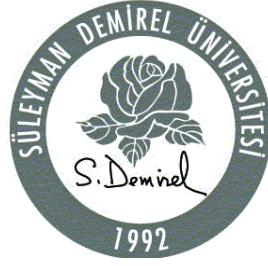


ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**

H a k e m l i D e r g i

(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2010/2

Sayı (Number): 25

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

Prof. Dr. Kemal SÖZEN (Dekan)

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY

Editör Yardımcıları (Assistant Editors)

Yrd. Doç. Dr. Nejdett DURAK

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Doç Dr. M. Necmeddin BARDAKÇI

Doç. Dr. Habil ŞENTÜRK

Doç. Dr. Adem EFE

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY

Yrd. Doç. Dr. M. Sadık AKDEMİR

Dizgi (Composition)

SDÜ İlahiyat Fakültesi

Kapak (Cover)

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

Baskı (Print)

İlyas ÖZER

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2010

İsteme Adresi (Communication Address)

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA

Tlf: 0 246 237 10 61 Fax: 0 246 237 10 58

DANIŞMA VE HAKEM KURULU
(BOARD OF ADVISORY AND ACADEMIC REFEREES)

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Baki ADAM
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ
Prof. Dr. İrfan AYCAN
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU
Prof. Dr. Recep KILIÇ
Prof. Dr. Sönmez KUTLU
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI
Prof. Dr. Cemal TOSUN
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL
Prof. Dr. Nesimi YAZICI
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR
Prof. Dr. Bünyamin ERUL

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Hamza AKTAN
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ
Prof. Dr. Sadık KILIÇ
Prof. Dr. Bahattin KÖK
Prof. Dr. Naci OKÇU
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ
Prof. Dr. Davut YAYLALI

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Nevzat Yaşar AŞIKOĞLU
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI
Prof. Dr. Osman KARADENİZ
Prof. Dr. M. Reşit ÖZBALIKÇI

Doç. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. M. Zeki DUMAN
Prof. Dr. Harun GÜNGÖR
Prof. Dr. Celal KIRCA
Prof. Dr. Selahattin POLAT
Prof. Dr. Hasan ŞAHİN
Doç. Dr. Celaleddin ÇELİK

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Musa YILDIZ

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Zekeriya GÜLER
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ

İMAM ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. M. Kemal ATİK
Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR
Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Osman TÜRER

RİZE ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Ali AKYÜZ
Prof. Dr. Zeki ASLANTÜRK
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER
Prof. Dr. Ali DURUSOY

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN
Prof. Dr. Ziya KAZICI
Prof. Dr. Ali KÖSE
Prof. Dr. Mustafa TAHRALI
Prof. Dr. Mazlum UYAR
Prof. Dr. Veysel UYSAL
Prof. Dr. Mustafa UZUN
Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN
Prof. Dr. İsmail YİĞİT
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL
Doç. Dr. Süleyman DERİN
ONDOKUZ
MAYIS ÜNİVERSİTESİ
Prof. Dr. Muhsin KOÇAK
Prof. Dr. Hüseyin PEKER
Prof. Dr. Mustafa Zeki TERZİ
Prof. Dr. Erhan YETİK
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Prof. Dr. Burhanettin TATAR
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI
Prof. Dr. Suat CEBECİ
Prof. Dr. Ali ERBAŞ
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL

Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR
Prof. Dr. Saffet KÖSE
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL
Prof. Dr. Bilal SAKLAN
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
Doç. Dr. Ahmet ÇAYCI
SÜLEYMAN DEMİREL
ÜNİVERSİTESİ
Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY
Prof. Dr. Talat SAKALLI
Prof. Dr. Talip TÜRCHAN
Doç. Dr. Necdet GÜRKAN
Doç. Dr. Nuri TUĞLU
Doç. Dr. Ramazan UÇAR
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
Prof. Dr. Osman ÇETİN
Prof. Dr. Ahmet GÜÇ
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ
Prof. Dr. Mustafa KARA
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ
Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ
UNIVERSITY of WALES
Dr. Amjad HUSSAIN
Dr. Gregory A. BARKER

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

Kemaleddin TAŞ

Din Sosyolojisinin Araştırma Alanından ve Bilimler Tasnifindeki
Yerinden Kaynaklanan Sorunları.....1
(The Problems of Sociology of Religion which Arise from
its Research Scope and Status in the Classification of Science)

Yusuf AÇIKEL

Hadisler Işığında Görme Engelliler ve Bazı Öneriler.....15
(Visually Impaired People in the Light of Hadith and Some Suggestions)

Melike SARIKÇIOĞLU

Birinci Dünya Savaşı Yıllarında İran.....45
(Iran during the First World War)

Hasan Ali GÖRGÜLÜ

Nehyin Delaleti Konusunda Usulcülerin Görüşleri.....73
(The Views of Usulis on the Indication of Nahy)

Hasan SOYUPEK

Abdullah b. Tâhir'in Şiir ve Şarkıları.....105
(Poems and Songs of Abdullah b. Tâhir)

Nuri TUĞLU - Ahmet YILDIRIM

Vekî' b. Cerrâh ve Kitabu'z-Zuhd Adlı Eseri.....122
(Vekî' b. Cerrâh and His Book Titled *Kitabu'z-Zuhd*)

M. Sadık AKDEMİR

Böcüzâde Süleyman Sami Efendi ve Isparta Tarihi.....145
(Böcüzâde Süleyman Sami Efendi and His Book "History of Isparta")

ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS

Mehmet Necmettin BARDAKÇI - Mehmet Saffet SARIKAYA

İmâdüddin Ahmed bin İbrahim el-Vâsıtî ed-Dımaşkî ve *Miftâhu Tarîkı 'l-Evliyâ* Adlı Risâlesi.....163
(Imad ad-Din Ahmad bin İbrahim al-Vasıtî ad-Dımashkî and His Treatise Entitled as *Miftah al-Tarikh al-Awliya*)

Mohammad Redzuan OTHMAN'dan Çeviri: İsmail Hakkı GÖKSOY

Panislamcı Politika ve Siyasi Himaye: Malay Perspektifi ve
Osmanlı Tepkisi.....170
(Pan-Islamic Appeal and Political Patronage: The Malay Perspective and the Otoman Response)

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS

Mehmed Necmeddin BARDAKÇI

“Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren” Adlı
Kitabın Tanıtımı.....187
(Review of the Book Entitled “Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren”)

DİN SOSYOLOJİSİNİN ARAŞTIRMA ALANINDAN VE BİLİMLER TASNİFİNDEKİ YERİNDEN KAYNAKLANAN SORUNLARI

Kemaleddin TAŞ*

ÖZET

Din alanında araştırma yapmanın kendine özgü son derece önemli zorlukları vardır. Bu zorlukları ister istemez din sosyolojisi de yaşamaktadır. Diğer taraftan sosyal karakterli dinî olayları araştırma konusu yapan din sosyolojisi, araştırma alanından kaynaklanan özelliği doğrultusunda hem sosyolojinin ve hem de din bilimlerinin sahasına giren konuları kapsamı içine almaktadır. Esasen din sosyolojisinin her iki alana birden yaslanması gerekli gibi görünmektedir. Çünkü din sosyolojisi, dinî olayları incelediği için din bilimleriyle, toplumsal olaylara dayandığı için de sosyolojiyle ilişkilidir. Bu makalede yukarıda ifade edilen çerçeve içerisinde konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunulmuş, din sosyolojisinin araştırma alanına ve hangi bilimsel disipline bağlı olduğuna ilişkin çözümlemeler yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Din Bilimleri, Din Çalışmaları

ABSTRACT

The Problems of Sociology of Religion which Arise from its Research Scope and Status in the Classification of Science

To conduct a research on religion has some certain difficulties. Sociology of religion is inevitably experiencing these challenges as well. On the other hand, sociology of religion, which searches the socio-religious practices, covers the issues which religious sciences and also sociology encompass due to its research field. Sociology of religion deals with religious sciences since it examines religious developments. Additionally, sociology of religion is also linked to sociology because it relies on social events. In this framework, in the present study, evaluations on the subject have been made and the analysis about the research field of sociology of religion and which disciplines are relevant to sociology of religion have been conducted.

Key Words: Sociology, Sociology of Religion, Sciences of Religion, Studies of Religion.

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

XX. yüzyılın başlarından itibaren modern toplumlarda dinin geçirmekte olduğu sarsıntıya rağmen, günümüze kadar olan süreçte din araştırmalarına duyulan ilgi her geçen gün artış göstermiştir. XIX. yüzyıl sosyologlarının dinin, daha ileri şartlara göre gelişen toplumlarda anlamına gittikçe yitiren bir olgu olacağı yönündeki evrimci düşünceleri XX. yüzyılın başlarında itibaren terk edilmiş, böylece sosyoloji araştırmalarında pozitivist ve tekâmülcü anlayış büyük ölçüde kesintiye uğrarken, sosyoloji bağımsız ve sistematik bir ilmi disiplin olma yolunda kayda değer bir ivme kazanmıştır¹. Aslında din sosyolojisi, sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkma sürecinde bir bütün olarak sosyolojinin kuramsal merkezini oluşturmuştur. Nitekim Comte, Durkheim, Marx, Weber gibi klasik dönemdeki sosyologların teorileri büyük oranda din üzerine bina edilmiştir.

Bağımsız bir bilimsel disiplin olarak, uzun bir hazırlık döneminin ardından, ancak modern dönemde ve modernitenin bir ürünü olarak Batı’da ortaya çıkan ve bir anlayışa göre sosyolojinin, bir başka yaklaşıma göre de modern din bilimlerinin bir alt dalı sayılan din sosyolojisi, oradan da dünyanın başka ülkelerine, İslam dünyasına ve Türkiye’ye uzanmıştır. Bu bakımdan, din sosyolojisinin modern ve Batılı bir bilim olduğu ifade edilebilir. Her halükârda, genelde Batı dışı toplumlar ve özelde Türkiye’de din sosyolojisinin varlığı, Batı’ya oranla daha da yenidir. Üstelik o, büyük ölçüde Batı kaynaklıdır. Bununla birlikte ülkemizde din sosyolojisinin Türk ve İslam tarihi, toplumu ve kültüründen belli bir ölçüde beslendiği muhakkaktır. Böylece Türkiye’de din sosyolojisinin Batı’daki gelişmelerin bir uzantısı şeklinde, ancak yine Türk toplumunun değişim ve modernleşme sorunlarına bağlı olarak ortaya çıkmış bilimsel bir disiplin olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle Türk din sosyolojisinin, Türk modernleşmesinin bir ürünü olduğunu belirtmek pek de yanlış olmaz².

Din sosyolojisi, araştırma alanından kaynaklanan önemli bir sorunlar yumağıyla karşı karşıyadır. Çünkü sosyal karakterli dinî olayları araştırmak beraberinde bir takım zorlukları da getirmektedir. Şimdi din konusunda çalışma yapmanın güçlüklerinden bahsetmeye çalışalım.

Din Alanında Araştırma Yapmanın Zorlukları

Dinî alan ile ilgili araştırmalar, bir takım koşullar ve sınırlamalarla çevrilidir. İlk önce, araştırmacının sahaya girmek için bir gerekçesi ve arzusu

¹ Ünver Günay, “Din Bilimlerinin Teorik ve Metodolojik Sorunları”, *Bilimname*, Kayseri 2003, S.1, s. 132,133.

² Ünver Günay, “Türkiye’de Din Sosyolojisi: Teorik ve Metodolojik Meseleler”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, C.I-III, S.1-6, s. 36.

bulunmalıdır. Kısmen ya da bütünüyle subjektif olan bu mesele hakkında genelleme yapmak doğru değildir. İkincisi, araştırmacının çalışmada kullanacağı malzemeye elde etme imkânı bulunmalı ve bu malzemeyi anlama ve analiz etme yeterliliği olmalıdır. Ancak, yeterli motivasyon ve bilgiye ulaşım olsa bile, yine de son tahlilde yöntem ile ilgili sorunlar varlığını korumaktadır. Elde edilen bilgiler nasıl organize edilecek ve ne gibi bir tasnife tabi tutulacaktır? Ele alınan konuya ne tür bir analitik prosedür uygundur? Prosedürler ne ölçüde genel yöntembilimsel prensipler düzeyine çıkarılabilir? Araştırmacının kişisel ön kabulleri ne ölçüde mevcut bilgiler bütününe yaklaşım tarzını ve analiz biçimlerini etkilemektedir? Dinî araştırmalar “pür” bir bilim midir yoksa “uygulamalı” bir bilim midir? Ele alınan konunun entelektüel olarak anlaşılmasının ötesinde bir amaca yönelim söz konusu mudur? Dinî alan ile ilgili çalışmalar kişisel bağlılıkları ihtiva eden meselelerden uzak kalmalı mıdır ya da araştırmacının bir dinî geleneğin diğerlerine karşı daha değerli olduğunu kabul etmesine izin verilebilir mi?

Bu ve benzeri sorular son yıllarda sosyal bilimler tarafından ciddi bir biçimde tartışılmaktadır. Bütün bu tartışmalar neredeyse yöntembilimi dinî araştırmalar içerisinde bir alt-disiplin haline getirmektedir. Ya da biri tarihsel, diğeri de sistematik olmak üzere iki alt-disiplin yapmaktadır. Tarihsel yön, geçmiş yöntem ve yaklaşımları incelemektedir. Sistematik yön ise bir yandan bilim felsefesiyle diğeri yandan ise sistematik teolojiyle ortak özellikler taşımaktadır. Din çalışmalarında en yeni yöntembilimsel meseleler sistematik yönle ilişkili olarak ortaya çıkmış ve bilim adamlarının sahaya taşıdıkları farklı ön kabuller bu süreci hızlandırmıştır³.

Din sosyolojisi diğer alanlarda olduğu gibi özellikle yöntem konusunda da sosyal bilimler metodolojisinin genel tartışma ve gelişme çizgisine bağlı bir süreç geçirmiştir. Ancak din sosyolojisinin çalışma alanının “din” olması dolayısıyla yöntem konusu, diğer bilim dallarına göre daha çok üzerinde durulması gereken bir hale bürünmüştür⁴. Birçok açıdan işlevsel olan (bireysel ve toplumsal, varoluşsal, entelektüel, sosyal ve ahlakî) din, teoride evrensel olarak tanınmakta iken, bunu pratiğe geçirmek zor olmaktadır. Araştırmacı kendisinden kaynaklanan sınırlılıklara bağlı olarak dinin tek bir fonksiyonu ya da yönü üzerinde odaklaşabilmektedir. Dinin “temel” unsurunun diğerlerinden ziyade onun işlevlerinin sadece birinde bulunabileceği yönündeki araştırmacının öncel kanaati gözlemlenebilir fenomenin sınırları içerisinde bir öncelikler ıskalası inşa etmeye sebebiyet vermektedir. Bu durumda, meslekî yeterlik ve kişisel tercih meselesi olarak sosyolog, dinin bir işlevini incelerken psikolog bir diğeri işlevini ele almaktadır. Bu tür uzmanlaşma zorunlu olarak görülebilir,

³ Eric J. Sharpe, “Metodolojik Sorunlar”, *Batı’da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren: Ömer Mahir Alper, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002, s. 79,80.

⁴ Ünver Günay, A.Vahap Taştan, Celaleddin Çelik, “Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu”, *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*, (11-13 Haziran 2004) Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Çorum, 2005, s. 193.

ancak alternatif yöntemler ve yaklaşımlar göz önüne alınmadığında veya değersiz bulunduğu indirgemeciliğe yol açmaktadır. Bir dereceye kadar dinî araştırmalar; pek çoğu akademik dünyada bağımsız bir varlığı sürdürmekten yana olan disiplinlerin buluşma noktasıdır. Dolayısıyla araştırmacı olası yaklaşım ve yöntemlerle ilgili çeşitliliği kabul etmelidir⁵.

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren din çalışmaları büyük ölçüde evrimci ön kabullerin baskın geldiği akademik maziyle hesaplaşma noktasında bir gayret içerisinde. Ancak bu durum bir gerçeği ortaya çıkarmıştır. O da evrimcilerin din çalışmalarına temel bir terminoloji kazandırdığıdır. Şöyle ki, evrimciler dinleri tarihsel, coğrafi ve kültürel olarak tasnifleyerek muhtelif “izm”ler halinde sistematize etmiş ve bunların her biri biyolojik anlamda türlerin kaba bir dengini oluşturmuşlardır. Evrimciliğin kolayca teşhis edilebilen ön kabullerini takip etmek, onun terminolojisini değiştirmekten daha kolaydır. Bu terminolojik bakiyelere rağmen bugün anlaşılmıştır ki, herhangi bir dinî sistem iç içe geçmiş halkalardan oluşmaktadır. Günümüzdeki din çalışmalarının gayesi de tarihsel ve fonksiyonel olarak bunları çözümlemektir.

İşin zorlaştıran faktörlerden biri de belli bir inanç topluluğunun içinden ya da dışından olsun, bu tür sorunlara hangi pozisyondan yaklaşılacağıyla ilgilidir. Burada geniş bir motivasyon çeşidi devreye girebilir. Meselelere yaklaşımda “inanma isteği” ya da “inanmama kararlılığı” söz konusu olabilir. Mevcut geleneğin normatif olduğu ve dolayısıyla da “hakikat”i ifade ettiği kabul edilebilir ya da edilmeyebilir. Değişim ve kombinasyonların neredeyse sonsuz olması, yöntem sorununa oldukça subjektif bir faktörü dahil etmektedir⁶.

Geçmişte, din çalışmasının tabii kanunları ortaya çıkarmayı içerdiğini kabul eden bir eğilim söz konusuydu. Buna göre din bu kanunlar yoluyla, yani araştırmacının duruşundan bağımsız bir şekilde, bu kanunlarla işlev görmektedir. Bugün ise bilgi sosyolojisinin din çalışmasında bağımsız ve kompleks bir mesele olduğunun bilindiği bir aşamaya gelinmiştir. İlk dönemlerde din bilimcilerinin çoğu geçmiş ve daha çok da uzak geçmiş dönem dinlerini araştırıyorlardı. Dolayısıyla da konuyla ilgili yorum ve değerlendirmelerini rahatlıkla yapabiliyorlardı. Ancak bugün çalışmaların büyük çoğunluğu çağdaş ya da en azından son dönem yaşayan inançlara ilişkin formlara tahsis edilmiştir. Bu durum, çeşitli faktörlerin devreye girmesiyle bir takım güçlükleri de beraberinde getirmektedir⁷.

Batılı gelenekte din, oldukça sık olarak maddî gerçekliğe karşıt manevî bir varlık ya da gerçeklik olarak, yani dünyevî olana karşıt olarak düşünülmüştür. Böyle bir din tasavvuru İslam ile ilgili hususlar açısından doğru bir yöntem değildir. Çünkü böyle bir din anlayışı, bir yanda dinî normlar, görüşler ve pratikleri; diğer yanda günlük yaşam arasındaki karşılıklı ilişkiye

⁵ Sharpe, “Metodolojik Sorunlar”, s. 81,82.

⁶ Aynı kaynak, s. 83,84.

⁷ Aynı kaynak, s. 84,85.

yönelik değerlendirmeyi engelleyici bir çizgi oluşturmaktadır. İkinci olarak Batılı seküler gelenek içerisinde İslam, genelde bir din olmaktan ziyade sosyal ve siyasal bir sistem, siyasal gayeler için kendisini tesise odaklanmış bir tür “siyasal din” olarak görülmektedir. Bu anlayışla yapılan yorum ve değerlendirmeler, araştırmacıları bilimsel açıdan çeşitli yanlışlıklara sürüklemekte ve dine yapılan özel referanslardaki manevî yönelimi ya da arzuyu yakalamaktan alıkoymaktadır. Yine Batılı seküler gelenekte İslam’ın hayatın bütün alanları ile toplumun tüm katmanlarına dair bütüncül bir birlik sağladığı düşünülmektedir. Bu şekildeki “totaliteryan” din fikri, dinlerine bütünüyle inanan ve onu her şeyi kuşatan ve mutlak kılmak isteyen kimselerin tipik özelliğidir. Bununla birlikte diğer dinlerde olduğu kadar İslam’da da bir yanda kabul edilmiş normlar, inanılmış ve mutlaklaştırılmış dini idealler ile diğer yanda, bizzat Müslümanlar bağlamında olmak üzere, inananların insanî, ampirik hayat gerçekliği arasında sürekli bir gerilim bulunmaktadır. Din çalışmalarında böyle mutlak bir din anlayışını kullanmak doğru değildir. Aksine, herhangi bir bilimsel çalışmanın yapması gereken, eleştirel analize engel olması dolayısıyla bundan uzak durmak olmalıdır. Sonuç olarak din araştırmaları ile ilgili hususlar, unsurlarının farklı zaman ve mekânlarda, farklı toplumlar için farklı subjektif anlamlara sahip olduğu normatif bir işaret ve semboller sistemi olarak çalışılmalıdır. Dolayısıyla bu tarz yaklaşım içerisindeki araştırmalar, farklı sosyal bağlamlardaki kişiler için dinin ne anlama geldiği yolundaki temel soruna bilimsel açıklama getirmeye imkân sağlar⁸.

Belli bir inanç sisteminin içerisinde yer almayan bir din araştırmacısının ne ölçüde dinî bir geleneğin ruhunu anlayabileceği ve ona nüfuz edebileceği tartışma konusudur. Geçmiş dinlerle ilgili çalışmalarda bu, çok fazla bir problem oluşturmamaktadır. Elde edilen kanıtlar, metinler ve anıtlarla bu dinlerin varoluşsal boyutunu çıkarsamak mümkündür. Ancak bugün, hiçbir spesifik dini formun, içerisinde olan kişiden başkası tarafından derinlemesine anlaşılamayacağı yönünde genel bir eğilim söz konusudur. Bunun tam tersi görüşler de vardır. Çünkü belli bir inancın içerisinde olan araştırmacı, mensup olduğu geleneğe ilişkin belli bir anlayış ve dar bir bakış açısına yönelme eğiliminde olabilir. Oysa araştırmacı, çalışmalarını her türlü sınırlamaların dışında yapmalıdır. Aslında her iki görüş de genel bir ilke olarak ileri sürülemez. Entelektüel anlama bir şey, yaratıcı sempati bir başka şey, duygusal uyarılma durumu daha farklı bir şeydir. Din çalışmaları da bunlardan herhangi birine yönelebilir. Belli bir inancın içerisinde olan da dışarısında olan da benzer şekilde çeşitli düzeylerde belli bir yaklaşım gösterebilir. Salt entelektüel olarak dışarıdaki, mevcut dini geleneğin tarihi, yapısı, sosyal hayatla ilgi konuları hakkında o inancın öğretilerinden etkilenmeyerek, o inanca bağlı olan kimseden daha fazla şeyler bilebilir. İçerideki kendi inancı dışındakilerin önemsiz

⁸ Jacques Waardenburg, “İnsan Bilimleri, Sosyal Bilimler ve İslam Çalışmaları”, *Batı’da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren: Ömer Mahir Alper, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002, s. 271-275.

olduğunu iddia ederek, onu desteklemeyen herhangi bir gerçeğe karşı ilgisiz ve olumsuz bir tutum sergileyebilir.

Bilinçli ya da bilinçsiz olarak her din araştırmacısı kendisine dini anlama noktasında bir takım terimler sağlayan bir söylem geleneğiyle, yani ifade edilen ya da edilmeyen ön kabulleri ve normları olan bir temelle irtibatlıdır. Bu terimlerin çoğu, XVIII. ve XIX. yüzyılın Batı dünyasına aittir ve oradan yayılmıştır. Kelimeler de dahil tüm dini sembollerin anlamları, bunların kullanıldıkları tümel bağlamdan gelmektedir. Bu anlamların herbiri ayrı ayrı “içerdeki” ve “dışarıdaki”nin zihninde bir birlik durumu oluşturur. Bu birlikler, tek bir gelenek içerisinde bile açık bir biçimde dönemden döneme farklılaşabilmektedir. Bu birlikler ve “anlamlar” dizisi kavranmadıkça anlamının gerçekleşmesi zordur. İşte bu, her ne kadar bir metni okuyabilme ile o metni anlayabilme iki farklı durum olsa bile, din çalışmasının neden sürekli önemli bir filolojik unsura sahip olduğunun önemli sebeplerindendir. Bir metnin söylediğinden başka taşınan imajlar, onun mümin bir topluluğun hayatındaki işlevi, diğer dini ifade formasyonlarıyla ilişkisi ve kendi hermenötik geleneği meselesi de söz konusudur. Bu durumda din araştırmacısının, metnin ilgili olduğu herşeyi kuşatabilme becerisine sahip olması gerekince metinsel çalışma, karmaşık bir bütünün sadece bir yönü olmaktadır⁹.

Bütün bu zorluklardan dolayı objektif ve bilimsel bir din çalışmasının imkânını reddedenlerce başlatılan en azından üç büyük muhalefet söz konusudur. Birincisi, araştırmacının çalıştığı dinî inanç ve pratikleri nötr olarak gözlemleyemeyeceği iddiasıdır. Bu teze karşı, dinî bir fenomenin azami bir ölçülülük ve kendini disiplin altına almayla ve dolayısıyla yoğun bir bilimsel odaklaşmayla çalışılmasının mümkün olduğu ileri sürülebilir. Bu noktada araştırmacıya düşen eleştirel ve kesin olan bilimsel çabayı, dinî ifadelerden ayırmaktadır. Yani olanı ve olmakta olanı gözlemek, açıklamalar bulmaya çalışmak ve doğru sonuçlar çıkarmak; olması gerekene ilişkin görüş belirtmemektir. İkinci itiraz ise araştırmacıların kendi toplumlarının yapıları, normları ve değerleri ile resmî ya da mevcut fikir sistemleri (bilim ideolojileri) tarafından ileri düzeyde belirlendikleri; böylece kendilerini gerçek anlamda onlardan kurtaramayacakları şeklindedir. Bu görüşe karşı olarak, mevcut ilgiler ve ideolojiler söz konusu olduğunda kendi durumumuzu ve toplumumuzu –aynı zamanda kendimizi- eleştirel olarak kavramının mümkün olduğu savunulabilir. Şöyle ki, verili bir durumun bilincinde olmaya ve buna yönelik söylemlerde bulunmaya muktedir oluşumuz gerçeği, onun tarafından bütünüyle belirlenmediğini işaret etmektedir. Bununla birlikte bir araştırmacının kendi toplumu ya da fikir sistemi hakkında eleştirel bir bakışa sahip olması da kendisinin dışındaki diğer toplumları, kültürleri ve dinleri çalışan bir kimse için olumsuz bir şey olarak kabul edilmeyebilir. Araştırmacının kendi şartlarıyla aşırı derecede özdeşleşmesi, diğer toplumlar tarafından gerçekleştirilen başka

⁹ Sharpe, “Metodolojik Sorunlar”, s. 85-87.

imkânlılıkları keşfetmeye karşıt bir işlev görür. Üçüncü itiraz, din alanının, bir bakıma irrasyonel bir alan olduğu ve dolayısıyla rasyonel araştırmanın konusu yapılamayacağı şeklindedir. Buna karşı olarak da, uzun süredir pek çok fenomenin -doğada, toplumda, insan davranışında- irrasyonel olarak tezahür ettiği, ancak bilimsel çalışmanın, açıklama ve anlama peşinde olması dolayısıyla, sonunda bunların kural ve kanunlarının bulunduğu ileri sürülebilir. Bir bilim adamının görevi fenomenlerdeki -dinî olanlar da dâhil- rasyonelliği keşfetmektir ki, bunlar ilk bakışta irrasyonel görünebilir. Araştırmacıya düşen yine de onların rasyonelliklerini keşfetmeye çalışmaktır¹⁰.

Sonuç olarak ilk dönemlerde din çalışmaları yapan çoğu bilim adamı, diğer sosyal bilimcilerin yaygın bir şekilde paylaştıkları teorik kabuller, kavramlar ve yöntemleri paylaştılar. Fakat günümüzde artık bilimsel din çalışmaları yeni bir döneme girmiştir. Bu dönemde en azından belli bir derecede, birbirinden ayrı olmaktan ziyade antropolog, psikolog, sosyolog, siyaset bilimci ve diğer sosyal bilimciler birlikte çalışmalar yapmalıdır¹¹. Ancak bu şekilde din araştırmaları sağlam bir temel üzerinde yürütülebilir.

Görüldüğü gibi din alanında araştırma yapma oldukça zordur. Din sosyolojisinin araştırma alanı da din olduğundan bu zorluklarla ister istemez baş başa kalmaktadır. Ancak din sosyolojisinin önündeki engeller bununla da sınırlı değildir. En büyük güçlüklerden bir diğeri de din sosyolojisinin bağlı bulunduğu disiplin veya hangi disipline bağlı bulunduğu meselesidir. Şimdi bu konuyu tartışmaya açalım.

Din Sosyolojisinin Yeri: Sosyoloji mi? Din Bilimleri mi?

Temel olarak sosyal karakterli dinî olayları inceleme konusu yapan din sosyolojisi, araştırma alanının özelliğinden dolayı bir taraftan genel sosyoloji ve sosyolojinin diğer dallarıyla ortak hususları paylaşırken, diğer taraftan da din bilimlerinin ilgi alanına giren konuları bünyesinde barındırmaktadır. Din sosyolojisinin bu çifte bağımlılığı esasen kaçınılmaz gibi görünmektedir. Çünkü adından da anlaşılacağı üzere din sosyolojisi, dinî olayları araştırma alanına almasından dolayı din bilimlerine, sosyal olayları incelemesi sebebiyle de sosyolojiye bağlı bulunmaktadır¹².

¹⁰ Waardenburg, “İnsan Bilimleri, Sosyal Bilimler ve İslam Çalışmaları”, s. 269,270.

¹¹ James A. Beck, “Birlikte Başla Birlikte Bitir: Bilimsel Din Çalışmalarının Temelinde Yatan Öncül ve Paradigmalarındaki Değişimler”, *Batı’da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren: Ömer Mahir Alper, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002, s. 158,159.

¹² Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1994, s.3,4; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963, s.2; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1961, s.84; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 11.

Sosyolojinin ilk kuruluş dönemlerinde, bu ilmin kurucularının, sosyolojinin alt dallara ayrılması ve bölünmesine ısrarla karşı çıkmalarına rağmen, özellikle XX. yüzyıldan itibaren bilim dallarında ihtisaslaşmaya gidilmesi ve uzmanlaşmanın önem kazanması, sosyal olayların kompleks bir yapıya sahip olması, bu olay ve olguların derinlemesine incelenmesinde metotların farklılaşması sebebiyle sosyolojinin de çeşitli uzmanlık alanlarına ayrıldığı görülmektedir. Nitekim günümüzde genel sosyoloji, sosyolojinin teorik kısımlarıyla ilgilenirken, diğer sosyal kurum ve olguların incelenmesi, ilgili konularda uzmanlaşmış olan çeşitli özel sosyoloji dallarına bırakılmıştır¹³.

Esasen her kültür sahasının ayrı bir sosyolojisi vardır. Bu durumda eğitim, hukuk, iktisat, siyaset, din vb. alanların ayrı ayrı sosyolojisinden söz edebiliriz. Sosyoloji genel olarak insanların sosyal davranışlarıyla ilgilenirken, din sosyolojisi de sosyal davranışın özel bir şekliyle uğraşır. Bu sosyal davranış ya doğrudan dinî bir davranıştır ya da dinî form ve muhtevalarla şekillenmiştir¹⁴. Bu bağlamda her din, bir toplum içerisinde ortaya çıkmakta ve gelişmektedir. Dolayısıyla her dinin dayandığı birtakım sosyal unsurların, toplumda meydana gelen sosyal karakterli bazı dinî olayların olduğu bir gerçektir. Her görüş din ve toplum ilişkisini farklı şekillerde algılar. Bu durumda din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiyi tarihî ve tasvirî olarak araştırmak daha da önemli olmaktadır¹⁵. Dinin toplumsal yönlerinin incelenmesi ise peşin yargılardan uzak, tarafsız ve gerçekçi bir bakış açısını gerektirir¹⁶. Şu halde, toplumun dinî hayatı, toplumda ortaya çıkan dinî-sosyal karakterli hadiseler ve dinî grupların araştırılması, din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişki ve etkiler din sosyolojisinin ana konularını oluşturmaktadır. Bu nedenle de din sosyolojisi, genel sosyolojinin uzmanlaşmış özel sosyoloji dallarından birini teşkil etmektedir¹⁷.

Dinin toplumsal konumunun, sosyolojinin genel-geçer argümanlarından bağımsız olarak ele alınma çabası her zaman sıkıntılı olmuştur. Gerek epistemolojik gerekse metodolojik tercihler, din sosyolojisini modern bilimin bir türevi olarak algılamaya imkân vermektedir. Bu bağlamda din sosyolojisinin en önemli görevi de toplumsal olarak oluşturulmuş bir evreni meşrulaştıran bilişsel ve kuralcı aygıtın analizini yapmaktır.

Din sosyolojisini, kendi tarihsel kökenlerinden ayrıştırarak yeniden tanımlama girişimi ve hatta çoğu kez içeriğini göz ardı ederek onu din

¹³ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 37.

¹⁴ Günter Kehr, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, İstanbul, 1992, s. 13.

¹⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1987, s. 4.

¹⁶ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 31.

¹⁷ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964, s.1-4; P.Hendrik Vrijhof, "Din Sosyolojisi Nedir?", Çev. M. Emin Köktaş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1987, C.IV, s.1-4; Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 38-41.

dünyasının içinde bir yerlerde tutma çabası dikkat çekicidir. Gerçekte din sosyolojisi çalışmalarına esaslı bir katkı sağlama olanağı bulunmayışına karşın, yine de bu çabaların sonu gelmemektedir¹⁸.

Din sosyolojisinin sağlıklı bir şekilde yol alması için şu soruya cevap vermek gereklidir: Din sosyolojisi ilahiyatın veya din bilimlerinin bir alt dalı mıdır, yoksa sosyolojinin bir alt disiplini midir? Başta Joachim Wach olmak üzere onun izinden giden bir takım sosyologlar, din sosyolojisini genel ve sistematik din bilimlerinin bir şubesi olarak değerlendirmişlerdir. Gerçi bu görüşte din sosyolojisinin tamamen sosyolojiden kopuk bir şekilde ele alınması söz konusu değildir. Ancak din sosyolojisinin manevi bilimler ile beşeri bilimler arasında bir köprü vazifesi gördüğü yönünde bir yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Din sosyolojisi ele aldığı konu itibarıyla elbette ilahiyat, diğer bir ifadeyle din bilimlerine bağlıdır. Konuları ele alış açısından ise sosyolojiye tabi bir disiplindir. Yani din sosyolojisi yöntem bakımından sosyolojinin kullandığı metodolojiyi takip eder.

Yöntem, araştırmanın prosedürünü, alanını, konunun sınırlarını, bilimsel çalışma içersinde etkili olan zihni yapıları ve kavramsal araçları etkilemektedir. Bu bağlamda özellikle din alanındaki araştırmalarda yöntem daha da önemli bir konu olmaktadır. Çünkü dinî araştırmalarda sosyolojik yöntem, araştırmacının ele aldığı konuyla ilgili kabul ve inançlarına karşı adeta koruyucu bir kalkandır. Dinî alanla ilgili yapılan çalışmalarda araştırmacı kendi inandığı dinin üstünlüğünün göstermek veya diğerlerinin inandığı dinin yanlışlığını ispatlamak arzusu taşıyabilir. Ya da bütün din ve inançlar karşısında olumsuz bir düşüncede olabilir¹⁹. İşte sosyolojik yöntem bu tür önyargıları yapısı itibarıyla engellemelidir.

Sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıktığı ilk dönemlerde gerek Batıda ve gerekse ülkemizdeki sosyolojik düşüncenin veya sosyologların ortaya koyduğu teorilerin içeriğine baktığımızda sosyologların çoğunun bu tür yaklaşımlardan uzak kalamadığını, diğer bir ifadeyle sosyolojik yöntemden uzak bir şekilde değerlendirmelerde bulunduklarını söylemek mümkündür. Bu dönem din sosyologlarının tamamına yakını genelde hep dolaylı gözlem yani tarihî ve etnolojik metotlardan faydalanarak, dinler tarihi, etnoloji, antropoloji gibi bilim dallarının verilerinden hareketle etnolojik yahut tarihî ve tipolojik bir din sosyolojisini gerçekleştirmek amacına yönelmişlerdir. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünya genelinde yaşanan büyük değişimler din olgusunun, sosyolojinin ilk dönemlerine göre gittikçe farklılaşan bir boyutta ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda toplumsal hayatta dinî olanla bağlantılı birçok konu din sosyolojisinin ilgi alanına girmiştir. Bunun yanı sıra sosyal bilimlerin

¹⁸ Necdet Subaşı, *Sınırları Yoklamak / Din Sosyolojisi Okumaları*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007, s. 15,16.

¹⁹ Seymour Cain , “Din Çalışmalarının Tarihi”, *Batı’da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren: Ömer Mahir Alper, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002, s. 11,12.

yöntem anlayışındaki değişme ve tartışmalar da, sosyoloji ve bağlantılı olarak din sosyolojisini teorik ve pratik düzlemde çeşitli yöntem sorunları ile karşı karşıya bırakmıştır²⁰.

Aslında sosyologlar görüşlerini verili bir tarihsel kesit içerisinde cereyan eden fikir atmosferi çerçevesinde ortaya koymaktadır. Bunu yaparken de çoğunluğu mevcut araştırma kuram ve yöntemlerinden hareket etmekte, bir kısmı da alternatif kuram ve yöntemler geliştirmeye çalışmaktadır. İncelenen olay ve olgular ise araştırmacının içinde bulunduğu döneme damgasını vuran bakış açıları, yaklaşım ve yorumlarla büyük oranda ilişkilidir. Bu bağlamda genelde sosyoloji, özelde ise din sosyolojisinde kullanılan araştırma yöntemlerinin günümüz dünyasında hızla değişen ve farklılaşan toplumsal yapıları analiz etme ve dinî karakterli sosyal olayları açıklama ve anlama noktasında geçerliliklerini yeniden değerlendirmek gereklidir. Çünkü geçmişi açıklama ve anlamada kullanılabilir olan bir kuramsal yaklaşım veya yöntem, günümüzde yetersiz kalabilmektedir. Bu noktada din ve toplum ilişkilerini sağlıklı bir şekilde incelemek için yeni yöntemlere duyulan ihtiyaç yadsınamaz bir gerçektir²¹.

Doğrudan dini eksen olan ilahiyat fakültelerinde din daha çok tarihsel boyutuyla ve İslamî ilimler geleneği içinde ele alınmakta, sosyal bilimsel çalışmalar yeterince ilgi görmemektedir²². Dolayısıyla “dini bilmek” konusundaki yeterlilik, fiilî gerçekliği ortaya çıkaracak araştırmalara yeterli katkıyı sağlamamaktadır. Diğer taraftan sosyal bilimlere karşı öykünmeci bir tutum sergilenmesi, geçerli metodolojik arayışların yerine sentezlerle yapılan eklektik yaklaşımlara sebep olmaktadır.

Din sosyologlarının kavramları, Batıdan alınan söylem ve analizleri içinde bulundukları sosyal yapıya birebir uygulama çabaları, özgün bir yorum geliştirme konusunda ortaya çıkacak her türlü girişimin önünü kesmektedir. Bu çok boyutlu sorunu aşmaya yönelik çabalar özgürlük, ahlak ve bilim algısı gibi konularda kapsamlı bir sorgulamayı zorunlu hale getirmektedir. Ancak söz konusu bu durum, İlahiyat dünyasının mevcut koşullar içindeki konumu göz ardı edilerek halledilemez. Çünkü bilgi kontekstleri karmaşıklaşmıştır. Din sosyologunu bazen misyoner, bazen ahlâkçı ya da kimi zaman da siyasete yön

²⁰ Ünver Günay, “Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri, S.12, s. 9,10.

²¹ Erkan Perşembe, “Çağdaş Dünyada Din-Toplum İlişkilerinin Araştırılmasında Din Sosyolojisi Geleneğini Yeniden Düşünmek”, *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*, (11-13 Haziran 2004) Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Çorum, 2005, s. 91.

²² İlahiyat ve ilahiyatçılar ile ilgili bakınız: Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, Vadi Yayınları, Ankara, 2003, s.147-171; Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, Küre Yayınları, İstanbul, 2005, s. 39-49.

veren bir vicdan olarak algılamak bu alandaki sıkıntıları katlayarak daha da arttırmaktadır²³.

Ülkemizde din sosyolojisi ile ilgili araştırmalar sadece İlahiyat Fakültelerinin din sosyolojisi bilim dalı altında yapılmamaktadır. Farklı disiplinlerde, özellikle genel sosyolojinin içerisinde de din sosyolojisi ile ilgili araştırmalar gerçekleştirilmektedir. Son dönemlerde sosyoloji bölümlerinde din sosyolojisi ile ilgili araştırmalarda yoğun bir şekilde artış vardır. İlahiyat Fakültelerinde gerçekleştirilen araştırmalarda olduğu gibi diğer alanlarda yapılan çalışmalarda da bir takım sıkıntılar gözlemlenmektedir. Bu araştırmalar daha çok din-modernite ilişkisi üzerine yoğunlaşmakta ve ağırlıklı olarak laiklik ve sekülerleşme teorilerinin yerel karşılıklarını bulma konusunda çaba sarf etmektedir. Din konusunda asgari düzeyde de olsa, olması gereken gerekli bilgi düzeyinin bu araştırmalara yansıyan düşüklüğü çoğu kez, bu çalışmaların güvenilirlikleri konusunda ciddi kaygılar ortaya çıkarmaktadır. Buna bağlı olarak da bu araştırmaların akademik ve toplumsal belirleyicilik imkânlarını kapsamlı bir şekilde daraltmaktadır. Bu tür çalışmaların çoğunda karşılaşılan ve sekülerliği merkeze alan yaklaşım, tam da bu noktada sosyolojinin Batılı bilimsel kökenleriyle buluşmakta ve dinin “ancak olgusal düzeyde ele alınabilecek doğası”nı çarpıtmaya yetmektedir. Ne var ki sorun sadece bilgi eksikliğinin giderilmesiyle çözümlenecek gibi de değildir. Araştırma niyeti ve talepler katalogu da açıkça belirleyicidir. Diğer taraftan gerek kavramsallaştırmaların yetersizliği, gerekse kendi toplumuna üst perdeden bakma niyeti, bilimsellikten uzak analizlerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır²⁴.

Esasında yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, konumuzla ilişkili sorunları iki temel yaklaşım çerçevesinde kavramsallaştırmak mümkündür. Bunlardan birisi “sosyolojik din”, diğeri ise “dinî sosyoloji”dir. Bu yaklaşımların her ikisinin de önemli bilimsel sorunlara yol açtığı şüphesizdir. Şöyle ki, sosyolojik din yaklaşımı, sosyoloji bilimini bir “din” olarak üretme riskini taşımaktadır. Bu tutum, din sosyolojisinin din vazeden bir kimliğe bürünmesine yol açmakta ve sosyoloji de adeta dinselleşmektedir. Öte yandan, dinî sosyoloji yaklaşımı da bir teolojik din sosyolojisi yaratmaktadır. Böylece sosyolojik perspektiften yoksun bir tutumla teolojik bakış açısı öne çıkarılmakta ve sosyoloji araçsallaşarak, çeşitli dinsel yaklaşımların kendilerini ifade etmelerine katkıda bulunan bir yönetime dönüşmektedir. Hâlbuki sosyolojinin, dinin akidevî unsurları gibi gözlemsel alana girmeyen sorunları üzerinde tartışma yapmaktan kaçınması gerekir. O, ancak dinin dünyevî olarak kavranabilir toplumsal pratik temsilleri üzerinde çalışarak nesnel verilere ulaşabilir. Dolayısıyla din sosyolojisi, dine karşıt ya da dine adanan bir söylem değil, dini “anlamaya” yönelen bir bilimsel disiplin olmalıdır. Din sosyolojisi, ancak bu şekilde sosyolojik doğasını koruyabilir. Çünkü din sosyolojisi, her

²³ Subaşı, *Sınırları Yoklamak*, s. 25,26.

²⁴ Aynı kaynak, s. 23,24.

şeyden önce bir sosyoloji alanıdır ve bu disiplinin sınırları içinde kalarak kuram ve yaklaşımlarını geliştirebilir. Onu ilahiyat perspektifiyle yorumlamak, sosyoloji kimliğinden koparır. İlahiyat, din sosyolojisi için sadece çeşitli olgular sunan bir alan olarak görülebilir²⁵.

Sonuç

İlahiyat Fakültelerindeki akademisyenlerin büyük çoğunlukla araştırmalarında mensup olduğu inanç açısından sosyal karakterli dinî olay ve olguları değerlendirdiklerini; diğer taraftan din hakkında başlangıçta menfî bir tutum içerisinde olan sosyologların da dinî olay ve olguları genellikle pozitivist bir bakış açısıyla ele aldıklarını söylemek mümkündür.

Ünver Günay'ın da ifade ettiği gibi bilimi, kendi değerlerinden hareketle üretmeye alışkın olan “geleneksel ilahiyat” normatif ve savunmacıdır. Bilimsel kritikten de pek hoşlanmamaktadır. Modern bilim ise en azından başlangıçta kendi ön kabulleri veya varsayımlarına sahipse de, bilimsel kritiğe açıktır. Bu durum sosyoloji ve özellikle din sosyolojisi için de geçerlidir. Böyle olunca, ilahiyat alanında bilimsel üretim konusunda sorun ve seçenek, geleneksel algılara sarılarak tekrarcılık, aktarmacılık ve her halükârda skolastik spekülasyonlara vakit geçirme ile din konusuna özgün bir analitik, sistematik ve kritik bir bilimsel yaklaşım arasındadır. Din sosyolojisi en azından ideal olarak ikincisini amaçlamalıdır. Türk din sosyolojisinin bunu başarıp başaramayacağını, felsefî ya da teolojik spekülasyonlar, normatif çıkarımlar veya derlemecilik, aktarmacılık ve yüzeysellikte kalıp kalmayacağını zaman gösterecektir. Ne var ki günümüzde özellikle bazı din sosyologları, din sosyolojisini bir ilahiyat bilimi olarak kabul ettiklerinde, meslekî reflekslerle sosyolojik bakış açısını ihmal edebilmektedirler. Bu durumda da bazen dinî hassasiyetlerin neticesinde araştırmalar sosyolojik zeminden yoksun bir şekilde yapılabilmektedir. Dolayısıyla din sosyolojisi belli inanç ve öğretilerin meşrulaştırılması amacıyla araçsallaştırılabilmektedir. Pozitivist geleneğin dine bakış açısı nasıl doğru değilse, buna benzer bir yaklaşım da bilimsel anlamda izlenmemesi gereken bir yoldur.

İlahiyat bilimleri ve felsefe meseleleri normatif bir şekilde alır. Din sosyolojisi ise deskriptif bir bilim dalıdır. Diğer bir ifadeyle din sosyolojisi sosyal karakterli dinî olayları yorumlarken değer yargısında bulunmadan, olması gerekeni değil, olanı betimler, anlayarak açıklamaya çalışır. Bu bağlamda din sosyolojisini, din bilimlerinin bir alt dalı olmaktan ziyade sosyolojinin bir alt disiplini olarak değerlendirmek sanki daha doğrudur. Belki de böyle bir bakış açısı, din sosyolojisi araştırmalarının daha sağlıklı bir şekilde yapılmasının önünü açabilir.

²⁵ Ergün Yıldırım, “Sosyolojik Pozitivizm ve Teoloji Arasında Müphemleşen Din Sosyolojisi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kütahya, 2003, S. 9, s. 205-207.

Kaynakça

- Beck, James A. “Birlikte Başla Birlikte Bitir: Bilimsel Din Çalışmalarının Temelinde Yatan Öncül ve Paradigmalarındaki Değişimler”, *Batı’da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren: Ömer Mahir Alper, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002.
- Cain, Seymour, “Din Çalışmalarının Tarihi”, *Batı’da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren: Ömer Mahir Alper, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002.
- Yıldırım, Ergün, “Sosyolojik Pozitivizm ve Teoloji Arasında Müphemleşen Din Sosyolojisi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.9, Kütahya, 2003.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964.
- Günay, Ünver, “Din Bilimlerinin Teorik ve Metodolojik Sorunları”, *Bilimname*, S.1, Kayseri, 2003,
- , *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- , “Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri, S.12.
- , A.Vahap Taştan, Celaleddin Çelik, “Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu”, *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*, (11-13 Haziran 2004) Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Çorum, 2005.
- , “Türkiye’de Din Sosyolojisi: Teorik ve Metodolojik Meseleler”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, C.I-III, S.1-6.
- Kehler, Günter, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, İstanbul, 1992.
- Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1994.
- Perşembe, Erkan, “Çağdaş Dünyada Din-Toplum İlişkilerinin Araştırılmasında Din Sosyolojisi Geleneğini Yeniden Düşünmek”, *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*, (11-13 Haziran 2004) Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Çorum, 2005.
- Sharpe, Eric J., “Metodolojik Sorunlar”, *Batı’da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren: Ömer Mahir Alper, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002.
- Subaşı, Necdet, *Ara Dönem Din Politikaları*, Küre Yayınları, İstanbul, 2005.
- , *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, Vadi Yayınları, Ankara, 2003.
- , *Sınırları Yoklamak/ Din Sosyolojisi Okumaları*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.
- Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963.

- , *Din Sosyolojisi Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1961.
- Vrijhof, P. Hendrik, “Din Sosyolojisi Nedir?”, Çev. M. Emin Köktaş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.IV, İzmir 1987.
- Waardenburg, Jacques, “İnsan Bilimleri, Sosyal Bilimler ve İslam Çalışmaları”, *Batı’da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren: Ömer Mahir Alper, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995.
- , *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1987.

HADİSLER IŞIĞINDA GÖRME ENGELLİLER VE BAZI ÖNERİLER

Yusuf AÇIKEL*

ÖZET

Dünyada ve ülkemizde nüfusun önemli bir oranı engellidir. Geçmişte salgın hastalık ve savaşların etkisiyle artan bu oran, günümüzde çeşitli tedbirsizlikler, iş ve trafik kazaları, tıbbî hatalar gibi değişik sebeplerle artmaktadır. Toplumda engellileri gözetmek, onlara bakım hizmeti sunmak ve onlarla ilgilenmek toplumsal bir görevdir. Hz. Peygamber'in engellilere gerekli şefkat ve merhameti göstermesi, özellikle maddî ve manevî destek vermesi, toplumun da aynı şekilde muamele etmesini gerektirmektedir. Bu makalede engellilerle ilgili çeşitli kavramlar, Kur'an'da fizikî ve mecâzî körlük, hadislerde engellilik ve engellilerin durumlarının hadislerdeki yansımaları, hukûkî hakları ve toplumsal sorumlulukları, ibadetl'eri ele alınmıştır. Bu bağlamda, engellilerin ve özellikle de görme engellilerin problemlerinin çözümünde izlenecek yollar hakkında bazı öneriler sunulmuştur. Engelliler hakkında toplumda bir zihniyet değişikliğinin önemi vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Engelliler, Görme Engelliler, Kur'an'da ve Hadislerde Engelliler.

ABSTRACT

Visually Impaired People in the Light of Hadith and Some Suggestions

A significant number of population in our country and in the world consists of disabled people. Nowadays, this increases due to various work and traffic accidents and medical mistreatment, while it occurred in the past because of epidemic diseases and wars. It is a duty of community to oversee disabled people and to offer necessary care and treatment for them. The Prophet Muhammad's being passionate and affectionate towards disabled people requires us to show same tendency and treatment for them. In this article, we deal with some concepts on the disabled people, the case of visually and physically impaired people in the Quran, disability and reflections of disabled people's status in the Hadith, their judicial rights and social responsibilities and their practice of religious rituals. In this context, we suggested some solutions for the problems of the disabled people. We also emphasised the mental change in dealing with the disabled people in society.

Keywords: Disabled People, Visually Impaired, Disabled People in the Quran and the Hadith.

* Yrd. Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

Yüce Allah, insanoğlunu ilk yaratılışta en güzel bir biçimde¹, daha sonra üreme esnasında da rahimlerde dilediği gibi şekillendirerek yaratmış², ancak “insan” suretindeki bu akıllı ve idrak sahibi varlığı farklı suretlerden irade buyurduğu şekilde terkiib etmiş³ olmakla birlikte, onları rengârenk, dil⁴, cinsiyet⁵, zekâ farklılıkları ve daha da önemlisi, her birini ayrı ayrı kader⁶ çizgilerinde ve genelde sağlıklı olarak dünyaya getirmiş ve getirmeye devam etmektedir. Ancak bunun yanı sıra engelli doğanlar veya sonradan engelli duruma düşenler de vardır.

Özür ile engel kelimesinin eş anlamlı olduğunu savunan bilim adamları engelliliği; bireyin yaşadığı sürece yaş, cins, sosyal ve kültürel faktörlere bağlı olarak oynaması gereken rollerindeki yetersizliği şeklinde tanımlamışlardır.⁷ Biz de engel ile özür kelimesinin eş anlamlı olduğunu kabul etmekle birlikte, şu anda daha çok kabul görmesinden dolayı “engel” kelimesini kullanmayı tercih etmekteyiz.⁸ Engellilerin bir grubunu teşkil eden “Hadislerde Görme Engelliler” konusu, makalenin boyutunu aşmaması için asıl olarak Kütüb-i tis’a⁹ hadisleri çerçevesinde tetkik edilecek, ancak yer yer başka hadis kaynaklarından da yararlanılacaktır. Bu cümleden olarak öncelikle görme engellileri ilgilendiren kavramlar ele alınacaktır.

1. Görme Engellilerle İlgili Kavramlar

Engelliler, engellilik türlerine göre fizikî, zihnî, ruhsal özellikleri

¹ Tîn, 95/4.

² Âl-i İmran, 3/6.

³ İnfitar, 82/8.

⁴ Rum, 30/22.

⁵ Hucurat, 49/13.

⁶ Kamer, 54/54.

⁷ Yahya Özsoy, “Özel Eğitime Muhtaç Çocuklar ve Özel Eğitim”, *Özel Eğitime Giriş* (Ed: Yahya Özsoy, Mehmet Özyürek, Süleyman Eripek), Karatepe Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1989, s. 6.

⁸ Dünya Sağlık Örgütü 1980 yılında özürüllüğü (disability), organ yetersizliği olup, bireysel düzeydeki bozukluklar; engelliliği (handicap) de, kişinin özürüllük nedeniyle toplumsal seviyede yaşantısını yerine getirememesi durumu şeklinde tanımlamıştır. Şafak S. Karamehmedoğlu, “Rehabilitasyon Açısından Özürüllüğün Epidemiyolojisi”, *Tıbbi Rehabilitasyon*, (Ed: Hasan Oğuz), Nobel Tıp Kitabevleri Ltd. Şti, İstanbul 1995, s. 18. Efe’ye göre özürüllük ise daha kalıcı bir durumu betimlerken, engellilik ortadan kaldırılabir bir durumu ifade eder gibidir. Adem Efe, “Engelli Birey ve Ailelerinin Sorunları, Toplumdan Beklentileri ve Din (Isparta Spastik Çocuklar Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi Örneği)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, S. 16, Isparta, s. 169-198.

⁹ İmam Mâlik *Muvatta*, Ahmed b. Hanbel *Müsned*, Buhârî ve Müslim’in *el-Câmiu’s-Sahihleri*, Dârimî, Ebû Davûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce’nin *Sünenleri* olmak üzere dokuz kitap Kütüb-i Tis’a adını almaktadır.

yönünden; süregelen hastalığı olanlar ve birden fazla engeli olanlar diye beş ana grupta sınıflandırılabilir. Fizikî engelli olanlar da görme, işitme, ortopedik ve konuşma engelli olmak üzere dört kısımda değerlendirilir. Bunlardan konumuzu ilgilendiren görme engellilerdir. Görme engelliler kavramı, hem hakikî hem de mecâzî ve manevî anlamlarıyla incelenebilir. Ancak burada makale boyutunu aşmamak için sadece hakikî anlamı olan boyutu incelenecek, yer yer manevî ve mecâzî yönüne de atıf yapılacaktır. Öncelikle görme engelliler ile ilgili kullanılan kavramlar ele alınacaktır.

1.1. Ekmeh

Lügatte “**ekmeh**” kelimesi Arapça (**k-m-h**) kökünden gelmekte, çoğulu “kümhün” olup sıfat-ı müşebbehedir. Anadan doğma kör¹⁰ anlamına gelmektedir. Bu kelime günümüzde “**Total kör**” ifadesi ile karşılanmaktadır. Total kör, bütün düzeltmelere rağmen görme kaybı % 10’dan aşağı olup hem normal hayat hem de eğitim-öğretim çalışmalarında görme gücünden yararlanması mümkün olmayanlardır.¹¹ Diğer bir deyişle renk, ışık vb. hiçbir algısı olmayanlardır.¹²

1.2. A‘mâ

“**A‘mâ**” kelimesi, sözlükte Arapça (**a-m-y**) kökünden gelmekte, çoğulu “umyün” olup sıfat-ı müşebbehedir. Gözleri sonradan kör olan, basîretsiz, kalbi, idrâki kör¹³, câhil¹⁴ anlamlarına gelmektedir. Bu kelime, sadece baştaki gözlerin değil, kalb ve gönül gözünün de körelebileceğini ve bunun belki de ötekinden daha kötü olabileceğini de ifade etmektedir.

1.3. Darîr-Darâra

“**Darîr**” kelimesi Arapça (**d-r-r**) kökünden gelmekte, çoğulu “**edirrâ**” olup sıfat-ı müşebbehedir. Gözü kör, zarara uğrayan, hasta¹⁵ anlamlarına gelmektedir. İbn Abdilberr (463/1070-1) gözünde perde olup iyi göremeyene “az gören (darîru’l-basar)” ifadesini kullanmaktadır. Hatta böyle olanlara tavuk karası da denebilir.¹⁶

¹⁰ İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I-VI, Dâru’l-Maârif, ts., V, 3933. İbnü’l-A‘rabî kelimeyi, gündüz görüp gece göremeyen şeklinde manalandırmıştır. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, V, 3933.

¹¹ Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, *Özel Eğitimle İlgili Kanun ve Yönetmelikler*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1986, md. 6.

¹² *Çağdaş Toplum Yaşam ve Özürlüler*, I. Özürlüler Şûrası, Özürlüler İdaresi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 355.

¹³ Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu’l-Muhît*, Beyrut 1407/1987, s. 1397.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 3115-6.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 2573.

¹⁶ Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-Kârî fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut ts., V, 193; Kastallânî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut ts., II, 38.

“**Darâra**” kelimesinin diğer anlamları da; mala ve nefislere isabet eden noksan ve hasar, ziyan,¹⁷ gözün gitmesi, körlüktür.¹⁸ Nitekim kelime Hz. Berâ’nın rivayet ettiği hadiste; “İbn Ümmi Mektûm körlüğünü (darâra) şikâyet etmek üzere geldi”¹⁹ şeklinde geçmektedir.

1.4. Mekfûf-Keff

“**Mekfûf**” kelimesi Arapça (k-f-f) kökünden gelmekte, çoğulu “mekâfîf” olup ism-i mef’ûldür. Çoğulu “**ekiffâ**” olan “**Keff**” kelimesi de “**Darîr**” ve “**A’mâ**” anlamlarında²⁰ kullanılmaktadır. Dolayısıyla gözleri sonradan kör olan, zarara uğrayan, hasta, basîretsiz, kalbi, idrâki kör, câhil anlamlarına gelmektedir.

1.5. A’sâ-Aşâ-Aşâve

“**A’sâ**” kelimesi, sözlükte Arapça hem (a-ş-v) hem de (a-ş-y) kökünden gelmekte, çoğulu “uşvün” olup sıfat-ı müşebbehedir. Gece körü, zayıf görüşlü²¹; “**Aşâ ve Aşâve**” kelimeleri de aynı kökten gelip, gece ve gündüz körlüğü veya yalnız gece körlüğü, az görme²² anlamlarına gelmektedir.

Günümüz literatüründeki yasal tanıma göre iki tür görme engelli vardır. Birincisi, “total kör/görme engelli”; tüm düzeltmelerle birlikte olağan görme gücünün 1/10’una yani teknik tabiriyle 20/200’lük görme keskinliğine ya da daha azına sahip olan, görme alanı yirmi derecelik açıyı aşmayan kişilere denir. 20/200’ün anlamı; görme yetersizliğinden etkilenen kişinin, 6 metreden görebildiğini, normal görme gücüne sahip olan kişinin 60 metreden görebilmesidir.²³ Görüldüğü gibi, görme engelli olarak tanımlanan kişi, nesneleri karaltılar halinde ya da nesnelerin bir bölümünü görebilen ya da hiç göremeyen total kör/görme engelli anlamına gelir.

İkincisi, “az görenler” dir ki; bütün düzeltmelere rağmen kaybı % 10-30 arasında olanlar ve özel birtakım araç ve yöntemler kullanmadan hem normal hayatında hem de eğitim-öğretim çalışmalarında görme gücünden yararlanması mümkün olmayanlardır.²⁴ Başka bir deyişle; tüm düzeltmelerle birlikte görme keskinliği 20/70 ile 20/200 arasında olan kişilere denilmektedir. Bunun anlamı, normal gören kişinin 21 metreden görebildiğini, az gören 6 metreden

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 2573.

¹⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Kamûs*, 550.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 2573.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, V, 3903; İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyat, Hâmid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccar, *el-Mu’cemü’l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul ts., s. 798.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 2960.

²² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 2959.

²³ Mehmet Özyürek, “Görme Özürlüler”, *Özel Eğitime Giriş*, 29-30.

²⁴ Özyürek, “Görme Özürlüler”, *Özel Eğitime Giriş*, 26; Ali Seyyar, *Özürlü Olmamak İçin Nelere Dikkat Etmeli?, Özürlü Çocuğu Olanlar Neler Yapmalı?* Türdav Yayınları, İstanbul 2001, s. 25.

görebilmektedir. Ayrıca görme engellilerin eğitim tanımları da vardır. Buna göre; total kör/görme engelli: Görme yetersizliği çok ağır derecede olup, öğretimini dokunarak okuduğu kabartma yazıyla (Braille) veya konuşan kitapların kullanılmasına ihtiyaç duyan kişidir. Az gören ise, büyüteçlerle normal puntolu ve büyük puntolu yazılı materyali okuyabilen kişilerdir.²⁵

Demek oluyor ki, görme engellilerin fizikî ve mecâzî ve manevî olarak görememe, eğitim alabilme durumlarına göre farklı tanımları yapılmaktadır. Bu farklı kavramlar ve tanımlar göz önünde bulundurularak öncelikle Kur'an'daki görme engelliler ele alınacaktır.

2. Kur'an'da Görme Engelliler

Kur'an'da dünya ve ahiret hayatı ile ilgili görme engellilik 51 âyette geçmektedir. Bunlardan 20'si fizikî, 24'ü mânevî, 7'si de hem fizikî hem de mânevî anlamda olduğu ifade edilebilir.

2.1. Fizikî Görme Engelliler

Fizikî körlük; gözlerin görme özelliğini kaybetmesidir. Yirmi âyette fizikî anlamda görme engellilerden söz edilmektedir. Bunlardan onikisi görme engellilere itibar etme²⁶, ikisi onlara günah ve zorunluluk olmaması²⁷, ikisi Hz. İsa'nın Allah'ın izniyle onları tedavi etmesi²⁸ ile üç âyette Hz. Yakub'un görme özürlü olan gözlerinin tedavisi²⁹ ve bir âyette³⁰ de körlüğün sıkıntı olması ile ilgili olarak zikredilmiştir.

İtibar etme ile ilgili; Hz. Peygamber'in, söz dinleyip arınmak, verilen öğütlerden yararlanmak üzere gelen görme engelliye³¹ surat asıp, karşılığında arınmak istemeyen, kibirli zenginlerle ilgilenmemesini ikaz eden âyetler vardır. Bu âyetler, özel olarak görme engellilerin ve genel olarak tüm engellilerin haklarına ve onlara gerekli ilginin gösterilmesi gerektiğine dikkat çekmek için³², Hz. Peygamber'in eşi Hz. Hatice'nin dayıoğlu Abdullah b. Ümmi Mektûm'un

²⁵ Özyürek, "Görme Özürlüler", *Özel Eğitime Giriş*, 30.

²⁶ Abese, 80/1-12.

²⁷ Nur, 24/61; Fetih, 48/17.

²⁸ Âl-i İmrân, 3/49; Mâide, 5/110.

²⁹ Yusuf, 12/84, 93, 96.

³⁰ Kamer, 54/37.

³¹ Abdullah b. Ümmi Mektûm olup ismi Amr b. Kays b. Zâide, Amr b. Ümmi Mektûm, Abdullah b. Ümmi Mektûm ve Abdullah b. Zâide diye anılmaktadır. Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ et- Tirmizî, *es-Sünen*, thk. İbrahim Atve İvad, 2. Baskı, Medine 1395/1975, 48/Tefsîru'l-Kur'an, no: 3031. Annesinin ismi Âtike'dir. İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1411/1991, IX, 137; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVIII, 186. İbn Ümmi Mektûm Kadisiye savaşında şehid olmuştur. Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-X, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1977, III, 21-2; Abdullah Aydın, "İbn Ümmü Mektûm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1999, XX, 434-5.

³² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul ts., VIII, 5575.

adı verilmeden “a’ma/görme engelli”³³ diye geçmektedir. Hatta Rasûlullah (s), bu sûre indikten sonra ona ikram etmiş, onunla konuşmuş, hal ve hatırını sorduğu bir sohbet; “Merhaba ey kendisi yüzünden Rabbimin beni uyardığı kimse, benden bir isteğin var mı?” diyerek³⁴ ona gerekli itibarı göstermiştir.

Aslında bu hatırlatma ve uyarı sadece Hz. Peygamber’e değil, onun şahsında bütün ümmetine, evde anne, baba ve kardeşlere; komşuya, akrabaya, sokaktaki vatandaşa, okuldaki arkadaş, öğretmen ve idarecilere kısaca engellilerle ilişkisi olan bütün insanlardır.

Görme engellilere günah ve zorunluluk olmaması ile ilgili âyetler de vardır. Zira Yüce Allah hiçbir kimseye gücünün yeteceğinden başkasını yüklemez.³⁵ Bu bağlamda görme engelliler ancak güçlerinin yettiği şeylerden sorumlu olup yapamadıkları hususlardan günahkâr olmazlar. Allah savaşa katılma esnasında kendilerine teslim edilen evlerden yemek yiyebilmeleri konusunda, “Görme engelliye güçlük (darlık ve günah) yoktur”³⁶ buyurmaktadır. Âyet, Said b. Müseyyeb’in (93/711-712) rivayetine göre; Müslümanlar savaşa çıkarlarken evlerinin anahtarlarını (veya hazinelerini) savaşa gidemeyen görme, ortopedik engellilere, hastalara ve akrabalarına teslim ederler ve onlara da emanet ettikleri evlerinden yemelerine izin verirlerdi. Ancak “Mallarınızı aranızda haram sebeplerle yemeyin”³⁷ ayeti inince engelliler kendilerine teslim edilen evlerden yemek yemeye çekinmişlerdi. Engellilerin bu çekinceleri üzerine Nûr sûresinin 61. âyeti nâzil olmuştur.³⁸ Dolayısıyla bu âyette savaşa katılamayan görme engellilere, kendilerine emanet edilen evlerden yemek yemelerinde bir sıkıntı ve günah olmadığı ifade edilmiştir.³⁹

Aynı şekilde Allah Teâlâ cihadın fazileti ile ilgili âyetler⁴⁰ indiğinde, görme engelli İbn Ümmi Mektûm Rabb’inden özrünü beyân eden âyet indirmesini istemiş, “Özürlü olanlar hariç”⁴¹ kısmı nâzil olmuştur.⁴² Dolayısıyla

³³ Abese, 80/2. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Abese, 80/1-12.

³⁴ Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl* (Kitabü Mecmûatin mine’t-Tefâsir içinde), I-VI, Beyrut ts., VI, 456; Yazır, VIII, 5570-1.

³⁵ Bakara, 2/286.

³⁶ Nur, 24/61; Fetih, 48/17. “Görme ve ortopedik engelliye, (süreğen) hastaya güçlük (vebal) yoktur.” Metni aynı olan Fetih 17. ayet ise görme engellilerinin savaşa katılma zorunluluğunun olmadığını vurgulamaktadır. Neseî, Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü’t-tenzîl ve Hakâiku’t-te’vîl*, (Kitabü Mecmûatin mine’t-Tefâsir içinde), Beyrut ts., VI, 15.

³⁷ Nisa, 4/29.

³⁸ Neseî, *Medârik*, IV, 418.

³⁹ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an*, I-XX, Beyrut 1965, V, 152. Konu ile ilgili farklı rivayetler için bkz. Emine Gül, *Kur’an’da Engelliler*, Akis Kitap, İstanbul 2005, s. 45-6.

⁴⁰ Nisa, 4/95-6.

⁴¹ Nisa, 4/95.

bu âyetle görme engellileri de içine alan tüm engelliler cihada katılma zorunluluğundan muaf tutulmuşlardır.

Diğer taraftan Kur'an'da görme engellilerin tedavi edilmeleri ile ilgili âyetler de vardır. Bu cümleden olarak, iki âyette Hz. İsa'nın Allah'ın izni ile doğuştan görme engellileri iyileştirdiği bildirilmekte⁴³; üç ayette de Hz. Yakub'un görme engelli olan gözlerinin tedavisi⁴⁴ zikredilmektedir. Âyetlerde Hz. İsa'nın mucize kabilinden gözleri iyi etmesi, aynı şekilde Hz. Yakub'un görmeyen gözlerinin, oğlu Hz. Yusuf'un gömleğini sürmesi ile iyileşmesi bu hastalığın tedavi edilebilir olduğuna işarettir diye yorumlamak da mümkündür. Nitekim günümüz Tıp ilmi katarakt sebebiyle görme engellileri iyileştirebilmektedir. Bu cümleden olarak gelecekte her türlü körlüğün tedavi edilebileceği⁴⁵ düşünülebilir.

Yine Kur'an'ın bir âyetinde Yüce Allah'ın Hz. Lût'a (a), güzel delikanlılar şeklinde görünen misafir meleklerden murad almaya kalkan azgın kavmin gözlerini kör etme şeklinde azaba düçar ettiği⁴⁶ bildirilerek görme engelliliğin sıkıntı olduğu ifade edilmiştir.

2.2. Mecâzî ve Mânevî Körlük

Kullanımda mecâzî, anlam olarak mânevî körlük, aslında gözlerin varlıkları görememesi değil, insanların gerçekleri görememesi yani “kalp körlüğü/basiretsizlik”dir.

Yüce Allah “a‘mâ” kelimesini, müşrik, kâfir ve münafıkların vasıfları ve kalp gözlerinin körlüğü ile ilgili olarak, “(Onlar) sağır, dilsiz ve körlerdir”⁴⁷ mahiyetindeki âyetlerde hakikate karşı duyarsız mânevî körler⁴⁸ anlamında kullanmıştır.

⁴² Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, II, 144; Hâzin, Alâeddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi Meâni't-tenzîl*, (Kitabü Mecmûatin mine't-Tefâsir içinde), I-VI, Beyrut ts., II, 144.

⁴³ Âl-i İmrân, 3/49; Mâide, 5/110.

⁴⁴ Yusuf, 12/84, 93, 96. “Gözleri ağardı” ifadesi, “görme gücü zayıfladı” veya “gözleri kör oldu” şeklinde açıklanmıştır. Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, III, 444. Ayrıca Nesefî, “anlayışı kıt oldu” manasına geldiğini de ifade etmiştir. *Medârik*, III, 444.

⁴⁵ İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadisler Işığında Engelliler*, DİB Yayınları, Ankara 2005, s. 20.

⁴⁶ Kamer, 54/37.

⁴⁷ Bakara, 2/18, 171. Ayrıca diğer âyetler için bkz. Bakara, 2/7; Mâide, 5/71; En'âm, 6/46, 104; A'râf, 7/64; Ra'd, 13/19; İsrâ, 17/97; Tâhâ, 20/124-5; Furkan, 25/73; Neml, 27/66; Kasas, 28/66; Fussilet, 41/17, 44; Muhammed, 47/23.

⁴⁸ Mecâzî ve mânevî körlükle ilgili diğer âyetler için bkz. Mâide, 5/71; En'âm, 6/104; A'râf, 7/179; Yûnus, 10/43; İsrâ, 17/72; Hac, 22/46; Furkan, 25/73; Neml, 27/81; Kasas, 28/66; Rûm, 30/53; Zuhuruf, 43/40. Ayrıca Yüce Allah kâfirleri ölümlere ve sağırlara benzetmek suretiyle onları ölü ve sağır diye de nitelendirerek sağırlar kelimesini de fizikî anlamda kullanmamıştır. Neml, 27/80. Geniş bilgi için bkz. Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li irâdî mâ'stedrekethu 'Â'işe 'alâ's-sahabe*, Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, trc. Bünyamin Erul, Ankara 2000, s. 81.

Dolayısıyla Kur'an'da manevî körlük; dünyada îman etmeyen insanların ilâhî gerçekleri anlamamaları, görememeleri, duyamamaları ve konuşamamaları, kıyamet günü de aynı şekilde olup delil ile konuşamamaları bağlamında geçmektedir. Demekki asıl felaket, kalp gözünün, basîretin kör olmasıdır. O göz dünyada kör oldu mu ahirette de kör olur. Dünyada dosdoğru yolu göremeyen, ahirette de kurtuluş yolunu göremeyecektir. Buna karşın fizikî göz kör olsa da kalp gözü kör değilse ahirette herhangi bir zararı olmaz.

Öte yandan Kur'an'da hem fizikî, hem de mecâzî ve mânevî körlük anlamına gelebilecek âyetlerin varlığına da şahit olmaktayız. Nitekim görme engelli, kâinattaki mevcûdâtı göremezken, sağlıklı gözlere sahip insan görebilmektedir. Dolayısıyla aralarında fark olduğu apaçık ortadadır. Yüce Allah, kâfirler ile mü'minlerin durumunu görme ve işitme engelli ile gören ve işiten insanlara benzetmektedir: "Bu iki zümrenin durumu kör ve sağır ile gören ve işitenin durumu gibidir. Bunlar hiç birbirlerine denk olurlar mı?"⁴⁹ Bu cümleden olarak, Allah Teâlâ, "De ki: Hiç gözü görmeyen ile gören bir olur mu?"⁵⁰ âyetine, kendisi "Gözü görmeyen ile gören bir olmaz"⁵¹ şeklinde cevap vermiştir. Bu âyetlerde görme engellileri içine alan bir mukayese ve teşbih yapılmaktadır. Yoksa fizikî anlamda göremeyenlerin aşağılanması söz konusu değildir.

Kur'an'da görme engelliler konusu kısaca ele alındıktan sonra hadislerde görme engelliler tetkik edilecektir.

3. Hadislerde Görme Engelliler

Rasûl-i Ekrem'in döneminde, gerek hastalık gerekse savaşların ok ve mızrak gibi delici âletlerle yapılmasından dolayı, toplumda görme engellilerin oldukça fazla olduğu rivayet edilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hadislerinde daha çok görme engellilerle ilgili bilgiler yer almıştır. Bu rivayetler konu başlıklarına göre ele alınacaktır.

3.1. Engellilik-İmtihan-Sabır İlişkisi

Yüce Allah, şükreden kullarıyla sabreden kullarını⁵² ortaya çıkarmak için, hem verdiği nimetlerle hem de vermedikleriyle kullarını imtihan eder.

⁴⁹ Hûd, 11/24.

⁵⁰ En'am, 6/50; Ra'd, 13/16.

⁵¹ Fâtır, 35/19. Kâfirle mü'min ya da âlimle câhil kastedilmiştir. Nesefî, *Medârik*, V, 183. Ayrıca bkz. Mü'min, 40/58. Ayrıca diğer âyetler için bkz. Bakara, 2/20; Yâsin, 36/66.

⁵² Yüce Allah'ın sabredenleri müjdelediği pek çok âyet vardır. Misal olarak bkz. Bakara, 2/45, 153, 155; Âl-i İmran, 3/120, 125, 200; Enfal, 8/46; Hûd, 11/11; Yusuf, 12/18; Ra'd, 13/22; Nahl, 16/96, 110; Furkan, 25/75; Lokman, 31/17; Zümer, 39/10; Fussilet, 41/35; Tur, 52/48; Müzzemmil, 73/10; Müddessir, 74/7.

Verilene şükreden, kendisinden geri alınana da sabreden bir mü'min, her iki durumda da imtihanı kazanma imkânına sahiptir.⁵³

Yüce Yaratıcı'nın dünyada kulunu imtihan etmesi ona kızmasından değil, ya ondan kötü bir şeyi def etmesinden yahut günahlarına kefarete olsun diye veyahutta derecesini yükseltmek içindir. Ancak O'nun rızasına uygun olursa maksat hâsıl olur.⁵⁴

Ebû Hüreyre, kulların sabır ve şükür bakımından nasıl imtihan edildiklerini Hz. Peygamber'in İsrâîloğulları'nda yaşanan abraş (alaca tenli), kel, görme engelli üç kişinin durumlarını uzunca anlattığı misalde, imtihanı görme engellinin kazandığını rivayet etmiştir.⁵⁵ Bu cümleden olarak, abraşlık ve saç dökülmesi fizyolojik, körlüğün ise hârici bir sebepten de ileri gelebileceğinden dolayı bu engelliler içinde tabiatı en ziyade selâmete yakın olanlarının görme engelliler⁵⁶ olduğu sonucu çıkarılabilir.

Dolayısıyla ebedî bir saadeti kazanma hedefiyle gönderilen insanoğlunun imtihan yeri olan bu dünyada her şey, hikmet perdesi altında cereyan etmektedir. Bu dünyada iyiyle kötü, müspet ile menfî, acıyla tatlı, hayırla şer iç içedir. Demekki insanın sahip olduğu veya olamadığı her şey bir imtihan vesilesidir. Yüce Allah “*Andolsun kesinlikle sizi biraz korku, açlık, biraz da mallardan, canlardan ve mahsüllerden yana eksiltme ile imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele*”⁵⁷ buyurmaktadır. Canlardan eksiltmenin muhtevasına engellilerin gireceği âşikârdır.⁵⁸

⁵³ Hz. Peygamber, “Mü'minin işine şaşarım. Gerçekten onun bütün işleri hayırdır. Bu mü'minden başka hiçbir kimsede yoktur. Kendisine varlık isabet ederse şükreyler, bu onun için hayır olur. Darlık isabet ederse sabreyler, bu da onun için hayır olur” buyurmuştur. Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-III, İstanbul 1413/1992, 53/Züh'd ve Rekaik (13), no: 64.

⁵⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 255; Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, XXI, 215-6; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, VIII, 346; Mübârekfûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdîrahim el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, (I-II Mukaddime) I-X+I, Beyrut ts., VII, 69; Babanzâde Ahmed Naim, Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-XII+I, Ankara 1978, XII, 67.

⁵⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1979, 83/Eymân ve'n-Nuzûr 8; 60/Enbiya 51; Müslim, *Sahîh*, 53/Züh'd ve Rekaik 10. Burada konuyu ifade eden “hadîsü abraşa ve akraa ve a'mâ fî benî İsrâîle” adında bir bab vardır. Buhârî, *Sahîh*, 60/Enbiya 51. Ayrıca hükümdar, sihirbaz, sihri öğrenen çocuk ve rahibin imtihanını anlatan Hz. Peygamber hadisi için bkz. Müslim, *Sahîh*, 53/Züh'd ve Rekaik (17), no: 73.

⁵⁶ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, XI, 433-4.

⁵⁷ Bakara, 2/155. Konu ile ilgili diğer âyetler için bkz. En'am, 6/165; Tevbe, 9/126; Hûd, 11/7; Kehf, 18/7; Enbiya, 21/35; Ankebut, 29/2; Mülk, 67/2; İnsan, 76/2.

⁵⁸ İmam Şâfiî, canlardan eksiltmeyi hastalıklar olarak ifade etmiştir. Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, I, 227; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, I, 227. Ayrıca nefislerden eksiltmenin ölmek, öldürmek, hastalık ve ihtiyarlıkla olabileceği de belirtilmiştir. Nesefî, *Medârik*, I, 227; Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*, (Kitabü Mecmûatin mine't-Tefâsir içinde), I-VI, Beyrut ts., I, 227.

Görme engellilerin imtihan edilmesi konusunda, onlara verilecek mükâfâtlarla ilgili rivayetler olduğu gibi, eziyet verenlere ceza verilmesiyle ilgili hadisler de vardır. Bu cümleden olarak Osman b. Huneyf'in nakline göre; görme engelli veya çok az gören bir adam, Hz. Peygamber'e (s) gelerek: "Benim için Allah'a duâ et, bana afiyet versin. (Gözümü sıhhata kavuştursun)" diye dilekte bulunur. Hatta başka bir rivayette, yanında kendisini elinden tutarak götürecek kimsenin olmadığını, bu durumun ise kendisi için çok meşakkatli olduğunu söylemektedir.⁵⁹ O zaman Hz. Peygamber şöyle tavsiyede bulunur: "Öyleyse git, güzel bir abdest al, sonra iki rekât namaz kıl, akabinde şöyle dua et: "Allah'ım! Rahmet Peygamber'in Muhammed vasıtası ile sana yöneliyor ve senden istiyorum. Ey Muhammed! Gözlerimin açılması için seninle Rabbim'e yöneliyorum. Ya Rabbi! Onun şefaatinin benim hakkımda kabul eyle ve benim de kendim için yaptığım duayı kabul et." Osman b. Huneyf'in dediğine göre; bu zat gider, onlar daha Hz. Peygamber'in huzurundan ayrılmadan o kişi tekrar gelir. Bir de bakarlar ki gözleri iyileşmiş.⁶⁰

Bu hadisten, öncelikle engelin kaldırılması için çaba sarf edilmesi gerektiği, ikincisi sabrederek cennete girmek istemeleri anlaşılmaktadır. Demek ki insanın dünyayı görmeyi istemesi ve kimseye muhtaç olmadan ve hiç kimseyi rahatsız etmeden yaşama isteği, insanın en büyük arzusudur. Günümüzde teknik ilerlemiş, tıp ilmi gerçekten büyük mesafeler kat etmiştir. Öncelikle ondan faydalanmak gerekmektedir.

Ebû İshak, Zeyd b. Erkam'ın gözü ağrıdığı anda kendisini ziyarete gelen Hz. Peygamber'in, "Eğer görme yetisini yitirir de, sabredersen ve Allah'tan sevab umarsan, senin sevabın cennet olur"⁶¹ buyurduğunu rivayet etmiştir. Hadis, göz ağrısından ötürü hasta ziyareti yapılmasına ve görme yetisini yitirenin sabrettiği takdirde cennet mükâfatı kazanacağına delil olmaktadır.

⁵⁹ Zekeriya Güler, "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", *Tasavvuf*, Yıl: 4, S. 10, Ankara 2003, s. 59.

⁶⁰ Tirmizî, *Sünen*, 49/Da'avat 119, no: 3578; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, es-*Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fud Abdülbâki, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts., 5/İkâmetü's-Salât 189, no: 1385; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi's-Şerîa*, I-VII, thk. Abdülmü'tî Kal'acî, Beyrut 1985, VI, 167-8. Ebû İshak hadisin sahih olduğunu söylerken, Tirmizî rivayetin, hasen sahih garib olduğunu, ancak Hatmî adındaki Ebû Câfer versiyonu ile bilindiğini ifade etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri*, DİB Yayınları, Ankara 2000, s. 271-2. Hz. Peygamber'in buradaki tevessül şekliyle başka insanlara da şâmil olacak şekilde yeni bir uygulama tavsiye etmiş olabileceği belirtilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Güler, "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", 57-61.

⁶¹ Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, trc. ve şrh., A. Fikri Yavuz, *Ahlâk Hadisleri*, I-II, Alperen Yayınları, Ankara 2002, bab, 245, h. no: 532 (I, 478).

Konuyla ilgili başka bir örnek, Ebû Süfyan'ın, gözünün birini kaybettiği Taif seferinde Hz. Peygamber'in kendisine, “gözünün iâdesine dua etmesini mi yoksa cenneti mi istemesi” dileğine, “cenneti istediğini belirten”⁶² rivayetidir.

Aynı şekilde görme duyusunu yitirenlerin fazileti ile ilgili Enes b. Mâlik'in (r) Hz. Nebî'den rivayet ettiği kudsî hadise göre Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Ben kulumu, -iki gözünü kastederek- iki sevgilisiyle imtihan ettiğimde o şikâyet etmeyip sabrederse”⁶³, onlara karşılık olarak ona cenneti veririm.”⁶⁴ Dolayısıyla hadis, insanlara göre gözün, duyu organlarının en sevimli ve şerefli olup hayır ve şerrin kendileriyle tanındığı ve onlara göre hareket edildiği şeklinde değerlendirilmiştir. Ayrıca hadisin açıklanmasında görme engelli kişilerin “sâbıklerle”⁶⁵ beraber yahut azap görmeden cennete gireceği vurgulanmıştır. Zira görme engellilerin en büyük belâya dūçar oldukları ifade edilmiştir.⁶⁶ Aslında makbûl olan sabır, olayın ilk meydana geldiği zamanda yapılandır. Sonraki yapılanlar, zorunlu olarak dayanılması, katlanılması ve tahammül edilmesi gerekenlerdir. Ayrıca cennetin verilmesi en büyük karşılık olarak belirtilmiştir. Zira görme ile lezzete ulaşma dünyada son bulur. Halbuki cennetle lezzete ulaşma ebedîdir.

Zeyd b. Erkam'ın, “Bir kulun, din nûrundan mahrumiyeti ve dinsizlik felâketi bir tarafa bırakılırsa, görme engellinin felâketinin bütün imtihanların en şiddetlisi olduğu ve bu görme mahrumiyetinin acısına Allah'a kavuşana kadar sabredip şikâyet etmeyen kimsenin Rabbına hesapsız ve sorgusuz kavuşacağı”⁶⁷

⁶² İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstîâb fî Esmâi'l-Ashâb*, I-IV, Mısır 1358/1939, II, 183-4; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-IV, Mısır 1358/1939, II, 172-3. Ebû Süfyan, Yermük savaşında da ikinci gözünü kaybederek görme engelli olmuştur.

⁶³ Yüce Allah, “Ancak sabredenlere ödülleri hesapsız verilecektir” buyurmuştur. Zümer, 39/10.

⁶⁴ Buhârî, *Sahîh*, 75/Merdâ 7; Tirmizî, *Sünen*, 37/Zühhd 57, no: 2400-1. Tirmizî, bu konuda rivayet edilen Ebû Zılâl-Enes b. Mâlik tarîkının hasen garib, aynı anlamdaki Ebû Hüreyre tarîkının ise hasen sahîh, Ebû Zılâl isminin de Hilâl olduğunu açıklamıştır. Ayrıca bu râvi görme engelli olup cumhura göre zayıf olarak kabul edilmiş, Buhârî de sadece onun bu rivayetini mutabaat olarak kullanmıştır. Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 256; Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, XXI, 216; Kastallânî, *İrşadü's-Sârî*, VIII, 346.

⁶⁵ Sâbık: “Kur'an'da, îman ve amelde öne geçen, rûhî olgunluğa ermiş, Allah'a yakın kimseler hakkında kullanılan bir terimdir.” Hasan Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, İstanbul 1995, s. 401.

⁶⁶ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, VII, 68-9.

⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 255; Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, XXI, 215; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, VII, 70; Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, IV-XII+I, DİB Yayınları, Ankara 1978, XII, 67. Ayrıca Câbir'in rivayet ettiği zayıf bir hadiste Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: “Dünyada sağlıklı olan kişiler kıyamet günü belâya uğrayanlara hesap vermemek gibi çok güzel karşılık verildiği zaman şöyle temenni ederler: Keşke ahirette böyle güzel karşılık bulmaları için

rivayetinde de görme engellinin felâketinin derecesi ve uhrevî mükâfatı ortaya konulmuştur.

Hız. Peygamber, görme engellilere eziyet edenlerle kötü davrananları, onların yoluna engel olanları kınamıştır.⁶⁸ İbn Abbas'ın rivayetine göre de, Rasûlullah (s) şöyle buyurmuştur: “Görme engelli yolundan yanlış yöne sevkedene Allah lânet etsin.”⁶⁹ Her iyiliğin bir sevabı olduğu gibi, buna karşı her kötülüğün de bir günahı vardır. Yolunu seçemeyen bir görme engelli yoldan saptırmanın, bir eziyet ve kötülük olduğu, böyle bir kötülük işleyenin kınandığı, dolayısıyla Allah Teâlâ'nın rahmetinden uzak kalacağı ifade edilirken; aksine görme engellilerin ellerinden tutup onlara yol göstermenin ve yardım etmenin sevab, mükâfatının da büyük⁷⁰ olacağı belirtilmiştir.

Ayrıca görme engelliliğin sıkıntı olması ile ilgili de bir rivayet vardır. Hız. Aîşe'nin nakline göre; Hassan b. Sabit kendisinin huzuruna girmek için izin ister. Mesrûk da Hız. Aîşe'ye: Yanına girmek için ona izin verecek misin? diye sorar. Hız. Aîşe: “Ona büyük bir azab isabet etmiştir O şiirleriyle Hız. Peygamber'i savunmuştur.” Sözüne devamla Hız. Aîşe, “Hangi azap körlükten daha şiddetlidir” ifadesi ile, Hassan b. Sabit'in gözlerini yitirdiğini kastetmiştir.⁷¹

Netice itibarıyla, toplum olarak engellilere Hız. Peygamber'in ahlâkını örnek alarak sevgi, ilgi ve şefkatle davranmak esas olmalıdır. Yine Rasûl-i Ekrem'in tavsiyesi istikametinde, rahatsız edecek bir şekilde engelli kimselere uzun süre bakmak doğru değildir. Sebeplere riayetın bir kulluk vazifesi olması itibarıyla tedavisi mümkün olan her türlü hastalık için tedavi olmak gerekmektedir. Ancak, pek tedavi imkânı olmayan hastalık ve özürler için, hem kendileri hem aileleri sabırlı davranmak, asla isyan etmemek ve gönülden Allah'a yönelmek en doğrusudur. Bu şekilde davranan inançlı bir insan şu fânî dünyada yaşadığı mahrumiyete bedel, ebedî saadeti adına büyük bir sermaye biriktirmiş olur.⁷²

3.2. Görme Engellilik ve Görme Engelli Sahabîler

Görme duyusunu yitirenlerle ilgili pek çok hadis vardır.⁷³ Hız. Peygamber döneminde yaşayan görme engelli sayısı tam olarak bilinmemekle

kendi derileri dünyada parça parça olsaydı.” Tirmizî, *Sünen*, 37/Zühd 58, no: 2402. Tirmizî, hadisin garib olduğunu, isnadının ancak bu vecihten bilindiğini ifade etmiştir.

⁶⁸ Ahmed, *Müsned*, I, 217, 309.

⁶⁹ Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, bab, 397, h. no: 892 (II, 216).

⁷⁰ Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, II, 216.

⁷¹ Buhârî, *Sahih*, 64/Meğâzî 34, 65/Tefsîru'l-Kur'an sûre Nûr (24) 10; Muslim, *Sahih*, 44/Fedâilu's-Sahâbe (34) no: 155. Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 428; Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, XIX, 88.

⁷² Hasan Yenibaş, http://www.yeniumit.com.tr/konular.php?konu_id=1273&yumit=bolum2&sayi_id=84 (10.02.2011).

⁷³ Bab başlıkları için bkz. “Bâbu fadli men zehebe basarühû/Görme duyusunu yitirenlerin fazileti bâbı”, Buhârî, *Sahih*, 75/Merdâ 7; “Bâbu mâ câe fi zehâbi'l-basar/Görme

birlikte, günümüzdeki oranlar dikkate alındığında azımsanmayacak miktarda olduğu söylenebilir.⁷⁴

Sahâbe içinde gözlerini doğuştan, hastalık veya savaşta yaralanmalar sonucu kaybeden görme engelliler mevcuttur. Tespit olunan görme engelli sahâbîler arasında Abbas b. Abdulmuttalib⁷⁵, Abdullah b. Abbas⁷⁶, Abdullah b. Amr b. Âs⁷⁷, Abdullah b. Caḥş⁷⁸, Abdullah b. Ebî Evfâ⁷⁹, Abdullah b. Ümmi Mektûm⁸⁰, Hz. Ebû Bekr'in babası Ebû Kuhâfe⁸¹, Ebû Sufyân⁸², Hârîse b. Numan⁸³, İtbân b. Mâlik⁸⁴, Kâ'b b. Mâlik⁸⁵, Habîb b. Fûdeyk⁸⁶, Habbân b. Münkız⁸⁷, Osman b. Maz'ûn⁸⁸, Sa'd b. Ebî Vakkâs⁸⁹, Umeyr b. Adiyy⁹⁰, Câbir

duyusunu yitirenler hakkında bâb", Tirmizî, *Sünen*, 37/Züh'd 57, no: 2400-2401. Ayrıca Muhammed b. Ali el-Gassânî'nin, "*Zehâbu'l-Basar*" adında yazdığı kitap için bkz. Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn Esâmi'l-Kütûbi ve'l-Fünûn*, İstanbul 1360/1941, I. 828.

⁷⁴ Türkiye'de görme engelli oranı, Özürlüler İdaresi Başkanlığı ve Devlet İstatistik Enstitüsü işbirliği ile yapılan ve 2002 yılı sonunda kamuoyuna duyurulan "Türkiye Özürlüler Araştırması" sonucuna göre binde 48 olarak tespit edilmiştir. (Tablo16) <http://www.ozida.gov.tr/?menu=arastirma&sayfa=oztemelgosterge> (12.03.2011) Bu orana göre 404,733 kişi görme engellidir.

⁷⁵ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstîâb*, III, 94-101; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 263; Ali Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanımaz Bedensel Özürlü Sahâbîler'in Hayatı*, Aşyan Yayınları, İstanbul 2007, s. 165-177.

⁷⁶ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I-II, İstanbul 1413/1992, 53/Selâm 1, no: 2. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstîâb*, II, 342-9; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 322-6; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanımaz*, 178-190.

⁷⁷ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstîâb*, II, 338-341; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 343-4; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanımaz*, 191-6.

⁷⁸ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstîâb*, II, 263-6; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 279; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanımaz*, 197-205.

⁷⁹ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstîâb*, II, 255-6; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 271; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanımaz*, 206-8.

⁸⁰ Kadisiyye savaşında şehid olmuştur. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstîâb*, II, 250-3, 494-5; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 516-7; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanımaz*, 209-218.

⁸¹ İbn Abdilber, *İstîâb*, III, 93-4; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanımaz*, 219-222.

⁸² Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstîâb*, II, 183-4; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 172-3; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanımaz*, 223-232.

⁸³ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstîâb*, I, 282-3; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 298-9; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanımaz*, 233-239.

⁸⁴ Ahmed, *Müsned*, IV. 43-4, V. 449-450. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstîâb*, III, 159-160; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 445; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanımaz*, 240-2.

⁸⁵ Ahmed, *Müsned*, III. 454-462; Buhârî, *Sahih*, 64/Meğâzî 79. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstîâb*, III, 270-4; İbn Hacer, *İsâbe*, III, 285-6; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanımaz*, 243-258.

⁸⁶ Habîb b. Fûveyk de denilmektedir. İbn Abdilber, *İstîâb*, I, 329-330; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 307.

⁸⁷ Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebû'l-Hasan ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, I-IV, Thk. Seyyid Abdullah Hâşim, Beyrut 1386/1966, III, 54.

b. Abdullah b. Amr⁹¹, Hassân b. Sâbit⁹² ve hanımlardan Abdullah b. ez-Zubeyr'in annesi Esmâ⁹³ zikredilebilir.⁹⁴

Görme engellilerin, hadislerde de total kör (ekmeh-a'mâ) ve az gören (darîr, a'sâ-aşâ-aşâve ve a'mâ) ile darîr anlamında kullanılan mekfûf-kefif olmak üzere iki türü de geçmekte ise de, biz hepsini görme engelli olarak değerlendireceğiz.

3.2.1. Görme Engellilerin Sosyal İlişkilerinin Hadislerdeki Yansımaları

Hız. Peygamber, bütün engellileri yardıma muhtaç, âcizliğe, tembelliğe mahkûm ve zavallı bir kitle olarak görmediği gibi, onlara dilenci imajı oluşturacak uygulamalarda da bulunmamıştır. Durumlarına göre engellileri çalışmaktan alıkoymamış, onların ticaret yapmasını kolaylaştırıcı hükümler getirmiştir. Hız. Peygamber, engellileri güç yetiremeyecekleri işlerden de muaf tutmuştur.⁹⁵ Dolayısıyla onlara değer vererek gereken itibarı göstermiştir.

Hız. Peygamber'den görme engellilere itibar etme konusunda birçok hadis rivayet edilmiştir. Mekke'nin fethi günü Hız. Ebûbekir, görme engelli olan ihtiyar babası Ebû Kuhafe'yi sırtına alarak Hız. Peygamber'in huzuruna getirmişti. Bu durumdan rahatsızlık duyan Rasûl-i Ekrem: "Bu ihtiyarı evde bıraksaydın da, onun yanına biz gitseydik ya!" buyurarak (babasını sırtında taşıdığından dolayı) Ebû Ebû Bekir'e olan hürmetini dile getirmiştir.⁹⁶

⁸⁸ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *İsâbe*, II, 457; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanıamaz*, 259-266. Görme engelli sahâbiler hakkında geniş bilgi için bkz. Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanıamaz*, 165-279.

⁸⁹ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstiâb*, II, 18-30; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 30-2; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanıamaz*, 267-276.

⁹⁰ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstiâb*, II, 484-5; İbn Hacer, *İsâbe*, III, 34; Seyyar, *Yıldızlar Engel Tanıamaz*, 277-9.

⁹¹ İbn Abdilber, *İstiâb*, I, 222-3; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 214.

⁹² Buhârî, *Sahîh*, 64/Meğâzî 34, 65/Tefsîru'l-Kur'an sûre Nûr (24) 10; Muslim, *Sahîh*, 44/Fedâilu's-Sahâbe (34) no: 155. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abdilber, *İstiâb*, I, 334-5; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 325.

⁹³ Ahmed, *Musned*, VI, 348.

⁹⁴ İslâm kültüründe meşhûr görme engellilerle ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, "İslâm Kültüründe Engelli Meşhurlar Ya da İslâm Kültüründen İnsan Manzaraları", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005, s. 137-152.

⁹⁵ İbrahim Sarıçam, *Hız. Peygamber'in Çağımıza Mesajları*, DİB Yayınları, Ankara 2000, s. 109. Geniş bilgi için bkz. Saffet Sancaklı, "Hız. Peygamber'in Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006) Sayı: 2, Samsun 2006, s. 37-72.

⁹⁶ Ahmed, *Musned*, III, 160.

Görme engelli Abdullah b. Ümmi Mektum'la ilgili nazil olan Abese sûresindeki âyetlerde⁹⁷ Hz. Peygamber, görme engelliye itibar etmesi konusunda Yüce Allah tarafından uyarılmıştır.⁹⁸

Görme engellilere yardım edilmesi ile ilgili olarak, Ka'b b. Mâlik'in görme engelli olduğunda oğlu Abdullah'ın, kendisine rehberlik yaptığını (kâid) belirttiği bir rivayeti vardır.⁹⁹ Bu rivayetten görme engellilerin hem dışarı çıkması hem de kendilerine yol gösterici bir kişinin bulunması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak beyaz baston gibi yürümeyi kolaylaştırıcı âletlerin bulunması ve yolların da sesli sinyalizasyon tekniği ile düzenlenmiş olması engellilerin başkalarına duydukları ihtiyacı azaltmıştır. Aslolan da hayatı bu şekle getirerek onları başkalarına muhtaç olmaktan ve başkalarını da bu tür yüklerden kurtarabilmektir.

Aynı şekilde Misver b. Mahreme, Hz. Peygamber'in (s), kendisine hediye getirilen birçok kaftanı halka dağıttığını, ancak görme engelli olan babası Mahreme'ye hiç birşey vermediğini, babasının da Misver'den kendisini Allah'ın Rasûlü'ne (s) götürmesini istediğini, Misver de Rasûlullah'ın (s) yanına vardıklarında Allah'ın Rasûlü'nün (s), üzerinde bahsi geçen kaftanlardan bir kaftanla babasının yanına çıktığını ve üzerindeki kaftanı babası için sakladığını buyurduğunu, babasının da elleriyle kaftanı iyice incelediğini¹⁰⁰ rivayet etmiştir. Dikkat edilirse Hz. Peygamber (s), görme engelliye görenlerle eşit tutmuş ve ona hakkını teslim ederek değer vermiştir. O halde görme engellilere ve diğer engelli gruplara kamu gelirlerinden pay ayrılması gerekir.

3.2.2. Görme Engellilerin Hukûkî Sorumlulukları

Görme engellilerin şahitlik, medenî tasarrufları ve savaş sorumluluğu gibi hukûkî sorumlulukları ile ilgili rivayetler de vardır. Bu bağlamda öncelikle görme engelli erkeklerin yabancı hanımların yanına girip giremeyeceği ile ilgili birbirine zıt gibi görünen iki rivayet tetkik edilecektir.

Fâtıma bint Kays'dan rivayet edildiğine göre; eşi Ebû Amr b. Hafs, kendisini gıyaben "bâin talâkla" boşadığında Rasûlullah'a (s) gelerek durumu ona anlatmıştı. Hz. Peygamber de ona; "Senin onda nafaka hakkın yoktur" buyurarak iddetini geçirmesi için amcası oğlu olan İbn Umme Mektûm'un evine göndermişti. Ayrıca İbn Umme Mektûm'un görme engelli bir kişi olduğunu ve yanında onun elbiseseni çıkarabileceğini ifade etmiştir.¹⁰¹ Buradan görme

⁹⁷ Abese, 80/1-12.

⁹⁸ Mâlik, *Muvatta*, 15/Kur'ân 4, no: 8. Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 702; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XIX, 278.

⁹⁹ Buhârî, *Sahîh*, 56/Cihad 103; 63/Menakıbu'l-Ensar 43; 64/Meğâzî 79; 65/Tefsîru'l-Kur'an sûre Berâe (9) 17; 93/Ahkâm 53.

¹⁰⁰ Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-V, Dâru'l-Hadis, Suriye ts., 26/Libas 4, no: 4028.

¹⁰¹ Mâlik, *Muvatta*, 29/Talak 23, no: 67; Müslim, *Sahîh*, 18/Talak (6), no: 37-8, 40-1; Ebû Davud, *Sünen*, 7/Talak 39, no: 2284-2290; Dârimi, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behrâmî ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1-II, Çağrı Yay., İstanbul

engellilerin yanında kılık kıyafet bakımından daha rahat hareket edilebileceği sonucu çıkarılabilir.

Öbür taraftan Ümmü Seleme'nin (r) rivayetine göre, kendisi yanında eltişi Meymûne olduğu halde Rasûlullah'ın (s) yanında idi. O sırada İbn Ümmü Mektûm çıkageldi. Bu olay örtünme ayeti geldikten sonra olmuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s): “Ondan örtünüz” buyurdu. Biz: ‘Ey Allah'ın Rasûlü! Bu zat, bizi göremeyen ve tanıyamayan bir görme engelli değil mi?’ dedik. Hz. Peygamber (s) de: “Siz de mi görme engellisiniz, siz onu görmüyor musunuz?” buyurdu.¹⁰²

Dolayısıyla Fatıma bint Kays'ın, İbn Ummi Mektum'un yanında iddet beklemesi ile; Hz. Peygamber'in bir defasında evine gelmekte olan İbn Ummi Mektum'a karşı, hanımlarına örtünmelerini emretmesi¹⁰³ şeklindeki iki farklı hüküm İslam âlimleri tarafından hayli tartışılmış, genellikle de sonuncusunu tercih etmişlerdir. Oysa bu iki hükmün, ilki tahfif, ikincisi ise teşdid ifade eder ve kişilerin durumlarına ve şartlarına göre, ihtiyaç halinde ikisiyle de amel edilebilir.¹⁰⁴

3.2.2.1. Görme Engellilerin Medenî Tasarrufları

Medenî tasarruf denilince şahitlik, nikâh, talak, alış-veriş, kira, rehin, bağış vb. hususlar akla gelmektedir. Görme engellilerin şahitliğini¹⁰⁵ Tabîinden Kasım b. Abdurrahman b. Abdullah b. Mes'ûd¹⁰⁶, Kasım b. Muhammed b. Ebî Bekr, Hasan Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Muhammed b. Müslim ez-Zührî ve Atâ b. Ebî Rabâh câiz görmüşlerdir. Âmir eş-Şa'bî de görme engellilerin şahitliğini idrak sahibi, uyanık ve akıllı olduğu takdirde caiz görmüştür.¹⁰⁷ Zührî ise, “(Görme engelli olan) İbn Abbas şahitlik etse, onu red mi edeceksin?” diye sorarak konunun önemini belirtmiştir.¹⁰⁸

1413/1992, 11/Nikâh 7, no: 2183. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Şemsü'l-Hak, *Avnü'l-Ma'bûd Şerhi Süneni Ebî Davud*, Beyrut 1415/1995, XI, 133.

¹⁰² Ebû Dâvûd, *Sünen*, 26/Libâs 37, no: 4112. Ebû Davud; bu hükmün sadece Hz. Peygamber'in (s) hanımlarına has olduğunu ifade etmiştir.

¹⁰³ Ahmed, *Musned*, VI, 296; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 26/Libâs 37, no: 4112; Tirmizî, *Sünen*, 44/Edeb 29, no: 2778. Tirmizî, bu hadisin hasen sahih olduğunu söylemiştir.

¹⁰⁴ Bünyamin Erul, “Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi”, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, DİB Yayınları, Ankara 2005, s. 75.

¹⁰⁵ Buhârî, *Sahih*, 52/Şehâdât 11. Buhârî, “Bâbu şehâdeti'l-A'mâ ve emrihî ve nikâhîhî ve inkâhîhî ve mubâyeatihî ve kabûlihî fi't-te'zîni ve gayrihî vemâ yu'rafu bi'l-Esvâtî/Görme engellinin iş, nikâh, nikâhlandırma, alış-veriş, ezan okuma vs. kabulünde ve seslerin tanınması şahitliği” adında bab başlığı koymuştur.

¹⁰⁶ İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Hedyü's-Sâri Mukaddimetü Fethi'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1411/1991, s. 430.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 595.

¹⁰⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, XIII, 219.

İmam Ebû Hanife (150/767), İmam Muhammed (189/805), İmam Mâlik (179/795) ve Müzenî¹⁰⁹ görme engellilerin şahitliğini kabul etmişlerdir. Ancak sesin kesin olmadığı ve başkasının sesi ile karıştırma ihtimalinden dolayı görme engellilerin şahitliğini caiz görmeyenler de vardır. Caiz görenlere göre; ses gerçekleştiği ve onu gösteren karinelerin olması durumundadır. Hiç kimse sesin karışık olmasında görme engellilerin şahitliğinin kabul edileceğini söylememiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla görme engellilerin eşleriyle nikâhlarının caiz olması ancak kadının sesini tanıması ile gerçekleşir. Fakat görme engelli erkek, alacağı kadının sesini tanıyınca kadar sesi tekrar tekrar duymak istemesi gerekir. Aksi takdirde kuvvetli ihtimale göre istediği kadından başkasının olduğuna inanırsa onunla evlenmesi caiz değildir.¹¹¹ Nitekim Sahabeden bazıları seslerinden birbirlerini tanıyabilirlerdi. Nitekim bir keresinde Rasûlullah (s) sahur ile ilgili olarak, “Gerçekten Bilal geceleyin ezan okur, o okuduğunda yiyin için. Yahut İbn Ümmi Mektûm’un ezanını işitinceye kadar yiyin için. Halbuki ikisinin ezanı arasında, ancak birinin inip diğerinin yüksek yere çıkacağı kadar zaman bulunurdu. Zira İbn Ümmi Mektûm görme engelli bir adamdır ve insanlar kendisine “sabah ettin” deyinceye kadar ezan okumaz”¹¹² buyurmuştur.

İmam Mâlik; Saîd b. el-Müseyyeb’in, eşinde delilik veya körlük gibi bir özür (darar) meydana gelen hanımın muhayyer olduğu, ister kocasıyla kalabileceği, isterse de boşanabileceği kanaatini kaydetmiştir.¹¹³

Müctehidlerin çoğunluğuna göre görme engellilerin yapacağı alış-veriş, kira, rehin ve bağış gibi tasarrufları geçerli olur. Zira Hz. Peygamber döneminde İbn Ümmi Mektûm ve Habban b. Münkız gibi görme engelli sahabiler alış-veriş yapmışlardır. Ancak görme engelliler şart muhayyerliği, gören bir kişiye gösterme muhayyerliği, ayıp muhayyerliği gibi birtakım koruyucu haklardan yararlanabilecekleri gibi, kendileri için nitelikleri açıklanan satın alacağı şeyi tanımasına yardımcı olacak dokunma, koklama ve tatma vb. seçimlik haklardan da yararlanırlar.¹¹⁴ Nitekim aldatılan görme engelli Habban b. Münkız’ın yakınlarının başvuru üzerine Hz. Peygamber: “Alış-veriş yaptığın zaman,

¹⁰⁹ İmam Mâlik ve Müzenî görme engellilerin şehâdetinin makbul olduğuna delil olarak İbn Ümmi Mektûm’un sahur ile ilgili okuduğu ezan rivayetini kullanır. Buhârî, *Sahîh*, 10/Ezan 11; 52/Şehâdât 11; Müslim, *Sahîh*, 13/Sıyâm (8), no: 38. Hadisin şerhi için bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, V, 594; Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, VI, 48-51.

¹¹⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, V, 596; Aynî, *Umdetü’l-Kâri*, XIII, 219.

¹¹¹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, V, 597.

¹¹² Buhârî, *Sahîh*, 10/Ezan 11; 52/Şehâdât 11; Müslim, *Sahîh*, 13/Sıyâm (8), no: 38. Hadisin şerhi için bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, V, 594.

¹¹³ Mâlik, *Muvatta*, 29/Talak 10, no: 28. Hadiste “darar” kelimesi geçmekte olup, hastalık, illet, darlık, sıkıntı, özür anlamlarına gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 2573-4; İbrahim Mustafa, *el-Mu’cemü’l-Vasîl*, 540.

¹¹⁴ Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta’lîl-i-Muhtâr*, I-V, thk. Mahmûd Ebû Dakîka, Beyrut 1395/1975, II, 10; krş. Hamdi Döndüren, “İslâm’ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsatlar”, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, DİB Yayınları, Ankara 2005, s. 118.

aldatma yok (Lâ hılâbe), de¹¹⁵ buyurmuştur. Taşınmazlarda ise niteliklerin belirtilmesi ve bunun usulüne göre yazıyla tespit edilmesi muhayyerlik hakkını düşürür.¹¹⁶

3.2.2.2. Görme Engellilerin Savaş Sorumluluğu

Görme engellilerin cihada katılma zorunluluğunun bulunmadığını¹¹⁷ gösteren rivayetler vardır. Bilindiği gibi dinimizde engelli kimselerin yapamayacağı işler kendilerine teklif edilmemiştir. Nitekim Zeyd b. Sâbit ve Berâ b. Âzib rivayetlerinde, “Mü'minlerden oturanlarla, mallarıyla canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz”¹¹⁸ âyeti nâzil olduğunda Abdullah b. Ümmi Mektûm Hz. Peygamber'e gelerek görme engelli oluşu sebebiyle cihada güç yetiremeyeceğini söylemiş, peşinden mezkûr ayetin “özrü/engeli olmaksızın”¹¹⁹ kısmı indirilerek onun gibi kimselerin mazereti geçerli sayılmıştı.¹²⁰

İbn Abbas (r) rivâyetine göre ise, Bedir savaşına katılanlarla, katılmayanların durumunu belirten Nisa sûresinin 95. ayeti “Özür sahibi olmaksızın” ifadesi olmadan inince Abdullah b. Cahş ve İbn Ümmi Mektûm, “Ey Allah'ın Rasûlü! Biz iki görme engelli kimseleriz, bize ruhsat var mıdır?” diye sormaları üzerine Nisa sûresi 95. âyetindeki “Özür sahibi olmaksızın” ifadesi nâzil oldu. Allah mücahidleri özür sahibi olarak oturanlardan bir derece üstün kıldı. Özür sahibi olmaksızın oturanlara gelince; Allah mücahidleri bu oturup kalanlardan kat kat derecelerle üstün kılmıştır.¹²¹ Dolayısıyla özür sahipleri, mücahidlere fiilde iştirak edememişlerse de niyette katılmışlardır ve bu yüzden sevap kazanmaktadırlar.

İşte “onların gerek bu vazifelerde görevlendirilmelerinde, gerek savaşlara katılmalarına izin verilmesinde ve gerekse mescide gidip gelmelerinde

¹¹⁵ Buhârî, *Sahih*, 34/Büyû', 48; Müslim, *Sahih*, 21/Büyû' (12), no: 48; Ebû Davud, *Sünen*, 17/Büyû', 68, no: 3500. Ayrıca Dârekutnî'nin rivayetinde, Rasûlullah'ın üç gün muhayyerlik tanıdığı, razı olduğunda alacağı, istemediğinde bırakacağına dair ifade vardır. Dârekutnî, *Sünen*, III, 54.

¹¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Döndüren, “İslâm'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsatlar”, 118-9.

¹¹⁷ “Bâbu men habesehû el-uzru ani'l-ğazvi/Savaştan geri kalmada mazeret olması babı” unvanındaki bab başlığı için bkz. Buhârî, *Sahih*, 56/Cihad 35.

¹¹⁸ Nisa, 4/95.

¹¹⁹ Nisa, 4/95.

¹²⁰ Buhârî, *Sahih*, 65/Tefsîru'l-Kur'an sûre Nisâ (4), 18; 56/Cihad 31; Dârimi, *Sünen*, 16/Cihad 28, no: 2425; Müslim, *Sahih*, 33/İmare (40), no: 141; Ebû Davud, *Sünen*, 9/Cihad 20, no: 2507; Tirmizî, *Sünen*, 24/Cihad 1, no: 1670; 48/Tefsîru'l-Kur'an 5, no: 3031-3033. Tirmizî, *Sünen*, 48/Tefsîru'l-Kur'an 5, no: 3031, 3033. Birbirlerine yakın anlamlardaki hadislerin şerhi için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 135-140; Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, XVIII, 186-7.

¹²¹ Tirmizî, *Sünen*, 48/Tefsîru'l-Kur'an 5, no: 3032. Tirmizî, bu hadisin bu şekliyle İbn Abbas rivâyeti olarak hasen garib olduğunu ifade etmiştir.

güçlük olmasına rağmen Hz. Peygamber'in bu görme engelli sahabilerin cemaate devam etmelerini ısrarla istemesinde, kanaatimizce onların toplumdan tecrid edilmemeleri, yeteneklerine uygun alanlarda istihdam edilerek üretici bireyler olmaları, ideallerini gerçekleştirmelerine engel olmama ve onların kişiliklerini gerçekleştirmelerine yardımcı olma gibi hikmetli bir esperi yatmaktadır. Nitekim günümüzde de, pek çok engellinin arzu ettiği şey budur ve onlar, toplumun kendilerine acımalarından rahatsız olmaktadırlar. Birçoğu, çevresinin yardımlarıyla hayatını sürdüren bir tüketici olmayı değil, her şeye rağmen kendilerine verilen imkânlar nispetinde üretici olmayı tercih etmektedirler. Birincisinde çoğu zaman hayata küsme, kabuğuna çekilme ve psikolojik rahatsızlıklara maruz kalma söz konusu iken; ikincisinde ise, kendilerini daha mutlu ve umutlu hissetmektedirler. İşte Allah Rasûlü'nün tam da gerçekleştirmek istediği şey budur.”¹²²

Görme engellilerin hukûkî sorumlulukları bağlamında Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayet de görme engellinin eşini, Allah'ın Rasûlü'ne küfrettiği için öldürmesi ile ilgilidir.¹²³

3.2.3. Görme Engellilerin Hayatını İdâme Ettirmelerinde Toplumsal Sorumluluk

Görme engellilerin hayatını idâme ettirmelerinde toplumsal sorumluluk oldukça önemlidir. Bu bağlamda onların yalnız başına kendi ayaklarının üstünde durmalarını sağlayıcı tedbirlerin alınması gerekir. Nitekim Hz. Peygamber (s), görme engelli Abdullah b. Ümmi Mektûm'u; seferlere giderken, Medine'de namaz kıldırmak üzere yerine vekîl olarak görevlendirmiştir.¹²⁴ Bu görevin onüç defa¹²⁵ verildiği bilinmektedir.¹²⁶ Çünkü mü'minlerden ancak özür sahibi olanlar savaştan geride kalmaktaydı. Burada Hz. Peygamber (s), ya görenlerden yerinde bırakabileceği kimse kalmamış ya da görme engelliye yerine bırakabileceğinin caiz olduğunu açıklamak için onu yerine bırakmış olabilir.¹²⁷ Daha da önemlisi görme engellilerin istihdamını sağlamak için ümmetine yol göstermiş de olabilir. Bu cümleden olarak, ülkemizde uygulanmakta olan “kota sistemi” kapsamında, 4857 sayılı İş Kanunu'nun 30 uncu maddesi mücibince; işverenler, elli veya daha fazla işçi çalıştırdıkları özel sektör işyerlerinde % 3 engelli, kamu işyerlerinde % 4 engelli işçiyi meslekî, bedenî ve rûhî durumlarına uygun işlerde çalıştırmakla yükümlüdürler.

¹²² Erul, “Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi”, 78-9.

¹²³ Ebû Davud, *Sünen*, 32/Hudud 2, no: 4361. Rasûlullah (s), anlatılan olayın sonunda “Dikkat edin! Şahid olunuz ki o kadının kanı hederdir” buyurmuştur.

¹²⁴ Ebû Davud, *Sünen*, 2/Salat 65, no: 595.

¹²⁵ Enes rivayetinde onun sadece iki defa görevlendirildiğine dair bilgi için bkz. Ahmed, *Musned*, III, 192.

¹²⁶ Aydın, “İbn Ümmü Mektûm”, *DİA*, XX, 434; Erul, “Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi”, 77.

¹²⁷ Azîmâbâdî, *Avnû'l-Ma'bûd*, II, 229.

Yine görme engelli Abdullah b. Ümmi Mektûm Kadisiyye savaşında üzerinde zırh, elinde siyah bayrak ile sancaktarlık yaparak¹²⁸ iş (cihad) yapmanın hem heyecanını duymuş hem de mutluluğunu yaşamıştır.

3.2.4. Görme Engellilerin İbadetleri

Bilindiği gibi ibadet, temelinde îman bulunan, Allah'ın razı olduğu söz, fiil ve davranıştır. Görme engellilerin namaz kılmaları, oruç tutmaları, imam ve müezzin olmaları ile ilgili¹²⁹ pek çok rivayet vardır. Bunların birisinde Muhammed b. Ali b. Hüseyin, arkadaşları ile sahabeden görme engelli olan Câbir b. Abdillâh'ı ziyaret ettiklerini ve onun, namaz vakti gelince namazını kıldığını belirtir.¹³⁰ Dolayısıyla bu rivayetten, görme engelli olduğu halde Câbir'in (r) hem namazını kıldığını hem de ilimle meşgul olup hadis rivayet ettiğini anlamaktayız.

Önceden bahsedildiği gibi Enes'den (r) rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s) görme engelli olduğu halde, İbn Ümmi Mektûm'u halka namaz kıldırarak üzere vekil bırakması¹³¹, onların imam olabilmelerinin sıhhatine delildir.

İmam Gazzâlî (505/1111) görme engellinin imamlığının görenin imamlığından daha faziletli olduğunu açıklamıştır. Zira onun huşû, görenin kalbinin gördükleriyle meşgul olduklarından dolayı ondan daha çoktur. Bazıları da görenin imamlığını, kendisini necasetten daha iyi koruduğu için tercih etmişlerdir. İmam Mâverdî (450/1058), gören ile görme engellinin imamlığının mekruh olmaması konusunda eşit olduğunu söylemiştir. Şu kadar var ki Hz. Peygamber daha çok görenler arasında imamlık yaptığı için, görenlerin imamlığının daha faziletli olduğu ifade edilmiştir.¹³²

Görme engellilerin cemaatle kılınan namazlara gelme konusundaki şu rivayet dikkat çekmektedir. Görme engelli bir adam Rasûlullah'a (s) gelerek, "Yâ Rasûlallah! Gerçekten beni mescide getirecek bir yoldaşım yok" diye yakındı. Allah'ın Rasûlü'ne evinde namaz kılma konusunda kendisine izin verip veremeyeceğini sordu. Rasûlullah (s) da kendisine izin verdi. Görme engelli adam giderken Hz. Peygamber geri çağırarak; "Sen namaz için okunan ezanı duyuyor musun?" diye sordu. Görme engelli "evet" cevabını verince, "Öyleyse

¹²⁸ Aydın, "İbn Ümmü Mektûm", *DİA*, XX, 434.

¹²⁹ Görme engellilerin imam olması ile ilgili bâblar için bkz. "Bâbu İmâmeti'l-A'mâ/Görme Engellinin İmam Olması İle İlgili Bâb"; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/Salât 65, no: 595. "Bâbu Ezâni'l-A'mâ İzâ Kâne lehû Men Yuhbiruhû/Yanında haber veren biri olduğu zaman Görme Engellinin İmam Olması İle İlgili Bâb", Buhârî, *Sahih*, 10/Ezan 11; 52/Şehâdât 11.

¹³⁰ Dârimi, *Sünen*, 5/Menasik 34, no: 1857; Müslim, 15/Hac (19) no:147; Ebû Davud, *Sünen*, Menasik 56; İbn Mâce, 25/Menâsik 84, no: 3074.

¹³¹ Ebû Davud, *Sünen*, 2/Salat 65, no: 595.

¹³² Azîmâbâdî, *Avnû'l-Ma'bûd*, II, 229.

ezana icabet et!” buyurarak ruhsat vermemiştir.¹³³ Konu ile ilgili rivayetlerden bu soruyu soran şahsın görme engelli Abdullah b. Ümmi Mektûm olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁴

Ayrıca hadisin başka bir versiyonunda Medine’nin yılan, akrep gibi zehirli, kurt ve köpek gibi yırtıcı hayvanları çok olan bir şehir olduğunu söyleyerek, evinde namaz kılmasına izin vermesini istemiş, Hz. Peygamber’in; “Sen haydi namaza, haydi felâha” seslerini duyuyor musun?” sorusuna, “evet” demesi üzerine “Öyleyse haydi namaza!” buyurmuştur.¹³⁵

Bu hadis, ezanı duyanların cemaate devam etmesinin farz-ı ayın olduğunu iddia edenlerin delilidir.¹³⁶ Fakat Cumhur-ı ulema buna şöyle cevap vermişlerdir: Abdullah b. Ümmi Mektûm özürlü olduğundan namazı evinde kılarak cemaat faziletini elde etmek için izin istemiştir. Kendisine bu şekilde cemaat faziletine eremeyeceği bildirilmiştir. Nitekim cemaate devamın bir özürden dolayı icma’ ile sâkit olması da bunu teyid eder. Rasûlullah’ın, İbn Ümmi Mektûm’a önce evinde kılmaya izin verip, sonradan vermemesi ya o anda kendisine vahiy gelerek bu işin câiz olmadığını bildirdiği içindir veya ictihadı değişmiştir veyahut bunların her ikisi birden olmuş fakat sonradan kendisi efdal olanı tercih etmiş olabilir.¹³⁷

Günümüze mesajı açısından Hz. Peygamber’in görme engelli bir zatı toplumdan tecrit etmeyerek onu cemaat içinde bulunmaya teşviki de bilhassa dikkat çekicidir. Ayrıca Abdullah b. Ümmi Mektûm’un hem sahabenin ileri gelen ilk Müslümanlardan olması, hem müezzinlik ve imamlık yapması, hem de Hz. Peygamber’in sefere giderken Medine’de yerine vekil bırakması gibi özelliklerinden dolayı cemaatte hazır bulunması önemli olsa gerek. Zira cemaatte onun etkin olarak bulunması, kendisinden sonra gelecek engelli kimselere pozitif örnek olacağından âdetâ sembol bir isim gibidir.

Yine görme engelli bir sahâbî olan İtbân b. Mâlik¹³⁸ Sâlim Oğulları kabilesinden olup kavmine namaz kıldırırmaktaydı. Onlarla evi arasında bir vadi bulunmakta ve seller geldiğinde onların mescidine geçmesi zorlaşmaktaydı. Hz. Peygamber’e (s) gelerek; “Yâ Rasûlallah! Bazen karanlık veya sel olmaktadır. Ben de iyi göremeyen bir kişiyim. Teberrüken evimin bir yerinde namaz

¹³³ Muslim, *Sahih*, 5/Mesâcid (43), no: 255. İbn Ümmi Mektûm rivayeti için bkz. Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, I-VIII, İstanbul 1413/1992, 10/İmâme 50, no: 848; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/Salât 47, no: 552.

¹³⁴ Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/Salât 47, no: 552-3.

¹³⁵ Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/Salât 47, no: 553; Nesâî, *Sünen*, 10/İmâme 50, no: 849. Bu hadisin mürsel olarak da rivayet edenlerin olduğu ifade edilmiştir. Azîmâbâdî, *Avnû l-Ma’bûd*, II, 194.

¹³⁶ Ata b. Ebî Rabah, Evzâî ve Ebû Sevr bu görüştedirler. Geniş bilgi için bkz. Azîmâbâdî, *Avnû l-Ma’bûd*, II, 194.

¹³⁷ Davudoğlu, *Muslim Şerhi*, III, 678.

¹³⁸ Cemaate gitmeye hırslı bir sahâbî idi. Ancak kendisini cemaatten alıkoyan “körlüğü, seller ve zifiri karanlık” şeklinde üç özrü vardı. Aynî, *Umdetü l-Kârî*, V, 193.

kılıverin de ben orayı namazgâh edineyim diye istekte bulundu.” Hz. Peygamber’in onun evine gelerek, ‘Evinin neresinde namaz kılmamı istersin?’ buyruğuna, İtbân, ‘Evinin belirli bir yerini işaret etti. Rasûlullah da orada namaz kıldı.¹³⁹ Bu rivayette mazeretli olunduğunda cemaate gitmemeye ruhsat vardır. Yoksa mutlak olarak cemaatin terkine delâlet etmediği ifade edilmiştir. Aynı zamanda hadis, görme engellilerin imamlığına onay vermekte, evin belirli bir yerinin mescid edinilebileceğini¹⁴⁰ ve Hz. Peygamber’in tevazuunu ve engellilere olan sıcak ilgisini ve şefkatini göstermekte¹⁴¹ ve onları topluma yararlı hale getirmektedir.

Hz. Peygamber’in İtbân’ın evinde namaz kılmasına ve kıldırmasına izin verdiği halde, İbn Ümmi Mektûm’a bu hususta izin vermemesi, evinin mescide ezanı ve kâmeti işitecek kadar yakın olmasıyla te’vil edilebilir. Burada bir taraftan cemaatle namaz kılmanın önemine zımnen vurgu yapan Hz. Peygamber, diğer taraftan da İbn Ümmi Mektûm gibi yetenekli bir sahâbîsini, mescide devam etmesinde zorluk çekse de aralarında görmeyi arzulamış olabilir.¹⁴²

Görme engellilerin müezzin olması ile ilgili¹⁴³ rivayetlere gelince; Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber’in (s), gören Bilâl ile görme engelli İbn Ümmi Mektûm olmak üzere iki müezzini olduğunu¹⁴⁴ nakletmiştir. Görme engellilerin medenî tasarrufları konusunda seslerin farklılığı ile ilgili kaydedilen bir rivayette Rasûlullah (s) sahur ile ilgili olarak, “Gerçekten Bilal geceleyin ezan okur, o okuduğunda yiyin için. Yahut İbn Ümmi Mektûm’un ezanını işitinceye kadar yiyin için. Halbuki ikisinin ezanı arasında, ancak birinin inip diğerinin yüksek yere çıkacağı kadar fâsıla bulunurdu. Zira İbn Ümmi Mektûm görme engelli bir adamdır ve insanlar kendisine “sabah ettin” deyinceye kadar ezan okumaz” buyurmuştur.¹⁴⁵

İmam Nevevî’ye (676/1277) göre; Hz. Bilâl ve İbn Ümmi Mektûm’un durumunda olduğu gibi gören ile görmeyen birlikte olduğunda görme engellinin ezan okuması câiz¹⁴⁶ olduğu gibi, bir insanı tanımlamak için yahut bir maslahattan dolayı kusuru ile anmak da câizdir. Fakat şanını küçültmek veya

¹³⁹ Mâlik, *Muvatta*, 9/Kasru’s-Salât 24, no: 86; Ahmed, *Müsned*, IV. 43-4, V. 449-450; Buhârî, *Sahih*, 10/Ezan 40; 19/Teheccüd 36; Müslim, *Sahih*, 1/İman (10), no: 55.

¹⁴⁰ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, V, 193; Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, II, 38.

¹⁴¹ Erul, “Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi”, 73.

¹⁴² Erul, “Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi”, 74.

¹⁴³ Bab başlıkları için bkz. “Bâbu cevâzi Ezâni’l-A’mâ izâ kâne maahû basîr/Yanında Gözü gören biri bulunursa görme engellinin ezan okumasının cevazı babı”; Muslim, *Sahih*, 4/Salât (5), no: 8; “Bâbu’l-Ezâni li’l-A’mâ/Görme engellinin ezan okuması babı”. Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/Salât 42, no: 535.

¹⁴⁴ Müslim, *Sahih*, 4/Salât (4-5), no: 7, 8. Hz. Aişe’nin İbn Ümmi Mektûm’un Hz. Rasûlullah’ın müezzini olduğu rivayeti için bkz. Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/Salât 42, no: 535.

¹⁴⁵ Buhârî, *Sahih*, 10/Ezan 11; 52/Şehâdât 11; Müslim, *Sahih*, 13/Sıyâm (8), no: 38. Hadisin şerhi için bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, V, 594.

¹⁴⁶ Azîmâbâdî, *Avnû’l-Ma’bûd*, II, 180.

alay etmek maksadıyla hiçbir kimsenin kusur ve ayıbını zikretmek caiz olmaz.¹⁴⁷

Yine İmam Nevevî hadisin¹⁴⁸ içeriğinden, yanında gözü gören bir müezzin bulunduğu halde görme engellinin müezzinliği câizdir hükmünü çıkarmıştır. Görme engellinin yanında gözü gören ve namaz vaktinin girdiğini haber veren başka bir müezzin olmadığı zamanda onun müezzinlik yapmasını Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Zübeyr ve bazı Hanefî imamı mekruh saymışlardır. Zira müezzinlik müşahedeye dayandığı için, yanında kendisine vakti söyleyen olduğunda mekruh görülmemiştir. Hatta gözü görenler için de görme engelliden efdali bulunmadığı vakit, görme engellinin imam olması bile evlâdır. Çünkü Hz. Peygamber Tebuk seferine gittiği zaman Medine'de yerine görme engelli İbn Ümmi Mektûm'u bırakmıştı.¹⁴⁹

Bir diğer hadiste Rasûl-i Ekrem (s) bir gün sabah namazını kıldırırken, görme engelli bir adam mescide gelir ve Rasûlullah'ın namaz kıldığı yerin yakınlarındaki bir çukura düşer. Bunu hisseden bazı sahabiler namaz içinde gülüşürler. Namazdan sonra Rasûl-i Ekrem (s), gülenlerin hem abdestlerinin, hem de namazlarının bozulduğunu ve iade etmelerini istemiştir.¹⁵⁰

Görme engellinin vitir namazını kaza etmesi ile ilgili olarak da; bir gün Abdullah b. Abbas uykusundan uyanmıştı, hizmetçisine: 'Bak insanlar ne yaptı?' diye sormuştu. (O zamanlar Abdullah'ın gözleri görmez olmuştu.) Hizmetçi gidip döndükten sonra: 'İnsanlar sabah namazından dağıldılar' deyince, Abdullah b. Abbas vitir namazını kıldıktan sonra sabah namazını kılmıştı.¹⁵¹

Öte yandan Hanefî mezhebine göre, görme engellilerin hac ibadetini yapma konusunda kendilerine rehber bulsa bile, âyetteki "istitâa/güç yetirme" kısmına gireceğinden farz olmayacağı ifade edilmiştir. Ancak bedel gönderdikten sonra engel kalkarsa, haccı kendilerinin yeniden yapması gerekir.¹⁵² Şâfiî ve Mâlikîlere göre, görme engelliler kendilerine rehberlik edecek birisi bulunduğu hac yapmakla sorumlu olur.¹⁵³ Dolayısıyla zamanımızda hac yapma gerçekten kolay ve imkânlar çok olduğu için diğer

¹⁴⁷ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, III, 21-2.

¹⁴⁸ Müslim, *Sahîh*, 4/Salât (5), no: 8.

¹⁴⁹ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, III, 24.

¹⁵⁰ Dârekutnî, *Sünen*, I, 162-171.

¹⁵¹ Mâlik, *Muvatta*, 7/Salâtul-Leyl 4, no: 23.

¹⁵² İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddû'l-Muhtar alâ Dürri'l-Muhtâr*, I-V, y.y., 1294, II, 238 vd. Geniş bilgi için bkz. Döndüren, "İslâm'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsatlar", 115.

¹⁵³ Geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktesid*, I-II, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, I, 257-261; krş. Döndüren, "İslâm'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsatlar", 115.

şartları uyduğu takdirde rehber bulan görme engellilerin umre ve hac ibadetlerini yapmalarının hiçbir sakıncası olmadığı düşünülebilir.

3.3. Hadislerde Mecâzî ve Mânevî Körlük

Kur'an'da yer aldığı gibi hadis külliyyatında da mecâzî ve mânevî körlüğü ifade eden rivayetler bulunmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in; "Bir şeyi haddinden fazla sevmen seni kör ve sağır eder"¹⁵⁴ buyruğundaki "kör" kelimesi mecâzî olarak aşırı sevdiğin kişinin kusurlarını görmezsin anlamındadır.

Abdullah b. Amr Rasûlullah'ın (s) Kur'an'daki sıfatlarının bâzısıyla Tevrat'ta "...Allah birçok kör gözleri, birçok sağır kulakları, birçok kapalı kalbleri bu tevhîd kelimesiyle açacaktır"¹⁵⁵ diye vasıflandırıldığını açıkladığını nakletmiştir.

Gerçekten görme duyusunu yitirenlerden ziyâde basîretini kaybeden ve güzellikleri göremeyenler aslında mânen kör değiller midir? Dolayısıyla, kalb gözünü açık tutan, aklını ve zihnini doğruları bulma yolunda mücadele eden görme engelliler, hakikatleri birçok görenden daha iyi görebilme şansına sahiptirler. Bu itibarla körlüğün mânevî yönü ferdî ve sosyal bir hastalıktır.¹⁵⁶

Görülüyor ki bu rivayetlerde geçen körlük tabiri kullanımda mecâzî, anlamda mânevî olarak ifade edilmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, sağlık büyük bir nimettir. Ancak dünya, âhiretin tarlası olması hasebiyle bir imtihan yeridir. Engelli olmak bizâtihi bir imtihan olduğu gibi, engellilere bakmak, onlarla ilgilenmek de imtihanın önemli bir parçasıdır. Bu cümleden olarak insan varlığının devam edebilmesi, üzerinde yaşadığımız dünyanın imkânları ile yakından ilgilidir.

Hz. Peygamber'in, engellilere bu kadar şefkat ve merhamet göstermesi, özellikle maddî ve mânevî olarak destek vermesinden hareketle, toplumun da aynı şekilde muamele etmesini gerektirmektedir. Onlara sadece günlerinde,

¹⁵⁴ Ahmed, *Müsned*, V, 194; Ebû Davud, *Sünen*, 35/Edeb 125, no: 5130. Ayrıca mecâzî körlükle ilgili rivayetlerden misaller için bkz. Dârimî, *Sünen*, 2/Salat 67, no: 1306-7; İbn Mâce, *Sünen*, 5/İkâmetu's-Salât 68, no: 1044-5; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 29/Fiten ve Melahim 3, no: 4264.

¹⁵⁵ Buhârî, *Sahih*, 34/Büyu' 50; Dârimî, *Sünen*, Mukaddime 2, no: 6. Abdulazîz b. Ebî Seleme, bu hadîsi seneddeki Hilâl b. Alî'den rivayet etmekte diğer râvî Fulayh'a mutâbaat etmiştir. Buhârî, *Sahih*, 34/Büyu' 50. Ayrıca mânevî körlükle ilgili rivayetlerden misaller için bkz. Müslim, *Sahih*, Nikâh 27; Dârimî, *Sünen*, 23/Fedailu'l-Kur'an 1, no: 3330; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 34/Sünne 27, no: 4753. Yine mânevî kör olan Deccal rivayetleri için bkz. Buhârî, *Sahih*, 60/Enbiya 3; Müslim, *Sahih*, 1/İman (75) no: 274-5, 277; 52/Fiten ve Eşrâtu's-Sâa (20-23) no: 100-116; Ebû Davud, *Sünen*, 34/Sünne 29, no: 4756-7.

¹⁵⁶ Seyyar, *Özürlü Olmamak İçin Nelere Dikkat Etmeli?*, 25.

gecelelerinde ve haftalarında değil, bütün sene boyunca daima yanlarında bulunduğu hissettirilebilmeli, yalnızca acıma duygusuyla yaklaşmadan maddî ve manevî her türlü destek verilmeli, bu durumun insanlığın gereği olduğu unutulmamalıdır.

Maalesef engellilikle ilgili olarak İslam'ı iyi bilmeyen bazı kişilerin ve kesimlerin yanlış bir takım düşünceleri bulunmaktadır. Bunlardan biri, engelliliğin ilâhî bir ceza olduğu yolundaki kanaattir. Kişinin ayağına batan bir dikenin bile onun günahlarının bağışlanmasına vesile olacağını söyleyen bir dinin, engelliliği ilâhî bir ceza olarak görmesi mümkün değildir. Engellileri derinden yaralayan bu anlayışın İslam'da yerinin olmadığını özellikle vurgulamamız gerekmektedir.

Genelde engellilerin özelde görme engellilerin gerek ülkemizde gerekse dünyada tedavileri, eğitimleri, sosyal ve kültürel etkinliklere katılabilmeleri hep sorundur. Bu cümleden olarak, dînî bilgi ve ibadet şeklinin onlara uygun bir şekilde verilmesi önemlidir. Daha da önemlisi engellilere ve ailelerine farklı bir gözle bakıldığı, bazı insanlar tarafından acındığı, ama asıl onların istediği gerekli destek ve yardımın verilmediği bilinmektedir. Onlar kendilerine acınmasını istememekte, sadece özürlü davranılmamasını beklemektedirler.

Varlıkların en mükemmeli olan insanın Allah katındaki değeri îman, ibadet, sâlih amel, takva ve güzel ahlakı nispetindedir. Çünkü Allah Teâlâ insanları bu açıdan değerlendirmekte, onların fizik yapılarına, renklerine, ırklarına, cinsiyetlerine, sağlam veya engelli oluşlarına bakmamaktadır.

Günümüzde ülkemizde görme engellilere, kendilerine ait ilköğretim okullarında parasız yatılı ve gündüzlü olarak eğitim verilmektedir. Bunların dışında şu anda birçok ilde normal ilköğretim okullarında özel sınıf ve kaynaştırma yoluyla eğitime devam edilmektedir. Sekiz yıllık bu ilköğretim okullarındaki eğitim ve öğretim normal okul olarak adlandırılan diğer okullardan farklı değildir. Aynı müfredat uygulanmakta ve aynı dersler okutulmaktadır. Yalnızca okuma-yazmaları, görmeyenlerin kullandıkları "Braille yazısı" dediğimiz kabartma yazıyla olmaktadır ve bazı şekilli konularda değişiklik yapılmakta, resim dersi yerine modelaj dersi, beden eğitimi dersi yerine beden eğitimi ve bağımsız hareket dersi yapılmaktadır. Ortaöğretim ve yükseköğretimde ise eğitimlerini görenlerle aynı şartlar altında sürdürmektedirler. Aynı zamanda görme engellilerle ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı Braille alfabesi ile Kur'an-ı Kerim bastırıldığı gibi, bazı yerlerde Sivil Toplum Örgütleriyle birlikte onlara yönelik yaz Kur'an kursları düzenlemektedir. Bu hizmetlerin benzer şekilde bütün sosyal, siyasî, iktisadî, kültürel vb. alanlara yaygınlaştırılması da gereklidir.

Görme Engellilerle İlgili Öneriler¹⁵⁷

1. Topluma görme engelli gerçeğini benimsetmek, kendi kendine yetebileceği gerçeğinden yola çıkarak, toplumda üretken hale gelmesine yardımcı olmak, özgüven içinde, toplumun diğer bireyleriyle özürsüz bireylerin bütünleştiği toplum modeli meydana getirmeye çalışmak gerekir.

2. Görme engellilerin bakım, eğitim, istihdam vb. konularının etkin ve kısa sürede çözülebilmesi için valilik, yerel yönetimler, üniversiteler, sivil toplum örgütleri ve medyanın işbirliği yapması zorunlu olup özellikle “Takım çalışması” yapılmalıdır. Özellikle yurtdışı modellerden de faydalanılmalı ve gelişen teknolojiler iyi takip edilmelidir.

3. Görme engellilerin toplumsal bütünleşmesinde fırsat eşitliğinin sağlanması, farklılıklara saygı, ayrımcılığın önlenmesi ve sosyal hayata uyumlarına yönelik çalışmalar önem kazanmaktadır. “Sevgi her engeli aşar” gerçeği göz önünde bulundurularak, görme engellilere mutlaka sevgi ile yaklaşılmalı; sağlık, eğitim, çalışma, kültür gibi hakların kullanılması için de fizikî çevrenin ulaşılabilir hâle getirilmesi gerekmektedir. Bu cümleden olarak, rampa, merdiven, asansör, tuvalet ve banyo vs. ye ilişkin yapılmak istenen düzenlemeler hem konutlarda hem de okul, işyeri, câmi vb. kamuya açık binalarda da yapılmalıdır. Ayrıca eğitiminin verileceği meslekî ve tıbbî rehabilitasyon merkezleri, kütüphaneler, işlikler, atölyeler, yurtlar ve tatil yöreleri de hizmete açılmalıdır.

4. Görme engellilerle ilgili her ilde ve bölgede mutlaka istatistikî veri tabanı oluşturulmalı ve bu veri tabanından hareketle sadece masa başında değil, bizzat onlara ulaşp gerekli ilgi ve ihtimam gösterilerek hizmet edilmelidir.

5. Görme engelliliğin önüne geçmek için ön tedbirler alınmalı, engellilere ve ailelerine psikolojik başta olmak üzere, maddî ve manevî her türlü destek verilmelidir. Nitekim engellilik hali, kişinin organları bakımından bir noksanlık olsa da, insanî yönden kesinlikle bir kusur değildir.

6. Günümüzde engellilerin eğitim, istihdam vb. hususlarda gerekli bazı yasal düzenlemeler yapılmışsa da, bunların uygulanmasında karşılaşılan güçlükler için gerekli önlemler alınmalıdır. Nitekim yasal düzenlemelerde kaydettiğimiz merhalelerin maalesef çok azı pratiğe yansımaktadır. Dolayısıyla insan unsuru ön plâna çıkmaktadır. O halde toplumsal bilinçlendirmeyi kısa sürede sağlamak için de, öncelikle eğitimlilerin eğitilmesi sağlanmalı. Bu bağlamda seminer, konferans, panel ve sempozyum gibi etkinlikler düzenlenmelidir.

¹⁵⁷ Bu önerilerin bir kısmı katıldığımız bazı şûra ve sempozyumlarda fikir olarak ileri sürülmüştür. Meselâ bkz. “XXXIV. Geleneksel Çubukçu Sempozyumu (Özürlülük)”, İ.Ü. İstanbul Tıp Fakültesi Fiziksel Tıp ve Rehabilitasyon Anabilim Dalı, İstanbul 11-12.12.2003; “II. Özürlüler Şûrası Yerel Yönetimler ve Özürlüler”, Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı, 26-28.09.2005; “İstihdam Konulu IV. Özürlüler Şûrası”, Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı, Ankara 19-20.11.2009.

7. Görme engellilere başta Kur'ân öğretimi olmak üzere dînî bilgilerin verilebilmesi ve bu bağlamda eğitim-öğretim metot ve araçlarının geliştirilmesi gerekmektedir.

Kısaca görme engellilerle ilgili toplumun “**zihniyet değişikliği**”ne gitmesi büyük önem taşımaktadır. Bütün bu öneriler toplumsal dayanışma ile mümkündür. Toplumsal dayanışmanın da ancak devlet-millet işbirliği ile gerçekleştirilebileceği unutulmamalıdır.

Kaynaklar

1. Kitaplar:

Kuran-ı Kerim.

Ahmed b. Hanbel (241/855), Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Beyrut 1978; İstanbul 1413/1992.

Ahmed Naim, Babanzâde, Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-XII+I, DİB Yayınları, Ankara 1978.

Akay, Hasan, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, İstanbul 1995.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul ts.

Aydınlı, Abdullah, “İbn Ümmü Mektûm”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999,

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (855/1451), *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut ts.

Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Şemsü'l-Hak, *Avnû'l-Ma'bûd Şerhi Süneni Ebî Davud*, Beyrut 1415/1995.

Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer (685/1286), *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl (Kitabü Mecmûatin mine't-Tefâsir içinde)*, I-VI, Beyrut ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed (458/1065), *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rîfetü Ahvâli Sâhibi's-Şerîa*, I-VII, thk. Abdülmü'tî Kal'acî, Beyrut 1985.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (256/870), *el Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1979.

_____, *Edebü'l-Müfred*, trc. ve şrh., A. Fikri Yavuz, Ahlâk Hadisleri, I-II, Alperen Yayınları, Ankara 2002.

Çağdaş Toplum Yaşam Ve Özürlüler, I. Özürlüler Şûrası, Özürlüler İdaresi Başkanlığı, Ankara 1999.

Çetinyalçın, İsmet - Hasan Oğuz, “Fiziksel Tıp ve Rehabilitasyonun Anlamı, Amacı, Dünü, Bugünü, Yarını”, *Tıbbi Rehabilitasyon*, Editör: Hasan Oğuz, Nobel Tıp Kitabevleri Ltd. Şti, İstanbul 1995.

Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebû'l-Hasan ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, I-IV, Thk. Seyyid Abdullah Hâşim, Beyrut 1386/1966.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman b. Fadl b. Behrâmî ed-Dârimî (255/869), *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-X, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1977.
- Döndüren, Hamdi, “İslâm’ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsatlar”, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, DİB Yayınları, Ankara 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî (275/889), *es-Sünen*, I-V, Dâru’l-Hadîs, Suriye ts.
- Efe, Adem “Engelli Birey ve Ailelerinin Sorunları, Toplumdan Beklentileri ve Din (Isparta Spastik Çocuklar Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi), Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006/1, S. 16, Isparta, s.169-198.
- Erul, Bünyamin, “Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi”, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, DİB Yayınları, Ankara 2005.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî (817/1415), *Tenvîru’l-mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*, (Kitabü Mecmûatin mine’t-Tefâsir içinde), I-VI, Beyrut ts.
- _____, *el-Kamûsu’l-Muhît*, Beyrut 1407/1987.
- Gül, Emine, *Kur’an’da Engelliler*, Akis Kitap, İstanbul 2005.
- Güler, Zekeriya, “Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *Tasavvuf*, Yıl: 4, S. 10, Ankara 2003, s. 57-61.
- Hâzin, Alâeddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin (741/1341), *Lübâbü’t-te’vîl fî Meânî’t-tenzîl*, (Kitabü Mecmûatin mine’t-Tefâsir içinde), I-VI, Beyrut ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber (463/1070), *el-İstîâb fî Esmâ’i’l-Ashâb*, I-IV, Mısır 1358/1939.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1449), *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut 1411/1991.
- _____, *Hedyü’s-Sârî Mukaddimetü Fethi’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut 1411/1991.
- _____, *el-İsâbe fî Temyîzis’-Sahâbe*, I-IV, Mısır 1358/1939.
- İbn Âbidîn, Seyyid Muhammed Emîn (1252/1836), *Reddû’l-Muhtar alâ Dürri’l-Muhtâr*, I-V, y.y., 1294.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî (275/889), *es-Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fud Abdülbâki, Dâru İhyâi’l-kütübî’l-Arabiyye, ts.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Rüşd, Kadı Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktesid*, Kahraman Yay., İstanbul 1985.
- İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyat, Hâmid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccar, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul ts.
- Karagöz, İsmail, *Ayet ve Hadisler Işığında Engelliler*, DİB Yayınları, Ankara 2005.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî (923/1517), *İrşâdü's-sârî fî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut ts.
- Karamehmedoğlu, Şafak S. "Rehabilitasyon Açısından Özürlülüğün Epidemiyolojisi", *Tıbbi Rehabilitasyon*, Editör: Hasan Oğuz, Nobel Tıp Kitabevleri Ltd. Şti, İstanbul 1995.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, İstanbul 1360/1941.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî (671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Beyrut 1965.
- Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muvatta'*, I-II, İstanbul 1413/1992.
- Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, *Özel Eğitimle İlgili Kanun ve Yönetmelikler*, madde 6, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1986.
- Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, IV-XII+I, DİB Yayınları, Ankara 1978.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübârekfûrî (1353/1934), *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, (I-II Mukaddime) I-X+I, Beyrut ts.
- Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-III, İstanbul 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî (303/915), *es-Sünen*, I-VIII, İstanbul 1413/1992.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (710/1310), *Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl*, (*Kitabü Mecmûatin mine't-Tefâsir* içinde), Beyrut ts.
- Özafşar, Mehmet Emin, "İslâm Kültüründe Engelli Meşhurlar Ya da İslâm Kültüründen İnsan Manzaraları", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, DİB Yayınları, Ankara 2005.
- Özsoy, Yahya, "Özel Eğitime Muhtaç Çocuklar ve Özel Eğitim", *Özel Eğitime Giriş* (Edit. Yahya Özsoy, Mehmet Özyürek, Süleyman Eripek), Karatepe Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1989.

- Özyürek, Mehmet, “Görme Özürlüler”, *Özel Eğitime Giriş* (Edit. Yahya Özsoy, Mehmet Özyürek, Süleyman Eripek), Karatepe Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1989.
- Sancaklı, Saffet, “Hz. Peygamber’in Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006) Sayı: 2, Samsun 2006, s. 37-72.
- Sarıçam, İbrahim, *Hiz. Peygamber’in Çağımıza Mesajları*, DİB Yayınları, Ankara 2000.
- Seyyar, Ali, *Özürlü Olmamak İçin Nelere Dikkat Etmeli?, Özürlü Çocuğu Olanlar Neler Yapmalı?* Türdav Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, *Yıldızlar Engel Tanımaz Bedensel Özürlü Sahâbiler’in Hayatı*, Aşyan Yayınları, İstanbul 2007.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ (279/892), *es-Sünen*, thk. İbrahim Atve İvad, 2. Baskı, Medine 1395/1975.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Üçdal Neşriyat, İstanbul ts.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretileri*, DİB Yayınları, Ankara 2000.
- Zerkeşî, Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li irâdî mâ’sedrekethu ‘Â’işe ‘alâ’s-sahabe*, Hz. Aişe’nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, trc. Bünyamin Erul, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000.

2. İnternet Kaynakları

- HasanYenibaş,http://www.yeniumit.com.tr/konular.php?konu_id=1273&yumit=bolum2&sayi_id=84 (10.02.2011).
- <http://www.ozida.gov.tr/?menu=arastirma&sayfa=oztemelgosterge> (12.03.2011).

BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI YILLARINDA İRAN

Melike SARIKÇIOĞLU*

ÖZET

İran Birinci Dünya Savaşı'na resmen girmemesine, hatta tarafsızlığını ilan etmesine rağmen topraklarında İngiltere ve Rusya Osmanlı ve Almanya'ya karşı savaşmıştır. Osmanlı, İngiliz ve Rus orduları savaş öncesinde de İran topraklarında bulunmaktaydı. Rusya, 1907'de İngiltere ile yaptığı anlaşmaya bağlı olarak İran'ın kuzeyini buradaki kendi soydaşlarının ve Kürtlerin can güvenliğini bahane ederek işgal etmişti. Rusya'nın İran sınırından içeriye doğru ilerlemesi üzerine Osmanlı Devleti de kendi sınır güvenliğini sağlamak amaçlı İran sınırını aşmıştır. İngiltere de Rusya gibi ülkede asayişin bozulmasını bahane ederek İran'ın güneyinden içlere doğru asker sevk etmiştir. Böylece İran bu üç devlet tarafından savaş öncesinde fiilen işgal edilmiştir. Savaşın çıkmasıyla bu üç devlete Osmanlı'nın müttefiki olan Almanya da katılmıştır. Bu yazıda İran'ın bu dört devletle olan ilişkisi ile savaş öncesinde ve sırasında bu devletlerin İran'a karşı takip ettiği politikalar işlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı, İran, İngiltere, Almanya, Rusya.

ABSTRACT

Iran during the First World War

Although Iran didn't join into the First World War, moreover announced her neutrality, England and Russia had fought against the Ottoman Empire and Germany in the lands of Iran. The Ottoman, the British and Russian armies had been in Iran soils before the war. Russia started to occupy the northern part of Iran depending on an agreement signed with the British in 1907, by giving the reasons to safeguard the interests and safety of her own people and Kurdish people. When Russia moved into Iran, the Ottomans had crossed border of Iran to provide her own border security. England also sent soldiers towards the interior part of Iran from the south by using an excuse for the public disorder in the country. So, Iran had been occupied somewhat by these three countries before the war. Germany as the Ottomans' ally had also joined into three countries with the advent of the war. In this article, we shall examine the relationship between Iran and these four countries and the policies which these four states adopted before and during the war.

Key Words: The First World War, The Ottoman Empire, Iran, England, Russia.

* Dr.

1. Giriş

Batı’da gerçekleşen sanayi devrimiyle üretim artmış, bu gelişmeye bağlı olarak ortaya çıkan üretim fazlalığı ve ham madde gereksinimi devletler arasında sömürgecilik yarışını başlatmıştır. Sanayi devrimini başlatan ve önde giden devletlerden biri İngiltere’dir. İngiltere’nin gözde sömürgesi Hindistan’dır ve Hindistan’ın güvenliğini sağlamak için de ona giden yollar güvenlik altına alınmalıdır. Bu yollardan biri de İran’dan geçmektedir. İran yol güzergâhının yanı sıra İngiltere için aynı zamanda çok iyi bir pazardır. Fakat bu topraklarla sadece İngiltere ilgilenmemektedir. İran’ın yanı başındaki Rusya’nın da İran’da gözü vardır. Onun için de İran iyi bir pazar ve sıcak denizlere inmek için bir yoldur. Böylece bu iki devlet İran üzerinde çıkar çatışmasına girmiştir. Bir müddet sonra bu çatışmanın kendilerine zarar verdiğini görerek ortak çıkarlar konusunda anlaşarak İran’ı kendi aralarında bölüşmüşlerdir. Bu arada bütün gücüyle ayakta kalmaya çalışan ve İran ile ortak sınır paylaşan Osmanlı Devleti, bu dönemde İran üzerinde bu iki devletin isteklerini göz önüne alarak en az zararla kurtulma çabası içindedir. İran ise gücünün yettiği tek ülke olan Osmanlı ile ilişkilerinde Rusya ve İngiltere’nin arkasına sığınarak O’ndan istediğini alma çabası içindedir. İngiltere ve Rusya’ya karşı da Almanya kozunu kullanmaya çalışmıştır; fakat başarılı olamamıştır. Almanya da bu bölgede söz sahibi olma çabasıdadır. Dolayısıyla, Almanya, İran’da İngiltere ve Rusya karşıtı politika gütmüştür. Ancak başarılı olamamıştır. Çünkü bu iki devlet de İran’ı her yönüyle daha evvelden ele geçirmişti.

2. Osmanlı-İran İlişkileri

Osmanlı Devleti ile İran arasındaki ilişkiler ilk zamanlar iki devlet arasındaki komşu rekabetinin şiddetine göre, savaş ve barış içinde geçmiştir.¹ Bu ilişki 1840’lara gelindiğinde iki devletin içte ve dışta yaşadığı sorunlardan dolayı daha sakin bir döneme girmiş, ortak sınırı netleştirme çabasına dönüşmüştür. Özellikle 1847’den itibaren çeşitli aralıklarla hudut komisyonları kurulmuş, fakat yaklaşık yarım asır süren görüşmelerden hiçbir sonuç alınamamıştır. Osmanlı Devleti de sorunu, güçle çözme ihtiyacını duymaya başlamıştır. Bölgedeki aşiretlerin çıkardığı karmaşalar ve zaman zaman İran askerlerinin sınır tecavüzleri gibi² bardağı taşıran olaylar neticesinde ve aşiretlerle başa çıkamayan İran’ın Osmanlı’dan yardım istemesi üzerine; Osmanlı Devleti 1905’te hem kendi sınır sorunlarını çözmek hem de Rusya’nın Azerbaycan topraklarındaki ilerleyişine engel olabilmek gayesiyle, Ferik Mehmet Paşa komutasında Osmanlı Ordusu Lahican üzerine yürümüş, güneyde

¹ M. Münir Aktepe, (1720-1724) *Osmanlı-İran Münasebetleri ve Silahşör Kemânî Mustafa Ağa’nın Revan Fetihnamesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları no:1585, İstanbul 1970, s. 1.

² BOA. Y.PRK.BŞK.71/8.

Bane'ye kadar ilerlemiştir. Gayesinin toprak işgali olmadığını, Rus askerlerinin Azerbaycan'ı boşaltmasıyla kendilerinin de işgâl ettiği topraklardan geri çekileceğini ilan etmiştir.³ Ancak 1906–1907 yıllarında Osmanlı kuvvetleri, İran topraklarında ilerlemeye devam etmiştir. Rumiye, Bane, Serdeşt, Vezne, Bukan, Selmas, Hoy ve Savcibulak Osmanlı Devleti'nin eline geçmiştir.⁴ İran Ordusu Azerbaycan valisi Ferman Ferma komutasındaki birlikler ve bölge aşiretlerin de katılımıyla Osmanlı ilerlemesini durdurmak istemişse de başarılı olamamıştır.⁵

Bu arada Osmanlı askerleri İran sınırından içerlere doğru ilerleyişine devam ederek Reşt, Baran, Mergaver, Enzel, Beradost ve Somay'a bağlı birçok köyü ele geçirdi. Bu defa da Osmanlı Devleti'nin ilerleyişini fırsat gören Kürt aşiretleri yağma girişimlerini artırdı.⁶ Ancak İngiltere ve Rusya'nın ısrarı üzerine 13 Mart 1908'de Osmanlı Devleti Savcibulak'ı boşaltarak amaçlarının Osmanlı-İran arasındaki ihtilafları çözmeye yönelik olduğunu, hudutlarını genişletmek olmadığını ilan etti.⁷

İran Şah'ı Muhammet Ali Şah ise, Osmanlı'nın askeri ilerleyişine fazla ses çıkarmıyordu, maksadı İran'daki hürriyetçilere ve meclise ders vermektir. Çünkü II. Abdülhamit meşrutiyetçilere karşı M. Ali Şah'a destek veriyordu. Bu arada Rusya da meşrutiyete karşı Şah'ı destekliyor, parasal yardım yapıyordu.⁸

Osmanlı-İran sınırında meydana gelen bu askeri olayları Batılı ülkeler de dikkatle izliyordu. Bu konu ile ilgili Mayıs 1908'de Hollanda, Belçika ve Londra'da çıkan gazetelerde Osmanlı-İran, İran-Rusya ve Osmanlı-Rusya sınırlarındaki kargaşadan yararlanan Kürt aşiretlerin sınırda kargaşa çıkardıkları ve Rusların bu saldırıları bahane ederek İran'a asker ve top sevkiyatı yaptığı haberleri yazılıyordu.⁹ Osmanlı Devleti'nin de, Rusya'nın İran iç kargaşasını bahane ederek askeri işgallerde bulunmasından rahatsız olması sebebiyle yardım için İran'a asker sevk ettiği, doğu sınırını güven altına almaya çalıştığı tarzındaki yorumlar bazı Avrupa gazetelerinde yer alıyordu.¹⁰

Osmanlı askeri birlikleri 15 Haziran 1908'de Çehrik sınırlarına kadar ilerlemişti.¹¹ Osmanlı askerleri İran sınırı içinde ilerlerken bir yandan da

³ BOA. HR. SYS. 705/1.

⁴ *Güzide-i Esnad-ı Siyasi-i İran ve Osmanî Devre-i Kaçar*, c:6, Vezareti Umur-u Hariciye Cumhuriyet-i İslam-i İran, Tahran 1329, ss. 317-318, 457. Bu eser, bundan böyle GESİÖ kısaltmasıyla verilecektir; BOA. Y.MTV.306/5.

⁵ *Der Tekâpu Taç ve Taht*, Esnad-ı Ebu-l Feth Mirza Salaru-d Devle, be kuşêş (derleyen): Rıza Azadi, İran Enayı Baniganiyi Milli, Tahran 1378, s. 78.

⁶ GESİÖ, c:6., ss. 432-434, 436.

⁷ GESİÖ, c: 6, ss. 488-491, 249-314.

⁸ Edward.G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge University Press, London 1956, s. 152.

⁹ GESİÖ, c:6, ss. 529-531.

¹⁰ Abdollah Mostofi, *The Administrative and Social History of the Qajar Period*, volume III, Mazda Publishers California 1997, s. 828.

¹¹ GESİÖ, c:6, s. 546.

Osmanlı-İran hudut görüşmeleri iki taraf arasında devam ettirilmeye çalışılıyordu. İran tarafı 11 Ağustos 1908'de Osmanlı ordusunun Rumiye'nin deniz kenarı olan Kulince bölgesine kadar ilerlemesi üzerine bu durumun Osmanlı-İran hudut komisyon görüşmelerini zedelemekte olduğunu, Bâb-ı Âli'ye bildirmiştir.¹² İki devlet arasında hudut ile ilgili sürdürülen görüşmelerden sonuç çıkmayınca görüşmelere ara verildi.¹³ Aracı devletlerin ısrarı üzerine iki devlet arasındaki hudut görüşmelerinin 1911'de tekrar başlaması üzerine, Osmanlı İran üzerindeki askeri ilerleyişini durdurdu.¹⁴ İki sene devam eden görüşmeler neticesinde İngiltere ve Rusya'nın onayladığı ancak iki devletin sorununu çözümsüz bırakacak 1913'te İstanbul Protokolü imzalandı.¹⁵

İran'ın bu dönemdeki Osmanlı'ya karşı politikası, Osmanlı ile sorunların çözümünde kendi gücü yetmeyince; araya İngiltere ve Rusya'yı devreye sokarak Osmanlı üzerinde baskı oluşturmak olmuştur. Zaten Şah istemese de İngiltere ve Rusya, İran üzerinde her konuda özellikle politikasında etkili güçlerdi. Bu güçleri İran'a verdikleri borçlardan ve buna karşılık aldıkları imtiyazlardan kaynaklanıyordu. Her ikisinin de İran üzerinde daha büyük emelleri vardı.¹⁶

Osmanlı Devleti'nin İran'da gözü olmamakla birlikte, oradan gelebilecek tehlikeden emin olmak istiyordu. Komşu olarak İngiltere ve Rusya'dan ziyade İranlıları tercih ediyordu. Bunun için de İran'ın onların elinden nasıl kurtarılabilceği konusunda gayret gösteriyordu. Bu çalışmalar neticesinde Birinci Dünya Savaşı öncesinde oluşan kanaate göre;

1-İran'ın Rusya ile imzaladığı 1828 Türkmen Çayı Anlaşması, 1907 İngiliz – Rus Anlaşması, 1909 Postdam Kararları ve 1913 Tahdid-i Hudut Protokolü gibi İran'ın istiklalini zedeleyen anlaşmaların feshinin sağlanması;

2-Rus ve İngiliz kuvvetlerinin İran'dan çıkarılması;

3- İran hükümeti tarafından İngilizlere ve Ruslara verilen imtiyazların kaldırılması;

4-İran transit yollarının Osmanlı toprağından geçmesi için gereken tedbirlerin alınması;

5-İki millet arasında öteden beri var olan kin ve mezhep ihtilaflarının kaldırılması için çarelerinin aranması;

6-İran'ın istiklalini kazanmasından sonra onu muhafaza edebilmesi için dâhiliye ve askeriye ıslahatına Osmanlı'nın yardımcı olmasıdır.

¹² GESİO, c:6, s. 554.

¹³ *Der Tekâpu Taç ve Taht*, ss. 76-80.

¹⁴ GESİO, c: 6, s. 7.

¹⁵ BOA.HR.SYS.2337/22.

¹⁶ Shaul Bakhash, *Iran: Monarchy, Bureaucracy, Reform under the Qajar:1858-1896*, Ithaca Press, London 1978, ss. 205-208, 261-263.

Osmanlı bunları yaparken İngiltere ve Rusya'ya karşı kendini korumak için de Almanya ve Avusturya – Macaristan hükümetlerinin kesin desteğini alması gerektiği görüşünde idi.¹⁷

3. İngiltere-İran İlişkileri

İran-İngiltere ticari ilişkileri 1700'lerde, siyasi ilişkileri ise XIX. yüzyılın başlarında başlamıştır. 1793 yılında İngiltere Hindistan yolu üzerinde olan Basra körfezine yerleşerek İran'ı Afganistan'a yol bulmak için kullanmıştır.¹⁸

Feth Ali Şah'tan sonra tahta geçen Muhammed Şah (1834-1848) döneminde İngilizler İran'ın batı hududunda olaylar çıkartarak Osmanlılarla İranlıları birbirine düşürmeye çalıştı. Amacı İran'ı doğu sınırlarından uzak tutarak İngiltere'nin Hindistan'daki menfaatlerini korumak ve Rusya'nın İran üzerindeki nüfuzunu kırmaktı.¹⁹

1865 yılında Rusya Türkistan üzerinde ilerlerken, İngiltere Rusya'ya karşı İran'ın toprak bütünlüğünü korumaya söz verdi. Rusya da Türkistan'ın İran ile ilişkisi olmadığını ve böyle bir sözün gereksiz olduğunu açıkladı. Bunun yanı sıra 1866'da Rusya İngiltere'ye Afganistan'a karışmayacağına dâir güven vermeye çalıştı.²⁰

19 Ekim 1901'de İngiltere Rus tüccarların Basra körfezi limanlarındaki bağlantılarından rahatsız olduğu için, bölge deniz yolunu korumak amacıyla Basra körfezine deniz filosunu gönderdi. Ayrıca İngiltere Osmanlı'nın müttefiki olarak gördüğü Almanya'nın da faydalanabileceğini düşündüğü için, Osmanlı'nın su yolunu kullanma izninin iptal edilmesi için uğraştı.²¹

Bu arada İngiltere İran'ın iç işlerine karışmayacağını açıkladı ve buna benzer bir açıklamayı Rusya'dan da beklediğini ima etti. Rusya'dan beklenen açıklama da geldi. Ve böylece her iki devlet de sözde karşılıklı olarak İran'dan vazgeçmiş göründü. Bu arada amaçları İran'ı zayıf tutmak ve meşgul etmekte.²²

İngiltere ve Rusya'nın Osmanlı'ya karşı izledikleri ortak politikaya karşı, İran'da da ortak menfaatlerini birlikte gözetme politikasına başladılar.

¹⁷ BOA.HR.SYS.2337/22.

¹⁸ Cevdet Küçük, "İran-Irak Hududunu Belirleyen 1913 İstanbul Protokolü", *Doğumunun 100.Yılında Atatürk'e Armağan*, ayrı basım, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1981, s. 244; Gulam Rıza Verheram, *Nizam-ı Siyasi ve Sazmanhayı İçtimaî-i İran der Asr-ı Kacar*, İntişârât-ı Müin, Tahran 1367, s.213.

¹⁹ Abdulgaffar Bağdadi, *Muhammed Ali Şah Devrinde Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri ve İran'daki İç Olaylar(1907-1909)*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yakınçağ Kürsüsü, İstanbul 1982, s. 9.(basılmamış doktora tezi)

²⁰ Said Taki Nasr, *İran Derbar-ı Hord ba İstiğmar (Ez Ağaz-ı Kaçariye ta Meşrutiyet)*, İntişârât-ı Kaviyan, Tahran 1363, s.328.

²¹ Browne, ss. 107-108.

²² Browne, s. 184, 157.

Muhammet Ali Şah saltanatının çalkantılı durumundan faydalanarak Rusya ve İngiltere, 31 Ağustos 1907'de beş maddeden oluşan ve İran'ın kuzeyini Rusya'ya, güneyini İngiltere'ye bırakan bir anlaşma imzaladılar. Bu anlaşma ile İran'a düzlük ve çorak alanlar bırakılıyordu. İran kendisinin içinde bulunmadığı ve taraf olmadığı 1907 anlaşmasını 2 Kasım 1907'de hükümet bildirisiyle kabul etmediğini açıkladı.²³ Rusya'nın İngiltere ile böyle bir anlaşma yapmasının nedeni sıcak sulara inme politikasına karşı en büyük muhalefetin Avrupa olduğunu bilmesiydi. Bu engeli aşmanın yollarından biri, Avrupalı bir devleti yanına alarak aşabileceğini düşünüyordu. Ayrıca gizli olarak yapılan görüşmelerde İngiltere boğazların Rusya'ya bırakılacağını kabul ediyordu.²⁴

İngiltere özellikle Ortadoğu ve Hindistan ticaretini koruyabilmek için Osmanlı'ya karşı Basra körfezindeki Muhammere (Hürremşehr) limanına sahip çıkarak buranın İran'ın elinde kalması için çalışıyordu. Bölgede yaşayan aşiretlere el altından para ve hediyeler vererek, hudut belirleme çalışmalarında Osmanlı aleyhine düzenlemelere gayret gösteriyordu. Aynı zamanda Şattü'l-Arab'da kurduğu Seyrû Sefer Şirketi'nin Muhammere ile bağlantı kurmasına çalışarak, Muhammere şehrinin Osmanlı'yla iyi ilişkiler kurmasına mani olmaya çalışıyordu.²⁵ Ayrıca bu bölgede demiryolu inşa planları vardı. Şiraz ve Bender Buşîr vilayetine bir hat ve Hürremabad'dan Dizful - Şuster ve Muhammere'ye diğer bir hat inşa etmişti. Muhammere'nin güneyinde Abadan adasının Şattü'l-Arab sahilinde büyük bir petrol tesviye fabrikası kurmuştu.²⁶

4. Rusya-İran İlişkileri

XX. yüzyıl başlarında Rusya-İran ilişkilerini üç döneme ayırabiliriz. Birincisi 1813 Gülistan ve 1828 Türkmençay Anlaşmaları, ikincisi Türkmençay Anlaşması'ndan 1906 İran Meşrutiyet İnkılâbı'na, üçüncüsü Rusya'nın 1909'daki Tebriz'i işgalinden 1917 Rus İhtilaline kadar olan dönemdir. İkinci dönem İran-Rusya arası barış dönemi gibi gözükmesine rağmen, Rusya bu dönemde İran'ın güney sahillerini elde ettiği imtiyazlarla yavaş yavaş ele geçirmiştir. Aradaki barış ise, İran'ın Rusya siyasetinden ve kendilerine doğrudan doğruya savaş ilan etmesinden korktuğu için pasif kalmasıdır.²⁷ Zaten 9 Aralık 1881'de İran-Rusya arasında Ahal Sözleşmesi ile İran, Türkistan'ın Mâveraünnehir, Buhara, Hive, Taşkent bölgelerini Rusya'ya bırakmıştı.²⁸

²³ BOA.HR.SYS.2337/22; Muhammed Ali Hümayun Katuzayan, *İktisadi Siyasiye-yi İran Ez Meşrutiyet ta Payan-ı Silsile-yi Pehlevi*, ter: Muhammed Rıza Nefisi ve Kambez Azizi, Neşr-i Merkez, 2.çap (baskı), Tahran 1372, s.104.

²⁴ Bağdadi, s. 133, 138.

²⁵ BOA.HR.SYS.2337/22.

²⁶ BOA.HR.SYS.2337/22.

²⁷ Nasr, s. 308.

²⁸ Nasr, ss. 312-314.

Rusya sadece askerleriyle değil, aynı zamanda İran'a verdiği borçlar karşılığında elde ettiği imtiyazlarla hakimiyetini güçlendirmişti. Ayrıca İngiltere'nin İran'dan aldığı imtiyazlara karşı benzeri imtiyazları istedi ve aldı.²⁹ Böylece önemli makamlara kendi taraftarı kişilerin gelmesini sağladığı gibi, beğenmediği bir kabine olduğu zaman onu istifa ettirerek kendine uygun kabine kurulmasını sağlayabiliyordu. Hatta 1902 yıllarında Rusya, dünyada İran'ın kendi evi olduğu havasını uyandırmıştı.³⁰ Ahmet Şah'ın 1909'da başa geçmesiyle İran'daki çıkarlarının tehlikeye düşeceğini düşünerek, 20 Nisan 1909'da İran topraklarına saldırdı, Tebriz ve Culfa'ya girdi. 1910'da Tebriz'i ele geçirdi. Kendileri için iyi bir pazar olan İran'ın kuzeyine daha iyi yerleşebilmek için, kara ve deniz yollarıyla, Hazar sahillerine iskeleler ve gümrük binaları yaptı.³¹ Rusya İran'ın ticaret merkezi olan Tebriz'i aldıktan sonra kendisi ile en kısa bağlantıyı kurabilmek için Celza'ya kadar demiryolu döşedi. İran'ın en mühim ticaret merkezi olan bu şehre en kısa ve en emin yolu temin etmiş oldu. Fakat asırların getirdiği ticari alışkanlığı değiştiremeyerek tüccarları bu yola çekemedi. Tebriz - Celza ticaret yolunun rağbet bulması için Osmanlı ile İran arasındaki kadim ticaret yollarında asayişsizlik yarattı. Bu ticaret yollarından birincisi Tebriz – Trabzon; ikincisi Tebriz – Hoy – Salmas- Van hattı idi. Birinci hatta Makû hakimi Hacı Şeca el-Düleyî ve Ovacık emirini; İkinci yola Abdi aşireti reisi İsmail Ağa Simko'yu musallat etti. Bir müddet sonra bu önemli yollar üzerinde kervanlar görülmez oldu. İkinci derecede öneme sahip olan Tebriz – Rumiye - İşnu – Revanduz – Erbil – Musul ve Tebriz – Sakız – Bane – Serdeşt– Musul yollarına demiryolu döşediler.³² 1907 mukavelesiyle tarafsız ad olunan bölgede en mühim ticaret yolu olan Zevarek(?) geçidini içine alan Hemadan – Kirmanşah - Hanikin yoludur. Bu yol üzerinde de Rusya'nın kışkırtmasıyla Kelhor, Sincabi, Kuran ve Karamani aşiretleri kervanlara ve civar yolculara saldırarak asayiş sorunu meydana getirerek, bu yolun da kullanılmasını engellemeye çalıştılar.³³ Böylece Rusya İran'ın kuzeydeki bütün ticari yolları ele geçirerek İran ticaretini büsbütün rekabetsiz bıraktılar; bu sayede İran'daki hakimiyetini biraz daha güçlendirdi.

Rusya, İran üzerindeki güçlü etkisine rağmen, Osmanlı-İran arasındaki ufak tefek hadiseleri kışkırtarak, iki devletin kendisine karşı hem ittifak yapmasını engellemiş, hem de iki devleti birbiriyle uğraştırarak bu devletler üzerinde kendi emellerini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Hatta iki devlet

²⁹ George Lenczowski, "Foreign Powers' Intervention in Iran During Word War I", *Qajar Iran (1800-1925)*, eds: Edmund Bosworth and Carole Hillenbrand, Edinburgh University Press, Edinburgh 1983, ss. 76-77; Es. Em Alif, "Tahavvulât-ı Mühim der Siyaset-i Tavsia Talebi Rusya Nisbet bi İran (1906-1917)", *İran ve Ceng-i Cihan-i Evvel*, be kuşuş (derleyen):Safa Ahvan, Merkezi Esnad-ı ve Tarih-i Diplomasi, Tahrân 1380, ss. 89-90.

³⁰ Nasr, ss. 316-320, 307.

³¹ Bağdadi, s. 140, 34.

³² BOA.HR.SYS.2337/22.

³³ BOA.HR.SYS.2337/22.

arasındaki ihtilafları artırabilmek için kaçakçılığı ve Sünni-Şii çekişmelerini körükleyerek güvenlik bahanesiyle istila siyasetine zemin hazırlamıştır.³⁴ Rakibi İngiltere'yi bu bölgede geçici olarak görmüş, İran'ı ise İngiltere'nin Hindistan yolunda rakiplerine karşı kullandığı tampon bölge olarak değerlendirmiştir.³⁵

5. Almanya-İran İlişkileri

Almanlar da XIX. yüzyılda Ortadoğu'nun değerini anlamışlardı. Bu nedenle İran'ı İngiltere ve Rusya'nın eline bırakmak istemiyorlardı. Bu bölgeye girebilmek için, Osmanlı'yı giriş kapısı olarak görüyorlar, Osmanlı yanlısı politika izlemeye çalışıyorlardı. Bu politikanın sonucu olarak Osmanlı'dan siyasi ve iktisadi imtiyazlar elde etti. İran'daki İngiliz ve Rus karşıtı muhalefeti destekledi. Kısa sürede Hamburg ve Basra arasında deniz taşımacılığı yapmaya başladılar. Almanya'nın bu politikasından Rusya ve İngiltere tedirgin oldu. Rusya kuzeye Kazak birliklerini, güneye de jandarmalarını gönderdi.³⁶ İngiltere de Alman nüfuzunun önüne geçebilmek için İran'ın güney eyaletlerine konsolosluklar açtı.

Almanya-İran ilişkileri XIX. yüzyılda hızla genişledi. Almanya'nın İran'daki nüfuz ve güç kazanmadaki başarısı Rus ve İngiliz rekabetine dayanıyordu. Meclis ve İran halkının XIX. yüzyıl sonlarında devlete karşı güvenlerinin sarsılması, Rus ve İngiliz güçlerinin dışında üçüncü bir güce, Almanya'ya yanaşma politikası izlemeye başladı. Ancak İngiltere ve Rusya'nın baskısıyla 1857-1873 yılları arası İran-Almanya arasında anlaşmaların fesih edildiği dönem oldu.³⁷ 1875 yılına gelindiğinde Almanya, İran ile ilişkilerini düzeltmek amaçlı İran'a büyükelçi gönderdi.³⁸ Basra Körfezi'ne gemilerini göndererek ticari ilişkilerin güçlenmesini sağladı. 1903 yılında Almanya ve Osmanlı devletleri arasındaki Berlin-Bağdat tren yolu meselesi, İngiltere'nin gözünü korkuttu. Almanya'nın Ortadoğu'da ilerlemesini engellemek için, Bağdat Demiryolu Basra körfezine kadar uzanacakken Bağdat'ta kaldı.³⁹ Ama Almanya yoluna devam etti; 1907 yılında Türkistan devletlerinde banka açtı ve bunların şubelerini İran'da da açma iznini almışsa da, yine İngiltere ve Rusya engelleriyle karşılaştı.⁴⁰

6. Birinci Dünya Savaşı Yıllarında İran

Osmanlı Devleti 1913 yılında İran ile imzaladığı İstanbul Protokolü'nü uygulama fırsatı bulamadan kendini Birinci Dünya Savaşı içinde bulmuştu. İran

³⁴ Bağdadi, s. 42.

³⁵ Nasr, s. 309.

³⁶ GESİO, c:5,s. 25.

³⁷ Verheram, s. 242.

³⁸ Nasr, s. 290.

³⁹ Katuzayan, s.104; Nasr, s. 337, 351.

⁴⁰ Verheram, s. 243.

bu savaşta tarafsızlığını ilan etmişti. Rusya da savaş başlamadan önce de İran'ı işgal etmeye başlamış, Avrupa devletleri buna hiç ses çıkarmamışlardı. Osmanlı'nın savaşa girmesiyle tarafsız İran'da Osmanlı-Rus savaşı başlamış ve Rusya – İngiltere, İran topraklarına tamamen yerleşmişti.

Rus kuvvetleri savaş başlamadan beş yıl önce İngiltere ile imzaladığı 1907 siyasi anlaşması ile Azerbaycan'ı almıştı. Osmanlılar da huduttaki anlaşmazlıkları ve Rusların bu işgallerine dayanarak İran hududundan daha da içerilere ilerlemişti. İran savaşta tarafsızlığını ilan etmesine rağmen, bu konuda Osmanlı'nın çözüm yolunu öğrenmek istedi. Osmanlı da şayet Rusya İran topraklarını terk ederse, Osmanlı kuvvetlerinin de İran'dan çekileceğini açıkladı. İran, İngiltere ve Rusya'ya başvurarak Rus askerlerinin İran'dan çıkması konusunda görüşmelerde bulundu. Fakat Rusya, Rus uyrukluların emniyeti, Kürt aşiretleri arasında çıkan olayları ve buna benzer bahaneleri sıralayarak İran'ın dışarıdan güçlere ihtiyacı olduğunu ifade etmekle bu konuyu geçiştirdi. Zaten Rusya İran'ın önemli şehirlerinden olan Tebriz, Huvi, Selmas, Urumiye, Reşt ve Meşhet'in tamamını işgal etmiş, hatta Tahran'da da kendi güçlerini bulundurmaya başlamıştı.⁴¹

Tarafsız olan İran'ın Basra Körfezindeki sahilleri fiilen İngiliz güçlerin hâkimiyetindeydi. Neticede Rusya ve İngiltere 1907'de kendi aralarında yaptığı anlaşmaya göre İran'daki paylaştıkları bölgeleri kendi hakimiyetleri altına almışlar ve sonra da bu iki güç İran'ın tarafsız olduğunu ilan etmişlerdi.

a. Savaş Yıllarında Osmanlı-İran İlişkileri

Osmanlı Devleti, İran'ın Rusya tarafından işgal edilmeye başlamasıyla kendi sınırlarını güvence altına almak amacıyla İran topraklarında bulunuyordu. İran'ı işgal eden Rus ve İngilizlerden kurtararak İran'ı bağımsızlığına kavuşturacağını iddia ediyordu.

1914'de başlayan Birinci Dünya Savaşı'nda bir taraftan İngiltere İran'a kendi tarafında savaşa girmesi için baskı yapıyor, diğer taraftan da Osmanlı Devleti bir İslam ülkesi olarak kendi taraflarında savaşa girmesi için telkinde bulunuyordu. Şeyhü'l-İslam İran'a, İngiltere, Rusya ve Fransa'ya karşı birlik çağrısında bulunuyor; İran halkına yönelik şu telkinlerde bulunuyordu⁴²;

1. İran Müslümanları her ne suretle olursa olsun memleketlerindeki düşmanları yok etmeleri gerekmektedir.
2. Her nerede onları ve mallarını ele geçirirlerse onları öldürmeleri ve mallarını gasp etmeleri helaldir.
3. Onların işine yarayan telefon ve telgraf tellerini tahrip etmelidirler.

⁴¹ BOA.HR.SYS.2339/14, 23.

⁴² Seyyid Mesud Musevi Şifâyi, "Tehavvülât-ı Revabıt-ı İran ve Osman", *Güzeriş-i Guftegu*, şomara:15, Behmen-İsfend 1373, Kütüphane-i Meclis-i Cumhuri-yi İslam, Tahran 11.10.2006, s. 28.

4. Düşmanların kullandıkları hayvan, mühimmat, yiyecek, alet ve edavat, top, tüfek ve fişekleri tahrip ve yağma edilmelidir.

5.Yol güzergâhlarını keserek geçitleri tahrip edilmeli, eşya ve yiyecek taşıyan vasıtaları imha etmelidirler.

6. Onları ülkeden kaçacak duruma getirmek cihat şartı ve dinin ahkâmıdır. Cihada katılanlar yetmiş yıl ibadet etmiş kişinin sevabına nail olacaklardır gibi açıklamalarda bulunuyordu.

Cihat emrini yerine getiren gazi ve şehitlerin mükâfatının içinde huriler olan amber kokulu cennet bahçeleri olduğunu beyan ediyordu. Ruslara yardım eden kişilerin münafık ve ahiretteki yerlerinin cehennem olduğunu; İran'ı seven İranlıların Hak uğruna bu gibi insanlardan vatanlarını temizlemeleri gerektiğini dile getiriyordu. Ele geçirdikleri düşmanı yakında bulunan ordu kumandanlıklarına teslim etmelerini veya idam suretiyle vücutlarını ortadan kaldırmalarını; bu gibi münafıklarla cihat içinde bulunmanın din ve millet düşmanı olan Ruslar ile muharebe derecesinde değere sahip olduğunu beyan ediyordu. Düşmandan yurtlarını kurtarmak için savaşı aşiretlere yardıma koşmalarını; içlerinden en muktedir olan kişiyi kendilerine âmir ve kumandan seçip, taburlar, takımlar düzenleyerek teşkilatlanmalarını tavsiye ediyordu. Son olarak da mücahidin bu şekilde davranmasıyla düşmanların İran'dan çekilmeğe mecbur kalacaklarını ve İran'ın da İslam'ın muhafazası, istiklali, ırz, namus ve hayatlarının muhafazası için de bu savaşa girmek zorunda olduğunu vurguluyordu.⁴³ Bu açıklamalarla Osmanlı, İran'ı işgal eden İngiltere ve Rusya'dan farklı olduklarını; İslam aleminin halifesi olarak İran halkının yanında yer aldığını, onların da din kardeşliği gereği Osmanlı Devleti'nin yanında olması gerektiğini hatırlatmak istiyordu.

Osmanlı Devleti, İran üzerinden gelecek Rus saldırılarına karşı önlem almak zorunda kalmış, tedbir olarak Tebriz'den İran topraklarına ilerlemişti.⁴⁴ İngiliz ve Rusların yönetimine giren bölgelerde ise, Osmanlı tüccarları tehdit ediliyor ve mallarına el konuluyor, sürgün ediliyorlardı.⁴⁵

1914'lerin sonlarında İran'ın Kürdistan bölgesinde Osmanlı-Rusya savaşı başlamıştı. Bu bölgedeki tüm ahali Sünni mezhebi mensubu olarak kendilerini Osmanlı'ya yakın gördüklerinden Osmanlı'nın yanında yer almıştır. Ayrıca İstanbul'daki Şeyhül-İslam'ın savaşı farz kılması, hatta balığ olan herkesi bu savaşa çağırması sonucunda bölge halkı Osmanlı'nın yanında yer almaya kendilerini zorunlu hissetmiştir. İran hükümeti de buna karşın savaşta

⁴³ BOA.HR.SYS.2339/112.

⁴⁴ GESİO,c:7, s.622; Eşref Edip, "İran Ahvalı", *Sebilürreşâd*, c:14, sayı.339-364, İstanbul 1331-1334, ss. 209-210; Adem Nejat, "Zevali İran", *Sebilürreşâd*, c: 6, sayı:131-156, İstanbul 1326-1327, ss. 12-25.

⁴⁵ GESİO , c:7, ss.624-632.

tarafsızlıklarını fetvalarla halka duyurmaya çalışmıştır.⁴⁶ Musul, Kerkük ve Süleymaniye mutasarrıfları da mahalli aşiretleri cihada davet etmişlerdir.⁴⁷ Bu fetvalar Arapça, Farsça ve Türkçe olarak şehir ahalisine dağıtılmıştır. Kürdistan ahalisinden özellikle etraf aşiretlerden aynı mezhebe mensuplar bu davete icap etmişlerdir.⁴⁸ Loristan valisi de 28 Kasım 1914'de İran Dahiliye Vüzeratı'na gönderdiği yazıda Loristan eyaletinde Osmanlı ve İngilizlerin üç aydır aralarında ihtilafların devam ettiğini ve birkaç gündür de Şattü'l-Arab ve Osmanlı topraklarında savaş başladığını, İngilizlerin Feva'dan Basra'ya kadar Osmanlı topraklarını ele geçirdiğini ve Basra'ya dayandığını bildirerek Osmanlıların cihat çağrısında bulunduğunu belirtmiş, bu fetvaya dayanarak Osmanlı'nın yanında savaşa girmek istediğini, bu bölgede tarafsız kalınamayacağını, izin verilirse Muhammere'ye saldıracağını bildirmiştir.⁴⁹ İran'ın tarafsızlığını ilan etmesine ve bunun Osmanlı tarafından bilinmesine rağmen Osmanlı Sultanı tarafından buradaki insanların savaşa davet edilmesi İran'ı rahatsız etmiştir.⁵⁰ Aynı zaman da Kirmanşah'taki Rus konsolosu Osmanlı'nın bu tebliğlerinden rahatsız olduğunu ve İran tarafından engellenmesi gerektiğini bildirmiştir.⁵¹ Kürdistan hükümeti bu konuda halka uyarılarda bulunduğunu, engellemeye çalıştığını fakat halkı engellemek için bu duyuruların yeterli olmadığını açıklamıştır.⁵² Hatta bir grup yine Cuma namazından sonra savaşa katılmak için harekete geçtiğini belirterek kuvvet olmadan halkı durduramayacağını, çünkü Osmanlı'nın mezhep taassubu vasıtasıyla ve tahrikiyle hemen herkesin mukavemet göstermek için hazır olduğunu, buna karşı Kirmanşah Kazak birliğinin harekete geçirilmesini istemiştir. Yine bu bölgede Osmanlı taraftarı gizli cemiyetlerin olaylar çıkardığını ve hükümetin bunu engellemek için uğraştığını merkeze bildirmiştir. Buna karşı Osmanlı şehbenderi* de halka birlikte olma çağrısında bulunarak, bir hafta sonra da Osmanlı ordusunun Savcılık'ından hareket edeceğini ve o zamana kadar insanların İslam ordusuna katılabileceğini ilan etmiştir.⁵³ Aslen İran Kürdistanlı ve Sünni olup, Osmanlı Devleti'ne bağlı ve Kerbelada'ki İttihat ve Terakki Encümeni azası Ağa Şeyh Hasan hem yazılarında hem de verdiği vaazlarda bu bölgede halkın Osmanlı'nın yanında yer alması için tebliğde bulunmuştur. Kirmanşah dinî liderlerinden olan Mustatil Ağa, Ayetullahzâde Tahrani'yi ziyaret ederek Osmanlı'nın yanında yer almaları için görüşmelerde bulunmuştur.

⁴⁶ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, Esnad-ı Vezarat-ı Dahili, be Kuşes (derleyen):Keva Beyât, Sazman-ı Esnad-ı Milli İran Pejuheşkede-i Esnad, 2.çap (baskı), Tahran 1381, s.7.

⁴⁷ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, s.8.

⁴⁸ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss.10-11, s.19, ss.32-33.

⁴⁹ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, s.14, 20

⁵⁰ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, s.15.

⁵¹ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, s.22.

⁵² *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, s.25.

* Şehbender (konsolos):Yabancı ülkelerde bulunan vatandaşlarının haklarını koruyan, bağlı bulunduğu hükümete siyasi ve ticari bilgileri veren dış işleri görevlisi.

⁵³ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss.26-27, 42.

İran devleti azalarından olan Ferid Düveli, Cuma günü camide insanları toplayarak Osmanlı'nın yanında yer almaları için konuşmalar yapmıştır. Bölge hükümeti de bu konuda merkeze, kendilerinin de açıkça müdahil olmaları konusunda bu kişiden baskı gördüklerini, eğer taraf olmazlarsa Osmanlı'nın gazabına uğrayacağına dair tehdit aldığını, olursa da tarafsız İran'a karşı suç işlemiş olacağını bildirerek yardım istemiştir.⁵⁴ Kürdistan'da bir Cuma günü ulema, ayan ve esnaftan kişiler toplanarak kendi aralarındaki görüşmelerden sonra Salı günü Pazar'ı tatil ilan ederek halktan yardım toplamış ve Osmanlı'ya göndermişlerdir. Osmanlı Devleti Kirmanşah'ta Sünni devletin muhafazası, bölgede fesat ve kargaşa çıkaran Rus ve İngiliz memurlarının oradan temizlenmesi için Yüzbaşı İsmail Hakkı Bey'i, bir nâip, bir tabip ve yanlarında 42 kişi ile birlikte Kirmanşah'a göndermiş, orada İttihat-ı İslamiye'yi teşkil etmelerini istemiştir.⁵⁵

Kelhor (Kelher) yerel yönetimi İslami İttihat Ordusunun amacının İngiliz ve Rus zalimlerin baskısından İslam ülkesini kurtarmak olduğunu, İran tarafsızlığını ilan etmesine rağmen neden İngiliz ve Rus askeri kuvvetlerinin Muhammere, Basra Körfezi, sahilini ve Azerbaycan hattını işgal ettiğini hükümetin onları neden Müslüman vatanından çıkarmadığını ve bu millete zulmetmeye ne hakkı olduğu şeklinde düşündüğünü, bizzat Dahiliye Vüzeratı'na 19 Mayıs 1915'te bildirmiştir.⁵⁶

İran da yabancı devletlerin bu tutumlarına karşı kendince önlemler almaya çalışıyor; İngiltere ve Rusya'ya karşı Almanya seçeneğini kullanıyordu. Fakat bu politikasında başarılı olamamıştı. Askeri olarak aldığı önlemlerde ise, elle tutulabilecek hiç bir gücü yoktu. Ordusundaki askerler toplu olarak firar etmekte, teçhizat açısından askerlerin üstlerine giyecek kıyafetleri dahi yoktu. Yapabildikleri tek şey Bağdat ve çevresinde İngiliz kuvvetlerinin sayısı, Osmanlı'nın bu bölgedeki askeri sayısı ve ek bir ordunun gelip gelemeyeceği, ileri gelenlerinin İran ile görüşüp görüşmeyeceği konusunda bilgi toplamaktı.⁵⁷

Osmanlı sınır güvenliği açısından İran toprakları dahilinde ilerlemeye devam ederek asker yığmağa devam etmişti. Orduda kendi askerleri ile beraber 1500 kişiden fazla aşiret mensupları da vardı. Kirmanşah ve Tebriz taraflarında hem Osmanlı hem Rusya tarafından yapılan saldırılarda halk arada kalmış, oldukça bunalmıştı. Bu duruma İran hükümetin hiç ses çıkartmaması, tepki vermemesi de halkı daha fazla öfkeliendiriyordu. Diğer taraftan da Osmanlı'nın Basra taraflarında İngilizlere karşı mağlup olması, onları daha da endişeliendiriyordu. Özellikle de İngilizlerin teşvikiyle Necef taraflarında aşiretler de hükümete karşı ayaklanmışlardı. Kasr-ı Şirin'den Hüsrevabad'daki Osmanlı ordusunun bulunduğu yere kadar bölgedeki aşiretler bölgeyi talan

⁵⁴ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, s.49, 54-55.

⁵⁵ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss. 55-56, 68.

⁵⁶ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss.100-101.

⁵⁷ GESİO, c:7, ss.619-620.

etmişlerdir. Ayrıca hükümet taraftarı olup Osmanlı karargâhlarına saldıran aşiretlerin sayıları 4000 bulmuştur.⁵⁸ Aynı zamanda İran'a ve Osmanlı'ya bağlı bazı aşiretler de birbiriyle savaşmakta, tarlaları ateşe vermekte, katil ve gasp hareketlerinde bulunarak sınırda sorunlar çıkarıyorlardı.⁵⁹ Bazen de İran aşiretleri Osmanlı sınır aşiretleriyle anlaşarak İran aşiretlerine saldırmakta idi. İran kabilelerinin kendi aralarında da çatışmalar vardı. Son senelerde İran devlet kuvvetleri ne bu bölgeye yerleşebilmiş ne de yağma ve talan olaylarının önüne geçebilmişti. Bölgede güvenlik ve devlet diye bir şey kalmadığı görülüyordu.⁶⁰ Bu arada bölgedeki Osmanlı ordusunun başında olan Hüseyin Rauf Bey hakkında, aşiretleri tehdit ederek uzlaşmaya zorluyor diye İran Hariciye Vüzeratı'na şikayetler oluyordu. İran hükümeti Hüseyin Rauf Bey'in böyle davranmasının nedeninin Rus taraftarı aşiretlere karşı önlem olduğu, bu aşiretlerin daha önce alınmış kararlara ve uygulamalara uymaları gerektiği idi. Yazının devamında da Rusya taraftarı aşiretlerin kontrol altına alınması gerektiği, Hüseyin Rauf Bey ve yanındakilerin mukaddes topraklarda ve İran'da can, mal, namusa saldırmadıklarını, kurallara riayet ettiklerini, onun sadece Rus taraftarı aşiretlere karşı ülkeyi ve kendini güvenceye almaya çalıştığı açıklaması idi.⁶¹ İki devlet arasında bu konuda görüşmeler devam ederken, aşiret reislerinin Osmanlılara karşı savaşmasını yasaklamıştır. Yapılan müzakerelerde, Hüsrevabad'daki aşiret reisleri, Kirmanşah'ın ileri gelenleri, Alman ve Osmanlı konsoloslarından oluşan bir komisyon kurulmuş; varılan karara göre, Temmuz 1915'te Osmanlı ordusunun Zehab (Serpul)'dan geri çekilmesi ve Osmanlı'nın boşalttığı yerlere İran jandarmalarının yerleşmesi konusunda anlaşmışlardı.⁶² Osmanlı'nın geri çekilişi sırasında (18 Ağustos 1915'te) Kasır'da köprülerin yapımı, vergilerin alınması, hanelerin ağır top ateşine maruz kaldığı, Sincabi ve Şive kalesine kadar bütün ürünlerin yakıldığına dair İran'dan İstanbul'a şikâyetler gelmiştir. Bunun üzerine Osmanlı Devleti de en kısa sürede ortak bir tahkikat yapılması önerisinde bulunmuş; Müslüman bir komutana namussuzluk ve kan dökücülük iddiasında bulunulmasını üzüntüyle karşıladıklarını belirtmişlerdir. İran'da benzeri bir cevapla, nasıl olurda Müslüman bir komutan Müslüman bir komşusuna saldırır, kan döker, binlerce çocuğu babasız ve eşleri kocsız bırakır, şaşkınlığını taşıdığı cevabında bulunmuştur.⁶³ 21 Eylül 1915 Kirmanşah bölgesinde bulunan Osmanlı ordusu komutanı Hüseyin Rauf Bey, Kirmanşah'daki İran Kargüzarı*, Osmanlı Askeri Ataşesi Seyyid Fevzi Bey, Şehbender Refik Bey ve Jandarma Reisi Kapitan Sunsun ve Sincabi Reisi Ağa Samsâm-ül Memalik ve Kelhor tarafı Sincabi sınır muhafızının katıldığı bir

⁵⁸ GESİO, c:7, ss.634-636, 641-646, 649-650

⁵⁹ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss.66-67.

⁶⁰ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, s. 122.

⁶¹ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss.109-110.

⁶² GESİO, c:7, ss.653-654; *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss.112-113.

⁶³ GESİO, c:7, ss.664-673; *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss.114-118, 122-135.

* İran Hariciye Vezareti'nde çalışan yerli memurlardır.

toplantı yapmıştır. Bu toplantıda alınan karar ile Jandarma reisi idaresinde Sebz kalesi ve Kirmanşah arasındaki emniyetin sağlanmasına, İran hududu dahilindeki aşiretler ile iki tarafın köy ahalisi arasında herhangi bir ihtilaf olmadığı, İran aşiretlerinin dönüşüne Osmanlı tarafından müdahale edilmediği, hatta Osmanlı Askeri Ataşesi Seyyid Fevzi Bey tarafından bu konuda kendilerine güvence verildiği ilan edilmiştir. Hüseyin Rauf Bey de kendi askerlerini Kirmanşah hududundan çıkardığını açıklamıştır.⁶⁴

Bölgedeki aşiretlerin tutumu hakkında Tahran Askeri Ataşesi Fevzi Bey'in İstanbul'a 1 Aralık 1916 tarihli gönderdiği raporda İran'ın ve Osmanlı ordusunun o günlerde içinde bulundukları zorluklar şöyle anlatılmaktadır: İran'da Sünnilik ve Şiilik arasındaki ihtilafın derin olduğu ve hocaların bu uçurumu daima açık tutarak menfaat bekledikleri ve hocalardan istenilen yardımın mümkün olmadığıdır. Daha önce toplanan sınırlı yardımların ise, sırf korkudan verilmiş olduğu, elli binden fazla nüfusu olan Hemadan şehrinde Yahudilerin Osmanlı'ya daha fazla yardım ettiği belirtilmekte, İran halkında fakirlik ve cehalet sebebiyle din ve vatan namına hiçbir his kalmadığı vurgulanmaktadır. Raporunun devamında: Osmanlı'nın başarısına sevinenler bizim geldiğimizden değil, kendilerine kötü muamele eden Ruslardan kurtuldukları içindir. İran'da derebeylik usulünün tamamen yayılmış olduğu, halkın büyük bir kısmının Havanin denilen zenginler elinde esir muamelesi görmektedir. Bu zenginlerin büyük bir kısmı da Türklerin devr-i istilasından kalmış ve İranlı olmuş Türk beyleridir. Bunlar kısmen Türkçe konuşmakta olup, ümit ediliyordu ki, bunların Türklüklerine ve Müslümanlıklarına temas edince harekete geçsinler. Ne yazık ki bunlardan hiç kimse mücahit olarak Osmanlı'ya katılmamıştır. İran halkı Ruslardan o kadar yılmıştır ki uzaktan görülen Kazak askerinin gölgesi bile bunları sindirmeye yetmiştir. Osmanlı buradaki halktan artık yardım değil, mümkünse zarar gelmesin diye dua etmektedir. Bazı Osmanlı askerlerinin ellerindeki silahı ve teçhizatları gasp için Acemler tarafından öldürülen ve soyulanların sayısı da oldukça fazladır. Bunun yanı sıra aynı şekilde gaspa uğrayan halktan da birçok kişi vardır. Telgraf hatları Acemler tarafından kesilmiştir. "Mut'a nikâhı" denilen birkaç saatlikten birkaç aylık ve seneye kadar uzayan geçici ve basit nikâh ile Osmanlı askerlerini etkileyerek onları firara teşvik etmektedirler. Bu durum adeta Hemadan ile hudut arasında harpten sonra burada yeni Türk kolonileri vücuda gelecek şekildedir. Silah ve cephanesi ile firar eden bir askeri, Acem köylüsü saklayıp, onlara Acem elbisesi giydirerek beş ile yirmi tûmene (yani yüz ile dört yüz kuruş arası) bu geçici nikâh ile kızlarını vermişlerdir. Konyalı Mehmet bu defa İranlı olmuştur. Eğer memleketi ile alakası varsa bu hali savaşın sonuna kadar devam edecek, yoksa İran'da kalacaktır. Yedi yaşındaki kız çocuklarına dahi bu nikâhı kıyarak satmaktadırlar. Bahtiyarların öteden beri cengâver oldukları yaygın olduğundan onlarla görüşülmüş, fakat gerek Bahtiyarların ve gerek Lorların gösterdikleri

⁶⁴ GESİO, c:7, ss.681-684; *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss.114-118.

hıyanet ve hatta top sesinden korkmaları, bunlardan da istifade mümkün olmayacağını göstermektedir. Osmanlı'nın sağ tarafında Sultanabad civarında birkaç yüz Bahtiyârî atlısından ve sol tarafta yüz kadar Sünni Kürt atlısından başka hiçbir mücahit ve aşiret mevcut değildir. Sultanabad civarındakiler (Bahtiyariler) ise, burayı talan etmek hevesindedirler. Ve muharebe başladığı zaman kaçıp, bittikten sonra tekrar gelmektedirler. Kürdistan'ın Sünni aşiretleri ise, nispeten daha iyi olup cesur ve taraftardır.⁶⁵

Rus kuvvetlerinde ise, Osmanlı'dan daha fazla Acem aşireti ve atlısı mevcuttur. Bu aşiretler her yerde Ruslarla beraber Osmanlı'ya karşı savaşmışlardır. Çünkü Ruslar her atlıya İngilizlerin hesabına ayda onbeş ile onsekiz tümen (yani üçyüz ile üçyüzaltmış kuruş) maaş vermektedir. Örneğin Sultanabad civarında (Zıllu's-Sultan) maiyetinde 500 Acem atlısı Osmanlı'ya karşı Ruslarla beraber savaşmıştır. Aynı şekilde Zencan'a nakl için İran Kazakları denilen Acem askerleri Serhenk Ahmed Han kumandasında yine Ruslarla beraber Osmanlı'ya karşı savaşmıştır. Ancak Rusların yağma ve ırz düşkünlüğü ahaliyi kendilerine karşı nefret ettirmiştir. Bundan dolayı Rusları kovacak kuvvetleri mutlulukla karşılamışlardır. Buna rağmen ahali nerede kuvvet görürlerse ona meyil etmiştir. İslamiyet bu bapta onlara hiç tesir etmemiştir. İran'ın askeri teşkilatına gelince 900 kişiden ibaret yaya ve süvari jandarmalardan başka toplam 2000 askerden ibaret birkaç bölüktür. Fakat bunlar harp kabiliyetine sahip değildir ve toplu firarlar vardır. Halkın orduya katılması imkânsızdır. Çünkü yürüyüş yapıldığı zaman bile kaçmışlardır. İngilizler ve Ruslar, İran'a o kadar para dökmüşlerdir ki, bu sahada Osmanlı'nın bunlar kadar para dökmekçe başarılı olması mümkün değildir.⁶⁶ Bu duruma rağmen Osmanlı İttihad-ı İslam'dan vazgeçmemiştir. Çünkü kendilerini İngiliz ve Rus işgalcilerinden ayıran ve ayakta tutan tek fark budur.

Osmanlı Devleti de Afgan-İran- Osmanlı birliğini, Osmanlı liderliğinde teşkil ederse Avrupa heyetine karşı elinin daha fazla güçleneceğini düşünmektedir. Eğer İslam devletleri bu şekilde bir birlik kurmazsa Avrupalılar, hilafet nüfuzunun kırıldığını düşünerek İslam devletlerini yekdiğerine zaafını kullanarak müşterek bir kuvvet vücuda getirmelerine engel olacak, ihtilaflar ve rekabetler ortaya çıkaracaktır. Bunu geçmişte yaşamıştır.

Almanya, İran'da söz sahibi olabilmek için İran'la ilk temasa başladıkları zaman, İranlılara gösterdikleri iltifatta hep Osmanlı'yı küçük ve âciz göstermeğe çalışmış ve İranlıları büyük gördüklerini ispat etmek için de, İslam âleminin hâmisî olarak İran'ı gördüklerini açıklamışlardır.⁶⁷

⁶⁵ BOA.HR.SYS.2337/22.

⁶⁶ BOA.HR.SYS.2337/22.

⁶⁷ BOA.HR.SYS. 2337/22; İki devlet arasında mezhep farklılığından kaynaklanan ihtilafları yabancı devletler iki ülkeye karşı kullanıyorlar. Rus ve İngiliz propagandası-Türklerin Hemadan'a kadar geldiklerini, bundan sonra maksatları barış görüşmelerinde hududu Kirmanşah'dan geçirterek Kerbela ve Necef havalesini ellerinde bulundurmak

Osmanlı hükümeti, iki devleti birbirine düşürmek amaçlı Batılılarca kullanılan mezhep farklılığından kaynaklanan sorunları gidermek ve savaş sırasında İran ahalisinin kendi yanında yer almasını sağlamak için çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Daha önce İran'ın Adliye Nezareti görevinde bulunan, İran Meclis-i Mebusan üyesi ve Meclis-i İlmiye Heyeti Reisi Seyyid Müderris, “*Osmanlılar İslam asabiyyeti ve siyasetini bırakırlarsa İranlılar nazarında Rus ve İngilizlerden farkları kalmaz*” demiştir. Gayri resmi olarak Osmanlı Şeyhü'l-İslam Müsteşarı Ebu'l-Lâla Efendi ile İranlı Seyyid-i Müderris'i görüşerek Sünni ve Şii mezhepleri arasındaki ihtilafların neler olduğunu müzakere etmişlerdir. Bu iki âlim neticede ilahi hükümler ve peygamberler konusunda hiçbir ihtilaf olmadığını açıkça ortaya koyarak temel konularda anlaşmışlardır. Sünnilerce Şii'lere, Şii'lerce Sünnilere isnat edilen fikir ve akaidin kasten icat edilmiş asılsız şeyler olduğunu açıklamışlardır. Ve bu konular İslam âleminin ortak bir beyannameyle halka duyurulmuştur. Raporda durumu tasvir eden bilgiler yanında bazı teklifler ve çözüm yolları da tavsiye edilmektedir:

Kitap'ta ihtilafın olmadığını fiilen ve siyasetten göstermek gereklidir. Bunun için:

1-Halifenin bütün İslam mezheplerini tanıması, himaye etmesi ve kendisini daima bu gibi gruplar üstünde göstermesi ve mezhepler hürriyetinin bir işareti olmak üzere Hicaz'da, Beytü'l-Haram'da diğer mezheplerin yanında bir de Şii imam bulundurulmalıdır.

2-Padişah ve Şah arasında sağlıklı bir ilişki kurulmalıdır.⁶⁸

Böylece iki devlet arasında mezhep farklılığından kaynaklanan ayrılıklara son verilerek, diğer devletlerin bu konuyu suiistimal etmeleri engellenmeye çalışılmış, Osmanlı Devleti, İran halkını arkasına almaya gayret göstermiştir.

Osmanlı hükümeti dikkatli bir şekilde İran'da meydana gelen gelişmeleri yakından takip etmiş ve buna bağlı stratejiler geliştirmiştir. Takip ettiği yollardan biri İran'ın yanında yer alarak İngiltere ve Rusya'ya karşı koymaya çalışmasıdır. Bunun için de İran hükümetiyle görüşmelerde bulunmuş ve sonucunda İran hükümetiyle Osmanlı arasında 25 Mayıs 1916'da Osmanlı ve

icin arazi kazanmak olduğu - yaymaktadırlar. İran âlimleri Haremeyni şerifi sizde olduğundan ziyade bizde olmalıdır, diye açıklamalarda bulunmaktadır. Yani Bağdad, Necef ve Kerbela havalesi İran'a verilmelidir. Ancak bundan sonra İttihad-ı İslam gerçekleşebilir diyorlar. Kendilerinde hiçbir kuvvet ve kudret olmayan bu milleti bu tarz isteklerde bulunmasının nedeni ise Rus ve İngiliz parası olduğuna şüphe yoktur. (BOA.HR.SYS. 2337/22)

• Seyyid Müderris: İran Meclisi Mebusanı'nın beş mütehasız aliminden biridir. Bu beş kişi bütün Şia âleminin müctehit vekilidirler. Vazifeleri Meclisi Mebusa'nın tasdik ettiği kararların, şerrî ahkama uygun olup olmadığını tetkik etmektir. (BOA.HR.SYS. 2337/22)

⁶⁸ BOA.HR.SYS. 2337/22.

İran devletleri arasında ortak düşmana karşı Osmanlı kuvvetlerinden bir kısmını İran'a sevk etmek üzere anlaşma yapılmıştır. Bu anlaşmayı Osmanlı tarafından Osmanlı Orduları Başkumandanı Vekili Harbiye Nazırı Enver Paşa, İran tarafından İran Hükümet Reisi ve İran Milletvekili Ağa Nizamu'l-Saltana imza atmışlardır. Anlaşmaya göre:

1-Osmanlı Devleti, düşmanın yok edilmesi için İran'a ihtiyaç duyduğu miktarda asker sevk edecektir.

2-İran kuvvetleri kendini düşmana karşı müdafaa edebilecek hale gelince yahut düşmanlık son bulup, sulh yapılıncaya Osmanlı kendi topraklarına geri dönecektir.

3-Osmanlı kuvvetleri İran'da bulunduğu sürece, Sultan Ahmet Şah'ın idaresi altında bulunacaktır.

4-İran dâhilindeki savaş harekâtına İran hükümeti karar verecektir. İran dahilinde meydana gelecek aksamalara Ağa Nizamu'l-Saltana nezaret edecektir.

5-Bütün İran kuvvetleri doğrudan doğruya Nizamu'l-Saltana'ya bağlıdır.

6-Osmanlı-İran kuvvetleri arasındaki bağlantı ve ilişkiler Ağa Nizamu'l-Saltana aracılığıyla, Altıncı Ordu Kumandanlığı veya Başkumandanlık ile haberleşerek tertip ve tesis edilecektir.

7-Nizamu'l-Saltana karargâhında salâhiyet sahibi harp erkânı bulunduracak, bunun reisi ve azalarını kendileri seçecektir. Osmanlı Askeri Ataşesi İran karargâhına bağlı kalacaktır. İcap ederse Osmanlı hükümetinden zabitan talep edecektir.

8-Devlet-i Âli Osman levazım ve harp masrafını ve İran ordusuna ait bîlcümle harp masrafını hükümetler arasında uygun görülecek şekilde bölüşülerek süratli bir şekilde teslim edecektir.

9-Yukarıda sözü geçen maddedeki levazım ve harp masrafları Osmanlı tarafından makbuz karşılığında İran hükümeti namına İran memurlarına teslim edilecektir.

0- Gerekli görülürse bu anlaşmaya başka maddelerde eklenebilecektir.⁶⁹

Ancak bu anlaşma padişahlar tarafından onaylanmadan, Tahran Rusların hücumuna uğramış ve anlaşma yürürlüğe girememiştir. Fakat iki devlet arasındaki görüşmeler devam etmiştir. 1917'de yapılan görüşmelerde birinci olarak askerlerin toplanması konusu görüşülmüş, ikinci olarak da sözlerin tutulacağına dair güvenliğin sağlanması konusu ele alınmıştır.⁷⁰ Mayıs 1918'de tekrar sınır tecavüzlerinin araştırılması ve son buldurulması için özellikle Azerbaycan bölgesine tekraren iki taraftan memurlar gönderilmiştir.⁷¹

⁶⁹ BOA.HR.SYS.2337/5

⁷⁰ GESİO, c:7, s.761.

⁷¹ GESİO, c:7, s.807.

Yukarıdaki anlaşma 19 Kasım 1918’de Enver Paşa ve İran Kuvvet Kumandanı Nizamu’l-Saltana’nın aşağıdaki maddeleri de bu anlaşmaya eklenmesiyle geçerlilik kazanmıştır.

1- Tahran’da Sultan Ahmet Şah’ın izniyle İran hükümet reisi ve hariciye nazırıyla, Osmanlı sefirleri arasında müzakere edilerek tehir edilen anlaşmanın aynen geçerliliği kabul edilecektir.

2- Osmanlı ve İran devletleri Tahran’da tanzim edilen birinci maddede geçen anlaşmanın metni gereğince imzalamışlardır. Bu imza ebedidir.

3- İki devlet birbirine siyasi ve iktisadi istiklallerini, dâhili ve harici, bütün mülkiyelerini teminini yekdiğerlerine taahhüt ederler.

4- Her iki devlet tebaası yekdiğeri arazisinde karşılıklı olarak hukuk ve izinden tamamen faydalanacaktır.

5- İki devlette bu anlaşmaya aykırı olmamak şartıyla başka devletlerle anlaşma yapabilir.

6- İki devlet Tahran’da Osmanlı, Alman ve Avusturya büyükelçileri ve vezirler (bakanlar) arasında tezkere kabul edilip Rusların karşı koymasıyla imzası tehir edilen ortak anlaşmanın Osmanlı-İran-Almanya ve Avusturya devletlerince imza edilmesine çalışılacaktır.

7- Bu anlaşmaya Sultan Ahmet Şah imza atacakları tarihten üç ay içerisinde Osmanlı Hükümdarı tarafından da imza ve tasdik edilecektir.

8- Bu anlaşmaya tarafların kabul ettiği teferruatlar sonradan eklenebilecektir.⁷²

Osmanlı devleti bu anlaşma ile bir bakıma İran’ı kendi tarafına çekmiştir. Ama artık geç kalınmış ve uygulanamaz bir anlaşma olarak kalmıştır. Çünkü artık savaşın sonuna gelinmiştir.

Osmanlı Devleti, İran’ın kendi taraflarında savaşa girmesi için savaş boyunca çalışmış; İran’ın savaşa girmesiyle büyük sonuçlar alabileceğini düşünmüştü. İran savaşta tarafsız kalsa bile, barış olduğu zaman İngiltere ve Rusya’nın asla İran’ı boşaltıp onun istiklâlini tanımayacağını dile getirmişti.⁷³ İran hükümeti tarafsızlığını devam ettireceğini beyan etmesine rağmen, Osmanlı Devleti’ne sınırlarını açmış, İran’ın batı hududunu oluşturan Kasr-ı Şirin mevkiisini Tahran kapısına kadar açarak ölü ve yaralılarını almasına izin vermiş, hatta yaralılara bizzat yardım etmiştir.⁷⁴ İran elinden geldiğince Osmanlı

⁷² BOA.HR.SYS.2337/5.

⁷³ M(mim) Şemseddin, “İran”, *Sebilürreşâd* c:10, sayı. 235-260, İstanbul 1328-1329, s. 35; S.M. Tevfik, “İran Ahvali”, *Sebilürreşâd*, c:10, sayı. 235-260, İstanbul 1328-1329, s.83; Ahmet Hamdi, “Resmi “İran” Hala mı Sukut Edecek?”, *Sebilürreşâd*, c:13, sayı.313-338, İstanbul 1330-1331, ss. 121-123.

⁷⁴ S.M. Tevfik “İran’ın Fedakarlığı”, *Sebilürreşâd*, c.15, sayı.365-390, İstanbul 1334-1335, ss. 31-32.

sınırındaki aşiretlerin tahrikinden uzak kalarak tarafsızlığını korumaya çalışmıştır.⁷⁵

1918 yılında Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle birlikte Osmanlı Devleti'nin İran topraklarındaki askeri faaliyetleri de sona ermiştir. Mondros Mütarekesi'nin 11. maddesine göre “*Türk Kuvvetleri'nin İran'ın kuzey batısından, harpten önceki sınırların gerisine kadar çekilmeleri*” emredilmişti.⁷⁶ Devletler arasında süren barış görüşmeleri sonucunda İran, 9 Ekim 1918'de İngiltere'den Osmanlı sınırı ile ilgili olarak Huvi'nin İran'a ait olduğunu ve bu yeni hudutla beraber tabii yaylak ve kışlakların belirlenmesini istemiştir.⁷⁷ Savaş sonrasındaki yıllarda, iki ülke arasındaki ilişkiler daha çok sınır sorunlarının çözümü temelinde devam etmiştir.

b. Savaş Yıllarında Almanya-İran İlişkileri

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Birinci Dünya savaşı yılları sırasında Almanya da İran topraklarında bulunmakta idi. Osmanlı'nın müttefiki olarak savaşan Almanya, bölgedeki aşiretlerle bağlantı kurarak Osmanlı'nın yanında yer almalarına, para, silah vb yardımlarda bulunarak sağlamaya çalışıyordu.⁷⁸ Kirmanşah bölgesinde Alman Binbaşı aşiret reisleri ile görüşmeler sonucunda onlarla yaptığı anlaşmada İranlı aşiret askerlerine ayda 24 tümen ve her 40 süvari için 60 tümen, Aşiret serdarlarının her birine 30 tümen ve her süvari için 10 tümen verecekti ve giydirilmiş olacaktı. Buna karşılık da 400 süvari askeri Kelhor'de hazır olarak bekleyecekti. 300 süvari Sincabi aşiretinden, 200 kişi Guvaran, 100 kişi Ahmedvend'den Sincabi yönetimi altında Hemadan'da toplanacaktı.⁷⁹ Birkaç gün içinde 200 ile 300 arasında Alman silah ve cephanesinin Kasır'dan Hanikin'e Osmanlı askerlerine dağıtılmak üzere ulaştırılmıştı.⁸⁰ Almanya'dan gelen 4000 tüfek, Kirmanşah ve Kürdistan yolu ile İran aşiretlerine dağıtılmıştı.⁸¹ Hatta bu durumdan Rusya haberdar olmuş, İran'ı bu konuda uyararak, engel olmasını istemiştir.⁸² Kirmanşah gümrük idaresinden bildirildiğine göre de resmen ve açıkça kanıt bulunmasa bile Almanlar Kelhor'e erzak ve silah sokmakta idiler.⁸³ 21 Ağustos 1915'te bir Alman, Bağdat yoluyla 12 yük savaş mühimmatını Kirmanşah'a sokmuştu. İran Sınır Serhatdarı'ndan 1 Eylül 1915'te gelen rapora göre, dört gün arayla bir defaya mahsus 30-40 yük malzeme Almanlar tarafından Osmanlı'ya verilmek üzere gönderilmişti. 10

⁷⁵ GESİO, c:7, ss. 781-782.

⁷⁶ Nihat Erim, “Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuzey Doğu ve Doğu Sınırları”, Milli Kütüphane, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/383163079pdf>, 26.6.2009, s. 21.

⁷⁷ GESİO, c:7, s.813.

⁷⁸ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, s.48.

⁷⁹ GESİO, c:7, s.692; *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss.142-143.

⁸⁰ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, s.36-37

⁸¹ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, s.73.

⁸² *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, s.40.

⁸³ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss.75-76.

Eylül 1915'te gönderilenler arasında 40-60 yük zahire, 2 yük top yanında 38 süvari ve 4 Alman, Osmanlı ve Alman kıyafetleriyle Kirmanşah'a giriş yaptığı bildirilmiştir.⁸⁴

Görünürde Almanya İran'daki Osmanlı'ya yardım etmekte idi. Ama bu yardım daha çok ne ölsün ne dirilsin şeklindedir. Çünkü Almanya İran'da kendisinin güçlü kalmasını istiyordu; kendisine rakip istemiyordu.⁸⁵ Rusya'dan ziyade Osmanlı'yı kendine rakip olarak da görmeye başlamıştı.⁸⁶ Buna bağlı olarak Almanya savaş boyunca İran ile iyi ilişkiler sürdürmeye çalışmıştır. Hatta İran'a iyi gözükme babında İran-Osmanlı arasındaki sorunlarda İran'ın yanında yer almıştır.⁸⁷

Diğer yandan Almanya İran içlerinde İngiltere ve Rusya tarafından sıkıştırılıyordu. Savaştan önce Rusya'nın 1907 yılında İngiltere ile yaptığı anlaşmaya göre aldığı toprakları tanıdığını açıklamış, buna karşı da Rusya, Almanya'nın İran'da banka açması, telgraf hattı döşemesi ve İran'dan bazı imtiyazlar almasına karşı çıkmayacağını ve kendilerine yardımcı olacağına dair bir anlaşma yapmıştı.⁸⁸ Fakat savaşın başlamasıyla bu anlaşma rafa kaldırılarak Almanya'nın sahip olduğu bankalara Rusya tarafından el konulmuş veya kendi taraftarı olan Ermeniler bu bankalara müdür olarak atanmıştı. Meşhet'teki Alman tüccarların mallarına el konularak şehirden sürmüşlerdi. Tebriz'deki Alman Konsolosunu şehirden çıkarmışlardı.⁸⁹ İngiltere ve Rusya'nın çabaları sonucu İran hükümeti ile arası açılan Almanya'ya, Osmanlı aracılık yaparak durumu düzeltmeye çalışıyordu. Osmanlı bu şekilde Müslümanlara, İran'ın hukukunu müdafaa ve muhafaza ettiğini, Almanlara da İranlıları, İngilizlerin eline düşmekten kurtararak Alman nüfuzunu korumaya çalıştığını göstermek istiyordu.⁹⁰

c. Savaş Yıllarında İran'ın İngiltere ve Rusya İle İlişkileri

Uzun zaman İngiltere, Hindistan'ı Rusya'dan korumak amacıyla İran'ı savunmuştu. Aslında her iki devlet için de İran hem pazar hem hammadde yeri, hem de güzergâhtı.⁹¹ İngiltere 1793 yılında Basra körfezine yerleşmişti.⁹² İngiltere İran'daki merkezi hükümetin zayıflığından faydalanarak ülkedeki

⁸⁴ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss.119-120, 121, 136.

⁸⁵ BOA. HR.SYS. 2337/5.

⁸⁶ BOA. HR.SYS. 2339/104.

⁸⁷ GESİO, c:7, s.796.

⁸⁸ BOA. HR.SYS. 2337/22.

⁸⁹ Muhammed Hasan Kâvvesi Irak, "Nakzı bi Taraf-ı İran der Cenk-i Cihan-ı Evvel", *İran Cenk-i Cihan-ı Evvel*, be kuşek (derleyen):Safâ İhvan, Merkezi Çap ve İttişârât-ı Vezaret-ı Umur-u Hariciye, Tahran 1380, ss.25-44.

⁹⁰ BOA. HR.SYS. 2337/22

⁹¹ Avetis Sultanzadah, *The Iranian Constitutional Revolution (1906-1911)*, Columbia University Press, New York 1996, ss. 17-18.

⁹² Verheram, s.213.

aşiretleri ayaklandırmış ve İran'ın iç karışıklığını ve emniyetsizliğini bahane ederek⁹³ Basra Körfezi'nden asker çıkarmaya devam etmiştir. Aslında bu politikasını zaten yaklaşık elli yıldır sürdürüyordu. Son zamanlarda artık bunu gizleme ve İran makamlarına haber vermeyi dahi gerek görmez hale gelmişti.⁹⁴ 1901 yılında da Basra körfezindeki deniz yolunu korumak bahanesi ile deniz filosunu buraya göndermişti.⁹⁵

1916 yılı Martı'nda ticaret yollarının güvenliğini bahane ederek, İran Hükümeti'nden muvafakat almadan Bender Abbas limanından 4 bin kişilik İngiliz ve Hintli askerlerinden oluşan ordusunu İran'a çıkartmıştı. Sonra tedrici olarak Kirman'dan Yezid'e ve İsfahan'a kadar ilerlemiş, Tahran'a gelerek kendisini bütün İran'ın jandarma kumandanlığına tayin ettirmişti. Bundan sonra Kazvin, Enzelî ve Reşt'e kadar nüfuzlarını genişleterek Hazar Denizi'ne ulaşmışlardır. İngiltere İran topraklarından Osmanlı Devleti'ne karşı hareket edebilmek için Ermenilere silah, cephane ve para yardımıyla bulunuyordu.⁹⁶ Amacı Osmanlı Devleti yıkıldığı vakit kendisine bağlı veya kendi kontrolü altında bağımsız bir Ermeni devleti kurmak ve bu devleti Rusya'nın Anadolu'ya inmesine mani olmak için tampon bölge olarak kullanabilmektir.⁹⁷

İngiltere Hindistan'daki varlığını sürdürebilmesi için Ortadoğu'daki Müslümanlara da ihtiyaç duyuyordu; bunun için de İran'ın dostu şeklinde gözükmekte idi. İran hükümetini kendi taraflarında savaşa girmesi için teşvik ediyor ve Osmanlı Devleti'ne karşı harp ilan etmesini sağlamak için de çok cazip yardımlarda bulunuyordu.⁹⁸ Milyonlarca altın sarf etmiş, gümrük tarifesi indiriminde bulunmuş, askeri alanda her türlü yardımı yapacağını, Osmanlı Devleti ve Almanya harekâtı sonucunda gerçekleşecek zararları karşılayacağını, gümrükleri ıslah edileceğini, nakit para verileceğini, Jandarma teşkilatının silah ve ihtiyaçlarını tamamlayacağını, dâhili telgraf hatlarını tamamlanacağı vaadinde bulunmuştu.⁹⁹

⁹³ BOA.HR.SYS. 2337/22

⁹⁴ *Fihristü Esnad-ı Mükemmel (Devre-i Kaçar)*, eds: Muhammet Hasan Kavûsi Irakî, Merkezi Esnad ve Tarihi Diplomasi, c:3, sayı:15-23, Tahran 1381, s. 3, 462, 463; *Esnad-ı Resmi der Revabıt-ı Siyasi İran ba İngiliz ve Rus ve Osmani*, eds: Gulam Mirza Salih, İntişarat-ı Havarizmi, c:1, Tahran 1365, s. 152; Hasan Zahiri, "Rekâbeti Rus ve İngiliz Yek Karn Sâye ber Siyaset İran", *İ'timad*, şomara:2/12/82, Kütüphane-i Meclis-i Cumhur-i İslam, 11.10.2006, Tahran, s 2.

⁹⁵ Browne, ss.107-108.

⁹⁶ Eşref Edip, ss.209-210; Adem Nejat, s. 12-25; Muhammet Zade Mirza Bala, *Ermeni ve İran*, Necim İstanbul Matbaası, İstanbul 1927, ss. 37-40.

⁹⁷ Fahir Arınoğlu, *20.Yüzyıl Siyasi Tarihi*, c. 1-2, Alkım Yayınevi, genişletilmiş 14.baskı, İstanbul, tarihsiz, s. 45; Davut Kılıç, *Osmanlı Ermenileri Arasında Dini Ve Siyasi Mücadeleler*, Atatürk Kültür, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2006, ss. 211-226.

⁹⁸ Eşref Edip, ss. 209-210; Adem Nejat, ss. 12-25; Mostofi, s. 828; Irak, "Naks bi Tarafı İran der Cengi Cihanı Evvel", s. 26.

⁹⁹ Tefvik "İran'ın Fedakarlığı", ss. 31-32; GESİO, c:7, ss.689-690.

İngiltere ve Rusya, Osmanlı askerlerinin İran topraklarında olduğuna göre, uluslararası kurallara göre zaten savaşa girmiş olduğunu ve İran'ın tarafsız olamayacağını vurgulayarak Osmanlı askerlerini arkadan çevirmek istemişlerdi.¹⁰⁰

Rusya da İran üzerinde İngiltere'den farklı bir politika izlememiştir. Osmanlı-İran hududunda sorunlar yaratıp asayiş bahane ederek askerlerini göndermiş, bir taraftan da işgal ettiği şehirlerin ileri gelenlerinin gönlünü alarak kendine bağlamaya çalışmıştır. Bölgedeki Kürt aşiretleri kendine bağlamak amacıyla silah, elektrik feneri vs. şeklinde hediyeler vermiştir. İsteklerini tatlılıkla kabul ettiremezse, halka eziyet ederek zorla hâkimiyet sağlamaya çalışmıştır. Zaten Rusya İran'a verdiği borçlar sonucu aldığı imtiyazlarla İran hükümetini kendine bağlamıştı.¹⁰¹ Sonunda da herhangi bir bahane göstermeye gerek görmeden Tebriz, Geylan, Mazenderan, Azerbaycan, Kazvin, Horasan, Meşhet, Herat ve Nişapur'u fiili olarak işgal etmişti.¹⁰² Ticaret yolları üzerinde bulunan Hemadan bölgesini istiyordu. Bunun için Mayıs 1915'te Rus Konsolosluğunu korumak maksadıyla Rus ordusunu Hemadan'a soktu.¹⁰³ 1916'da bu bölgedeki Osmanlı-Rus çarpışmalarında Osmanlı çok esir vermiş ve bu esirler gemilerle Rusya'ya taşınmıştı. Savaşta İngilizler Rusya'ya yardımda bulunmuşlardı.¹⁰⁴ Mart 1917'ye gelindiğinde Osmanlı kuvvetleri İngiliz ve Ruslar taraftan kuşatılmıştı. Böylece Osmanlı Hemadan'ı boşaltmak zorunda kalmıştı. Osmanlı askerleri kendi merkezlerinden uzak düşmüşler ve yaza göre giyindikleri için de kışın gelmesiyle kendilerine yardım ulaştırılamamış, çoğu hastalanmış ve zor durumda kalmışlardı.¹⁰⁵ Osmanlı'nın mağlubiyeti Kirmanşah bölgesinde de sürmüştü.¹⁰⁶ Rus ordusu Osmanlı hududuna kadar gelerek Revan, İşnu, Mergune'ye silah yığmıştı. Urumiye'ye ilerlemiş bölgede gasp ve yağma olayları yapmıştır.¹⁰⁷ Her yönüyle İran'ı ele geçirmişken ülkesinde 1917'de meydana gelen ihtilal üzerine İran'dan çekilmek zorunda kalmıştır.

¹⁰⁰ C.P. Lufet, "Siyaset-i Britanya der Şark-ı İran ta Ceng-i Cihan-i Evvel" ter: Meryem Behrâmiyân, *İran ve Ceng-i Cihan-i Evvel*, be kuşêş (derleyen):Safa Ahvan, Merkez-i Esnad-ı ve Tarih-i Diplomasi, Tahran 1380, s. 50.

¹⁰¹ Verheram, ss. 211-211; Nasr, s. 307, 316, 320; Fatih Ünal, "Rusların Kürt Aşiretlerini Osmanlı Devleti 'ne Karşı Kullanma Çabaları", *Karadeniz Araştırmaları*, c:5, sayı:17, Bahar 2000, ss. 140-141.

¹⁰² Eşref Edip, "İran Devlet-i İslâmiyesinde Münkariz Olaylar", *Sebilürreşâd*, c. 7, sayı: 157-182, İstanbul 1327, ss. 273-274; *Kitabi Âbi*, (Gözerişhâyı Mihrimane ve Vezaretü Umuru Hariciye-i İngiliz der Bare-i İnkılabı Meşrutî İran) ez Tarihi 11 May 1909 ta 30 November 1909, be Kuşêş ve virasten: Ahmet Beşeri, c:3, 2. çap (baskı), Çaparhane-i Kütibe,Tahran 1363, s.566,569-570, 765.

¹⁰³ *İran ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, ss.105-106.

¹⁰⁴ GESİO, c.7, ss.735-745, 763

¹⁰⁵ GESİO, c.7, ss.765-767.

¹⁰⁶ GESİO, c:7, ss.775-776.

¹⁰⁷ GESİO, c:7, ss.789-790.

Ayrıca Rusya savaş boyunca Osmanlı topraklarındaki ve İran sınırındaki bazı Kürt aşiretleri, Ermenileri ve Nesturileri de kendi tarafına çekerek Osmanlı Devleti'ne karşı kullanmayı da ihmal etmemişti.¹⁰⁸ İngiltere ve Rusya bölgede meydana getirdikleri kargaşayı, işgal ettikleri yerleri dünya kamuoyuna meşru göstermek amaçlı kullanmışlardır.

İngiltere İran'da Kazvin'e kadar olan yerleri işgal etmişti. Hatta İran tasarrufu altında olan yerler bile İngiliz devlet ve ordusunun kontrolü altına alınarak, yönetimi İngiliz konsoloslukuna bağlanmıştı.¹⁰⁹ Rusya'nın 1917'de İran'dan çekilmesiyle İngiltere bu bölgede hâkimiyetini genişleterek daha da arttırmıştır.¹¹⁰

İran arşiv kaynaklarının Nisan-Mayıs 1919'da verdiği bilgiye göre, İran'ın Birinci Dünya Savaşı boyunca uğradığı tahmini zarar 378.000.000 tumdendir. Bunun dışında namus, insan katli ve telefî maddî zarardan daha fazla olmuştur.¹¹¹

7. Sonuç

Yukarıda da görüldüğü gibi İran I. Dünya Savaşı'nda tarafsızlık ilan etmesine rağmen toprakları işgal edilmiş, toprakları üzerindeki hâkimiyeti tamamen İngiltere ve Rusya'nın eline geçmişti. İran'ın ise bu durumu engelleyebilecek gücü yoktu. İngiltere ve Rusya böylece Osmanlı Devleti'ni güneyden ve doğudan kuşatmayı başarmıştı. Ayrıca o bölgedeki Kürt ve Ermenileri kullanıp iç kargaşa meydana getirerek Dünya'ya karşı işgallerine gerekçe de bulmuşlardır.

Osmanlı hiçbir zaman İran'a saldırmayı düşünmemiştir. Çünkü komşu devlet de Müslüman devletti ve her ikisi de el ele vermeliydi. Azerbaycan'da bulunan Osmanlı güçleri sadece Rus güçlerini oradan çıkarmak amaçlıydı, nedeni de İran topraklarından gelecek tehditleri önlemektir. Bunun için de Osmanlı çeşitli stratejiler geliştirmiştir. Bunun en önemlisi İttihad-ı İslamiye'dir. Çünkü kendini diğer işgalci güçlerden ayıran tek fark budur. Elinden geldiğince mezhep farklılığından kaynaklanan sorunları çözerek hem bu konunun diğer devletler tarafından kullanılarak birbirlerine düşürölmelerini önlemek hem de İran halkını arkasına almak istemiştir. Fakat bu çalışmalara rağmen İran'da özellikle Osmanlı Devleti'ne yardım eden ve onun arkasında duranlar Sünnî mezhebine bağlı aşiretler olmuştur. Osmanlı'nın bu konuda başarısız olmasının nedeni ise, halkın çok uzun süredir hep sömürölüyor olmasıdır. Yabancı işgaller nedeniyle halkta artık millet, din anlayışı diye bir şey kalmamıştır. Onlar çektikleri bu sıkıntılar karşısında hayatta kalmaya çalışmışlar, kim sıkıntılarını biraz daha hafifletirse, onların yanında yer almayı tercih etmişlerdir. Bu konuda

¹⁰⁸ Ünal, ss. 133-152.

¹⁰⁹ GESİO, c:7, s.841.

¹¹⁰ BOA.HR.SYS.2337/22.

¹¹¹ GESİO, c:7, s.858.

da İngilizler oldukça başarılı olmuşlardır. Çünkü Osmanlı'nın onlar kadar İran halkını yanlarına çekmek için dönecek paraları olmamıştı. Bunun yanı sıra İran hükümeti her ne kadar tarafsızlığını ilan etse de, İran'ın bölgesel idarecileri topraklarının Rusya ve İngiltere tarafından işgal edildiğini gördükçe bu tarafsızlığa karşı çıkarak Müslüman bir devlet olarak Osmanlı'nın yanında savaşa girmek istediklerini kendi merkezi hükümetlerine bildirerek onlardan farklı düşündüklerini ortaya koymuşlardır.

Bu sürede İran merkezî yönetimi daha da zayıflamış, mahalli küçük hanlar ve aşiretler memleketin hâkimi olmuşlardır. Ülke siyasi ve ekonomik buhranın içine girmiştir. Her zaman ki gibi bu bölgedeki kargaşa ve savaşa baktığımızda Osmanlı ve İran maddi-manevi her yönden zarar görmüş ve yine kazançlı çıkan devletler Batılı devletler ve özellikle de İngiltere olmuştur. İngiltere savaştan önceki durumunu korumuş, Rusya'nın çekilmesiyle İran'da etki alanını genişletmiş, görünürde olmasa da uygulamada İran'ı bir sömürge ülkesi haline getirmiştir.

Kaynakça

- Aktepe, M. Münir, (1720-1724) *Osmanlı-İran Münasebetleri ve Silahşör Kemâni Mustafa Ağa'nın Revan Fetihnamesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları no:1585, İstanbul 1970.
- Alif, Es.Em, "Tahavvulât-ı Mühim der Siyaset-i Tavsi-ye Taleb-i Rusya Nisbet be İran (1906-1917)", *İran ve Ceng-i Cihan-i Evvel*, be kuşek (derleyen):Safa Ahvan, Merkezi Esnad-ı ve Tarih-i Diplomasi, Tahran 1380, ss. 89-101.
- Armaoğlu, Fahir, *20.Yüzyıl Siyasi Tarihi*, c:I-II, Alkım Yayınevi, genişletilmiş 14. baskı, İstanbul. (tarihsiz)
- Bağdadi, Abdulgaffar, *Muhammed Ali Şah Devrinde Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri ve İran'daki İç Olaylar (1907-1909)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yakınçağ Kürsüsü, İstanbul 1982. (Yayınlanmamış doktora tezi.)
- Bakhash, Shaul, *Iran:Monarchy, Bureaucracy, Reform under the Qajar:1858-1896*, Ithaca Press, London 1978.
- Bala, Muhammed Zade Mirza, *Ermeni ve İran*, Necim İstanbul Matbaası, İstanbul 1927.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hariciye Nezareti Siyasi Kısım, (BOA. HR. SYS.):2337/22,5; 2339/14,23,104,112; 705/1.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Mütenevvi Maruzat Evrakı, (BOA.Y.MTV), 306/5.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Başkitabeti, (BOA. Y.PRK.BŞK.)71/8
- Browne, Edward. G, *A Literary History of Persia*, Cambridge University Press, London 1956.
- Der Tekâpu Taç Ve Taht, *Esnad-ı Ebu-l Feth Mirza Salaru'd- Devle*, be kuşek (derleyen): Rıza Azadi, İran Enayı Baniganiyi Milli, Tahran 1378.
- Edip, Eşref, "İran Devlet-i İslamiyesinde Münkariz Oluyor", *Sebilürreşâd*, c. 7, sayı:157-182, İstanbul1327,ss.273-274.
-, "İran Ahvali", *Sebilürreşâd*, c:14, sayı.339-364, İstanbul 1331-1334, ss.209-210.
- Erim, Nihat, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuzey Doğu ve Doğu Sınırları", Milli Kütüphane, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/383163079.pdf>, 26.6.2009, ss. 1-26.
- Esnad-ı Resmi Der Revabit-ı Siyasi İran be İngiliz ve Rus ve Osmani*, serdebir (derleyen): Gulam Mirza Salih, İntişârât-ı Havarîzmi, c:1, Tahran 1365.

- Fihrist-i Esnad-ı Mükemmel (Devre-İ Kaçar)*, eds: Muhammet Hasan Kavûsi Irakî, , Merkezi Esnad ve Tarihi Diploması, c:3, sayı:15-23, Tahran 1381.
- Güzide-i Esnad-ı Siyasî-İ İran Ve Osmanî, Devre-i Kaçar(GESİO)*, Vezaret-i Umur-u Hariciye Cumhuri İslami İran, Tahran 1368-1375, c: 5,6,7.
- Hamdi, Ahmet, “Resmi “İran” Hala mı Sukut Edecek?”, *Sebilürreşâd*, c:13, sayı. 313-338, İstanbul 1330-1331, ss. 121-123.
- Irak, Muhammed Hasan Kâvvesi, “Nakzı bi Taraf-ı İran der Cenk-i Cihan-ı Evvel”, *İran Cenk-i Cihan-ı Evvel*, be kuşeşe:Safâ İhvan, Merkezi Çap ve İttisârât-ı Vezerat-ı Umur-ı Hariciye, Tahran 1380, ss.25-44.
- İran Ve Cenk-i Cihan-ı Evvel*, Esnad-ı Vezerat-ı Dahili, be kuşeş (derleyen): Keva Beyât, Sazman-ı Esnad-ı Milli İran Pejuheşkede-i Esnad, 2.çap (baskı), Tahran 1381.
- Katuzayan, Muhammed Ali Hümayun, *İktisadi Siyasiye-yi İran Ez Meşrutiyet ta Payan-ı Silsile-yi Pehlevi*, ter: Muhammed Rıza Nefisi ve Kambez Azizi, Neşr-i Merkez, 2.çap (baskı), Tahran 1372.
- Kılıç, Davut, *Osmanlı Ermenileri Arasında Dini Ve Siyasi Mücadeleler*, Atatürk Kültür, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2006.
- Kitab-i Âbi*. (Gözerişhâyı Mihrimane ve Vezerat-i Umur-i Hariciye-i İngiliz der Bare-i İnkılab-ı Meşrutî İran), ez Tarihi 11 May 1909 ta 30 November 1909, be kuşeş ve virasten (derleyen): Ahmet Beşeri, 3.c, 2.çap(baskı), Çaparhane-i Kütibe, Tahran 1363.
- Küçük, Cevdet, “İran-Irak Hududunu Belirleyen 1913 İstanbul Protokolü”, *Doğumunun 100.Yılında Atatürk’e Armağan*, Ayrı basım, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1981.
- Lenczowski, George, “Foreign Powers’ Invension in Iran During Word War I”, *Qajar Iran (1800-1925)*, eds: Edmund Bosworth and Carole Hillenbrand, Edinburgh University Press, Edinburgh 1983, ss. 76-93.
- Lufet, C.P., “Siyaset-i Britanya der Şark-ı İran ta Ceng-i Cihan-i Evvel”, ter: Meryem Behrâmiyân, *İran ve Ceng-i Cihan-i Evvel*, be kuşeş (derleyen):Safa Ahvan, Merkezi Esnad-ı ve Tarih-i Diploması, Tahran 1380, ss. 45-88.
- Metin, Celal, *Türk Modernleşmesi ve İran (1890-1936)*, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara 2006. (Yayınlanmamış doktora tezi.)
- Mostofi, Abdollah, *The Administrative and Social History of the Qajar Period*, volume III, Mazda Publishers California 1997.
- Mu’tezid, Hüsrev, “Cûcehây-ı Akâ du ser Rusya ber Kengirhâyı- Kasrı Kaçar”, *İ’timad*, şomara:22/7/82, Kütüphan-e Meclis-i Cumhuri İslami, 11.10.2006, Tahran, ss. 1-3.

- Nasiri, Muhammed Rıza, *Nasereddin Şah Zamanında Osmanlı- İran Münasebetleri (1848-1896)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sonçağ Tarih Kürsüsü, İstanbul 1977. (Yayınlanmamış doktora tezi.)
- Nasr, Said Taki, *İran Derbar-ı Hured ba İstiğmar* (Ez Ağaz-ı Kaçariye ta Meşrutiyet), İntişârât-ı Kaviyan, Tahran 1363.
- Nejat, Adem, “Zevali İran”, *Sebilürreşâd*, c: 6, sayı:131-156, İstanbul 1326-1327, ss.12-25.
- Sultanzadah, Avetis, *The Iranian Constitutional Revolution (1906-1911)*, Columbia University Press, New York 1996.
- Şemseddin, M(mim), “İran”, *Sebilürreşâd*, c:10, sayı. 235-260, İstanbul 1328-1329, s. 35.
- Şifâyi, Seyyid Mesud Musevi, “Tehavvülât-ı Revabıt-ı İran ve Osman”, *Güzeriş-i Guftegu*, şomara:15, Behmen-İsfend 1373, Kütüphane-i Meclis-i Cumhuri İslam, Tahran 11.10.2006, ss. 22-31.
- Tevfik, S.M., “İran Ahvalı”, *Sebilürreşâd*, c:10, sayı. 235-260, İstanbul 1328-1329, s.83.
-, “İran’ın Fedakarlığı”, *Sebilürreşâd*, c.15, sayı.365-390, İstanbul 1334-1335, ss. 31-32.
- Ünal, Fatih, “Rusların Kürt Aşiretlerini Osmanlı Devleti’ne Karşı Kullanma Çabaları”, *Karadeniz Araştırmaları*, c:5, sayı:17, Bahar 2008, ss. 133-152.
- Verheram, Gulam Rıza, *Nizam-ı Siyasi ve Sazmanhay-ı İçtimaiy-i İran der Asr-ı Kacar*, İntişârât-ı Müin, Tahran 1367.
- Zahiri, Hasan, “Rekâbet-i Rus ve İngiliz Yek Karn Sâye ber Siyaset İran”, *İ’timad*, şomara:2/12/82, Kütüphane-i Meclis-i Cumhuri İslam, 11.10.2006, Tahran, ss. 1-3.

NEHYİN DELALETİ KONUSUNDA USULCÜLERİN GÖRÜŞLERİ

Hasan Ali GÖRGÜLÜ*

ÖZET

Usulcüler, şer'î naslarda varit olan nehiylerin sîga ve üslupları, nehyin sebebi, mucebi, butlan, fevr ve devam gerektirip gerektirmediği konularında ihtilaf etmişlerdir. Bu araştırmada usulcülerin ihtilaf ettikleri noktalar, görüşlerini dayandırdıkları deliller arz edilmiş, racih görüş belirlenmeye çalışılmıştır. İnceleme esnasında şu hususlar tespit edilmiştir: Nehyin özel bir sîgası bulunmaktadır. Yasaklamanın sebebi kötülüktür. Nehyin mucebi tahrimdir. Yasağın ihlal edilmesi - yasağın mahiyet ve yasaklama nedenine göre- yapılan fiilin butlanını veya fesadını veya sıhhatini gerektirir. Nehiy, yasaklanan şeyin ivedilikle terk edilmesine ve terkin sürekli olmasına delalet eder.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Nehiy, Tahrim, Kerahet, Butlan, Fesat.

ABSTRACT

The Views of Usulis on the Indication of Nahy

The Usulis disagreed on the mode and style of prohibition (nahy), and its reason, requirement or whether it requires the nullity (butlan), suddenness and permanence. In this study, the points on which the Usulis disagreed and the evidences of these points were explained, and tried to determine the preferred view among them. We concluded that the prohibition (nahy) has a special mode, the reason of prohibition is iniquity, the requirement of prohibition is tahrim, the violation of prohibition requires –on its reason and different degrees- the nullity (butlan), corruption (fasad) or correctness (sihhat) of act. In addition, the prohibition indicates the abandonment of inhibited act instantly and the permanence of abandonment.

Key Words: Usul al-Fıkh, Nahy, Tahrim, Karaha, Butlan, Fasad.

Giriş

Kitap ve Sünnet naslarında varit olan ve hâs lafızlar kapsamında bulunan emir ve nehiylerin şer'î hükümlere delâleti konusu, İslâm hukuk biliminin önemli konuları arasında yer almaktadır. Bunların hükümlere

* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

delaletleri, usul bilginleri arasında tartışmalara neden olmuş ve bu hususta farklı içtihatların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Zira emir ve nehiyeler, Şâri'in hitabını mükelleflere yöneltmesinde teklifi hükümlerin esasını teşkil etmektedir. Bundan dolayı usul bilginleri emir ve nehiyle ilgili gerekli bilimsel titizliği göstermeye gayret etmişlerdir.¹

Nitekim Haneî fakihî Serahsî (ö. 490/1097), “*Usul*” adındaki eserinde emir ve nehyin önemine işaret etmiş, diğer konulardan önce beyan edilmelerinin daha uygun olduğunu belirtmiş, onların bilinmesiyle hükümlerin de bilinmesinin tamamlanacağına, haram ve helâlin birbirinden ayırt edileceğine vurgu yapmıştır.² Gerçekten emir ve nehiy konusu, sözlü delâletin özünü teşkil etmekte olup, Şâri'in maksadının anlaşılabilmesi büyük ölçüde bunların ifade ettiği anlamın kesinlik derecesinin bilinmesine bağlı bulunmaktadır.³

Daha önce yayınlanmış olan bir makalemizde “*emir (emr)*” konusunu incelemiştik⁴. Bu makalemizde ise, önemi nedeniyle “*nehiy (nehy)*” konusunu incelemeye çalıştık.

Nehyin Tanımı, Sîga ve Üslupları

Tanımı

Nehiy, “*emir*” sözcüğünün zıddıdır. Bu nedenle emir sözlükte, “*Bir işin yapılmasını istemek*”⁵ manasında kullanılırken nehiy, “*Bir işin yapılmasını yasaklamak, engellemek, bir işten vazgeçilmesini istemek*” manasını ifade etmek

¹ **Hâss:** Sözlükte; ayırt etmek, tahsis etmek, ayrılmak, tek kalmak ve birini diğerinden üstün tutmak gibi anlamlara gelen hâss, “husûs” kökünden türemiş bir isim olup âmın karşısıdır. Fıkıh usulü terimi olarak ise, tek bir mânâyı ifade etmek için vaz’edilmiş sözdür. Usul bilginleri, hâss’ın vaz’olunduğu mânaya kesin olarak delâlet ettiğini ve aksine bir delil bulunmadıkça vaz’olunduğu mânadan başka bir mânaya çekilemeyeceğini ihtilafsız kabul etmişler ve hâss’ın hükmü ile amel etmenin vacip olduğunu savunmuşlardır. (Bkz. el-Feyyûmî, Ebu’l-Abbâs el-Hamevî (ö. 770/1368), *el-Misbahu’l-Münîr*, Tahkik: Abdulazîm eş-Şinavî, Daru’l-Maarif, Kahire, ty., s. 171; el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakûb (ö. 817/1414), *el-Kamûsu’l-Muhîd*, 2. tb., Tahkik: Mektebu Tahkiki’t-Tûras fî Müesseseti’r-Risale, Beyrut 1407/1987, s. 796; eş-Şâsî, Ebu Ali Nizamüddîn Ahmed b. Muhammed b. İshak (ö. 344/955), *Usulü’s-Şâsî*, (maa *Umdeti’l-Havâşî* li’l-Kenkûhî), Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut 1402/1982, s. 13, 17 vd. ; Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali (ö. 885/1480), *Mirâtu’l-Usul, fî Şarhu Mirkati’l-Vusul*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, Dersaadet 1321, s. 23; Koca, Ferhat, “Hâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XVI, 266).

² es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl (ö. 490/1097), *Usulü’s-Serahsî*, I-II, Tahkik: Ebu’l-Vefâ el-Afganî, Daru’l-Ma’rife, Beyrut-Lübnan 1393/1937, I, 124-125. Ayrıca bkz. Molla Hüsrev, s. 28.

³ Apaydın, H. Yunus, “Nehiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2006, XXXII, 544.

⁴ Bkz. Görgülü, H. A., “İslâm Hukukçularının Şer’î Emirlerin Delâleti Konusundaki İhtilâfları ve Bunun Hüküm İstinbatına Etkisi”, *Süleyman Demirel üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 2005/2, S. 15, s. 107-138.

⁵ el-Feyyûmî, 21.

için kullanılmaktadır.⁶ Emir verme ve yasaklama yapma yetkisine sahip olanın (üst'ün), konum itibariyle kendinden altta bulunan birine (ast'ına) “*yapma!*” demesi gibi⁷ ki, yasaklayan kişi, bu sözü ile muhatabını bir işin yapılmasından men etmektedir.

Fıkıh usulü bilginleri, nehyin çeşitli tanımlarını yapmışlardır. Kimileri tanımda cezm (kesinlik), ulüvv (üstünlük) ve isti'lâ (otorite) unsurlarına yer verirken kimileri vermemiş, kimileri ise daha başka unsurlara yer vermiştir.⁸ Biz, kaynaklarda zikredilen tanımların tümünü birer birer nakletmek ve ayrıntıya girerek aralarındaki farkları tartışmak suretiyle konuyu uzatmak yerine, tercihe uygun gördüğümüz tanımları vermekle yetinmek istiyoruz.

Önce belirtelim ki, nehiy, sarîh (açık), gayr-i sarîh (açık olmayan) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁹

Sarîh nehiy

Sarîh nehiy; “*Bir fiilin kesin olarak yasaklanmasını, otoriter (buyurucu) tarzda istemek için vaz'edilmiş (konulmuş) sözdür.*”¹⁰

⁶ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem (ö. 711/1311), *Lisanu'l-Arab*, I-XV, Dar Sadır, Beyrut, ty., XV, 343-344; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), *İrşadu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmi'l-Usul*, 1. tb., Tahkik: Ebu Musab Muhammed Saîd el-Bedrî, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut-Lübnan 1412/1992; s. 192; el-Hakemî, Ali b. Abbas, “Delâlatu'n-nehy l'nde'l-Usuliyîn ve Eseruhâ fi'l-Furû'l-Fikhiyye”, *Mecelletu Camiati Ummi'l-Kurâ*, Aded: 1, 2. tab., Mekke, 1409, s. 20.

⁷ el-Curcanî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, 1. tab., Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut-Lübnan, ty., s. 248.

⁸ Bkz. en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Hafizuddin Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Keşfu'l-Esrar Şarhu'l-Musannıf ale'l-Menar (maa Şarhu Nûri'l-Envâr ale'l-Menar* li Molla Civen), 1. tb., I-II, Daru'l-Mektebeti'l-İlmîyye, Beyrut-Lübnan 1406/1986; *Keşfu'l-Esrâr*, I, 140; Abdulaliy Muhammed b. Nizamuddin el-Ensârî (ö. 1225/1810), *Fevatihu'r-Rahamût Şarhu Müsellemi's-Sübût* li'bni Abdişşekûr maa'l-Mustasfâ li'l-Gazzâlî, I-II, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, ty. I, 395; eş-Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhûl*, s. 192; el-Hakemî, s. 20-23. **Ulüvv**: Konum itibariyle gerçekten üstünlük; emretmeye ve nehyetmeye ehliyetlilik. **İsti'lâ**: Emretmeye ve nehyetmeye ehliyetin bulunmamasına karşın tavır ve ifade şekli itibariyle öyle görünme durumu. (Bkz. el-İsnevî, Cemaluddin Abdurrahman b. el-Hasen (ö.772/1307), *et-Temhid fi Tahrici'l-Furû' ale'l-Usul*, 3. tb., Tahkik: Muhammed Hasen Heytû, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1404/1984, II, 8; İbnu'n-Neccar, Muhammed b. Ahmed el-Fettuhî el-Hanbelî (ö. 972/1564), *Şarhu'l-Kevkebi'l-Münîr el-Müsemma bi Muhtasari't-Tahrîr*, I-IV; 1. tb., Nâşir: Camiatu Ummi'l-Kurâ, Tahkik: Muhammed ez-Zuhaylî ve Nezîh Hammâd, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1400/1980, III, 16-17.

⁹ Karaman, Hayrettin, *Fıkıh Usulü*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1964, s. 96; Atar, Fahreddin, *Fıkıh Usulü*, 2. bas., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 24, İstanbul 1992, s. 183.

¹⁰ Molla Hüseyin, s. 74-75.

Tanımdan anlaşıldığına göre, bir nehyin sarîh olabilmesi için özel nehiy sîgası kullanılmak suretiyle nehyin açıkça istenmesi gerekmektedir. Nitekim usulcülerin çoğunluğu, nehyin kendine has (özel) bir sîgasının bulunduğu görüşündedir ve bu sîga “*lâ tef'al!*” lafzı olup¹¹, nehyin en açık sîgasıdır.¹² Ayrıca istemin “*Lâ takrabu'z-zinâ (zinaya yaklaşmayın!)*”¹³ ayetinde olduğu gibi kesinlik içermesi ve otorite unsurunu taşıması da gerekmektedir. Ayette özel nehiy sîgası olan “*lâ takrabû (yaklaşmayın!)*” kalıbı kullanılmış ve zina fiili Şâri’ (otorite) tarafından hiçbir tereddüde yer vermeyecek açıklık ve kesinlikle yasaklanmıştır.

Tanımda ifade edildiği gibi nehyin hüküm ifade edebilmesi için nehyetme konumunda bulunan kişinin, nehye muhatap olandan üstün olması gerekir. Bu nedenle bir kimsenin, kendinden üst konumda bulunan birinden bir şeyi yapmamasını istemesi gerçek anlamda nehiy sayılmaz. Bu, usulcülerin çoğunluğunun görüşüdür.¹⁴ O halde üst’ün ast’ı bir şeyden menetmesi gerçek nehiydir. Ast’ın üst’ü bir şeyden nehyetmesi, niyaz ve istirhama, eşit konumda bulunanların birbirini nehyetmesi ise iltimasa (rica ve tavsiye) yorumlanır. Bir şeyin yapılmamasını talep için söylenen “Şöyle yapılmasını istemiyorum” gibi ifadelerle gelince, bunlar nehiy sayılmaz.¹⁵ Sarîh nehye, “*hakiki nehiy*” de denilmektedir.¹⁶ Ayrıca belirtelim ki nehiy, “olumsuz emir”¹⁷ veya “negatif emir”¹⁸ olarak da nitelendirilmektedir.

Gayr-i sarîh nehiy

Fiil veya isim cümleleriyle yapılan nehiyeler (yasaklamalar), gayr-i sarîh (açık olmayan) nehiyelerdir. Meselâ, “*Rabbim, ancak çirkin fiillerin açık olanını da kapalı olanını da haram kıldı*”¹⁹ ayetinde fiil cümlesiyle nehiy söz konusudur ve bu nehiyle çirkin fiillerin açık olanı da açık olmayanı da yasaklanarak haram kılınmıştır. İsim cümlesiyle nehye ise, “*İbrahim’in mekanı... Kim oraya giderse*

¹¹ el-Kelvezânî, Ebu'l-Hattab Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Hanbelî (ö. 510/1116), *et-Temhid fî Usuli'l-Fıkh*, 1. tb., I-IV, Dirase ve Tahkik: M. Muhammed Ebu Amşe, Müessesetü'r-Risale, Naşir: Camiatü Ummi'l-Kurâ, Daru'l-Mekane, Cidde 1406/1985, I, 360.

¹² eş-Şevkânî, s. 192.

¹³ el- İsrâ 17/32.

¹⁴ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Mu'tezilî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî Usuli'l-Fıkh*, I-II, Zabt ve takdîm: eş-Şeyh Halil el-Meys, Beyrut-Lübnan, ty., I, 43; Apaydın, *DİA*, XXXII, 545, “Nehiy”.

¹⁵ Bilmen, Ö. N., *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1968, I, 62, fıkra: 262.

¹⁶ Atar, 183.

¹⁷ Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, 13. baskı, Turhan Kitapevi Yayınları, Ankara 1999, s. 16.

¹⁸ Pala, A. İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, 1. baskı, Ankara 2009, s. 47, 94.

¹⁹ A'râf /33.

emindir”²⁰ ayeti örnek verilebilir. Bu ayet ile Mescid-i Haram’da bir kimseye eziyet ve işkence yapılması yasaklanmış ve haram kılınmıştır.²¹ Gayr-i sarîh nehye, “*mecazî nehiy*” de denilmektedir.²²

Nehiy Sîgaları

Arapça’da nehyi (yasaklamayı) talep etme sîgaları aşağıda ifade edildiği gibi çok değişiktir.

1. *Lâ tef’al*

Lâ tef’al sîgası daha önce de ifade edildiği gibi usulcülerin çoğunluğuna göre nehyin özel kalıbıdır ve nehiy için kullanılan en açık sîgadır. Ayrıca *Lâ tef’al* sîgasının benzerleri de açık sîgalardan kabul edilmektedir.²³

Lâ tef’al, başına nehiy lââmı getirilmiş muzari’ fiil olup²⁴ müfred (tekil) erkek muhatap için kullanılmaktadır. Diğer muhatap sîgalar için ise nehiy, lafzın sonuna özel alâmeti (harfi) eklenerek yapılır. Müennes (dişil) tekil muhatap (muhataba) için lafzın sonuna *ye*, her iki cinsin tesniyeleri için *elif*, erkek çoğul için *vav*, dişil çoğul için *nun* harfi eklenir.²⁵ Gerekli eklemeler yapıldıktan sonra nehiy sîgaları belirtilen sıraya göre şu şekilde vücut bulur: *Lâ tef’alî, lâ tef’alâ, lâ tef’alû, lâ tef’alne*.

2. “*Lâ tef’al*” makamında kullanılan lafızlar

Fiili terk etmeyi isteme ifadesinde “*lâ tef’al (yapma!)*” yerine geçen (manasında kullanılan) lafızlara pek çok lafzî sîgalar mülhak bulunmaktadır ki, bunlarla da yasaklama yapılmakta olup bazıları şunlardır:²⁶

2.1. Fiil isimlerinden (*el-esmâu’l-efâl*) “*meh*” ve “*sah*” lafızları.

Bunlardan birincisinin manası *lâ tef’al (yapma!)*, ikincisinininki ise, *lâ tetekellem (konuşma/sus!)*dir.²⁷

2.2. Emir sîgasında geldiği halde nehiy ifade eden fiiller

Bunlar, manaları nehiy (yasaklama, fiilden el çekme) olduğu halde emir sîgasında kullanılmış olan fiillerdir.²⁸ Başka bir deyişle fiilden el çekme talebini ifade eden emir sîgaları (ki bunlarla da yasaklama yapılmaktadır). “*Alış verişi*

²⁰ Âl-i İmrân 3/97.

²¹ Karaman, 96.

²² Atar, 183.

²³ İbnu’n-Neccâr, III, 77; eş-Şevkânî, s. 192.

²⁴ el-Hınn, Mustafa Saîd, *Eseru’l-İhtilaf fî Kavaidi’l-Usuliyîn fî İhtilafi’l-Fukahâ*, 2. tb., Müessetu’r-Risale, Beyrut 1401/1981, s. 330.

²⁵ el-Hakemî, s. 23.

²⁶ el-Hakemî, s. 23.

²⁷ eş-Şevkânî, 192; el-Hakemî, s. 24; Abbas Hasen, *en-Nahvu’l-vâfi*, I-IV, 3. tb., Daru’l-Maarif, Mısır, ty. , IV, 144; el-Galâyînî, Mustafa, *Camîu’d-Durûs’i-l-Arabiyye*, I-III, 13. tb., el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut-Sayda, I, 158.

²⁸ el-Hakemî, s. 24.

bırakın”²⁹, “*Günahın açığını da gizlisini de bırakın!*”³⁰ ayetleri buna örnek gösterilebilir. Çünkü her iki ayette “*bırakın!*” anlamında tercümesi yapılmış olan lafız “*zerû*” kelimesi olup emir sîgasında gelmiş olmasına karşın, fiilden el çekme talebini ifade etmiştir: Birinci ayette alış verişin bırakılması, ikincide ise, günahın açığının da gizlisinin de bırakılması istenmiştir. “*Zer*” lafzından başka “*ictenib*” (*kaçın/sakın*)³¹, “*da*” (*bırak*), “*kuff*” (*vazgeç*), “*utruk*” (*terk et*) ve benzeri lafızlar da emir sîgasında kullanılan fiiller olduğu halde nehiy manası bildirir.³²

3. Nehy masterından türetilmiş fiil ile yapılan nehiy³³

Nehiy talebi, nehy masterından türetilmiş fiil ile de yapılmaktadır. Örnek: “*Muhakkak Allah, ... çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar*”³⁴ Ayette “*yasaklar*” anlamında tercümesi yapılmış olan fiilin Arapçası “*yenhâ*” olup “*nehy*” masterından türetilmiştir.

4. Tahrim masterından türetilmiş fiil ile yapılan nehiy³⁵

“*Size analarınız, kızlarınız ... (ile evlenmek) haram kılındı*”³⁶ ayetinde olduğu gibi. Ayette “*haram kılındı*” anlamında tercümesi yapılmış olan fiilin Arapçası “*hurrimet*” olup “*tahrim*” masterından türetilmiştir.

5. Helâlliğin nefyedilmesi ile yapılan nehiy

Helâlliğin nefyedilmesi ile de nehiy yapılmaktadır.³⁷ “*... kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helâl olmaz*”³⁸ ayetinde olduğu gibi. Ayette “*helâl olmaz*” anlamında tercümesi yapılmış olan fiilin Arapçası “*lâ yehullü*” olup, helâllik nefyedilmiştir. Dolayısıyla bir kocanın, karısını boşaması durumunda ona vermiş olduğu mehri geri alması yasaklanmış ve haram kılınmıştır.

Dördüncü ve beşinci maddeler şöyle de ifade edilebilir: Haram kılma yoluyla nehyetmede veya helâlliğin nefyedilmesinde (kaldırılmasında) kullanılan haber cümlesi ile de nehiy yapılabilir. Fakat usul âlimlerine göre asıl

²⁹ el-Cum’a 62/9; Şaban, s. 288.

³⁰ el-En’âm 6/120; Zeydan, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî Usulî'l-Fıkh*, Müessetu’r-Risale, Beyrut-Lübnan, 1405/1985, s. 301. Ayrıca bk. el-Mâide V/90.

³¹ “*... O halde, pislikten, putlardan kaçın/sakın; yalan sözden kaçın/sakın.*” (el-Hac 22/30). Ayette “*kaçın/sakın!*” anlamında tercümesi yapılmış olan lafız “*ictenib*” kelimesinin çoğulu olup, emir sîgasında gelmiş olmasına karşın, fiilden el çekme talebini (*pislikten, putlara tapmaktan ve yalan sözden kaçınmayı/sakınmayı*) ifade etmiştir. Başka bir ifade ile bu fiillerin yapılmasını yasaklamış ve haram kılmıştır.

³² el-Hakemî, 24.

³³ Şaban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyane Vakfı Yayınları, Ankara 1999, s. 288.

³⁴ en-Nahl 16/90.

³⁵ Şaban, s. 288.

³⁶ en-Nisâ 4/23.

³⁷ Şaban, s. 288.

³⁸ el-Bakara 2/229.

nehiy sîgası, başına nehiy lâmi (*lâ*) getirilmiş olan müzari' fiildir³⁹ yani "*lâ tef'al*" fiilidir. Başka bir ifade ile asıl nehiy sîgası, "*nehy-i hâzır*" denilen "*lâ tef'al*"⁴⁰ fiilidir. Diğerleri ise verilen örneklerde olduğu gibi mecazî ve sarîh olmayan nehiylerdir.⁴¹

Nehiy Üslupları

Kitap ve Sünnet'te nehiy üslupları değişik şekillerde varit olmuştur. Bu üsluplardan bazıları aşağıda zikredilmiştir.⁴²

1. Fiili yapanın zalim, yasaklanan fiilin zulüm olduğunun belirtilmesi

"Öyleyse kim Allah'a karşı yalan uydurandan veya onun ayetlerini yalanlayandan daha zalimdir! Bilesiniz ki suçlular asla onmazlar!"⁴³

Ayette, Allah'a karşı yalan uyduran ile O'nun ayetlerini yalanlayanın zalim olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla Allah'a karşı yalan uydurma ile O'nun ayetlerini yalanlama fiilleri "*zulüm*" olarak nitelendirilmiş ve bunları yapanların "*zalim*" ve "*suçlu*" oldukları vurgulanmıştır. Bu nedenle ayet, anılan fiilleri yasaklamış ve haram kılmıştır.

2. Fiilin, birr (iyilik) olmadığının belirtilmesi

"... İyi davranış, asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir. Lâkin iyi davranış, korunan (ve ölçülü giden) kimsenin davranışdır. Evlere kapılarından girin..."⁴⁴ Ayette evlere, evlerin arka tarafından gelerek girilmesinin "*iyi davranış*" olmadığı belirtilmiş ve bu giriş türü yasaklanmış; evlere kapılarından girilmesi emredilmiştir.

3. Fiilin, Allah'ın sevmediği fiillerden olduğunun belirtilmesi

"... Allah bozgunculuğu sevmez." ⁴⁵ Ayette, "*bozgunculuk*" fiilini Allah'ın sevmediği ifade edilmiş ve bu fiilin yapılması yasaklanmıştır.

4. Fiilin, vaîd (tehdit) ile birlikte zikredilmesi

³⁹ eş-Şevkânî, s. 192; el-Hınn. s. 331.

⁴⁰ Çörtü, M. Meral, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Nu: 85, İstanbul 1995, s. 164.

⁴¹ Apaydın, "nehiy", *DİA*, XXXII, 545.

⁴² el-Hakemî, s. 24.

⁴³ Yûnus 10/17.

⁴⁴ el-Bakara 2/189. Eskiden Araplar, hac veya umre için ihram giydiklerinde veya hac dönüşünde evlere kapısından değil de arkadan açılan bir delikten girerler ve bunun "*iyilik*" olduğuna inanırlardı. Ayette bu inaç ve âdetin yanlış olduğu anlatılmıştır. (Bkz. el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an*, I-XX, Tahkik: Ahmed Abdülâlim el-Berdûî, Daru'l-Küttabi'l-Arabî, Kahire 1387/1967, II, 344-345.

⁴⁵ el-Bakara 2/205.

“İnsanlardan alırken ölçüp tarttıklarında tam, onlara vermek için ölçüp tarttıklarında ise noksan yapan hilekârlara yazıklar olsun!”⁴⁶ Ayette, ölçüp tartmada noksanlık yapanlar “hilekâr” olarak vasıflandırılmış ve bunu yapanlar “yazıklar olsun!” ifadesiyle (tehdit içerikli olarak) aşırı derecede kınanmışlardır. Dolayısıyla ölçü ve tartıda hile yapılması yasaklanmış ve hile yapma fiili haram kılınmıştır.

5. Fiili işleyenin çirkin surete (görünüşe) benzetilmesi

“Faiz yiyenler (kabirlerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar...”⁴⁷ Ayette faiz yiyenler, toplum nazarında “çirkin” olarak kabul görmüş olan şeytan çarpmış kimseye benzetilmiş ve faiz yeme bu çirkin ifade ile yasaklanmış ve haram kılınmıştır.

6. Fiilin fık (günah/isyan) olarak nitelendirilmesi

“Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu fık (günah)tır...”⁴⁸ Ayette, üzerine Allah’ın adı anılmadan hayvan kesme fiili “fık (günah/isyan)” olarak nitelendirilmiş ve bu şekilde kesilen hayvanın etinin yenilmesi yasaklanmıştır.

7. Fiilin işlenmesi üzerine, fâile dünyevî ve uhrevî cezanın verileceğinin bildirilmesi

“Allah ve Rasûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri, ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da bulundukları yerden sürülmeleridir. Bu, onların dünyadaki rusvaylığıdır. Onlar için ahirette de büyük azap vardır.”⁴⁹ Ayette, Allah ve Rasûlüne karşı savaşanlar ile yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanların dünya ve ahirette cezalandırılacakları bildirilmiş ve bu üslupla anılan fiillerin yapılması yasaklanmıştır.

8. Fiili işleyenin Allah’ın hasmı olacağının zikredilmesi

Ebu Hureyre (r.a.)’ın rivayetine göre Rasûlullah (s.a.v.) bir kutsî hadiste Allah’ın şöyle buyurduğunu bildirmiştir:

“Kıyamet gününde üç sınıf insanın hasmıyım (da’vacıyım): Bana (mukaddes ismime) yemin edip sonra ahdini bozan, hür bir insanı köle diye satıp parasını yiyen, işçi tutup çalıştıran (fakat) ücretini vermeyen kimse.”⁵⁰ Kutsî hadiste, Allah’a yemin edip ahdini bozanların, hür insanı para ile satanların, işçi çalıştırıp ücretini vermeyenlerin kıyamet gününde Allah’ın hasmı oldukları ifade edilmiş ve bu ifade ile anılan fiiller yasaklanmıştır.

⁴⁶ el-Mutaffifîn 83/1,2,3.

⁴⁷ el-Bakara 2/275.

⁴⁸ el-En’âm 6/121.

⁴⁹ el-Mâide 5/33.

⁵⁰ Buharî, Buyû, 106; ez-Zebîdî, Zeynu’d-Dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdî’l-Latîf, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Tercüme: Kâmil Miras, I-XII, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. bs. , ANKARA, t. ,VI, 535, Hadis no: 1020.

9. Fiilin münafıklık alâmetlerinden olduğunun bildirilmesi

“Münafığın alâmeti üçtür: Konuştuğu zaman yalan söyler, va’dettiği zaman sözünde durmaz, kendisine bir şey emniyet edildiği zaman hıyanet eder.”

⁵¹ Hadiste yalan söylemenin, sözünde durmamanın ve emanete hıyanet etmenin münafıklık alâmeti olduğu bildirilmiştir; dolayısıyla bu fiillerin yapılması yasaklanmış ve haram kılınmıştır.

Nehiy Sîgasının Kullanıldığı Manalar

Usul bilginleri, Kitap ve Sünnet nasslarında gelen emir sîgalarının birçok manada kullanıldığında ittifak ettikleri gibi, nehiy sîgalarının da birçok manada kullanıldığında ittifak etmişlerdir.⁵² Aşağıda nehiy sîgasının kullanıldığı manalardan bir kısmı örneklendirilerek zikredilmiştir.

1. Tahrir

Nehyin hakiki manası, yasaklanan fiili (menhiyyun anı) haram kılmaktır.⁵³ Şu ayette olduğu gibi: “Allah’ın (öldürmeyi) yasakladığı canı (insanı) haksız yere öldürmeyiniz.”⁵⁴ Ayette nehiy sîgası, “öldürmeyiniz!” anlamında tercümesi yapılmış olan “lâ taktulû!” lafzı olup, haksız olarak insanı öldürmeyi yasaklamak için sevk edilmiştir; dolayısıyla suçsuz bir insanı öldürmek, yasaklanmış ve haram kılınmıştır. Diğer yandan yasaklanan bir şeyin yapılmaması da emredilmiştir: “...Peygamber size ne yasakladıysa ondan da sakının...” Bu da nehyin tahrir ifade ettiğinin başka bir delilidir. Çünkü emir vücup ifade eder⁵⁵

2. Kerahet

Nehiy sîgası bazen kerahet/mekruhluk manasında kullanılmaktadır. Rasûlullah’ın develerin çöktüğü yerlerde namaz kılmayı yasaklaması gibi. Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: “Develerin çöktüğü yerlerde namaz

⁵¹ Buhari, İman, 24; ez-Zebîdî, age. , I, 44, hadis no: 31.

⁵² el-Hınn, s. 332. (Nehiy sîgasının metinde zikredilen manaları ve başka manalarda kullanıldığı hakkında bkz. İbnu’n-Neccâr, III, 77-83. Ayrıca bkz. el-Ensârî, Abdulaliy Fevâtihu’r-Rahamût, I, 395; el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), el-Mustasfâ min l’lmi’l-Usul, I-II, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut-Lübnan, ty. I, 418. (Türkçesi: Apaydın, H. Yunus, İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, I-II, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994). Ebu’l-Huseyn el-Basrî, el-Mahsûl, el-Amidî, II, 187; eş-Şevkânî, Irşadu’l-Fuhûl, 109.

⁵³ en-Nesefî, Keşfu’l-Esrar, I, 256; el-Âmidî, II, 187; el-Gazzâlî, I, 418; el-Ensârî, Fevâtihu’r-Rahamût, I, 395; eş-Şevkânî, s. 109.

⁵⁴ el-En’âm 6/151.

⁵⁵ er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn (ö. 606/1209), el-Mahsul fî l’lmi usuli’l-fıkıh, I-II, Daru’l-kütübi’l-ı’l-miyye, Beyrut-Lübnan 1408/1988, I, 338.

kılmayınız!”⁵⁶ Hadiste gelen “*lâ tusallû (namaz kılmayınız)!*” şeklindeki nehiy sîgası ile develerin çöktüğü yerlerde namaz kılınması yasaklanmıştır. Ancak buradaki nehiy, tahrime değil, kerahete delâlet etmektedir.⁵⁷ Bu nedenle oralarda namaz kılmak, namazın fesad veya butlanını gerektirmemekte; -hakkında nehiy varit olması nedeniyle- namaz mekruh olmakla beraber sahih kabul edilmekte ve yükümlünün zimmetinden düşmektedir.

Hadisteki nehiy sîgasını, tahrimden kerâhete çeviren karîne/delil ise, Hz. Peygamber’den rivayet edilen: “*Mezarlık ve hamam hariç yeryüzünün her yeri mescittir*”⁵⁸ hadisidir.

Hadisten, zikredilen iki mahal (*mezarlık ve hamam*) dışında yeryüzünün her yerinde namaz kılınmasının sahih olduğu anlaşılmaktadır ki, “*develerin çöktüğü yerler*” de hadisin, namazın sıhhatine cevaz verdiği mahaller kapsamındadır. Ancak konu ihtilafı olup, buradaki nehyin tahrir ifade ettiğini söyleyenler de bulunmaktadır.⁵⁹ Rasulullah’ın: “*Sizden biri (bir şey) içtiği zaman kabın içine solumasın*”⁶⁰ hadisindeki nehyin de kerahet için olduğu bildirilmektedir.⁶¹ Çünkü buradaki “*nehiy*” edeb (eğitmek/terbiye etmek) içindir.⁶² Edebin terk edilmesi ise tahrimi değil, keraheti gerektirir. Dolayısıyla su içilirken soluğun kabın içine verilmesi, haram değil, mekruhtur.

3.Tahkir

Bazen nehiy, tahkir (küçümseme) anlamında kullanılmaktadır. “*Sakin, kendilerini denemek için onlardan bir kesimi faydalandırdığımız dünya hayatının çekiciliğine gözlerini dikme*”⁶³ ayetinde varit olan nehiy bu kabildendir. Çünkü ayette, insanlardan bir kısmına verilen dünya hayatının çekiciliğine göz dikilmesi yasaklanmıştır. Buradaki yasaktan kastedilen, Allah katında olan sevap ve ecir karşısında dünya hayatıyla ilgili varlıkların değersizliğini açıklamak ve küçümsemektir.⁶⁴

⁵⁶ Ahmed, *el-Müsned*, IV, 150, 288, 352; V, 57; Ebu Davud, *Salâh*, 35.

⁵⁷ eş-Şevkanî, s. 192.

⁵⁸ el-Hınn, s. 338-339. Hadis için bkz. : eş-Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), *Neylu'l-Evtar Şarhu Müntekâ'l-Ahbâr*, I-VIII, Mısır, ty., II, 148.

⁵⁹ eş-Şevkanî, *Neylu'l-Evtar*, II, 154-156.

⁶⁰ Buhârî, *Vudû*, 18.

⁶¹ İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-saâdât el-Mübarek b. el-Cezerî (ö.606/1210), *en-Nihaye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, Tahkik: Tahir Ahmed ez-Zârî ve Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, I-V, Nâşir: Daru'l-Bâz, Mekke, ty., V, 94.

⁶² Bakz. eş-Şafîî, Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *er-Risale*, Tahkik ve şarh: Ahmed Muhammed Şakir, byy., bty, s. 343, 350, 352, “Sıfatu nehyillâh ve Rasulih”; el-Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed, Muhammed b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şarhu Sahihi'l-Buhârî*, I-XXV, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, ty. I, cüz 2, s. 259; Apaydın, XXXII, 545.

⁶³ Tâhâ 20/131.

⁶⁴ el-Hınn, s. 333.

4.Akıbeti beyan (sonuç bildirme)

“(Rasulüm!) Sakın, Allah’ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma!”⁶⁵ Ayetteki nehiyden maksat, zalimlerin yapmış oldukları zulümleri nedeniyle ileride karşılaştacakları sonucu bildirmektir.⁶⁶

5.Dua

“Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme!”⁶⁷ Kulun, Allah’a yönelik olarak söylemiş olduğu (kalplerimizi eğriltme!) hitabının dua olduğu açıktır.

6.Te’yîs/ye’s (ümitsizlik belirtmek)

“Ey Kâfîrler! Bugün özür dilemeyin! Siz ancak işlediklerinizin cezasını çekeceksiniz.”⁶⁸ Ayette, kâfîrlere özür dilemeleri yasak edilmiştir. Özür dilemenin yasaklanmasından kastedilen, onların Allah’ın rahmetinden ümitlerini kesmeleri gerektiğini ve karamsarlığa düşmelerini belirtmektir.⁶⁹

7.İrşat

“Ey iman edenler! Size açıklanırsa (açıklanması hâlinde) hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın...”⁷⁰ Buradaki nehiy, irşat ve yönlendirme içindir.⁷¹ Dolayısıyla müminler, açıklandığı zaman hoşlarına gitmeyecek olan şeyleri sormamaları hususunda irşat edilmişlerdir.

8.Tehdit

Efendinin kölesine, “Emrime itaat etme!” diye hitap etmesi gibi ki, buradaki nehiyden maksat, efendinin kölesinin kendisine itaat etmesini yasaklamak değil, onu tehdit etmektir.⁷² Zira efendinin buradaki köleye yönelik hitabının manası şudur: “Sen emrime itaat etme bakalım; sonra ben sana gösteririm, itaatsizliğinin cezasını nasıl olsa veririm!”

9.İltimas

Bu, bir kimsenin kendisine denk olan birine “Yapma!” diye hitap etmesidir⁷³ ki, rica ve tavsiyeden ibarettir.

⁶⁵ İbrahim 14/42.

⁶⁶ el-Hınn, s. 333.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/8.

⁶⁸ et-Tahrîm 66/7.

⁶⁹ el-Hınn, s. 332.

⁷⁰ el-Mâide 5/101.

⁷¹ el-Hınn, s. 333.

⁷² el-Hınn, s. 333.

⁷³ el-Hınn, s. 333.

Nehyin Mucebi

Şer'î nasslarda varit olan mutlak nehyin mucebi konusunda usul bilginleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan önemli olanları aşağıda zikredilmiştir.⁷⁴

1. Mutlak nehyin mucebi tahrirdir⁷⁵

Mutlak nehyiden kastedilen, delalet yönüyle ilgili karine/delil bulunmayan nehiydir. Böyle bir nehyin mucebi (gerektirdiği hüküm) tahrirdir. Bu nedenle, menhiyyun anının (yasaklanan fiilin) yapılması haram olup,⁷⁶ ondan kesin olarak vazgeçilmesi ve onun asla işlenilmemesi gerekir.⁷⁷ Nehyin yukarıda zikredilen -ve bazı kaynaklarda zikredildiği halde buraya almadığımız-⁷⁸ tahrir dışındaki diğer manalarda kullanılması ise mecaz kabilindendir. Dolayısıyla şer'î naslarda herhangi bir konuyla ilgili nehiy sîgası sevk edilmekte, ancak ondan tahrir değil, başka anlam kastedilmektedir. Bu görüş, meşhur dört fıkıh mezhebinin imamlarının da dâhil bulunduğu cumhurun görüşü olup,⁷⁹ öne sürdükleri delillerden bir kısmı şunlardır:

1.1. Akıl, mutlak nehiy sîgasının, yasaklamanın lüzumuna delalet ettiğini kesin olarak anlar.

1.2. Sahabe, mutlak nehiy sîgasından, nehye konu olan fiilden vazgeçmeyi ve onu menetmeyi anlamışlar ve nehyedilen fiilin haramlığına hükmetmişlerdir.⁸⁰

1.3. Nehiy, dil kuralları açısından yasaklanan fiilin terk edilmesinin kesin ve bağlayıcı tarzda istendiğini bildirmek üzere konulmuş sîgademektir.⁸¹

1.4. Nehyedilen fiili işleyen kişi, yasağa uymadığı için asi olur ve cezayı hak eder. Failini cezaya müstehak kılan her fiil haram olduğundan nehiy, yasaklanan fiilin tahrimini gerektirir.⁸²

⁷⁴ el-Hakemî, s. 34-35. Konu hakkında bkz.: el-Âmidî, II, 174; İbnu'n-Neccar, III, 83; eş-Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, s. 192-193; el-Hinn, s. 334.

⁷⁵ eş-Şafiî, Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *el-Umm*, I-VII, Daru'l-Marife, Beyrut-Lübnan, ty., VII, 292, "Kitabu Sıfati Nehyi Rasulillâh (sav)"; İbnu'n-Neccar, III, 83.

⁷⁶ eş-Şâfi, s. 168.

⁷⁷ es-Serahsî, *Usul*, I, 78-79; İbnu'n-Neccar, III, 77 ve devamı..

⁷⁸ Bkz. İbnu'n-Neccar, III, 77 vd. (Kaynakta nehyin on beş manada kullanıldığı belirtilmiştir).

⁷⁹ Bkz. eş-Şâfi, *Usulu's-Şâfi*, s. 168; en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrar*, I, 256; el-Âmidî, II, 187; er-Razî, *el-Mahsûl*, ; el-Gazâlî, I, 418; Abdulaliy, *Fevâtihu'r-Rahamût*, I, 395; eş-Şevkanî, *İrşadu'l-Fuhul*, s. 109; İbnu'n-Neccar, III, 83.

⁸⁰ el-Kelûzânî, I, 362-363, rakam: 465; eş-Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, s. 193.

⁸¹ Şaban, s. 289.

⁸² el-Kelûzânî, I, 361, rakam: 362, 363, rakam: 466; Apaydın, XXXII, s. 545.

2. Mutlak nehyin mucebi kerahettir

Bu görüş, usulcülerden bir gruba aittir. Onlara göre delalet yönünü belirleyen bir karine bulunmayan mutlak nehiy, harama değil, kerahete (mekruhluğa) delalet eder.⁸³ Bu görüş, karşıt görüş taraftarlarınca; “karineden mücerret (mutlak) nehyde ilk akla gelen, nehyedilen fiilin haram kılınmış olduğudur,” denilerek reddedilmiştir.⁸⁴

3. Mutlak nehyin mucebi, tahrir ile kerahet manaları arasında ya lafzî ya da manevî yönden müşterekliktir

Bu görüşü ileri sürenlerin delilleri, nehiy sîgasının hem lügatte hem de dinde hem tahrir hem de kerahet manalarında kullanılmış olmasıdır. Durum böyle olunca, iki manadan birinin belirlenebilmesi ancak karîne ile mümkündür; aksi halde nehyin ikisinden birine hamli, delilsiz tercih olur.⁸⁵

Bu görüş, karşıt görüş taraftarlarınca reddedilmiş ve şu şekilde cevaplandırılmıştır: “Nehyin tahrir ve kerahet manaları arasında müşterek olduğu (iddiası) kabul edilemez; cumhurun öne sürdüğü (yukarıda zikri geçen) delillerden de anlaşıldığı üzere mutlak nehiy, tahrirden başka bir manaya delâlet etmez.”⁸⁶

4. Mutlak nehyin mucebi, nehiy delili katî olduğunda tahrir, zannî olduğunda kerahettir

Buna göre, nehyin delili katî ise nehiy tahrir, zannî ise kerahet içindir. Bu görüş, Hanefîlerin olup⁸⁷ şu gerekçe ile reddedilmiştir:

“Anlaşmazlık, terk etmeyi isteme sîgasındadır: Sîga, haram kılmayı mı gerektiriyor yoksa başka bir manayı mı? Bu istem, bazen katî delil ile yapılır ve (delâlet) katî olur, bazen ise zannî delil ile yapılır ve (delâlet) zannî olur. Dolayısıyla nehyin tahrir ifade etmesinde, delilin katî ya da zannî olmasının bir etkisi yoktur. Belki yasaklanan fiil, delilinin katî olmasıyla bazen katî olarak haram olur, bazen ise delilinin zannî olmasıyla zannî olarak haram olur.”⁸⁸ Dolayısıyla Hanefîlere ait bu görüş, nehyin değil, delilin mahiyetiyle ilgilidir.⁸⁹

5. Nehyin mucebi hakkında tevakkufu öneren görüş

Kimi usulcüler, delillerin çelişkili olmasından dolayı⁹⁰ nehiy sîgasının tahrime mi yoksa kerahete mi delâlet ettiği hususunda kesin bir hükme

⁸³ el-Hinn, s. 334; el-Hakemî, s. 34.

⁸⁴ eş-Şevkânî, age., s. 193.

⁸⁵ eş-Şevkânî, age., s. 193.

⁸⁶ el-Hakemî, s. 35.

⁸⁷ İlgili görüş hakkında bkz. el-Haskefî, Alâuddin Muhammed b. Ali (ö. 1088/1677), *ed-Durru'l-Muhtâr maa Reddi'l-Muhtâr*; İbn Âbidîn, Muhammed b. Emîn (ö. 1252/1836), I-VIII, 2. tab., Daru'l-fikr, by., 1399/1979, VI, 337, “*Kitabu'l-hazr ve'l-ibâha*.”

⁸⁸ eş-Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, s. 193; el-Hakemî, s. 35.

⁸⁹ Apaydın, *DİA*, XXXII, 545.

⁹⁰ İbnu'n-Neccâr, III, 83.

varamayıp tereddüt etmişler⁹¹ ve harici bir karine ile nehyin delâlet yönü anlaşılincaya kadar beklemeyi (tevakkuf etmeyi) ve konunun araştırılmasını önermişlerdir. Bu görüş, Bâkılânî, Gazzâlî ve Âmidî⁹² gibi kimi usulcülerin olup, Eş'arîlere de nispet edilmiştir.⁹³

Eleştiri ve Tercih

Yukarıda zikredilen görüşler ve delileri incelendiğinde, râcih (üstün) görüşün cumhur görüşü olduğu anlaşılır. Buna göre, mutlak nehiy, yasaklanan fiilin **haram** kılındığına delalet eder ve özel bir karîne bulunmadıkça **tahrîm** dışında başka bir anlama çekilemez ve nehyin hakiki manası budur; nehiy sîgası, tahrîm dışındaki manalarda ise mecazî anlam ifade eder.⁹⁴ Dolayısıyla nehyin mucebının (gerektirdiği hükmün) **tahrîm** (haram kılma) olduğu anlaşılmaktadır.

Bu konudaki görüş ayrılığının semeresi (sonucu) şudur: Şer'î nasda nehiy sîgası geldiğinde cumhura göre başlangıçta **tahrîm** hamledilir ve yönlendirici bir karine olmadan başka bir anlama çekilemez; diğerlerine göre ise, **kerahete** hamledilir ve yönlendirici bir karîne olmadan başka bir anlama hamledilemez veya nehiy açıklamaya gerek duyulan **mücmel** lafız kabilindendir. Meselâ: "... Birbirinizin kusurunu araştırmayın, biriniz diğerinizi arkasından çekirtmesin"⁹⁵ ayetindeki nehiy, cumhura göre başlangıçta **tahrîm** yöneliktir ve yönlendirici bir karîne olmadan başka bir manaya yorumlanamaz. Diğerlerine göre ise, nehiy başlangıçta **kerahete** yöneliktir ve yönlendirici bir karîne olmadan başka bir anlama hamledilemez. Diğer bazılarına göre ise, nehiy **mücmel** olup, her iki manadan hiç birine delâleti belirlenemez; ancak Şâri'in açıklamasıyla belirlenebilir.⁹⁶

Nehyin Muktezası

Nehyin muktezası denilince, nehyi gerektiren vasıf (nitelik)⁹⁷ veya nehyin menşei ve sebebi⁹⁸ kastedilmektedir. Kimi âlimler, emrin muktezasının husn (güzellik/iyilik), nehyin muktezasının kubh (çirkinlik/kötülük) olduğunu ileri sürmüşler, kimileri ise bu görüşe karşı çıkmışlardır.⁹⁹ Konuyla ilgili mezheplerin görüşlerini aşağıda özetliyoruz.

⁹¹ el-Hakemî, s. 35.

⁹² el-Âmidî, II, 14, 15, 48.

⁹³ el-Âmidî, II, 14; el-Kalûzânî, I, 362, rakam: 465; Apaydın, age.

⁹⁴ eş-Şevkânî, s. 192; Şaban, Dönmez, s. 289; Zeydan, s. 302; el-Hakemî, s. 35; Atar, s. 183-184.

⁹⁵ el-Hucurât 49/12.

⁹⁶ el-Hınn, s. 334-335.

⁹⁷ Karaman, *Usul*, s. 97.

⁹⁸ el-Hakemî, s. 46.

⁹⁹ Bilmen, I, 63, fıkra: 264, 265.

1. Mâtürîdîler

Nehyin muktezası kötülüktür ve akıl yasaklanan fiilin kötü olduğunu anlayabilir.¹⁰⁰ Bu, şu demektir: Yasaklanan fiil özü itibariyle kötü/çirkin olması sebebiyle Şâri' onu yasaklamıştır. Zira Şâri', bir şeyi ancak çirkinliği nedeniyle yasaklar. Nitekim "(Allah) ...*çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar*"¹⁰¹ mealindeki ayet buna delâlet etmektedir.¹⁰² Meselâ, "yalan" ve "zulüm" kötüdür. Akıl, yalan söylemenin ve zulüm yapmanın "kötü" olduğunu anlar¹⁰³ ve bunların yapılmamasını ister (yapılmasını yasaklar). Şâri' de bu kötü fiilleri, yasaklamış ve bu husustaki aklın anlayış ve yasaklamasını onaylamıştır.

Bazı şeylerde ise kötülük/çirkinlik gizli olduğu için herkes anlayamaz. Şâri', onları yasaklamakla kötülüklerini açıklamış olur.¹⁰⁴ Hür insanı satmanın, abdestsiz namaz kılmanın,¹⁰⁵ domuz alım-satımının batıl olması gibi¹⁰⁶ ki, Şâri' onlarla ilgili hükümleri bildirmeseydi, insanlar akıllarıyla bunların çirkinliğini, ilgili akitlerin ve abdestsiz namaz kılmanın batıl olduğunu kavrayamazlardı.

2. Mutezile

Husn ve kubhu (iyilik ve kötülüğü) akıl anlar. Bu nedenle, iyiyi yapmak, kötülükten kaçmak yükümlü üzerine vaciptir.¹⁰⁷ Allah, kitaplar ve peygamberler göndermemiş, yükümlüye dinî tebliğ ulaşmamış olsa da, onun kendi fiilleri hakkındaki Şâri'in hükmünü akılla anlayarak iyilik yapması ve kötülükten kaçınması üzerine vacip olur ve o, yaptığı iyilik karşılığında sevabı hak eder, işlediği kötülük karşılığında da cezaya müstahak olur.¹⁰⁸

3. Eş'arîler¹⁰⁹

Eş'arîler, aklın husn ve kubhu idrak edemeyeceği, dolayısıyla vaciplerin Şâri'in vacip kılmasıyla sabit olduğu görüşündedirler.¹¹⁰ Bu nedenle onlar, kubh nehyin muktezası değil, mucebdir (sonucudur), derler. Bunun anlamı şudur: Yasaklanan fiil, özü itibariyle kötü olduğu için değil, Şâri' tarafından yasaklanmış olduğu için kötü niteliğini kazanmıştır.¹¹¹

¹⁰⁰ Hallaf, Abdulvehhâb, *İlmü Usulî'l-Fıkh*, 14. tb., Daru'l-Kalem, Kuveyt 1401/1981, s. 99.

¹⁰¹ en-Nahl 16/90.

¹⁰² en-Nesefî, *Şarhu Hafıziddin en-nesefî li kitâbi'lMuntehab*, Tahkik: Salim Ögüt, by. , ty., s. 495; en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 141-142.

¹⁰³ el-Habbâzî, s. 72.

¹⁰⁴ Bilmen, I, 63, fıkra: 264.

¹⁰⁵ el-Habbâzî, s. 72.

¹⁰⁶ Karaman, s. 97.

¹⁰⁷ eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed (ö. 548 H), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II Tahkik: Muhammed Seyyid Keylanî, Daru'l-Marife, Beyrut-Lübnan, 1404/1984, I, 45.

¹⁰⁸ Hallaf, s. 98.

¹⁰⁹ Hallaf, s. 97.

¹¹⁰ eş-Şehristânî, I, 101-102.

¹¹¹ Bilmen, I, 63.

Matürîdî ve Mutezile'ye göre nehyin muktezasının, Eşarîlere göre ise mucebinin çirkinliğiyle/kötülüğüyle ilgili bilginler arasındaki ihtilaf, kötülüğün aklî olup olmaması (aklın, bir fiilin kötü olduğunu anlayıp anlayamayacağı) meselesinden ileri gelmektedir. Akıl, fiilin çirkinliğini anlar diyenler; “kubh nehyin muktezasıdır”, anlayamaz diyenler ise, “kubh, nehyin mucebidi” demişlerdir.¹¹²

Mâtürîdîler, aklın iyilik ve kötülüğü anlama noktasında Mutezile'ye muvafakat etmelerine karşın, yükümlünün fiillerinin hükmü hakkındaki Şâri'in hükmünün, aklın anlayışına uygun olması gerektiği noktasında onlara muhalefet etmişlerdir. Onlar, yükümlünün fiillerinin hükmü hakkındaki Allah'ın hükmünün, kitap ve peygamberler aracılığı olmadan bilinmeyeceği hususunda Eşarîlere muvafakat etmelerine karşın, fiillerin iyilik ve kötülüğünü aklın anlayabileceği hususunda onlara muhalefet etmişlerdir.¹¹³

Bu konudaki ihtilafın sonucu şudur:

Mutezile'ye göre, “fetret ehli” (iki peygamber arasında geçen peygambersizlik döneminde yaşayan yükümlüler) ile kendilerine dinî tebliğin ulaşmadığı yükümlüler, fiilleri hakkındaki Şâri'in hükmünü akılları ile idrak ederek iyilik yapmaları ve kötülüklerden kaçınmaları üzerlerine vaciptir; Mâtürîdî ve Eşarîlere göre ise onlar, kendilerine tebliğ ulaşmadığı için sorumlu tutulmazlar.¹¹⁴

Menhiyyun Anhın Kısımları

Yasaklanan fiil (menhiy anh), kubuhluk (çirkinlik/kötülük) itibariyle ikiye ayrılır: **Li-aynihî kabîh** (özü itibariyle kötü), **li-gayrihî kabîh** (başka bir şey/harici bir sebep dolayısıyla kötü).¹¹⁵

Li-aynihî kabîh: Vaz'an/aklen kabîh liaynihî ve şer'an kabîh liaynihî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

1. Vaz'an kabîh li-aynihî: Kötülüğü akıl ile idrak edilebilen (yapısal) fiiller olup, kötü olduğunu dinin bildirmesine ihtiyaç yoktur. Zulüm ve yalan fiilleri gibi ki, bunların kötü ve çirkin olduklarını dinin bildirmesine gerek olmadan akıl anlar.¹¹⁶ Zina yapma, adam öldürme, şarap içme de bu çeşit fiillerden olup, kötü olduklarını dinin bildirmesine gerek olmadan akıl idrak eder. Çünkü bunlar, hissî (maddî) fiillerdir ve dinden önce de bütün milletler tarafından bilinmekteydi.¹¹⁷

¹¹² Bilmen, I, 63, fıkra: 264, 265.

¹¹³ Hallaf, s. 99.

¹¹⁴ Hallaf, s. 97 ve devamı. Ayrıca bkz. Molla Husrev, 63-64, 75.

¹¹⁵ el-Habbazî, s. 72; Bilmen, I, 63-64, fıkra: 267, 268; Karaman, *Usul*, s. 155.

¹¹⁶ el-Habbazî, s. 72; Karaman, s. 97.

¹¹⁷ el-Hinn, *Esru'l-ihtilaf*, s. 342.

2. Şer'an kabîh li-aynihî: Bunlar, şer'î tasarruflarla ilgili olup, kötülüğünü dinin haber verdiği fiillerdir. Domuz satmanın, abdestsiz namaz kılmanın batıl olması gibi ki, bunların kötü oldukları akıl ile anlaşılamaz. Zira Şâri' bildirmeseydi yükümlü bunların kötü ve çirkin olduğunu aklı ile anlayıp bilemezdi.¹¹⁸

Liaynihî kabîhin hükmü, -gerek vaz'an/aklen kabîh liaynihi olsun, gerek şer'an kabîh liaynihi olsun- meşrû olmamasıdır.¹¹⁹

Kabîh li-gayrihî de, kabîh li-aynihi gibi iki kısımdır:

1. Vafen kabîh li-gayrihî: Kendisinden ayrılması mümkün olmayan bir vasıf (nitelik) tan dolayı kötü olan fiiller.

Satım muamelesinde bedel, şer'an rükün değil, mala malik olmaya vesile olan bir vasıftır. Fakat her satış sözleşmesinde bedel mutlaka bulunur. Bu nedenle bedel, satış muamelesinin ayrılmaz bir vasfıdır. Dolayısıyla satılması şer'an caiz olan bir şeyi, bedel olması şer'an caiz olmayan bir şey mukabilinde satmak, satış akdini fasit yapar.¹²⁰ Satım sözleşmesinde bedel olarak şarabın verilmesi gibi ki, böyle bir satım fasittir. Zira böyle bir sözleşme, asıl itibariyle meşrû olmakla beraber, vasfı (bedel) itibariyle meşrû değildir. Şarap mütekavvim olmayan (şer'an malî değeri bulunmayan) bir nesne olduğundan bedel olarak kullanılması akdi fasit kılmıştır.¹²¹ Çünkü akdin aslı caiz, vasfı ise caiz değildir. Buradaki kötülük satım akdinin aslından (bizatihi kendisinden ve mahiyetinden) değil, muamelenin ayrılmaz vasfından ileri gelmektedir.¹²²

Hanefilere göre kabîh ligayrihînin hükmü, meşrûdur. Şafiî ise, bunun hükmünü de kabîh liaynihîye ilhak etmiş ve meşrû olmadığını savunmuştur.¹²³

2. Mücaviran kabîh ligayrihî: Kendisinden ayrılması kabil ve mümkün olan bir vasıf dolayısıyla kötü olan fiiller.¹²⁴ Cuma namazı için ezan okunduğunda, namaza gitmeyip alış veriş yapmak bu çeşit fiillerdendir. Aslında alış veriş hasendir yani iyi ve güzeldir. Fakat Cuma namazına çağrıldığı zaman yapılmış olması (mücavir vasıf) nedeniyle kabîh (kötü) olmuştur.¹²⁵ Dolayısıyla bu alış verişin hükmü Hanefilere göre batıl veya fasit değildir; malın teslim alınmasından (kabzından) sonra mülkiyet ifade eder.¹²⁶ Şafiîler, belirtilen

¹¹⁸ el-Hınn, age.; Karaman, s. 97.

¹¹⁹ el-Habbazî, s. 72.

¹²⁰ Karaman, s. 97.

¹²¹ el-Habbazî, s. 76.

¹²² Karaman, s. 97.

¹²³ el-Habbazî, s. 73.

¹²⁴ Karaman, s. 97.

¹²⁵ Karaman, s. 98.

¹²⁶ en-Nesefî, I, 143; Molla Civen b. Ebi Said el-Meyhevî (ö. 1130 H.), *Şarhu Nuri'l-Envar ale'l-Menar bi hâmişi Keşfi'l-Esrar li'n-Nesefî*, 1. tb., I-II, Daru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1406/1986, I, 142.

vakitte yapılan alış veriş, ilgili ayet¹²⁷ gereği haram olmakla beraber, akit kerahetle sahihtir, demişlerdir. Çünkü ayetteki nehiy, satış dışı bir nedenden dolayıdır. Bu, tıpkı gasp edilmiş evde kılınan namaz gibidir ki, namaz kerahetle caizdir.¹²⁸

Nehyin Fevr ve Devama Delaleti

Cumhura göre nehyin muktezasının (sebebinin) kötülük olması, yasaklanan fiili irtikâp etmenin dünyada zemme, âhirette cezaya sebep olacağını ifade eder ve onun ivedilikle (fevran) ve sürekli olarak yapılmamasını gerektirir.¹²⁹

Meselâ “haram yeme!”, “yalan söyleme!” denildiği zaman, menhî (yasaklı) bu yasaklama ile haram yemekten ve yalan söylemekten sürekli olarak (ömür boyu) menedilmiş olur. Ancak yasaklamanın geçici olduğuna delalet eden bir karine bulunması halinde nehiy, sürekli yasaklamayı gerektirmez. Nitekim bu husus: “...Siz sarhoş iken –ne söyledığınızı bilinceye kadar- ... namaza yaklaşmayın...”¹³⁰ ayetinde görülmektedir. Zira namazdan yasaklama, sarhoşluk zamanına hasredilmiştir; sarhoş olunmadığı zaman, namaz kılma yasak edilmemiştir. Ayetteki “sarhoş olduğunuz zaman” kaydı, yasağın sürekli olmayıp yalnız sarhoşluk zamanı ile sınırlı olduğuna delâlet eden karinedir.¹³¹ Dolayısıyla ayette ifade edilen namaz kılmaktan nehiy, “sarhoşluk” karinesi nedeniyle süreklilik ifade etmemiş olur. Yasaklamanın geçici olduğuna delalet eden bir karine bulunmaması halinde ise nehiy, ifade edildiği gibi süreklilik ifade eder.

Nehyin Butlan ve Fesada Delaleti

Dört mezhep imamının da içinde bulunduğu çoğunluğa göre mutlak (delalet yönünü belirleyen karineden soyutlanmış) nehiy, yasaklanan fiilin haram kılındığına delâlet eder.¹³² Hatta Şâfiî, nehyin tahrîm değil, kerahet ifade ettiğini söyleyenlerin sözünü şiddetle reddetmiştir.¹³³ Razî (ö. 606/1209) ve Âmidî (ö. 631/1233), bu görüşün doğru olduğunu ifade etmişlerdir.¹³⁴ Dolayısıyla Şâri’, bir fiilin yapılmasını yasaklamış –başka bir ifade ile bir fiilin yapılmamasını istemiş- ise, o fiilin yükümlü tarafından yapılması haramdır.

¹²⁷ el-Cuma’ 62/9.

¹²⁸ eş-Şirbinî, Muhammed el-Hatîb, (ö. 977/1570), *Muğni’l-Muhtac ilâ Ma’rifeti Meânî Elfâzi’l-Minhâc*, I-IV, Daru’l-Fikr, by., ty., I, 295.

¹²⁹ Ayrıntı için bk. : el-Âmidî, II, 53; Fâreddin er-Razî, I, 338 vd. ; İbnu’n-Neccâr, II, 96 vd. ; el-Hakemî, 26-36.

¹³⁰ en-Nisâ 4/43.

¹³¹ Bilmen, I, 62-63, Fıkra: 263.

¹³² İbnu’n-Neccâr, III, 83.

¹³³ İbn’n-Neccâr, III, 83. Şâfiî görüşü için bk. : *er-Risale*, s. 217, 343, 353.

¹³⁴ el-Âmidî, II, 48; er-Razî, *el-Mahsul*, I, 338.

Buna göre menhiy (yasaklı), yasaklamaya karşı gelir, nehyi ihlâl eder ve yasaklanan fiili işlerse, biri uhrevî diğeri dünyevî olmak üzere iki çeşit sonuç doğar. Uhrevî sonuca göre yükümlü âsi kabul edilir ve âhirette cezalandırılmaya müstahak olur.¹³⁵ Nehyi ihlâl etmenin dünyaya bağlanan sonucu ise, ibadet ve muamelelerde (hukukî ilişkiler) olmak üzere iki yönden gerçekleşmektedir. Zira ibadet ve muameleler, Şâri'in kendisine bir takım hükümler ve hedeflenen sonuçlar bağladığı fiiller olup, sahih ve muteber olabilmeleri için Şâri'in onlar hakkında belirlemiş olduğu şartlar ve rükünlere uygun olarak ifa edilmeleri gerekir. Bu nedenle şart ve rükünler bir arada bulunmadıkça o fiiller geçerli olmaz.

Önce şu hususun belirtilmesi gerekir ki, yapısı bakımından kötü (vad'an kabîh liaynihî) ve şer'î yönden kötü (şer'an kabîh liaynihî) fiilleri işlemenin hükmü butlandır (yokluk/hükümsüzlük). Ancak Şâri'in ibadet ve muamelelerle ilgili olarak varit olan nehyi, özel bazı durumlarda söz konusu olmaktadır. Bu nedenle namaz ve oruç gibi ibadetler; alım satım, kira, evlenme akitleri ve benzeri muamelelerle ilgili Şâri'in nehyi özel bazı durumlarda söz konusu olabilir ve eğer bu konudaki nehiyler istikrâ (tümeyyün) metodu ile incelenirse, bunların çeşitli durumlarda varit olduğu görülür.¹³⁶ Bunun için nehyin fesada delaleti konusu incelenirken, nehyin varit olduğu hallerin de göz önünde bulundurulması ve nehyin sonucunun (muceb) bu hallere göre belirlenmesi gerekmektedir.

Nehyin Halleri ve Her Bir Halin Fesada Delaleti

Kaynakların tespitine göre, nehyin geldiği (varit olduğu) haller aşağıda kaydedildiği gibi değişiktir ve her bir hal için nehyin fesada delalet edip etmeme durumu da değişik olmaktadır.¹³⁷

¹³⁵ es-Serahsî, I, *Usul*, 82, 87; Şaban, s. 290.

¹³⁶ el-Hınn, s. 341 ve d. ; Şaban, Dönmez, s. 290.

¹³⁷ **Sıhhat, fesat ve butlan terimleri:** **Sıhhat:** Sıhhatin tanımı, ibadet ve muamelata (hukuki ilişkilere) göre farklılık göstermektedir. Fakihlere göre ibadetlerde sıhhat, yapılan işin (me'murun bih) kaza borcunu düşürecek nitelikte yapılmış olmasıdır; kelamcılara göre ise sıhhat, kaza borcu gereksin gerekmesin fiilin Şâri'in emrine uygun olarak ifa edilmesidir. Örneğin, abdestli olmadığı halde abdestli olduğunu zanneden bir kimsenin kılmış olduğu namazın kazası, yükümlü üzerine vacip olmakla beraber kelamcılara göre sahih, fakihler nazarında ise, yükümlüden kazayı düşürmediği için sahih değildir. Muamelâtta (hukukî ilişkilerde) sıhhat, fiilin hukukî sonuç doğuracak nitelikte gerçekleşmiş olması anlamında kullanılmaktadır. Sahih olarak gerçekleşen satım akdi gibi ki, böyle bir akdin sonucu, müşterinin satın aldığı mala, satıcının ise sattığı malın bedeline malik olması ve her birinin malik olduğu şeyden yararlanmalarının helallığıdır. Sıhhat niteliğini kazanmış fiile *sahih* (doğru, düzgün, gerçek, geçerli) denilmektedir. (Bk. : el-Feyyûmî, s. 333; el-Cürcânî, s. 132; el-Hınn, 344; Apaydın, H. Yunus, "Sıhhat", *DİA*, İstanbul 2007, XXXVII, 110. **Butlan:** Sıhhat mukabilinde kullanılmakta olan butlan'ın

Birinci hal: Nehyin mutlak gelmesi halidir yani nehyin, fiilin li-aynihî veya li-gayrihî kabih olduğuna delalet eden karineden soyutlanmış olarak gelmesi. Bu, şöyle de ifade edilebilir: Fiilin li-aynihî (yapısı itibariyle) veya li-gayrihî (dolayısıyla) kötü olması nedeniyle gelen nehiy. Bu haldeki nehiy iki çeşittir.

Birincisi: Zina yapma, adam öldürme, şarap içme gibi hissî (maddî) fiilleri yasaklayan nehiy.¹³⁸

Usulcüler, hissî fiiller hakkında varit olan nehyin, yasaklanan fiilin özü itibariyle kötü olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla bu durumdaki nehiy, yasaklanan fiilin –vasfından ya da mücavir bir nedenden dolayı varit olduğuna delalet eden bir karine bulunmadığı takdirde- butlan ile eş anlamlı olarak fesada delalet eder.¹³⁹ Dört mezhep imamı, Zahirîler ve bazı kelamcılar da bu görüştedirler.¹⁴⁰

İkincisi: Oruç tutma, namaz kılma, kiralama ve benzeri şer’î tasarruflardan olan amelleri yasaklayan nehiy.¹⁴¹

Nehiy, şer’î tasarruflar hakkında varit olmuş ise, nehyin fesat ve butlana delaleti hususunda usulcüler üç görüşe ayrılmışlardır.

Birinci görüş: Şer’î fiiller hakkında varit olan mutlak nehiy, bunlarda kötülük fiilin zatında sabit olduğundan, yasaklanan fiilin butlanına delalet eder. Bu nedenle, temelde bu fiil meşru sayılmaz. Bu da –başka bir manaya

ibadetteki manası, yapılan ibadetin kazayı düşürmemesidir. Muamelâtta (hukukî ilişkilerde) ise butlan, fiilin hukukî sonuç doğuracak nitelikte gerçekleşmemiş olması demektir. Medâmin (develerin sulbündeki menî) ve melâkih (dişi devenin rahmindeki cenin) satışları gibi ki, bunlarda satış konusu şer’an mevcut olmadığından, bu satışlar hiçbir hukukî sonuç doğurmaz. (İbnu’l-Esir, I, 334; el-Hınn, 345; Bardakoğlu, Ali, “Butlân”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 476. **Fesat:** Fesat, fakihlerin çoğunluğuna göre, “butlan” ile eş anlamlıdır ve ikisi de aynı anlamı ifade eder. Hanefilere göre ise fesat, sıhhat ve butlan’ın mugayiri olan ve kendine özel anlamı bulunan üçüncü bir kavramdır. Onlar nazarında fesat, asıl itibariyle meşru olduğu halde vasıf itibariyle meşru olmayan şeydir. Örneğin, faiz muamelesi fesat nitelikli akitlerdendir. Zira faizli akit bir satım akdidir ve satım sözleşmesi aslında meşrudur. Ancak bu akitte faiz vasfı bulunduğu için akit fasit kabul edilmiş ve meşru sayılmamıştır. (el-Hınn, s. 345; Apaydın, H. Yunus, “Fesâd”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 417.

¹³⁸ **Hissî fiil:** Hanefî usulcülerî hissî fiilleri, akıl ile anlaşılabilen, meydana gelmesi ve gerçekleşmesi dine muhtaç olmayan, dinden önce de var olan ve tüm milletlerce bilinen, şer’an yapılması istenen bir hükme konu olmayan fiiller olarak tanımlamışlardır. (es-Serahsî, *Usul*, I, 81; en-Nesefî, *Keşfu’l-Esrar*, I, 143-144; Bilmen, I, 65, fıkra: 269.

¹³⁹ el-Hınn, 346.

¹⁴⁰ İbnu’n-Neccar, III, 83 vd.

Şer’î tasarruf: Şer’î tasarrufları, akıl ile anlaşılabilen, meydana gelmesi ve gerçekleşmesi şer’an bir takım şartlara bağlı bulunan ve yapılması istenen bir hükme mevzu teşkil eden fiiller olarak tanımlamışlardır. Örneğin namaz ve orucun ibadet olduğu ancak dinin bildirmesiyle bilinir, başka türlü bilinemez. Alış-veriş akdi de böyledir; onun özel şartlarının bulunmasıyla mülkiyeti gerektirdiği ancak dinin bildirmesiyle bilinir; başka türlü bilinemez. (en-Nesefî, age. , Bilmen, age. ; el-Hınn, 34.

yönlendirici delil bulunmadığı sürece- önceki hissî fiillerin hükmündedir yani nehiy, yasaklanan fiilin butlanına delalet eder. Bu görüş, usulcülerin çoğunluğu ile bazı kelimacılara aittir.¹⁴²

Belirtilen görüşü savunanların delilleri şunlardır:

1. “*Kim bizim emrimize uygun olmayan biçimde bir amel işlerse, o reddedilmiştir.*”¹⁴³

Hadis, yasaklanan fiilin Şâri’in emri dışında olduğuna delalet etmektedir. Bu nedenle yasaklanan fiil, emredilen fiil (me’murun bih) değildir. Dolayısıyla yasaklanan fiil, hadis ile reddedilmiştir. Yani yasaklanan fiilin yapılması batıl olur ve yapılması halinde hüküm ifade etmez ve meşru amelin doğurduğu sonuçları doğurmaz.¹⁴⁴

2. Selef, Şâri’in yasakladığı fiil ve akitlerin butlana delalet ettiğini anlamış ve öyle uygulamıştır¹⁴⁵ ve onlardan hiç biri buna karşı gelmemiştir. Nitekim onlar, “*İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin*”¹⁴⁶ ayetine göre müşrik kadınlarla yapılan nikâhın batıl olduğuna hükmetmişlerdir. “*Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin*”¹⁴⁷, “*Eğer gerçekten inanıyorsanız, mevcut faiz alacaklarınızı terk edin*”¹⁴⁸ ayetleriyle faizin haramlığına/butlanına ve “*Altını altın ile ... sattığınızda ancak misli misline satın.*”¹⁴⁹ hadisi ile de ribevî malların birinin diğerinden fazla olarak satılmasında satım akdinin butlanına hükmetmişlerdir.¹⁵⁰

3. Alım-satım ve nikâh konusunda Şâri’ tarafından yapılan yasaklama, ancak bunların mülkiyet sağlayıcı veya meşru olmaktan çıkarılmasının belirtilmesi içindir.¹⁵¹ Bu ise ancak nehyin fesada delalet etmesi ile mümkün olur.

4. Yasaklanan fiil kötü ve masiyettir, böyle bir fiil meşrû olamaz.¹⁵²

İkinci görüş: Şer’î fiiller hakkında varit olan mutlak nehiy, yasaklanan fiilin fesadına delalet etmez. Bu görüş, Hanefîler başta olmak üzere Şafîîlerin

¹⁴² İbnu’n-Neccar, II, 84; eş-Şevkanî, *İrşadu’l-fuhûl*, 193; el-Hınn, s. 346.

¹⁴³ İbnu’n-Neccar, III, 84-85. Aynı anlamda bk. Buhârî, İ’tisam, 20, Sulh, 5; İbn Mace, Mukaddime, 3.

¹⁴⁴ İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö.620/1223), *Ravdatu’n-Nâzir ve Cennetü’l-Münazır fî Usuli’l-Fıkh*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1401-1981, s. 114; el-Hınn, s. 346.

¹⁴⁵ el-Gazzâlî, II, 27; İbn Kudame, age.

¹⁴⁶ el-Bakara: 2/221.

¹⁴⁷ Âli İmrân: 3/130.

¹⁴⁸ el-Bakara: 2/278.

¹⁴⁹ Buhârî, Buyû,

¹⁵⁰ el-Hınn, s. 347.

¹⁵¹ el-Gazzâlî, age.

¹⁵² el-Gazzâlî, age. ; İbn Kudame, age.

muhtakkık âlimlerinden Gazzalî, Ebu Bekr el-Kaffal eş-Şaşı ve kelimcilerin çoğunluğundandır.¹⁵³

Üçüncü görüş: Şer'î fiiller hakkında gelen mutlak nehiy, ibadetlerde fesada delalet etmekle beraber hukukî ilişkilerde etmez. Bu görüş, Ebu Huseyn el-Basrî, Razî ve onlar gibi düşünen diğerlerindir.¹⁵⁴

Anılan durumlarda nehyin fesat gerektirdiği görüşünü savunanlar, kendi aralarında butlanı/fesadı dil mi yoksa şer' mi gerektirdiği hususunda tartışmışlardır. Üstün görüşün butlanı şer'in (din ve hukukun) gerektirdiğidir. Şer'î fiiller hakkında varit olan mutlak nehyin fesat gerektirmediğini söyleyenler de yine kendi aralarında bu nehyin neye delalet ettiği noktasında ihtilaf etmişler; Hanefiler sıhhate delalet ettiğini söylerken, Gazzalî ve onun gibi düşünen diğer bazı alimler sıhhate delalet etmediğini bildirmişlerdir.¹⁵⁵

Hanefilerin, nehyin sıhhate delalet edeceği hususundaki görüşlerinden şu anlaşılmaktadır: Hakkında nehiy varit olan fiilin aslı meşrudur ve yapılması mümkündür.¹⁵⁶ Bu görüşün bir sonucu olarak Hanefiler, aslen ve vasfen meşru olan fiilin sahih, aslen meşru vasfen gayri meşru olan fiilin fasit, aslen ve vasfen gayri meşru olan fiilin ise batıl olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple onlar, Şafîlilere muhalif olarak zina ile sıhriyet mahremiyetinin sabit olacağını, gasp edilmiş malın tazmin ile mülkiyet ifade edeceğini, amacı masiyet olan yolculuğun ruhsat sebebi olacağını ve kâfirin ele geçirip kendi ülkesine götürmesi durumunda müslümanın malına malik olacağını savunmuşlardır.¹⁵⁷

İkinci hal: Nehyin ikinci hali, yasaklamanın, fiilin zatına veya cüz'üne yönelik olmasıdır. Bu tür yasak, amelin rüknünün veya konusunun bulunmamasına binaen konmuş nehiydir.¹⁵⁸

Hasât, medâmîn ve melâkîh satışları bu tür nehiylerden olup, her biri Hz. peygamber tarafından yasaklanmıştır.¹⁵⁹ Hasât satışı, satıcı veya alıcının, “taşı attığım zaman alış veriş vacip/tamam olur” demesi veya satıcının müşteriye “taşı attığında, taşın dokunduğu malı sana sattım” veya “araziden taşın ulaştığı yere kadarını sana sattım” demesiyle yapılan satıştır. Bunlar, cahiliye satış çeşitlerinden olup, her birinde bilinmezlikten dolayı aldanma riski olduğundan satış fasittir.¹⁶⁰ Hasât satışında, atmanın kendisi satış sayılmaktadır ki, buradaki nehiy, fiilin kendine yöneliktir.¹⁶¹

¹⁵³ es-Serahsî, *Usul*, I, 82; el-Gazzâlî, age., s. 25; el-Âmidî, *el-İhkâm*, II, 48.

¹⁵⁴ Bk. er-Razî, *el-Mahsul*, I, 344; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 171; el-Gazzâlî, age., II, 25-31; eş-Şevkanî, s. 133-194.

¹⁵⁵ el-Gazzâlî, II, 28; Hınn, 347.

¹⁵⁶ en-Nesefî, I, 145.

¹⁵⁷ Apaydın, “Nehiy”, *DİA*, XXXII, 546. Bakz. en-Nesefî, age., I, 155 vd. ; Molla Cîven, I, 152 vd.

¹⁵⁸ es-Serahsî, I, 80; el-Hınn, s. 342; Şaban, Dönmez, s. 290.

¹⁵⁹ eş-Şevkanî, *Neylu'l-Evtar Şarhu Müntekâ'l-Ahbâr*, I-VIII, Mısır, ty. , V, 166.

¹⁶⁰ İbnu'l-Esir, I, 398.

¹⁶¹ el-Hınn, s. 342.

Medâmin, erkek devenin sulbündeki erlik suyu, melâkîh, dişi devenin rahmindeki cenin demektir.¹⁶² Bunlarda nehiy, satış akdinin rükün ve cüzlerinden olan satış konusu mala yönelik olup,¹⁶³ satış konusu şer'an ya mevcut değildir, ya mali değeri yoktur, ya bilinmemektedir, ya da teslimi mümkün değildir ki, bunların her biri akdın cüz'üdür¹⁶⁴ ve bu nehiy, fiilin özü ve mahiyetindeki sakatlık sebebiyledir.¹⁶⁵ Abdestsiz namaz kılmak da aynı hükümdedir.¹⁶⁶

İslam hukukçularının çoğunluğu, nehyin ikinci halinin butlanla eş anlamlı olarak nehyin fesada delalet ettiği görüşünü savunmuşlardır. Delilleri, daha önce zikredilen hissî ve şer'î fiillerde nehyin butlanına kail olanların delillerinin aynısıdır.¹⁶⁷

Üçüncü hal: Nehyin üçüncü hali, nehyin amelin vasfındaki bir sakatlığa yönelik olmasıdır. Bu tür nehiy, aşağıda belirtildiği gibi iki durumda gerçekleşmektedir.

1. Amelin nehyi, o amelin lüzumundan olan bir vasfındaki sakatlık nedeniyledir

Haram çeşitlerinden “li-gayrihi (dolayısıyla) haram” kabul edilen bayram gününde oruç tutulması, ribâ muamelesi, satış akdinin muktezasına (mülkiyetin geçmesine) muhalif olan bir şart ihtiva eden satım sözleşmesi hakkındaki nehiyeler, bu çeşit nehye örnek gösterilmektedir.¹⁶⁸

Bayram gününde oruç tutulması yasaklanmıştır.¹⁶⁹ Ancak bu yasak, orucun mahiyetinden ötürü değildir. Çünkü oruç bir ibadet olması nedeniyle, mahiyetine binaen yasaklanması düşünülemez. Buradaki yasağın sebebi, bayram gününde Yüce Allah'ın misafiri sayılan kulun bu ziyafeti reddetmiş olacağından dolayısıdır.¹⁷⁰

Satım akdi aslında meşrudur; ribâ ihtiva eden satışın yasaklanması, satım sözleşmesinin lüzumundan olan vasıflarından birindeki sakatlıktan dolayısıdır. Bu vasıf ise, karşılıksız bir fazlalığın (haksız kazancın) bulunmasıdır.¹⁷¹ Örneğin, yüz kilo buğdaya karşılık yüz on kilo buğdayın satılması, karşılıksız olan on kilo buğday kazandırmaktadır ki, bu yasaklanmıştır.¹⁷²

¹⁶² İbnu'l-Esîr, I, 334.

¹⁶³ el-Hınn, s. 342.

¹⁶⁴ el-Hakemî, s. 46. Bkz. İbn Abidîn, *Reddu'l-Muhtar*, V, 53; eş-Şirbînî, II, 30.

¹⁶⁵ es-Serahsî, I, 80; Şaban, Dönmez, s. 290.

¹⁶⁶ es-Serahsî, I, 80; el-Habbazî, s. 72.

¹⁶⁷ el-Hınn, s. 347.

¹⁶⁸ es-Serahsî, I, 81; el-Hınn, s. 343; Şaban, Dönmez, s. 217, 290-291.

¹⁶⁹ eş-Şevkanî, *Neylu'l-evtar*, IV, 293.

¹⁷⁰ en-Nesefî, I, 147.

¹⁷¹ en-Nesefî, I, 147; Habbazî, s. 76.

¹⁷² Şaban, s. 217, 291.

Fasit şart ihtiva eden satım sözleşmesinin yasak edilmesine gelince, bu da ribâ ihtiva eden satım sözleşmesi gibi yasaklanmıştır. Zira şart bir yarar sağlamayı tazammun etmektedir. Şartın tazammun ettiği bu yarar, karşılığı olmayan bir fazlalık sayılır ve ribâ ile benzerlik gösterir. Ribâ ve benzeri muameleler ise şer'an caiz görülmemiştir.¹⁷³ Aslında satış meşrû bir fiildir ve yapısı itibariyle yasaklanmamıştır. Fasit şart taşıyan satım akdindeki yasak, fiille yakın ilişkisi bulunan geçici bir gayri meşru durum nedeniyle konmuştur. Bu durum, fasit şartlı satışta, sözleşmenin alıcı ve satıcı arasında ihtilâf ve çekişmeye maruz bırakılmasıdır.¹⁷⁴ “Bana beş yüz Tl. borç vermen şartıyla sana arabamı sattım,” diye şart koşulması veya “beldeye kadar benim hizmetimde olmak üzere sana şu deveyi (veya arabayı) sattım” denilmesi gibi. Zira Hz. Peygamber'den şartlı satışın yasak edildiği rivayet edilmiştir.¹⁷⁵

Eğer nehiy, amelin lüzumundan olan bir vasıftaki sakatlık sebebiyle ise, bunun etkisi (fesâda delâlet edip etmeyeceği hususu), Hanefiler ile cumhur arasında ihtilaftır.¹⁷⁶ Hanefilere göre amelin lüzumundan olan bir vasıftaki sakatlık sebebiyle olan nehiy, sadece vasfın fesadını gerektirir. Amelin kendisine gelince, o meşru halde kalır. Onlar, bu nevi fiile “fasit” adını verirler ve o fiile kendisiyle hedeflenen bazı sonuçlar bağlarlar. Çünkü muamele asıl itibariyle meşrû, vasıf itibariyle gayri meşrû olmaktadır. Örneğin bayram gününde oruç tutmaya nezredenın nezri sahihtir ve nezri gereği bayram gününde oruç tutsa, orucu haram olmakla beraber sahihtir ve zimmetinden nezir borcu düşer.¹⁷⁷

Şafiîlerin de dahil bulunduğu cumhura göre ise, bu nehiy, hem aslın hem de vasfın fesadını gerektirir. Onlar bu nevi fiile aynı anlamda olmak üzere “fâsit” veya “bâtıl” adını verirler ve o fiile kendisi ile hedeflenen hiçbir sonuç bağlamazlar.¹⁷⁸

Görüldüğü gibi, onlara göre bu çeşit nehiy de fesada delalet etme yönünden amelin mahiyeti ve özündeki sakatlık sebebiyle varit olan nehiy gibidir. Amelden, o amelin icaplarından olan bir vasıftaki sakatlık sebebiyle nehiy konusundaki zikredilen ihtilaftan dolayı, bayram gününde tutulan oruç ibadeti, riba veya fasit şart ihtiva eden satım muamelesi ve benzeri ameller Hanefilere göre bazı sonuçlar doğurabilme anlamında “fasit”, cumhura göre ise hiçbir sonuç doğurmayan “bâtıl” hükmündedir.¹⁷⁹

¹⁷³ en-Nesefî, age.

¹⁷⁴ Şaban, s. 217.

¹⁷⁵ eş-Şevkanî, age., V, 202-203; el-Hınn, s. 366.

¹⁷⁶ İbnu'n-Neccar, III, 91 vd.

¹⁷⁷ en-Nesefî, I, 146-147; İbn Abidîn, *Reddu'l-Muhtar*, II, 433,-434; Molla Maciyûn, I, 147; Şaban, *Dönmez*, s. 291.

¹⁷⁸ eş-Şirbinî, I, 433; İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö.620/1223), *el-Muğnî*, 1. tb., I-X, Tahkik: Muhammed Fayid ve Abdulkadir Ata, Mektebetu'l-Kahire, Kahire, 1969/1989, III, 169.

¹⁷⁹ İbnu'n-Neccar, III, 91-92; en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Muslim*, VIII, 15-16.

2. Ameli çevreleyen fakat onun lüzumundan olmayan bir vasfındaki sakatlık nedeniyle yapılan nehiy

Gasp edilmiş arazide namaz kılma, Cuma namazı esnasında alış veriş yapma hakkındaki nehiyeler, bu çeşit nehiyelerdendir.¹⁸⁰ Gasp edilmiş su ile abdest almak da bu kabildendir.¹⁸¹

Eğer nehiy, ifade edilen örneklerde olduğu gibi amelin lüzumundan olmayan, fakat onu çevreleyen bir nitelikten dolayı varit olmuş ise, amelin butlanını da fesadını da gerektirmez; amel şer’idir ve sahihtir¹⁸² ve bu hususta ibadetlerle diğer ameller arasında bir fark yoktur.¹⁸³ Dolayısıyla yasağa rağmen yapılmış olan amel sahih olarak kalır ve kendisine sahih amele bağlanan sonuçlar bağlanır. Fakat hakkında nehiy varit olduğu için yapılması mekruhtur ve faili günahkâr olur. Bu, bilginlerin çoğunluğunun görüşü olup, tercihe şayandır.¹⁸⁴

Zahirîlere göre bu durumda nehiy, mahiyet ve özdeki sakatlık hâlinde olduğu gibi nehyedilen fiilin butlanını gerektirir. Bu görüş, Ahmed b. Hanbel ve Malik b. Enes’den de rivayet edilmiştir.¹⁸⁵ Bu hususta ibadetler ile diğer ameller arasında fark yoktur.¹⁸⁶ Karâfî, nehyin fesadı gerektirmediği konusundaki Ebu Hanife’nin görüşünün iyi bir anlayış olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁷

Fesadın sonucu

Verilen bilgilerden anlaşıldığına göre fesadın sonucuyla ilgili şunlar söylenebilir:

İbadetlerde fesat, hiçbir sonuç doğurmaz. Kendisinde fesat bulunan akit, fasittir ve yasaklanmıştır. Bu nedenle fasit akde kabızdan evvel hiçbir sonuç bağlanmaz. Kabzı gerçekleşmiş olan akit ise, kurulmuş bir akit sayılacağından fiili varlığı yanında bir de hukukî varlığı bulunmaktadır. Taraflar, fasit akdi feshetmekle yükümlüdürler, feshetmek istemezlerse, hâkim tarafından feshedilir, hatta hâkimin re’sen feshetme yetkisi bulunmaktadır. Mülkiyet sebebinin fesatlığından dolayı, fasit akitle sağlanan maldan yararlanmanın haram olduğu ve malın malikine iade edilmesi gerektiği kabul edilmiştir.¹⁸⁸

¹⁸⁰ es-Serahsî, *Usul*, I, 81; el-Habbazî, s. 73.

¹⁸¹ İbnu’n-Neccar, III, 93.

¹⁸² el-Habbazî, s. 73.

¹⁸³ İbnu’n-Neccar, III, 94.

¹⁸⁴ en-Nesefî, age., I, 141-142; el-Hınn, s. 348; Şaban, Dönmez, s. 291.

¹⁸⁵ İbnu’n-Neccar, III, 93-94.

¹⁸⁶ İbnu’n-Neccar, III, 94.

¹⁸⁷ el-Karâfî, Şihabuddin Ebu’l-Abbas Ahmed b. İdris (ö. 684/1285), *el-Furûk*, I-IV, (maa *İdrâû’ş-Şurûk alâ Envâi’l-Furûk ve Tehzibu’l-Furûk ve’l-Kavâidu’s-Seniyye fi’l-Esrari’l-Fıkhiyye*), Daru’l-Marife, Beyrut-Lübnan, ty., II, 83-84; el-Hınn, s. 349.

¹⁸⁸ es-Serahsî, *Usul*, I, 89; Apaydın, H. Yunus, “Fesâd”, *DİA*, XII, 420.

Kimi müellifler, Hanefî hukukçuların benimsemiş olduğu “fesat teorisi”ni, “akidlerin ve hukukî işlemlerin hükümsüzlüğü konusunda sıhhatle butlan arasında bir ara müeyyide” görmektedir. Bu nedenle “çok ağır boyutta olmayan kusur ve aykırılıklar içeren akdin hukukî hayattan kaldırılmasını engelleyen, akde belli oranda ve belli şartlar dâhilinde sonuç doğurabilme ve telafi edebilme imkânı veren orijinal bir ‘medenî müeyyide’ olarak kabul etmektedir.”¹⁸⁹

Sonuç

Ayrıntılı şekilde ele almaya çalıştığımız nehyin delaleti konusunda ulaştığımız sonuçları şu şekilde hülâsa edebiliriz:

Usulcülerin çoğunluğu, mutlak nehyin tahrir ifade ettiğini ve yasaklanan fiilden (menhiy anı) ivedilikle ve sürekli olarak kaçınılması gerektiğini belirtmişlerdir. Nehiy sığasının delaleti, te’vile muhtemel olan zâhir kabilinden olup, kat’î nas kabilinden olmadığından usulcüler, nehyin tahrime veya kerahete delaletinde ihtilaf etmiş olmalarına karşın hiç biri kendi görüşünün kat’î olduğunu iddia etmemiştir.

Emir ve nehiyeler, teklifi hükümlerin esasını teşkil eder. Hanefî usulcülere göre teklifi hükümlerin çeşitleri farz, vacip, mendup, haram, tahrir men, mekruh, tenzihen mekruh ve mubahtan ibaret olup, bu derecelendirmenin sebebi, emir ve nehiy sığalarının hükme delaletlerinin kesin ve bağlayıcı olup olmamalarına binaendir. Bunlardan farz/vacip ve mendup emrin, haram ve kerahet nehyin, mubah ise tahyirin gereğidir. Usulcülere göre rükün, şart, sebep, mani, sahih, fasit, azimet ve ruhsat ise vad’î hüküm çeşitleridir.

Usul bilginlerinin çoğunluğu, emrin özel bir sığası olduğu gibi nehyin de özel bir sığasının olduğu görüşündedir. Emir ve nehiyeler, Şâri’in kullarına yönelik buyruğudur; birincisi emredici (isteyici), ikincisi ise yasaklayıcı buyruktur.

Buyruk sahibi ancak Şâri’dir. İbadet koyma, yasaklama ve haram kılma sadece O’nun yetki ve tasarrufundadır. Daha fazla sevap kazanma adına ibadetler koyanlar ya da takvâ düşüncesiyle haramlar ihdas edenler, kendilerini Şâr’i konumuna yükseltmiş olurlar ki, bu, tevhit dini olan İslâm’a aykırıdır.

Kitap ve Sünnet naslarının bir kısmı öğüt vermekte, tavsiyede bulunmakta iken diğer bir kısmı “buyurucu (emredici ve yasaklayıcı)” özelliğe sahip bulunmaktadır. Bunlar, toplumsal yaşamı düzenleyip şekillendirerek, ona belli bir kimlik kazandırma amacıyla sevk edilmiştir. Bunun gerçekleşmesi için de bu naslar “buyurucu” bir özelliğe sahip olarak varit olmuştur. Bu nedenle cumhur mutlak emrin vücut, mutlak nehyin ise tahrir ifade ettiği sonucuna varmıştır.

¹⁸⁹ Bk. Apaydın, ag. md.

Yasağa karşı gelmenin yaptırımı, biri uhrevî, diğeri dünyevî olmak üzere iki yönden gerçekleşmektedir. Uhrevî sonuca göre yükümlü âsi kabul edilmekte ve âhirette cezalandırılmaya müstahak olmaktadır. Dünyevî yaptırım ise, yasağın mahiyet ve hallerine göre butlan, fesat, sıhhat olarak tezahür etmektedir. Şâri'in kullarına yönelik hüküm koymadaki maksadının anlaşılabilmesi için emir ve nehiylerin delaletlerinin bilinmesine özen gösterilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Abbas, Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I-IV, 3. tab. , Daru'l-Maarif, Mısır Mısır, ty.
- Abdulaziz el-Buharî Alâuddin b. Ahmed (ö. 730/1330), *Keşfu'l-Esrar an Usuli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, I-IV, Ta'lik: M.M. el-Bağdadî, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, 5. tb., maa *Kenzi'l-Ummâl*, I-VI, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985.
- el-Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ali (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm*, I-III, Mektebetu Muhammed Ali ve Evladuh, Mısır 1387/1968.
- Apaydın, H. Y., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XII, İstanbul 1995, "Fesad"; "Nehiy", XXII, İstanbul 2006; "Sıhhat", XXXVII, İstanbul 2007.
- Atar, Fahreddin, *Fıkıh Usulü*, 2. baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 24, İstanbul 1992.
- el-Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed, Muhammed b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, I-XXV, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, ty.
- Bardakoğlu, Ali, "Butlan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, VI.
- el-Bedahşî, Muhammed b. el-Hasen (ö.922/1516), *Minhacu'l-Usul fî Şarhı Minhaci'l-Vusul li'l-Beydavî (Şerhu'l-Bedahşî)*, maa *Şarhı'l-İsnevî*, Matbaatu Muhammed Ali Şuayb ve Evladuh, Mısır, ty.
- el-Beydavî, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali (ö. 691/1292), *Minhacu'l-Vusul ilâ İlmi'l-Usul, maa şerhayhi Nihayeti's-Sûl li'l-İsnevî ve Şarhı'l-Bedahşî*, I-III, Matbaatu Muhammed Ali Şuayb ve Evladuh, Mısır, ty.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, 13. baskı, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara 1999.
- Bilmen, Ö.N. , *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-i Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1968.
- el-Buharî, Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *es-Sahih*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmî, Muhammed Özdemir, İstanbul 1979.

- el-Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razî (ö. 370/981), *el-Fusul fi'l-Usul*, 2. tb., I-IV, Tahkik: Uceyl Casim en-Neşmî, Vezaratu'l-Evkaf, Kuveyt 1414/1994, II, 79.
- el-Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razî (ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-V, Tahkik: Muhammed Sadık el-Kamhavî, Daru'l-Mushaf, Kahire, by.
- el-Curcanî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, 1. tab., Daru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut-Lübnan, ty.
- el-Cüveynî, İmamı'l-Hameyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf (ö.478/1058), *el-Burhan fi Usuli'l-Fıkıh*, I-II, 1. tb., Ta'lik ve tahrîc: Salah b. Muhammed b. Uveyda, Daru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut-Lübnan 1418/1997.
- Çörtü, M. Meral, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Nu: 85, İstanbul 1995.
- Dönmez, İbrahim Kafi, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (çeviri), TDV Yayınları, Ankara 1999.
- Ebu Davud, Süleyman b. el'Eş'as es-Sicistanî (ö. 275/889), *es-Sünen maa Maâlimi's-Sünene* li'l-Hattâbî, 1. tb., İ'dâd ve ta'lik: İzzet Ubeyd ed-Daas ve adil es-Seyyid, I-V, Daru'l-Hadîs, Bewyut-Lübnan 1388/1969.
- Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Mu'tezilî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fi Usuli'l-Fıkıh*, I-II, Zabt ve takdîm: eş-Şeyh Halîl el-Meys, Beyrut-Lübnan, ty.
- Ebu'n-Nûr, Muhammed ez-Züheyr, *Usulu'l-Fıkıh*, I-IV, Mektebetü'l-Faysaliyye, Mekke 1405/1985.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Usulü'l-Fıkıh*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1377/1958, by.
- el-Ensarî, Abdulaliy Muhammed b. Nizamuddîn (ö. 1225/1810), *Fevatihu'r-Rahamût Şarhu Müsellemi's-Sübût* li'bni Abdişşekûr maa'l-Mustasfâ li'l-Gazâlî, I-II, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, ty.
- el-Feyyûmî, Ebu'l-Abbas el-Hamevî (ö. 770/1368), *el-Misbahu'l-Münîr*, Tahkik: Abdulazîm eş-Şinavî, Daru'l-Maarif, Kahire, ty.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakûb (ö. 817/1414), *el-Kamûsu'l-Muhît*, 2. tb., Tahkik: Mektebu Tahkiki't-Türas fî Müesseseti'r-Risale, Beyrut 1407/1987.
- el-Galâyînî, Mustafa, *Camîu'd-Durusi'l-Arabiyye*, I-III, 12. tb., el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 1393/1973.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *el-Mustasfâ min I'lmî'l-Usul*, I-II, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, ty. (Türkçesi: Apaydın, Yunus, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, I-II, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994).

- Görgülü, H. A., “İslâm Hukukçularının Şer’î Emirlerin Delâleti Konusundaki İhtilâfları ve Bunun Hüküm İstinbatına Etkisi”, *Süleyman Demirel üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 2005/2.
- el-Habbazî, Celaluddîn Ebi Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer (ö. 691/1292), *el-Muğnî Fî Usulî'l-Fıkh*, 1. tb., Tahkik: Muhammed Mazhar Bakkâ, Camiatu Ummi'l-Kurâ, Mekke 1403.
- Hallâf, Abdulvehhâb, İlmu Usulî'l-Fıkh, 14. tb., Daru'l-Kalem, Kuveyt 1401/1981.
- el-Hakemî, Ali b. Abbas, “*Delâlatu'n-nehy I'nde'l-Usuliyîn ve Eseruhâ fî'l-Furûi'l-Fıkhiyye*”, *Mecelletu Camiati Ummi'l-Kurâ*, Aded: 1, 2. tab., Mekke, 1409.
- el-Haskefî, Alâuddin Muhammed b. Ali (ö. 1088/1677), *ed-Durru'l-Muhtâr maa Reddi'l-Muhtâr*; İbn Âbidîn, Muhammed b. Emîn (ö. 1252/1836), I-VIII, 2. tab., Daru'l-fikr, by., 1399/1979, VI, 337, “*Kitabu'l-hazr ve'l-ibâha*.”.
- el-Hemezânî, el-Müntecib Huseyn b. Ebu'l-Izz (ö. 643/1245), *el-Ferîd fî İ'rabi'l-Kur'ani'l-Mecîd*, I-IV, 1. tb., Tahkik: Fuad Ali Muhaymer ve Fehmi Hasen en-Nemir, Daru's-Sekafe, ed-Devha 1411/1991.
- el-Hınn, Mustafa Saîd, *Eseru'l-İhtilaf fî Kavaidi'l-Usuliyîn fî İhtilafi'l-Fukahâ*, 2. tb., Müessetu'r-Risale, Beyrut 1401/1981.
- İbn Âbidîn, Muhammed b. Emîn (ö. 1252/1836), I-VIII, 2. tab., Daru'l-fikr, by., 1399/1979.
- İbn Cüzeyy, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed (ö. 741/1340), *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*, ed-Daru'l-Arabiyye li'l-Küttâb, Libya, Tunus, 1982.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-sââdât el-Mübarek b. el-Cezerî (ö.606/1210), *en-Nihaye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Tahkik: Tahir Ahmed ez-Zârî ve Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, I-V, Nâşir: Daru'l-Bâz, Mekke, ty.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bari bi Şarhi Sahîhi'l-Buharî*, I-XXVIII, Zabt ve ta'lîk: Tahâ Abdurraûf ve Mustafa Muhammed, Mektebetu'l-Külliyatu'l-Ezheriyye, Mısır 1398/1978.
- İbnu'l-Hacib, Osman b. Ömer b. Ebu Bekr el-Malikî (ö.646/1249), *Muhtasaru'l-Müntehâ fî Usulî'l-Fıkh maa Şarhihi Beyanu'l-Muhtasar li Şemseddîn el-İsfehânî* (ö.749 h.), 1. tb., I-III, Tahkik: Muhammed Mazhar Bakkâ, Nâşir: Camiatu Ummi'l-Kurâ, Daru'l-Mekane, Cidde 1406/1987.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülûsî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî Usulî'l-Ahkâm*, I-VIII, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, ty.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülûsî (ö. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I-XII, Tahkik: Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1408/1988.

- İbn Kemaliddîn, Abdulhak Safiyüddîn Abdülmümin el-Bağdadî el-Hanbelî, (ö. 739 h.), *Kavaidu'l-Usul ve Maakidu'l-Fusul Muhtasarı Tahkiki'l-Emel fi İlmeyi'l-Usul ve'l- Cedel*, 1. tb., Tahkik: Ali Abbas el-Hakemî, Camiatu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1409/1988.
- İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö.620/1223), *Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetü'l-Münazır fi Usuli'l-Fıkh*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1401-1981.
- el-Muğni*, 1. tb., I-X, Tahkik: Muhammed Fayid ve Abdulkadir Ata, Mektebetu'l-Kahire, Kahire, 1969/1989.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/887), *es-Sünen*, I-II, Tahkik: Muhammed Fuad Abdülbâki, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, by.
- İbn Manzur, Muhammed b. Manzur, Ebu'l-Fadl (ö. 711/1311), *Lisanu'l-Arab*, I-XV, Dar Sadır, Beyrut, ty.
- İbnu'n-Neccar, Muhammed b. Ahmed el-Fettuhî el-Hanbelî (ö. 972/1564), *Şarhu'l-Kevkebi'l-Münir el-Müsemma bi Muhtasari't-Tahrîr*, I-IV; 1. tb., Nâşir: Camiatu Ummi'l-Kurâ, Tahkik: Muhammed ez-Zuhaylî ve Nezîh Hammâd, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1400/1980.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-hafîd (ö.595/1199), *Bidayetu'l-Müctehid Ve Nihayetu'l-Muktesid*, I-II, Daru'l-Fikr, by., ty.
- el-İsfahanî, Ebu's-Senâ Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed (ö. 749 h.), *Beyanu'l-Muhtasar Şarhu Muhtasari İbni'l-Hacib* I-III, 1. tb., Tahkik: Muhammed Mazhar Bakkâ, Nâşir: Camiatu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1406/1986.
- el-İsnevî, Cemaluddîn Abdurrahman b. el-Hasen (ö.772/1307), *et-Temhîd fi Tahrîci'l-Furû' ale'l-Usul*, 3. tb., Tahkik: Muhammed Hasen Heytû, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1404/1984; *Nihayetu's-Sûl (Şarhu Minhaci'l-Vusul fi İlmi'l-Usul li'l-Beydavî) maa Şarhu'l-Beydavî*, I-III, Matbaatu Muhammed Ali Şuayb ve Evladuh, Mısır, ty.
- el-Karâfî, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris (ö. 684/1285), *el-Furûk*, I-IV, (maa *İdrâu's-Şurûk alâ Envâi'l-Furûk ve Tehzîbu'l-Furûk ve'l-Kavâidu's-Seniyye fi'l-Esrari'l-Fıkhiyye*), Daru'l-Marife, Beyrut-Lübnan, ty.
- Karaman, Hayrettin, *Fıkıh Usulü*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1964.
- el-Kelvezânî, Ebu'l-Hattab Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Hanbelî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fi Usuli'l-Fıkh*, 1. tb., I-IV, Dirase ve Tahkîk: M. Muhammed Ebu Amşe, Müessesetü'r-Risale, Nâşir: Camiatu Ummi'l-Kurâ, Daru'l-Mekane, Cidde 1406/1985.
- Koca, Ferhat, "Hâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XVI.

- Molla Cîven b. Ebi Said el-Meyhevî (ö. 1130 H.), *Şarhu Nuri'l-Envâr ale'l-Menar bi hâmişi Keşfi'l-Esrar li'n-Neseî*, 1. tb., I-II, Daru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1406/1986.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali (ö. 585/1480), *Mirâtu'l-Usul fî Şarhi Mirkati'l-Vusul*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, Dersaadet 1321.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac (ö. 216/831), *Sahîhu Müslim bi Şarhi'n-Nevevî*, 2. tb., I-XVIII, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan 1392/1972.
- en-Neseî, Ebu'l-Berekât Hafızzeddîn Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Keşfu'l-Esrar Şarhu'l-Musannıf ale'l-Menar (maa Şarhi Nûri'l-Envâr ale'l-Menar li Mollacyûn)*, 1. tb., I-II, Daru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1406/1986.
- Pala, A. İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Emir ve Yasakların Yorumu*, 1. baskı, Ankara 2009.
- Pezdevî, Fahu'l-İslâm Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin (ö. 482/1089), *Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Vüsûl*, maa *Şarhihi Keşfü'l-Esrar li Abdilaziz el-Buhârî*, I-IV, Ta'lik: M. M. el-Bağdadî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994.
- er-Razî, Fahu'ddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fî Usuli'il-Fıkh*, I-II, 3.tb., Tahkik: Tahâ Cabir Feyyad el-Alvânî,, Müessesetü'r-Risale, Beyrut-Lübnan 1418/1997.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd (ö. 774/1346), *et-Tavdî fî Halli Gavâmidî't-Tenkîh*, I-II, maa't-Telvîh li't-Taftazânî, Mekteb-i Sanayi' Matbaası, İstanbul 1310.
- eş-Şehrîstânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed (ö. 548 H), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II Tahkik: Muhammed Seyyid Keylanî, Daru'l-Marife, Beyrut-Lübnan, 1404/1984.
- es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl (ö. 490/1097), *Usulü's-Serahsî*, I-II, Tahkik: Ebu'l-Vefâ el-Afganî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan 1393/1937.
- Şaban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafî Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 1999.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *er-Risale*, Tahkik ve şarh: Ahmed Muhammed Şakir, byy., bty.; *el-Umm*, I-VII, Daru'l-Marife, Beyrut-Lübnan, ty.
- eş-Şâfiî, Ebu Ali Nizamüddîn Ahmed b. Muhammed b. İshak (ö. 344/955), *Usulü's-Şâfiî*, (maa *Umdeti'l-Havâşî li'l-Kenkûhî*), Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1402/1982.

- eş-Şatıbî, İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî (ö. 790/1388), *el-Muvafakât fî Usuli's-Şerîa*, I-IV, el-Mektebetu't-Ticariyye, Mısır, ty. (Türkçesi: Erdoğan, Mehmet, *İslâmî İlimler Metodolojisi*, I-IV, İz Yayıncılık, İstanbul 1993).
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), *İrşadu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmi'l-Usul*, 1. tb., Tahkik: Ebu Musab Muhammed Saîd el-Bedrî, Müessetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut-Lübnan 1412/1992; *Neylu'l-Evtar Şarhu Müntekâ'l-Ahbâr*, I-VIII, Mısır, ty.
- eş-Şirbînî, Muhammed el-Hatîb, (ö. 977/1570), *Muğni'l-Muhtac ilâ Ma'rifeti Meânî Elfazî'l-Minhâc*, I-IV, Daru'l-Fikr, by., ty.
- et-Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer (ö. 791/1389), *et-Telvîh fî Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*, I-II, maa't-Tevdîh li Sadrişşerîa, Mekteb-i Sanayi' Matbaası, İstanbul 1310.
- et-Tirmizî, Muhammed b. Îsâ Ebu Îsâ (ö. 279/892), *el-Camiu's-Sahîh*, Tahkik: Abdolvahh3ab Abdullatif ve Abdurrahman Muhammed Osman, I-V, Daru'l-Fikr, Beyrut-Lübnan 1400/1980.
- Vefa, Muhammed, *Delaletü'l-Evâmir ve'n-Nevahî fî'l-Kitabi ve's-Sünneh*, Daru't-Tıbatî'l-Arabiyye, Kahire 1404/ 1984.
- Wensick, A. J. (ö. 1939), *el-Mu'cemü'l-müfehres li Elfazî'l-Hadîsi'n-Nebevî (Concordance)*, I-VII, Naşir: Wensick - S.B. Mensic, Mektebetu Brill, Leiden 1936-1969.
- ez-Zencanî, Ebu'l-Menakıb Şihabuddin Muhammed b. Ahmed (ö.656/1258), *Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usul*, Tahkik: Muhammed Edîb Salih, Matbaatu Camiati Dimeşk, Dimeşk 2382/1962.
- Zeydan, Abdulkerîm, *el-Vecîz fî Usuli'l-Fıkh*, Müessetu'r-Risale, Beyrut-Lübnan, 1405/1985.

ABDULLAH B. TÂHİR 'İN ŞİİR VE ŞARKILARI

Hasan SOYUPEK^x

ÖZET

Bu çalışmada, Abdullah b. Tâhir'in hayatı, edebî kişiliği, şiirleri ve şarkıları ele alınmaktadır. İlk önce Tâhirîler dönemi Horasan'da edebî, siyasî, ilmî ve kültürel durum hakkında bilgi verilmektedir. İkinci olarak hayatı ve şiirleri işlenirken konuyla ilgili şiir ve şarkılarından örnekler Türkçe çevirileriyle birlikte aktarılmaktadır. Ayrıca onun şiir ve şairlere karşı tutumunu ortaya koyan bazı örnekler vererek onları belirli ölçüde değerlendirmeye tabi tuttuk.

Anahtar Kelimeler: Abdullah b. Tâhir, Arap Edebiyatı, Arap Şiiri, Arap Şarkısı.

ABSTRACT

Poems and Songs of Abdullah b. Tâhir

This study, deals with Abdullah b. Tâhir and his life, literary personality, namely his poems and his songs. Firstly, some information was given on the literary, political, scientific and cultural situation of Khorasan during the Tahirids period. Secondly, besides his life and songs some examples from his poems and his songs were examined together with their Turkish translations. In addition to them, we also gave some examples relating about his attitude towards poetry and poets, and evaluated them to some extent.

Key Words: Abdullah b. Tahir, Arabic Literature, Arabic Poetry, Arabic Songs.

Giriş

İslâm tarihinde ilim, sanat ve edebiyat alanlarında ciddi çalışmaların ortaya konulduğu bir bölge olan Horasan'da birçok ilim adamı, şair ve devlet adamı yetişmiştir. Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi dinî alanlarda olduğu gibi Arap Edebiyatı alanında da çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar, genellikle Saffârîler (254-290/867-903), Sâmânîler (261-389/874-999), Gazneniler (351-582/962-1136) ve Tâhirîler (205-820/259-873) dönemlerinde ön plana çıkmıştır. Burda da en büyük destek Arap edebiyatına ilgi duyan devlet adamlarından gelmiştir. Bunlardan biri de Tâhirîlerin önde gelen vâlilerinden Abdullah b. Tâhir'dir.

Kaynaklara göre, Horasan da yetişmiş, soylu bir aileye mensup olan Abdullah b. Tâhir, gerek ailesinden, gerekse devrin âlimlerinden aldığı dersler sonunda şiir yazıp beste yapacak dereceye ulaşmış mûsikîşinas bir devlet adamıdır. Onun ilim adamları ve şairlere gösterdiği yakınlıktan dolayı Arap şairler, Abdullah b. Tâhir'in himayesine sığınmışlar ve kendilerine gösterdiği ilgiden dolayı onun cesaretini takdir etmişler, cömertliğini ve hoşgörüsünü övmüşlerdir. Diğer yandan Emevîler'de olduğu gibi Abbâsîler döneminde de etkisini hissettirmeye devam eden Şu'ûbiyye hareketi Tâhirîler döneminde de birçok şiire konu olmuştur. Abdullah b. Tâhir'in babası Tâhir b. Hüseyin, söz konusu hareketin maddî ihtiyaçlarını karşılamış, Abdullah b. Tâhir de babası kadar olmasa bile hareketten etkilenmiş ve kavmini Araplar'a karşı överek hicivleri ile ün yapan Di'bil (ö. 246/860)'e¹ her türlü destekte bulunmuştur.

Arap edebiyatında önemli bir yer işgal ettiğini düşündüğümüz Abdullah b. Tâhir'in hayatı, döneminin siyasî, ilmî ve kültürel durumu ile Arap edebiyatının gelişmesi hakkında bir incelemeye ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

A-Yaşadığı Dönem

1. Siyasî Durum

Horasan, tarihte İran'ın kuzeydoğusunda yer alan çok geniş bir coğrafi bölgenin adıdır. Günümüzde bu bölgenin toprakları üç parçaya ayrılmış olup Merv (Mari), Nesâ ve Serahs yöresi Türkmenistan, Belh ve Herat bölgesi Afganistan, kalan kısmı da İran sınırları içinde bulunmaktadır.² Hatta bu geniş alan "ümmühât" denilen Nişâbur, Merv ve Belh etrafında yer alan dört büyük bölge olarak da tasvir edilir.³ IX. Yüzyıl başlarından itibaren Abbâsî Devleti'nin kuruluşunun ardından Horasan ve çevresinde ayrı ayrı küçük devletler ortaya çıkmıştır. Bu devletlerden biri de Herât ve Nîsâbur'da⁴ ortaya çıkan Tâhirîler'dir.⁵ Tâhirîler aynı zamanda Abbasî Devlet'inden bağımsızlığını ilân eden ilk hânedanlardan biridir. Bu hânedan, adını kurucusu Tâhir b. Hüseyin'den almıştır.⁶

¹ Bkz. Elmalî, Hüseyin, "Di'bil", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, 280, 281.

² Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, İstanbul 1988, X, 234; Saray, Mehmet, "Afganistan", *DİA*, İstanbul 1988, I, 403.

³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1960, III, 351; Çetin, a.g.e., X, 234.

⁴ et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'r-rusul ve'l-mulûk*, (nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Müessesetü'l-'Âlemî, Beyrut 1989, VII, 369; Ahmed Ferid Rifâî, *Asru'l-Me'mûn*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1928, I, 85.

⁵ et-Taberî, a.g.e., VII, 369; Ahmed Ferid Rifâî a.g.e., I, 85.

⁶ Merçil, Erdoğan, "Tâhirîler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (Redaktör: Hakkı Dursun Yıldız), Çağ Yayınları, İstanbul 1989, V, 401, 402; Barthold, "Tâhirîler", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1979, XI, 636, 637.

Me'mûn, Abdullah b. Tâhir'i Talha b. Tâhir'in yerine Horasan valiliğine tayin etmiştir.⁷ Her ne kadar Abbâsî halifeleri onu ve oğullarını kendilerine bağlı valiler gibi görmeyi sürdürmüşlerse de bu sülâle Horasan'ı yarım yüzyıl müstakil bir devlet gibi yönetmiştir.⁸

Tâhirîlerin yönetimi sırasında Horasan bölgesi istikrarlı bir gelişme göstermiştir. Çünkü Tâhirîler, bölgenin her tarafında devlet işlerine önem vermişler, bölgedeki kargaşaları ıslah etmişler ve güvenliği hâkim kılmışlardır.⁹

2. İlmî ve Kültürel Durum

Gerek dînî ilimlerin¹⁰ gerekse İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesinde önemli katkısı olan¹¹ Horasan, eski asırlardan günümüze kadar çeşitli kültürlerin ve dinlerin buluştuğu bir yer olmuştur.¹² Tâhirîler dönemiyle birlikte özellikle IX. yüzyılda bölgenin kültür seviyesi yükselmiş, ilmî ve edebî hayatta canlanma görülmüştür.¹³ Şair ve yazarlar hem yerel dilde (Farsça) hem de Arapça yazmaya başlamışlardır.¹⁴

Abbasîler döneminde Türkler'in devlet yönetiminde etkili olmaya başlamalarından sonra Araplar'ın oturdukları bölgelerde, temelde Arap ve Acem mücadelesine dayanan Şu'ûbiyye faaliyeti zayıflamış olmakla birlikte Tâhirîler, Sâmânîler ve Safârîler dönemlerinde de Şu'ûbiyye hareketi canlı kalmaya devam etmiştir.¹⁵ Bu mücadele şiir vasıtasıyla neseple övünme ve Araplarla Arap olmayanların birbirlerini küçümseyerek kendi ırklarını yüceltmeleri şeklinde tezahür etmiştir. Abdullah b. Tâhir ile şair Muhammed b. el-Hisnî arasındaki atışma neseple övünmeye dair görülen bu hareketin tipik bir örneği olarak gösterilir.¹⁶ Tâhirîler siyasî hedeflerini gerçekleştirmek için Arap düşmanı Fars asıllı yazarlara kucak açmışlardır. Abdullah b. Tâhir'in babası olan Tâhir b. Hüseyin, Arap kabilelerin ayıpları ve kusurları hakkında "*el-Meydân*

⁷ Merçil, *a.g.md.*, V, 401- 408; Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, Kamer Yayınları, İstanbul 2001, s. 96.

⁸ Çetin, *a.g.md.*, X, 237.

⁹ Muhammed Emân Sâfî, *Afganistân ve'l- edebu'l-Arabî abra'l-usûr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 1988, s. 332.

¹⁰ Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, s. 327, 328.

¹¹ Saray, *a.g.e.*, I, 407.

¹² Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, s. 327, 328.

¹³ İbrahim Eyyûb, *et-Târihu'l-Abbâsî es-siyâsî ve'l-hadârî*, Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1989, s. 143; el-Bağdâdî, Ebû Bekir b. Ali el-Hatîb, *Târihu Bağdâd*, Matbaatü's-Seâde, Kahire 1931, IX, 483; Ayrıca bkz. İbn Tağrîberdî, Cemâlüddîn Ebu'l-Mehâsin Yusuf, *en-Nücümü'z-zâhira*, Dâru'l-Kütüb, Kahire, ty., I, 191, 192; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Huseyn, *Târihu medîneti Dimaşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, XXIX, 216; Hasan Ahmed Mahmûd, Ahmed İbrâhim Şerîf, *el-Alemu'l İslâmî fi'l-asri'l-Abbâsî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ty., s. 455; Çetin, *a.g.md.*, X, 237.

¹⁴ Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, s. 329.

¹⁵ Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 83.

¹⁶ Kılıçlı, *a.g.e.*, s. 83.

fi'l-mesâlib" adlı bir kitap telif eden 'Allân b. el-Hasan eş-Şu'ûbî'ye bu çalışmasına karşılık otuz bin dirhem vermiştir.¹⁷ Abdullah b. Tâhir, her ne kadar bu konuda babası kadar olmasa da ecdadıyla övünmüş ve övenleri de mükâfatsız bırakmamıştır. Abdullah b. Tâhir, Muhammed b. Yezîd el-Hısnî'ye; "

" kasidesini bana oku" der. el-Hısnî, "İhsanını zehir etme" der. Abdullah, "Kastım seninle olan ünsiyeti artırmaktır. Sen ise kaçındın" der. Abdullah, " sözüne kaside okudun. Halbuki babam öldükten sonra 'dekileri saydık orada elbise türünden üç bin pantolon var idi. Seni buna teşvik eden nedir?" el-Hısnî, "Beni teşvik eden senin;

"Söyleyiniz! Babam dengi olmayandır. Onun derecesine kim yetişebilir" beytindir. Abdullah, buna karşılık sen Arapları övdüğünde biz de Acemleri övdük demiştir.¹⁸

3. Arap Edebiyatı'nın Durumu

Tarihte farklı toplulukların yaşadığı bir bölge olan Horasan, etnik yapıdaki karışıklık nedeniyle farklı dillerin konuşulduğu bir bölge olmuştur. Bölgede Arapça, Farsça ve Türkçe yaygın olarak konuşulmaktadır.¹⁹ Ancak bölgede İslâm'ın yayılması ve öğretiminin başlamasıyla birlikte Arapça ön plana çıkmıştır. Çünkü Horasan'da, İslâm'ın girişinden itibaren edebî, ilmî ve sanat alanında ciddî Arapça çalışmalar ortaya konulmuştur.²⁰ Arap dilinde yapılan bu edebî çalışmalar, bölgede kullanılan diğer mahallî diller ile yapılanlardan daha fazla göze çarpmaya başlamıştır. Özellikle bu çalışmalar Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Gazneniler gibi İslâm hanedanlıkları dönemlerinde azımsanmayacak kadar çoktur. Nitekim İbn Haldûn (ö. 808/1406) "*Mukaddime*" sinde "

" başlığında bu meseleyi ele almıştır.²¹ Yine Osmanlı döneminde de Hacı Halife (ö. 460/1067) olarak da bilinen Kâtib Çelebi bu durumu "*Keşfu'z-Zunûn*"nun "*mukaddimesinde*" teyit etmiştir.²² Çünkü Horasanlılar, tarihte siyaset, ilim, edebiyat ve sanat yönünden İslâm coğrafyasının en aktiflerinden sayılmaktadır. Şüphesiz bunda Arapça'nın din, devlet, ilim ve edebiyat dili olmasının da etkisi vardır.²³ Ayrıca gerek kendilerinin gerekse nesillerinin, siyasî ve ilmî alanda emellerine ulaşmanın Arapça ve onun edebiyatıyla bağlantılı olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü hükümdarlar, emirler ve vâliler ya Araptırlar ya Arapça konuşan veya Arap

¹⁷ Ahmed Emin, *Duha'l İslâm*, Matbaatü'l-Cenne, Kahire 1952, I, 63.

¹⁸ İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 196, 197.

¹⁹ Çetin, *a.g.md.*, X, 235.

²⁰ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 749.

²¹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 747- 750.

²² Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 515.

²³ Bkz. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâü'l-müellifîn, âsârü'l-musannifîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, I, 40-43.

edebiyatından zevk alan Araplaşmış kimselerdir. Zaten Arap kabilelerinden birçoğu göç ederek bu ülkelere gelmişler ve bu topraklara yerleşmişlerdir. Diğer taraftan makam ve kazanımlara, hükümdarlara ulaşmak için tek bir vasıta vardır. O da ilmin, edebiyatın ve İslâm kültürünün dili olan Arapça'yı öğrenmektir. Dolayısıyla Arapça öğrenenler, Arap devletinde önemli makam, mevki ve menfaatler elde etmişlerdir.²⁴

Bu gelişmelere paralel olarak Arap şair, edebiyatçı ve yazarlar bölgede çoğalmış, saraylar, bu edip ve şairlerin sığınma yerleri olmuştur.²⁵ Arap dilinde yapılan edebiyat, tefsir, hadis, fıkıh, felsefe, matematik vb. alanlardaki çalışmalar incelendiğinde, Horasan âlimlerinin katkılarının ne kadar büyük olduğu daha iyi anlaşılır.²⁶

Tâhirîler dönemine gelindiğinde, onlar bir taraftan kültürel bakımdan kendi devirlerini Arap-İslâm medeniyetinin tam bir temsilcisi olarak görürlerken, diğer yandan Arap edebiyatı ve mûsikîsinin büyük şahsiyetlerinden birçoğunun hâmisî olmuşlardır. Örneğin; Ali b. Cehm, muğannî ve edip İshâk el-Mavsılî (ö. 235/849) ve Ebu'l-Ameysel el-Arabî (ö. 240/854) gibi şair ve yazarlar, Tahir b. Hüseyin ve Abdullah b. Tâhirden destek görmüşlerdir. Şairlere gösterilen bu ilgide Tâhirî ailesinin hemen hemen bütün ileri gelen fertlerinin âlim ve şair olarak şöhret kazanmış olmalarının payı büyüktür. Çünkü Abdullah'ın babası Tâhir b. Hüseyin şair ve edip idi. Nitekim onun Bağdat'ı ele geçirdiği sırada Me'mûn'a gönderdiği mektubu ve Rakka valiliğini teslim alırken oğlu Abdullah'a manevî güç veren nasihatı Arap edebiyatında meşhur olmuştur.²⁷ Abdullah b. Tâhir'in oğlu Ubeydullah da musikîşinas olmasının yanında edebiyat, gramer ve geometri gibi ilimlerde önde gelenler arasında yer almıştır.²⁸

Bu gelişmelere paralel olarak Horasan'da şair, edebiyatçı ve âlimler, yorumlamak, yazmak ve telif için iki dili yani Farsça ve Arapça'yı kullanmışlardır. Tâhirî devletinin doğuşu ile birlikte bu iki dile vakıf olanlar bu dillerde teliflerini artırmaya başlamışlardır.²⁹

Bilindiği gibi Abbâsîler döneminde yapılan tercüme çalışmaları, Horasan'da da önem kazanmıştır. Edebiyat ve sanat alanında bölgesel mahallî dillerden özellikle de Farsça'nın bir kolu olan Derî³⁰ dilinden Arapça'ya nakiller

²⁴ Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, 515, 516.

²⁵ Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, 516- 518; Emîne Baytâr, *Târihu'l-asri'l abbasî*, Câmiatu Dimaşk, Dimaşk 1997, s. 389.

²⁶ Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, 516-518.

²⁷ İbnu'l Esîr, *a.g.e.*, VII, 376, 377.

²⁸ Merçil, *a.g.md.*, V, 415.

²⁹ Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, 519.

³⁰ Derî: Farsça'nın bir lehçesini oluşturmaktadır. Daha çok Tacikler konuşmakta olup İran'daki Farsça'dan oldukça farklıdır. Mehmet Saray, "Afganistan", *DİA*, İstanbul 1988, I, 403. Ayrıca Hacı Halife, Horasan ve meşrik halkının dili olduğunu söylemiştir. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, Mukaddime, I, 29.

yapılmıştır. Tercüme çalışmalarını yapanların başında da İbn Mukaffa‘ (ö. 142/759) gelmekle beraber şairlerden bir grup da bu çalışmaya katılmıştır. Onlar Derî dilindeki eşsiz ve güzel anlamlar içeren şiirleri Arapça’ya çevirmişlerdir.³¹ Ayrıca bu iki dile vakıf olanlar, şiir ve edebiyat alanlarında yaptıkları tercümeleriyle kudretlerini göstermeye çalışmışlardır. Örneğin Bedî’u’z-zamân el-Hemedânî (ö. 398/1007),

beytini³²

“Onu tarak ile düzeltirken, onun zülfünden bir kıl çaldım” şeklinde Arapça’ya çevirmiştir.

Bölge insanları bir taraftan kendilerini Arap kültür ve edebiyatına hasrederken, diğer taraftan bu çalışmalarıyla kendi kültür ve edebiyatlarına zemin hazırlamışlardır. Edebî hareket Ebû Muslim el-Horasânî (ö. 125/743)‘nin döneminden Tâhirîlerin dönemine kadar devam etmiştir. Tâhirîler de kendilerinden öncekilerin Arap dili ve edebiyatına gösterdikleri ilgiyi devam ettirerek,³³ bu edebî hareketi sürdürmüşlerdir. Tâhirîler, edebiyat, şiir, kitâbet ve diğer ilim dallarına karşı gösterdikleri ilgi ve sevgiden dolayı üstünlük sağlamışlardır. Bölgede sarf, nahiv, sanat, dil ve diğer dînî ilimler yayılmış ve Arap edebiyatı zihinlere hâkimiyet sağlamış ve bölgenin mahallî dillerine özellikle de Peştun edebiyatına galip gelmiştir. Böylelikle Tâhirî devleti edebî hayatın devamı için fırsat olmuştur.³⁴ Abdullah b. Tâhir de, ilimle meşgul olanlara desteğini sürdürmüştür. Bunu “İlim talep edene engel olmayınız” sözüyle ortaya koymuştur.³⁵ Tâhirîler döneminde Akkûk lakaplı Ali b. Celbe en meşhur Arap şairlerindendir. Bu şairin saygınlığı Abdullah b. Tâhir döneminde uzun süre devam etmiştir. O, Abdullah b. Tâhir’i methederek, ondan çok hediye almıştır.³⁶

B- Abdullah b. Tâhir

1. Hayatı

Adı Abdullah b. Tâhir b. el-Hüseyn b. Mus‘ab b. Ruzayk b. Mâhân el-Huzâî’dir. Kendisine Ebu’l-Abbas³⁷ künyesi verilmiştir. Büyük dedesi Talha b.

³¹ Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 515 Emîne Baytâr, *a.g.e.*, s. 389.

³² Muhammed Eman Sâfi, *a.g.e.*, s. 517, 518.

³³ Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 334, 335.

³⁴ Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 337.

³⁵ İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 219.

³⁶ İbn Hallikân, Ebu’l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâü ebnâi’z-zamân*, Dâru Sâdır, Beyrut. ty., I, 390.

³⁷ İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 390; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 483, IX, 488; ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhir ve’l-a’lâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1994, XVI, 229, 230; İbn Asâkir, Ebu’l-Kâsim Ali b. Huseyn, *Târîhu medîneti Dimaşk*, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1995, XXIX, 216; Yıldız, Hakkı Dursun, "Abdullah b. Tâhir", *DİA*, İstanbul 1988, I, 137.

Abdullah'dır.³⁸ Her ne kadar bazı kaynaklarda onun 188/803 yılında doğduğu zikredilse de³⁹ 182/789 yılında doğmuştur.⁴⁰ Zekî, asil ve himmet sahibi bir kişi idi.⁴¹ Döneminin önde gelenleri tarafından övülen⁴² cesur⁴³ bir kumandan⁴⁴ ve ayrıca hoşgörü sahibi bir şahsiyet idi.⁴⁵

O küçükken iyi bir eğitim almış,⁴⁶ çeşitli ilim dallarında özellikle de fıkıh alanında tahsil yapmıştır. Edebiyatta yetenek sahibi olduğu için güzel şiirler yazmıştır.⁴⁷ Halkına karşı âdil,⁴⁸ cömert,⁴⁹ büyük itibar sahibi ve politikası sevilen biri olmuştur.⁵⁰ İbn Hallikân (ö. 681/1282); Abdullah b. Tâhir'i seyyid, keskin zekâlı, nükteli bir edebiyatçı ve güzel şarkı besteleyen birisi şeklinde tanımlamıştır. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 502/1108) "*el-Eğânî*" adlı eserinde birçok güzel şarkıları ona atfederek, bu güzel şarkıları sanat ehli olanların ondan naklettiğini belirtmiştir.⁵¹ Diğer taraftan Abdullah b. Tâhir, ilim, bilgi ve deneyim için çok mal harcayan bir şahsiyettir.⁵² Bu güzel niteliklerinden dolayı da birçok şair onun için mersiye yazmıştır.⁵³

Ali b. Cehm (ö. 249/863)'in de içinde bulunduğu bir grup şair, Abdullah b. Tâhir'in iyiliklerini saymakla bitirememişlerdir.⁵⁴ Ebû's-Semrâ, "ondan daha asîl, edeb yönünden daha nazik ve kibarını görmedim diyerek",⁵⁵ ondan övgüyle

³⁸ ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilim, Beyrut 1995, IV, 93, 94; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 83; İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn Ebu'l-Mehâsin Yusuf, *en-Nücûmü 'z-zâhira*, Kahire, ty., I, 191.

³⁹ İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 217.

⁴⁰ ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 230; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 191.

⁴¹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 83; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 232.

⁴² ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1994, X, 684, 685; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 193.

⁴³ ez-Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 95; Ahmed Ferid Rifâî, *Asru'l-Me'mûn*, Kahire 1928, III, 295; Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, s. 341. Yıldız, *a.g.md.*, I, 138.

⁴⁴ Ahmed Ferid Rifâî, *a.g.e.*, III, 295; Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, s. 341.

⁴⁵ İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 217.

⁴⁶ ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 230; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 217; Ya'kûbî, Ahmed Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1960; II, 456. İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 191.

⁴⁷ ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 230; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 217; Ya'kûbî, *a.g.e.*, II, 456; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 191, 192.

⁴⁸ ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 234; ez-Ziriklî, *a.g.e.*, s. 96; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 216.

⁴⁹ ez-Ziriklî, *a.g.e.*, s. 96; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 216.

⁵⁰ ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 234.

⁵¹ el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec, *el-Eğânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, XX, 167; ez-Ziriklî, *a.g.e.*, s. 96; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 83.

⁵² İbnu'l-Esîr, İzzeddîn, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru Sâdır, Beyrut 1995, VII, 15; ez-Ziriklî, *a.g.e.*, s. 96; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 83.

⁵³ İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, VII, 15.

⁵⁴ İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Huseyn, *a.g.e.*, XXIX, 216.

⁵⁵ İbn Ebî Tahir, Ebu'l-Fazl b. Tayfur Ahmed b. Tayfur, *el-Bağdâd fi târihi'l-hilâfeti'l-Abbâsiyye*, Matbaatü's-Seâde, Bağdat 1968, s. 90; Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, s. 343, 344; İbn Abd Rabbih el-Endelüsî, *a.g.e.*, II, 423.

bahsetmiştir. Bir vâli olarak da Horasan ve Mâverâünnehr'in hâkimi olması yanında⁵⁶ büyük ve önemli işler için Doğu ve Batı'ya atanmıştır. Bu çerçevede Halife Me'mûn (ö. 218/833) onu önce savaşmak ve vergi toplamak üzere Şam'a⁵⁷ sonra Mısır'a göndermiştir.⁵⁸ Oradan da Horasan vâililiğine atamış, ölünceye kadar orada kalmıştır.⁵⁹ Abdullah b. Tâhir, yönetimde bulunduğu süre içerisinde halkının her şeyi ile bizzat ilgilenmiştir.⁶⁰ Halife Me'mûn kendisine çok güven duymuş⁶¹ ve o da Me'mûn'un şahsına karşı güzel iltifatlarda bulunmuştur.⁶² Ayrıca Me'mûn, Abdullah b. Tâhir'in babasının daha önce yaptığı hizmette gösterdiği uyumdan dolayı da hakkını gözetmiştir.⁶³ Abdullah b. Tâhir, Me'mûn döneminde de Abbasî vâlilerinin en meşhurlarından biri olmuştur.⁶⁴ Hatta ez-Zehebî, onu valilerin büyüklerinden saymıştır.⁶⁵ Abdullah'ın Horasan'a gelişi birtakım güzel şeylerin oluşuna vesile kabul edilmiştir. Örneğin Abdullah b. Tâhir, 215/830 yılının Receb ayında Nîsâbûr'a geldiğinde, çok yağmur yağmış ve bir kumaş tüccarı onun yanına giderek,

“Sen yağmur getirinceye dek senden öncekilerin dönemlerinde insanlar kuraklık geçirdi. Sen bize geldiğinde, aynı anda iki yağmur birden bize geldi. Hoş geldin Emir Hoş geldin yağmur ” beytini okumuştur.⁶⁶

Abdullah b. Tâhir, Mısır'da iken bazı şâirler de onun hakkında,

“İnsanlar Mısır uzak derler, içinde İbn Tâhir'in olduğu Mısır uzak değildir” demişlerdir.⁶⁷

⁵⁶ ez-Ziriklî, *a.g.e.*, s. 96.

⁵⁷ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 483.

⁵⁸ Bkz. el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 483; en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdulvehhab, *Nihâyetü'l-ereb fî funûnu'l-edeb* (nşr. Muhammed Câbir Abdülâlî el-Huneynî, Dâru'l-Kütüb, Kahire 1984, XXII, 225, 226; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 230; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 217; Ya'kûbî, *a.g.e.*, II, 456; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 88; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, VII, 13; İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 315.

⁵⁹ İbrahim Eyyûb, *et-Târîhu'l-Abbâsî es-siyasî ve'l-hadârî*, Şeriketü'l-Âlemiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1989, s. 143; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 483; Ayrıca bkz. İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 191, 191; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 216; Hasan Ahmed Mahmûd, Ahmed İbrahim Şerîf, *el-Alemu'l-İslâmî fî'l-asri'l-Abbâsî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, ty., s. 455.

⁶⁰ Bkz. el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 486; İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, III, 315; Hasan Ahmed Mahmûd- Ahmed İbrahim Şerîf, *a.g.e.*, s. 456.

⁶¹ ez-Ziriklî, *a.g.e.*, s. 96; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 83.

⁶² ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 233; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 83.

⁶³ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 83.

⁶⁴ İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-Umde fî mehâsini's-şi'ri ve âdâbihi*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1994, I, 175; ez-Ziriklî, *a.g.e.*, s. 96; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 83.

⁶⁵ ez-Ziriklî, *a.g.e.*, s. 96.

⁶⁶ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 83, 84; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 191, I, 200.

Abdullah b. Tâhir'in halifelerin yanındaki değer ve kıymeti üst düzeyde olmasına rağmen, o hep nezaket ve kibarlık içerisinde olmuştur.⁶⁸ Aynı zamanda, lüks ve debdebeyi seven Abdullah, gerek Bağdat gerekse Nîsâbûr'da muhteşem bir sarayda oturmuştur. Me'mûn'dan sonra halife olan Mu'tasım (ö. 227/842) ise kendisini pek tutmamıştır. Hatta onu zehirletmek için bir câriye ile zehirli bir sarık (destârce) gönderdiği fakat cariyenin Abdullah'a âşık olmasından dolayı komplonun ortaya çıktığı söylenir.⁶⁹

Abdullah b. Tâhir boynuna isabet eden bir ağrıdan dolayı üç gün hasta yatmış, vefat tarihi ve yeriyle ilgili farklı rivayetler bulunmakla birlikte 243/857 yılında Rebiul Evvel ayının on birinci gecesinde, Nîsâbûr'da vefat etmiştir.⁷⁰ Muhammed b. Abdullah b. Mansûr'a Abdullah b. Tâhir' in ölüm haberi ulaşınca,

“Mümkün değil! Onun benzerini zaman getirmez/ortaya çıkarmaz. Şüphesiz onun gibisini getirmekte zaman cimridir” demiştir.⁷¹

2. Edebî Kişiliği ve Şiirleri

Abdullah b. Tâhir, başarılı bir devlet adamı olarak insanlara karşı dürüst ve adil olmasının⁷² yanında zarif bir edip ve iyi bir şairdir.⁷³ Şiirle ilgilenmenin yanında, şairlerle sıkı münasebeti olmuş,⁷⁴ ilim, edebiyat ve felsefeye büyük önem vermiş, âlim ve sanatkârları himaye etmiştir.⁷⁵ Harika şiiri ve ilgi çeken mektupları bulunan şairin⁷⁶ elli varaklık bir divânı olup şiirlerinin bir kısmı, başta *el-Egâni* olmak üzere çeşitli yerlerde zikredilmektedir.⁷⁷ Nitekim İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) 'in “Abdullah b. Tâhir edip ve şairdir” sözü⁷⁸ ile İbn

⁶⁷ Beytin tamamı için bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 87.

⁶⁸ ez-Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 95.

⁶⁹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 88.

⁷⁰ Bkz. ez-Ziriklî, *a.g.e.*, s. 96; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 83-88; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 240; İbnu'l-Esîr, İzzeddîn, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru Sâdır, Beyrut 1995, VII, 13; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 488; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 234; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 217-240; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 201; Sezgin, Fuad *Târihu't-turâsi'l Arabi* (trc. Arefe Mustafa-Saîd Abdürrahîm), Mekke 1983, IV, 210; Ya'kûbî, *a.g.e.*, II, 457.

⁷¹ İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 242.

⁷² İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 91; Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 343, 344.

⁷³ İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 91; Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 343, 344; Ahmed Ferid Rifâî, *a.g.e.*, III, 295; İbnu'l Esir, *a.g.e.*, VII, 15.

⁷⁴ İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 91; Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 343, 344.

⁷⁵ Yıldız, *a.g.md.*, I, 138.

⁷⁶ Ahmed Ferid Rifâî, *a.g.e.*, III, 295; Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 341; Sezgin, *a.g.e.*, II, 210.

⁷⁷ Sezgin, *a.g.e.*, IV, 210.

⁷⁸ İbnu'l Esir, *a.g.e.*, VII, 15.

Tağrıberdî'nin "onun birçok şiirleri vardır"⁷⁹ ifadesi zikredilen niteliklerini te'yid etmektedir.

Abdullah b. Tâhir'in edebî yönü ve diğer alanlardaki meziyetleri ile kabiliyetlerinden, dönemindeki etkin kişiler tarafından da yer yer övgüyle bahsedilmiştir. Halife Me'mûn, bir gün arkadaşlarına becerikli, kabiliyetli, halkına yardım eden, zamanındaki bütün insanlar içerisinde dürüst, hayat hikayesi güzel ve asil olan bir adam tanıyor musunuz? diye sormuştur. Orada bulunanların hepsi bir şey söylemekten kaçınca Me'mûn, şöyle demiştir: "İşte bu Abdullah b. Tâhir'dir. Keşke Mısır ve Mısır'ın mallarının çoğu onun olsaydı. O, Mısır'ın dinar ve dirhemine ilgi duymamıştır. Mısır'dan on bin dinar, üç at ve eşek ile çıkmıştır. Fakat o, bunları elinin emeğiyle kazanmıştır. O aynı zamanda bir ediptir" diyerek onun nitelikleri ile ilgili,

"Takva ile yumuşak huylu ve cömert olmada gözü pektir. O, bulut yağmurla cömert olamadığı zaman da cömerttir" beytini okumuştur.⁸⁰

Abdullah b. Tâhir, çeşitli vesilelerle şiirler söylemiştir. Halife Me'mûn, Abdullah b. Tâhir'e Mısır'ın bir yıllık harç ve vergisini vermiş, o da bunların hepsini halka dağıtınca,⁸¹ Me'mûn, onun bu hareketine kızmıştır. Me'mûn'un kendisine kızgınlığını duyan Abdullah b. Tâhir, halifenin huzuruna girerek;

"Nefsim sana feda olsun. Bu boyunlar, direnerek ve içine sindirmeyerek çilelere, dertlere ve musibetlere karşı boyun eğer ve itaat eder. Senden sonra iki yıl özlem ve elem içerisinde kaldığım bir yerden sana yöneldim" beyitlerini okumuştur.⁸² Halife Me'mûn, Abdullah'ın bu beyitleri okumasından sonra gülererek şöyle demiştir: "Vallâhi gösterdiğin bu asil davranıştan dolayı sana karşı cimri olmadım. Zikredilmesi hoş olmayan bir söz de söylemedim. Fakat bu öyle bir şeydir ki, kendini buna alıştırıp da muhtaç duruma düştüğünde ve kendini toparlayıp düzeltmediğinde sendeki şeyler biter."⁸³

Elimizde Dîvânı bulunmadığı, şiirleri çeşitli kaynaklarda geçtiği ve ayrıca konunun geniş ve çalışmamızın da bir makale olması sebebiyle burada Abdullah b. Tâhir'in şiirlerinden bazılarının birer beytini vermekle yetineceğiz.

İbn Asâkir (ö. 571/1175)'in Abdullah b. Tâhir'e aittir diye naklettiği

⁷⁹ İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 200.

⁸⁰ Beyitlerin tamamı için bkz. İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 91; Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, s. 343, 344.

⁸¹ İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 220.

⁸² Tamamı için bkz. el-İsfahânî, Ebu'l Ferec Ali b. el- Huseyn, *el-Eğânî*, Beyrut 1995, XX, 167; Ahmed Ferid Rifâî, *a.g.e.*, III, 295; Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, s. 341.

⁸³ el- İsfahânî, *a.g.e.*, XII, 122; Ahmed Ferid Rifâî, *a.g.e.*, III, 295; Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, s. 341.

“Musibetlere teslim olan bu kalbin imdadına yetişecek kimse yok mu? Öyle ki derter onu her yönden kuşatmıştır” anlamındaki beyitte⁸⁴ insanın sorumlu ve çilekeş biri olmasına vurgu yapmıştır.

Abdullah b. Tâhir, Halife Mu'tasım'a şöyle demiştir.⁸⁵

“Şüphesiz fetihler, meliklerin gücüne, valilerin kararlılıklarına ve cesur olanların attığı adımlarına göredir.”

Yine İbn Asâkir, Abdullah b. Tâhir'e ait olan şu beyti nakleder⁸⁶:

“Dostum olan kılıç, tekrar tekrar vurur. Ona yapışanın çadırı geceleri sükûnette olur”

Abdullah b. Tâhir, bir gün Nisâbur'da gezerken bir bahçede ağaç üzerinde öten iki güvercin görmüş, bu güvercinlerin ötüşü onu hem endişelendirmiş hem de coşturmuştur. Bunun üzerine Abdullah b. Tâhir,

“Ey dal üzerindeki iki kuş! Ben ikiniz için insanların en iyi nasihat ediyim. Bundan dolayı bir bedel istemiyorum” beyitlerini söylemeye başlamıştır.⁸⁷

Abdullah b. Tahir, Mısır'ı, kuşatırken şöyle demiştir⁸⁸:

“Göz yaşı dökmek erken oldu. Çünkü gidişimi çabuk gördü.”

İbnü'l Esîr de Abdullah'ın şu şiirini nakletmiştir⁸⁹:

“Sevdiğim kimsenin ismi güzeldir. Onu yanlış okuduğumda yani Hüseyini, Hasan okuduğumda anlamı güzel olur.”

İbn Hallikân (ö. 681/1282), Abdullah b. Tâhir'in hoş şiir ve mektuplarından bahsederek şu beyitlerin ona ait olduğunu söylemiştir⁹⁰:

⁸⁴ Tamamı için bkz. İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 217, 218.

⁸⁵ İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 217.

⁸⁶ Tamamı için bkz. İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 218.

⁸⁷ Tamamı için bkz. İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 239.

⁸⁸ Tamamı için bkz. İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 80, 81; Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 342.

⁸⁹ Tamamı için bkz. İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, VII, 15.

⁹⁰ Tamamı için bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 85, 86; et-Tebrizî, Ebû Zekeriyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed, *Divanu Ebî Temmâm bi-şerhi'l-Hatîb et-Tebrizî* (nşr. Muhammed Abduh Azzâm), Dâru'l-Meârif, Kahire 1951, III, 270; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 85; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 233.

“Biz öyle bir kavimiz ki (bakışlarımızla) demiri yumuşattığımız gibi, neslin/torunların bakışları da bizi yumuşatır.”

Abdullah b. Tâhir’in bazı şiirleri meşhur olup, aşağıdaki beyit bunlardan biridir.⁹¹

“Benden daha fazla teşekkür elde etmen için hatamı bağışla. Ayrıca mükâfatımı da kaçırmazsın (kazanırsın).”

Emevîler döneminde Araplarla Arap olmayanlar arasında başlayan neseplerle övünme yani birbirlerini küçümseyerek kendi ırklarını yüceltme olgusu Abbasîler döneminde de devam etmiştir. Bunun bir yolu ise edebî bir mücadele şeklinde, özellikle şiir yoluyla yapılmıştır. Bu akımdan etkilenen Abdullah b. Tâhir de kendisini medh eden ve Arapları hicveden şairlere, özellikle de bunlar içerisinde büyük şair olan Di‘bil’e büyük ölçüde maddî destek veren valiler arasında zikredilir. Özellikle Abdullah b. Tâhir ile şair Muhammed b. Yezîd el-Hısnî arasındaki mücadele bunun en tipik örneklerindendir.⁹² Abdullah b. Tâhir, babasının ve ailesinin başarıları ve sorumsuzca öldürmeleriyle ilgili övündüğü kasidesini bir mecliste okuduğunda, çok sevdiği Muhammed b. Yezîd el-Hısnî ona karşı çıkmış, hatta işi sövgü derecesine vardırmaştır.⁹³ Abdullah b. Tâhir, Muhammed b. Yezîd el-Hısnî’ye “Ey kardeşim, Allah beni sana feda etsin! Kavmimle ilgili şiir söyleyip, onları şiirimde övüyorum. O şiirimde seni yermiş değilim. Sana karşı üstün olduğumu da iddia etmedim” demiştir.⁹⁴ Muhammed b. Yezîd el-Hısnî’nin karşı çıkıp kabul etmediği, Abdullah b. Tâhir’in övünme ve gurur duyma konusundaki,

“Göz yummaya tutkunluk sürekli dir. Sitem etmek usandırır ve bıkınlık verir”⁹⁵ şiirine, Muhammed b. Yezîd el-Hısnî,

“Söylentiler seni korkutmasın. Sana iletilenlerin hepsi aldatmacadır” beyitleriyle cevap vermiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Tâhir, el-Hısnî’den özür dilemiştir. Aslında Muhammed b. Yezîd el-Hısnî’ye cevap vermek istemediğini, ancak Abdullah b. Tâhir’in şiirindeki şu “
”Babam dengi olmayandır. Onun şerefine kim yükselebilir? Söyleyiniz!” sözü

⁹¹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 86.

⁹² et-Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassın b. Ebi’l-Kasım, *el-Ferec bâ‘de’s-Şidde*, Kahire 1955, s. 77, 80; Kılıçlı, Mustafa, *a.g.e.*, s. 139; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, II, 198; Kılıçlı, *a.g.e.*, s. 180.

⁹³ el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. XII, 123. Ayrıca Muhammed b. Yezîd el-Emevî el-Hısnî’nin Abdullah b. Tâhir için söylediği şiir için bkz. el-İsfahânî, *a.g.e.*, XII, 124.

⁹⁴ Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. el-İsfahânî, *a.g.e.*, XII, 124.

⁹⁵ bkz. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 32. İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 196. Bu şiirin tamamı için bkz. İbn Abd Rabbih el-Endelusi, *Kitâbu’l-‘İkdi’l-Ferid*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Lübnan, ty., II, 168, 169.

üzerine cevap verdiği ileri sürülmüştür. Bununla birlikte Abdullah b. Tâhir, ona yüz bin dirhem verilmesini emretmiştir.⁹⁶

Abdullah b. Tâhir, kendisine gelen bir grup şairin kapısında beklediklerini öğrendiğinde, hizmetçisine “Çık onlara sizden kim Attâbî'nin Hârun Reşid'e söylediği şu beyti söylerse girsin. Bilsin ki bu beyti eksik bulursam onu hediyeden mahrum ederim. Kim ki bunun gibi söyleme konusunda kendine güveniyorsa yapsın” demiştir.⁹⁷ Abdullah b. Tâhir'in arzu ettiği beyit şöyledir:

“Allah ile onlar arasında bulandırılmış düşüncelerden kalbin isteklerini ortaya çıkarır.”

Abdullah b. Tâhir, akrabaya karşı sevgi ve muhabbet duymanın önemi ile ilgili olarak,

“Annemin oğluna karşı himayeden yanayım. Ve arkadaşı, ana baba bir kardeş olmaya teşvik ediyorum” beyitlerini söylemiştir.⁹⁸

Abdullah b. Tâhir'in meclis âdabı ve nezaketi konusunda söylediği şiirin beyitleri şu şekildedir:⁹⁹

“İki yakın arkadaş işlerini senden gizlediklerinde, ikisini dinlemekten uzak dur ki söylediklerinden habersiz olursun.”

Abdullah b. Tâhir, genellikle bu tür beyitleri bir mecliste geçen konuşmaların sonucunda söylemiştir.¹⁰⁰

Yine kaynaklarda, Abdullah b. Tâhir'in kurt denilen vahşi hayvanın niteliği ile ilgili olarak,

“Bozdur; bozluğu (onun üzerindeki toz) kişiliğini örtüyor.”
beyti geçmektedir.¹⁰¹

⁹⁶ Bkz. İbn Abd Rabbih el-Endelusî, *a.g.e.*, II, 170, 171. el-Hısnî, Abdullah'ın Araplara karşı ecdadıyla övünmesiyle ilgili şöyle demiştir: Acemden bir adam, kardeşinin kılıcı ile Arap meliklerinden birisini öldürmesiyle övünüyor (Abdullah'ın babasının Me'mûn'un emri ile Emin'i öldürmesi). Ben de Abdullah'ın - kasidesine kasidem ile cevap verdim.

⁹⁷ Bununla ilgili geniş bilgi için bkz. el-İsfahânî, *a.g.e.*, XIII, 126-127.

⁹⁸ İbn Abd Rabbih, *a.g.e.*, II, 300. Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdulah b. Müslim, *eş-Şi'ru ve 'ş-şu'arâ*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1964, s. 31.

⁹⁹ el-Hafâcî el-Halebî, Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Sinân, *Sırru'l-fesâha*, (nşr. Ali Fevde), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1994, s. 216.

¹⁰⁰ İbn Abd Rabbih, *a.g.e.*, II, 423; el-Hafâcî, *a.g.e.*, s. 216.

¹⁰¹ Müberred, beyitte geçen sözünü toz renginde ve toz içerisinde net olarak gözükmeyişi şeklinde açıklamıştır. Bkz. el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil* (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâî), Beyrut 1997, I, 473, 474.

Şu beyitler, Abdullah b. Tâhir'e nispet edilmiştir:¹⁰²

*“Reyhanların içinde gömülü iken, gecenin karanlığı bahçeye
çöktüğünde, onu uyardım.”* Abdullah b. Tahir, amcasının kızıyla evliydi. Buna
rağmen yirmi beş bin dirheme bir cariye satın almasına kızan eşi, saraylardan
birine yerleşerek orada iki ay eşiyle hiç konuşmadan kaldı. Bunun üzerine
Abdullah b. Tâhir söz konusu beyti kaleme almıştır¹⁰³:

*“Her an, azar, sitem sayısı artmaktadır. Nicedir ilişkilerin kopması ve
terk edilmesinden bıkmıyorsun.”*

Abdullah b. Tâhir, bu beyti kaleme aldıktan sonra câriyeye; sarayın
kapısında otur ve bu beyti mırıldan demiştir.¹⁰⁴

Muhammed b. Mansûr el-Bağdâdî şöyle demiştir: “Sekerâtü'l mevt
hâlinde olan Abdullah b. Tâhir'in yanına girip ona, Ey emîr! diye selâm
verdiğimde, şöyle dedi: Bana emîr diye çağırmayınız. Esîr diye çağırınız. Fakat
samimiyetimle ve içimden gelerek sunduğum şu iki beyti benden yaz. Artık bu
iki beyti, söylediğim beyitlerin sonuncusu olarak görüyorum” der ve;

*“Acele et! Bu ses sana duyurdu. Şayet acele etmezsen, bu kaçmış
olacak.- Kimin nimeti kendisinden önce yok olmazsa, o kişi ölümle yok olur”*
beyitlerini okur.¹⁰⁵

Abdullah b. Tâhir'in ifadesinden de anlıyoruz ki; O, hayatının son anına
kadar şiir söylemiştir. Şiirlerinde "övgü" konusu ön plana çıkmaktadır. Bu da
"Şuûbiyye" hareketinin etkisinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca, a-Gurur, b-
Akrabalığa karşı sevgi ve muhabbet, c-Meclis adabı ve nezaketi, d- Hayvanların
niteliği, gibi temalara şiirlerinde yer vermiştir.

3. Şarkıları

Müzik her dönemde şiirle gelişme göstermiş ve çalgıcılar eğlence
yerlerinde, şiirlerden bestelenmiş şarkılar okumuşlardır. Örneğin Abbasîlerin ilk
dönemlerinde İbrahim el-Mevsîlî ve oğlu İshâk el-Mevsîlî nağmeleriyle ün
yapmışlardır. Bu dönemde Abdullah b. Tâhir de şairliğinin yanında bestekârlığı

¹⁰² Tamamı için bkz., et-Tebrizi, *a.g.e.*, III, 270; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 85; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 233; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 200.

¹⁰³ Tamamı için bkz. İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 2 5.

¹⁰⁴ İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 2 5, 236.

¹⁰⁵ İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 240.

ile öne çıkmıştır. Ebu'l Ferec el-İsfahânî'nin "*Kitâbu'l Eğânî*" adlı eserinde bestelenen şiirlere geniş yer verilmiştir.¹⁰⁶

Daha önce de değinildiği gibi Abdullah b. Tâhir'in şair olmasının yanında bir diğer meziyeti mûsikîşinaslığıdır.¹⁰⁷ Bestelediği birçok şarkı kaynaklarda zikredilmektedir. Ubeydullah b. Abdullah (ö. 300/912), Abdullah b. Tâhir'in şarkılarından bir şey zikrettiğinde) derdi. Amr b. Âsiye'nin kız kardeşinin şiirine yaptığı bestesi en iyi örneği teşkil etmektedir.¹⁰⁸ Abdullah b. Tâhir, bu besteyi, usta birinin tasvir etmesindeki üslûpta, yumuşakla sert arasında, aslına uygun ve çift nağmelerle tamamlamıştır. Bu beste,

"Ey Benî Sehm! Keşke esirinize içmek üzere su verseydiniz, canım, aşırı susuzluk çeken kimseye feda olsun.

Şiddetli darbe ile yaralayan, sinirlendikten sonra elleri kana bulanmış olarak onun peşine düşer" beyitleridir.¹⁰⁹

Yine Abdullah b. Tâhir'in şarkı olarak bestelediği,¹¹⁰

*"Ey bir şimşek gören kimse, ben o parıltıyı vadide siyah taşlık bölgeye yağmur yağarken izleyerek geceledim."*¹¹¹

Abdullah b. Tâhir'in oğlu Ubeydullah b. Abdullah, "Babam Abdullah b. Tâhir bu şarkıyı yaptığında, şarkı ile ilgili hiçbir şeyin yayılmasını ve kendisine isnad edilmesini istemedi. Çünkü o şarkıya tepeden bakardı. Kesinlikle ne çalgıyı eline aldı, ne de çalgının teline elini değdirdi. Fakat babam bunu kültürün bir güzelliği olarak bildi. Bu konudaki bilgisi, birçok şarkı yapmaya kadar ulaşmıştır. Yapmış olduğu bu şarkıları cariyelerine verir. Cariyeler de bunları

¹⁰⁶ Goldziher, Ignace *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er), İmaj Yayınları, Ankara 1993, s. 85.

¹⁰⁷ İbnu'l Esir, *a.g.e.*, VII, 15; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Fetvâ, Beyrut 1994, s. 148; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 88.

¹⁰⁸ Bu şarkının, bazı kaynaklarda Mes'ûd b. Şeddâd'ın kız kardeşine ait olduğu da söylenmiştir. bkz. el-İsfahânî. *a.g.e.*, XII, 129, 130.

¹⁰⁹ Benü Sehm'den iki kişi, Amr b. Âsiye es-Sulemî'yi alıp götürmüşler. Bu Amr b. Âsiye bunlardan su istemiş. Fakat bu ikisi ona su vermemiş ve sonra bu ikisi onu susuz olarak öldürmüşlerdir. Bunu Amr b. Âsiye es-Sulemî'nin kız kardeşi bu olayı mersiye olarak yazmıştır. Şiirde geçen Benü Sehm ise Hüzeyl'in batnın (birçok çocuğunun olması) dandır. Harbde Benü Sehm, Amr b. Âsiye es-Sulemî'yi esir almışlardır. Fakat aralarında onu bilen olmamıştır. Bildiklerinde de onu öldürmüşlerdir. Bunun ölümü üzerine kız kardeşi mersiye yazmıştır. Mersiyede Amr b. Âsiye es-Sulemî'ye yapılanları anlatmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. el-İsfahânî. *a.g.e.*, XII, 129, 130.

¹¹⁰ el-İsfahânî. *a.g.e.*, XII, 131.

¹¹¹ Şarkının geriye kalan beyitleri için, bkz. el-İsfahânî. *a.g.e.*, XII, 130, 131.

söylerlerdi. İnsanlar da babamın bu şarkılarını cariyelerinden duyar ve alırlardı” sözlerini kullanmıştır.¹¹²

Halife Me'mû'nun “Dâha” diye adlandırılan ve şarkı söyleyen bir câriyesi vardı. Abdullah b. Tâhir, Mısır'a gittiğinde, halifenin isteği doğrultusunda, câriyeyi yanında götürmüştü. Bu cariyeye, az önce zikrettiğimiz, şeklinde başlayan şarkıyı okumuştur.¹¹³ Daha sonra şarkıcılar da bunu cariyeden alarak okumuşlardır. Bir gün Abdullah b. Tâhir'in, Irak'ta bulunduğu bir sırada Me'mûn'un meclisinde bu şarkı okunmuş ve şarkının hikâyesi Abdullah'a sorulmuş o da zikri geçen şarkı ile ilgili bilgi vermiştir. Orada bulunanlar ise şarkının Abdullah'ın yeteneğinin bir ürünü olduğunu belirtmişlerdir. İshâk el-Mevsilî, Abdullah'ın bu kabiliyetine şaşırdığı kadar hiçbir şeye şaşırmadığını söyleyerek onun bestekârlığını takdir etmiştir.¹¹⁴

Abdullah b. Tâhir'in bizzat kendisinin yazıp şarkı olarak besteledikleri de vardır. Bunlardan birisi¹¹⁵

“Dostlarım gitti. Bana eza/cefası olan sevgiliden (gelen) hastalık, kalbe yeniden döndü.

Kim sevdiği kimselerle teselli buluyorsa, beni yaşadığım sürece teselli edecek şey yoktur” beyitleridir.¹¹⁶

Yine bir diğer şarkısı ise,

“Ey dostum! Musallada ağırdan almandan bıktım. Bu yerden nefret ettim” beyitidir.¹¹⁷

Abdullah b. Tâhir, şarkı yapmakla kalmamış, şairlerle ilgilendiği gibi şarkıcılarla da bizzat ilgilenmiştir. Bir gün şarkıcıları toplayıp onları imtihan yapmak istemiştir. Bu şarkıcılardan önde gelen ve güzel okuyan için de yarış ödülü olarak on bin dirhem koymuştur.¹¹⁸

el-İsfahânî'nin şairinin kim olduğunu bilmiyoruz dediği,

“Ummü Osman, onu kasten ve hiçbir hata olmaksızın öldürdün.” şiirin şarkısının Abdullah b. Tâhir'e ait olduğunu zikretmiştir. Diğer taraftan kaynaklarda Abdullah b. Tâhir'in kendisine Taberistân'dan hediye edilen halının

¹¹² el-İsfahânî. *a.g.e.*, XII, 130, 131.

¹¹³ el-İsfahânî. *a.g.e.*, XII, 130, 131.

¹¹⁴ el-İsfahânî. *a.g.e.*, XII, 130-132.

¹¹⁵ el-İsfahânî. *a.g.e.*, XII, 132.

¹¹⁶ Tamamı için bkz. el-İsfahânî. *a.g.e.*, XII, 132.

¹¹⁷ Beyitlerin tamamı için bkz. el-İsfahânî. *a.g.e.*, XII, 133.

¹¹⁸ Bkz. el-İsfahânî. *a.g.e.*, XV, 265, 266.

üzerinde bulduğu iki beyitli şiiri, besteleyip Hammâd b. İshâk'dan şarkı olarak okumasını istediği zikredilmektedir.¹¹⁹ Abdullah b. Tâhir'in şarkı olarak okumasını istediği,

“Göz ile sıkıştırdı. Kapristen vazgeçirmeye yardım etmez” beyitidir.¹²⁰ Hammâd b. İshâk, bu şarkıyı okumuş, Abdullah şarkıyı beğenmiş ve âdeti üzere hediye vermiştir. Hammâd b. İshâk da bu beyitleri okumaları için bütün câriyelere vermiştir. Halife Mu'tasım, kendisine sunulan ve üzerinde,

“Ölüm, sevdiğin kişiden ayrılmandır” beyti'nin¹²¹ bulunduğu bahar halısının Abdullah b. Tâhir'e gönderilmesini emretmiştir.¹²² Ayrıca elçiden Abdullah'a “Ben senin bu şiirden yapılmış şarkı ile meşgul olduğunu öğrendim. Bu halı ulaştığında, bununla sevincini tamamlamak istedim” ifadesini de iletmesini istemiştir. Abdullah b. Tâhir, değeri büyük olan bu hediyeden dolayı teşekkür etmiştir.¹²³ Abdullah, İshâk'a vallâhi yâ Ebû Muhammed! Şiirin tamamından dolayı duyduğum sevinç, her bir şeyden duyduğum sevinçten daha fazladır diyerek, ilk iki beyti olan şarkıya, bu iki beyti de ekle demiş, o da eklemiştir.¹²⁴ Bu zikredilen örneklerden de anlaşıldığı üzere Abdullah b. Tâhir, şiire olan ilgisinin yanında, şarkı bestelemeye de ilgi duymuş ve bunda da başarılı olmuştur.

4. Şairlere Karşı Tutumu ve Cömertliği

Edip ve şair olan Abdullah b. Tâhir, şairlerin şiirlerini sunmada ve sanattan hak ettiklerini elde etmeleri konusunda hizmet etmiştir.¹²⁵ Döneminde onun bu yaklaşımı birçok şairin çevresinde toplanmasına sebep olmuştur. Ebû'l-Ameysse (ö. 240/854) ve babasının şairi olan Avf b. Muhlim el-Huzâî (ö. 220/835) bunlardan bazılarıdır.¹²⁶ Şairleri şiir yazmaya teşvik etmekle yetinmemiş¹²⁷ aynı zamanda şairlerin yanında okudukları şiirlerine karşılık hediyeler vermiştir.¹²⁸ Bu ödüllendirmede şairlere karşı cömertliği övülecek noktada olmuş¹²⁹ ve kaynaklarda ödüllendirmesi ile ilgili birçok örnek verilmiştir.¹³⁰ Abdullah b. Tâhir'in bu niteliğinin ön plana çıkmasında, mala

¹¹⁹ el-İsfahânî. *a.g.e.*, V, 443.

¹²⁰ Beyitlerin tamamı için bkz. el-İsfahânî. *a.g.e.*, V, 443.

¹²¹ Tamamı için bkz. el-İsfahânî. *a.g.e.*, V, 443.

¹²² el-İsfahânî. *a.g.e.*, V, 443.

¹²³ el-İsfahânî. *a.g.e.*, V, 443.

¹²⁴ el-İsfahânî. *a.g.e.*, V, 443.

¹²⁵ el-Hafâcî, *a.g.e.*, s. 216.

¹²⁶ Dayf, Şevkî, *el-Abbâsiyyu 'l-Evvel*, Dâru'l-Meârif, Kahire, ty., s. 344.

¹²⁷ İbnu'l Esir, *a.g.e.*, VII, 15.

¹²⁸ Bkz. el-İsfahânî. *a.g.e.*, X, 269, 270.

¹²⁹ ez-Zehabî, *a.g.e.*, XVI, 231.

¹³⁰ Bkz. el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 484, 486.

mülke önem vermemesinin ve eline geçen şeyleri dağıtmasının rolü büyük olmuştur.¹³¹

Diğer yandan Abdullah b. Tâhir'in zikri geçen niteliklerine paralel olarak birçok şair, onun yanında mersiyeler yazma fırsatı bulmuşlar¹³² ve kendilerine karşı gösterdiği ilgi ve yakınlıktan dolayı onu övmek için şiirler söylemişlerdir. Bu şairlerin başında da Muallâ et-Tâî (ö. 250/864) gelmektedir.¹³³ Bunun yanında Abdullah b. Tâhir'e methiye yazan büyük Arap şairi Ebû Temmâm¹³⁴ (ö. 231/846) ve Di'bil'i de zikredebiliriz. Bu övgü dolu şiirlerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Abdullah b. Tâhir, Humus ile Selemye arasındaki bir yerde iken, Humuslu şair el-Butayna ile karşılaşır ve el-Butayna yolda durur ve Abdullah b. Tâhir'e övgü dolu;

“Cömert Tâhir b. Hüseyin'in oğlu merhaba! merhaba! Hoş geldin” beyitlerini okumuştur.¹³⁵ Abdullah b. Tâhir, şairin okuduğu her bir beyti için bin dinar verilmesini emretmiş ve onunla birlikte Mısır'a kadar yürümüştür.¹³⁶

Abdullah b. Tâhir'in himayesine girenlerden biri de Ebû Temmâm'dır.¹³⁷ Ancak ona ulaşması kolay olmamıştır. Ebû Temmâm, önce Irak'tan Abdullah b. Tâhir'e gitmek üzere yola çıkmış,¹³⁸ Kûmis¹³⁹ denilen yere ulaştığında sıkıntı ve meşakkati artmıştır. Abdullah'a ulaştığında ise bu sıkıntılar bitmiş, rahat bir dönem başlamış¹⁴⁰ ve yanında kasideler yazmıştır. Ebû Temmâm ona şu şaheser beytini okumuştur:

“Kafîle mızrakların uçları gibidir. Gecenin yokluğu üzerine atılırken, birbirlerine denk olarak evlendiler.”¹⁴¹ Abdullah b. Tâhir, bizzat şiir

¹³¹ Bkz. el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 484, 486.

¹³² İbnu'l Esir, *a.g.e.*, VII, 15.

¹³³ Dayf, Şevkî, *a.g.e.*, s. 344.

¹³⁴ H. Ritter, “Ebû Temmâm” *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1977, IV, 55; Merçil, *a.g.md.*, V, 414.

¹³⁵ İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 194; İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 8, 88; Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, s. 343.

¹³⁶ İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, s. I, 195.

¹³⁷ Ayrıca Hemedân'a yapmış olduğu yolculuğunda kardan dolayı oradan çıkamamıştır. O da bunun üzerine orada bulunduğu süre içerisinde “*el-Hamâse*”’yi derleyip yazmıştır. İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 85; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 233.

¹³⁸ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 85; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 233.

¹³⁹ Kûmis (): Ebû Temmâm'ın şiirinde zikredilen bu kelime Irak'dan Horasan Bastâm'a kadar olan bölgedir. İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 84. Ayrıca et-Tebrizî, Ebû Zekerîyyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed, *Divanu Ebî Temmâm bi-şerhi'l-Hatîb et-Tebrizî*, II, 132'de Kovmeş diye bir Fars beldesi olduğu zikredilmektedir.

¹⁴⁰ İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 148; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 88.

¹⁴¹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, s. 85.

okumasının yanında, kendisine başkalarının da okumasını istemiştir. Şiirlere karşı bu ilgisinden dolayı şairler sık sık onun yanına girer ve ona şiir okurlardı.¹⁴² Ebû Temmâm, Horasan'a geldiğinde şairler, onun etrafında toplanarak, kendilerine şiir okumasını istemişlerdir. Ebû Temmâm onlara Emîr benden yarın kendisine şiir okumamı istedi ve dolayısıyla siz de beni dinleyeceksiniz diyerek Abdullah'ın yanına girip;

“Onlar Yûsuf’un düşmanları ve arkadaşlarıdır. Azmettiler geldiler ve onu (Yusufu) arzulayanlar isteğine ulaştı” beytini okumuştur.

Bitirdiğinde, şâirler Abdullah b. Tâhir'e “emir dışında bu şiirin benzerini hak eden olmadı” diyerek bağışmışlardır.¹⁴³ Ebû Temmâm kasidesini bitirdiğinde Abdullah b. Tâhir'e, onun üzerine bin dinar saçmıştır.¹⁴⁴ Yine onun himayesinde olanlardan biri de Di‘bil’dir. Abdullah b. Tâhir, Di‘bil, Horasan'a geldiği andan itibaren onu beğenip, değer vermiştir.¹⁴⁵ Birlikte oluşları her gün, ayda bir veya on beş günde bir olurdu. Abdullah, ona her ay yüz elli bin dirhem verilmesini emretmiştir. Tabir yerinde ise Abdullah b. Tâhir, onu hediyeye boğmuştur. Di‘bil sarayların birinde içki âlemi günü kaybolmuş, Abdullah b. Tâhir ona ulaşamamıştır. Bundan dolayı üzölmüştür. Ertesi gün Di‘bil,

“Seni terk ettim, (bana karşı olan) iyiliklerini inkâr (nankörlük) etmemden dolayı değil, Nankörlükle daha fazlasını elde etmeyi ummak mümkün müdür?” beytini yazmıştır.¹⁴⁶ Abdullah b. Tâhir, ona üçyüz bin dirhem vermiştir. O da daha sonra oradan ayrılmıştır.¹⁴⁷ Yine Di‘bil, bir gün Abdullah b. Tâhir'in yanına girerek kendisine gelmesindeki talebini,

“Sana ancak edep ve saygı içerisinde, bir nedenden dolayı, şefaati olarak geldim” beytini okuyarak dile getirmiştir. Abdullah ayakkabılarını giyip hanımının yanına girer ve içinde bin dirhem olan bir keseyi alıp Di‘bil'e gönderir.¹⁴⁸ Zikredilen bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere Abdullah b. Tâhir, şâir ve mûsikîşinas olması nedeniyle dönemindeki şairlere hak ettikleri desteği

¹⁴² el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 487.

¹⁴³ el-İsfahânî, *a.g.e.*, XVI, 421.

¹⁴⁴ Şiir için bkz. el-İsfahânî, *a.g.e.*, XVI, 427, 431.

¹⁴⁵ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 488; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 231; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 222; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 198, 199.

¹⁴⁶ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 488; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 231; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 222; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 198, 199.

¹⁴⁷ Tamamı için bkz. el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 488; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 231; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu 'z-zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire 1963, II, 180.

¹⁴⁸ el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 199; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 23; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 223; İbn Abd Rabbih, *a.g.e.*, I, 270. Abdullah b. Tâhir'in Di‘bil'e gösterdiği iltifatlar için bkz. İbn Abd Rabbih, *a.g.e.*, I, 334, 335; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 484. el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. XII, 122, 123; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 224.

vermekten kaçınmamıştır. Bunu yapmakla da Arap edebiyatının bölgede gelişmesine katkı sağlamıştır.

Sonuç

Abbâsî Devleti'nin kuruluşundan sonra Horasan bölgesinde kurulan küçük devletlerden birisi de Tâhirî hanedanlığıdır. Gücü, Halife Me'mûn döneminde günbegün artan bu hanedanlık döneminde İslâmî ilimlerin gelişmesine paralel olarak Arapça ile edebî ve ilmî çalışmalar da hız kazanmıştır. Zira devlet adamları bu çalışmalara destek vermişlerdir. Bunlar arasında öne çıkanlardan biri de, Abdullah b. Tâhir'dir.

Edebî yetenek sahibi, şarkılar yazan ve besteleyen Abdullah b. Tâhir, şiir ve mûsikî ile ilgilenmesinin yanında, şairlerle sıkı münasebetinin de olması Arap edebiyatında essiz eserler kazandırmasında önemli bir etken olmuştur. Bunların yanında şairleri ekonomik olarak destekleyerek döneminde onların daha verimli çalışmalar yapmalarını sağlamıştır. Sağlanan bu imkânlar, Abdullah b. Tâhir'in döneminde Horasa'nın edebiyat merkezi olmasına yol açmıştır. Ayrıca Abdullah b. Tâhir'in Arap edebiyatına yaptığı bu önemli ve eşsiz katkılar karşılıksız kalmamış, döneminde ve kendinden sonraki şiirlere konu olması ile yaptığı hizmetin mükâfatını görmüştür.

Kaynaklar

- Ahmed Emin, *Duha'l İslâm*, Matbaatü'l-Cenne, Kahire 1952.
- Ahmed Ferid Rifâî, *Asru'l Me'mûn*, Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire 1928.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekir b. Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Matbaatü's-Seâde, Kahire 1931.
- Barthold, W. , "Tâhirîler", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1979, XI, 636-637.
- Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, XVIII, 234-241.
- Dayf, Şevkî, *el-Abbasiyyu'l-Evvel*, Dâru'l-Meârif, Kahire, ty.
- Elmalî, Hüseyin, "Di'bil", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, 280-281.
- Emîne Baytâr, *Târîhu'l-asri'l Abbâsî*, Câmiatu Dımaşk, Dımaşk 1997.
- Goldziher, İgnace, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er), İmaj Yayınları, Ankara 1993.
- el-Hafâcî el-Halebî, Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Sinân, *Sırru'l-fesâha*, (nşr. Ali Fevde), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1994.

- Hasan Ahmed Mahmûd-Ahmed İbrahim Şerîf, *el-Alemu'l İslâmî fî'l-asri'l-Abbâsî*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ty.
- İbn Abd Rabbih el-Endelusî, *Kitâbu'l-Ikdil-Ferîd*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Lübnan, ty.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Huseyn, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İbn Ebî Tahir, Ebu'l-Fazl b. Tayfûr Ahmed b. Tayfûr, *el-Bağdâd fî târîhi'l-hilâfeti'l-Abbâsiyye*, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat 1968.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâiz-zamân*, Dâru Sâdır, Beyrut, ty.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdulah b. Müslim, *eş-Şi'ru ve's-su'arâ*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1964.
- İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Fetvâ, Beyrut 1994.
- İbn Reşîk, el-Kayravânî, Ebû Ali el-Hasan, *el-Umde fî mehâsini's-şi'ri ve âdâbihi*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1994.
- İbn Tagrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kahire*, Dâru'l-Kütüb, Kahire ty.
- İbnu'l-Esîr, İzzeddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Abdu'l-Kerîm b. Abdî'l-vâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî-târîh*, Dâru Sâdır, Beyrût 1995.
- İbrahim Eyyûb, *et-Târîhu'l-Abbâsî es-siyasî ve'l-hadârî*, Şeriketü'l-Âlemiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1989.
- el-İsfahânî, Ebu'l Ferec, *el-Eğânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâü'l-müellifîn, âsârü'l-musannifîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- Merçil, Erdoğan, "Tâhirîler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (Redaktör: Hakkı Dursun Yıldız), Çağ Yayınları, İstanbul 1989, V, 401-416.
- Muhammed Emân Sâfî, *Afganistân ve'l-edebu'l-Arabî abra'l-usûr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 1988.
- el-Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil* (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Dâru Sâdır, Beyrut 1997.
- en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdulvehhab, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb* (nşr. Muhammed Câbir), Dâru'l-Kütüb, Kahire 1984.
- Ritter, H., "Ebû Temmâm" *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1977, IV, 54-56.

- Saray, Mehmet, "Afganistan", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, I, 401-408.
- Sezgin, Fuad *Târîhu't-turâsi'l-Arabî* (trc. Arefe Mustafa-Said Abdürrahîm), Mekke 1983.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, (nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Müessesetü'l-Âlemî, Beyrut 1989.
- et-Tebrizi, Ebû Zekerîyyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed, *Divanu Ebî Temmâm bi-şerhi'l-Hatîb et-Tebrizi* (nşr. Muhammed Abduh Azzâm), Dâru'l-Meârif, Kahire 1951.
- et-Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin b. Ebi'l-Kasım, *el-Ferec ba'de's-Şidde*, Kahire 1955.
- el-Ya'kûbî, Ahmed Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, *Târîh'l-Ya'kûbî*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1960.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'udebâ*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Abdullah b. Tâhir", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, I, 137-138.
- _____, *İslâmiyet ve Türkler*, Kamer Yayınlar, İstanbul 2001.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-'a'lâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1994.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1995.

VEKÎ' B. CERRÂH VE *KİTABU'Z-ZUHD* ADLI ESERİ

Nuri TUĞLU*
Ahmet YILDIRIM**

ÖZET

Vekî' b. Cerrâh II. Asır ulemasının önemli simalarından biridir. İslamî ilimler arasında hadisçilik yönü daha ön plandadır. O dönemin en meşhur muhaddisi olarak kabul görmüştür. Vekî' b. Cerrâh'ın İslam ilimleri sahasında pek çok eseri vardır. Bunların en meşhurlarından biri *Kitâbuz-Zuhd*'dür. Bu makalede onun hayatı, ilmi şahsiyeti ve hadisçiliği yanında onun *Kitabu'z-Zuhd* adlı eserinin tanıtım ve tahlili yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Vekî' b. Cerrâh, Kitabu'z-Zuhd, Hadis, Zühd, Tasavvuf

ABSTRACT

Vekî' b. Cerrâh and His Book Titled *Kitabu'z-Zuhd*

Vekî 'b. Cerrah was one of the important personalities of the II. Century ulama. He was a foreground person in the field of hadith among the Islamic sciences. He has been recognized as the most famous hadith authority in his period. He has many Works written in various Islamic sciences. One of the most famous books written by him is *Kitabu'z-Zuhd*. In this article, besides his life, his scholarly personality and his authority in Hadith, and the presentation of his work titled *Kitabu'z-Zuhd* shall be made some analysis and examination will be done.

Key Words: Vekî' b. Cerrâh, Kitabu'z-Zuhd, Hadith, Zuhd, Sufizm, Islamic Mysticism.

Giriş

İslam kültürünün önemli bir unsurunu oluşturan tasavvufî hayat İslam tarihi boyunca zühd, tasavvuf ve sistemleşme dönemi sonrasında kurumsal olarak tarikatlar şeklinde ortaya çıkmıştır. Bir fakih, muhaddis ve müfessir olan Vekî' b. Cerrâh (v.197/813) İslam Tasavvufunun zühd döneminde yaşamış ve bu alanla ilgili eser vermiş önemli şahsiyetlerden birisidir. Vekî' b. Cerrâh'ın diğer pek çok eseri yanında; gerek Resûlullah'ın hadisleri gerekse sahabe ve

* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

** Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

tabiin kavillerini de içine alan zühd hayatına yön veren, zâhid kimselere dair vasıflarını ihtiva eden *Kitabu'z-Zuhd* adlı telifi İslam kültürünün önemli bir kaynağıdır. Bu çalışmada Vekî'nin hayatı ve eserleri ile birlikte onun *Kitabu'z-Zuhd* adlı eserinin incelenmesi ele alınacaktır.

1-Vekî' b. Cerrâh Hayatı ve Eserleri

Hayatı hakkında çok fazla detaylı bilgiye sahip olamadığımız Vekî' b. Cerrâh b. Melîh er-Ruasî b. Adî b. Fûrs b. Cemceme b. Süfyân b. Ömer, Ebû Süfyân 129/746 yılında Kûfede doğmuştur.¹ Yaşadığı dönemde Irak'ın meşhur muhaddislerinden biri² olup tıpkı el-Evzâî'nin (v.157/774) kendi dönemindeki ilmî pozisyonu ne ise o da kendi döneminde Evzâî'nin gördüğü kabulü görmüştür.³ Babası el-Cerrâh beytül-mal'den sorumlu bir idareciydi.⁴ Babasının da hadis ilmiyle iştigal eden bir kişiliği olmasından dolayı ilmi bir çevrede yetişmiştir. Irak'lı ve Irak'lı olmayan II/VII. asırda yaşadığı çevrede bulunan pek çok ilim adamından ders almıştır.⁵ Harun er-Reşîd Vekî b. el-Cerrâh'ı Kûfe kadılığına tayin etmek istemiş, ancak o, verandan dolayı bu resmi görevi kabul etmemiştir.⁶ Kendisi aleyhinde teşeyyu/şiaya mensup olduğu yönünde iddialar ortaya atılmıştır.⁷ 197/812 yılında bir hacc yolculuğundan dönerken muharrem ayı başlarında 68 yaşında vefat etmiştir.⁸

Çok genç yaşta muhaddis ve fakihlerden ilim öğrenmeye başlamıştır. Döneminin önemli ilim merkezlerine ilim tahsili için gitmiştir. Bağdat, Abadân, Vâsıt, Musul, Dimeşk, Musîsa, Tarsus, Mekke, Medîne onun ilim tahsili için

¹ Sem'ânî, Ebû Saîd Abdülkerim b. Mansûr, *Ensâb*, (nşr. Muhammed Emin Demc), Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniye 1962'den ofset, Beyrut 1401/1981, III, 98; Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm*, Dâiretu'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut 1995, VIII, 117.

² Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 117.

³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 98.

⁴ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *et-Târîhu'l-Kebîr*, (thk. es-Seyyid Haşim en-Nedvî), Dâru'l-Fikir, by., trs., (I-VII), VIII, 179; İbn Hıbbân, *Kitabu's-Sikât*, (thk. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed), Dâru'l-Fikir, by. 1395/1975, (I-IX), VII, 562; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., (I-XIV), XII, 497.

⁵ A.G. Khoury, "Wakî b. al-Djarrah b. Malîh al-Ruasî", *The Encyclopedia of Islam* (new edition), Leiden 2000, vol. XI, fas. 179-180, s. 101.

⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 497; İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Erşed*, (thk. Abdurrahman b. Süleyman), Mektebetü'r-Reşîd, Riyad 1410/1990, III, 85; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 117.

⁷ Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, (thk. Eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvid- eş-Şeyh Adil Ahmed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I. Baskı, VII, 126; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnaud, Muhammed Nuaym el-Arkusî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1413, IX. Baskı, IX, 154.

⁸ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VIII, 179; İbn Hıbbân, *Kitabu's-Sikât*, VII, 562; İbn Kunfuz, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hasan, *Kitabu'l-Vefeyât*, (thk. Adil Nüveyhiz), Daru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1983, I, 15; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Takribü't-Tehzib*, (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'r-Reşîd, Suriye 1406/1986, II/ 284; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 117.

gittiği şehirlerin başlıcaları arasındadır. Bu merkezlerden bazılarına da defalarca gidip gelmiştir.⁹

İbadet ve tâattaki gayreti hep takdir edilmiştir. Hiç kimse hakkında konuşmamayı itiyad haline getirmişti.¹⁰

“Kim hadisi geldiği gibi öğrenmeyi talep ederse o sahib-i sünnettir. Kim kendi görüşünü desteklemek, güçlendirmek için hadis öğrenirse o bidat ehliendir,”¹¹ sözü ile hadis ilmini öğrenmede niyetin önemine işaret etmiştir. Ehl-i sünnet ve ehl-i bidat ayrımında şöyle bir kritere sahipti. Ehl-i Sünnet lehinde ve aleyhinde olan rivayetleri ayırt etmeksizin birlikte nakleder. Ehl-i bidat ise sadece lehinde olanları nakleder aleyhinde olanları nakletmez,¹² diyerek de Ehl-i Sünnet’in ilimdeki nesnellğine vurgu yapmıştır.

a-Hayatından Bazı Kesitler

Veki b. Cerrâh, hayatı yaşarken kendi ilmi birikimi çerçevesinde belli başlı düsturlar edinmiş ve bunlara riayet etmeye büyük önem vermiştir. Bunların bazısına burada işaret edilebilir.

Kendi işini görürken hiç kimseden yardım istememeye özen gösterirdi.¹³

Genellikle cemaatin önüne geçip namaz kıldırılmaz, oğlu Ahmed kıldırırdı. Eğer bir meşgale dolayısıyla oğlu cemaate gelememişse o zaman kendisi cemaatin önüne geçerek imamet görevini ifa ederdi.¹⁴

Ölüm ve sonrası hayatın korkusundan çokça ağlayıp gözyaşı dökken biriydi. Yahya b. Maîn (v.233/847); “her ne zaman bize ölümden bahsetse, ölüm hakkında konuşsa, ağlamasının şiddetinden ve kalbinin yumuşaklığından dolayı İbn Ömer’den (r.a.) rivayet edilen şu hadisi zikrederdi. ‘Dünyada garib gibi ol, ya da bir yolcu gibi.’¹⁵ O, Abdullah b. Ömer’in bu hadisini rivayet ederken, rivayetini üç defa yarıda keserek hadis meclisinden ayrılmış¹⁶ ve dünya

⁹ Bkz. Mizzî, Cemaleddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Zekî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, (thk. Beşşar Avvad Maruf), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992, 30/362 vd.

¹⁰ Kayserânî, Muhammed b. Tahî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, (thk. Zekerîyya Umeyrat), Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1419/1998, I, 223.

¹¹ Zehebî, *Siyeru Alami'n-Nübelâ*, IX, 144.

¹² Ebu Nuaym el-İsbahânî, *Ahbaru İsbahân*, (thk. Abdülgafûr Abdülhak), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1987, II, 19.

¹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XII, 500.

¹⁴ İbn Hıbbân, *Sikât*, VIII, 15.

¹⁵ İbn Maîn, *Tarihu İbn Maîn*, (thk. Ahmed Muhammed Nur Yusuf), Merkezi'l-Buhûsi'l-İlmî, Mekke 1399/1979, II, 362. Hadisin Kaynağı için bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmâil *Sahûhu'l-Buhari*, Rikâk, 25, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992; Tirmizî, Muhammed b. İsmâ, *Sunenu'l-Tirmizî*, Zuhd, 25, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992; İbn Mace, Muhammed b. Yezîd, *Sunenu İbn Mâce*, 3, Zuhd, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

¹⁶ İbn Maîn, *Tarih*, III, 569.

hayatının geçiciliği üzerine kendi iç dünyasında, yaşadığı hayatın bir muhasebesini yapmaya çalışmıştır.

Gündüzlerinde oruç tutmaya, gecelerini de namazla geçirmeye ehemmiyet verirdi.¹⁷ Namaz ve oruca dikkat ettiği gibi ramazan ayında itikâfa da riayet ederdi. İbadete çok düşkün bir yapısı vardı. Bir kimseden bir şey istemekten utanır, hayâ ederdi. Allah'a da sürekli bir kimseden bir şey istemekten kendini koruması için dua eder, şöhretten sakınır ve insanların yapmış olduğu ibadetlerini öğrenmesinden sakınırdı. Sürekli ilim, zühd ve ibadetle meşgul olmayı¹⁸ şiar edinmişti.

b-Hocaları

Veki b. e-l-Cerrâh'ın kendilerinden ders aldığı yüzlerce ilim erbabından bazılarının isimleri şöyledir: İyas b. Da'fûl el-Basrî; Ebân b. Sum'a el-Basrî; El-Berâ b. Yezîd el-Hemedânî; Sabit b. Ammâre el-Hanefî; el-Hasan b. Hakîm es-Sekafî; Ebu'l-Mu'temir Yezîd b. Tahmân er-Rakkâşî; Ebû Târik es-Serrâc;¹⁹ İbrahim b. İshâk; İbrahim b. Müslim; Abdullah b. el-Hâris b. Muhammed el-Cümhî; Osman b. Kays el-Kilâbî; Ali b. Malik;²⁰ Mansûr b. Muâz;²¹ Hişâm b. Urve;²² Ebû Mesûd Abdullah b. Ebil-Misâver el-Cerrâr; Uyeyne b. Abdurrahmân b. Cevşen el-Gatafânî el-Basrî; Ebû Ka'b Abdurrahman b. Ubeyd el-Basrî, Ebû Bişr el-Halebi,²³ Muhammed b. Abdillâh b. El-Muhâcir en-Nasrî,²⁴ Ebû Huzeyfe el-Yemân b. Mugîre et-Teymî,²⁵ İsmail b. Ebî Hâlid;²⁶ A'meş,²⁷ Sevrî,²⁸ İbn Avn²⁹ el-Evzâi,³⁰ Şu'be³¹ Ali b. El-Mubarek³² gibi pek çok ilim adamından ders almıştır.

¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 501.

¹⁸ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, (CD), el-İşraf el-İlmî, Amman 1999, LXII, 75 vd.

¹⁹ İbn Hıbbân, *Sikât*, VII, 6, 110, 127, 163, 624, 629.

²⁰ İbn Hıbbân, *Sikât*, VIII, 63, 71, 330, 451, 456.

²¹ İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *ed-Duafâ vel-Metrûkîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406, III, 140.

²² Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 496; İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadül-Erşed*, III, 84.

²³ Sem'ânî, *Ensâb*, II, 38, 122, 209, 246.

²⁴ Sem'ânî, *Ensâb*, III, 81, 436.

²⁵ Sem'ânî, *Ensâb*, IV, 315.

²⁶ İbn Hıbbân, *Sikat*, VII, 562; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 496.

²⁷ Buhârî, *Târihu'l-Kebîr*, VIII, 179; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 496; İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadül-Erşed*, III, 84; Kelâbâzî, Ebû Nasr, Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdullah el-Leysî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1407, II, 767.

²⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 496; Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 767.

²⁹ Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VIII, 179; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 496.

³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 496.

³¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 496; Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 767.

³² Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 767.

c-Talebeleri

Cafer b. Muhammed b. Ammar el-Burcumî,³³ Cafer b. Muhammed b. İmrân es-Sa'lebî, Huseyn b. Muhammed b. Ebî Ma'ser el-Medenî,³⁴ Ebû Muhammed Hâm b. Nuh el-Berzencî el-Belhî,³⁵ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdillâh b. Ebî'l-Havârî ed-Dımeşkî,³⁶ Ahmed b. Hanbel,³⁷ oğlu Ahmed b. Vekî,³⁸ el-Humeydî,³⁹ Abdurrahman b. Nâfi el-Mahzumî,⁴⁰ İshak b. İbrahim el-Hanzalî,⁴¹ Kuteybe b. Saîd,⁴² Yahyâ b. Adem,⁴³ Yahya b. Mûsa,⁴⁴ Yahya b. Maîn, Ali b. El-Medîni, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, Abbas b. Ğalib el-Verrak, Yakup ed-Devrâkî,⁴⁵ Muhammed b. Selâm⁴⁶ gibi pek çok kişi kendisinden ilim almışlardır.

d-Eserleri:

El-Musannef: Vekî b. el-Cerrâh hadis tarihinde ilk musannef yazarları arasında zikredilir.⁴⁷ Eseri bir bütün halinde bize intikal etmemiş olmasına rağmen, muhtevası daha sonraki muhaddislerin eserleri içerisinde kaynaklara intikal etmiştir.

Sünen: Vekî' b. Cerrâh'ın kaynaklarda zikredilen bir eseri de Sünen'idir.⁴⁸ Sünen ile Musannef adlı eserlerinin aynı eser olduğu yönünde kayıtlar da bulunmaktadır.⁴⁹

³³ Sem'ânî, *Ensâb*, I, 310.

³⁴ İbn Hıbbân, *Sikât*, VIII, 162, 189.

³⁵ İbn Hıbbân, *Sikât*, VIII, 219; Sem'ânî, *Ensâb*, II, 353.

³⁶ Sem'ânî, *Ensâb*, II, 285; İbn Hıbbân, *Sikât*, VIII, 24.

³⁷ İbn Hıbbân, *Sikât*, VII, 562; İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadu'l-Erşed*, III, 84, Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 497.

³⁸ İbn Hıbbân, *Sikât*, VIII, 15.

³⁹ Kelâbâzî, *Ricalu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 767.

⁴⁰ İbn Hıbbân, *Sikât*, VIII, 381.

⁴¹ Kelâbâzî, *Ricalu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 767.

⁴² İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadul-Erşed*, III, 84; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 497.

⁴³ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VIII, 179; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 497.

⁴⁴ Kelâbâzî, *Ricalu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 767.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 497.

⁴⁶ Kelâbâzî, *Ricalu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 767

⁴⁷ Ebu'l-Hayr el-İşbili, *Fehrese*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1999, s. 126; İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru's-Sadr, Beyrut, trs., VI, 394; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, IV, 179; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982, XI, 123-124; Kettânî, Muhammed b. Cafer, *er-Risâletü'l-Mustatrefe*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 40; Fuad Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schriftum*, (GAS.) I-V., Leiden 1967-1974, 96-97.

⁴⁸ İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, (thk. Rıza el-Mazenderânî), Dâru'l-Mesîr, Beyrut trs., 317; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Arifîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1410/1990, II, 500; Ziriklî, *el-*

El-Marife ve't-Târih: Vekî'in kaynaklarda ismi zikredilen bir başka eseridir.⁵⁰

Tefsîru'l-Kur'ân: Kur'an tefsirine dair telif ettiği bir eserdir.⁵¹ Kitabuz-Züh'de de zaman zaman ayetlerin tefsiri hakkında gerek Hz. Peygamber gerekse Sahabeden gelen rivayetleri aktarmıştır.

Kitabu'z-Zuhd: Bizim çalışmamızda üzerinde durduğumuz en önemli eseridir. Bu eser Allah katında iyi bir kul, fert ve toplum açısından erdemli birey olma ölçülerinin bir kısmını ihtiva eden bir eser olarak kaleme almıştır.

Bunların dışında sadece isim olarak Vekî b. Cerrâh'a atfedilen şu eserler de bulunmaktadır: **Müsned**,⁵² **Kitâbu Fedâili's-Sahâbe**,⁵³ **Kitâbu'l-Hibe**.⁵⁴

e-Hadisçiliği

Vekî' b. Cerrâh Çok üstün bir zekâyâ sahipti. Nitekim İmam Buhari'nin (v.256/869) hocası İshak b. Rahuye (v.238/852) onun hafızasının gücünü ifade etmek üzere şöyle demiştir: "Vekî'in hıfzı tabii, bizimki ise zorlama ileldir."⁵⁵ Vekî' b. Cerrâh bütün kitaplarını hafızasından okuyabilecek kadar hıfzı geniş ve hafız bir muhaddis olmasının yanında hadis rivayeti bakımından güvenilir bir ravi olarak bilinmektedir.⁵⁶ Ali b. El-Medinî (v.234/848) Vekî'in zaman zaman lahin yaptığını ifade etmelerine karşın, öncekilerin ilmini de kendisinde toplayan Kûfe'nin en büyük muhaddisi saymıştır.⁵⁷ Ancak Vekî'in kendisine yaptığı bu hatalarla ilgili olarak, dört hadiste yanlışlığı şeklinde bir soru yöneltildiğinde şöyle cevap vermiştir: "Bin beşyüz hadis rivayet etmişiz. Dördünde hata olması bir kusur sayılmaz."⁵⁸ Yahyâ b. Maîn, Vekî' b. Cerrâh'ı Abdurrahmân b.

A'lâm, VIII, 117; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1398/1978, XIII, 166,

⁴⁹ Bkz. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 205, 1048 nolu dipnot.

⁵⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 117; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin*, II, 500.

⁵¹ Sem'anî, Abdülkerîm b. Muhammed, *et-Tecbir fi Mu'cemu'l-Kebîr*, (thk. Münire Naci Salim), Rîâsetu Divânî'l-Evkâf, Bağdat 1395/1980, II, 350; İbn Sad, Muhammed, *Tabakâtu'l-Kubrâ*, VI, 394; Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, IV, 179; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI, 123-131; Fuad Sezgin, *GAS*, 96-97.

⁵² Sem'anî, *et-Tecbir fi Mu'cemi'l-Kebîr*, I, 181, 188-189.

⁵³ Zehebî, *Siyeru Alami'n-Nübelâ*, VII, 43.

⁵⁴ İbn Hacer, *Hedyü's-Sâri fi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, (nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz), Rîâsetu İdâreti'l-Buhus, Suudi Arabistan, trs., s. 448.

⁵⁵ Sem'anî, *Ensâb*, III, 98.

⁵⁶ İbn Hıbbân, *Sikât*, VII, 562.

⁵⁷ Ali b. Abdillâh b. Cafer el-Medîni, *Kitâbu'l-İlel*, (thk. Mustafa el-Azamî), el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1980, s. 42; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, IV, 335.

⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 505.

Mehdî'den (v.198/814) daha sika kabul eder.⁵⁹ Hadis konusunda onu zayıf görenler de olmuştur.⁶⁰ İbn Adî (v.365/976) ise onu Allah'ın lanetine layık görmüştür.⁶¹ İbn Adî'nin Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına karşı olan fanatik tutumu buna neden olmuştur.⁶²

Ahmed b. Hanbel (v.241/855), onun hadis ve diğer ilimlerdeki yerini ifade etmek üzere şunları söylemiştir: "Vekî'den daha zeki ve hafızası güçlü birini görmedim,"⁶³ "İlmi Vekî'den daha iyi bilen görmedim,"⁶⁴ "size Vekî'in musannefâtını okumanızı tavsiye ederim."⁶⁵ Yahyâ b. Yemân "Allah hadis ilmi için nice adamlar yaratmıştır. Bunlardan biri de Vekî'dir," demiştir.⁶⁶

Hadis imamları onun sika, yani güvenilir bir ravî olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Aynı zamanda Vekî', cerh ve ta'dîl ilminde kendisine müracaat edilen önemli âlimlerden biridir. Zehebî (v748/1369), onun bu durumunu şu sözlerle ifade etmektedir. "İmam, hafız, sebt, Irak'ın muhaddisi, bilginlerin imamı."⁶⁷ Onun cerh ve ta'dîl ilmindeki yeri, yine bu ilmin önemli simalarından Abdurrahmân b. Mehdî (v.198/814) ile karşılaştırılmıştır. Ve Vekî'in Abdurrahmân'dan kat kat daha fazla hadis hafızlığını hak eden biri olduğu ve ikisinden biri tercih edilecekse Abdurrahman'ın tercih edildiği ifade edilmiştir.⁶⁸

Abdullah b. Haşim (v.259/873) şöyle bir hâdise anlatır: Bir gün Vekî yanımıza geldi. Şu iki isnaddan hangisi hoşunuza gider? dedi ve A'meş→ Ebû Vâil→ Abdullah veya Süfyân→ Mansûr→ İbrahim→ Abullah mı?

Biz, A'meş'in senedi dedik. Bunun üzerine "bilakis ikincisidir deyip şöyle devam etti: Çünkü o sened an fakih, an fakih, an fakih şeklindedir. Diğeri ise, şeyh, an şeyh, an şeyh şeklindedir. Fakihler arasında dolaşan hadis şeyhler arasında dolaşan hadislerden daha hayırlıdır."⁶⁹ karşılığını vermiştir. Bu nedenle onun hadis rivayetinde, rivayetle birlikte hadisin dirayetine daha fazla önem

⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 508.

⁶⁰ Zehebî, *el-Mugnî fi'd-Du'afâ*, (thk. Mureddin İtr), Dâru'l-Meârif, Halep 1391/1971, I, 269.

⁶¹ İbn Adî, Abdullah b. Adî b. Abdullah b. Muhammed, Ebu Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil fi Du'afâ'r-Ricâl*, (thk. Yahya Muhtar Gazâvî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988, I, 107.

⁶² İbn Adî'nin Ebu Hanîfe ve ashabına karşı tutumuna örnek olması bakımından bakınız. Mehmed Emin Özaşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 129 vd.; Nuri Tuğlu, "Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivayetine Yansıması (Buhari Özelinde Bir Değerlendirme)", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2005, C. VIII, S. 23, s. 165-166.

⁶³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 474; Ziriklî, *el-Alâm*, VIII, 117.

⁶⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 107.

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 507.

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris, Ebu Muhammed er-Râzî et-Temîmî, *el-Cerh vet-Ta'dîl*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1271/1952, I, 220.

⁶⁷ Kayserânî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 306.

⁶⁸ Râmehurmuzî, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1404, s. 192.

⁶⁹ Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 238; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, IX, 158.

veren bir ilim anlayışı vardı. Bu nedenle fakihler silsilesi ile gelen rivayetleri daha değerli görürdü.⁷⁰

Ona göre, hıfz ve zabtın yanında, hadiste olan fikhı bilmeyi ve görmeyi, ondan hükümler çıkarabilme yeteneğini bir arada bulunduran muhaddislerin rivayetleri, sadece hadisleri ezberleyip nakleden muhaddislerin rivayetlerinden daha güvenilirdir.⁷¹

Ona göre en sahih hadis isnadı; Şu'be→ Amr b. Mürre→ Ebu Musa→ Resûlullah şeklindedir.⁷²

İlelu'l-Hadis ilminin önde gelen âlimlerinden biridir.⁷³

Ali b. El-Medinî'ye göre hadis isnadlarının çoğu şu altı kişi etrafında dönüp dolaşır.

Medine'de Zührî,

Mekke'de Amr b. Dînar ,

Basra'da Katade b. Diâme, Yahya b. Ebî Kesîr,

Küfe'de, Ebû İshak es-Sebiî, Süleyman b. Mihran.

Bu altı kişinin ilmi de kendilerinden sonra gelen ve hadislerin tasnifinde ilk musannif sayılan kişilerde toplanmıştır:

Medine'de, Mâlik b. Enes, Muhammed b. İshâk b. Yesâr,

Mekke'de Abdilmelik b. Cüreyc, Süfyân b. Uyeyne,

Şam'da, Abdurrahman b. Amr el-Evzâî,

Vâsıt'da Huşeym b. Beşîr,

Basra'da, Saîd b. Ebî Arûbe, Hammâd b. Seleme, Ebû Avâne el-Vaddâh, Şu'be b. El-Haccâc, Süfyân es-Sevrî.

Yemen'de, Mamer b. Râşid'dir.

Bu on iki kişinin ilmi özellikle Basra'nın üç imamının ilmi yine altı kişide toplanmıştır. Bunlar: Yahya b. Said el-Kattan, Yahya b. Zekerıyya b. Ebî Zaide, Vekî b. el-Cerrâh, Abdullah b. Mubârek, Abdurrahman b. Mehdî ve Yahya b. Âdem'dir.⁷⁴

⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *El-Cerh ve't-Ta'dîl*, I/I, 25; Neysabûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim, *Ma'rifetü Ulûmu'l-Hadîs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1397/1977, s. 11; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (thk. Abdüvehhab Abdullatîf), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979, II, 18.

⁷¹ Zehebî, *Siyeru Alami'n-Nübelâ*, IX, 158.

⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, (thk. İbrahim Hamdi el-Medenî), el-Mektebetu'l-İlmiyye, Medînetü'l-Münevver, trs, s. 399. Bütün ravileri sıklığının en üst derecesinde bulunan sened zincirleri Hadis literatüründe, *silsiletü'z-zeheb* olarak adlandırılır. Büyük muhaddislerin her birinin kendisine göre silsiletü'z-zeheb olarak adlandırdığı rivayet zinciri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 86 vd.

⁷³ Bkz. Kayserânî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 306; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I, 450.

⁷⁴ Bkz. Ali b el-Medinî, *Kitabu'l-İlel*, s. 36-40.

Vekî' b. Cerrâh, hadis rivayet ederken, rivayetlerini kitaptan nakleder, alırken de yazılı bir metinden nakledilmesini isterdi.⁷⁵

O “bir hadisi ezberlemek istersen onunla amel et” diyerek hadislerin hafızada kalmasını sağlayan en önemli hususun onun pratik bir şekilde uygulanması olduğu kanaatindeydi.⁷⁶ Ebu Hanife'nin hadisi nakleden kişinin onunla amel edip etmemesine dikkat etmesi⁷⁷ de bu ince noktaya işaret etmektedir. Zira o eğer ravi rivayet ettiği hadisle amel etmezse onu reddederdi. Vekî'in bu sözü ile Ebu Hanife'nin bu tutumu birlikte değerlendirildiğinde, rivayetiyle amel etmeyen ravinin rivayeti iyi belleyemediği ve hıfzında sağlam tutamadığı kanaatinden dolayı o ravilerin rivayetlerini almadığı anlaşılmaktadır.

Hadis rivayetinde manen rivayet taraftarıydı. Bu yüzden o, “eğer mana ile rivayetin sınırları geniş tutulmamış olsaydı, insanlar helak olurlardı” sözünü söylemiştir.⁷⁸

Çok yönlü bir âlim olması hasebiyle, akide/itikad, hem rivayet hem de dirayet ilimleri bakımından hadis ilimleri yanında fıkıh ilimlerinde de imam sayılmıştır.⁷⁹ Zamanının muhaddis ve fakihlerinden ders alan Vekî' b. Cerrâh hadisçi olarak bilinmesine karşın fikhî yönü de bulunan bir muhaddistir.⁸⁰ Fıkıh konusunda ilk eser yazarlar arasında adının geçmesi⁸¹ ve aynı zamanda onun ezberlediği hadislerin fikhını tartışması⁸² da bir fıkıhçı olarak taşıdığı değeri ifade etmektedir. O fikhî Ebû Hanife'den (v.150/767) öğrenmiş ve onun sözleri ile fetva vermeye çalışmıştır.⁸³ Ulemâ arasında Vekî b. el-Cerrâh'ın fakih olarak durumu el-Evzâî ile karşılaştırılmış ve onun zamanındaki önemli konumu Vekî'in kendi zamanında bulunduğu durumla eş değer görülmüştür.⁸⁴

Hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında mümkün olduğunca özlü olmak kaydıyla verdiğimiz bu bilgilerle yetinerek, Vekî'in önemli bir esere olan

⁷⁵ İbn Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, (thk. Ahmed Muhammed Nur Yusuf), Merkezu'l-Buhûsi'l-İlmî, Mekke 1399/1979, II, 630.

⁷⁶ İbn Kesîr, İmadüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *el-Bâisü'l-Hasîs fî İhtisârî Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408/1987, s. 153; Süyûtî, *Tedribu'r-Ravî*, II, 144.

⁷⁷ Bkz. İsmail Hakkı Ünal, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. Ankara 1994, s. 192.

⁷⁸ Tirmizî, *İlelu't-Tirmizî* (Sünen'in sonunda), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, V, 747; Vekî b. Cerrâh'ın hadis rivayeti ile ilgili sözleri hakkında bkz. Abdurrahman Abdilcebbâr el-Ferîvâî, *Kitâbu'z-Zuhd li'l-İmâm Vekî*, *Mukaddime*, Mektebetu'd-Dâr, el-Medinetu'l-Munevvere 1404/1984, I, 94 vd.

⁷⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 474.

⁸⁰ Kayserânî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 223.

⁸¹ Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 614-615.

⁸² Kayserânî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 223.

⁸³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 501; Ebu Abdullah, Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanife ve Ashabuh*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1405/1985, s. 155.

⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 504.

Kitâbu'z-Zuhd hakkındaki değerlendirmelerimizi de burada kaydetmek istiyoruz.

2-Kitâbu'z-Zuhd

Hadis kolaksiyonları içerisinde önceleri ayrı bir bölüm olarak yer alan zühdle ilgili hadisler, zamanla yerini *Kitabu'z-Zuhd* adıyla yapılan bağımsız çalışmalara bırakmış, bu durum daha sonraki süreçte zengin bir literatürün habercisi olmuştur. Böylece hadis külliyatı içerisinde azımsanmayacak sayıda zühde dair eserler telif edilmiştir. Hicri birinci asrın sonlarına doğru başlayıp takriben günümüze kadar devam eden süreçte telif edilen bu tür eserlerin sayısının 90 kadar olduğunu tespit edilmiştir.⁸⁵ Genelde *Kitabu'z-zuhd* olarak bilinen bu tür eserlerin; yaşanılan dinî tecrübeleri intikal ettirmesi, ahlâkî etki ve zihniyet oluşturma yönüyle dikkate alınması ve önemsenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca bu tür eserler ihtiva ettiği konular itibariyle müslüman dünya görüşünün belirlenmesinde önemli unsurlar içermektedir. Bu itibarla doğru ve sağlam bir dünya görüşüne sahip olabilmek için bu tür eserleri tanımak ve içeriklerinden haberdar olmak önemlidir. Biz de burada bu bağlamda Vekî' b. Cerrâh er-Ruâsî'nin, zühde dair eseri olan *Kitâbu'z-Zuhd*'dünden sizleri haberdar etmek içeriği hakkında tespit edebildiğimiz bazı bilgileri dikkatlere sunmak istiyoruz.

Her müellif gibi Vekî' b. Cerrâh'ın da eserini, üstlendiği misyon gereği yaşadığı şehir veya bölgede öncelikle ihtiyaç olduğuna inandığı hususlarda birikimini aktarmak ve katkıda bulunmak amacıyla kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Eserin orjinal nüshası Şam-Zâhiriyye kütüphanesi Âmm 1033'te bulunmaktadır. Bu eser 1994 yılında Abdurrahman Abdilcebbâr el-Ferîvâî'nin tahkiki ile üç cild halinde Medine'de basılmıştır. Yetmiş üç bab başlığı ve 539 rivayetten oluşan eser konulara göre tertip edilmiş ve rivayetler buna göre taksim ve tasnif edilmiştir.

Muhakkik eserin baş tarafında müellif hakkında bilgiler vermiş⁸⁶, eser içerisinde hadislerin tahririni ve râvilerin tanıtımını yapmış, tahrir yapıldıktan sonra hadisın sıhhati ile ilgili hükümleri dipnotlarda belirtmiştir. Ayrıca yine muhakkik eserin sonuna âyetlerin, hadislerin, diğer haberlerin, şahısların, yerlerin ve kitapların birer fihristini koymuştur.⁸⁷

Eser, genel itibariyle dünyanın fâniliği, müminin bu dünyaya karşı tutumu ve bakış açısı, gurur, makam-mevki sahibi olmaktan dolayı kibir vb. kötü fiillerin yerilmesi, günahlardan uzak durmaya çalışma, insanların haklarına riayet, güzel ahlâk sahibi olma, haksızlık ve zulümden kaçınma, nefsin

⁸⁵ Bkz. Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

⁸⁶ Abdurrahman Abdilcebbâr el-Ferîvâî, *Kitâbu'z-Zuhd* li'l-İmam Vekî, *Mukaddime*, I, 5-222.

⁸⁷ Vekî' b. Cerrâh, *Kitâbu'z-Zuhd*, (thk. Abdurrahman Abdilcebbâr el-Ferîvâî), Medine 1984.

isteklerinden yüz çevirme, doğruluk üzere olma, bütün işlerinde Allah'ın rızasını ön plana alma gibi konuları içermektedir. Bununla birlikte muhteva itibariyle daha detaylı incelediğimizde, müellifin kitabına zühdün mahiyetiyle ilgili 6 maktû rivayetle (tâbiûna ait sözle) başladığını görmekteyiz. Müellifin böyle bir metot izlemesinden okuyucuyu konuya hazırlamak olduğu anlaşılmaktadır.

Bu rivayetlerin peşinden zühd hakkında Hz. Peygamber'in (s.a) nasihati başlığı altında 2 merfû (Hz. Peygamber'e (s.a) ait söz) 1 mevkûf (sahabeye ait sözü) 1 maktû (tâbiûna ait sözle) rivayete yer verilmiştir. Buradaki merfû rivayetler müellifin zühde bakış açısını göstermesi bakımından önemlidir. Bu iki rivayet şunlardır:

Amr b. Meymûn el-Evdi'den rivayet edildiğine göre Rasûlullah (s.a) bir adama şöyle buyurdu:

“Beş şey gelmeden beş şeyin kıymetini bil. 1-Ölüm gelmeden önce hayatının, 2-Hastalıktan evvel sıhhatinin, 3-Meşgul olmadan önce boş zamanının, 4-İhtiyarlıktan önce gençliğinin, 5-Fakirlikten evvel zenginliğinin.”

İbn Abbâs'dan; Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

“İki nimet vardır ki, insanların çoğu onlar hakkında aldanmıştır:

Sıhhat ve boş zaman.”

Aslında bu iki rivayet yazarın zühdün, sadece dünyadan uzaklaşma ve el etek çekmek olmadığı görüşüne sahip olduğunun ipuçlarını vermektedir. Eserin ilk dönem kaynaklarından olması ve hadis ilmiyle ilgili olarak da önemli bir birikime sahip olması itibariyle zühd hakkındaki bu bakış açısının dikkate alınması, iyi değerlendirilmesi ve üzerinde durmayı fazlasıyla hak etmektedir. Müellif zühdü sanki, bize dünya hayatı ve toplumun içinde yaşayarak elde edileceğini ihsas ettirmekte ve tarif etmektedir. Bu bakış açısıyla ilgili benzer örnekleri eserin diğer başlıklarında da görmek mümkündür. Tabii ki bunlar üzerinde ayrı ayrı durmak makalenin boyutlarını aşacağından eserde yer alan konuları ve bu konularla ilgili yer verilen merfû rivayetlere yer vermekle yetinmek istiyoruz. Ancak eserde yer alan konuları kendi içinde kategorize ettiğimizde şu başlıkların ortaya çıktığını görmekteyiz:

a-Doğrudan Zühdle Alakalı Konular

Dünya ve benzeri (misli) (1 merfû rivayet)

Dünyanın değersizliği (1 merfû rivayet)

Fakirlik. (9 merfû rivayet)

Fakirliğin konumu (3 merfû rivayet)

Mal ve evlâdı kerih görme (2 merfû rivayet)

Keşke dünyaya getirilmiş olmasaydım diyen kimsenin durumu (4 merfû rivayet)

Mal hırsı (3 merfû rivayet)

Mü'min kimseye (dünyalıkların) yetecek miktarı (10 merfû rivayet)

Hz. Peygamber'in (s.a) ailesinin yaşantısı (10 merfû rivayet)

Hz Peygamber'in (s.a) yaşantısı (geçimi) (4 merfû rivayet)

Tevazu ve lüks giyinme (1 merfû rivayet)

Zenginlik. (1 merfû rivayet)

Müminin rahatı (konforu) (1 merfû rivayet)

b-Zühde İlgisi Dolaylı Olduğu Düşünülen Konular

Kişinin kendisini ölü gibi telakki etmesi (1 merfû rivayet)

Ölüme hazırlıklı olma (2 merfû rivayet)

Ölüm ve keyfiyeti (1 merfû rivayet)

Beklentiler ve ölümün gelmesi (1 merfû rivayet)

Ağlama (1 merfû rivayet)

Hüzünlenme ve hüzünlenmenin fazileti (1 merfû rivayet)

Az gülme (2 merfû rivayet)

Gülmekle ilgili diğer rivayetler (1 merfû rivayet)

Hesaba çekilme (ahirette) (2 merfû rivayet)

Nefsin isteğini red ve az yemeyle ilgili (1 merfû rivayet)

Nefis muhasebesi yapma (5 merfû rivayet)

c-Ahlâkî Davranışlarla İlgili Konular

Güzel ahlâk sahibi olmak (3 merfû rivayet)

Edeple ilgili rivayetler (7 merfû rivayet)

Allah için sevmek (5 merfû rivayet)

Bir şeyi Allah için terk eden kişi (1 merfû rivayet)

Alçak gönüllü olmak (1 merfû rivayet)

Başkalarına yardımcı olma ve alçak gönüllülük (5 merfû rivayet)

Bir kimsenin ayıbını gizlemek (3 merfû rivayet)

Yumuşak huylu olmak (4 merfû rivayet)

Sabırlı olmanın üstünlüğü (2 merfû rivayet)

Sebat ehli olma ve Allah'tan korkma (1 merfû rivayet)

Cömertlik ve cimrilik (6 merfû rivayet)

Amellerde iktisat ve orta yolu tutma (5 merfû rivayet)

Merhametli olmak (1 merfû rivayet)

Tefekkür (2 merfû rivayet)

Kibirden uzak olma (4 merfû rivayet)

Gizli yapılan iyiliğin fazileti (2 merfû rivayet)

Riya (1 merfû rivayet)

Haksızlık ve zulüm yapmak (5 merfû rivayet)

Gıybetle ilgili rivayetler (2 merfû rivayet)

Güzel şeyleri dinlemek (2 merfû rivayet)

Tövbe ve dili koruma (1 merfû rivayet)

Haset ve kin besleme (2 merfû rivayet)

İftira etme (4 merfû rivayet)

İki yüzlülük (1 merfû rivayet)

d-Genel Konular

Niyetle ilgili rivayet (1 merfû rivayet)

Bir işte gayret ve çaba gösterme (3 merfû rivayet)

Temiz olma (3 merfû rivayet)

Güzel amel (2 merfû rivayet)

Fıkıh (derin bilgi) sahibi olmanın üstünlüğü (2 merfû rivayet)

Uzak mesafeden mescide gelmek (14 merfû rivayet)

Hutbeyi güzel okumak (6 merfû rivayet)

Duayı gizli yapmak (2 merfû rivayet)

Benî İsrâil'den nakil konusu (5 merfû rivayet)

Bir işi ertelemeyi kötü görme (1 merfû rivayet)

Bir işi erteleme (5 merfû rivayet)

Bela ile ilgili rivayetler (2 merfû rivayet)

Allah'ın bir kimseyi diğer kimselere sevdirmesi (2 merfû rivayet)

Hayır ehlinin bazısının bazısına üstünlüğü (4 merfû rivayet)⁸⁸

Diğer bazı zühd kitaplarında da görüldüğü üzere Vekî' b. Cerrâh eserinde, âhiretle ilgili rivayetleri pek nakletmeyip daha çok dünya hayatı, müminin dünyaya bakış açısı ve nasıl olması gerektiğiyle ilgili konulara yer vermiştir. Tartışmalı konular bulunsun da bu yönüyle modern dünyada yaşayan müslüman bireyin eserde bulabileceği çok şey bulunmaktadır. Rivayet itibarıyla baktığımızda eserde yer alan toplam 539 rivayetten 192 tanesi merfu

⁸⁸ Vekî b. Cerrâh'ın Kitâbu'z-Zuhd'ünü tahkik ederek neşre hazırlayan Ferivâî, kitaptaki merviyat hakkında bir değerlendirme yapmaktadır. Onun tespitlerine göre, eserde israiliyyat da dahil olmak üzere, mütevatir, sahih, hasen, zayıf ve mevzu olmak üzere 539 rivayet bulunmaktadır. 14- ve 16. Rivayetler israiliyyattandır. 420, 533 534. Rivayetler mütevatirdir. Bunun dışında, merfû hadislerin toplamı 205'tir (bizim tespitimize göre 192 tanedir). Bu rivayetlerin 105'i sahih, 35'i hasen ve 60 tanesi de zayıftır. Kitapta kaydedilen 193 mevkuf rivayetin, 73'ü sahih, 39'u hasen ve 71'i de zayıftır. 59'u sahih, 26'sı hasen ve 47'si zayıf olmak üzere 132 tane de maktu rivayet yer almaktadır. Bunun yanında 14 ve 16. Rivayetler gibi mevzuattan olanlar da bulunmaktadır. Bkz. Abdurrahman Abdilcebbâr el-Ferivâî, Kitâbu'z-Zuhd li'l-İmam Vekî, *Mukaddime*, I, 160-162.

niteliğindedir. Bu da neredeyse eserin üçte birine tekabül etmektedir. Yazarın yaşadığı dönemde yazılan eserleri tedkik ettiğimizde muhtemelen böyle bir geleneğin var olduğunu görmekteyiz. Yani bu durum sadece Vekî' b. Cerrâh'a has bir durum değildir.

Vekî'in eserinde dikkat çeken diğer bir husus da, genelde merfu olarak bilinen rivayetlerin mevkuf tariklarına da yer vermiş olmasıdır. Mesela; 29. rivâyet, "Hz. Ebû Bekir *'Ağlayınız, ağlayamıyorsanız ağlar gibi yapın'* demiştir." şeklindedir. Fakat bu rivâyet Enes b. Malik'den (ra) merfû olarak rivâyet edilmiştir.⁸⁹ Aynı şekilde, Yine, 499. rivâyeti, 499-"Abdullah b. Mesûd şöyle demiştir: *'Yerdekilere merhamet et ki, göktekiler de sana merhamet etsin.'*" şeklindedir. Ancak rivâyet merfû olarak da kaynaklarda geçmektedir.⁹⁰

Ayrıca eserde yer verdiği bazı rivayetlerde Kur'ân ayetleriyle ilgili açıklamalarda bulunması, aklımıza müellifin Kur'ân, Sünnet ve diğer rivayetleri de kuşatan bir usule sahip olduğu ihtimalini de getirebilmektedir. Bir de müellif eserinde vermek istediği mesajları merfû rivayetler yanında mevkûf ve maktû rivayetlerle de desteklemek ihtiyacı hissetmektedir. Bütün bunlarla birlikte eserde çokça mevkûf ve maktû rivayetlere yer verilmesi o zamanki insanların dindarlık anlayışları hakkında da önemli ipuçları vermektedir. Mesela eserin 126. rivayetine bakıldığı zaman sahâbiler arasında meydana gelen bir durum şöyle nakledilmektedir:

Şehr b. Havşeb anlatıyor: (Bir gün) Selman el-Farisî Ebu'd-Derdâ'yı (ziyarete) gelir ve onu evde bulamaz. Evde Ümmü'd-Derdâ'yı bulur. Ona selam verip kardeşim nerede? diye sorar. Ümmü'd-Derdâ "Mescidde" diye cevap verip, "Yumuşak bir minder attım, gel otur" der. Selman ona oturmak istemez. Onun yerine Katvani denilen bir aba alır, onu katlayıp ona yere atar ve üzerine oturur. Derken (bir müddet sonra) Ebu'd-Derdâ bir dirhem karşılığı satın aldığı eti elinde tutarak gelir. (Selman) Ebu'd-Derdâ'nın halinden onun (nafile) oruc tuttuğunu anlar. Evden yemek için getirilen yiyecek (herkese) taksim edilir. Selman (Ebu'd-Derdâ'nın onunla) beraber yemek yemesi için yemin eder ve bunun üzerine oruçlu olan Ebu'd-Derdâ orucunu bozar."

Bundan başka 323. rivayette İbn Abbas'ın şu sözüne yer verilmektedir: "Düzgün bir yol, iyi bir gidişat ve iktisad (itidâl, orta yolu bulmak) nübüvvetin kırbeş cüzünden bir cüzdür."

Günümüz açısından üzerinde durulması gereken hususlardan biri de, insanın madde ile mâna arasındaki dengeyi kurabilmesidir. Bu durum insanın maddî ve mânevî bakımdan mutluluğu, iyi bir kul olabilmesi için önemlidir. Müellif eserinde muhtemelen yaşadığı toplumun durumunu da gözetenek bu hususa dikkat çeken aşağıdaki şu merfu rivayetlere yer vermiştir.

⁸⁹ Abdullah b. Mubarek, *Zühed*, s. 85.

⁹⁰ Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, IV, 227.

234. rivayet: Muhammed b. el-Münkedir'den; Rasûlullah'ın (s.a) şöyle buyurduğunu nakletmiştir:

“Bu din gayet sağlam bir dindir. Bu yolda yürürken gayet rıfk ile yürü. Allah'a ibadet etmeyi sevimsiz hale getirme. Zira deveye fazla yük yükleyen ne mesafe alabilir, ne de deveye sağlam sırt bırakır.”

235. rivayet: Bureyde el-Eslemî'den; Rasûlullah (s.a) şöyle buyurdu: *“Sizin üzerinize düşen (ibadetlerde) orta yolu takip etmektir. Zira kim (takatinin üzerinde bir şey yapmak suretiyle) bu dinle yarışmaya kalkarsa, din ona galip gelir.”*

236. rivayet: -Halid b. Ma'dân'ın naklettiğine göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur:

“Allah rıfk sahibidir, rıfk sahibi olanı sever. Sertlikte vermediği şeyi, yumuşaklıkla verir.”

237. Rivayet: Hasan el-Basrî naklettiğine göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur:

“Sizden biri amelde gücünün yettiği şeyi yapsın. Zira sizden biri, ecelinin vaktini bilemez.”

Eserde ele alınan ve irdelemeye değer bulduğumuz konulardan biri de fıkhetmenin faziletiyle ilgili rivayetlerdir. Aslında fık, bugün genel olarak bilinenin aksine dini nasları derinlemesine bilmek, anlamak ve kavramak anlamında ayrı bir öneme haizdir. Çünkü İslâm düşüncesinin son noktada en önemli problemlerinden biri anlama ve yorum problemleri olduğu bilinmektedir. Hatta Allah'ın insana bahsettiği en önemli nimetlerden biri de doğru anlamadır. Bu itibarla tarihte ortaya çıkan ihtilafların ve problemlerin temelinde genellikle anlamadan dolayı ortaya çıktığı bilinmektedir. Müellifin bu durumu erken dönemlerde farkedip üzerinde durması ve konuyla ilgili rivayetleri eserine alması dikkat çekicidir ve üzerinde durmayı gerekli kılmaktadır. Fıkhetmenin faziletiyle ilgili diğer rivayetler:

1. rivayet: Muhammed b. Ka'b el-Kurazî anlatıyor; “Allah bir kulun hayrını dilerse, dünyada zahid, dinde anlayış (fıkıh), ayıplarını görme basireti verir. Bunlar kime verilmişse ona dünya ve ahiret hayrı verilmiştir.”

228. rivayet: Mekhûl'un naklettiğine göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur:

“Allah'a, fıkıh ilmiyle (meşgul olmak) kadar güzel (birşeyle nafîle) ibadet edilmemiştir.”

229. rivayet: Ubeyd b. Umeyr şöyle demiştir: “Allah kimin hayrını isterse onu dinde fakih (derin anlayış sahibi) kılar. Fıkıhı elde etme konusunda ona doğru yolu ilham eder.”

230. rivayet: Muhammed b. Ka'b el-Kurazî anlatıyor: Muâviye minberde şöyle dua ederdi:

“Allah’ım! Verdiğin şeyi engelleyecek edecek yoktur. Engellediğin şeyi de verecek yoktur. Senin zenginliğin yanında zengin olanın faydası yok. Allah kimin hayrını isterse onu dinde fakih kılar.” Duânın arkasından da Muâviye bu kelimelerin aynısını bu minberden Rasûlullah (s.a) dan işittim, derdi.

Hakkında bilgi verdiğimiz ve muhtevası üzerinde değerlendirmeler yaptığımız Vekî b. Cerrâh’ın *Kitâbu’z-Zuhd* adlı eseri, İslam düşünce ve kültür tarihinde zühdle ilgili var olan birikimin bilinmesi ve tanınması açısından önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Ayrıca bu eserin hadis edebiyatı içerisinde erken dönem kaynaklar arasında yer alması eserin içeriğini bir kat daha önemli ve değerli kılmaktadır. Bizim burada yaptığımız sadece genel bir değerlendirmedir. Eser üzerinde yapılması gereken yeni çalışmalara ihtiyaç vardır. Eseri tanıtmak ve tercüme etmekle amacımız saklı hazine durumunda olan bu tür eserlerin satır aralarında var olanlar ortaya çıkarmak, muhtevalarda var olupta haberdar olmadığımız hususlar sağlıklı ve doğru bir din anlayışımızın oluşmasına yardımcı olmaktır. Zühde dair diğer benzer çalışmalar araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Kaynakça.

- A.G. Khoury, “Wakî b. al-Djarrah b. Malîh al-Ruâsî”, *The Encyclopedia of Islam* (new edition), Leiden 2000, vol. XI, fas. 179-180, s. 101.
- Abdurrahman Abdilcebbâr el-Ferîvâî, *Kitâbu’z-Zuhd li’l-İmâm Vekî, Mukaddime*, Mektebetu’d-Dâr, el-Medinetu’l-Munevvere 1404/1984, I, 5-222.
- Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Ali b. Abdillâh b. Cafer el-Medînî, *Kitâbu’l-İlel*, (thk. Mustafa el-Azamî), el-Mektebetu’l-İslâmî, Beyrut 1980
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-Arifîn*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1410/1990.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *et-Târîhu’l-Kebîr*, (thk. es-Seyyid Haşim en-Nedvî), Dâru’l-Fikr, by., trs.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl *Sahûhu’l-Buhari*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992
- Ebu Abdullâh, Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanife ve Ashabuh, Âlemu’l-Kutub*, Beyrut, 1405/1985.
- Ebu Nuaym el-İsbahânî, *Ahbaru İsbahân*, (thk. Abdülgafûr Abdülhak), Müessesestu’-Risâle, Beyrut 1987.
- Ebu’l-Hayr el-İşbili, *Fehrese*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1999.
- el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi’r-Rivâye*, (thk. İbrahim Hamdi el-Medenî), el-Mektebetu’l-İlmiyye, Medînetü’l-Münevvere, trs.

- Fuad Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schriftum (GAS.)*, I-V., Leiden 1967-1974.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Tarihu Bağdâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî b. Abdullah b. Muhammed, Ebu Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl*, (thk. Yahya Muhtar Gazâvî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988.
- İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, (CD), el-İşraf el-İlmî, Amman 1999.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Ebî Hâtîm Muhammed b. İdris, Ebu Muhammed er-Râzî et-Temîmî, *el-Cerh vet-Ta'dîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1271/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Takrîbü't-Tehzîb*, (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'r-Reşîd, Suriye 1406/1986.
- İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz), Riâsetu İdâreti'l-Buhus, Suudi Arabistan, trs.
- İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982.
- İbn Hibbân, *Kitabu's-Sikât*, (thk. es-Seyyid Şerefüddîn Ahmed), Dâru'l-Fikir, by. 1395/1975.
- İbn Kesîr, İmadüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *el-Bâisü'l-Hasîs fî İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408/1987.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sunenu İbn Mâce*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Maîn, *Tarihu İbn Maîn*, (thk. Ahmed Muhammed Nur Yusuf), Merkezu'l-Buhûsi'l-İlmî, Mekke 1399/1979.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru's-Sadr, Beyrut, trs.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *ed-Duafâ vel-Metrûkîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406.
- İbn Kunfuz, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hasan, *Kitabu'l-Vefeyât*, (thk. Adil Nüveyhiz), Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1983.
- İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, (thk. Rıza el-Mazenderânî), Dâru'l-Mesîr, Beyrut trs.
- İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Erşed*, (thk. Abdurrahman b. Süleyman), Mektebetü'r-Reşîd, Riyad 1410/1990.
- İsmail Hakkı Ünal, *Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994.
- Kayserânî, Muhammed b. Tahi, *Tezkiratü'l-Huffaz*, (thk. Zekerîyya Umeyrat), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.
- Kelâbâzî, Ebû Nasr, Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdullah el-Leysî), Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1407.
- Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

- Kettânî, Muhammed b. Cafer, *er-Risâletü'l-Mustatrefe*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
- Mehmed Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- Mizzî, Cemaleddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Zekî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, (thk. Beşşar Avvad Maruf), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992.
- Neysabûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim, *Ma'rîfetü Ulûmu'l-Hadîs*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1397/1977.
- Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1398/1978.
- Râmehurmuzî, Hasan b. Abdîrrahman, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, Dâru'l-Fîkr, Beyrut 1404.
- Sem'ânî, Ebû Saîd Abdülkerim b. Mansûr, *Ensâb*, (nşr. Muhammed Emin Demc), Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniye 1962'den ofset, Beyrut 1401/1981.
- Sem'anî, Abdülkerim b. Muhammed, *et-Tecbir fî Mu'cemu'l-Kebîr*, (thk. Münire Naci Salim), Riâsetu Divânî'l-Evkâf, Bağdat 1395/1980.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (thk. Abdüvehhab Abdüllatîf), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *İlelu't-Tirmizî* (Sünen'in sonunda), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sunenu't-Tirmizî*, Zuhd, 25, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Nuri Tuğlu, "Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivayetine Yansıması (Buhari Özelinde Bir Değerlendirme)", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2005, C. VIII, S. 23, s. 153-169.
- Vekî' b. Cerrâh, *Kitâbu'z-Zuhd*, (thk. Abdurrahman Abdilcebbâr el-Ferîvâî), Medine 1984.

BÖCÜZÂDE SÜLEYMAN SAMİ EFENDİ ve İSPARTA TARİHİ*

M. Sadık AKDEMİR**

ÖZET

Böcüzâde Süleyman Sami Efendi 17 Ocak 1852'de Isparta'da dünyaya gelmiştir. Babası Hacı Hasan Baş Ağazâde Hacı Hasan Efendi'dir. Hafız ve hattat olmuştur. Isparta Rüşdiyesi'ni bitirmiştir. 17 yaşında İkinci Tahrirat Kalemi Mümeyyizi olarak girdiği devlet hizmetinde hep Isparta'da kalmış, sırasıyla Meclis İdare İkinci Kâtipliği, Rüşdiye Mektebi Hat Muallimliği, Meclis Baş Kâtipliği, Bidâyet Mahkemesi azalığı, Isparta Evkaf Müdürlüğü görevlerini yapmış, 8 yıldan daha fazla süreyle de Isparta Riyâset-i Meclis-i Belde (Belediye Başkanı) olmuştur. II. Meşrutiyet'in ilanı ile Isparta mebusu seçilerek Meclis-i Mebusan'a girmiştir. 1911'de emekliliğini isteyerek görevinden ayrılmıştır. Daha önce hazırlıklarını yaptığı "Isparta Tarihi" adlı eserini de bu dönemde tamamlamıştır. 30 Mayıs 1932'de Isparta'da 82 yaşında vefat etmiştir. 1961-1965 arasında Isparta Senatörlüğü ve bir süre Sağlık Bakanlığı yapmış olan Suat Seren'in dedesidir.

Anahtar Kelimeler: Böcüzâde, Isparta, Isparta Tarihi, Yerel Tarih.

ABSTRACT

Böcüzâde Süleyman Sami Efendi and His Book "History of Isparta"

Böcüzâde Süleyman Sami Efendi was born on 17 January, 1852 in Isparta. His father is Hacı Hasan Efendi. He became a reciter of the Quran and a calligrapher. He was graduated from the Isparta Rüşdiye (High School). He entered into government service when he reached the age of 17 years old. He served as a Second Chief Clerk of Secretariat in Isparta province. He remained in government service, by taking following posts respectively: The Second Clerk of the provincial Assembly Administration, Calligraphy Teacher at the High School, Chief Clerk of the provincial Assembly, Member of the Court of First Instance, Director of Isparta Foundations and finally Mayor of Isparta which he served more than 8 years. With the declaration of Second Constitutional period, he was elected as a deputy of Isparta and thus he entered into the Parliament. He retired in 1911. He completed his

* Bu makale, 30-31 Ekim 2006 tarihinde Isparta'da gerçekleştirilen "II. Türk Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi"nde sunulan bildiri metninin yeniden gözden geçirilmiş şeklidir.

** Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

book “History of Isparta” during his retirement period. He died on 30 May 1932, when he was at the age of 82 in Isparta. He is the grandfather of Suat Seren who served as a Senator of Isparta and Minister of Health between the years of 1961-1965.

Key words: Böcüzâde, Isparta, History of Isparta, Local History.

1. Böcüzâde’nin Hayatı

Böcüzâde Süleyman Sami Efendi, 24 Rebiülevvel 1268 (17 Ocak 1852) Cumartesi günü Yaylaz de Mahallesi’nde dedesinin evinde dünyaya gelmiştir.¹ Annesi Isparta eşrafından S ld rz de Hafız Ömer Efendi oğlu İsmail Hakkı Efendi’nin kızı Havva Hanım’dır. Babası ise Hacı Hasan Baş Ağazâde Müderris Hacı Hasan Efendi’dır.

Süleyman Sami dört yaşına geldiğinde, eski adet ve gelenekler üzerine ilk tahsili için Abdi Paşa Medresesi civarında bulunan şafak Hoca Mektebi’ne gitmiştir. Daha sonra Mutasarrıf H sn  Bey zamanında “D r’ul Muallim n-i İbtid i” (İlköğretmen Okulu)’ye dönüştürülen, Firdevs Paşa (Mimar Sinan) Camii bitişiğindeki Cel l  Hacı Mehmed Efendi Mektebi’ne devam etmiştir. Burada okuma yazma öğrenmiş aynı zamanda Kur’an-ı Kerim’i ezberleyerek hafız olmuştur.²

Hüsn-i Hattı meşhur hattat Helvacı de Hafız Mustafa Efendi’nin  ğrencisi Paşaz de Hafız Ali Efendi ve Alimz de Seyyid Ahmed şerif Efendi’nin de talebelerinden olan babasından öğrenmiştir.³ O devirde hafız olmak ilmin yarısı, hüsn-i hat yani güzel yazı yazmak da rızkın anahtarı sayılıyordu.

¹ Böcüzâde Süleyman Sami Efendi, kendi elyazısı ile yazmış olduğu “*Isparta Tarihi*” isimli kitabının “Muhtasar Tercüme-i H lim ve Biraz da Serg zeş-i Ahv lim” bölümünde (sayfa: 685) doğum tarihi ile ilgili Hicrî 25 Rabi ssani 1268, Rumî 5 K nun-u evvel 1267 Cumartesi tarihini vermektedir. Ancak burada verilen tarihler birbirini tutmamaktadır. Nitekim Hicrî 25 Rabi ssani 1268 tarihi, 5 şubat 1267 Rumî tarihe ve 17 şubat Milad  tarihe tekabül etmektedir. Rumî 5 K nun-u evvel 1267 tarihi de 22 Safer 1268 Hicrî tarihe ve 17 Aralık 1851 Milad  tarihe denk gelmektedir. Dolayısıyla hicr , rumî ve milad  tarihler birbirini tutmamaktadır. Böcüzâde’nin vermiş olduğu hicr  tarihteki Rabi ssani yerine Rabi levvel, Rumî tarihteki K nun-u evvel yerine K nun-u s ni dersek tarihlerin bir gün farkla uyuştuğunu görürüz. Yani Rumî 5 K nun-u s ni 1267 tarihi Hicrî 24 Rebiülevvel 1268 tarihine tekabül etmektedir ki gün olarak da Cumartesi gününe denk gelmektedir. Milad  olarak da bu tarihin 17 Ocak 1852 Cumartesi gününe rastladığını görmekteyiz.

² Böcüzâde Süleyman Sami, *Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi*, (Bugünkü dile  ev. Suat Seren), Serenler Yayını, İstanbul 1983, s.269.

³ Böcüzâde Süleyman Sami, *Isparta Tarihi (Yazma)*, Isparta 1325, c.I, s.685; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, “Isparta Tarihi Hakkında”, * n Isparta Halkevi Mecmuası ( n Dergisi)*, VIII/91-96, s.1275.

13 yaşından sonra babasının bulunduğu medresede Kur'an-ı Kerim istinsah etmeye başlamıştır. Yine o sırada yeni açılmış olan Rüşdiye Mektebi'ne devam etmiş, dört yıllık tahsil hayatından sonra buradan mezun olmuştur. O zamana kadar 23 adet Kur'an-ı Kerim istinsah etmiştir.

Süleyman Sami, Hicrî 27 Şaban 1286 (2 Aralık 1869) tarihinde Rüşdiye Mektebi'ni birinci olarak pekiyi derece ile bitirmiştir. Diploma merasiminde, dönemin Isparta Mutasarrıfı Hersekli Rıdvan Paşa da bulunmuş, bir soru soracağını ve şayet bilirse 100 kuruş mükâfat vereceğini söylemiştir. Mutasarrıfın sorduğu Arapça bir gramer sorusunu bilen Süleyman Sami 100 kuruş mükâfatı almaya hak kazanmıştır. Ancak mükâfatı daha sonra ekonomik sebeplerden olsa gerektir ki alamadığını görüyoruz. Sonra babasının bulunduğu medreseye müderris olmaya karar vermiş ve buraya devam etmeye başlamıştır. O sırada babası da medreseden ayrılarak ticaretle uğraşmaya başlamıştır.⁴ Çünkü o dönemde müderrisler askere alınmıyor ve vergi vermiyorlardı. Süleyman Sami'yi de bu durum biraz cezbetmişti. Zabunzâde Hafız İsmail Efendi'nin çömezi olarak medresede eğitimine devam ederken, mutasarrıfın vaat ettiği 100 kuruş mükâfatın ne zaman geleceğini hayal etmekteydi. Ramazan Ayı'nın 15. gününde jandarma başçavuşu gelerek, mutasarrıfın kendisini çağırdığını ve hükümet konağına gidileceğini söyleyerek alıp götürmüştür. Mutasarrıf aynı zamanda medreseden hocası da olan Başkâtip Karabacakzâde Osman Efendi'yi de çağırarak her ikisinin de ayakta olduğu halde; "Süleyman Hafız, işte sana vaad ettiğim 100 kuruş maaşlı ikinci mübeyyizlik –ikinci kâtiplik- görevine atandığına dair emir Vali Paşa'nın onayından geçerek geldi. 15 Kasım 1285 (27 Kasım 1869) tarihinden itibaren devlet memuru oldun. Hocan, kalemdeki yerini ve görevini gösterebilir. İnşallah, yakın zamanda yetişir ve yükselirsin" diyerek Süleyman Sami'yi Osman Efendi'ye teslim etmiştir. Böylece Böcüzâde Süleyman Sami memuriyete ilk adımını kâtip olmakla atmıştır.⁵

Dedesı Hacı Osman Ağa, "Hükümet parası helal değildir" diyerek bu memuriyete şiddetle karşı çıkmış, derhal Süleyman Sami'den istifa etmesini istemiştir. Ancak mutasarrıf "Rüşdiyeden çıkanların devlet hizmetine alınmaları hakkında kati emir var. İstifanı kabul etmem, görevine devam edeceksin" diyerek bunu reddetmiştir. Süleyman Sami, dedesinin vefatına kadar almış olduğu maaşları eve getirememiş, bir tüccara vererek biriktirmeye başlamıştır. Dedesi 1871 yılında 72 yaşında vefat etmiştir. Aynı yıl Meclis İdare İkinci kâtipi ve Rüşdiye Mektebi'nde Hat Hocası olmuştur. Bir taraftan da fahri olarak maarif işlerinde çalışmaya devam etmiştir. Konya valisi İngiliz Sait Paşa, maarifteki hizmetlerinden dolayı, takdir ederek Süleyman Sami'nin Sâlise Rütbesi⁶ ile taltif

⁴ Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, (S. Seren), s.269-270.

⁵ Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, (S. Seren), s.270.

⁶ Mülkiye rütbelerinden birini adıdır. "Saniye"den küçük, "rabia"dan büyüktür. Memuriyetlere mahsus olmak üzere devlet tarafından taltif görmesi gereken kişiler için verilmiş birer nişandır. Geniş bilgi için bkz., Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih*

edilmesini teklif etmiş ve Rumî 1303 (1887) tarihinde de Sâlise Rütbe Berâtı almıştır. Daha sonra Konya İhtiyaç Komisyonu Başkâtibi olarak çalışırken de bir üst rütbe olan Sâniye Rütbesi⁷ almıştır.

Rumî 1307 (1891) yılında Meclis İdare Başkâtipliği'nden Bidâyet Mahkemesi üyeliğine seçilmiştir. Rumî 1309 (1893) Martında süresi dolmuş, yapılan seçimlerde en yüksek oy almasına rağmen, o zaman ki Vali Hacı Hasan Bey ikinci sırada oy alan Çallızâde'yi üyeliğe getirmiştir. Bunun üzerine aynı yıl Nisan Ayı'nda Süleyman Samî İstanbul'a gitmiştir. Niyeti herhangi bir sancağa Tahrirat Müdürü olabilmektir. Ancak kısa sürede müdür olmanın saraya yanaşıp paşa olmaktan zor olduğunu öğrenmiştir. Bir sürü prosedür, adam kayırma, torpil ve usulsüzlükleri görünce Böcüzâde bu işten vazgeçmiştir. Bu arada Hukuk Mektebi'ne devam izni alarak burada eğitim görmeye başlamıştır. Rumî 5 Nisan 1310 (17 Nisan 1894) tarihinde pekiyi derece ile Sorgu Hâkimliği diploması almıştır. Kendisine Yozgat Sorgu Hâkimliği teklif edildiyse de kabul etmeyerek Isparta'ya dönmüştür. Üzüm Pazarı'nda bir dükkân kiralayarak avukatlık yapmaya başlamış ve biraderi Mehmed'le beraber ticaret yapmışlardır. Bu arada Isparta'ya gelen Konya Valisi 1500 kuruş aylıkla Böcüzâde'yi Maarif Müfettişliği'ne atamıştır. Ancak kadrosu ve ödeneği bulunmadığından maaş alamamıştır. Rumî 1311 (1895) yılında Isparta Evkâf Müdürlüğü'ne tayin edildiyse de, iki ay sonra Evkâf Nezâreti'nden Isparta'ya Şefik Efendi isminde bir müdür tayin edilmiş, buradan da ayrılmak zorunda kalmıştır.⁸

Rumî 14 Temmuz 1311 (26 Temmuz 1895) tarihinde, Maârif Komisyonu Başkanlığı'nı fahri olarak devam ettirirken Isparta Belediye Başkanlığı'na seçilmiştir. İki yıl kadar bu görevi ifa etmiştir. Yeni seçimlere eski başkanların katılımının yasaklanması üzerine, iki yıl süresince avukatlık, noterlik ve icra memurluğu yapmıştır. İki yıl sonunda tekrar Belediye Başkanlığı'na seçilerek 8 yıl Isparta Belediye Başkanlığı görevini yürütmüştür. Rumî 1322 (1906) senesinde, fahri olarak yürüttüğü Maârif Komisyonundaki hizmetlerinden dolayı dördüncü dereceden Osmanlı nişanı ve berâtı almıştır.⁹

Böcüzâde'nin ilk olarak Belediye Reisliği'ne getirilmesi ilginç bir durumdur. Rumî 1311 (1895) yılındaki belediye reisliği seçimlerinde Belediye Başkanlığına Hacı Mustafa Bey'in yolsuzluk yapılarak getirilmesi çeşitli şikâyetlere sebep olmuş ve yapılan tahkikat neticesinde Belediye Riyâseti'ne seçim evraklarında en çok oy alan Böcüzâde tensip edilmiştir. Rumî 14 Temmuz 1311 (26 Temmuz 1895) tarihi itibarıyla Belediye Başkanlığı görevine başlamıştır. İki yıllık görevinin ardından iki sene ara vermiş daha sonra 8 yıl

Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, c.III, "Rütbe" ve "Salise" maddeleri.

⁷ Geniş bilgi için bkz., Pakalın, a.g.e., "Rütbe" ve "Saniye" maddeleri.

⁸ Böcüzâde, *Isparta Tarihi (Yazma)*, s.690-697; Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, (S. Seren), s.271-275.

⁹ Böcüzâde, *Isparta Tarihi (Yazma)*, s.697; Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, (S. Seren), s.275.

daha Belediye Başkanlığı görevini yürütmüştür. Belediye Başkanlığı görevine başladığında derhal Belediye hesaplarının Ziraat Bankası hesapları usulüne göre tutulmasını sağlamıştır. Bir Belediye Eczanesi açılmasına karar verilmiştir. O zamanlar Isparta'da bir tek gayr-i Müslim Yarasmos Efendi isminde bir eczacı bulunuyordu. Diplomalı Müslüman ve Türk eczacı ve doktora ihtiyaç vardı.¹⁰ Çiçek aşısı yeni usullere göre yapılmaya başlandı. O zamana kadar çiçek aşısı çiçekli hastalardan cerahat alınarak çocuklar aşılanıyordu. Eczacı Yarasmos Efendi'nin elindeki ilaçlar satın alınarak imha edildi ve Belediye eczanesine yeni ilaçlar getirildi. Fransa'dan 450 parça cerrahi araç gereç, doğum malzemeleri ve mikroskop getirildi. Bir hastahane yapımı için hazırlıklara başlandı. Mesane rahatsızlıkları olan kişilerin eski usul ve yöntemlerle tedavi edilmesi yasaklanmış, İzmir'de Doktor Mustafa Bey'le anlaşarak daha ucuz ve kolay ameliyatları sağlandı. Mezbahada kesilen hayvan etlerinin veteriner kontrolünden geçirilerek damgalanmasına başladı. Berberlerde kullanılan sağlık kurallarına uymayan alet ve edevat yerine yeni tıraş makineleri alınması zorunluluğu getirildi. Yine ayrıca bunların alkol ve dezenfekte edici maddelerle temizlenmesi emredildi. Kasapların salhanede, tellak ve natırların hamamda, aşçıların lokanta ve aşevinde çalışabilmeleri için sağlık muayenesinden geçmeleri zorunlu kılındı. Belediye zabıtası için altı yere karakol inşasına başlandı ve ilk olarak Çay ve Ferahiye karakolları inşa edildi. Şehrin emniyet ve asayişini sağlamak amacıyla buralara yeteri kadar jandarma ve zabıta memuru yerleştirildi.¹¹

10 Temmuz 1324 (23 Temmuz 1908) tarihinde Meşrutiyet ilan edildikten sonra Mutasarrıf Mahmud Nazım Paşa ile bazı anlaşmazlıklara düşmüş ve belediye başkanlığından istifa etmiştir. Bir tahkikat için Tefenni Kazası'na gittiği sırada, o günlerde yapılan milletvekili seçimlerinde, Isparta Mebusluğuna seçildiği Tefenni'de kendisine bildirilmiştir. Rumî 6 Ekim 1324 (19 Ekim 1908) tarihinde kendisiyle birlikte Isparta Mebusu seçilen arkadaşı Eğirdirli Eşref Ağa ile birlikte İstanbul'a giderek Meclîs-i Mebûsan'a katılmıştır. Üç yıllık bir mebusluk döneminden sonra, meclis bir erken seçim kararı almış, Böcüzâde de yeni seçimlere katılmayarak emekliliğini istemiştir. 120 kuruş maaşla emekliye ayrılmıştır. Emekli olduktan sonra uzun yıllar üzerinde çalışmış olduğu "*Isparta Tarihi*" adlı eserini temize çekerek istifadeye sunmuştur.¹²

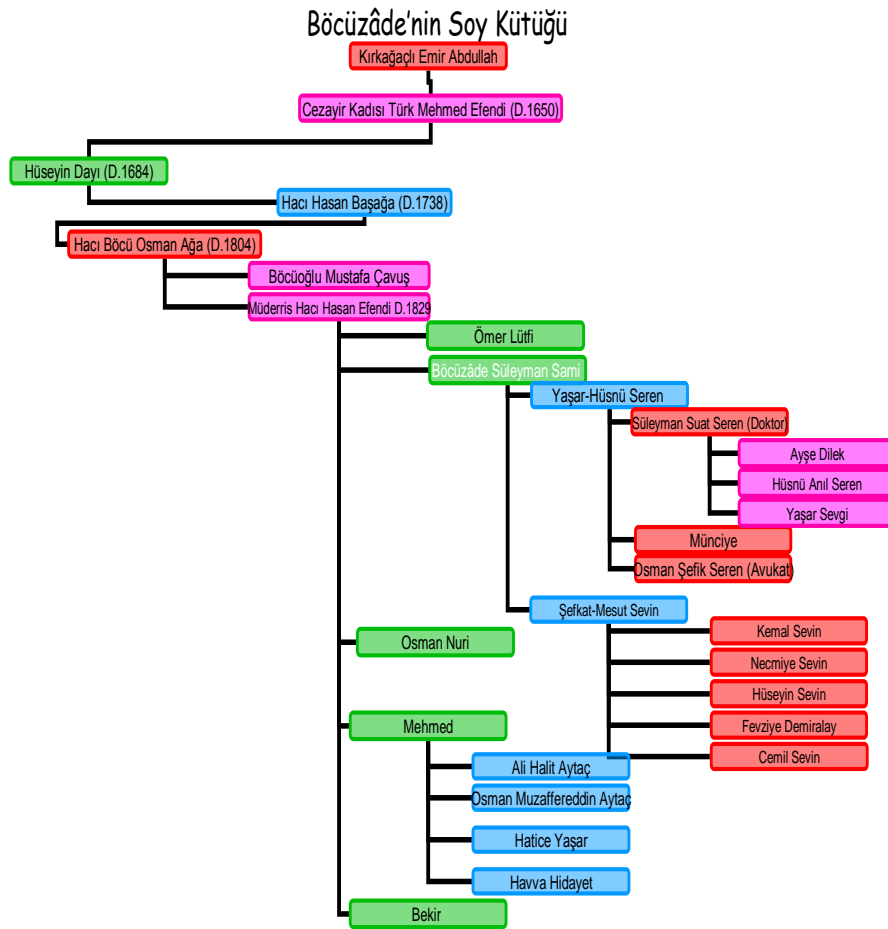
¹⁰ Sonraki yıllarda Böcüzâde'nin damadı Hüsnü Seren Isparta'da ilk eczacı, akrabalarından Ziya Bey de ilk doktor olarak yetişmişlerdir.

¹¹ Böcüzâde, *Isparta Tarihi* (S. Seren), s.253-254. (Suat Seren "Yukarıdan beri sayılan, bugün için gayet normal görülen tedbirlerin o zamanki Isparta'da, ilk kez alındığını belirtmek isteriz. O tarihe kadar böyle uygulamalar yoktu. Böcüzâde ilk belediye başkanlığında bu önlemlerin alınmasını sağlayan ilk müspet görüşlü adam olmuştur." demektedir.)

¹² Böcüzâde, *Isparta Tarihi (Yazma)*, s.698; Böcüzâde, *Isparta Tarihi* (S. Seren), s.275-276.

Böcüzâde Süleyman Sami Efendi 30 Mayıs 1932 tarihinde Isparta’da vefat etmiştir. Mezarı Yenice Mezarlığında olup ebedi istirahatgâhında yatmaktadır.

2. Soy Kütüğü¹³



Yukarıda verilen şecereye göre Böcüzâde Süleyman Efendi beş kardeşidir. Kardeşleri Ömer Lütfi, Osman Nuri, Mehmed ve Bekir’dir. Süleyman Sami Efendi’nin erkek çocukları yaşamamış ve iki kızı olup damatları Hüsnü Seren ve Ali Rıza Aytaç’tır. Hüsnü Seren’in üç çocuğu vardır. Süleyman Suat (Doktor, aynı zamanda dedesinin Isparta Tarihi isimli kitabını günümüz

¹³ Böcüzâde’ye kadar olan kısmı, Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, (S. Seren), s.XX.

Türkçesiyle yayımlayan kişi), Münciye ve Osman Şefik (Avukat). Suat Seren'in Ayşe, Hüsnü Anıl ve Yaşar isimlerinde üç çocuğu vardır. Diğer damadı Mesut'un beş çocuğu bulunmaktadır. Bunlar; Kemal Sevin, Necmiye Sevin, Hüseyin Sevin, Fevziye Demiralay ve Cemil Sevin'dir. Bu saydığımız isimlerin hiçbiri (Hayatta olanlar dâhil) Isparta'da değildirler. Böcüzâde Süleyman Sami Efendi'nin kardeşlerinden olan Mehmed Efendi'nin torunlarından dört tanesi Isparta'da yaşamaktadırlar. Babaları eski eczacı Osman Muzafferredin Aytaç'tır. Bunlar, Mehmet Mete, Yusuf Ziya, Saim ve Mustafa kardeşlerdir.¹⁴ Diğer kardeşi Osman Nuri Efendi'nin torunu Suna Uysal Hanım da Isparta'dadır.

3. Eserleri

3.1- Isparta Tarihi; İki cilttir. Müellifin bizzat kendi elyazısı ile birinci cilt 704 sayfa, ikinci cilt 204 sayfa olmak üzere toplam 908 sayfadır. Torunu Suat Seren "Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi" ismiyle bazı yerlerde kısaltmalar ve özet yaparak bu eseri 1983 yılında İstanbul'da yayınlamıştır. Bu şekilde yayınlanan kitap toplam 415 sayfadır.

3.2- Hatıralar; Doğumundan hayatının sonuna kadar gördüğü, duyduğu ve başından geçen olayları anlatır. İki cilttir. Basılmamıştır. Torunu Suat Seren, bu eserin bazı bölümlerini bir Isparta Halkevi Mecmuası olan *Ün Dergisi*'nde "Dedemden Hatıralar" başlığıyla yayınlamıştır.¹⁵

3.3- Üç Devirde Gördüklerim; Saltanat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini kapsayan ve bu devirlerde yaşamış olduğu olayları anlatan bir eserdir. Halkın anlayabileceği bir sadelikte yazılmıştır. Böcüzâde bu eseri bir mukaddime ve üç fasıl üzerine yazmıştır. Birinci fasılda, I. Abdülmecit devrinden Meşrutiyet'in ilanına kadar olan zaman içerisindeki hatıralar, ikinci fasılda Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar geçen süre içerisindeki hadiseler, üçüncü fasılda da 1920 ile 1926 yılları arasında meydana gelmiş olaylar anlatılmış ve bu devirlerin birbirleriyle mukayesesi yapılmıştır.¹⁶ Suat Seren bu eseri günümüz Türkçesine çevirerek özet olarak *Çığır Dergisi*'nin 1941 senesi Mart, Nisan ve Mayıs nüshalarında yayınlamıştır.¹⁷ Yine ayrıca *Ün Dergisi* bu eseri çok az değişiklik yaparak 1945 yılında yeniden yayınlamıştır.¹⁸

¹⁴ Bize bu şecereyi Böcüzâde neslinden olan, halen Isparta'da Şifa Eczanesi sahibi olan Mustafa Aytaç Bey vermiştir. Kendilerine teşekkürlerimizi sunarız. (Böcüzâde'den sonra olan kısmı çocukları ve torunları.)

¹⁵ Bkz. *Ün Dergisi*; XII/140-141, s.1961-1967; XII/142-143-144, s.1994-2003; XIII/145-146-147, s. 2022-2024.

¹⁶ Bkz., Böcüzâde Süleyman Sami, "Üç Devirde Gördüklerim", *Ün Dergisi*, XI/129-130, s.1815. (Yayıncının Notu)

¹⁷ Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, (S. Seren), s.IV.

¹⁸ Bkz., *Ün Dergisi*, XI/129-130, s.1815-1816; XI/131-132, s.1845-1849; XII/133-134, s.1873-1876; XII/135-136, s.1906-1908; XII/137-138-139, s.1937-1940.

3.4- Isparta İdadi Mektebinde Konferans; Isparta’da bilim ve kültür hayatının kısa bir tarihçesi verilmiş ve Isparta’nın yetiştirmiş olduğu ilim ve kültür adamları hakkında bilgiler sunulmuştur. 52 sayfa olup basılmamıştır.¹⁹

3.5- Muhtelif Yazılar; 1897-1908 yılları arasında *Ahenk* ve *Hizmet* gazetelerinde yazdığı makaleler ve yedi yıl boyunca haftalık *Isparta Vilayet Gazetesi*’nde “Şehir Mektupları” başlığıyla yazılar kaleme almıştır.²⁰

3.6- Isparta Halkına Beyanname; Mebusluğu döneminde, Isparta için mecliste yaptığı girişimleri açıklayan el kitabı. Basılmamıştır.²¹

Böcüzâde’nin *Isparta Tarihi* isimli eserinin haricindeki, isimlerini zikrettiğimiz diğer kaleme almış olduğu eserlerinin hiç biri müstakil olarak yayınlanmamıştır. Yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde bu eserlerin akıbeti hakkında herhangi bir malumata da ulaşamadık. Yani asıllarının yani elyazmalarının kimlerde muhafaza edildiği veya muhafaza edilip edilmediğine de dair herhangi bir bilgi edinemedik. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Böcüzâde’nin yazmış olduğu bazı eserleri ölümünden sonra *Ün Dergisi*’nde onun adına yayınlanmıştır. Bazıları da yine bahsettiğimiz üzere bazı dönemine ait gazetelerde kısım kısım yayınlanmıştır.

4. Şahsiyeti ve Fikirleri

Böcüzâde her şeyiyle kendisini Isparta’ya hasretmiş bir kişi idi. Bütün hayatını haksızlığa, yolsuzluğa, adam kayırmaya, rüşvete ve zulme karşı mücadele ile geçirmiştir. Onun vatan ve millet sevgisi taassup derecesine kadar varıyordu. Devlet kapısına ilk adımını attığından itibaren devlet ile halk arasındaki uçurumu görmüş ve mücadelesini bu alana kanalize etmişti. Halk arasında Böcüoğlu Süleyman Efendi diye anılırdı. Çokları sadece Böcüzâde derdi.²² Böcü lakabının verilmesi ise şöyledir; Dedesinin adı Hacı Hasan Başağa oğlu Osman’dır ve bu şekilde meşhurdur ve ticaretle meşguldür. Bursa’ya ticaret için gelip giderken burada ipek böcekçiliğini görmüş ve bu işin Isparta’ya getirilmesi için çaba sarfetmiştir. Bursa’dan senelik ipek böceği getirmeye başlamış ve bu işin ticaretini yapmaya çalışmıştır. Müşterilerin böcü gelmedi mi ? sözleriyle zamanla dedesine böcü denmeye başlamıştır.²³

Suat Seren dedesinden şöyle bahsediyor; “Ben dedemi çok severdim. O da beni çok severdi. Erkek çocukları yaşamadığı için kendi adını bana koymuştu. Birçok yazılarına *Ebussuat*, *Süleyman Nihad* diye imza atar ve

¹⁹ Böcüzâde, *Isparta Tarihi* (S. Seren), s.280.

²⁰ Böcüzâde, *Isparta Tarihi* (S. Seren), s.280.

²¹ Böcüzâde, *Isparta Tarihi* (S. Seren), s.280. (Suat Seren, *Isparta Tarihi Kitabı*’nın ikinci cildinde yer alacaktır diye not düşmüştür. Ancak Suat Seren’in yayınlamış olduğu kitapta yer almadığını görüyoruz.

²² Suat Seren, “Dedemden Hatıralar Böcüzâde Süleyman Sami”, *Ün Dergisi*, XII/140-141, s.1961-1962.

²³ Şefik Seren, “Böcüoğlu Süleyman Saminin Hayatı”, *Ün Dergisi*, VI/66, s.928.

bundan çok haz duyardı... Müslümandı. Dindardı. Allah'ın varlığına ve birliğine inanırdı. Fakat mutaassıp değildi. Kuran'ı ezberden bilirdi. Ve manasını anlayarak okur, tefsir ederdi.... “Kim okur Farisi, gider dinin yarısı” dedikleri zamanda Farsça öğrenmişti. Babası Fransızca öğrenmesine mani olduğu için üzülürdü. Müspet ilimlere karşı büyük bir inancı vardı... Devrin Şark klasiklerini tamamıyla okumuştı. Boş zamanlarda yeni kitap okumayı severdi.... Hayatı boyunca gördüğü, duyduğu ve öğrendiği şeyleri hiç unutmaz, sırası gelince en ince teferruatına kadar anlatırdı. Hadiseleri günü gününe tesbit eder, önemlerine göre kısa veya uzun notlar halinde defterine geçirirdi.”²⁴

Böcüzâde yaşadığı dönemdeki usulsüzlükler ve kötü gidişattan o kadar rahatsızdı ki bu durumu yazdığı yazılarında sık sık dile getiriyordu. İstanbul'da bulunduğu günlerde Haliç Tersanesi'ne uğradığını ve burada uzun yıllar tamir görmekte olan Fethibülend zırhlısının içler acısı halini anlatmaktadır. Tamir işinin niye biran önce bitirilmediğini sormuş, bitirildiği takdirde Trablusgarb'a gönderileceği onun için işin olabildiğince yavaştan alındığı cevabını almıştır. Yine bir gün Feshane'yi gezerken niçin buranın çalıştırılmadığını sormuş, burasının ciddi iş yapmak amacıyla değil, bazılarını ekmek kapısı olması amacıyla, adam kayırma ve iş bulma gayesiyle tesis edildiği ve burada çalışanların Bahriye Nazırı Hasan Paşa'nın adamları olduğu, hiçbir zaman çalışmaya gelmedikleri ve sadece gündeliklerini aldıkları cevabını almıştır. Bu durum Böcüzâde'yi de haddinden fazla üzmüş, böyle durumları yazılarında dile getirmiştir.²⁵ Memlekette artan ecnebi ve gayr-i Müslim sultanından şikâyetçi oluyor rahatsızlık duyuyordu. Türk milletinin ikinci sınıf vatandaş olarak görülmesine gönlü asla razı olmuyordu. Nitekim bu durumu kendisi şöyle izah ediyor; “1309 (1893) yılında İstanbul'a gitmek üzere Isparta'dan çıktım. Aydın'a kadar olan kara yolundan sonra trene bindim. Trende ilk gözüme çarpan şey Ecnebi, Rum ve Ermeni memur ve müstahdemlerden hiç birinin Türkçe konuşmaya tenezzül etmedikleri oldu. İzmir'e varınca da Manisa hattı vagonlarının üzerlerinde celi harflerle Türkçe olarak ÂLÂ, EVSAT, EDNA tabirlerinin yazılmış olduğunu hayretle gördüm. İzmir mektupçusu Hazım, gazeteci Ahmet Celadet, başkâtip Hayri ve mümeyyiz Ahmet Rıfat beyler yanında “Türkün, fakiri, zengini vardır ama âlâsı, ednası yoktur.” Böcüzâde bu durumdan rahatsızlık duyulduğunu birkaç defa gazetelerde yazdıktan sonra, tabirler kaldırılarak BİRİNCİ, İKİNCİ, ÜÇÜNCÜ mevki işaretleri konulmuştur.²⁶ Son olarak Böcüzâde şöyle demektedir; “Uzun bir hayat devresinde edindiğim kanaatlara güvenerek diyebilirim ki: Bu ülkenin hakiki

²⁴ Suat Seren, “Dedemden Hatıralar Böcüzâde Süleyman Sami”, *Ün Dergisi*, XII/140-141, s.1962-1963.

²⁵ Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, (S. Seren), s.273.

²⁶ Böcüzâde Süleyman Sami, “Üç Devirde Gördüklerim II”, *Ün Dergisi*, XI/131-132, s.1847.

sahibi olan Türk'ü seviniz ve O'na elinizden gelen her yardımı yapınız. O, hiç bir zaman kendisine yapılan iyilikleri ve kendisine iyilik yapanları unutmaz.”²⁷

5. Isparta Tarihi

Böcüzâde'nin bizzat kendi elyazısı ile yazmış olduğu bu eser iki cilttir. Bu eserin ilk cildinin aslı daha önceki yıllarda Halil Hamid Paşa Kütüphanesi'nde bulunurken şu an Konya Bölge Yazmalar Müzesi'nde bulunmaktadır. Eser mikrofilme çekilmiş olup bir nüshası da Isparta Halil Hamid Paşa Kütüphanesi'ne gönderilmiştir. Araştırmalarımızda ikinci cildinin aslının nerede olduğunu tespit edemedik. Bu el yazma tarih kitabının birinci cildi 704, ikinci cildi 204 sayfadır. Böcüzâde sağlığında iken bu eseri bastırıp yayınlamamış ve içinde bir ukde olarak kalmıştır. Ancak 1899 yılında bu eserden çok az bazı bölümleri İzmir'de *Hizmet Gazetesi*'nde yayınlamış ancak dönemin yönetimi tarafından bazı sakıncalar ileri sürülerek bu girişim yasaklanmıştır.²⁸

Böcüzâde'nin *Isparta Tarihi* adlı eserini yayınlanmasını vasiyet etmiş ve torunu olan Suat Seren²⁹ 1983 yılında birçok kısmını özetleyerek ve kısaltarak günümüz Türkçesiyle yayınlamıştır. Ayrıca açıklayıcı bilgiler olması hasebiyle bazı notlar ilave etmiş, kitap ve dergilerden referanslar vermiştir. Eser bir ara Isparta Valiliği tarafından transkribe edilerek tıpkı basım şeklinde yayınlanması için Telif Hakkı talep edilmişse de aile bunu tasvip etmemiş, özellikle Suat Seren bu durumun sadece araştırmacılara hitap edeceğini ve halkın anlayamayacağı gerekçesiyle uygun bulmamıştır.³⁰ Yine kendisi şu gerekçeleri sıralamıştır; “Zamanına göre çok açık bir Türkçe ile yazılmış olmasına rağmen, aradan geçen yıllar, bu eseri, bugünkü kuşakların anlamalarını zorlaştıracak hale getirmiş, hele eski harflerle yazılmış olması harf inkılâbından sonra yetişen kimselerin okuyup anlamalarını imkânsızlaştırmıştır. Biz bu eseri hem yeni harflere, hem de yeni dile çevirerek Bilim Kitaplığımıza kazandırmaya çalıştık.”³¹

²⁷ Böcüzâde Süleyman Sami, “Üç Devirde Gördüklerim V”, *Ün Dergisi*, XII/137-138-139, s.1941.

²⁸ Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, (S. Seren), s.III-VI.

²⁹ Suat Seren 1910 yılında Isparta'da dünyaya gelmiştir. Lise çağlarına kadar dedesinin yanında kalmıştır. Babasının da eczacı olması hasebiyle eczacılığa heves etmiş, sonra Tıp Fakültesine giderek doktor olmuştur. Zorunlu hizmetlerini doğu ve güneydoğu bölgelerinde Trahom Savaş Hekimi olarak yapmıştır. Göz mütehassısı olmuştur. Sağlık Bakanlığı'nda Genel Müdürlük yapmıştır. 1961 seçimlerinde Isparta senatörü olarak Meclis'e girmiştir. İlk koalisyonda Sağlık Bakanı olmuştur. Emekli olup politikadan ayrıldıktan sonra Böcüzâde'nin Isparta Tarihi adlı eserini 1983 yılında bastırarak Latin harfleriyle günümüz Türkçesine kazandırmıştır. Suat Seren 1985 yılında vefat etmiştir.

³⁰ Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, (S. Seren), s.III.

³¹ Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, (S. Seren), s.Arka Kapak.

Böcüzâde tarihi konu itibariyle ikiye ayırmaktadır. Peygamberlerden ve dinlerden bahsedene Tarih-i Mukaddes (Kutsal Tarih), onun haricindeki olaylardan bahsedene Tarih-i Amm (Genel Tarih) diye nitelemektedir. Ancak kendi yazmış olduğu bu tarih Isparta Sancağı'na mahsus ve münhasır olduğundan Tarih-i Hâs (Özel Tarih) olmaktadır.

Böcüzâde *Isparta Tarihi* adlı eserini yazarken şu gayeler üzerine temellendirmiştir; “Şimdiye kadar yazılan umumî tarihler çoğunlukla Başkent'te geçen olaylardan, devletin malî ve askerî gücünden, iç ve dış savaşlardan bahsetmekte Memaliki Şahânenin bir parçası olan Taşralar'ın ahvâlî dâhiliye muamelâtı câriye ve âdâtı milliyesi'nden münâsebet düştükçe pek az ve pek kısa ve bazen yanlış bilgiler vermekte, birçok önemli olaylar, halkça bilinmesi faydalı olan hususlar koyu bir zan ve şüphe perdesi altında kapalı ve gerçeği bilinmez bir halde kalmaktadır.” Yine ayrıca Böcüzâde şu hususlara dikkat çekmektedir; Isparta'ya diğer memleket ve şehirlerden gelen insanların buranın hiçbir yazılı tarihi yok mu, adet, gelenek ve görenekleri nelerdir, burada yapılmış eserler nelerdir sorularına cevap vermek, idare ve sosyal yapısını merak edenler için bilgiler sunabilmek amacıyla bu özel tarihi kaleme aldığını belirtmektedir.³²

Böcüzâde bu eserinde Isparta'nın Osmanlı İdaresi'ne geçişinden itibaren kendi yaşadığı son döneme kadar idarecileri hakkında önemli ve detaylı bilgiler vermiştir. Tanzimat'a kadar idare ve yöneticiler hakkında (1495-1839) genel hatlarıyla bilgiler sunmuştur.³³ 1834 tarihinden itibaren ise Isparta'da vazife yapan vali veya mutasarrıflar hakkında detaylı bilgilere yer vermiştir. Nitekim *Isparta Tarihi* bir vakayiname türünden bir eser sayıldığı için eserin büyük bir kısmını bu idareciler ve o dönem içerisinde Isparta'da meydana gelen olaylar hususunda kapsamlı malumat yer almaktadır.

Böcüzâde *Isparta Tarihi* isimli kitabını iki cilt halinde kaleme almıştır.³⁴ 1'den 283. sayfaya kadar birinci cildi, 283'ten 406. sayfaya kadar olan kısım ikinci cildi oluşturmaktadır. 1. cilt 4 kısma ayrılmıştır. Kısımlar da kendi içerisinde bölümlere ayrılmıştır. 2. cilt de 3 kısma ayrılmış olup bölümlere ayrılmamıştır.

1. ciltte sırasıyla şu konulara yer verilmiştir;

Arz- Maksud (Önsöz)

Mukaddeme (Sunuş)

Birinci Kısım, I- Isparta'nın Coğrafi konumundan başlayarak, adının kökeni, etnik yapısı, sosyal yaşamı, tarih öncesi, Türk-İslam egemenliğine geçişi, Hamidoğulları dönemi,

³² Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, (S. Seren), s.XI-XIII.

³³ Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, (S. Seren), s.185-196.

³⁴ Biz burada Suat Seren'in yayınlamış olduğu Latin harfleriyle yayınlanan Isparta Tarihi'ni esas aldık.

II- Merkeze bağlı köyler ve bucaklar,

III- Isparta'ya bağlı kazalar,

IV- Isparta çevresindeki aşiretler,

İkinci Kısım, I. Bölüm- Isparta merkezde ve kazalarında bulunan dini ve tarihi yapılar (Cami, Medrese, Okul, Kilise vs.)

II. Bölüm- Isparta merkezindeki resmi daireler, eski hamam ve hanlar,

III. Bölüm- Isparta merkezi ve kazalarında bulunan türbe ve tekkeler, buralarda medfun olan kişiler, ilim ve sanat adamları,

IV. Bölüm- Isparta'dan yetişmiş devlet adamları,

Üçüncü Kısım, I. Bölüm, Isparta'da umumi ve hususi törenler (Mevlüt, evlenme, sünnet, hafızlık ve hattatlık icazet vs. gibi merasimler),

II. Bölüm- Isparta'daki âdetler, gelene ve görenekler (Dini merasimler, doğum, ölüm, cenaze törenleri vs.),

III. Bölüm- Isparta'daki sosyal ve ekonomik düzen (Giyim-kuşam, yeme içme, ticaret, sanat faaliyetleri),

Dördüncü Kısım veya Birinci cildin son kısmı, Selçuklular döneminden itibaren meşrutiyete kadar Isparta'da vazife yapmış idareciler, vuku bulan olaylar, faaliyetler vs.

2. ciltte şu konular yer almaktadır;

Önsöz- Meşrutiyet öncesi ve sonrası Anadolu, Osmanlı vs. genel bir değerlendirme,

I. Kısım- II. Meşrutiyet dönemi olayları ve yöneticileri, Sultan V. Mehmed Reşad devrinde Isparta,

II. Kısım- Vahdettin devrinde Isparta (Yöneticiler, olaylar vs.)

III. Kısım- Kurtuluş Savaşı'nın ilk dönemlerinde Isparta'daki olaylar, idareciler,

Sonsöz.

5.1 Isparta Tarihi'nde Kullanılan Kaynaklar³⁵

Isparta Şer'iyye Sicilleri, s. çok yerde

Reşad İzbirak, Türkiye, s.4

Şemseddin Sami, Kâmusu'l – alam, s.6

Meydan Larousse, s.6

Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s.7

Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti

³⁵ Burada Böcüzâde Süleyman Sami Efendi'nin kendisinin kullandığı ve Suat Seren'in ilave etmiş olduğu kaynaklar eserin ilk geçtiği sayfa olarak zikredilmiştir.

- Atabeyli Muallim Naci, Isparta Tarihine Bir Nazar, Isparta Vilayet Gazetesi, Mart 1926, s.7
- İslam Ansiklopedisi, s.7
- Nuri Katircioğlu, Bütün Isparta, s.7
- Strabon, Antik Anadolu Coğrafyası, s.8-9
- İbn-i Batuta Seyahatnamesi, s.10
- Ün Dergisi, muhtelif yerler
- Yağlıkçızâde Ahmed Rifat Efendi, Nakdû't Tevârih, s.16
- Katip Çelebi, Cihannüma, s.16
- İbn-i Bibi, Selçuknâme, s.17
- P. Wittek, Hangi eseri olduğu belirtilmemiş
- İbrahim Kafesoğlu, Selçuklu Tarihi, s.18
- Ebu Talha Abdulkadir Sadreddin Efendi, Şifâu's-sadr (Arapça Umumi Tarih), s.18
- Yılmaz Öztuna, Türkiye Tarihi, s.19
- Hoca Sadeddin Efendi, Tacû't-tevârih, s.20
- Hayrullah Efendi Tarihi, s.21
- Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası, s.22
- Konya Vilayeti Salnâmesi, s.23
- Ahmed bin Ahmed Hilmi Tarihi, s.23
- Müneccimbaşı, Camiu'd-düvel, s.24
- Ebü'l-Fida, Takvimü'l Büldan, s.24
- Şikârî, Karaman Tarihi (Karamannâme), s.24
- Aşıkpaşazâde Tarihi, s.27
- Çelebi Hadidi, Tevârih-i Al-i Osman, s.27
- Neşrî Tarihi, s.27
- W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası, s.36
- Ahmed Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdet, s.38
- İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Kitabeleri, s.40
- Diyarbakırlı Sait Paşa, Mir'atü'l-iber: (Mufasssal Tarih-i Umumi), s.42
- İbn-i Haldun Tarihi, s.42
- Divân-ı Lugatî't Türk, s.53
- Cumhuriyet Ansiklopedisi, s.56
- Kalkaşendi, Subhu'l-a'sa, s.62
- el-Kazvini, Nüzhetü'l Kulûb, s.62

- Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, Mir'at-ı Kainat, s.74
Solakzâde Mehmed Hemdemi, Solakzâde Tarihi, s.74
Hammer, Osmanlı Tarihi, s.74
İstanbul Evkaf Müdürlüğü, Müceddet Anadolu 3. Defteri, s.78
Taşköprüzâde, Şakaik-i Nu'maniye, s.115
Abdulkadir İnan, Eski Türk Dini Tarihi, s.116
Doktor Cerrahiyan, Hazîne-i Fünûn (Dergi), s.119
Mustafa Sâkib Dede, Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân, s.123
Silistre Tarihi, 127
Mehmed Çelebi, Menâkib, s.130
Mustafa Naima, Naima Tarihi, s.130
Şakaik Zeyli, s.132
Feraizizâde Mehmed Said, Gülşen-i Maârif, s.133
Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, s.154
Silsile-i Şuara, s.160
Mizancı Mehmed Murad, Ebü'lfaruk Tarihi, s.185
Doğan Avcıoğlu, Türklerin Tarihi, s.186
Ahmed Lutfi Efendi, Lutfi Tarihi, s.194
M. Tayyip Gökbilgin, Milli Mücadele Başlarken, s.297
Rasim Adasal, Ruh Hastalıkları, s.317
Doğan Avcıoğlu, Milli Kurtuluş Tarihi, s.320
Sabahattin Selek, Anadolu İhtilali, s.320
Samet Ağaoğlu, Kuvayı Milliye Ruhu, s.320
Halide Edip Adıvar, Türk'ün Ateşle İmtihanı, s.320
Nutuk, s.320
Celal Bayar, Ben de Yazdım, s.344
Sabahattin Selek, Milli Mücadele, s.351

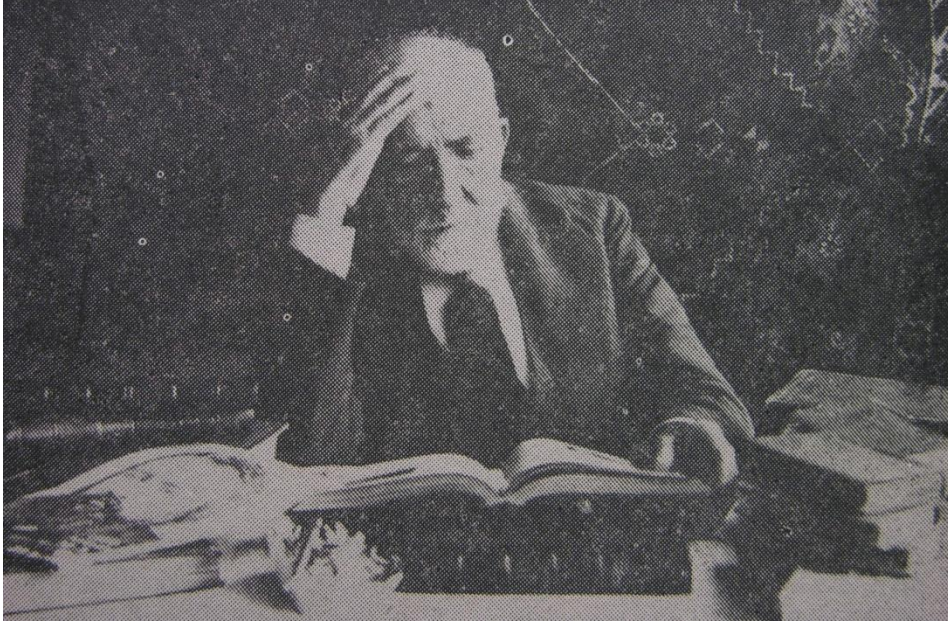
Sonuç

Böcüzâde Süleyman Sami Efendi yaşamış olduğu dönemde uzun yıllar devletine ve özellikle Isparta'ya çok büyük hizmetler yapmış çok yönlü bir devlet adamı, tarihçi, âlim ve halk adamıdır. Kaleme almış olduğu eserler devrin tarihi olaylarına ışık tuttuğu gibi özellikle Isparta tarihi için büyük önem arz etmektedir. Yerel bir tarih olarak yazmış olduğu Isparta Tarihi isimli eseri tarihi bir vesika hüviyetindedir. Şüphesiz torunu Suat Seren'in özetleyerek de olsa bu eseri yayınlaması oldukça önemlidir. Ancak bu eserin transkribe edilerek tıpkı

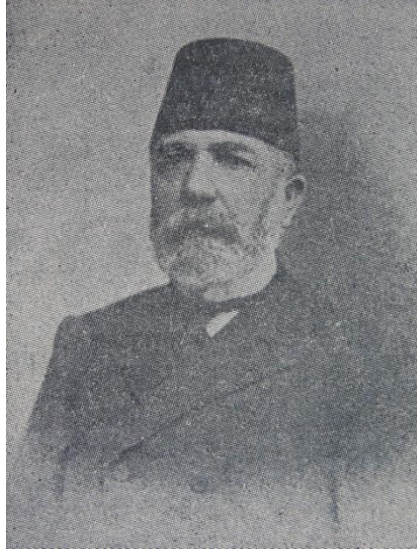
basımının yapılarak, ilim dünyasının istifadesine sunulması büyük bir kazanım olacaktır. Bu bağlamda Böcüzâde'nin hayatının ve diğer eserlerinin akademik anlamda çalışılması gerekmektedir. Bu Isparta ve Ispartalılar için Böcüzâde'ye karşı bir vefa borcudur.

Kaynakça

- Böcüzâde Süleyman Sami, *Isparta Tarihi (Yazma)*, Isparta 1325, c.I.
- Böcüzâde Süleyman Sami, *Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi*, (Bugünkü dile çev. Suat Seren), Serenler Yayını, İstanbul 1983.
- _____, “Üç Devirde Gördüklerim I”, *Ün Dergisi*, Isparta 1944-1945, XI/129-130, s.1815-1816
- _____, “Üç Devirde Gördüklerim II”, *Ün Dergisi*, Isparta 1945, XI/131-132, s.1845-1849.
- _____, “Üç Devirde Gördüklerim III”, *Ün Dergisi*, Isparta 1945, XII/133-134, s.1873-1876.
- _____, “Üç Devirde Gördüklerim IV”, *Ün Dergisi*, Isparta 1945, XII/135-136, s.1906-1908.
- _____, “Üç Devirde Gördüklerim”, *Ün Dergisi*, Isparta 1945, XII/137-138-139, s.1937-1941.
- Dağlıoğlu, Hikmet Turhan “Isparta Tarihi Hakkında”, *Ün Dergisi*, Isparta 1941-1942, VIII/91-96, s.1275.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, c.III,
- Seren, Suat, “Dedemden Hatıralar Böcüzâde Süleyman Sami”, *Ün Dergisi*, Isparta 1945, XII/140-141, s.1961-1967.
- _____, “Dedemden Hatıralar II”, *Ün Dergisi*, Isparta 1946, XII/142-143-144, s.1994-2003
- _____, “Dedemden Hatıralar Lale Devri Gibi”, *Ün Dergisi*, Isparta 1946, XIII/145-146-147, s. 2022-2024.
- Seren, Şefik, “Böcüoğlu Süleyman Saminin Hayatı”, *Ün Dergisi*, Isparta 1939, VI/66, s.927-930.



Resim 1-Böcüzâde Süleyman Sami Efendi (Isparta Tarihinden)



Resim 2-Böcüzâde Süleyman Sami Isparta Mebusu 1908
(Isparta Tarihinden)



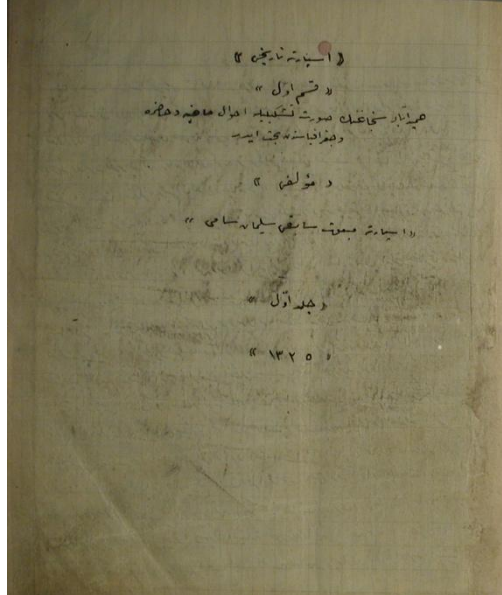
Resim 3-Böcüzâde Süleyman Sami Aile Fertleri İle Beraber
(Isparta Tarihinden)



Resim 4-Böcüzâde'nin Mezarı (M. Sadık AKDEMİR Arşivi)



Resim 5-Böküzâde'nin Torunu Suat Seren
(<http://www.saglik.gov.tr/TR/belge/1-334/bakanlarimiz.html>)



Resim 6-Böküzâde'nin Eseri Isparta Tarihi İlk Sayfa (El Yazma)

İMÂDÜDDİN AHMED BİN İBRAHİM EL-VÂSİTÎ ED- DİMAŞKÎ VE MİFTÂHU TARÎKÎ'L-EVLIYÂ ADLI RİSÂLESİ*

Mehmet Necmettin BARDAKÇI**

Mehmet Saffet SARIKAYA***

ÖZET

Rifâî şeyhi olan Ahmed bin İbrahim el-Vâsitî tarafından yazılan *Miftâhu Tarîkî'l-Evliyâ* adlı eser, XIII-XIV. Yüzyıllardaki tasavvufî düşünce hakkında kısa bilgiler vermektedir. Risâlede, tasavvuf alanında yol almak isteyenlerin hadis ve fıkıh ilimlerini bilmeleri gerektiği, ilimsiz tasavvuf olmayacağı vurgulanmıştır. Zahirî ve batınî bilginin önemi vurgulanarak, zikir, takva, vera, murakabe gibi günlük hayatta bir tasavvuf ehlinin yapması gereken uygulamalara yer verilmiştir. Çevirinin başlangıç kısmında risâlenin müellifi hakkında bazı bibliyografik bilgiler verilmiştir. Akabinden risâlenin tercümesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vâsitî, Rifâî, İlim, Tasavvuf, Zühed, Takvâ.

ABSTRACT

**Imad ad-Din Ahmad bin İbrahim al-Vasitî ad-Dimashkî and His Treatise
Entitled as *Miftah al-Tarikh al-Awliya***

Miftâh al-Tarîkh al-Awliya, written by Ahmed bin İbrahim al-Vâsitî who was a shaykh of Rifâî order, provide short information on the mystical thought in the 13th and 14th centuries. In this treatise, it is required that those who follow the way of mystical trends should know firstly hadith and fiqh sciences, and that without religious knowledge mysticism can not be acquired. External and internal knowledge is emphasized as well as the rituals to be performed during the daily life such as zikr, takwa, vera and murakaba were included. At the beginning of the translation, some bibliographic information on the author of the treatise were also given. Following this, a Turkish translation of the treatise was made.

Keywords: Vâsitî, Rifâî, Knowledge, Mysticism, Asceticism, Piety,

-
- * Bu çalışma TÜBİTAK 110K317 nu'lu proje kapsamında yapılmıştır.
 - ** Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.
 - *** Prof. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Giriş

İmâdüddin Ahmed bin İbrahim bin Abdurrahman bin Mesud bin Omer el-Vâsıtî el-Hızâmî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö.711/1311-1312), İbn Şeyhî'l-Hızâmîyyîn olarak bilinir. 11 ya da 12 Zilhicce 657/1259 yılında Vâsıt'ta doğmuştur.¹ Babası Ahmediyye (Rifâiyye) tarikatının şeyhi olduğu için çocukluğu ve gençliği tasavvufî bir ortamda geçmiştir. Allah Teâlâ henüz çocuk iken kendisine Hakk'ı isteme ve O'nun muhabbetini ilham etmiştir. İlim tahsil etmek üzere Bağdat, Mekke, Kahire ve İskenderiye'ye gitmiş ve birçok âlimle hadis ve fıkıh sohbetleri yapmıştır. İskenderiye'de Şâzeliyye tarikatının mensuplarıyla birlikte olmuş, marifet, muhabbet ve sülûk konusunda aradıklarını onların yanında bulmuştur. Kendilerinden çokça faydalanmış ve yollarını övmüştür.²

Vâsıtî, daha sonra Şam'a gelmiş ve başta İbn Teymiyye (ö.728/1328) olmak üzere dönemin âlimleri ile ilmî sohbetler yapmıştır. İbn Teymiyye kendisini "Vaktinin Cüneydi" diyerek övmüş ve yazdığı bir mektupta "şeyhimiz el-imam el-ârif el-kıdvetü's-sâlik" diyerek iltifat etmiştir.³ el-Birzâlî (ö.739/1339)⁴ ise kendisi hakkında şöyle demektedir: "Sâlih, ârif bir adam, ibadet ve tâatten ayrılmayan, dünyaya karşı ilgisiz, dünya sevgisini gönlünden çıkarıp atmıştır. Sahih tasavvuf hakkında sağlam sözleri vardır. Allah'ın yoluna çağıran bir adamdır. Kalemî sözlerinden daha üstündür."⁵

Ahmed bin İbrahim el-Vâsıtî, tasavvuf ve Allah'a giden yol hakkında çeşitli eserler yazmıştır.⁶ İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın *es-Siyretü'n-Nebeviyye* adlı eserini özetlemiştir. Hâce Abdullah Herevî (ö.481/1088)'nin *Menâzilü's-Sâirîn* adlı eserine bir şerh yazmış fakat tamamlayamamıştır. İttihad fikrini savunanlar ile bidatçılara karşı reddiye yazmıştır. Zehebî ve el-Birzâlî'nin kendisinden ders aldığı Ahmed bin İbrahim el-Vâsıtî, 16 Rebîulâhîr 711/1311-1312 Cumartesi

¹ Zehebî, *Mu'cemu Şüyûhî'z-Zehebî*, tahkik: Ruhayye Abdurrahman es-Süyûfî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Beyrut 1990, s. 20; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi 'Ayâni'l-Mietî's-Sâmine*, tahkik: Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak, Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, Kahire ty., c. I, s. 96; İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, tahkik ve ta'lik Abdurrahman bin Süleyman bin Muhammed el-Useymin, Riyad, Mektebetü'l-Ubeykan, 2005/1425, c. II, s. 358.

² Muhammed bin Mühlih el-Makdisî, *el-Maksadü'l-Erşed*, tahkik: Abdurrahman bin Süleyman, Riyad 1990, s. 73; İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, c. II, s. 358.

³ İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, c. II, s. 358.

⁴ Endülüs'ten Şam'a hicret eden Berber asıllı bir ailenin çocuğu olan el-Birzâlî (ö.739/1339), Dımaşk'ta doğmuştur. Dedesi ve babası da ilmiye sınıfından olduğu için küçük yaştan itibaren ilim çevrelerinde bulunmuştur. Döneminin önde gelen muhaddis ve tarihçileri arasındadır. Ünlü tarihçi Zehebî'ye hadis ilmini sevdiren kişidir. Hadis ve tarihle ilgili eserleri vardır. Ali Yardım, "Birzâlî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, s. 216. İstanbul 1992.

⁵ el-Makdisî, *el-Maksadü'l-Erşed*, s. 73; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. I, s. 96; İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, c. II, s. 358.

⁶ Zehebî, *Mu'cemu Şüyûhî'z-Zehebî*, s. 20.

günü akşamüzeri Şam'da vefat etmiştir.⁷ Kâsiyûn tepesine, Süyûfî Zâviyesi'nin karşısına defnedilmiştir.⁸

Tercümemizde Ahmed bin İbrahim el-Vâsîfî'nin *Miftâhu Tarîkı 'l-Evliyâ* adlı eserinin Muhammed bin Nâsır el-Acmî tarafından Medine-i Münevvere'de Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye'de 1419/1998 yılında yayımlanan neşri esas alınmıştır. Bu neşirde eserin giriş kısmında müellif ve eseri hakkında kısa bilgiler verilmiş (s. 17-20), daha sonra da risâlenin metni yer almıştır (s.29-36).⁹

Miftâhu Tarîkı 'l-Evliyâ, müellifin yaşadığı dönemde tasavvuf zümrelerinin karşılaştığı bazı konuları işlemektedir. Bunlar ilk devirlerden itibaren, tasavvuf önderlerinin önemsedığı iyi ve güzel ahlâklı, gösterişten uzak, temiz niyetli, Allah rızasını her şeyin üstünde tutan, yaptığı işlerde karşılık beklememek ve marifetullahtır. Müellif kaleme aldığı bu risâlede, tasavvuf alanında yol almak isteyenlerin hadis ve fıkıh ilimlerini bilmeleri gerektiğini, ilimsiz tasavvuf olmayacağını vurgulamıştır. İlim ve irfân nuruyla parlayan kalplerin sürekli Allah'ın zikriyle meşgul ve hakikat bilgisine âşina olduğunu ifade etmiştir. Bu vasıfları taşıyanların zühd ve takvâdan ayrılmadan ömürlerini geçirerek kıyametin dehşetinden kurtulup cennetlerin en üstün makâmlarına kavuşacaklarını belirtmiştir.

Vâsîfî, Allah rızasını isteyen seçkin âlimler gibi olmak isteyenlerin, hadis ve fıkıh ilimlerini tahsil ettikten sonra Kur'an ve sünnetten günlük evrâd edinmelerinin gerekli olduğunu bildirmiştir. Her an Allah'ı görüyormuş gibi hareket etmenin ve O'na muhabbetin meyvelerinin güzel olacağını ifade etmiştir. Bir kişinin hidayete ermesine vesile olmanın yeryüzündeki her şeyden daha üstün olduğunu, bu yüzden böyle bir misyonu gerçekleştirebilmek için ilmin gerekli olduğunu vurgulamıştır. Ancak ilmi dünya nimetlerini elde etmek için çalışanlar gibi olmamayı öğütlemiştir.

Allah'ın emirleri ve yasakları konusunda dikkatli olmayı, farzları eksiksiz yapmayı, haramlardan kaçınmayı öğütleyen müellif, namaz kılarken kalbi vesvese ve çeşitli düşüncelerden uzak tutmaya özen göstermeyi, namazı mütevazı bir şekilde dünya kaygılarından uzaklaşarak kılmayı tavsiye etmiştir. Takvâ, verâ, murâkabe, günlük evrâd, niyet amel bütünlüğüne dikkat çekerek kalbe marifeti yerleştirmek için bazı tavsiyelerde bulunmuştur.

Tercüme sırasında gerekli görülen bazı yerlerde dipnot verilerek açıklamalar yapılmış ve çeviren (ç) şeklinde işaret konmuştur.

⁷ Zehebî, Şemsüddin Muhammed, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut ty., c IV, s. 1495; el-Makdisî, *el-Maksadü'l-Erşed*, s. 73; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. I, s. 96.

⁸ Zehebî, *Mu'cemu Şüyühü'z-Zehebî*, s. 20; el-Makdisî, *el-Maksadü'l-Erşed*, s. 73; İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, c. II, s. 358.

⁹ Bu risâle ile birlikte Hasen bin Ahmed Sibti'd-Düssûkî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö.1306/1889)'nin *Nebzetün Latîfetün ve Nasîhatün Şerîfetün* adlı risâlesi de bu neşirde yer almıştır.

MİFTÂHU TARÎKÎ'L-EVLİYÂ

Bismillahirrahmânirrahim

Ey Allah'ım! Övgülerin en yücesine, sevgi ve saygıların en anlamlısına, dostluğun, şükür ve minnet duygularının en üstününe layık olan sensin. En güzel salât ve selâm, yaratıklarının en hayırlısı Nebî Muhammed (sav)'e, ailesine ve dostlarına olsun.

Allah'ın selâmı ve bereketleri irfan nurlarıyla parlayan kalplere olsun. O kalpler, el-Mennân'ın¹⁰ tevfiği ile ışıldayan yıldıza benzer. Dünya ve şehvetlerinden uzaklaşmış, Rahmân ve Rahîm'in¹¹ yakınlığını özlemiştir. O'nu zikretmeye alışmış ve yaptığı bu zikirden zevk almıştır. O'na ve komşularına âşık olmuştur. Allah'ın takvâsına yapışmış ve nurları ile sürmelenmiştir. Bu durumdaki bir kalp için hakikat bilgisi sürekli gelir. İmanla birlikte iman olur (imani artar). Cennettekilerle beraber oluncaya kadar bunlar artarak devam eder.

Ey kardeş! Eğer sen onları görseydin, onların ruhlarının aziz ve celil Allah'a doğru uçan bir kuş gibi, bir topluluk olduğunu anlardın. Bedenleri sürekli tâatlerle meşgul, nefisleri de aziz ve celil Allah'ın hükümlerine karşı sabırlıdır. İnsanlar yiyip içtikleri zaman onlar oruçlu, her şeyini kaybederek iflas etme korkusuyla karanlık geceleri uyanık ve namaz kılarak geçirdiklerini, insanlar sevinirken onları mahzûn, bâtıla ve vesveseye dalanlar gülerken onların ağladıklarını fark ederdin. Onların kalpleri, Yüce Efendi'lerinin azameti sayesinde zâhiri gözlerden gizli olan şeyleri görür. Sırları en üstün nur ile sevinip şâd olur. Onlar geniş cennetlerin pınarlarına kadar gitmek için hazırlıklıdır.

¹⁰ el-Mennân; nimeti bol, çok ihsan ve bağışta bulunan, keremi ve cömertliği sonsuz demektir. Bu anlamda sadece Allah Teâlâ için kullanılır. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'an*, tahkik: Safvân Adnân Dâvûdî, 2. Baskı Dimaşk- Beyrut 1997, s. 777-778.

¹¹ Rahmet kelimesinden gelen ve esmâ-i hüsnâdan olan Rahmân ve Rahîm isimleri şefkat ve merhamet ifade eder. Sonsuz rahmetiyle her şeyi kuşatan ve merhamet edip esirgeyen demektir. Rahmân dünyadaki herkesi, Rahîm ise ahirette sadece müminleri kapsayan ilahi rahmet için kullanılır. Rahmân ve Rahîm rahmeti çok, sonsuz merhamet sahibi, çok şefkatli ve merhametli, çok acıyan ve merhamet eden anlamlarına gelir. Rahmân, sadece Allah için kullanılan bir sıfat isimdir. Allah ismine denk Rahmân sıfatının dışında ikinci bir sıfat yoktur. Mümin, kâfir, iyi, kötü herkes Rahmân'ın merhametinin kapsamındadır. Rahîm ise hem Allah hem de insanlar için de kullanılabilen bir sıfattır. Nitekim Rahîm sıfatı Tevbe suresinin 128. ayetinde Hz. Peygamber için kullanılmıştır. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'an*, s. 347-348; Metin Yurdagör, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ın İsimleri*, 2. Baskı İstanbul 1996, s. 68-73; Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002, s. 48-49. Ekberî tasavvuf geleneğinde ise Rahmân, hikmetin gerektirdiği tarzda kemâli her şeye yayan; Rahîm ise kendisine has mânevî kemâli itaatkâr ve ibadette devamlı kullarına veren demektir. Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çeviren: Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 39. (ç)

Ey kardeş! Bil ki, bizim de senin de önünde her çocuğu ihtiyarlatan,¹² her hamile kadının karnındakini düşürten bir gün vardır. O gün insanları sarhoş gibi görürsün. Aslında onlar sarhoş değildir. Fakat Allah'ın azabı şiddetlidir.¹³ O gün, bütün gizli, örtülü şeyler açığa çıkar. Bütün sırlar ortaya dökülür. Allah kuluna ömrünü nerede tükettiğini, gençliğini nasıl geçirdiğini, malını nereden kazandığını ve nereye harcadığını sorar.¹⁴ Cehennem ateşi cehennemlikler için tutuşturulduğunda Allah Teâlâ şöyle buyurur:

Cennet, Allah'a karşı gelmekten sakınanlara uzak olmayacak şekilde yaklaştırılacak.

"İşte bu, size dünyada vaat edilen şeydir. O, her tövbe eden, O'nun emrini gözeten için, görmediği halde sırf saygıdan dolayı Rahmân'dan korkan ve O'na yönelmiş bir kalp ile gelen kimseler içindir."

"Oraya esenlikle girin. İşte bu, ebedilik günüdür."

*Orada kendileri için diledikleri her şey vardır. Katımızda daha fazlası da vardır.*¹⁵

Vallahi bu, çalışanların sevindiği bir gündür. Batıla dalanların hayal kırıklığına uğradığı bir gündür. Herkese kazandığı verilir ve onlara asla zulüm yapılmaz.

Fasıl

Ey kardeş! Eğer o günün korkusundan kurtulmayı istersen, takvâ¹⁶ ile O'nun için hazırlan. Organlarını Allah Teâlâ'nın haram kıldığı her şeyden muhafaza et. Allah'ın emrettiği şeylerin tümünü eksiksiz yap. Fıkıh kitaplarında helal ve haram, hadler,¹⁷ haklar ve ahkâm konularında yer alan her şeyi tam yerine getir. Böylece şeriatın hiçbir emri senin üzerinde vecibe olarak kalmasın.

¹² Müellif, Müzzemmil suresi 73/17 ayetine işaret etmektedir. (ç)

¹³ Müellif, Hac suresi 22/1-2 ayetlere işaret etmektedir. (ç)

¹⁴ Müellif burada bir hadise telmihte bulunmaktadır. Tirmizî, no: 2416; Beyhakî, Şuabü'l-İman, 1784'te İbn Mesûd (ra)'dan rivayet etmiştir. Hâfız el-Münzirî et-*Terğîb* adlı eserinde bu hadisin hasen olduğunu bildirmiştir.

¹⁵ Kâf suresi 50/31-35.

¹⁶ Takvâ; Allah'a boyun eğerek azabından sakınmak, cezayı gerektiren şeylerden nefsi uzaklaştırmak suretiyle korunmak. Takvâ, cehennem azabından insanı koruyan, azap ile arasına koyduğu ibadet ve taat cinsinden her şeyi kapsamaktadır. Takvâ ile yakından irtibatlı olan vera' ise; haram ve mekruh olan şeyleri terk ettikten sonra şüpheli olan hususları, helal ve mubahların ihtiyaçtan fazlasını terk etmektir. Zerre kadar da olsa hiç kimsenin hakkını yememektir. Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, tahkik: Abdülmun'im Hafnâ, Kahire 1991, s. 72-73; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1995, s. 567; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 684-685. (ç)

¹⁷ Müellif burada "hudûd" terimini kullanmaktadır. Had ve hudûd, sınır ve tanım anlamlarına gelmektedir. Ancak fıkıhta Allah'ın hakları için gerekli olan ve bazı suçlara verilen cezalar için kullanılmaktadır. Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, s. 95.(ç)

Üzerinde hiçbir namaz borcu, kazaya kalmış oruç ve vacip¹⁸ olan zekât bulunmasın. Hiçbir Müslümana haksız yere gıybet etmiş olmayasın. Haksız yere hiçbir Müslüman ile münakaşa edip çekişmiş, düşmanlık beslemiş ve buğzetmiş olmayasın. Allah ile kendi arandaki her türlü hakkı yerine getirmek üzere çalış. Seninle kullar arasındaki her türlü haktan kurtulmak için uğraş. İşte bunları yaparsan inşallahü teâlâ sâlihler zümresine girersin.

Fasıl

Eğer seçkin terbiye timsâli eğitimi âlimler zümresine girmek istersen, yalnız Allah'ın rızasını isteyerek hadis ilmini dinleyip rivayet ederek öğrenmen gerekir. Bu konuda niyetin aziz ve celil olan Rabbinin dinini ve Peygamberi (sav)'nin sünnetini bilip anlamak olsun. Böylece onları yapmış ve Resûl'ün emirlerini korumuş olursun. Her gün Resûl (sav)'den gelen sahih dualardan okuyacağın bir vird¹⁹ olsun. Resûl (sav)'e salât ve selâmdan oluşan bir virdin bulunsun. Sen sanki O'nu görüyormuşsun gibi daima hazır ol. O'na muhabbet ederek ve O'nun haklarını saygılı bir şekilde yerine getirerek huzurunda bulun. Bu suretle Resûl'ün bereketinin senin kalbine vasıl olmasını umarım. Aynı şekilde O'nun muhabbeti ile rızıklanmanı ve muhabbetinin seninle devamlı olmasını ümit ederim. İşte bu, her türlü iyiliğin ve hayrın kandilidir inşallahü Teâlâ.

Fasıl

Sana Allah Teâlâ'yı düşünerek fıkıh öğrenmek ve hükümleri bilmek gerekir. Fıkıh bilgisiyle ne kadı, ne müderris ne de maaşlı bir görevli olmaya niyetlenme. Herkes için niyet ettiği şey vardır. Ameller niyetlere göredir. Kimin hicreti Allah'a ve Resûlüne ise, onun hicreti Allah'a ve Resûlunedir. Kim dünyayı elde etmek için, ya da bir kadınla evlenmek düşüncesiyle hicret ederse, onun hicreti kendisi için hicret ettiği şeye olur.²⁰

Fakat sen Allah'ın zatına ulaşmak için ilim iste. Allah'ın hükümlerini, farzlarını ve sınırlarını bilmek için ilme sarıl. Öğrenmek ve diğer müminlere de öğretmek, aziz ve celil olan Allah'ın dinini Müslümanlar arasında yaşatmak için ilmi iste. Böylece şeriatın yardımcısı, aziz ve celil Allah'ın askerlerinden bir asker olursun. Bir adamın senin vasıtanla hidayete ermesi, senin için güneşin onun üzerine doğup aydınlatmasından daha üstündür. İnşallahü Teâlâ bu niyetle ilmin meyvesine vâris olan ve hakikate ulaşan kalpleri aydınlanmış seçkin (havâs) âlimlerden olursun. Onlar Allah'a saygıda kusur etmeyen, ileride

¹⁸ Burada farz anlamındadır. Hanefîler dışındaki mezhepler farz vacip ayrımı yapmadığı için farz yerine vacip terimini kullanmaktadır. (ç)

¹⁹ Vird çoğulu evrâd; düzenli bir şekilde belli zamanlarda okunmak üzere âyet, hadis ve sâlihler ile sûfilerin sözlerinden derlenmiş günlük özel dualar. Her tarikatın kendine ait bir evrâdı vardır. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 570; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 758-759. (ç)

²⁰ Buhârî, I/9; Müslim, 3/1515. Ömer (ra)'den rivayet edilen bir hadis.

başlarına gelmesi muhtemel şeylerden hakkıyla korkan kimselerdir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

*Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar.*²¹

Kalbinin dünya âlimlerinin kalbi gibi olmasından sakın. Şüphesiz onların kalpleri Allah'ın zikrinden gafildir. Dünyaya ve gelecek makâm ve mevkîye yönelmiştir. Onlar dünyanın varlığı ile sevinirler, onun kaybıyla üzürlürler. Makâmlarının yüksek olmasını ve gösterişi severler. İşte onlar için ilim, dünyadaki arzu ettikleri makâm ve mevkîlere ulaşmak için bir araçtır. Çünkü herkes için niyetinde ne varsa o çıkar. Kim Allah için çalışırsa hasretlik çekmez.

Allah Teâlâ'nın şöyle buyurduğu bazı haberlerde bildirilmiştir: *"Mahlûkatı yalnız benim için çalışıp kazanç elde etmeleri için yarattım."* Bütün işleri aziz ve celil Allah ile birlikte olan kimseye ne mutlu! O, dünyada zühd ile, ahirette ikbâl ile rızıklandırılır. İlmi ve ameli ile bütün diğer zâhiri ve bâtını çalışmaları ile Allah'ı isteyen kişiye Allah yardımcı olur.

Fasıl

Allah Teâlâ her kimin çocukluğunda avret yerini korumasına yardımcı olursa, onun kalbi tefrikadan kurtulur ve kendisiyle ülfet edilir. Cemaati artar, sırrı nurlanır. Sırrı ilim, hikmet ve hâl için uygun bir kap hâline gelir. Çocukluğunda avret yerini koruyan kimseyi Allah yetişkinliğinde hikmete mirasçı yapar. İhtiyarlığında da gücü nispetinde emanete riayeti vâris kılar. Aziz ve celil Allah hayâ, yüzuyu, kalp sekîneti ve vakar ile rızıklandırır. Müminlerin kalplerinden ona muhabbet beslemelerini sağlar.

Her kim çocukluğunda avret yerini korumazsa, fitratı değişir. Kalbi kederlenip lekelenir, hâli değişip zayıflar. Böylece kalbinin altı üstüne gelir. Bu durumda kalbinin kasveti, sırrının çirkinliği simasında görünür. Bunun sonucu olarak çevresindekiler dağılır. Ne ilim ne de hikmet o kalbe ülfet eder. Ne evliyâ ne de sâlihler ona ülfet eder. Kalbi şeytanların durağı hâline gelir. Onun durumu, çöpe atılmış, organlarına ve gözlerine, kulak, burun ve boğaz deliklerine haşerelerin girdiği bir leşin durumuna benzer.

Çok iyilik yapan, faziletli bir kişi, tıpkı avcının tuzağına düşmeden gökyüzünde uçan kuş gibidir. İnsanlardan güvende olan bir kişinin hâli ne kadar güzeldir. İnsanların kendisinden güvende olduğu bir kimse büyük bir kurtuluşa ermiştir. İşte bu kişi, aziz ve celil Allah'ın dostluğuna, velâyetine seçilir. Kim ki namusunu kaybederse Allah'ın onu dost edinmesinden uzaklaşmaya başlamıştır. Çünkü o kendisine emanet edilen şeye hıyanet etmiştir. Böyle birisi sırları koruma konusunda güvenilir birisi değildir. Ancak bu yaptığı işten kesinlikle vazgeçerse başka. Yalvarıp yakarak tövbe edenin bütün hayırları elde etmesi umulur, inşallahü Teâlâ. Haberde şöyle gelmiştir: Allah Teâlâ Âdem'i kudret

²¹ Fâtır suresi 35/28.

eliyle yarattığı zaman avret yerini de yarattı ve şöyle buyurdu: “*Ey Âdem! Bu benim senin yanındaki emanetimdir.*”

Aziz ve celil olan Allah şöyle buyurmuştur:

Onlar ırz ve namuslarını korurlar.

Ancak eşleri ve ellerinin altındaki cariyeleri bunun dışındadır. Onlarla cinsel ilişkilerinden dolayı kınanmazlar.

*Kim bunun ötesine geçmek isterse, işte onlar haddi aşanlardır.*²²

Fasıl

Ey kardeş! Takvâ ehlinin ve haşyet ehlinin derecesine nâil olmak istersen, yalnız kaldığın zamanlarda Allah’tan hayâ etmen gerekir. Bil ki O seni arşının üstünden ve yedi kat göklerinin üzerinden görür. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

*Bunlar insanlardan gizlenmeye çalışırlar da Allah’tan gizlenmezler. Hâlbuki Allah geceleyin, razı olmayacağı sözleri kurarken onlarla beraberdir.*²³

Aynı şekilde nefsinin sana vesvese verdiği şeyleri, göğsünde dolaşanları da bilir. Aziz ve celil olan Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

Görmedikleri hâlde Rablerinden korkanlar için bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.

Sözünüzü gizleyin yahut onu açığa vurun; Şüphesiz Allah, kalplerde olanı hakkıyla bilir.

*Yaratana bilmez mi? O en gizli şeyleri bilir, her şeyden hakkıyla haberdardır.*²⁴

Ey kardeş! Gündüzün bir saatinde de olsa nefsini aziz ve celil Allah’tan hayâ etmeye alıştır. Sonra işlerini ve önem verdiği şeyleri yap. Daha sonra bu hayâ saatini muhafaza et. Seninle Mevlân arasındaki bu muameleyi gizle. Eğer böyle yapmazsan, kalbinden murâkabe²⁵ nurunun görmesi giderilir. Bunu yapmaya devam et. Saat saat bunları yaparak kendini hayâ sahibi kılmaya alıştır. Nihayetinde Allah’tan hayâ etmek senin kalbinden ayrılmayan tabiatın ve ahlâkın olur. Çünkü aziz ve celil olan Allah seni görüyor ve kalbi bununla nimetlendiriyor. Haşyeti, heybeti, hayâyı ve ta’zimi kalbe yerleştir. Eğer sen

²² Mü’minûn suresi 23/5-7.

²³ Nisâ suresi 4/108

²⁴ Mülk suresi 67/12-14

²⁵ Murâkabe; kulun bütün hâl ve hareketlerine Allah’ın vâkıf olduğu düşüncesiyle hareket etmesidir. Allah’ın her zaman ve her yerde hâzır ve nâzır olup kendini görüp duyduğu bilinciyle yaşamasıdır. Tasavvuf zümrelerinin belli metotlar çerçevesinde uyguladığı ve bazı feyizlerin geldiği kabul edilen bir usûldür. Murâkabenin hakikati, Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmektir. Cürcânî, *Kitabu’t-Ta’rifât*, s. 236; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 378; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* s. 517. (ç)

oturup kalkarken, işlerinde, şeyhin huzurunda hakikati ararken, yemende, içmende bunu bir süre yapmayı sabırla kararlı bir şekilde sürdürürsen, umarım ki işleri aziz ve celil Allah için olan, bâtinî takvâ sahibi âriflerin derecesine yükselirsin. Sana ne mutlu! Sana ne mutlu! Eğer buna vâsıl olursan, sonra da hadis ve fıkıh ilmini öğrenirsen, ilim, amel ve marifet sende toplanır. Böylece kendisine uyulan bir imam olursun inşallahü Teâlâ.

Fasıl

Sana yakışan, işi gücü boş sözlere dalmak olan, başıboş, işsiz güçsüz serseri arkadaşlarla ilişkiyi kesmektir. Kötülük ve çirkinlik yapan kimselerden uzak dur. Çünkü onların himmetleri yoktur ve aziz ve celil Allah'tan korkunun eseri onlarda görünmez. Aslandan kaçır gibi onlardan kaç. Ancak aziz ve celil Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi, selâm ve kelâmı onlara iyi ve güzel davran:

*Onların söylediklerine sabret ve onlardan güzelliikle ayrıl.*²⁶

Sana uygun olan; sözde, yemede, içmede ve giyimde takvâ ve verâ²⁷ ehli ile, Allah'ın kendilerinden razı olduğu güzel ahlâk sahipleri ile sohbet etmektir. Fakihlerden, fukarâdan ve sûfilerden ehl-i sünnet yolunda olup hadis ilmi ile haberlere uygun yaşayanlara vefâlı olup saygı göstermektir. Onlar ise gerçekten az bulunur.

Fasıl

Namaz kılarken kalbini düşüncelerden muhafaza et ve Mevlânın elleri arasında hazır ol. Namaza durduğunda kimin elleri arasında olduğunu, kimin huzurunda bulunduğunu bil. Namazda kıraat esnasında bil ki sen sadece bu kıraatle Mevlâna dua edip yalvarıyorsun. Namazda kalbini vesveselerden koru. Sanki sen yüce ve kudretli, ulu ve azamet sahibi bir Sultan'ın huzurundaymışsın gibi ol. Kiminle neyi konuştuğunu iyi düşün ve iyi anla. Rükûa gittiğin zaman, bil ki senin rükûun aziz ve celil Allah'ın yüceliği ve azameti karşısındaki tevazudur. Secdelerin de aynı şekilde Ulu Allah'ın huzurundaki alçakgönüllü, mütevazı duruşundur. Onun için bedenle birlikte kalbinle de rukû ve secde et. Namazda kalbini gücün yettiği kadar gafletten koru. Ki böylece aziz ve celil Allah'tan nur ve ikbâlle rızıklanırsın inşallahü Teâlâ.

Bu tavsiyeleri tut ve onları yapmaya çalış. Onları davranışlarının esası olarak kendine rehber edin.²⁸

²⁶ Müzzemmil suresi 73/10.

²⁷ Verâ; haram ve mekruh olan şeyleri terk ettikten sonra harama düşme endişesiyle şüpheli olan hususları, helal ve mubahların ihtiyaçtan fazlasını terk etmektir. Zerre kadar da olsa hiç kimsenin hakkını yememektir. Kulun her hâl ve şartta bütün gayretini Allah rızasına yöneltmesidir. Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, s. 279; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 567; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 755. (ç)

²⁸ Metnin sonundaki son satır eksik olarak yayımlanmıştır.

PANİSLAMCI POLİTİKA VE SİYASİ HİMAYE: MALAY PERSPEKTİFİ VE OSMANLI TEPKİSİ*

Yazan: Mohammad Redzuan OTHMAN**

Çeviren: İsmail Hakkı GÖKSOY***

ÖZET

Osmanlı Halifesi Sultan II. Abdülhamid tarafından takip edilen İslam birliği (panislamizm) siyaseti, İslam dünyasının çeşitli yerlerinde önemli taraftarlar bulmuştu. Özellikle Avrupalı sömürgeci devletlerin istilalarından ve sömürge yönetimlerinin olumsuz etkilerinden kurtulmak için çoğu Müslüman lider bu düşüncüyü bir çıkış yolu olarak görmüşlerdi. Malay dünyasında da panislamizm siyasetinin belirli Müslüman çevrelerde önemli etkileri ve yansımaları oldu. İşte bu makale, Malay dünyasındaki Müslüman toplumların İslam birliği siyasetine bakışlarını ve onların Osmanlı halifesi ve Türkler'in bu konuda oynadığı rolü nasıl algıladıkları hususlarında önemli veriler ve değerlendirmeler sunmayı hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: Panislamizm, İslam Birliği, Sultan II. Abdülhamid, Osmanlı-Malay ilişkileri.

ABSTRACT

Pan-Islamic Appeal and Political Patronage: The Malay Perspective and the Ottoman Response

Panislamizm appeal followed by the Ottoman Caliph Sultan Abdul Hamid the Second found some important adherents in various parts of the Muslim World. In particular, many Muslim leaders saw this appeal as a solution to save themselves from the expansion of the European colonial powers and the malpractices of colonial regimes. This panislamic appeal played important effects and reflections in certain Muslim circles in the Malay world. Therefore, this article aims to present important data and evaluations on the view points of the Muslim communities of the Malay

* Bu makalenin İngilizce aslı, Mohammad Redzuan Othman, "Pan-Islamic Appeal and Political Patronage: The Malay Perspective and the Ottoman Response", *Sejarah* (Journal of the Department of History, University of Malaya), Kuala Lumpur, 1996, No:4, s.97-108 sayfaları arasında yer almaktadır.

** Prof., Dr., Malaya Üniversitesi Edebiyat ve Sosyal Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

*** Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Öğretim Üyesi.

world towards the panislamic appeal and on how they considered the roles that the Ottoman Caliph and the Turks played in this respect.

Keywords: Panislamizm, Muslim Unity, Sultan II. Abdul Hamid, Ottoman-Malay Relations.

Avrupa saldırısına karşı koymak ve en sonunda da sömürgecileri Asya ve Afrika kıtalarından çıkarmak için Müslüman toplumları birleştirme hedefi, Batı'da yaygın olarak kullanılan "Panislamizm" terimiyle ifade edilmiştir.¹ Nikkie R. Keddie, XIX. Yüzyılın son çeyreğinde İslam dünyasının bazı bölgelerini etkisi altına alan bu Panislamcı akımın, Batılı güçlerin saldırısına karşı bir tepki olarak doğduğunu ileri sürer. Bu akım, 1880'lerden itibaren hissedilmeye başlanmış ve 1881'de Tunus'un Fransızlar tarafından işgali, 1882'de Mısır'ın İngilizler tarafından işgali, 1883'te Rusların Merv'i ele geçirmeleri, 1911'de Tripoli'nin İtalyanlar tarafından zaptı ve 1912-1913 yıllarındaki Balkan Savaşları ile iyice doruk noktasına ulaşmıştır. Bu gelişmeler, İslam dünyasında birçok eğilimlerin ortaya çıkmasına yol açmış, fakat her şeyden önemlisi, Alman ve İtalyan birliğinin örnekleri birçok Müslümanı bölünmüş toprakların birliğini sağlamak için oluşturulan hareketlerin gücünü tek bir hükümet/devlet arkasında alması gerektiği düşüncesine sevk etmiştir.²

Hatta bu terim XIX. Yüzyılın sonlarında ve XX. Yüzyılın başlarında yaygın olarak revaçta olmasına rağmen, ilim adamları bu fenomenin tam yorumu hakkında bir mutabakat geliştirmede başarısız kalmışlardır.³ Ayrıca, "Panislamizm" teriminin kendisini tanımlamak dahi, onun karşılığının Müslüman toplumların dillerinin hiçbirinde olmaması gerçeğinden hareketle

¹ "Panislamizm" terimi ilk defa, 1877 yılında yayımlanan, fakat Temmuz 1876'dan önce yazılan *Türkische Skizzen*'de Franz von Werner tarafından kullanılmıştır. Daha sonra 1881 yılında Gabriel Charmes bu terimi *Revue de deux Mondes*'deki bir makalede ödünç almış ve özellikle *L'Avenir de la Turquie, le Pan-Islamisme*'deki çeşitli yazılarda onun kullanımı yaygınlaşmıştır. Britanya'da bu terim ilk defa Wilfred Scawen Blunt tarafından 1881'de yazılan, fakat Ocak 1882'de *Fortnightly Review*'de yayımlanan bir makalede kullanılmıştır. Daha sonra aynı yılda bu beş bölümlü makale, *The Future of Islam* başlığı ile bir kitap formunda neşredilmiştir. Britanya'da bu fenomen, aynı zamanda Dış İşleri Bakanlığı'nın bir araştırma konusu olmuş ve bir kitapçığın basımıyla sonuçlanmıştır. *The Rise of Islam and the Chaliphate, Pan-Islamic Movement*, Handbooks Prepared Under the Direction of the Historical Section of the Foreign Office, No: 96a ve b, January 1919. Bkz., M. Naeem Qureishi, "Bibliographic Soundings in Nineteenth Century Pan-Islam in South Asia", *The Islamic Quarterly*, Vol. XXIV, 1980, s.22.

² Bkz., Nikkie R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: a Political Biography*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1972, s.124.

³ D. H. Evans, "The Meanings of Pan-Islamism: The Growth of International Consciousness Among the Muslims of India and Indonesia in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century", in Essays by Mushirul Hasan, et al., *India and Indonesia From the 1830s to 1914: The Heyday of Colonial Rule*, Leiden: E. J. Brill, 1987, s.15.

çeşitli tartışmalara yol açmıştır.⁴ Bununla birlikte çoğu Avrupalı bilim insanı ve devlet adamı onu bir tepki hareketi olarak değerlendirdiler; yani İslamî fanatizmin yeniden inkişafı ve Avrupalı güçlere karşı saldırgan bir şekilde öfkelenen Türklerin liderliği altında Müslümanların bir birlik oluşturma çabası olarak gördüler.⁵

Diğer taraftan Müslüman aydınlar onu esas itibarıyla ilerici bir hareket, yani Avrupa yayılmacılığının bir neticesi olarak İslam'a karşı giderek artan tehlikeler algısı gibi değerlendirmişler ve tüm Müslümanların entelektüel ve ahlaki kabiliyetlerinin özgür bir gelişmesini temin etmek için Müslümanları birleştirmeyi hedefleyen bir hareket olarak görme eğilimi içine girmişlerdir.⁶ Bu Müslüman düşünürler için, Panislamizmin saldırgan imajı, İslam beldelerinde kendi müdahalesini meşrulaştırmak, özgürlük ve ilerlemeyi hedeflemek için Müslümanlara çağrıda bulunan İslami bilinçlenmeye karşı Batı tarafından icat edilmiş bir kavram olarak görüldü.⁷ Seyyid Hüseyin el-Attas'a göre, Panislamizm ve Batı sömürgeciliği arasındaki yarış, Malay dünyasında klasik bir örneğe sahipti. Onun başlangıcı İslamiyet ile Batı arasındaki çatışmanın bir devamı olarak XIII. ve XVI. Yüzyıllar arasına kadar geriye gitmektedir, yani ilk defa Akdeniz bölgesiyle sınırlı olan, fakat daha sonra ise dünyanın diğer bölgelerine kadar uzanan rekabete dayanmaktadır.⁸

XIX. yüzyıl sonlarında ve XX. Yüzyıl başlarında Avrupa hakimiyetinin yayılışının bir neticesi olarak Malaylar dahil Batı'nın tecavüzü karşısında giderek tehdit altında kaldığını hisseden Müslümanlar onurlarını korumak için zorunluluk hissettikleri bir himaye arayışı içine girdiler. Bu şartlar altında, oldukça duygulu yüklü bir mefhum olan bir kurum, yani halife unvanını kullanan Osmanlı Sultanı, tabiatıyla müslümanlar tarafından gerçek bir lider olarak görülmeye başlandı.⁹ Fakat bu eğilim, Sultan II. Abdülhamid'in (hükümdarlığı: 1876-1908) yönetimi sırasında oldukça gelişti. O, Osmanlı halifesi olarak tahta çıkar çıkmaz, 24 Aralık 1876 tarihinde anayasayı ilan etti ki, bu anayasa açıkça onu Müslümanların lideri ve aynı zamanda da İslam'ın koruyucusu olduğunu kaydetti.¹⁰

⁴ Naimur Rahman Farooqi, "Pan-Islamism in the Nineteenth Century", *Islamic Culture*, Vol. 57, October 1983, s.284.

⁵ A.g.e., s.284. Ayrıca bkz., "A Pan-Islam Propagandist", *Singapore Free Press*, 6 Ocak 1899; Dosya CO 273/246, Mitchell'den Chamberlain'e (Gizli), 6 Ocak 1899.

⁶ Bu bilinçlenme, daha geniş bir milli duyguyu ve siyasi toplumu öngören bir sosyal sistem ve din olarak İslamiyet'in birliğine olan inançtan kaynaklanmaktadır. O, mevcut travma kabilinden olaylarla karşılaştıkları zaman dünyadaki tüm Müslümanlara tehditler ve tehlikeler karşısında uyanık olmayı ilham verdi.

⁷ Naimur Rahman Farooqi, "Pan-Islamism", s.284.

⁸ Syed Hussein Alatas, "On the Need for a Historical Study of Malaysian Islamization", *Journal of Southeast Asian History*, Vol.4, No:1, Mart 1963, s.63.

⁹ Naimur Rahman Farooqi, "Pan-Islamism", s.285.

¹⁰ T. W. Arnold, *The Caliphate*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., s.173-174.

Niyetlerini gerçekleştirmek ve bu tanınmayı sağlamak için Sultan II. Abdülhamid, Malay dünyası dahil Türk sınırlarının ötesindeki yerlere temsilciler/ajanlar gönderdi.¹¹ Sultan II. Abdülhamid tarafından geliştirilen Panislamcı duygu, Malaya’da Türkleri hesaba katılacak bir güç ve güvenilecek bir koruyucu olarak değerlendiren güçlü bir hayranlık duygusunun gelişmesini sağladı. Sultan II. Abdülhamid’in bu bölgedeki Panislamcı yaklaşımı hakkında en önemli bir ize sahip olduğu zannedilen en eski ve en önemli faaliyet, hem Türklerle hem de Cohor Sultanı Ebu Bekir ile çok yakın bir ilişkiye sahip etkili bir Müslüman lider olan Seyyid Muhammed el-Sagoff tarafından başlatıldı. Onun gayretleri vasıtasıyla iki sultan arasında bir dostluk gelişti ve Sultan Ebu Bekir’in Avrupa turunun bir parçası olarak 1879’da İstanbul’u ziyaretiyle birlikte bu ilişki daha da güçlendi. Ziyareti sırasında Sultan Ebu Bekir’e Rukiye Hanım adında Kafkas asıllı bir nedîme hediye edildi.¹² Cohor’da Rukiye Hanım büyük bir hayranlıkla izlendi ve Sultanın kardeşi Tengku Abdülmecid ile evlendirildi.¹³ Sultan Ebu Bekir, yine Avrupa turunun bir parçası olarak Şubat 1893’te İstanbul’u tekrar ziyaret etti ve bu ziyaret de Sultan II. Abdülhamid tarafından büyük bir memnuniyetle karşılandı; Sultan Ebu Bekir’e dostluğun bir sembolü olarak “En Yüksek Osmanlı Nişanı” verildi.¹⁴

Sultan Ebu Bekir Osmanlılar ile samimi bir ilişkiye sahip olmasına rağmen, Sultan II. Abdülhamid tarafından teşvik edilen Panislamcı fikirlerin ülkesinde yayılmasına fazla ilgi göstermedi. Bununla beraber Türklerin himayeci rolü ve Sultan II. Abdülhamid’in karizmatik liderliğini güçlendirmede daha derin etkiye sahip olan erken bir çaba, Mekke’de yaşayan Şeyh Wan Ahmed bin Muhammed Zeyn Mustafa el-Fatanî adlı bir alim tarafından yürütüldü. Tanınmış bir alim olarak Şeyh Wan Ahmed, Sultan II. Abdülhamid’in güvenini kazanmış ve 1884 yılında Mekke’de kurulan *al-*

¹¹ A.g.e., s.174.

¹² Özey Mehmet, *Islamic Identity & Development: Studies of the Islamic Periphery*, Kuala Lumpur: Forum, 1990, s.28.

¹³ Bu evlilikten iki çocuk doğdu. Bunlar, Cohor’un Beşinci Başbakanı Ungku Abdülaziz ile Cohor Tercüme Bürosu’nun Başkanı Ungku Abdülhamid (aynı zamanda Malaya Üniversitesi eski rektör yardımcısı Ungku Abdülaziz’in babası) idiler. Tengku Abdülmecid’in ölümü üzerine, Rukiye Hanım daha sonra Batavya’dan (Cakarta) zengin bir tacir olan Seyyid Abdullah el-Attas ile evlendi. Bu evlilikten de Seyyid Ali el-Attas (iki önemli bilim adamı olan Seyyid Hüseyin ve Seyyid Nakip el-Attas’ların babası) doğmuştur. Rukiye Hanım, ondan boşandıktan sonra Dato’ Cafer ile evlendi. Bu evlilikten de, Onn (önemli bir milliyetçi lider ve Malezya’nın üçüncü başbakanının babası) dahil yedi çocuğu olmuştur. Rukiye Hanım, 1902 yılında vefat etmiştir. Bkz., Ramlah Adam, *Dato’ Onn Jaafar: Pengasas Kemerdekaan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992, s.5-6.

¹⁴ Abdullah Abbas Nasution, *Sejarah Melayu Raya*, Penang: Persama Press, 1953, s.24. Ayrıca bkz., CO 273/201. Cohor Sultanının Sekreteri’nden Robert H. Meade’ye, Colonial Office, 10 Mayıs 1894.

Matbaah a-Miriyyah al-Ka'inah (Matbaa-i Âmire-i Kâinat) adlı Malayca yayın yapan matbaayı yönetmek üzere atanmıştı.¹⁵

Bu güven aynı zamanda yakın ve dostça bir münasebete dönüştü ki, 1885 yılında Şeyh Wan Ahmed'in Mekke Şerifi'ni temsilen Sultan II. Abdülhamid tarafından İstanbul'da düzenlenen bir ulema konferansına katıldığı zaman iyice gelişti. Konferansa katılmasının yanı sıra İstanbul'daki kalışı sırasında Şeyh Wan Ahmed, Şeyh Muhammed Erşad el-Bancarî tarafından yazılan *Sabil al-Muhtadin Li-al-Tafaqquh Fî Amr al-Din* adlı bir kitabı Sultan Abdülhamid'e sundu ve Sultan da bundan çok etkilenerek kitabın basımını desteklemeye karar verdi.¹⁶ Kitabın neşri, Malaylar nazarında Sultan II. Abdülhamid'in imajını iyice artırmış ve İslam inancının koruyucusu olarak onun dini rolünün başlangıcını göstermekteydi.

Sultan II. Abdülhamid'in ve Türkler'in İslam davasındaki oynadıkları konumundan mukni olan Şeyh Wan Ahmed, daha sonra güvenini 1886'da *Hadiqatul Azhar wal-Riahin* adlı eseri yazarak ve dini kitapların bir müellifi olarak artırdı. Bu kitabın bir bölümü, kurucusu Osman Bey'den Sultan II. Abdülhamid'e kadar geçen Osmanlıların tarihine tahsis edilmiş, bu eser Osmanlı tarihi hakkında bilgi veren en eski Malayca kitap olmuştur. Kitapta, Şeyh Wan Ahmed, Osmanlıların Sünni, şeraiti uygulayan, Hz. Peygamberin ashabına ve ulemaya saygılı olduklarından dolayı Raşid Halifeler yönetiminden sonra tam anlamıyla mükemmel bir İslam hanedanı olduğunu yazar. Ayrıca, onların meşhur fetvalar vererek, cihadı gerçekleştirerek, Harameyn'in hizmetkârı olarak, zekatı vererek ve hacıların refahını sağladıkları için Müslümanların menfaatlerini koruduklarını ifade eder. Osmanlılar Raşid Halifeler örtüsünün/kisvesinin mirasçıları oldukları için, onlara karşı saygı duymak ve onların hayatı ve uzun ömürleri için dua etmek her Müslümanın sorumluluğu idi.¹⁷ *Hadiqatul Azhar wal-Riahin*, geleneksel dini eğitimde yaygın olarak

¹⁵ C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Leiden: E. J. Brill, 1970, s.286.

¹⁶ Bu kitabın İstanbul baskısının bir nüshası, Londra'daki British Library Oriental and Indian Office Collection'da bulunmaktadır. Bkz., Al-Shaykh Muhammad Arshad ibn Abd Allah al-Banjari al-Malayawî, *Sabil al-Muhtadin Li-al-Tafaqquh Fî Amr al-Dîn*, İstanbul: al-Sharikah al-Khairiyah of al-Hajj Muharram Affandi, Shawwal 1302/August 1885. Kitap İstanbul'da basılmasının yanı sıra 1889 yılında Kahire'de de yayımlanmıştır. *Sabil al-Muhtadin*, Şafii mezhebinin dini uygulamalarına dayanan bir eserdir ve tüm Malay dünyasında dini eğitimde yaygın olarak kullanılan bir kitaptır. Bkz., Haji Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Bahasa Melayu Bahasa Ilmu: Meninjau Kitab Sabil al Muhtadin oleh Syeikh Muhammad Arsyad Al Banjari", *Jurnal Dewan Bahasa*, Ağustos 1990, s.633-634.

¹⁷ Bkz., Ahmad bin Muhammad Zain Mustafa al-Fatani, *Hadiqatul Azhar Wal-Riahin*, Penang: Persama Pres, 1935, s.129-130.

okunan bir metin idi ve ilk defa Mekke’de basılmış, daha sonra da mahalli olarak yayımlanmıştır.¹⁸

Ancak, 1897’den 1899’a kadar Batavya’da Türk başkonsolosluğu görevinde bulunan Kamil Bey’in oynadığı rol vasıtasıyla Malaylar arasında Sultan II. Abdülhamid’in Panislamcı politikasının XIX. Yüzyılın son yıllarında dikkate değer bir etkisi oldu. 1899 yılı başlarında Kamil Bey, Singapur’da iken tüm Müslümanların Avrupa hakimiyetinden ayrılmasını ve onları Türklerin doğrudan denetimleri altına sokmayı hedefleyen bir yola başvurmaya aktif olarak katıldı.¹⁹ 1904 yılında Kamil Bey, İngilizlerin ona diplomatik tanıma vermeyi reddetme gerçeğine rağmen Türk hükümeti tarafından Singapur’a transfer edildi.²⁰ Onun Singapur’a nakli, aileleri adanın ekonomik faaliyetiyle bağlı olan Riau sarayında giderek artan İngilizlere karşı bir gücenme/kızma ile aynı zamana denk geldi.. Onlar aynı zamanda selefinin ölümünden sonra diğer bir Yamtuan’ı (konsolosu) atamak için isteksiz olmalarından dolayı Hollandalılara da kızgın idiler.²¹

Hollandalıların protestolarını dinlemeyi sürekli reddetmesinin ardından Riau sarayı davalarını duyurmak için çeşitli girişimlerde bulundular ve hatta yardım talep etmek için Sultan II. Abdülhamid’e bir mektup gönderdiler. Bu girişim, Riau sarayının lideri olan Raca Ali Kelana’nın evinde Şubat 1904 başlarında yapılan gizli bir toplantıyla neticelendi. Kamil Bey’in Singapur’a gelişi, bu gelişmeye ilave bir itici güç sağladı ve bu gaye ile İstanbul’a gönderilecek heyetin masraflarını karşılamak üzere 20.000 Singapur Doları toplandı.²² Ancak, bu manevra herhangi bir önemli netice çıkarmada başarısız kaldı. Çünkü Sultan II. Abdülhamid Hollandalılarla çatışmaya girecek bir konuma sahip değildi; fakat bu çaba Malaylar’ın Türkleri kendilerine yardım edebilecek ve davalarını destekleyebilecek bir güç olarak görmelerinin açıkça bir göstergesi idi.

Türklerin potansiyel bir kurtarıcı olarak görüldüğü Panislamcı politika, aynı zamanda Türklerle uzun süreli ilişkilere sahip olan Açeliler’i de etkilemişti. Açe’nin 1873’te Hollandalılar tarafından işgal edilmesinin ardından, anavatanlarından işgalcileri kovmada başarısız olmaları üzerine onların tek ümit kaynağı Türkler oldular. Japonya’ya ziyaret etmek için bir Türk savaş gemisi olan “Ertuğrul” fırkateyni, 1889’da Singapur Limanı’na demir attığı zaman, bu

¹⁸ *Hadiqatul Azhar Wal-Riahin*’in Mekke neşri, 1889 ve 1903 yıllarında al-Matba’ah al-Miriyyah al-Ka’inah tarafından yapılmıştır. Bkz., Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Hadiqatul Azhar wal-Riahin*, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1992, s.iv-v.

¹⁹ CO 273/246, Mitchell’den (Boğazlar Bölgesi Valisi) Chamberlain’e, Colonial Office, 6 Ocak 1899.

²⁰ Anthony Reid, “Nineteenth Century Pan-islam in Indonesia and Malaysia”, *The Journal of Asian Studies*, Cilt: XXIV, No:2, Şubat 1967, s.280.

²¹ Barbnara Watson Andaya, “From Rum to Tokyo: The Search for AntiColonial Allies by the Ruler of Riau, 1899-1914”, *Indonesia*, No:24, Ekim 1977, s.130.

²² A.g.e., s.130.

çaresizlik açıkça ortaya konuldu.²³ Hollandalılar tarafından tahakküm altına alınan Açeliler geminin Singapur'a demir atmasından çok heyecanlandılar ve yardım beklentileri tekrar alevlendi. Davalarının Sultan II. Abdülhamid'in dikkatine sunulması için Türk kumandanı ve Seyyid Muhammed es-Sagoff'tan yardım talep eden mektuplarla birlikte Singapur'a bir heyet gönderdiler.²⁴ Hatta 1904 yılına doğru Açeliler tamamen Hollandalıların hakimiyeti altına alındığı zaman bile, onlar hala Hollandalıların Açe'den çıkarılmalarında Türklerin kendilerine en sonunda bile yardım edeceklerine inanmaktaydılar.²⁵

İngiliz sömürgeciliğinin Kelantan'a yayılmasının ardından XX. Yüzyıl başlarında Kelantan'da da Türkler bir ümit kaynağı olarak görüldüler. Kelantan'ın yönetimini Tayların egemenliğinden İngilizlerin egemenliğine geçirmek için görüşmeler devam ederken, Kelantan'da onların yerine Osmanlı idaresi altına geçirmek için çaba sarf edilmmişti. Bu yöndeki girişim, süreçte aracı olarak hareket eden Şeyh Wan Ahmed Zeyn tarafından yapıldı.²⁶ Sömürge aleyhtarı bir kişi olarak Şeyh Wan Ahmed, bu Malay devletinin işgal edilmemesi için sadece Osmanlıların yardım yapabileceğine ve Müslüman bir devlet olarak Osmanlı hakimiyeti altında kalmanın menfaatlerine en uygun bir yol olacağına inanmaktaydı.²⁷ Ancak, onun bu girişimi bir netice vermedi; çünkü o 1908'de öldü ve onun ayarında diğer hiçbir alim onun planlarını sürdürecektir nitelikte değildi.

Türklerin hami/patron ve Sultan II. Abdülhamid'in de bir lider olarak görülmesi, XIX. Yüzyılın son birkaç yılında ve ileriki yıllarda yayımlanan *Jajahan Melayu*, *Lengkongan Bulan* ve *Chahaya Pulau Pinang* gibi Malayca dergilerin oynadığı rol vasıtasıyla önemli bir ilerleme kaydetti. Hatta Sultan II.

²³ *Straits Times*, 16 Kasım 1889. Gemi 15 Kasım 1899 tarihinde Johnston Pier'e ulaştığı zaman, Singapur Osmanlı Halifesine mutluluklarını ve hayranlıklarını ifade etmek için gelen Malaylar ile doldu taşı.

²⁴ Anthony Reid, "Sixteenth Century Turkish Influence in Western Indonesia", *Journal of South East Asian History*, cilt:X, No:3, 1969, s.278.

²⁵ G. K. Simon, "Islam in Sumatra", *The Muhammadan World of Today* (ed: S. M. Zwemer F. R. G. S., E. M. Wherry, D. D. James & L. Borton), London and Edinburg: Fleming H. Revell Company, 1906, s.212.

²⁶ Bilgilerini birçok belgelere ve anlatımlara dayandıran Abdurrahman el-Ahmedi'ye göre, Şeyh Wan Ahmed Kelantan halkının isteklerini ifade etmek için İstanbul'a gittikten sonra 1890'lı yıllarda bu girişimi yapmıştı. Tartışmaların ardından iki heyet gönderildi: Kota Bharu'da buluşmak üzere birisi Singapur üzerinden seyahat etti, diğeri de Bangkok vasıtasıyla gitti. XX. Yüzyıl başlarında Kota Bharu'da da Sultan IV. Muhammed ile yakın ilişkiler içinde olan Şeyh Ali Emir Hüseyin adında oldukça itibarlı bir Türk yaşamaktaydı. Şeyh Ali, Sultan tarafından onun askeri kumandanı olarak değerlendirilmekte ve Kota Bharu'da ona yerel unvan verilmişti. Şeyh Ali 23 Mart 1939 tarihinde öldü. Bkz., Abdul Rahman al-Ahmedi, "Satu Kajian dan Perbandingan Riwayat Hidup Kadir Abdi Dengan Assad Syukri", Yüksek Lisans Tezi, Malaya Üniversitesi, 1978, s.2-3.

²⁷ Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Syeikh Ahmad al-Fatani: Sultan, Politik dan Riau", *Dewan Budaya*, Eylül 1991, s.53.

Abdülhamid'in Panislamcı politikasıyla bağlantılı duygular, Malaya'da İngilizlerin sömürge faaliyetlerindeki ilerlemesini endişelendirmede. Bu dergilerin oynadığı rol, bir Müslüman lider olarak onun (halifenin) itibarının ve inancı koruyan bir üstün ırk olarak Türklerin imajının bölgede artmasını sağladılar.²⁸

Bu dergiler, Sultan II. Abdülhamid hakkındaki haberleri vermede gayet şevkli davrandılar ve onu Müslümanların refahıyla sonuna kadar alakadar olan büyük bir lider olarak tasvir ettiler.²⁹ Türk halkı da itibarlı Sultanın liderliği altında çok zengin ve güçlü bir halk olarak resmedildi.³⁰ Müttemayiz bir hükümdar olarak Sultan II. Abdülhamid, Malaylar tarafından büyük bir hayranlıkla izlendi ve onun tam bir Osmanlı hanedan kıyafetindeki resmi *Lengkonkan Bulan* dergisi tarafından ilgili okuyuculara satıldı.³¹

Chahaya Pulau Pinang dergisi 1900 yılında yayın hayatına başladığında, Sultan II. Abdülhamid ve Türkler hakkında Malayların duyduğu heyecanın boyutu çok fazla idi. Onlarla ilgili haberler, derginin esas hikayelerini oluşturdu ve ilk baskısının ikinci, üçüncü ve dördüncü sayfalarını kapladı.³² Bunlar, Sultan II. Abdülhamid'in Osmanlı tahtına oturuşunun 25. yıldönümü kutlamalarıyla ilgili haberleri, ona hasredilen bir şiiri ve Hicaz Demiryolu'nu inşa etmek için büyük miktarlarda bağış para toplanmasındaki Osmanlıların başarısını dile getirdiler.³³ İleriki nüshaları, Liverpool, Manchester ve Fransa'daki Türk toplumları tarafından gerçekleştirilen şaşalı kutlamalar gibi

²⁸ Birinci Dünya Savaşı'ndan önce genellikle Malaylar Türklerin olağanüstü güçleri kullanabilen üstün bir halk olduğuna inanmaktaydılar. İnancın savunucusu olarak savaşta Türklerin yenilmesini, kıyamet alametlerinden bir alamet olduğuna da inanmaktaydılar. *Jajahan Melayu* dergisinin (mesela, Cilt.1, No:1, 10 Aralık 1896 (5 Receb 1313 Hicri) sayısındaki editör yazılarında Malayların yaygın olarak inandıkları Türklerin üstünlüğü üzerine açıklamalar yapmış ve onları yenmek isteyen herhangi bir gücün dünyada hayal olduğunu yazmıştı.

²⁹ Örneğin bkz., *Jajahan Melayu*, Cilt.2, No:24, 29 Nisan 1897. Ayrıca bkz., *Lengkonkan Bulan*, Cilt.3, No:3, 11 Mayıs 1900, s.4.

³⁰ *Jajahan Melayu*, Cilt.2, No:25, 6 Mayıs 1897.

³¹ Fotoğrafın boyutu 6x4.25 inç idi. Fotoğrafların ilk sayfadaki tanıtımları için bkz., *Lengkonkan Bulan*, Cilt.2, No:5, 28 Mayıs 1900 ve Cilt.2, No:7, 4 Haziran 1900.

³² *Chahaya/Chahyah/Chayah Pulau Pinang/Penang* dergisi, kısmen başarılı bir yayın hayatı sürdürmüştür. Çünkü dergi, 13 Ekim 1900 tarihinden 28 Mart 1908 tarihine kadar neredeyse sekiz buçuk yıl yayın hayatını devam ettirmiştir. Bu dergi, Penang'ın 230 Birch Caddesi'ndeki Criterion Press'in sahibi Çinli zengin ve nüfuzlu bir işadamı olan Lim Seng Hui tarafından basılmaktaydı. Dergi'nin dört sayfası Cavî [Arap alfabesiyle yazılan Malayca] alfabe de olmak üzere her Cumartesi günü haftalık olarak yayımlanmaktaydı. Bkz., Mohd. Dahari Othman, "Akhbar Cahaya Pulau Pinang, 1900-1908", *Jebat*, No:7/8, 1978/79, s.115.

³³ Bkz., *Chahaya Pulau Pinang*, Cilt. 1, No:1. 13 Ekim 1900, s.2. Hicaz Demiryolu'nu inşa etmek için toplanan bağışların bir tartışması için bkz., William L. Ochsenwald, "Financing of the Hijaz Railroad", *Die Welt des Islams*, Cilt.XIV, No:1-4, 1973, s.129-149.

yıldönümü kutlamalarını ve Sultan II. Abdülhamid'in büyüklüğünü ortaya koyan haberleri düzenli olarak yayımladılar.³⁴ Tanınmış bir hükümdar olarak Sultan II. Abdülhamid Bulgaristan, Hindistan ve Cava Müslümanlarının yanı sıra Alman İmparatoru ve Fransız Cumhurbaşkanı'ndan da bu vesileyle değerli hediyeler aldığına dair haberler verildi.³⁵ Sultan II. Abdülhamid hastalandığı zaman, *Chahaya Pulau Pinang* bunu önemli bir haber yaptı. Nekahat döneminde iyileşmesi için dileklerini ifade etti ve adil yönetiminin devamı için uzun ömürler diledi.³⁶

Türklerin ve Sultan II. Abdülhamid'in gözde imajı ile ilgili Malayları etkileyen XX. Yüzyıl başlarındaki yayıncılık faaliyeti, 1906 yılında yayın hayatına başlayan *al-Imam* dergisi tarafından da heyecanlı bir şekilde sürdürüldü. İlk sayısında verdiği Türkiye hakkındaki haberleri, Japonya ile ilgili haberler kadar çok çekici idi ve her iki ülke, yani birisi İslamiyet'in temsilcisi, diğeri de Asya'nın parlayan güneşi olarak değerlendirilmişti.³⁷ "Türkiye ve Japonya" başlığı altında, Tokyo'da düzenlenmesi planlanan Din Kongresi'nin tanıtımını yaptı. Sultan II. Abdülhamid'in kongreye üç yetkin temsilcisini gönderdiği ve mevkidaşı Japon İmparatoru ile de telgraflaştıkları haberini yazdı.³⁸ Bu sayıdan başka derginin ilgisini çeken diğeri bir konu da, Hicaz Demiryolu idi ve bu proje de dergi nazarında Müslümanların refahının geleceği için Sultan II. Abdülhamid'in başarılarını sembolize etmişti. Demiryolunun yapım süreci düzenli olarak haber yapıldı ve bizzat Sultan II. Abdülhamid'in icra edeceği bir açılışla Eylül 1908'te tamamlanacağı tahmininde bulunuldu.³⁹

Al-Imam dergisinin nispi oranda önemli bir bölümünü oluşturan Sultan II. Abdülhamid'in başarılarından birisi de, imparatorluğun gücünü temsil eden onun askeri yapılanması idi. Dergiye göre, bu konudaki haberler son güncel bilgileri almak için can atan okuyucuları mutlu etmeye yönelikti. Bu okuyucular için dergi, diğeri birçok şeyler arasında "hakkında bilgi almak isteyenler için" verilen bir haberde bir Türk savaş gemisinin tam olarak tonajı, silah durumu ve hız kapasitesiyle ilgili detayları yayımlamıştı.⁴⁰ Dergi Osmanlıların ileri bir donanma kurmak ve ordularını modernleştirmek zorunda oldukları değerlendirmesini yapmaktaydı. Çünkü onlar düşmanlar tarafından çevrilmişti. Bu askeri yapılanmayla birlikte, onların diğeri Avrupalı güçlerle baş/rekabet edebileceklerine inanmaktaydı. Askeri kapasitesini yeniden oluşturan

³⁴ *Chahaya Pulau Pinang*, Cilt. 1, No:2. s.2 ve Cilt.1, No:3, s.3.

³⁵ *Chahaya Pulau Pinang*, No:5, 10 Kasım 1900, s.4.

³⁶ *Chahaya Pulau Pinang*, No:7, 27 Ekim 1906, s.3.

³⁷ William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1980, s.58-59.

³⁸ Bkz., *Al-Imam*, Cilt.1 No:1, 23 Temmuz 1906, s.30-31.

³⁹ Demiryolu hakkındaki haberler için bkz., *Al-Imam*, Cilt.1, No:1, 23 Temmuz 1906, s.31-32; Cilt.1, No:4, 19 Ağustos 1906, s.128; Cilt.2, No:1, 12 Temmuz 1907, s.13.

⁴⁰ *Al-Imam*, Cilt.1, No:2, 21 Ağustos 1906, s.63.

Osmanlıların bu başarılarıyla ilgili haberler vasıtasıyla *al-Imam* dergisi okuyucularına büyük bir mutluluk tattırmayı ümit etmişti.⁴¹

Derginin dikkatini çeken diğer bir konu da, Türk ilerlemesi idi. Sultan II. Abdülhamid, okullar açarak ve demiryolları döşeyerek her zaman halkının refahını gözetken bir hükümdar olarak tanıtılmıştı. Ancak, *al-Imam* dergisi Sultan II. Abdülhamid'in bu asil gayretlerine rağmen Batı'nın kaçınılmaz tehdidiyle de baş etmek zorunda olduğu bilincine de vakıftı. Bu tehdit karşısında dergi Türklerin esnek bir yapıya sahip olduklarını ümit ettiğini ve kıyamete kadar onların korunması yönünde dua ettiğini yazdı.⁴² Dergi, Osmanlı İmparatorluğu'ndan başka mevcut hiçbir İslami bir yönetimin olmadığına inanmaktaydı ve imparatorluğun çok ciddi badirelerle karşı karşıya geldiği gerçeğine rağmen, gücünü devam ettireceğine inanmaktaydı. Müslümanların davasını sürdürmek için Sultan II. Abdülhamid'in samimi gayretlerine inanmanın gereği hakkındaki haberlerinde, dergi Batı basını tarafından imparatorluk hakkında öne sürülen uygunsuz haberlerin yalan ve bunların da imparatorluğun gücünü kırmak için kurulan entrikaların bir parçası olduğuna inanmaktaydı.⁴³

1908 yılında Sultan II. Abdülhamid, Genç Türkler tarafından tahttan indirildiğinde, bu siyasi gelişme Malayların onun rolüne hayranlıklarını ifade ederek onu İslam'ın hamisi olarak görmelerine engel teşkil etmedi.⁴⁴ Selefine nazaran Genç Türklerin hükümeti Panislamcı siyaset hakkında daha az heyecana sahip olmasına rağmen, belirli oranda bile Genç Türkler de hala Müslümanların lideri olarak görülmeye devam etti. Bununla birlikte, bu yeni rejimin altında, bu rol esas itibarıyla Şeyhulislamlık makamı tarafından oynandı ve bu makam Malay dünyasına din alimleri göndererek bu davayı daha etkili bir şekilde geliştirmeye çalıştı. *Neracha* dergisinin bir haberine göre, Malaylar tarafından bir dini liderin bölgeye gönderilmesi yönündeki talebin akabinden böyle bir durum gerçekleşti. Dergi, bazı Mısırlı dergilerden iktibaslar yaparak Filipinler'den bir kısım Müslüman liderin İstanbul'a giderek Sultan'dan Filipinler'de hizmet etmek üzere bir kadı gönderilmesini talep etmişlerdi.⁴⁵

Birkaç ay sonra *Neracha* dergisi, Hindistan'da basılan *Comrades* adlı diğer bir gazeteden alıntılar yaparak Filipinler'deki Amerikan valisi Albay Findley başkanlığında benzeri bir heyetin bu maksatla Filipinli Müslümanları

⁴¹ *Al-Imam*, Cilt.1, No:7, 16 Ocak 1907, s.211.

⁴² Bkz., *Al-Imam*, Cilt.1, No:9, 16 Mart 1907, s.281-284.

⁴³ Bkz., *Al-Imam*, Cilt.2, No:5, 7 Kasım 1907, s.101-102.

⁴⁴ Mesela bkz., Dönüş yolunda 15 Aralık 1913 tarihinde Pazartesi günü Singapur'a uğrayan Batavya'daki Türk Konsolosu Muhammed Rıfat Bey'in durumuna. Onun adaya ulaşması *Neracha* tarafından özel bir haber olarak verildi ve çok derin bilgiye sahip olduğuna, kırk beş dil bildiğine ve aynı zamanda da Malayca konuşabildiğine inanılan bir adamı görebilmek için kalabalık bir topluluğun limanda beklediği haberi yapıldı. Bkz., *Neracha*, Cilt.4, No:114, 17 Aralık 1913.

⁴⁵ Bkz., *Neracha*, Cilt.3, No:91, 25 Haziran 1913.

temsilen İstanbul'a gittiğini yazdı. Osmanlı Sultanı'nın da Müslümanlar adına bir Hristiyan heyetin ilk defa Halifelik makamına gelmesinden ve vali ile görüşmesinden çok memnun kaldığını rapor etti. Bu talebin bir sonucu olarak, dini ilimlerde çok bilgili ve çok fasih olduğu Arapça ve Türkçe'nin yanı sıra Sanskritçe, Hintçe, İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerini de çok iyi bilen Cemal Efendi adındaki bir alimin 1913 yılında Şeyhulislam adına Filipinler'de beş yıl süreyle hizmet etmek üzere bu ülkeye gönderildiği haberini duyurdu.⁴⁶

Daha sonra takip eden 1914 yılında, Seyyid Muhammed Vecih el-Ceylanî adındaki diğer bir Türk alimi de Filipinler'de Şeyhulislam olarak hizmet etmek üzere İstanbul'dan gönderildi.⁴⁷ Hatta Seyyid Muhammed Vecih el-Ceylanî'nin resmi ataması Filipinler olmasına rağmen, Müslüman bir alim olarak onun misyonu İstanbul'daki Şeyhulislam'ı Malay Dünyası'ndaki tüm Müslümanlar nazarında temsil etmek üzere gönderilmişti. O, bilgili ve dindar bir alim olarak kaydedildi ve dünyanın bu parçasını ziyaret eden büyük çaptaki ilk önemli bir alim idi.⁴⁸ Seyyid Muhammed Vecih el-Ceylanî, bu misyonunun bir parçası olarak Filipinlere giderken yol üstündeki Singapur'a ulaştığında, orada *Neracha* dergisinin görevlileri ile birlikte Adelphi Hotel'de bir toplantı yaptı.⁴⁹ *Neracha* dergisinin yazı işleri kurul üyeleriyle bir toplantı yapma seçimi, tesadüfi değildi; çünkü bu durum Türk davasını ortaya koymada dergi tarafından oynanan rolün bir kabulü idi.

Singapur'daki onun kısa süreli kalışı esnasında Seyyid Muhammed Vecih el-Ceylanî aynı zamanda adadaki Müslüman toplumlarla da toplantılar yaptı ve konuşmalar yapmak üzere çeşitli toplantılara davet edildi.⁵⁰ O, Filipinliler'e seyahatini devam ettirmek için limana geldiğinde, 17 Ocak Cumartesi günü Singapur Limanı ona veda etmek üzere toplumun her kesiminden gelen Müslümanlarla dolup taşı.⁵¹ Filipinler'deki iki buçuk ay boyunca süren kısa kalışı sırasında, onun oradaki faaliyetleri düzenli olarak

⁴⁶ *Neracha*, Cilt.3, No:100, 27 Ağustos 1913.

⁴⁷ *Neracha*, Cilt.3, No:97, 6 Ağustos 1913. İstanbul'daki Şeyhulislam'ın bir temsilcisi olarak Malay dünyasına Seyyid Muhammed Vecih el-Ceylanî'nin seçimi, onun Arapça ve Almanca gibi dilleri bilen ve din ilimlerinde de çok bilgili bir kişi olmasından dolayı idi. Türkiye'de o Adana ve Mısır gibi itibarlı eyaletlerde kadılık makamını doldurabilen bir kabiliyete sahip tecrübeli bir alim idi. Kendisine saygı duyulan bir bilgin olarak o, özel bir binişle birlikte sunulan bir Osmanlı nişanı ile taltif edilmişti ve o bunu her zaman üzerinde taşımaktaydı.

⁴⁸ *Neracha*, Cilt.4, No:132, 22 Nisan 1914, s.5. Seyyid Vecih'e atfedilen itibarlar arasında onun meşhur mutasavvıf Seyyid Abdulkadir Ceylanî'nin neslinden geldiği, onunla yirmi dördüncü göbekte ve Dördüncü Râşid Halife Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin ile de yirmi beşinci göbekte atası olduğu söylenmekte idi.

⁴⁹ *Neracha*, Cilt.4, No:118, 14 Ocak 1914, s.1-4. O, 11 Ocak 1914 tarihinde Singapur'a ulaştı.

⁵⁰ *Neracha*, Cilt.4, No:119, 21 Ocak 1914, s.3.

⁵¹ A.g.e., s.4.

Neracha dergisi tarafından haber yapıldı.⁵² Hatta Seyyid Muhammed Vecih el-Ceylanî'nin daha uzun süre orada hizmet etmesi beklenilmesine rağmen, onun ülkede kalışı hastalığı sebebiyle kısa sürdü ve bu yüzden tıbbi tedavi için İstanbul'a geri dönmek zorunda kaldı. 6 Nisan Pazartesi günü geri dönüş yolunda iken, seyahat ettiği Alman gemisi Singapur'da iki gün demir attı. Onun adaya gelişinde, tekrar *Neracha* dergisinin bürosunu ziyaret etti ve adadaki birçok Müslüman lider ile toplantılar yaptı.⁵³

Ertesi gün Seyyid Muhammed Vecih el-Ceylanî Penang'a gitti. Çarşamba öğleden sonra Penang'a ulaştığında, kısa süre önce yapılan bir duyuruya rağmen, adanın önde gelen Müslüman liderleri dahil olmak üzere yaklaşık 200 kadar Müslüman tarafından selamlanarak karşılandı.⁵⁴ Oradaki Müslüman toplum onu Acheen Caddesi'ndeki *Masjid Melayu* adlı bir camiye getirerek onun varlığını iyi bir fırsata dönüştürdüler ve ondan camide konuşma yapmasını istediler. Onun Arapça olarak yaptığı ve Malayca'ya tercüme edilen konuşmasında, Seyyid Muhammed Vecih el-Ceylanî iyi işler için Müslümanların birbirlerine yardım etmesini tavsiye etti ve Müslüman çocukların eğitimi için okullar açmaları konusunda birbirlerine yardımcı olmalarını istedi.⁵⁵ İstanbul'dan bu bölgeye Şeyhulislam'ın bir temsilcisinin gönderilmesi, her ne kadar kısa sürse de, Malaylar arasında İslam'ın koruyucuları olarak Türklerin imajını daha da pekiştirdi.⁵⁶

Türkler tarafından oynanan dini ve siyasi role karşı Malaylar'ın hayranlığı devam etmekle birlikte, şüphesiz Sultan II. Abdülhamid'in Genç Türkler tarafından tahttan indirilmesi bölgedeki Müslümanlar arasında bazı şaşkınlıklara yol açtı. Her ne kadar Genç Türkler'in oluşturduğu yeni hükümet, daha önceki idarenin takip ettiği İslamcı siyaseti tercih edip sürdürmesine rağmen, onların İslam birliği taraftarı politikası daha az etkili oldu; çünkü onlar esas itibarıyla iç siyasi krizlerle ve Avrupa savaşlarıyla meşgul oldular. Sultan

⁵² Mesela, Filipinler'e ulaşmasının ardından onun Singapur'daki *Neracha* dergisinin editörlerine adada kaldığı kısa süre zarfında karşılaştığı misafirperverlik dolayı, diğer şeylerle birlikte, birçok mektuplar gönderdiği kaydedilmiştir. Dergi, Seyyid Vecihî tarafından verilen tavsiyeyi okuyucularına bildirme fırsatını bulmuş ve bunun onların hayatı ve dinlerinin faydasına olduğu haberini yazmıştı. Bkz., *Neracha*, Cilt.4, No:125, 3 Mart 1914, s.3.

⁵³ *Neracha*, Cilt.4, No:131, 8 Nisan 1914, s.1.

⁵⁴ Seyyid Muhammed Vecih el-Ceylanî'yi selamlamak üzere iskeleye gelen birçok Malaylı Müslüman lider arasında Şeyh Zekeriya, Şeyh Davud, Şeyh Mustafa, Seyyid Alevî ve Seyyid Hüseyin bulunmaktaydılar.

⁵⁵ *Neracha*, Cilt.4, No:131, 15 Nisan 1914, s.2.

⁵⁶ Bölgeye geliş sırasında Singapur'daki kısa misafirliği ve İstanbul'a dönüş seyahati sırasında Seyyid Muhammed Vecih el-Ceylanî'ye gösterilen muhteşem Malay kabulü, tamamen kendiliğinden meydana gelen bir olay idi ve esasen bu durum Malaylar'ın Osmanlılar'ın dini rolüne karşı yüksek bir saygıyı göstermekteydi. Seyyid Vecihî'nin varlığı büyük bir coşku ile karşılandı ve adalardaki Müslümanlar onu görmeyi bir onur ve ayrıcalık olarak hissettiler.

II. Abdülhamid tarafından öncülük edilen Panislamcı fikirlere ve onun İslam dünyasını Türklerin liderliği altına koymayı hedefleyen bir politika takip etmesine bakıldığı zaman, bunun etkili bir siyasi güce dönüşmesinin tam olarak başarıya ulaşmadığı görülür. Aynı zamanda bu politika, Malaylar dahil Müslümanların çoğunluğuna cazip gelmede büyük bir başarı kazanamadı. İslam dünyasının o günkü durumu ve zamanın jeopolitik gerçekleri sebebiyle bu Panislamcı politika başarıya ulaşamadı.⁵⁷

Yüzeysel olmasına rağmen, bu dönemdeki Panislamcı fikirlerin ve onun teşvik ettiği sınırlı gayretlere bakıldığında, bunların Müslüman bir toplum olarak Malayların Batı yayılcılığıyla baş etmelerinin gereğine inanmalarını ve Malay bilincinin gelişmesine katkı sağladığı kabul edilebilir. Aynı zamanda bu tür fikirler onların daha geniş İslam dünyasıyla bir nebze olsun ilişki kurmalarına zemin hazırladı. Müslüman bir gücü temsil eden Türkler ile Batı arasındaki çatışmalar hakkında Malayların daha iyi bilinçlenmelerine ivme kazandırdığı ve bu bilinci onlar arasında daha da geliştirdiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

Kitap, Makale ve Tezler:

- Abdullah Abbas Nasution, *Sejarah Melayu Raya*, Penang: Persama Press, 1953.
- Abdul Rahman al-Ahmadi, “Satu Kajian dan Perbandingan Riwayat Hidup Kadir Abdi Dengan Assad Syukri”, Yüksek Lisans Tezi, Malaya Üniversitesi, 1978.
- Adam, Ramlah, *Dato' Onn Jaafar: Pengasas Kemerdekaan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992.
- Ahmad bin Muhammad Zain Mustafa al-Fatani, *Hadiqatul Azhar Wal-Riahin*, Penang: Persama Press, 1935.
- Alatas, Syed Hussein, “On the Need for a Historical Study of Malaysian Islamization”, *Journal of Southeast Asian History*, Cilt.4, No:1, Mart 1963.
- Al-Shaykh Muhammad Arshad ibn Abd Allah al-Banjari al-Malayawî, *Sabil al-Muhtadin Li-al-Tafaquh Fi Amr al-Dîn*, İstanbul: al-Sharikah al-Khairiyah of al-Hajj Muharram Affandi, Shawwal 1302/August 1885.
- Andaya, Barbara Watson, “From Rum to Tokyo: The Search for Anti-Colonial Allies by the Ruler of Riau, 1899-1914”, *Indonesia*, No:24, Ekim 1977.
- Arnold, T. W., *The Caliphate*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1924.

⁵⁷ O dönem İslam dünyasında siyasi bir güç olarak dikkate alınması gereken Panislamizm politikasının başarısızlığa uğramasıyla ilgili tartışmalar için bkz., John S. Badeau, “Pan-Islamism”, *The Contemporary Middle East: Tradition and Innovation* (eds.: Benjamin Rivlin ve Joseph S. Szyliowicz), New York: Random House, 1965, s.201-215.

- Badeau, John S., "Pan-Islamism", *The Contemporary Middle East: Tradition and Innovation* (eds.: Benjamin Rivlin ve Joseph S. Szyliowicz), New York: Random House, 1965.
- Evans, D. H., "The Meanings of Pan-Islamism: The Growth of International Consciousness Among the Muslims of India and Indonesia in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century", *India and Indonesia From the 1830s to 1914: The Heyday of Colonial Rule* (ed.: Mushirul Hasan ve et al.), Leiden: E. J. Brill, 1987.
- Haji Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Bahasa Melayu Bahasa Ilmu: Meninjau Kitab Sabil al Muhtadin oleh Syeikh Muhammad Arsyad Al Banjari", *Jurnal Dewan Bahasa*, Ağustos 1990.
- Hurgronje, C. Snouck, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Keddie, Nikkie R., *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: a Political Biography*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1972.
- Mehmet, Özay, *Islamic Identity & Development: Studies of the Islamic Periphery*, Kuala Lumpur: Forum, 1990.
- Naimur Rahman Farooqi, "Pan-Islamism in the Nineteenth Century", *Islamic Culture*, Cilt: 57, Ekim 1983.
- Ochsenwald, William L., "Financing of the Hijaz Railroad", *Die Welt des Islams*, Cilt.XIV, No:1-4, 1973.
- Othman, Mohd. Dahari, "Akhbar Cahaya Pulau Pinang, 1900-1908", *Jebat*, No:7/8, 1978/79.
- Qureishi, M. Naeem, "Bibliographic Soundings in Nineteenth Century Pan-Islam in South Asia", *The Islamic Quarterly*, Cilt:XXIV, 1980.
- Reid, Anthony, "Sixteenth Century Turkish Influence in Western Indonesia", *Journal of South East Asian History*, X/3, 1969.
- Reid, Anthony, "Nineteenth Century Pan-islam in Indonesia and Malaysia", *The Journal of Asian Studies*, Cilt:XXIV, No:2, Şubat 1967.
- Roff, William R., *The Origins of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1980.
- Simon, G. K., "Islam in Sumatra", *The Muhammadan World of Today* (ed: S. M. Zwemer F. R. G. S., E. M. Wherry, D. D. James & L. Borton), London and Edinburg: Fleming H. Revell Company, 1906.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Syeikh Ahmad al-Fatani: Sultan, Politik dan Riau", *Dewan Budaya*, Eylül 1991.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Hadiqatul Azhar wal-Riahin*, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1992.

Dergi ve Gazeteler:

Al-Imam, Cilt.1, No:1, 23 Temmuz 1906; Cilt.1, No:4, 19 Ağustos 1906; Cilt.1, No:2, 21 Ağustos 1906; Cilt.1, No:7, 16 Ocak 1907; Cilt.1, No:9, 16 Mart 1907; Cilt.2, No:1, 12 Temmuz 1907; Cilt.2, No:5, 7 Kasım 1907.

Chahaya Pulau Pinang, Cilt. 1, No:1. 13 Ekim 1900; Cilt. 1, No:2. ve Cilt.1, No:3; No:5, 10 Kasım 1900; No:7, 27 Ekim 1906.

Jajahan Melayu, Cilt.1, No:1, 10 Aralık 1896; Cilt.2, No:24, 29 Nisan 1897; Cilt.2, No:25, 6 Mayıs 1897; Cilt.2, No:5, 28 Mayıs 1900 ve Cilt.2, No:7, 4 Haziran 1900; Cilt.3, No:3, 11 Mayıs 1900.

Neracha, Cilt.3, No:91, 25 Haziran 1913; Cilt.3, No:97, 6 Ağustos 1913; Cilt.3, No:100, 27 Ağustos 1913; Cilt.4, No:114, 17 Aralık 1913; Cilt.4, No:118, 14 Ocak 1914; Cilt.4, No:119, 21 Ocak 1914; Cilt.4, No:125, 3 Mart 1914; Cilt.4, No:131, 8 Nisan 1914; Cilt.4, No:131, 15 Nisan 1914; Cilt.4, No:132, 22 Nisan 1914..

Singapore Free Press, "A Pan-Islam Propagandist", 6 Ocak 1899.

Straits Times, 16 Kasım 1889.

Arşiv Belgeleri:

Colonial Office, Londra, İngiltere:

CO 273/201, Cohor Sultanının Sekreteri'nden Robert H. Meade'ye, Colonial Office, 10 Mayıs 1894.

CO 273/246, (Boğazlar Bölgesi Valisi) Mitchell'nden Chamberlain'e, Colonial Office, 6 Ocak 1899.

CO 273/246, Mitchell'den Chamberlain'e (Gizli), Colonial Office, 6 Ocak 1899.

“HURUFİLİK: İLK ELDEN KAYNAKLARLA DOĞUŞUNDAN İTİBAREN” ADLI KİTABIN TANITIMI

Mehmed Necmeddin BARDAKÇI*

(Fatih Usluer, *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009, 624 sayfa.)

Hurufilik, Fazlullah Esterabadî (ö.796/1394) tarafından XIV. Yüzyılda İran’da kurulan ve izleri XVII. Yüzyıla kadar Anadolu ve Balkanlarda görülen mistik ve felsefî bir akımdır. Yazarının ifadesiyle Hurufilik ile ilgili Farsça ve Osmanlıca eserlerin tümünün gözden geçirilerek hazırlanmıştır. Hurufî felsefesi, Hurufiliğin İran ve Türk Edebiyatına etkileri üzerine odaklanan kitap giriş ve sekiz bölüm ile sonuç kısmından oluşmaktadır.

Giriş kısmında Hurufiler ve eserleri tanıtılmış ve Hurufilik iki bölümde incelenmiştir: Birincisi, Fazlullah ve öğrencileri tarafından temellerinin atıldığı İran ve Azeri topraklarındaki yarım asırlık dönem, ikincisi ise, Fazlullah’ın ölümünden sonra Anadolu ve Balkanlarda takipçileri tarafından sürdürülen yaklaşık iki yüz elli yıllık dönemdir. Birinci dönemle ilgili eserler, ortaya çıktığı yerle de ilişkili olarak Farsça’dır. İkinci dönemde yazılan eserler ise genellikle birinci dönemde yazılan eserlerin Türkçe’ye tercümesi şeklindedir. Hurufiliğin felsefî anlamda, ilk yıllarında geldiği noktadan fazla ileriye gidememesini Hurufilerin yaşadığı coğrafya ile irtibatlandıran yazar, Hurufî eserlerin tebliğ eksensli bir gayret gütmesi sebebiyle iptidai kaldığını ifade etmiştir. (s.9-16)

Birinci bölümde Hurufilerin tarihine yer verilmiştir. Hurufiliğin kurucusu Fazlullah’ın düşüncelerini açıklayan *Câvidannâme*, *Arşnâme* ve *Muhabbetnâme* adlı üç eseri vardır (s.46). Onun fikirleri, Hurufiliği Bektaşiliğe sokan Aliyyü’l-A’lâ (ö.822/1419) ile Şeyh Ebu’l-Hasan (ö.?) gibi halifeleri, Seyyid Nesîmî (ö.821/1418), Mir Şerif (ö.?), Seyyid İshak (ö.?), Emir Gıyaseddin (ö.852/1448’den sonra), Kemal Aytağ (ö.?), Mir Fâzılî (ö.?), Refî’î (ö.?), Penahî (ö.860/1456’dan sonra), Abdülmecid b. Firişte (ö.864/1459-1460), Misalî (985/1577), Muhiî (ö.?), Arşî (ö.1030/1621), Mukimî (ö.?), Cavidî Ali (ö.?), İşkurt Dede (ö.?), Rahmetullah (ö.?) gibi Hurufî takipçileri tarafından devam ettirilmiştir (s.56-106).

* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

İkinci bölümde Hurufiliğin ilk öncüleri kabul edilebilecek ilm-i hurûfla ilgilenen ve bu alanda eserler veren bazı filozof ve sûfilere yer verilmiştir. Bir kısmı Helen kaynaklı, bir kısmı da Kur'an'dan mülhem olan bu harflerle ilgili yaklaşım, birbirinden kesin çizgilerle ayrılmamaktadır. Hurufilerle onlar arasında konuya yaklaşım tarzı ve sonuçlar bakımından büyük fark olduğunu belirten müellif, bu tür yaklaşımların eski kültürlerde de bulunduğunu ifade etmektedir (s.107-124).

Hurufiler tüm felsefelerini 28 ve 32 harf eksenli kurduklarından, ilm-i huruf ve benzeri anlayışlardan çok farklıdır. Onlara göre bu harfler, yaratılışın temel araçları olmaktan çok, tüm varlığın temelini oluşturmaktadır. Onlar Fazlullah'ın nutkunda kullandığı 32 harfi ve bunların tamamını telaffuz eden insanı, düşüncelerinin merkezine almışlardır. Bazı ayet ve hadisleri kendi düşüncelerini açıklamak için referans göstermişlerdir (s.125-150).

Hurufilerle ilgili zındık, dinsiz, Hristiyan oldukları şeklindeki olumsuz yaklaşımların silinmesinin mümkün olmadığını belirten müellif, bununla birlikte onlar hakkındaki gerçeklerin kendi eserlerinden öğrenilebileceğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda ne Fazlullah'ın ne de diğer bir Hurufi'nin eserlerinde Kur'an'daki bir hükmün reddedildiğini görmenin mümkün olmadığını, aksinin söylendiğinin vaki olmadığını ifade etmiştir. Taraftar kazanmak için Batınî yorumları benimseyen Hurufilerin, şeriatın zahirinin de gerekli olduğunu dile getirdiklerini belirtmiştir. Müellife göre, birkaç sınırlı örnekten hareketle Hurufilerin Şîî oldukları yönünde bir kanaat oluşmuşsa da, eserlerinde verdikleri bilgiler, ezan okuyuşları, abdest ve namaz esnasında sergiledikleri tavırlar onların Sünnî olduklarını göstermektedir. Zühd hayatına ve zâhidliğe karşı mesafeli duran Hurufiler, ideal bir tasavvuf hayatını övmekten geri durmamışlardır. Bu bakımdan her ne kadar bir tarikat olmasa da Hurufilik, yazara göre tasavvuftan etkilenmiş mistik ve felsefi bir akımdır (s. 151-182).

Üçüncü bölümde harfler konusu işlenmiştir. Hz. Ali'ye atfedilen bir sözden hareketle noktaya büyük önem veren Hurufilerin, kemâlâtın ortaya çıkması, hakikatin açıklanması konusunda harfin noktadan üstün olduğu kanaatinde oldukları belirtilmiştir. 32 harften oluşan ilahi harflerin zat ve sıfat olarak iki cephesi olduğu ve bu harflerin zat yönünden aynı olmakla birlikte sıfat yönünden farklı oldukları dile getirilmiştir. Hurufilerin, Allah ile harfler arasında kurduğu ilişkinin bilinmesinin onların inançlarının anlaşılmasına katkı yapacağı vurgulanmıştır. Onların Allah ile harfler arasında kurdukları ilişkinin, isim müsemma, zat sıfat aynılığı üzerinden kurulduğu ifade edilmiştir (s.183-243).

Dördüncü bölümde Hurufilerin Allah hakkındaki düşüncelerine yer verilmiştir. İslâm geleneğinde *hû* veya *hüve* ile Allah kastedilmektedir. Buradan hareketle Fazlullah da eserlerinden *Muhabbetnâme*'ye *hüve* ile başlamıştır. Burada Allah lafzı ile *hüve* arasındaki sayı değerleri arasında ilişki kuran

müellif, Hurufilerin çeşitli yaklaşımlarından örnekler vermiştir. Onların Fazlullah’ı Allah’ın bir zuhuru olarak gördüklerini belirtmiştir (s.244-257).

Beşinci bölümde insan ve Hurufilerin aynı anlamda kullandıkları Âdem üzerinde durulmuştur. Onlara göre Fazlullah, Âdem olarak kabul edilmektedir. Varlıkların tümü insana âşık olduğu için onun maddi aslı olan toprağa secde etmektedir. Bu aşkın sebebi insanın yüzüdür. Çünkü Allah insanı Rahmân suretinde yaratmıştır. Ayrıca Allah’ın zatının kadim sıfatı olan 28 ve 32 ilahi kelimenin tamamı insanın yüzünde okunur. Bununla birlikte âlem-i kebir olan insan bir amaç değil, Allah’a götüren bir vasıta. Buradan hareketle Hurufiler insan ile Kur’an arasında bir ilişki kurmuşlardır. Onlara göre, Mushaf içindeki Kur’an mecazi olup asıl Kur’an Allah’ın arşı olan insandır. Bu bakımdan insanın organları ve bunların sayı değerleri hakkında getirdikleri yorumlar dikkat çekicidir (s. 258-302).

Altıncı bölümde Hurufilerin peygamberler hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Hurufilere göre Kur’an’da 28 peygamberin ismi zikredilmiş, 4 peygambere de işaret edilmiştir. Bu da 28 ve 32 harfe karşılık gelmektedir ve bu sebeple peygamberler ile harfler arasında bir eşdeşlik vardır. Kur’an’ın ilk harfi olan ‘be’ Âdem’e, son harfi olan ‘sin’ ise Hz. Muhammed (sav)’e işaret etmektedir. Müellif bazı Hurufilerin Fazlullah’ı peygamberlerden üstün gördüklerini belirtmiştir (s.303-419).

Yedinci bölümde Hurufilerin ibadetler hakkındaki düşünceleri işlenmiştir. Hurufilere göre gerçek mümin, 28 ilahi kelimenin sıfatlarının, mahiyetlerinin ve hakikatlerinin bir olduğunu bilmelidir. Eğer bu kişi 28 kelimenin bir olduğuna inanmazsa, kelime-i tevhidi söyleyip namaz kılsa ve oruç tutsa da kâfir olmuştur. Kelime-i tevhidi tüm Müslümanlar tarafından bilinen yaygın şekliyle kullanan Hurufiler, Sünnî fıkına göre tarif ettikleri abdestten maksadın Âdemin yüzündeki hatların müşahedesi olduğu kanaatindedirler. Onlara göre gerçek abdest tüm eşyanın hakikatini anlayarak âb-ı hayatla alınır. Gusül ile ezan ve kamet, namaz ile oruç da Sünnî Müslümanlar arasındaki gibidir. Fazlullah namaz kılmayanların cennete giremeyeceğini söyleyerek bu konudaki hassasiyetini göstermiş ve beş vakit namaz içerisinde de sabah namazının daha üstün olduğunu belirtmiştir. Hurufiler, namazların vakitleri ve rekâtları ile sayılar arasında kurdukları ilişkilerle namaza farklı bir anlam yüklemişlerdir. Onlara göre, haccın bir zahiri bir de bâtını vardır. Kâbenin ve haccın erkânının bilinmesi Âdem’in yüzünün bilinmesine bağlıdır. Hacı olmak bu rükünlerin sırlarına vakıf olmakla gerçekleşir. Kâbe müminin kalbinden, Hacerü’l-Esved, Âdem’in yüzü ve yüzündeki hatlardan kinayedir. Arafat ise Âdem ile Havva’dan ve onların yüzündeki hatlardan kinayedir. Kurban kesme, nefsin kurban edilmesine işarettir (s.420-531).

Sekizinci bölümde Hurufilerin kıyamet ve ölüm ötesi hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Hurufilere göre ahiretin dünya ile birlikte değerlendirildiği, iki kelimenin harfleri arasındaki sayısal değerlerin

karşılaştırılmasıyla anlamlandırılmaya çalışıldığı gösterilmiştir. Kıyametin alâmetleri, İsrâfilin sûra üfleyişi, sırat, cennet ve cehennem konularında da harflerin sayısal değerleri üzerinden yorumlar getirilmiştir (s.532-572).

Sonuç kısmında; Hurufilikle ilgili öne sürülen hissî, öznel ve bilimsellikten uzak birçok teoriye ve konuyla ilgili birçok soruya cevap verildiği belirtilerek, kendilerini Müslüman olarak tanımlayan Hurufileri başka yaftalarla ilişkilendirmenin mümkün olamayacağı vurgulanmıştır. Felsefelerini harfler üzerine kuran Hurufilerin, fikirlerini açıklarken rakamların gücünden azami derecede faydalandıkları ifade edilmiştir (s.573-576).

Hurufilik açısından ilk elden kaynaklara başvurularak hazırlanan ve zengin bir kaynakçaya sahip olan çalışmasından ötürü Fatih Usluer'i tebrik ediyor, yeni çalışmalarında başarılar diliyoruz.

YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar “Kaynakça” başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayın aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra disket veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu’nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:) veya edisyon ise (ed.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayımlanmayan yazılar geri iade edilmez.

Yazı tipi: Times New Roman, Ana Metin: 11 punto; Dipnot: 9 Punto

Sayfa Yapısı: Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

Biçim: Paragraf: tam satır aralığı 12 değer; Aralık: önce 3, sonra 3; Girinti: sol 0, sağ 0; Özel Değer: Ana metinde ilk satır 1,2; dipnota asılı 0,7.

PUBLISHING PRINCIPLES AND RULES FOR WRITING ARTICLES

Review of the Divinity Faculty of the Suleyman Demirel University is biannually published. The journal is indexed by *MLA International Bibliography* and *Index Islamicus*. The journal publishes original and academic articles, symposiums and book reviews. Turkish and English abstracts not exceeding 150 words and key words should be added to the beginning of the article. The name of the author or translator at the top right of the article, title and affiliated institution and study field should be included in the star footnote. The references used in the article should be given at the end of the article. Full title of the article should be with big letters and bold character, while only the first letters of subtitles within the article be bold and written with big letters. Three hard copies of the articles, two of them without a name, should be send to the editor or assistant editors. Translations should include the original texts. After first review of the Editorial Board, the article will be send to referees. The decision for publication will be made according to referee reports. If any change is required, they should be corrected by the author. The final version of the texts should be formatted as shown below list. Then the article should be sent to editor in floppy diskette or e-mail. In the articles, the spelling and writing style of Turkish Language Institution is followed. The given rules for the citations of sources and footnotes within the article should be always followed. The citations of the books in footnotes should be in the following way: Author's name and last name, work name (italic), if it is a translation, the name of translator (trans.), or an edition (ed.), publishing house, printing place and date, volume (vol. III), page (p.); For manuscripts, author's name, work name (italic), the Library, the number (no:) folio number (eg, fol. 15b). The citations of the articles in footnotes should be as follows: Author's name and surname, article title (in quotes), journal or work name (italic), if it is a translation, the name of translator (trans.), publishing house, printing place and date, volume (eg vol. IV), if periodicals, (example, number: 3), page (p.). Full citations of a source are shown in footnotes for the first time, then the abbreviation, ie, the famous author's surname or familiar name, short name of the work, volume and page number is written. Unpublished articles will not be returned to the authors but they will be informed.

Style: Times New Roman and 11 point in main texts, 9 points in footnotes.

Page setup: A4 paper, 7 cm. top, 4 cm. bottom, 4,5 cm left, 4,5 cm. right, 4,5 cm.

Format: Paragraph, full line spacing 12 point; Spacing: before 3 pt. after 3 pt;

Indentation: left 0 right 0; First line 1.25 cm. in main text, 0.7 in footnotes.