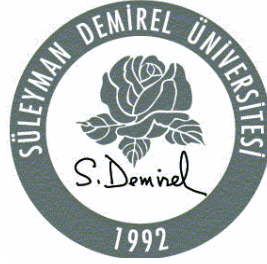


ISSN 1300-9672



**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): 2007/1

Sayı (Number): 18

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU (Dekan)

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

Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY

Editör Yardımcıları (Assistant Editors)

Yrd. Doç. Dr. Bahattin YAMAN

Yrd. Doç. Dr. Galip TÜRCAN

Fakülte Yayın Kurulu (Faculty Editorial Board)

Doç Dr. Nevin KARABELA

Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖKKIR

Yrd. Doç. Dr. İ. Latif HACINEBİOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Haluk SONGUR

Yrd. Doç. Dr. İshak ÖZGEL

Yrd. Doç. Dr. Nuri TUĞLU

Yrd. Doç. Dr. Ramazan UÇAR

Arş. Gör. Dr. Nejdet DURAK

Dizgi (Composition)

SDÜ İlahiyat Fakültesi

Kapak (Cover)

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

Baskı (Print)

Ali ÇOLAK – 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 uluslar arası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslar arası 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-2007

İsteme Adresi (Communication Adress)

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
Doç. Dr. Mustafa AŞKAR
Doç. Dr. Bünyamin ERUL
Doç. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Hamza AKTAN
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ
Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU
Prof. Dr. Sadık KILIÇ
Prof. Dr. Bahattin KÖK
Prof. Dr. Naci OKÇU
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ
Prof. Dr. Osman TÜNER
Prof. Dr. Davut YAYLALI
Prof. Dr. Hüseyin TURAL

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

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

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ
Prof. Dr. Kerim YAVUZ

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

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

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. M. Zeki DUMAN
Prof. Dr. Ünver GÜNAY
Prof. Dr. Harun GÜNGÖR
Prof. Dr. Celal KIRCA
Prof. Dr. Selahattin POLAT
Prof. Dr. Hasan ŞAHİN

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

Doç. Dr. Musa YILDIZ

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Nadim MACİT

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Doç. Dr. Cafer Sadık YARAN

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ

İMAM ÜNİVERSİTESİ

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

RİZE ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Zeki ASLANTÜRK
Prof. Dr. Mustafa ÇAĞRICI
Prof. Dr. Dr. İlyas ÇELEBİ
Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN
Prof. Dr. İsmail KARAÇAM
Prof. Dr. Ziya KAZICI
Prof. Dr. Ali KÖSE
Prof. Dr. Fahrettin OLGUNER
Prof. Dr. Mustafa TAHRALI
Prof. Dr. Veysel UYSAL
Prof. Dr. Mustafa UZUN
Prof. Dr. İsmail YİĞİT
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR
Doç. Dr. Ali AKYÜZ
Doç. Dr. Ali DURUSOY
Doç. Dr. Mazlum UYAR
Doç. Dr. Ahmet YÜCEL

ONDOKUZ

MAYIS ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Bilal DİNDAR
Prof. Dr. Muhsin KOÇAK
Prof. Dr. Hüseyin PEKER
Prof. Dr. Mustafa Zeki TERZİ
Prof. Dr. Ahmet TURAN
Prof. Dr. Erhan YETİK
Doç. Dr. Burhanettin TATAR
Doç. Dr. Yavuz ÜNAL

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI
Prof. Dr. Suat CEBECİ
Prof. Dr. Ali ERBAŞ
Doç. Dr. Levent ÖZTÜRK

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

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
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER
**SÜLEYMAN DEMİREL
ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU
Prof. Dr. İsmail YAKIT
Prof. Dr. Talat SAKALLI
Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA
Doç. Dr. Kemal SÖZEN
Doç. Dr. Talip TÜRCAN
Doç. Dr. Abdulgaffar ASLAN
Doç. Dr. Ramazan BUYRUKÇU
Doç. Dr. Nejdettin GÜRKAN
Doç. Dr. Musa KOÇAR
Doç. Dr. Kemalettin TAŞ

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Osman ÇETİN
Prof. Dr. İzzet ER
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ
Prof. Dr. Mustafa KARA
Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ
Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ

UNIVERSITY of WALES

Dr Amjad HUSSAIN

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

Gregory A. BARKER

Is Everything Relative ?: A Response to Dr. Ismail Latif Hacinebioğlu's "An Epistemological Analysis of the Logical Premises of Pluralism"1
(Herşey Göreceli Mi? Dr.Ismail Latif Hacinebioğlu'nun "An Epistemological Analysis of the Logical Premises of Pluralism" Adlı Makalesine Bir Cevap)

Amjad HUSSAIN

British Muslims and the British Understanding of Islam.....7
(Britanyalı Müslümanlar ve Britanyalıların İslam Anlayışı)

Musa KOÇAR

Mâtürîdî'nin Hıristiyanların Tanrı Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler..15
(Critisms of Maturidi towards the Christian Views on the Unity of God)

Nejdet GÜRKAN

Iraklı Şair el-Hillî ve Hz. Peygamber'e Methiyesi.....27
(Iraqi Poet al-Hilli and His Praise to the Prophet Muhammad)

Sevim ÖZDEMİR

Bir Sürgün Şairi 'Abdulvahhâb El-Beyyâtî (1926 - 1999).....51
(Abdulwahhab al-Beyyâtî As an Exiled Poet)

Bahattin YAMAN

Isparta-Karaağaç Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları...71
(The Gravestones Dated to Ottoman Period in Karaagac Cemetery in Isparta)

M. Sadık AKDEMİR

Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında XIX. Yüzyıl Burdur Vakıfları.....91
(The Burdur *Waqfs* at the XIXth Century in the Light of the Ottoman Archival Documents)

İshak ÖZGEL

Erken Dönem İshari Tefsiri Bağlamında Abdullah İbn Mübârek
(ö. 181)'in Tefsiri Meselesi.....119
(The Question of the Commentary of Abdullah Ibn Mubarak
Within the Context of Early Ishari Tafsir Tradition)

ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS

Muhammed HAMİDULLAH'tan çev., Talat SAKALLI
İmparator Heraklius'un Yanında Halife Ebu Bekir'in Bir Elçisi
Ve Bizansın Kaderiyle İlgili Kehanet Kitabı.....139
(An Envoy of Abu Bakr to Emperor Heraklius and a Prophecy
Book on the Destiny of the Bizantium)

Ahmed NAİM'den sad., Nejdet GÜRKAN
“Sarf-ı Arabî ve Temrînat” Adlı Kitabın Mukaddimesi.....155
(Preface to the Book of “Sarf-ı Arabî ve Temrinât”)

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEWS

Hülya ALTUNYA
Fakirliğin Bulunmadığı Dünya Bir Mit Midir?167
(Is it a Myth for the World without Poverty ?)

**IS EVERYTHING RELATIVE ?
A RESPONSE TO DR. ISMAIL LATIF HACINEBIOGLU'S
"AN EPISTEMOLOGICAL ANALYSIS OF THE LOGICAL
PREMISES OF PLURALISM"**

Gregory A. BARKER¹

ABSTRACT

This paper is an attempt to respond to the issue of relativism in relation to the ideas of John Hick. First, a summary of John Hick's epistemology is provided. Then, Hick's "ethical criterion" is examined in the context of religious knowing. It is suggested that whilst Hick does not value absolutist metaphysical claims in any of the world's religions, he does provide a basis for the making of ethical judgements. That is, religious experiencing must be subject to an ethical criterion which Hick derives from a global theological survey of widely held values across the world's religions.

Keywords: Logic, Pluralism, John Hick, Relativism, Epistemology.

ÖZET

Herşey Göreceli Mi?

Dr.Ismail Latif Hacinebioğlu'nun "An Epistemological Analysis of the Logical Premises of Pluralism" Adlı Makalesine Bir Cevap

Bu makale, John Hick'in görüşleri ile ilgili olarak görecelik problemine bir cevap olmayı amaçlanmıştır. İlk olarak John Hick epistemolojisinin bir özeti sunulmuştur. Daha sonra Hick'in "Ahlaki Kriter"i dînî biliş bağlamında incelenmiştir. Hick'in Dünya dinlerinin mutlak metafizik iddialarına hiç bir değer vermezken, ahlaki yargılar oluşturmak için bir temel sunduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu ise, Hick'in Dünya dinlerinde genel olarak sahip olunan değerler üzerinde yaptığı global teolojik incelemesinden çıkardığı, dini tecrübenin ahlaki kriterin zorunlu bir ölçüsü olması anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Çoğulculuk, John Hick, Görecelik, Bilgi Kuramı.

¹ Dr. Gregory A. Barker is the Head of the School of Theology and Religious Studies, Trinity College, Carmarthen, the University of Wales, UK.

John Hick's views have been hailed as representing either the best way forward for the relationship between world's religions or they have been repudiated for emptying the religions of any distinctive content, producing an amorphous spirituality too easily co-opted by a popular and shallow western spirituality.² Whatever one's view, Hick's continued place of prominence in both philosophical and theological debate represents a real achievement.³ Hick beckons engagement not only because his views have been at the center of lively controversy, but also because his thought is so clearly developed through almost 50 years of publications.⁴ Now this

² For positive views see fellow pluralists Paul Badham (*John Hick's Global Understanding of Religion* [Tokyo: International Buddhist Study Center, 1992]), Paul Knitter (*No Other Name: A Critical Survey of Christian Attitudes Towards The World Religions* [Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990], 147), and Alan Race (*Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions, Second Edition* [London: SCM, 1993], 71f; *Interfaith Encounter: The Twin Tracks of Theology and Dialogue* [London: SCM, 2001], 30-33). For criticisms see, most famously, Cardinal Joseph Ratzinger's (now Pope Benedict XVI) remarks reprinted in John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion* (Basingstoke and New York: Palgrave, 2001), 149-60. For Protestant disdain of Hick from an informed exclusivistic perspective see, amongst many others, Leslie Newbigin (*The Gospel in a Pluralist Society* [Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1989], 10).

³ This shows no sign of waning: In 1993 Badham reported the following numbers naming Hick as the subject: 94 articles, 60 book chapters 18 doctoral dissertations and 6 books (Paul Badham, "The Life and Work of John Hick" in Arvind Sharma ed., *God Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick* [London: MacMillan, 1993], 5). Less than 10 years later Hick reports the numbers to be more than 20 books, 50 dissertations and 200 journal articles (*John Hick: An Autobiography* [Oxford: Oneworld, 2005], 322-originally published in 2002). The latest figure is 38 books (Paul Badham, "John Hick" in Dick Trakakis and Graham Oppy eds., *A History of Western Philosophy* (Stocksfield, U.K.: Acumen Publishers, 2007 [forthcoming]) n.p.; John Hick has reported in 2007 that the number of critical articles about his work now totals 272 (personal correspondence with John Hick, 08 January 2007).

⁴ For an accessible bibliography of Hick including a list of books both in and out of print see Hick's website: John Hick, *John Hick: The Official Website*, www.johnhick.org.uk [29 August, 2006]. Students should be warned that the helpful summary of Hick found on the *Boston Collaborative Encyclopaedia* is not as rigorous as Badham's writing and the bibliographies of primary and secondary literature there are far from exhaustive ("John Hick", *The Boston Collaborative Encyclopaedia of Western Theology*, <http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/> [27 April 2006]).

discussion has extended to the country of Turkey through the work of several scholars including Dr. Ismail Latif Hacinebioglu.⁵

At the centre of controversy about Hick lies his pluralist hypothesis in which he maintains that religious traditions are conditionally related to Ultimate Reality. That is, none of the religions can claim to be directly revealed by God (or, as Hick prefers, “Ultimate Reality”) but are each culturally conditioned encounters with a divine noumenon. The concern that is frequently raised about this scheme is that it appears to leave the religious believer with no certain ground upon which to judge religious truth claims. Dr. Hacinebioglu appears to echo this concern, though I hope to demonstrate that Hick’s central ideas may not be as relative as Dr. Hacinebioglu implies.

Dr Hacinebioglu is a philosopher and, as such, has provided a fine summary of Hick’s central pluralistic ideas and their relationship to a modified Kantian epistemology. In fact, to miss how Hick positions himself regarding Kant’s differentiation between the “noumenon” and “phenomenon” is to miss the basis for many of Hick’s central arguments.⁶ Accordingly Dr. Hacinebioglu offers a conceptually based analysis of Hick’s logic. I will briefly rehearse this logic by way of three terms Hick uses to typify his approach: “naïve realism”, “non-realism” and “critical realism”.⁷ The naïve realist assumes that metaphysical realities and reports of religious experiences are exactly as their sacred scriptures, traditions and/or believers report them to be. The non-realist views these reports as human projections only. In other words, religious statements for the non-realist say everything about the person reporting them and nothing about transcendent reality—they have value only for one

⁵ See Dr. Ismail Latif Hacinebioglu’s “An Epistemological Analysis of the Logical Premises of Pluralism” *Review of the Faculty of Divinity*, University of Süleyman Demirel Year: 2006/1, Number 16: 17-28. For further reflections see Dr. Ismail Latif Hacinebioglu’s “The Realism of Logical Argumentation Versus Philosophical Religious Pluralism” *Review of the Faculty of Divinity*, University of Süleyman Demirel, Year: 2006/2, Number 17: 1-14.

⁶ For a summary of Hick’s relationship to Kant’s thought see Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan, 1989), 240f.

⁷ These ideas, introduced in *Faith and Knowledge* (1957) are repeated and developed throughout Hick’s career and are most forcibly presented in his Gifford lectures: John Hick, *An Interpretation of Religion*, 129-232. A succinct restatement can be found in John Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (London: Macmillan, 1973), 34.

wishing to further their understanding of anthropology. Non realists who are positive about religious expression view religious testimony as important ways humans have of expressing their highest values. Other non realists, like Marx or Feuerbach, hope that humans will evolve out of religious expression altogether. Finally there is Hick's position, critical realism. The critical realist believes that there exists a noumenal realm and that this realm does impact our phenomenal experience, but always through conceptual categories that have been conditioned historically, socially, linguistically, geographically, etc. Hick's attitude towards any one who reports having encountered the divine would be positive in that it would be open to the reality of the report, but it would be critical in that it may not accept the report at face value, but as having been filtered through the reporter's categories. There is much more that can be said about Hick's epistemology and how this relates to the subject of pluralism, but let this suffice for now.

Hick's views have been enormously compelling for religious believers who have grown skeptical of literalistic approaches to their religion but who still believe that their scriptures and traditions do testify to a reality greater than themselves. Still, this will not be enough for a "naïve realist". To this believer, Hick will appear to have relativized all faiths and is without any ground upon which to make judgments in matters of truth. However, to come to this conclusion is to miss the other key ingredient in the formulation of the pluralist hypothesis: Hick's ethical criterion.

Hick's work affirmed the cognitive validity of religious experience, however, it is clear that not all religious experiences are ethically helpful—some are even morally dangerous. Hick cites examples of the latter in reference to George Bush's so-called divine political mission, the Japanese sect which put nerve gas into the Tokyo underground and the mass suicide of the American Order of the Solar Temple.⁸ In light of these and numerous other examples it is clearly not enough to affirm a critical-realist epistemology—criteria is needed to judge religious experiences.

Hick believes he has found this criterion in an essential ethical testimony common to all religions. That is, across the world's religions there is an emphasis on the need to be free of selfish, egoistic living and to move towards, compassion, loving-kindness and freedom from ego concern. Hick believes all scriptures testify to these themes. For instance the Qur'an speaks of being patient in hardship adversity

⁸ See, for example John Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm* (Oxford: Oneworld, 2004), 161-168.

and times of peril (2:176-7). Buddhism's Noble 8-fold Path testifies to many ethical principles leading to the end of self-centered craving. Jesus said, "...you will know them by their fruits" (Matthew 7:18). Many more examples could be cited. To be sure, Hick maintains, each of these passages occur in scriptures which have radically different approaches to metaphysics and address different historical and cultural contexts, yet the direction of the believer from self concern towards sainthood is shared. Thus Hick can say with passion:

The conclusion to all this is that the universal criterion of the authenticity of religious experience consists in its moral and spiritual fruits in human life. It is by their fruits that you will know them. This fact distinguishes a global recognition of the significance of religious experience from a moral relativism which requires and indeed permits no criterion of authenticity.⁹

Does having this ethical criterion mean for Hick that one great¹⁰ religious tradition seemed clearly ahead of any other in producing ethically evolved human beings? Hick has observed that such a judgement would be impossible to make empirically. In fact all traditions have had their share of saints and sinners, of those who were great moral examples and those who caused strife in the name of their religion. This ethical parity cautioned Hick from assuming that Christianity was truer, for example, than any other religion. If any of the great traditions could produce saints, then this was surely an argument in favour of viewing the religions as each related imperfectly to Ultimate Reality. One's adherence to a particular religion was an accident of birth, but once a part of that religion, one could find there examples of how to act in the world in ways that manifested divine love and goodness. One would need to use the ethical criterion not to judge which religion was better, but to judge their own actions and the actions of their group in order to manifest more clearly the ethical ideals of their own religion.

We now return to the question: is Hick advocating relativism? On the one hand Hick has a very robust criterion which to judge religious experience and activities carried out in the name of religion. That is, those who testify to having an awareness of a reality beyond themselves may not be taken seriously unless their lives manifest the

⁹ John Hick, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006), 51. This is John Hick's most recent work.

¹⁰ By "great" Hick means traditions which have a long history of expression which hold together a wide diversity of adherents and which form the main contemporary religions on earth today.

ethical qualities to which their religion testifies. Truth claims without ethical manifestations are suspect. So, ethically, Hick is not a relativist: there is clear criteria and wide agreement on the essential ethical aspects across the worlds' religions.

On the other hand, metaphysical claims are left in a provisional state. That is, they are relative to a modified Kantian epistemology. One who claims to have received divine revelation, for example, is both supported and criticized by Hick's approach. He is supported because Hick argues that there is indeed a transcendent reality which impinges upon human life. However, the believer is prevented from absolutizing their faith because of Hick's belief that statements about the transcendent are always culturally conditioned. This does not mean that truth statements should be abandoned, but that they should be held provisionally and with epistemological humility. Neither does Hick argue for the abandonment of particular truth claims and the establishment of one world religion. Human beings require, he asserts, particular traditions and customs in order to relate to Ultimate Reality. Hick's vision is a for a world in which the religions remain in tact, able to ethically inspire their adherents yet not do violence against other in the name of absolutist metaphysical claims.¹¹

Hick's approach will clearly not be welcomed by those who believe that their religion possesses absolute revelation in a superior manner to other religions. It should be welcomed by those who find transcendent reality and ethical direction present in their tradition, but wish to account for truth that appears to them culturally conditioned. In actual fact whilst Hick's views are growing in popularity within the Christian church he is still very much at the margin, with most Christians feeling their religious identity threatened by his ideas. Hick himself is proceeding despite the criticisms and calling all people to find inspiration in their religious experiences whilst avoiding dangerous enemy of ethical complacency. Hopefully those who find his thinking too relativistic will still join with Hick in his call to "transcend our deeply ingrained self-concern."¹²

¹¹ David Cheetham, however, raises the valuable point that Hick's ideas may demand for some the kind of allegiance one would give to an individual religion. If this is true, then Hick's pluralistic theory may turn into something which Hick says he does not intend: a first-order discourse in which religious believers turn with religious fervour towards Hick's meta-theory (intended as a second-level discourse) and its implications rather than back to their particular traditions. See Cheetham, *John Hick: A Critical Introduction and Reflection* (Aldershot: Ashgate, 2003), 112f; 165f.

¹² Hick, *The New Frontier*, 200.

BRITISH MUSLIMS AND THE BRITISH UNDERSTANDING OF ISLAM

Amjad HUSSAIN*

ABSTRACT

This paper first of all introduces the reader to the British Muslims and their history during the last 150 years. It identifies the diversity within the British Muslim community as stemming from various strands such as (i) numerous ethnic communities immigrated from their homelands for economical and political reasons during the last 150 years and settled in Britain as ethnic clustered groups (ii); there were different views of Islam within these ethnic groups that made them even more diverse and so mosques and communities were identified not only according to ethnicity and language but also their interpretation of Islam and (iii) the generation gap created by the difference of identity felt by the younger generation in compared to the older generation which led to an even more diverse interpretation of Islam within the United Kingdom. Thus, you can come across the Barelwi, the Deobandi, the Salafi (various divisions) and numerous other Muslim organisations created after or at the end of the European colonisation. However, even with all of these differences there is a growing trend towards a common British Muslim identity which may be compared to the Turkish or Pakistani Muslim identity. Hence, this article examines the need for the Muslim community of Britain to understand its own background and divisions so as to be able to establish their own independent identity in a Western country.

Keywords: British Muslims, Muslim Minorities, Islam and West.

ÖZET

Britanyalı Müslümanlar ve Britanyalıların İslam Anlayışı

Bu makale, öncelikle İngiliz Müslümanları ve onların yüzelli yıllık geçmişini ortaya koymaktadır. Burada özellikle şu noktalar vurgulanmaktadır. Birincisi, ekonomik ve siyasi nedenlerle son yüzelli yılda anayurtlarını terk edip, çok farklı etnik kökenlerden gelerek buraya göç edip yerleşenler bulunmaktadır. İkinci olarak, bu farklı etnik gruplar içinde farklı İslam yorumları onları daha da çeşitli kılmış ve böylece camiler ve topluluklar sadece ait oldukları etnik köken ve dile göre değil aynı zamanda bu farklı yorumlara göre de ayrılmışlardır. Üçüncü olarak, İngiltere’de genç

* Dr. Amjad Hussain is a lecturer in the School of Theology and Religious Studies, Trinity College, Carmarthen, the University of Wales, UK.

nesil tarafından hissedilen kimlik farklılığı eski nesille olan nesiller arası uçurumu daha da artırmaktadır. Bu şekilde Brelvi ve Deobandi, Selefi ve Sömürge sonrasında oluşmuş çok çeşitli diğer Müslüman organizasyona rastlanabilmektedir. Buna rağmen tüm farklı yaklaşımları ile beraber, Türk ve Pakistan Müslümanlığı kimliği ile karşılaştırılabilecek bir İngiliz İslam kültüründen bahsetmek yaklaşımı giderek artmaktadır. Sonuç olarak, bu makalede İngiltere’de Müslüman toplululuğun kendi geçmişi ve farklılıklarını anlaması gerekliliği üzerinde Batı’da kendi bağımsız kimliklerini nasıl kuracakları irdeleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Britanyalı Müslümanlar, Müslüman Azınlıklar, İslam ve Batı.

In the 21st century, Britain is now not only a country that is recognised to have Protestant, Catholic and Jewish citizens but also a diverse Muslim citizenship. This Muslim community is very diverse not only in its ethnic identities but there are even wider variations in terms of class, education and ideological standpoints. According to Census 2001 there are 1.5 millions to 2.5 million Muslims in Britain today and 80 % of these are of Indian sub-continent descent. Approximately 10,000 of Britain's Muslims are white or African-Caribbean reverts. The rest of the Muslim population comprises of Turks, Arabs, Persians, Africans and many other Muslim ethnicities.¹ There is unfortunately a misconception of the portrayal of the Muslims in the United Kingdom. “Islam is portrayed as monolithic and Muslims as homogenized; diversity and differences are ignored...all Muslims are one and the same.”² However, as stated above, there is a wide diversity within the Muslim community in Britain. This phenomenon of a wide diversity within the Muslim community is due to the history of the Muslims in Britain, which from the outset, exhibited extreme diversity.

The history of Muslims in Britain commenced with the opening of the Suez Canal in the late 1860’s, which brought the first significant number of Muslims into Britain from Yemen and other Middle Eastern countries. Many Muslim sailors, who worked mostly in the engine rooms of British merchant navy ships, settled in port towns such as Cardiff, Liverpool, London, Glasgow and industrial towns such as Sheffield where they found work in the steel industry. During the same period, William H. Quilliam, a lawyer in Liverpool,

¹ Amjad Hussain, “Islamic Education: Why is There a Need for It ?” *Journal of Beliefs and Values*, Volume 25, Number 3, December 2004, pp. 317-323.

² Kai Hafez, *Islam and the West in Mass media*, (New Jersey: Hampton Press), 2000.

is popularly recognised to be the first white British to have become Muslim in 1887. He founded the Liverpool mosque and the Muslim Institute and published the weekly Muslim magazine 'The Crescent'. However, it was not until the end of the Second World War that the Muslim presence in the United Kingdom swelled significantly, establishing permanent and highly visible communities.³

This presence after the Second World War of Muslims was constant and the immigration process was through 'waves' of immigrants leaving their native lands for mostly economical reasons. The first wave came from the Indian subcontinent between the 1950's and 1970's. Pakistani and Indian young men ventured to the United Kingdom as a means to raising the standard of living for their families, who remained back in the Indian sub-continent. They strongly believed that their time in the United Kingdom would be temporary and that they would return back home as soon as possible. The regions that these new immigrant came from was the Gujarat region in India and the Punjab region in Pakistan. The largest group in Pakistan emanated from the Mirpur area in Punjab in the 1960's, when the government built *Mangla* dam submerged 250 villages, leading to the mass exodus of families to the United Kingdom. By this time most immigrant from India and Pakistan were not coming alone but with their families. This is the period when one sees the building of many mosques, the corner shop and the establishment of Muslim supplementary school for children in the mosques. The supplementary schools, also known as 'Qur'anic schools' were established during the late 1960's and early 1970's. In these supplementary schools, Islamic education was imparted by the imported Imams to the pupils in the late afternoon after school hours or during the weekends.⁴ When Bangladesh was created in 1971, after the civil war between East & West Pakistan, many Bangladeshis from the Sylhet region also began settling in the United Kingdom. This was the third wave of Muslim emigration into Britain.⁵

A further 'wave' of Muslim immigration happened during the 1970's. In Africa countries such as Uganda and Kenya, after their independence from their colonial masters, experienced the 'Black Pride' Africanisation growth and in Uganda the Muslims of the sub-Indian continent descent were expelled with their white counterparts

³ Steven Vertovec, *Islamophobia and Muslim recognition in Britain*, <http://www.oup.com/pdf/0195148053-01.pdf>, 06/06/2007

⁴ Amjad Hussain, "Saving the Crisis of Islam in Higher Education", *Journal of Beliefs and Values, Special Islam Edition*, Number 2, July 2007, p. 2.

⁵ P. Lewis, *Islamic Britain*, (London: I. B. Tauris,) 1994, p.16.

by Edi Amin. In Kenya and other places in Africa most of the Indian Sub-continent descents decided to leave for Britain before such events began in their own respective countries. During the same time, the Turkish/Greek unrest in Cyprus reached its height and many Cypriot Muslims relocated to Britain. During the 1980s and 1990s further 'waves' of Muslims immigration arrived in Britain mainly as refugees from war torn countries such as Algeria, Afghanistan, Somalia, Bosnia, Iran and Iraq.⁶

Thus, the Muslim communities have traditionally lived as clusters within various British cities, for example almost half of the total number of Muslims in Britain live in or around London and 60% of the largest group of Muslims of Pakistani origins live in the West Midlands, Yorkshire and surrounding areas of Manchester. In Birmingham, the Muslim community now account for 8-10 percent of the city's total population. In London, however, one can also see the pattern of diversity between the Muslim populations clearly. A significant number of Bangladeshis live in East London, whereas the Pakistani settlement there is low. The Turkish/Cypriot live almost exclusively in the inner city areas of East London and there is also a considerable Arab community in certain areas of London.⁷

Even though majority of Muslim in the United Kingdom are Sunnis (90%) and a small minority is Shiite (10%), there are many divisions to be found within the British Sunni community. Although, the diversity of the Muslim population in Britain may be easily understood on the grounds of the varying countries and perhaps cultures and language of origin, the depth and breath of divergence between various groups runs at a much deeper level. Primarily, there are now Muslims of all origins (Pakistani, Bangladesh, Indian, Turk, Arab etc.) who are British born and identify themselves as British Pakistani or British Turk. This in itself is a very compact definition filled with diversity but it is the difference of interpretation within the Islamic tradition that makes British Muslims the least monolithic society. It is true that in the past and still in the present, especially with regards to the older Muslim generation and the recent Muslim immigrants to Britain, the dividing line between communities was and is based on ethnic identity, language and culture. However, even in these ethnic communities there have always been divisions within the community, for example in Indo-Pakistani communities there is the Barelwi tradition, based on popular Indian folk Islam and the

⁶ Ibid.

⁷ J. Nielson, *Muslims in Western Europe*, (Edinburgh: Edinburgh University Press), 1995, pp.42-45.

Deobandi tradition which counteracts this kind of folk Islam but at the same time creates its own cultural Islam. These kinds of old sectarian division within communities can be seen in all of the various Muslim ethnic groups that have come to Britain, since they have brought these with them from their own respective countries.⁸

However, what makes the picture even more muddier is the different interpretation of Islam due not only to the cultural gap but as well the generation gap. Thus, at this point we have many second and third generation Muslims of all ethnicities, including native white and Black West-Indians, which seem to have more in common with each other due not only to their British identity, the English language but as well their Muslim identity. This is due to generational differences according to Akbar S. Ahmed, who describes the young Muslims of all ethnic background as citizens who do not want to be seen as meek and invisible immigrants of past generations but want to assert themselves in society.⁹ The economical status amongst them has also changed the status of British Muslims, as they are better educated than their parents and grandparents, have university places, have middle-class jobs such being a lawyer, doctor, teacher etceteras, are involved in music and media and all of this is making them search for a British Muslim identity. There is also a wide difference between those Muslims who 'practice' their religion and those who do not, but are still passively Muslim by accepting the articles of faith. For those who are looking to 'practice' their religion it is their parent's culture that time to time becomes the big obstacle. There are certain cultural traits that bring considerable dilemmas in the lives of British born Muslims, such as the acceptance of forced arranged marriages, an identification of an ethnic culture with Islam, which reinforces the suspicions of the West that Islam is alien to their culture, Friday sermons are still in many mosques carried out in the ethnic languages, which the British born Muslims may not comprehend.¹⁰

It has been argued that most Muslim parents of the first and second generation born in the United Kingdom were not educated in Islam themselves but their belief structures were highly influenced from their cultures. "The parents' belief structure may correspond to the life experiences of those living in rural Pakistan or India, thus they do not accord with the life experiences of those who have been born

⁸ P. Lewis, *Islamic Britain*, (New York: I. B. Tauris), 2002, p.200.

⁹ Akbar s. Ahmed, *Islam Today*, (London: I. B. Tauris), 2001, p.172.

¹⁰ P. Lewis, *Islamic Britain*, (New York: I. B. Tauris), 2002, pp.197-198.

and raised in the west.”¹¹ Thus, the British Muslim finds herself or himself grappling with his or her ethnic culture to comprehend their Islamic identity; this becomes even more complicated when a British white or West Indian Muslim tries to fit into one of the numerous ethnic Muslim identities. As P. Lewis argues,

“It is a confusing time to be young, Muslim and British....Muslim cries for unity, and the renewal of an Islamic identity have exposed disunity and the fractured intellectual tradition of a religion transported from several different countries”¹²

There are number of academic scholars who have written with regards to trying to categories British Muslims groups or tendencies. Muhammad S. Raza does this by categorising British Muslims into three groups: The ‘cultural’ Muslim, who maintains Islam purely as an expression or identifying element of culture or ethnicity; the ‘secular’ Muslim, who no longer practises the religion but may still passively believe in the articles of faith and the ‘practising’ Muslim for whom the expression of Islam encompasses every facet of life.¹³ This is a good basic categorization to commence with but the main critique of this classification must be that it is over-simplistic and very rigid for such a diverse society as the British Muslim community. Daniel Brown, on the other hand, suggests five approaches that Muslims take in British society: These are ‘adoptionism’, whose followers, arguably either embrace or are seduced by modernity; ‘revivalism’, which reacts violently against modernity, ‘modernism’ which argues that there needs to be intellectual and social development of the faith since it has been impeded and distorted by a failure to recognise general and specific principles in the Qur’an, ‘conservativism’ based on the traditional *ulama*’s views of Islam and ‘personalism’ which relates specifically to Sufi tradition.¹⁴ The critique of Brown’s categorisation is that he first of all perceives the ‘*ulama*’ to be a group which he does not identify and argues that they try their best to ignore the modern world, secondly he generalises the Sufi tradition to be one of ‘retreat’ and personal spirituality whereas Sufi orders have been known to be very socially active within Muslim society.

Tariq Ramadan is another scholar that has tries to identify the different tendencies of Muslim in the Western world. He does

¹¹ S. Gilliat, *Perspectives on the Religious Identity of Muslims in Britain*, (PhD thesis, University of Wales, Lampeter), 1997, p.173.

¹² P. Lewis, *Islamic Britain*, (London: I. B. Tauris, 1994), p.13.

¹³ Raza, Muhammad S., *Islam in Britain: Past, Present and the Future*, (London: Volcano Press), 1991, pp.10-40.

¹⁴ D. Brown, *Islam*, (Oxford: Blackwell), 2004, p.207.

however, not include Muslims who are what Raza called ‘cultural’ or those he called ‘secular’. His tendencies only relate to those Muslims for whom Islam is the pivotal reference point in their reasoning and actions. For example ‘scholastic traditionalism’ is a tendency which appears attractive to majority of Muslims since it means to follow the four schools of law and do not accept any new textual or legal interpretation. However, this tendency makes one entrenched in one position, which leads to static traditionalism. This appears widely in Indo-Pakistani and traditional ethnic groups who are as well inclined towards ethnic culture due to this tendency. The second tendency is ‘Salafi literalism’ which is similar to the ‘scholastic traditionalism’ but differs in the sense that the Muslims of this tendency do not follow the four schools of law. This tendency is popular with many Muslims who feel strongly against ethnic cultural influence on Islam. The third tendency is that of ‘Salafi Reformers’ who seek ‘interpretive discussion’ of texts, recognising western constitutional structures. This tendency according to Ramadan influences a lot of the different Muslim associations in the United Kingdom. The extreme tendency of ‘political literalist Salafism’ fuses the social and political elements-leading towards a opposition to the Western society and on the other side is the ‘liberal/rational’ tendency which is derived from Western thought and seek assimilation of Muslims into the Western society. Both of the last tendencies have but a few Muslim followers in the United Kingdom.¹⁵ However, it could be strongly argued that the tendencies of British Muslims are not as black and white as Ramadan has pictured them since many of the different tendencies could be found within the same Muslim groups in Britain, such the ‘*Deobandi*’ and ‘*Tablighi Jamaat*’.

In conclusion, it could be strongly argued that there is such a concept as the British Muslim in Britain; however it can also be seen above that there are numerous and varied organised expressions or understandings of Islam in the United Kingdom. This diversity appears not only from ‘denominational’ divides such as Sunni or Shiite, or sectarian differences such as ‘Barelwi’ and ‘Deobandi’ but also from ethnicity, encompassing culture and language. This diversity is further exacerbated by ‘generational’ differences regarding a newly evolving search for a new understanding of Islam amongst the new generations of British Muslims. According to Hacinebioglu, British Muslims seem to have at this point the potential to create their own Muslim identity, “Islam in Britain and British Muslims especially with

¹⁵ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the future of Islam*, (Oxford: Oxford University Press), 2005, pp.24-28.

the help of converts will produce religious, cultural and social contributions”¹⁶ As a consequence; there are now numerous Muslim identities within Britain due to the social-historical background of the British Muslim. However, gradually there are emergent signs of at least a growing common identity for the British Muslim, in comparison to the common identity of the Turkish or Pakistani Muslim.

Akbar S. Ahmed eloquently describes this new discovery of the British Muslim, “in a crucial sense they are staring from the beginning...rejecting what their fathers stood for and what their elders spoke of...Each generation must now rediscover Islam for itself”¹⁷

REFERENCES

- Ahmed, Akbar S., *Islam Today*, London: I. B. Tauris, 2001.
- Gilliat, S., *Perspectives on the Religious Identity of Muslims in Britain*, (PhD thesis, University of Wales, Lampeter), 1994
- Brown, D., *Islam*, Oxford: Blackwell, 2004.
- Hacinebioglu, Ismail, “İngiltere’de İslam ve İngiliz Muselmanlığı”, *SOBE*, 2006/3, pp.46-55.
- Hafez, Kai, *Islam and the West in Mass Media*, New Jersey: Hampton Press, 2000.
- Hussain, Amjad, “Islamic Education: Why is There a Need for It ?” *Journal of Beliefs and Values*, Volume 25, Number 3, December 2004, pp.317-323.
- Hussain, Amjad, “Saving the Crisis of Islam in Higher Education”, *Journal of Beliefs and Values, Special Islam Edition*, Number 2, July 2007.
- Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992.
- Lewis P., *Islamic Britain*, New York, I. B. Tauris & Co. Ltd, 2002.
- Raza, Muhammad S., *Islam in Britain: Past, Present and the Future*, London: Volcano Press, 1991.
- Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the future of Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Vertovec, Steven, *Islamophobia and Muslim recognition in Britain*, <http://www.oup.com/pdf/0195148053-01.pdf>, 06/06/2007

¹⁶ Ismail Hacinebioglu, “İngiltere’de İslam ve İngiliz Muselmanlığı”, *SOBE*, 2006/3, p.55

¹⁷ Akbar s. Ahmed, *Islam Today*, (London: I. B. Tauris), 2001, p.234.

MÂTÜRÎDÎ'NİN HİRİSTİYANLARIN TANRI ANLAYIŞINA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Musa KOÇAR*

ÖZET

İslâm dininin en önemli mesajlarından biri de tevhid inancıdır. İslamiyet, Ortadoğu'da çıkan bütün ilâhî dinlerin özünü oluşturan tevhîd inancını tesis etmiş, tevhîdi zedeleyen bazı anlayışlara temas ederek bunları eleştiriye tabi tutmuştur. Kelâm bilginleri İslâm'ın tevhîd inancını akîl açıdan temellendirerek Hıristiyanların tevhîde aykırı anlayışlardaki çelişkileri göstermeye çalışmışlardır. Bu çalışmada, Hıristiyanların tevhîd anlayışından uzaklaşan yorumlarına Mâtürîdî tarafından getirilen eleştiriler ele alınıp değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Tevhîd, Hz. İsa, Ulûhiyyet

ABSTRACT

Critisms of Maturidi towards the Christian Views on the Unity of God

One of the basic messages of Islam is the unity of God. Islamic religion establishes the unity of God in a firm basis, which is also the main core of all divinely revealed religions in the middle eastern area. It also brings some criticisms in Quranic versus to various wrong views of the Christians, which are considered as contrary to the concept of God's unity. The Muslim theology scholars try to base their arguments on the unity of God in terms of reason, and they aim to show some views of Christians on God's unity, which they consider them as diverted ones. In this paper, the interpretations of the Christians that were different from those of Muslims in terms of God's unity are examined to some extent, in particular, in the light of Maturidi's criticisms towards them.

Keywords: Maturidi, Unity of God, Jesus Christ, Divinity

Bütün ilâhî dinler; zâtında, sıfatlarında, fiillerinde ve ibadet edilmeye lâyık varlık oluşunda Allah'ın birliğini ifade eden tevhîd inancını, ulûhiyyetin vazgeçilmez bir ilkesi olarak insanlara bildirmişlerdir. Gerek daha önce gönderilmiş ilâhî kitapların tahrife

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

uğramış metinlerinde gerekse bu metinlerden hareket edilerek yapılan yorumlarda söz konusu tevhîd inancı bozulmuş, böylece ilâhî mesajın Hz. Âdemle başlayan tevhîd serüveni, daha önce gönderilmiş bütün ilâhî dinlerdeki tevhîd vurgusunu en mükemmel şekliyle insanlığa sunan İslâm dini ile sonlanmış.

Kur'ân, gerek Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semâvî, gerekse düalist bir inancı savunan Mecûsîlik gibi gayri semâvî dinlerin tevhîd inancından uzaklaşan yönlerine temas ederek gerekli eleştirileri yapmış, Allah'ın birliği ilkesini aklî açıdan da açıklamıştır.

Müslümanlar, İslâm dininin yayıldığı coğrafî ve kültürel çevrede bulunan çeşitli din, felsefe ve kültürlerle yüzleşirken, tevhîd inancını zedeleyen inanç ve anlayışlarla da mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Bunlardan özellikle, kendi içinde de bütünlük arzetmeyen Hıristiyanların tanrı anlayışındaki tevhîde aykırı telâkkiler, kelâm bilginleri tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur.

Eserlerinde aklî düşünceye önem veren ve Ehl-i sünnet kelâmının kurucularından olan Mâtürîdî de (ö. 333/944) Hıristiyanların tanrı anlayışını kendine konu edinmiş, bu bağlamda tevhîdi zedeleyen yönelişleri eleştirel açıdan değerlendirmiştir.

Hıristiyanların, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu yönündeki iddialarıyla ilgili görüşlerini naklederek bunları eleştiriye tabi tutan Mâtürîdî'ye göre Hıristiyanlar, İsa Mesih hakkında farklı gruplara ayrılmışlardır. Onlardan bir grup, Hz. İsa'nın biri yaratılmış, insanların ruhuna benzeyen nâsûtî; diğeri ise kadîm, bedende bulunan ve Allah'tan bir cüz olan lâhûtî olmak üzere iki ruhunun bulunduğunu kabul etmişler, ulûhiyyetin "Baba, Oğul ve Rûhulkudüs"ten oluştuğunu benimsemişlerdir. Diğer bir grup ise, Allah'tan olan cüzün değil, Mesih'teki ruhun Allah olduğunu ileri sürmüşler, bu görüşü kabul edenlerin bir kısmı ruhu, bir şeyin diğer bir şey içinde bulunması şeklinde düşünmüş, diğer bir kısmı da bedenini onu içermesi şeklinde değil, ruhun bedende tasarrufta bulunması tarzında kabul etmiştir. Bir başka grup da Allah'tan bir cüzün Mesih'e ulaştığını, diğer bir cüzün de Mesih'ten ayrıldığını iddia etmiştir.¹

Mâtürîdî'nin, Hıristiyanların tanrı anlayışlarıyla ilgili dile getirdiği görüşlerde herhangi bir Hıristiyan mezhebinin veya bilgininin adını zikretmediği ve yapmış olduğu eleştirilerde daha çok onların konuyla ilgili düşüncelerindeki mantikî tutarsızlıkları ön plâna

¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 332; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 266. Bundan sonraki dipnotlarda *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*'nin sayfa numaraları parantez içinde verilecektir.

çıkardığı görülmektedir. Müellifin söz konusu eleştirilerinin genel olarak Hıristiyanlığın Melkâniyye, Ya'kubiyye ve Nestûriyye adlı mezheplerine yönelik olduğu anlaşılmaktadır.²

Mâtürîdî, Hıristiyanların Hz. İsa'nın "Allah'ın oğlu" olduğu yönündeki iddiasını soru-cevap tarzında ele alarak eleştirir ve Hıristiyanlara "Mesîh'teki ruh kendisinin bir parçası iken kadîm olduğuna göre ruh, bedeninin diğer parçasına sirayet etmeden Mesîh nasıl oğul olabilmiştir?" şeklinde bir soru sorar. Bu soruya "Ruh bedenin küçük bir parçası olduğu için" şeklinde cevap verilmesi durumunda müellife göre, tabiatın bütün küçük parçalarının büyüklerinin oğulları olarak kabul edilmesi gerekecek ve aynı zamanda Mesîh'ten geride kalan her bir parçanın da aynı şekilde oğul konumuna getirilmesi lâzım gelecektir. Böyle bir düşüncenin sonucunda da onun bedeninin tamamı oğullar haline dönüşecektir.³

Mâtürîdî'nin dile getirdiği söz konusu tenkidin, Hıristiyanlığın tanrı anlayışının eleştirisine yönelik olarak ortaya çıkan "reddiye literatürü"nde⁴ önemli bir yere sahip olan Ebû İsa Muhammed b. Hârûn el-Verrâk (ö. 247/861)'in görüşleriyle paralellik arzettiği görülmektedir.⁵

Öte yandan oğulun babadan küçük olduğunun bilinmesinden hareket eden Mâtürîdî, bu durumda baba ile oğulun ikisinin de kadîm oluşunun nasıllığını sormakta ve karşı tarafın bu soruya, lâhûtî ruhun tamamının bedende bulunduğunu kabul etmesi durumunda onlara, "Bedenin hangi parçası oğuldur?" şeklinde bir soru yöneltmektedir. Bu soruya bedenin tamamının oğul olduğu yönünde bir cevap vermeleri durumunda, onlar bütünü hem oğul hem de baba konumuna getirmiş olacaklardır. Müellife göre, böyle bir anlayış aynı zamanda babayı yine kendisine oğul yapmak gibi bir çelişkiyi doğurur. Bununla birlikte karşı taraf, kandilden alınan bir parça gibi, ruhun Mesîh'in bedeninde bir cüz olmakla birlikte, aslın bütünlüğünden herhangi bir eksilmenin vuku bulmayacağı yönünde bir görüş ileri sürerlerse, Mâtürîdî, kandilden alınan parça gibi, lâhûtî ruhtan alınan parçanın da

² Hıristiyanlığın söz konusu mezhepleri ve kelâm bilginlerinin onların tanrı anlayışına yönelttiği eleştiriler hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, *İslâm Kaynaklarında Hıristiyanlık: Kelâm Açısından Bir Yaklaşım*, TDV İSAM, İstanbul 2001, s. 75-137.

³ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 332; (266).

⁴ Hıristiyanların Tanrı anlayışlarının eleştirisine yönelik kaleme alınan reddiye literatürü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, *a.g.e.*, s. 15-20.

⁵ bk. Ebû İsa Muhammed b. Hârûn el-Verrâk, *er-Red ale't-teslîs, Anti-Christian Polemic in Early Islam* ile birlikte (nşr. David Thomas), Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 162 vd.

hâdis olması durumunda, karşı tarafın oğuldan ibaret olan ruhun kıdemi hakkındaki iddialarının anlamsız olacağını söylemektedir.⁶

Mâtürîdî, kandil örneğine tekrar dönerek karşı tarafın, kandilden alınan parçanın ondan bir şey eksiltmediğini müşahede bilgisine dayandırmaları durumunda, söz konusu ateş parçasının Allah tarafından yaratılmış olabileceği ya da onun, taştan (kömürde) bulunup da ondan çıkan ateş gibi bir şey olması ihtimallerinin bulunduğunu, bu durumda hangi ihtimal söz konusu olursa olsun, sözü edilen ateş parçasının hâdis, yani yaratılmış olacağını, böylece Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olmasının mümkün bulunmadığını belirtir.⁷

Mâtürîdî, karşı tarafın, Allah'ın Hz. İsa hakkında "Sevgili oğlum!" demekten daha büyük bir iltifat olmadığını söyleyen kimseye itiraz etmesine şu şekilde cevap verir: "Ey babam!" demek daha büyük bir yüceltmedir. Ne var ki karşı taraf, 'Ey babam!' sözünün babanın oğlundan önce bulunmasını gerektirdiğini kabul ederse, ileri sürdüğü yüceltme anlamını geçersiz hale getirmiş olur. Çünkü babanın oğuldan önce bulunduğu dikkate alındığında yüceltme kastedilmiş olmaz. Öte yandan Allah'ın, İsa'ya 'Sevgili oğlum!' dediği sabit olsaydı, O'nun başkalarına da aynı şekilde hitap etmiş olması imkân dahilinde olurdu." Müellife göre bunda, başkasını kendisiyle eşit tutma alternatifinin bulunduğu söylenmesi halinde, bu düşünceye karşı, bazen kişinin bir diğerine 'kardeşim!' demesi durumunda gerçek kardeşliğin kastedilmemesi örnek olarak verilebilir. Ayrıca, Allah'ın yarattığı varlıklar arasında değerli insanların bulunması nedeniyle O'nun, Hz. İsa'dan başkasına da 'oğlum' iltifatında bulunması ihtimal dahilindedir. Bu bakımdan İsa'ya yapılan iltifata havariler ve diğer peygamberler de iştirak etmiş olurlar.⁸

Mâtürîdî, Hz. İsa'nın, Allah'ın oğlu olduğunu kabul etmeyen bir kimseye, İsa'nın Allah'ın dostu olduğu ve bazı seçkin işlere sahip bulunduğu yönünde karşı bir fikir ileri sürüldüğünü belirtmekte ve böylece Hz. İsa'ya değer verme açısından 'oğlum' denebileceği şeklindeki görüşü eleştirmektedir. Zira müellif, oğulluk kavramının sadece aynı türden olanlar arasında kullanılabilmesini, örneğin, hayvanlara gerçek anlamda 'sevgili oğlum' demenin mümkün olmadığını, bu bakımdan aynı şeyin yaratan ile yaratılan arasında kullanılamayacağını belirtir. Çünkü müellife göre, ilke olarak velâyet, muhabbet ve benzeri sebepler açısından bazı hakların oluşmasında olduğu gibi, muhabbet ve velâyet farklı türler arasında düşünülebilecek bir şeydir. Netice olarak Allah'ın, yarattığı varlıklar

⁶ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 333; (266-267).

⁷ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 333; (267).

⁸ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 336-337; (269).

arasından dost edindiği ve sevdiği varlıkların bulunması ihtimal dahilinde olmakla birlikte, gerçek anlamda O'nun oğullarının olması mümkün değildir.⁹

Mâtürîdî, karşı tarafın, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu yönündeki iddialarına, mezkur peygamberin göstermiş olduğu harikülâde olayları delil getirmelerini de tutarlı bulmaz. Zira Allah, Hz. Musa'da da fevkalâde olaylar göstermiştir. Bu durumda Hıristiyanların, Hz. Musa'nın Allah'ın başka bir oğlu olduğunu kabul etmeleri gerekir. Mâtürîdî, karşı tarafın, Hz. Musa'da görülen fevkalâde olayların onun dua ve niyazları sayesinde gerçekleştiği şeklinde görüş beyan etmeleri durumunda, başkalarının da aynı durumda bulunduğunu söyler. Nitekim Hz. İsa'nın yakalandığı gece "Allahım! Şu acı kadehi herhangi birinden geri çevirmek iradende yer almışsa onu benden geri çevir!"¹⁰ şeklinde dua ettiği nakledilmektedir. Müellif, karşı tarafın, Hz. İsa'nın ağlayıp Allah'a niyazda bulunmasının insanlara öğretmek, yani örnek olmak amacına yönelik olduğunu iddia etmeleri durumunda, Hz. Musa'nın duasının da aynı gaye için olduğu şeklinde cevap verilebileceğini söyler.¹¹

Mâtürîdî'ye göre, hem Hz. Musa hem de Hz. İsa Beytülmuqaddes'e doğru namaz kılıp dua ve niyazda bulunmuşlardır. Öte yandan ağlamak ve Allah'a dua etmek, insanın yaratılışının bir gereği olması hasebiyle kaçınılmaz bir durumdur. Bu bakımdan bunları öğrenmenin bir anlamının olmadığı ortaya çıkmaktadır. Şayet Hz. İsa, Allah'ın oğlu olmaya işlediği güzel ameller sayesinde lâıyk olmuşsa bu hususun Hz. Musa ve diğer peygamberler için de geçerli olması gerekir. Bu durumda Hz. İsa'nın sadece ölüleri diriltme ameliyle Allah'ın oğlu olmaya hak kazandığı söylenirse, buna Hezekiel'in de bir insanı dirilttiği¹² örneğinden hareketle cevap verilir. Hatta Yahudiler¹³ Hz. Musa'nın Hz. İsa'dan daha fazla insanı dirilttiğini iddia etmişlerdir. Müellife göre aynı zamanda Hz. Musa'nın cansız bir asayı defalarca canlı yılanı çevirmesi de onun gösterdiği mucizeler arasındadır.¹⁴

Mâtürîdî, çeşitli peygamberlerde görülen mucizeleri sıralamaya devam ederek, Hz. İsa'nın bazı mucizeler göstermesinin onun Allah'ın oğlu olduğunun bir delili olamayacağını belirtir. Müellife göre

⁹ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 337; (269-270).

¹⁰ Matta, 26/39.

¹¹ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 333; (267).

¹² Eski Ahid, Hezekiel, 37/9-10.

¹³ İbn Meymûn, Musâ b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, (nşr. Hüseyin Atay), Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, Kahire, ts II, 415-418.

¹⁴ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 334; (267).

örneğin, karşı taraf bu iddiayı delillendirmek için Hz. İsa'nın az bir yemek ile kalabalık insanları doyurduğunu ileri sürmeleri durumunda, buna Hz. Peygamber'in bu konuyla ilgili mucizeleriyle karşılık verilir. Çünkü Hz. Peygamber de boş bir kaptan meydana getirmiştir. Mâtürîdî, konuyla ilgili örnekleri çoğaltmaktadır. Meselâ, karşı tarafın Hz. İsa'nın suyu şaraba çevirdiğini ileri sürmeleri durumunda buna Elyasa'nın da bir kadına ait kaptan defalarca su meydana getirmesi ve sonra onu zeytinyağına çevirmesiyle¹⁵; Hz. İsa'nın su üzerinde yürüdüğünü iddia etmelerine, Ehl-i kitabın aynı mucizeyi Yûşa b. Nûn, İlyâ ve Elyasa için de nakletmeleriyle¹⁶; Hz. İsa'nın göğe yükselmesine, Yahudilerin, İlyâ'nın bir topluluk huzurunda göğe çıktığını nakletmeleriyle karşılık verilir. Öte yandan Hz. İsa'nın tanrı olduğuna, onun körü ve alacalıyı iyileştirmesi gibi mucizeleriyle delil getirilmesi durumunda da buna İlyâ ve Elyasa'nın ölüyü dirilttiğine dair nakillerle cevap verilir.¹⁷

Mâtürîdî, Hıristiyanların, Hz. İsa'nın Yahudiler tarafından çarmıha gerilerek onunla alay edildiğine dair görüşlerine temas etmekte, aslında Hz. İsa için nakledilen mucizelerin onun yüceliğine; çarmıha gerilme ve alay edilme olayının ise küçümsenmesine delâlet ettiğini belirtmekte ve Hıristiyanlara "İsa neden İlyâ gibi davranmamıştır?" şeklinde bir soru sormaktadır. Zira inkârcılar İlyâ'ya yaklaşıncı o, Allah'ın bir lütfu olarak inkârcıları yakıp kül eden bir ateş göndermiştir.¹⁸

Mâtürîdî, Hıristiyanların Allah hakkındaki görüşünün O'nun, hem yerde hem de gökte olduğu noktasına vardığını belirtir. Zira onlara göre Allah, her iki yerde de fevkalâde olayları yaratmıştır. Bu durumda karşı tarafın, Mesîh'in gösterdiği fevkalâde olayları kendi başına değil, Allah'ın verdiği özel bir güçle yaptığını iddia etmesi durumunda, böyle bir iddiaya karşı, İsa'nın cisimleri de yaratıp yaratmadığının sorulacağını, bu soruya olumlu cevap verilmesi halinde, İsa'nın yaratılmış bir varlık olup olmadığı sorusunun yöneltileceğini, bu sorunun da olumlu olarak cevaplanması durumunda onlara şöyle cevap verilebileceğini söyler: "İsa'nın bedeni ve ruhu bizim bedenimiz ve ruhumuz gibidir; o halde, bizim güç yetiremediğimiz şeyi o nasıl gerçekleştirebilmiştir? İsa bu tür fiillere Allah'tan cüz olan bir kuvvetle mi yoksa yaratılmış bir kuvvetle mi muktedir olmuştur?" Müellife göre, karşı taraf onun Allah'tan olan bir cüzle fiilini gerçekleştirdiğini söylerse, gerek Mesîh gerekse ilâhı

¹⁵ Eski Ahid, İkinci Krallar, 4/1-7.

¹⁶ Eski Ahid, Yeşu', 3/7-17; İkinci Krallar, 2/8, 13-14.

¹⁷ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 334-335; (267-268).

¹⁸ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 335; (268).

hakkındaki kendi görüşlerini anlamsız hale getirmiş olacaktırlar. Zira bu durumda İsa, Mesîh değil, Allah konumuna yükselecektir. Öte yandan cüzün Allah ile olan ilişkisinin ortadan kalkması durumunda İsa, Allah'ın hiçbir müdahalesi olmadan birçok cismi meydana getirmiş bulunacak; Hıristiyanların, cüzün Allah ile ilişkili olduğunu ileri sürmeleri durumunda ise fiil, Mesîh ile söz konusu cüze ait olacağından dolayı, bunların her ikisinin de fâili Allah olacaktır. Mâtürîdî, karşı tarafın, Mesîh'te cisimleri yaratmayı sağlayan bir kuvvetin bulunduğunu, dolayısıyla cisimlerin onun kendi fiilinin eseri olmadığını iddia etmeleri durumunda onlar, Mesîh'in ilâhını, kendisinin bir parçasına dilediği gibi tasarruf edeceği bir duruma getirmiş olacaktırlar.¹⁹

Mâtürîdî, hicrî III. yüzyılın ortalarında vefat ettiği tahmin edilen Ebû Bekir Muhammed b. Şebîb'in²⁰, Hıristiyanların müteahhirlerinden, Mesîh'in neseben değil -tıpkı Hz. Muhammed'in eşlerinin müminlerin anneleri olarak isimlendirilmesi ve bir kimsenin, nesebinden olmayan diğerine "oğlum, yavrucuğum" demesi gibi- evlât edinme konumunda Allah'ın oğlu olduğu şeklindeki bir görüşün nakledildiğine temas eder.²¹

Hız. İsa hakkındaki fikir ayrılıklarının ilkinin, ona rubûbiyyet nispet edilmesi²²; ikincisinin ise, Allah'ın oğlu olduğu iddiası olduğunu ve bu ikinci görüşün de ilkinin, İsa'nın Allah'tan doğması; ikincisinin ise, İsa'nın üstünlüğü nedeniyle oğul oluşa nispet edilmesi, diğerinin de karşılaştığı her musibette Allah'ın İsa'ya sığınak oluşturması alternatiflerinin olduğunu belirten Mâtürîdî'ye göre İsa'nın, doğum yoluyla Allah'ın oğlu olması, imkânsız ve yanlış bir anlayıştır. Çünkü evreni yaratan ve yöneten yüce Allah, evlât sahibi olma arzusunun sebepleri çerçevesinde değerlendirebileceğimiz, zürriyet ihtiyacına maruz kalmaktan, şehvete mağlup olmaktan ya da yalnızlık korkusuna kapılmaktan münezzehtir. Bu bakımdan baba faktörü olmadan evlâdın meydana gelmesi imkânsızdır.

Ayrıca Allah, zâtı itibariyle yaratılmış varlıklara benzemekten de münezzehtir. Bu çerçevede Mâtürîdî Allah'ın, bir eğlence edinecek

¹⁹ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 335; (268-269).

²⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1977, s. 20, 69, 122. Mâtürîdî'nin 'ircâ' fikrinde ve diğer kelâmî görüşlerinde Mürcî' olan İbn Şebîb'den etkilendiği, onun görüşlerini savunduğu belirtilmektedir. bk. Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (haz. Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 133.

²¹ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 332; (266).

²² *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 338; (270).

olması durumunda onu bizim dünyamızdan edinmesinin ihtimal dahilinde olmayacağını bir ayete²³ atfen belirtir.²⁴

Mâtürîdî, evlat sahibinin ortaklığa aday olacağını, eninde sonunda hükümlerinin çocuğuna intikal edeceğini söyler. Bu bakımdan zâtı itibariyle evreni yaratıp yöneten (rab), rakipsiz bir hükümlerliğe sahip bulunan (melik) ve her şeye gücü yeten Allah hakkında böyle bir ortaklıktan söz edilmesi mümkün değildir. Müellife göre, bir şeyin kendi parçasının kendi çocuğu olması da anlamsızdır.

Ayrıca yukarıda temas edildiği üzere, Hz. İsa'nın çeşitli mucizelere mazhar olmasından hareketle onun Allah'ın oğlu olduğuna istidlâl edilemez. Çünkü duyulur âlemde oğulluğun bilinme yöntemi mucize göstermeye dayalı değildir. Zira diğer peygamberler de birtakım mucizelere mazhar olmuşlardır. Kaldı ki, Hz. İsa, Allah'ın kulu oluşunu samimi bir şekilde açıkça ifade etmiştir.²⁵

Mâtürîdî, yukarıda zikrettiği, Hz. İsa'nın oğul oluşa nispet edilmesi alternatifini de eleştirmektedir. Zira müellife göre, duyulur âlemde, oğul oluşun yüceltme kavramlarından olmadığı bilinen bir şeydir. Aksine İsa'yı 'mesih' ve 'resul' şeklinde isimlendirmek daha yüceltici ve onurlandırıcı bir davranıştır. Bu bakımdan Allah'ın, yaratılmışların pek çoğuna kendilerine has üstünlükleri lütfetmesi, söz konusu varlıkların Allah'ın oğlu olduğunu hiçbir zaman gerektirmez. Esas itibariyle yaygın olan hitap geleneğine göre oğulluk güçlü ve şöhretli olanlara değil, küçük ve zayıf durumda bulunanlara yöneliktir. Bu nedenle 'oğul' demek suretiyle küçüğe bir nevi iltifat etme ve değer verme sonucu doğar. Bu da büyüklerden küçüklere yönelik bir davranış niteliği taşır.²⁶

Mâtürîdî, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu iddiasına delil gösterilen üçüncü hususun da, her önemli işinde ve karşılaştığı musibette İsa'ya Allah'ın sığınak oluşturması olduğunu belirtir. Müellif bu düşünceyi de doğru bulmamaktadır. Çünkü karşılaştığı sıkıntılarda Allah'a sığınmak sadece Hz. İsa'ya has olmayıp, bütün insanların benzer durumlarda gösterebilecekleri bir davranış biçimidir. Mâtürîdî, söz konusu sığınma olayına, Allah'ın, 'haviye'yi, oraya

²³ Mâtürîdî, bu ifadeler ile, "Eğer bir eğlence edinmek isteseydik onu kendi tarafımızdan edinirdik. Ama biz bunu yapanlardan değiliz." anlamındaki ayeti kastetmektedir. (el-Enbiyâ 21/17).

²⁴ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 339; (271); benzer yorumlar için bk. a. mlf., *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, (nşr. Fatıma Yusuf el-Hamîmî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, III, 265.

²⁵ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 339; (271).

²⁶ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 339-340; (271-272).

gireceklerin,²⁷ ‘arzi’ da orada yaşayanların ‘ana’sı²⁸ şeklinde isimlendirmesini örnek göstermektedir. Müellife göre, bu açıdan bakıldığında yaratıklara ‘Allah’ın oğlu olma’ niteliğinin nispet edilişi, O’nun (bir baba gibi) kendilerine sığınak ve merci teşkil etmesi anlamına gelmektedir. Ancak bu tür ifadeler, naslarda yer alacak ilâhî izne bağlı olarak kullanılmalıdır.²⁹

Mâtürîdî, Hz. İsa’ya rubûbiyyet nispet edilmesi konusunda Allah’ın böyle bir şeyin muhal olduğunu bildirdiğini nakleder. Zira Kur’ân’da yer alan bazı ayetlere göre, Hz. İsa yeme ve içme gibi birtakım insanî davranış biçimleri sergilemiştir.³⁰ Allah’ın, İsa’yı çocukluk ve yetişkinlikle vasıflandırmasından başka³¹ İsa, Allah’a itaat etmiş, tazarrû ve niyazda bulunmuş,³² insanları kulluğa ve tevhide çağırılmış,³³ Hz. Muhammed’in geleceğini müjdelemiş³⁴ ve bütün peygamberlere iman etmiştir.³⁵ Dolayısıyla Allah bütün evrene

²⁷ Mâtürîdî bu ifade ile şu ayete işaret eder: “Tartıları hafif olana gelince, işte onun anası (barınağı) hâviyedir.” (el-Kâria 101/8-9).

²⁸ Mâtürîdî’nin işaret ettiği ayetin tamamı şöyledir: “Şehirlerin anası (olan Mekke’de) ve onun çevresinde bulunanları uyarman ve asla şüphe edilmeyen toplanma günüyle onları korkutman için sana böyle Arapça bir Kur’ân vahyettik.” (eş-Şûrâ 42/7).

²⁹ *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 340; (272).

³⁰ “Meryem oğlu Mesîh sadece bir resuldür. Ondan önce de birçok resul gelip geçmiştir. Anası da çok sadık bir kadındır. Her ikisi de yemek yerlerdi. Bak, onlara delilleri nasıl açıklıyoruz, sonra bak, nasıl haktan yüz çeviriyorlar.” (el-Mâide 5/75).

³¹ “Bunun üzerine Meryem çocuğu gösterdi. ‘Biz, dediler, beşikteki bir sabî ile nasıl konuşuruz?’” (Meryem 19/29); “O, sâlihlerden olarak beşikte iken ve yetişkinlik halinde insanlarla konuşacak.” (Âl-i İmrân 3/46).

³² “Ne Mesîh ve ne de Allah’a yakın melekler Allah’ın kulu olmaktan geri dururlar. O’na kulluktan geri durup büyülenen kimselerin hepsini Allah yakında huzuruna toplayacaktır.” (en-Nisâ 4/172).

³³ “Andolsun ki, ‘Allah Meryem oğlu Mesîh’tir’ diyenler kâfir olmuşlardır. Halbuki Mesîh: ‘Ey İsrâiloğulları! Rabbim ve rabbiniz olan Allah’a kulluk ediniz. Biliniz ki kim Allah’a ortak koşarsa Allah ona cenneti haram kılar, artık onun yeri ateştir ve zalimler için yardımcıları yoktur’ demişti.” (el-Mâide 5/72).

³⁴ “Hani Meryem oğlu İsa: ‘Ey İsrâiloğulları! Ben size Allah’ın elçisiyim, benden önce gelen Tevrat’ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi de müjdeleyici olarak geldim’ demişti. Fakat o, kendilerine açık deliller getirince: Bu apaçık bir büyüdür, dediler.” (es-Saf 61/6).

³⁵ “Hani Allah, peygamberlerden: ‘Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanıp yardım edeceksiniz’ diye söz almıştı. ‘Kabul ettiniz ve bu ahdimi yüklediniz

koyduğu yaratılmışlık ve kulluk alâmetlerini Hz. İsa için de geçerli kılmış, bu bakımdan o da kendisi hakkında kulluk ve risâletten başka bir iddiada bulunmamıştır.³⁶ Mâtürîdî'ye göre, yukarıda zikredilen gerçekler karşısında Hz. İsa'ya tanrılık³⁷ nispet etmek anlamsız bir sözden ibaret kalmaktadır.³⁸

Mâtürîdî, Hz. İsa'nın ulûhiyyet niteliğine sahip olmadığını temellendirirken, cisimlerin yaratılmışlığını ifade eden hudûs deliline³⁹ de başvurur. Müellife göre, karşı tarafın, hudûs delilini akîf bir kanıt olarak benimsemeleri durumunda, Hz. İsa'nın da yaratılmış olduğunu kabul etmeleri gerekir. Söz konusu delilin naklî olduğunu kabul etmeleri halinde ise onlara, naklin doğruluğuna dair delilin ne olduğu sorulur. Bu soruya “nesnelerin yaratılmış olması” şeklinde cevap vermeleri durumunda onlar, nesnelerin yaratılmışlığının nakille, naklin doğruluğunun da nesnelerin yaratılmışlığı ile bilinmesinde olduğu gibi, kısır döngü içine düşecekler ve böylece iddiaları dikkate alınmayacak ve sonunda meselenin akîf olduğunu benimseyerek başka bir bilgi vasıtası söz konusu olmayacağından, yaratılmışlığın Hz. İsa için de geçerli olduğunu kabul etmek zorunda kalacaklardır.⁴⁰

Öte yandan Hz. İsa'nın tanrılığının mümkün olması durumunda bunun her bir insan için de mümkün olması gerekeceğini belirten Mâtürîdî, Hz. İsa'nın kendi hayatında birtakım kanıtlar göstermesine rağmen muhataplarının onun peygamberliğini kabul etmemelerinin; bazı anlayışlara göre göğe yükseltilmesi ya da çoğunluğun kanaatine göre ölümünden sonra da onun kul ve resul olduğuna inanmayarak kendisine rubûbiyyet atfetmelerinin şaşılacak bir durum olduğunu söyler.

mi?’ dediğinde ‘kabul ettik’ cevabını vermişler, bunun üzerine Allah: ‘O halde şahit olun, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim’ buyurmuştu.” (Âl-i İmrân 3/81).

³⁶ Mâtürîdî, bu ifade ile şu ayete işaret etmektedir: “Çocuk şöyle dedi: ‘Ben Allah’ın kuluyum. O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı.’” (Meryem 19/30).

³⁷ Mâtürîdî, “‘Şüphesiz Allah, Meryem oğlu Mesîh’dir’ diyenler andolsun ki kâfir olmuşlardır...” (el-Mâide 5/17) anlamındaki ayeti yorumlarken, bu iddiayı ileri sürenlerin, Hz. İsa'nın hem Hz. Meryem'in oğlu hem de tanrı olarak kabul ettiklerini naklederek ‘oğul’ durumunda bulunan birinin, tanrı olmasındaki çelişkilere dikkati çekmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, II, 25.

³⁸ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 338; (270).

³⁹ Mâtürîdî'nin yaratılmışlık delili hakkındaki görüşleri için bk. Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, s. 115-130.

⁴⁰ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 336; (269).

Müellife göre, Hıristiyanların söz konusu dengesiz tutumlarını, İsa'nın hayatının gerek başlangıcı ve gerekse sonu, yani onun yaratılışı, öz yapısı, mesajı ve akla gelebilecek diğer özellikleriyle ilgili iddialarında da görmek mümkündür.⁴¹

Mâtürîdî, Hıristiyanların ontolojik açıdan tek Allah'ı benimsemekle birlikte üçlü bir tanrı anlayışını kabul ettiklerini, bunların her birinden parça ve sınır kavramını nefyederek Allah'ın cisim değilken bilâhare cisme büründüğünü ileri sürdüklerini, ancak cismin, cüzlere ve parçalara ayrılan şekillenmiş bir nesneden ibaret olduğunun bilinen bir husus olmasından hareketle Hıristiyanların tevhîd inancından uzaklaştıklarını belirtir.⁴²

Sonuç

İslâm vahyi bütün ilâhî dinlerin özünü oluşturan tevhîd vurgusunu en güzel şekliyle insanlara bildirmiş, ilâhî veya gayrı ilâhî dinlerdeki tevhidden uzaklaşan yönleri yer yer temas etmiş ve bunları akılcı bir yaklaşımla eleştirmiştir. Hıristiyanlığın tanrı anlayışı da Kur'ân'ın eleştirisi kapsamına girmektedir. Kelâm bilginleri, kendi aralarında da bir bütünlük arzetmeyen çeşitli Hıristiyan mezheplerinin tanrı anlayışlarını naklederek tenkide tabi tutmuşlar ve bu eleştiriler bir reddiye literatürünün oluşmasına neden olmuştur.

Mâtürîdî'nin Hıristiyanların tanrı anlayışlarına yönelik müstakil bir reddiyesi olmamakla birlikte, eserlerinde yeri geldikçe bu telâkkileri naklederek eleştirdiği görülmektedir. Yine Mâtürîdî'nin Hıristiyanların tanrı anlayışlarıyla ilgili dile getirdiği görüşlerde herhangi bir Hıristiyan mezhebinin veya bilgininin adını zikretmediği ve yapmış olduğu tenkitlerde daha çok onların konuyla ilgili düşüncelerindeki mantikî tutarsızlıkları ön plâna çıkardığı görülmektedir.

Ancak, Mâtürîdî'nin söz konusu eleştirilerinin genel olarak Hıristiyanlığın o dönemde Ortadoğu'da mevcut Melkâniyye, Ya'kubiyye ve Nestûriyye adlı Hıristiyan mezheplerine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, onun eleştirilerinde görülen temel hususlar ve değerlendirmeler daha çok bu mezheplerin tevhîd anlayışını yansıtan değerlendirmeler ve anlayışlarla benzerlik arz etmektedir.

Mâtürîdî, teslis anlayışı bağlamında Hıristiyanların Hz. İsa'ya rubûbiyet nispet etmelerini veya onun Allah'ın oğlu olduğu yönündeki iddialarındaki tutarsızlıkları akılcı bir yaklaşımla, kelâm ilminin

⁴¹ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 338-339; (270-271).

⁴² *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 185-186; (151).

diyalektik yöntemini kullanarak eleştirmiş ve Hıristiyanların İslam dininin öngördüğü tevhîd inancından uzaklaştıkları düşüncesine ulaşmıştır. O, bu eleştirilerini Kurânî ayetlerle de desteklemeye çalışmıştır.

IRAKLI ŞAİR EL-HİLLÎ VE HZ. PEYGAMBER'E METHİYESİ

Nejdet GÜRKAN*

ÖZET

Bu çalışmada; öncelikle Irak'lı şair Safiyyuddin el-Hillî'nin hayatı, siyasî ve edebî yönü ile Hz. Peygamber'e yazdığı methiyeler üzerinde durulmuştur. Daha sonra bu methiyelerden kâf redifli methiyenin orijinal metni ve manzum Türkçe tercümesi verilerek şekil ve muhteva yönünden bazı özellikleri Kâ'b b. Zuheyr'in "Bânet Suâd" ve el-Bûsîrî'nin "Bürde" adlı kasideleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hilli, Arap Şiiri, Hz. Muhammed'e Methiye

ABSTRACT

Iraqi Poet al-Hilli and His Praise to the Prophet Muhammad

This article deals with an Iraqi poet named Safiyyuddin al-Hilli. Initially his life aspects, his views on political and literary subjects and the praises which he wrote about the Prophet Muhammad are examined. Then we compared Hilli's poem "Kafiyye" with the "Banet Suad" by Ka'b b. Zuhayr and "The Bürde (Ode of the Mantle)" by al-Busiri in terms of their forms and contents. Finally we added the Arabic text of "Kafiyye" and its Turkish translation in verse.

Key Words: Hilli, Arabic Poetry, Praise to the Prophet Muhammad

Hayatı

Adı Abdulazîz b. Serâyâ b. Ali b. Ebi'l-Kâsım b. Ahmed b. Nasr b. Ebi'l-İzz b. Serâyâ et-Tâî el-Hillî olarak bilinen şair, Irak'ın Hille¹ şehrinde doğduğu için daha çok el-Hillî nisbesiyle

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ el-Hille, Bağdat ve Kûfe arasında yer almaktadır. Bkz. el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut, ts. , II, 338.

tanınmaktadır. Doğum tarihi 677/1278 olan şairin ölüm tarihi kesin olmamakla birlikte 750/1349 veya 1350 olarak tespit edilmiştir.²

Varlıklı bir ailede yetişen şair, dönemin sıkıntılı günlerine rağmen iyi bir eğitim almasının yanı sıra önemli bir mevki ve şöhret de elde etmişti. Ticaretle uğraşan şair, Bağdat'ın Moğollar tarafından istilâsı sonrası siyasî çekişmelerle istikrarı bozulan el-Hille'den ayrılarak Artuklu başkenti Mardin'e geçmişti. Uzun süre burada kalan şair, Artuklu Sarayında itibar görmüş ve idarecilere çeşitli övgüler düzmüştür. Zaman zaman çevre bölgeler Hicaz, Şam ve Mısır'a seyahatlerde de bulunan şair gezdiği yerlerde de kimi idarecilere yazdığı çeşitli methiyelerle ün kazanmıştır. Bu bağlamda, Mardin'deki kasideleri Artuklu hanedanına methiyeler olduğu için "el-Artukıyyât", Mısır'daki kasidelerine ise Sultan Nâsır b. Kalavun'a yazılan methiyelere nispetle "en-Nâsriyyât" adı verilmiştir. Ömrünün sonunda Bağdat'a dönen şairin orada vefat ettiği bilinmektedir.³

Yaşadığı Dönem

Şairin edebî yönüne geçmeden önce yaşadığı dönemin siyasî ve edebî özelliklerine kısaca değinmekte yarar görmekteyiz. Zira edebiyat eserleri ve onları meydana getirenler üzerinde içinde bulunulan ortamın büyük rolü olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Tarih boyunca özellikle büyük siyasî olaylar ve felâketler kültür ve edebiyatı derinden etkilemiştir. Bunun sonucu, kültürel ve edebî eserler, gerek anlam gerek biçim ve ifade açısından kimi değişimlere sahne olmuştur. Bu değişim kimi zaman olumlu bir mecraya kayarken kimi zaman da edebiyatta gerileme ve değer kaybına sebep olmuştur. İşte şairin yaşadığı bu döneme de tarihte baskı ve zulümle hatırlanan Moğol istilâsı damgasını vurmuştur. 656/1258 yılında Hülâgû komutasındaki Moğol ordusu Bağdat'ı ele geçirerek Abbasî halifesi el-Mu'tasım Billâh'ı tahtından indirmiş ve şehri yakıp yıkmıştır.

² ez-Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm*, Beyrut 1995, IV, 17-18; İbn Tağriberdî, Cemâluddin, *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mısır ve'l-Kâhira*, Kahire, ts. , I, 240; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine*, Kahire 1966, II, 479; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, III, 146-147; Nicholson, Reynold A. , *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1995, s. 449-450.

³ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 18; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî târihi'l-edebi'l-Arabî (el-Edebu'l-kadîm)*, Beyrut 1986, s. 1049-1050; Mahmûd Rızk Selîm, *Asru Selâtîni'l-Memâlik ve nitâcuhu'l-ilmî ve'l-edebî*, Kahire 1962, III, 9-10; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mısır ve'l-Kâhira*, X, 238-239; Yâsîn el-Eyyûbî, *Safıyyuddîn el-Hillî*, Beyrut 1971, s. 7-8, 36, 62-64; Ömer Musa Bâşâ, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî (el-Asru'l-Memlûkî)*, Dimaşk 1989, s. 277.

Bağdat merkezli ortaya çıkan bu siyasî istikrarsızlığın, bölgedeki kültürü genelde etkilediğini, ancak, Necef ve Kûfe gibi şiî nüfusun yaygın bulunduğu bölgeye çok yakın el-Hille şehrinin kültürel anlamda bu yıkımdan fazla etkilenmediğini düşünenler vardır. Meselâ, Mustafa Cevâd, şair el-Hillî gibi bir şahsiyetin burada yetişmiş olmasını bu görüşe delil saymaktadır.⁴

Bağdat'ta yakılan eserlerle kan kaybeden İslâm kültürü Mısır ve Şam (Suriye) bölgesinde kendini yeniden derlemeye çalışmıştır. Bu bağlamda, Bağdat'ta yakılıp yıkılarak kaybolan eserleri yeniden daha kapsamlı bir şekilde ortaya koyma çalışmaları hız kazanmıştır. Bu nedenle bu dönem eserlerinin çoğu derleme tekniğine dayalı onlarca ciltten oluşan ansiklopedik mahiyetteki çalışmalardır.

Bu baskıcı ve yıkıcı hareket, genelde Arap edebiyatını etkilemekle beraber, özellikle Arap şiirinde iki farklı anlayışın gelişmesine yol açmıştır. Bunlardan birisi olayları önemsemez bir eda içinde ele alarak duyguları alay türü şiirlerle açığa çıkarmak; diğeri ise içe kapalı bir tavır sergileyerek sufi bir yaklaşım içinde ve hâlini Hz. Peygamber'e arz ederken aynı zamanda onu öven şiirlerle teselli bulmak şeklinde tezahür etmiştir.⁵ Öte yandan, bu dönem şiiriyle ilgili bir diğer tespit; şiir sanatının bir araç olmaktan çok bir hedef hâline geldiği ve bugünkü deyişle; "Sanat sanat içindir." denilen "tasannu" anlayışının yaygınlık kazandığıdır. Fakat el-Hillî bu değerlendirmenin dışında görülmektedir.⁶

el-Hillî'nin yaşadığı bu çalkantılı devrede, Hz. Peygamber'e övgü teması güç kazandığından methiye ve bedîiyye⁷ denilen şiir türü yaygınlık kazanmıştır. Bu alanda ismi geçen şairler arasında; Şerefuddin el-Bûsîrî (ö. 696/1296), Burhanuddin el-Kırâtî (ö. 781/1379), İbn Nubâte el-Mısırî (ö. 768/1366) ve Safiyyuddin el-Hillî gelmektedir. Şairin açtığı Bedîiyyât çılgırımı ise, İzzuddin el-Mevsilî (ö. 789/1387), Şa'bân el-Âsârî (ö. 828/1424), İbn Hicce el-Hamevî (ö.

⁴ M. İbrahim Huvver, *Safiyyuddin el-Hillî: Hayâtuhû ve Âsâruhû ve Şi'ruh*, Beyrut 1414/1990, s.16-17.

⁵ Yâsîn el-Eyyûbî, *Safiyyuddin el-Hillî*, s. 23-24.

⁶ M. İbrahim Huvver, *Safiyyuddin el-Hillî: Hayâtuhû ve Âsâruhû ve Şi'ruh*, s. 145-146.

⁷ Bedîiyye (Çoğulu Bedîiyyât): Hz. Muhammed (a.s.)'e övgü amacıyla nazmedilmiş, her bir beytinin içinde en azından bir bedî sanatının yer aldığı, bu beytin ilgili sanata şahit kabul edildiği, "basît" bahrinde ve kesralı "mîm" revili uzun didaktik manzumelerdir. Ali Ebû Zeyd, *el-Bedîiyyât fi'l-edebi'l-Arabî*, Beyrut 1983, s. 46; Selîm, *Asru Selâtîni'l-Memâlik*, VI, 157-158; Eren, Cüneyt, *Peygamberimize Adanmış Manzumeler-Bedîiyyat*, İzmir 2005, s. 23.

837/1433), İbnu'l-Mukrî (ö. 837/1433), Celâluddin es-Şuyûtî (ö. 911/1505) ve Âişe el-Bâûniyye (ö. 922/1516) sürdürmüştür.⁸

Siyasî Yönü:

Şîî-Alevî bir bölgede yetişen şair hakkında Râfizîlik,⁹ İmâmiyye¹⁰ ve Şîa¹¹ mensubu olmak gibi değerlendirmeler bulunmaktadır. Meselâ, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448)'ye göre şair el-Hillî, Râfizîlikle itham edilmiştir.¹² Son dönem yazarlarından Yâsîn el-Eyyûbî ise, onun, duygularını sûfî derinlikte ifade eden ve tutucu olmayan bir Şîî şair olduğunu belirtmektedir.¹³ el-Hillî'nin İmâmiyye'den olduğu fikrine katılmayan Şevkî Dayf ise, Cevâd Alveş'in ortaya attığı bu fikrin geçerli olmadığını bizzat şairin kendi şiirinden delil getirmek suretiyle ispat etmeye çalışmıştır. Cevâd Alveş, Hz. Peygamber'in Gadîr Hum'daki vasiyetini¹⁴ anlatan bir

⁸ Geniş bilgi için bkz. Ali Ebû Zeyd, *el-Bedîyyât fi'l-edebî'l-Arabî*, s. 15-51; Kılıç, Hulusi, "Bedîyyât", *DİA (Diyânet İslâm Ansiklopedisi)*, V, 323; Gürkan, Nejdî, *Arap Edebiyatında Memlûkler (Moğollar) Dönemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Isparta 2000, s. 89-106; Eren, , *Peygamberimize Adanmış Manzumeler-Bedîyyat*, s. 93 vd.

⁹ Râfizîlik: R-F-Z (رفض) kökünden terk eden ve ayrılan gibi anlamlara gelen bir isim olup, terim anlamı üzerinde tam bir netlik bulunmamaktadır. Böyle olmakla beraber, bu kavram genelde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imametine karşı çıkanları ifade etmektedir. Bu anlamda Hz. Ali'nin torunlarından Zeynelâbidîn oğlu Zeyd (ö.122/740)'in Emevîlerle mücadelesi sırasında kendisini terk edenlere verilen bir isim olup, daha çok Şîa-İmâmiyye taraftarları için kullanılmaktadır. Bkz. el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, Beyrut ts. , s. 16; Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak Fıraku's-Şîa*, (çev. : Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek), Ankara 2004, s. 98; Fırlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1980, s. 92.

¹⁰ İmâmiyye: İmame'ti Ali, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in evlâtlarına nispet eden bir Şîa koludur. Bkz. Sarıkaya, Saffet, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, s. 175 vd.

¹¹ Şîa: Hz. Peygamber'den sonra devlet başkanlığının Hz. Ali ve soyuna ait olduğu inancını paylaşanların ortak adıdır. Bkz. Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, s. 155 vd.

¹² İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine*, II, 479.

¹³ Yâsîn el-Eyyûbî, *Safîyyuddîn el-Hillî*, s. 223.

¹⁴ Şîa'ya göre, Hz. Peygamber Vedâ Haccı dönüşü Gadîr Hum denilen yerde konaklamış ve oradaki insanlara; "Ali b. Ebî Tâlib benim kardeşim, vasım, halifem ve benden sonra imamdır..." şeklinde bir vasiyette bulunmuştur. Geniş bilgi için bkz. Fırlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 108.

beyte dayanarak onun İmâmiyye'den olduğunu kabul etmektedir. Şevkî Dayf ise, onun şiirlerinde açıkça bu mezhebe ait inanç unsurları olmadığını, şairin bu olayı zikretmesinin altında sadece o bölgede doğup büyümesi, ayrıca Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt övgülerinin bu ilk döneme ait olmasının yattığını kabul etmektedir. Şevkî Dayf, buna ek olarak onun, şiirlerinde hiçbir Sahâbe arasında ayırım yapmadığını, hiçbirine sövmeyi uygun görmediğini ve Hz. Ömer'e duyduğu ilgi ve temâyülü belirten beyitlerini de delil getirerek bu fikre karşı çıkmaktadır.¹⁵

Sözgelimi o, sahabe arasında ayırım yapmadan sevgisini izhar eden ve kendi temayülünü de açıkça ortaya koyan beyitlerinde şöyle demektedir:

وَقَلْبِي مِنْ حُبِّ الصَّحَابَةِ مَفْعُمٌ وَلَائِي لَلَّالِ الْمَصْطَفَى عَقْدٌ مَذْهَبِي
 مَسَبَّةٌ أَقْوَامٍ عَلَيْهِمْ تَقَدَّمَوا وَمَا أَنَا مِمَّنْ يَسْتَجِيزُ بِحُبِّهِمْ
 وَرَبِّي بِحَالِ الْأَفْضَلِيَّةِ أَعْلَمُ وَلَكِّي أُعْطِيَ الْفَرِيقَيْنِ حَقَّهُمْ

“Mustafa Ailesine (Ehl-i Beyt) dostluk benim yolumun özüdür. Ayrıca kalbim Sahâbe sevgisiyle doludur.

Ehl-i Beyt'e olan sevgileri nedeniyle, kendilerinden önce geçmiş insanlara küfretmeyi hoş görenlerden değilim.

Ancak ben, her iki tarafın haklarını veririm. En üstünün kim olduğunu ise Allah daha iyi bilir.”¹⁶

Yine dört beyitlik bir şiirinde, onun Hz. Ömer'e karşı duyduğu ilgiyi görmekteyiz. Bu bağlamda;

“Bana dendi ki: Ya Sahâbeyi toptan sev! Ya da, onlardan bir grubu. Kime ilgin var? Dedim ki: Dördüne; özellikle el-Fârûk'a.” anlamındaki ifadeleri,¹⁷ onun Sahâbe karşısında tarafsız ve âdil bir konumda olduğunu göstermektedir.

Bu deliller Şevkî Dayf'ın dayandığı mantık örgüsü bakımından haklı olduğunu göstermekle beraber; öte yandan bir görüşe bağlı olmak veya bir mezhebe temayül göstermek her zaman âdil olmaya engel teşkil etmez. Zira belli bir görüşte olan kimi vicdan ehli kişiler daha ılımlı bir anlayış içinde olabilirler. Şair de içinde yaşadığı toplumun genel fikir atmosferinden etkilenmiş biri olarak, şiirlerinde Ehl-i Beyt sevgisini öne çıkarmış, ancak bazı aşırı uçların Sahâbe karşısındaki ayırıcılığına da geçit vermemiştir. Dolayısıyla

¹⁵ Şevkî Dayf, *Asru'd-duvel ve'l-imârât/el-Cezîretu'l-arabiyye-Irâk-Îrân*, Kahire 1996, s. 358.

¹⁶ el-Hillî, Safiyyuddin, *Dîvân*, Dımaşk 1297, s. 59; aynı eser, Beyrut 1997, s. 91.

¹⁷ Bkz. el-Hillî, Safiyyuddin, *Dîvân*, Beyrut 1997, s. 92; Şevkî Dayf, *Asru'd-duvel ve'l-imârât/el-Cezîretu'l-arabiyye-Irâk-Îrân*, s. 358.

ılımlı bir yapıya sahip olan şairin, -ister Şîa'dan olsun ister olmasın-siyasî bakımdan hangi anlayışta olduğu edebî açıdan çok önemli değildir.

Edebî Yönü:

Şairin edebî yönünü belirleyen önemli etkenler arasında, aldığı edebiyat eğitimi başta gelmektedir. Nitekim şairin, klâsik divanlar yanında, edebî tenkit ve belâgat sahasında yazılmış önemli kaynakları okuduğu bilinmektedir. Öte yandan el-Hillî'nin kültür altyapısında, Kur'ân-ı Kerîm, hadîsler, Hz. Peygamber'in Hayatı ve diğer dinî ilimlerden önemli unsurlar bulunmaktadır.¹⁸ Ki onun divanı ile diğer eserlerinde bu kaynaklardan yaptığı tazmin, iktibas ve telmihler bu kültür zenginliğine işaret etmektedir. Sözgelimi, bu çalışmada ele aldığımız methiyenin 18. beytindeki; Necm Suresi/53, 9. âyetten yaptığı tazmin vb. alıntıları pek çok şiirinde bulmak mümkündür.

Şair dönemin genel karakterine uygun olarak şiirlerinde garib ve alışılmamış kelime kullanımına pek rağbet etmemiş; aksine uyumlu ve yadrganmayan ifadeler kullanmıştır. Böyle olmakla beraber; onun bu özelliği bazılarınca tenkide tabi tutulunca, o da bu alandaki maharetini ispat etmek üzere anlam ve fonetik yönünden bir hayli çetrefilli lafızlarla şiir yazmaktan uzak durmamıştır.¹⁹ Şairler arasında iyi bir şöreti olmasına rağmen, yine de şairin, son dönem Arap şiirinde yaygın bir hal alan "tekellüf" denilen yapmacıklık veya zorlamadan kendini kurtardığı söylenemez.

Edebî ifade tarzı söz konusu edildiğinde, bu dönemde tevriye ve cinas sanatlarının itibar kazandığı görülmektedir. Kimi şairler kinâye ve tevriyeli ifadelerle yönelirken,²⁰ kimisi de cinası baş tacı etmiştir.²¹ Çoğunlukla güçlü, kapalı ve tumturaklı ifadelerin tercih edildiği şiir sanatında ayrıca tevriye ve cinasa ağırlık verilmesi sözleri daha da kapalı kılmaktadır. Bu nedenle kimi şiirler bilmece ve söz oyunu hâline gelmiştir.

¹⁸ M. İbrâhim Huvver, *Safiyuddîn el-Hillî: Hayâtuhû ve Âsâruhû ve Şi'ruh*, s. 35-43.

¹⁹ Ömer Musa Bâşâ, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî (el-Asru'l-Memlûkî)*, s. 329. Ayrıca örnek metinler için bkz. el-Hillî, *Dîvân*, s. 443-444, 624; *aynı eser*, Beyrut 1997, s. 512-513.

²⁰ Tевriye sanatı bu dönemde İbn Hicce el-Hamevî (ö. 837/1433) ve İbn Nubâte (ö. 768/1366) ile meşhur olmuştur.

²¹ Bu dönemin en önemli cinas temsilcisi "Cinânu'l-cinâs" eseriyle Salâh es-Safedî (ö. 764/1362) olmuştur.

Belâgat sanatları içerisinde cinasa ve teşbihe önem vermiş olan şair, tevriye akımına pek meylenmemiştir. Meşhur olmasa da iyi bir cinas ustasıdır, ki cinasla ilgili “*ed-Durru’n-nefis fi’ecnâsi’t-tecnîs*” adlı eseri de bunun bir göstergesidir.²² Ayrıca şu beyitteki cinas kullanımı bu ustalığının açık delili olarak gösterilmektedir.

كأنها العين بلا ناظر و أصبح العين بلا ناظر

“ ‘Ayn beldesi nâzırsız kaldı. Sanki o gözbebeğinin siyah noktası olmayan bir ‘ayn (göz).”

Görüldüğü gibi beyitte yer alan العين ve ناظر kelimeleri farklı anlamlarda ikişer defa geçerek cinas oluşturmaktadır. Bunlardan ilki, birinde göz anlamına gelirken diğesinde bir beldenin özel ismi olarak geçmektedir. Diğeri de, birinde nâzır iken ötekinde gözdeki siyah noktadır.

Sözde süslemeyi hedefleyen bedî sanatların ağırlığını şairin eserlerinde de görmek mümkündür. Örneğin şair her bir beyitte bir veya birkaç bedî sanatın yer aldığı Bedîyyât tarzı “*el-Kâfiyetu’l-Bedîyye*” adlı kasidesinde yüz elli kadar sanata yer vermiştir.²³

Uzun kasideler yanında kısa parçalar hâlinde şiirleri bulunan şairin, Peygamber ve ailesine yönelik eserlerinden bazıları “*Bânet Suâd*” diye bilinen geleneksel tarzın dışında değildir. Gazel ya da nesîb denilen giriş ile başlayan kasideler övgü amaçlı ifadelerle devam eder. Bazıları da kasidelerine tabiat tasviri veya doğrudan övgüyle başlamaktadır. Ömer Musa Bâşâ’ya göre, şairin Hz. Peygamber’e övgü konulu kasidelerindeki anlamlar “*Bürde*” şairi el-Bûsîrî (ö. 696/1296)’nin şiirlerindeki anlamlara bir hayli yakınlık göstermektedir.²⁴

Biçim ile ilgili olarak, gerek şairin divanında yer alan birçok şiirine²⁵ gerekse halk sanatlarıyla ilgili bir eserine²⁶ dayanarak onun muveşşah²⁷ ve zecel²⁸ gibi nazım şekillerine ilgi duyduğunu söylemek

²² Ömer Musa Bâşâ, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, s. 336-337; Şevkî Dayf, *Asru’d-duvel*, s. 357; Ahmed Emin, *Zuhru’l-İslâm*, Kahire 1962, IV, 200.

²³ Bkz. el-Hillî, *Dîvân*, Dımaşk 1297, s. 496; aynı eser, Beyrut 1997, s. 567-581; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, s. 449.

²⁴ Ömer Musa Bâşâ, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, s. 295-297.

²⁵ el-Hillî, *Dîvân*, Dımaşk 1297, s. 317-325.

²⁶ Bkz. el-Hillî, Safiyyuddin, *el-Âtlu’l-hâlî ve’l-murhasu’l-ğâlî fi’l-ezçâl ve’l-mevâlî*, Kahire 1981.

²⁷ Muveşşah: Bir tam beyit ile kısa mısralardan oluşan besteli şiir gruplarıdır. Bencheneb, Moh. , “Müveşşah”, *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 866-868.

mümkündür.²⁹ el-Hillî'nin bu alanda yaptığı yeni ve önemli uygulamalar arasında “*el-muveşşah el-mudamman*” denilen tarzda bir başka şairin beyitlerini kendi şiiri içine koyması olmuştur. Meselâ o, bu bağlamda bir kasidesi içine Ebû Nuvas (ö. 198/813)'ın “*Bâiyye*” sinden bir beyti katmıştır.³⁰ Bir başka kasidesinde ise, bir beytin yarısını Tuğrâî (ö.513/1120), diğer yarısını Mutenebbî (ö. 354/965)'nin “*mîm*” redifli şiirinden alarak iyi bir tazmin uygulaması yapmıştır.³¹ Şevkî Dayf, onun tazmin yapmaya önem vermesini; eğitimi sırasında çok sayıda şiir ezberlemesine bağlamaktadır.³² Ayrıca o özel kurallarla veya belirli bir bağla kafiye sınırlayan lüzûmiyyât tarzı kafiye oluşturmanın yanı sıra, beytin iki tarafı aynı harfle biten mahbûku't-tarafeyn denilen kafiye uygulamasıyla, 27 kasidelik şiir mecmuasındaki her kasidenin her beytini başladığı harfle bitirmiştir.³³ Şevkî Dayf, buna dayanarak onun bu tür şiirlerinin didaktik tarz ve renkte olduğu görüşündedir.³⁴ Dolayısıyla, şiirlerdeki bu kafiye bağımlılığı tekellüfe yol açarak akıcılığı ortadan kaldırmaktadır.

Öte yandan iyi bir nesir ustası da olan şairin eserlerinde, el-Kâdî el-Fâdîl (ö. 596/1200) ekolünün tesiri görülür. Bu bağlamda, cinas ve teşbih yanında, seci', kelime oyunları ve nesir içinde nazım örnekleri onun tipik sanat anlayışını yansıtmaktadır.³⁵

²⁸ Zecel: Şiirde i'rab anlayışından uzak, melodili bir Arap halk sanatıdır. Geniş bilgi için bkz. Gürkan, *Arap Edebiyatında Memlûkler (Moğollar) Dönemi*, s. 154 vd.

²⁹ el-Hillî, *el-Âtlu'l-hâlî ve'l-murhasu'l-ğâlî fi'l-ezcâl ve'l-mevâlî*, s. 5 vd.; Ayrıca örnekler için bkz. el-Hillî, *Dîvân*, Dımaşk 1297, s. 145, 160, 317, 325; *aynı eser*, Beyrut 1997, s. 207-208, 379- 380; M. İbrâhim Huvver, *Safiyuddin el-Hillî: Hayâtuhû ve Âsâruhû ve Şi'ruh*, s. 156-164.

³⁰ Karşılaştırma için bkz. el-Hillî, *Dîvân*, Dımaşk 1297, s. 317; Ebû Nuvâs, el-Hasen, *Dîvân*, Beyrut, ts. , s. 227; Corci Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, III, 146; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 201; Huart, Cl. , “Hillî”, *İslâm Ansiklopedisi*, V/1, 487.

³¹ Karşılaştırma için bkz. el-Hillî, *Dîvân*, s. 34 -35; *aynı eser*, Beyrut 1997, s. 60-62; el-Mutenebbî, *Dîvân*, Beyrut 1996, II, 638-644.

³² Şevkî Dayf, *Asru'd-duvel ve'l-imârât/el-Cezîretu'l-Arabiyye-İrâk-İrân*, s. 355.

³³ Bkz. el-Hillî, Safiyuddin, *Dureru'n-nuhûr*, Dımaşk 1300 (Dımaşk 1297 baskılı *Dîvân*'ının sonunda yer almaktadır), s. 521-560, 56, 57, 362-363, 415-419, 451, 452, 492-495; *aynı eser*, Beyrut 1997, s. 585-629.

³⁴ Şevkî Dayf, *Asru'd-duvel ve'l-imârât/el-Cezîretu'l-Arabiyye-İrâk-İrân*, s. 356.

³⁵ Kılıçlı, Mustafa, “Hillî, Safiyuddin”, *DİA*, XVIII, s. 42.

Döneminin önde gelen şairlerinden kabul edilen el-Hillî, engin kültürü ve tecrübesi sayesinde her konuda şiir yazmış olmakla beraber, özellikle tasvir, medih ve hamâse temalarına ağırlık vermiştir.

Eserleri:

Şair, şiir yanında aruz, dil ve belâgat ile de ilgilendiği için bu alanlarda da bazı çalışmalar yapmıştır. Kaynaklarda adı geçen kimi eserleri şöyledir:³⁶

1. *Dîvân*,³⁷
2. *Dureru'n-nuhûr fî medâihi'l-Melik Mansûr (el-Artukıyyât)*,³⁸
3. *el-Kâfiyetü'l-bedîiyye fî'l-medâihi'n-nebeviyye*,³⁹
4. *Dîvânu Safveti's-şuarâ ve hulâsati'l-buleğâ*,⁴⁰
5. *el-Âtulu'l-hâlî ve'l-murhasu'l-ğâlî fî'l-ezcâl ve'l-mevâlî*,⁴¹
6. *el-Eğlâfî*,⁴²

³⁶ Eserleri için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, Beyrut 1982, I, 233, 736, 746, 797, 1369; Brockelmann, *GAL*, 159-160; *Supplementband*, II, 199-200; Kehhâle, Ömer Rıdâ, *Mu'cemu'l-muellifîn*, Beyrut, ts. , II, 160-161; Şevkî Dayf, *Asru'd-duvel ve'l-imârât/el-Cezîretu'l-Arabiyye-İrâk-İrân*, s.355; Kılıçlı, "Hillî, Safiyyuddin", *DİA*, XVIII, s.41-44.

³⁷ Şairin, Kahire 1283, Dımaşk 1297, 1300, Beyrut 1310, 1962, 1997 gibi çeşitli baskıları bulunan 12 bölümlük "*Dîvân*"ında; methiyeler, ihvâniyyât, fahr, hamâse, mersiyyeler, zühd, gazel ve hamriyyât türü şiirler bulunmaktadır.

³⁸ Bu eser *GAL*'da "*Dureru'l-buhûr fî medâihi'l-Melik Mansûr*" şeklinde geçmektedir. Bkz. Brockelmann, *GAL*, II, 160. Her bir kasidesinin alfabedeki her bir harf ile revili olması yanında, her bir beyti başladığı harfle biten ve "*Dîvân*"ının sonunda basılı bulunan bu eserde 29 kaside bulunmaktadır. Bkz. el-Hillî, *Dîvân*, Beyrut 1997, s. 585-629.

³⁹ *el-Kâfiyetu'l-bedîiyye*: Hz. Peygamber'e övgü konulu şiirlerden olup, asıl amacı bedî sanatları örneklerle anlatmak olan bedîyyât tarzı 145 beyitlik bir manzume olup, "*Dîvân*"ının sonunda basılıdır. Eserde 145 çeşit bedî sanatı anlatılmaktadır. Bkz. el-Hillî, *Dîvân*, Beyrut 1997, s.567-581. Ayrıca bu eserin Berlin, Paris, Kahire ve Escorial kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Bkz. Brockelmann, *GAL*, II, 160.

⁴⁰ Bu eser, Corcî Zeydân tarafından bir antoloji kabul edilmiştir. Bkz. Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, III, 140. Brockelmann ise, bu eseri şairin kendi şiir dîvânının adı olarak parantez içinde vermiştir. Bkz. Brockelmann, *GAL*, II, 160.

⁴¹ Bu eser, içinde; zecel, mevâliyâ, kâne ve kâne ve kûmâ gibi halk nazım formlarının örneklerle anlatıldığı ansiklopedik şiir kitabı olup, Dımaşk 1949, Weisbaden 1956, Kahire 1981 ve Bağdat 1990 baskıları vardır.

7. *ed-Durru'n-nefîs fî ecnâsi't-tecnîs*,⁴³
8. *Mecmûa mine'r-resâil*,⁴⁴
9. *Kitâbu'l-Mesâlis ve'l-mesânî fî'l-meâlî ve'l-meânî*,⁴⁵
10. *Netâicu'l-elma'iyye fî şerhi'l-Kâfiyeti'l-bedîiyye*,⁴⁶
11. *es-Sayd bi'l-bunduk (el-Hıdmetu'l-ğaliyye fî'l-kıdma al-afdaliyye)*.⁴⁷

Hz. Peygamber'e Methiyeler:

Hz. Peygamber aşkıyla dolu olan şairin bu alanda birçok önemli kasidesi ve parça şiirleri bulunmaktadır. Bedîiyyât tarzı şiirlerin öncülerinden birisi olan el-Hillî'nin eserlerinde yer alan birçok methiye içinde, Hz. Peygamber'e övgü konusuyla ilgili olarak yüz kırk beş, doksan, elli ve elli yedi beyitlik çeşitli kasideleri ve bazı kısa şiirleri mevcuttur.⁴⁸ O, bu temadaki şiirlerinin bir kısmını methiye, bir kısmını bedîiyyât kimilerini de mevlid⁴⁹ formuna benzer bir yapıda nazmetmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

Râiyye: 90 beyitlik methiyesinin girişinde, gazel, yolculuk yaptığı deve ve tabiat tasviri yer almaktadır. Ceylan sürüleri ve aslan gibi hayvan isimlerinin yanı sıra, dolunay, bân (sorgun) ağacının dalları gibi klâsik tabiat tasviri unsurları bulunmaktadır. Devesiyle

⁴² Bu eser, halkın ve şairlerin dil hatalarını konu alan alfabetik tashih kitabıdır. Madrid, Escorial Library nr.123'te eksik bir nüshası bulunmaktadır. Bkz. M. İbrâhim Huvver, *Safiyuddîn el-Hillî: Hayâtuhû ve Âsâruhû ve Şi'ruh*, s. 64-67.

⁴³ Bu eser, cinas hakkında 5 varaktan ibarettir. Eksik bir nüshası, Kahire, Dâru'l-kutubi'l-Mısıriyye, Mecâmi' nr. 73'te bulunmaktadır. Bkz. Brockelmann, Suppl., II, 200.

⁴⁴ Dîvânla birlikte basılan eserde; “*Risâletu'd-dâr an muhâverâti'l-fâr*”, “*er-Risâletu'l-muhmele*”, “*er-Risâletu't-tev'emîyye*” ve “*Hallu'l-manzûm*” adlı risaleler var. Bkz. el-Hillî, Safiyuddîn, *Dîvân*, Dımaşk 1297, s. 484-491, 511-517.

⁴⁵ Bu eser, kendi şiirinden seçilmiş seçkilerden oluşmakta olup, Paris, (Bibliothèque Nationale), Şam (Dâru'l-kutubi'z-zâhiriyye) kütüphanelerinde kayıtlı iki nüshası bulunmaktadır. Bkz. Brockelmann, Suppl. , II, 200.

⁴⁶ Kitap, şairin kendi eseri; “*el-Kâfiyetu'l-bedîiyye*” nin şerhi olup, Kahire 1316, Dımaşk 1983 ve Amman 2000' de basılmıştır.

⁴⁷ Bu eserin yirmi varaklık bir nüshası Bibliothéque Nationale, nr. 842'de yazma olarak bulunmaktadır. Brockelmann, Berlin, nr. 5537'de kayıtlı olduğunu belirtmektedir. Bkz. Brockelmann, *GAL*, II, 160.

⁴⁸ Bkz. el-Hillî, *Dîvân*, Dımaşk 1297, s. 47-61, 496-511.

⁴⁹ Hz. Peygamber'e övgü konulu bazı şiirler zaman içinde “Mevlid” formuna dönüşmüştür. Bkz. Bakırcı, Selami, *Mevlid*, İstanbul 2003, s.127.

yaptığı yolculuğu tasvirten sonra Hz. Muhammed'e övgüye geçilmektedir. Uzun bir girişten sonra 48. beyitte "en iyi mabuda ibadete çağırdığı en iyi ümmete gelmiş en iyi elçi" anlamındaki sözlerle Hz. Muhammed'e işaret edilmektedir. Daha sonra doğumuyla Mecusî ateşinin sönmesi, Sarayların sarsılması, Tevrat, İncil ve Zebur'da kendinden bahsedilmesi, bütün peygamberlerin en faziletlisi olması gibi üstünlükleri sayılıp dökülmektedir. 54. beyit ile 58. beyitler arası ise سلام الله عليك ifadesiyle başladığı için bu kasideye Türkçe karşılığı ile "Sana selâm olsun" başlığı konulmuştur. Daha sonraki beyitlerde ailesi ve Ashâbına övgüler, Hz. Ali'nin ilim şehrinin (Hz. Muhammed) kapısı olduğu, Peygamber'in Allah'ın sırrını taşıdığı gibi övgüler bulunmaktadır. Şair, son kısımda, Kâ'b b. Zuheyr (ö.24/165)'e "Bürde"nin verilmesine⁵⁰ atıf yaparak, kendi yaptığı bu methiyenin de karşılığını beklemektedir. Bu karşılığın Cehennem ateşi yanarken serinlik (berd) olmasını arzu etmektedir. Hırka anlamındaki "bürde" ile soğuk anlamındaki "berd" aynı kökten gelen kelimeler olduğu için verilen hediyeler veya karşılıklar kelime olarak benzemekle beraber anlamca farklılık göstermektedir. Şairin cinas sanatına gösterdiği bu ilgiyi de gösteren ilgili iki beyit şöyledir:⁵¹

عليك, فأنرى من ذويه فقيرها فلابن زهير قد أجزت بيــــــــــــــــــــــردة
ببرد, إذا ما النار شبَّ سعيرها أجرني, أجرني, وأجزني أجر مدحتي

"İbn Zuheyr'e bürdeni verdin. Ki ona sahip olan fakir zenginleşti. Bana da bir karşılık ve mükâfat ver, övgümün ücreti Cehennem ateşi alevlendiği zaman serinlik olsun."

Nûniyye: 57 beyitlik doğum günü (Mevlid) methiyesi olan bu kasidenin başlığı لك الملائك أعوان "Sana melekler yardımcısıdır" şeklindedir. Bu kaside doğrudan Hz. Muhammed'in doğumu esnasında cereyan eden önemli olaylarla başlamaktadır. Onun bu dünyaya gelişini müjdeleyenler arasında, önceki mukaddes kitaplar ve bazı din adamları yer almaktadır. Anne ve babasından bahseden ifadeler yanında, peygamberliği ve mucizelerini tasvir eden beyitlerden sonra övgüye geçilmektedir. Buradaki önemli övgü

⁵⁰ Hz. Peygamber, meşhur Muallakât şairlerinden Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın oğlu Kâ'b b. Zuheyr'in İslâm düşmanlığı yapması nedeniyle öldürülmesine izin vermişti. Ancak daha sonra Müslüman olup af dilemek üzere huzuruna gelince bağışlamış, orada okuduğu "Bânet Suâd" kasidesini beğendiği için de sırtındaki hırka (bürde) sini kendisine hediye etmişti. Bu nedenle bu kaside "Bürde" adıyla da bilinmektedir. Kâ'b b. Zuheyr ve kasidesi hakkında geniş bilgi için bkz. Tülücü, Süleyman, "Kâ'b b. Zuheyr ve Kasîde-i Bürde'si Üzerine Notlar-I", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy. 5 (1982), s. 159-173.

⁵¹ Bkz. el-Hillî, *Dîvân*, Dımaşk 1297, s. 47-50; aynı eser, Beyrut 1997, s. 77-82.

konuları arasında; Nuh Tufanı, Yusuf Peygamber ve Hapishane, Hz. İbrahim ve Ateş, Hz. Musa'nın Allah ile konuşması temelinde söz konusu peygamberlerin Allah'tan yardım isterken Hz. Muhammed'i aracı kılmaları bulunmaktadır.⁵² Kasidenin ilk iki beyti şöyledir:

وانشَقَّ من فرح بك الإيوانُ خمدتَ لفضل ولادك النيرانُ
من هؤل رؤياه أنو شروانُ وتزلزل النادي و أوجس خيفة

“Doğumuna hürmetle ateşler söndü, sevinçten Kisra'nın sarayı yıkıldı. Meclis sarsıldı. Enûşirvân gördüğü rüyadan dolayı korkuya kapıldı.”

Kâfiyye: يا خاتم الرسل ile yazılmış bir methiye olup, toplam 50 beyitten oluşan bu kaside, klâsik beyit yapısıyla oluşturulmuş ve kâf harfiyle rediflenmiştir. İlk 13 beyitte tabiat tasviri yapılmaktadır. Klâsik kaside geleneğinde sevgiliden ayrılma ve onun bıraktığı kalıntılar gibi nesîb (gazel) tarzı bir giriş yapılmakta iken burada doğal çevreden alınma motif, benzetme ve anlamlar bulunmaktadır. Daha sonra Muhammed Mustafa isimleriyle övgüye geçilmektedir. Peygamber'e methiye bölümüne 14. beyitle başlanmakta ve 42. beyitte ona selam ile bitmektedir. Özellikle 22-32. beyitlerde, Hz. Muhammed'ten önce gelmiş peygamberlere atıflar yer almaktadır. Buralarda yapılan çeşitli karşılaştırmalar; Hz. Muhammed'in üstünlüğünü ve değerini ortaya koymaya yönelik bir tarzda kurgulanmıştır. Onun, herkesin özellikle Allah'ın kendisine değer verdiği güvenilir bir şahsiyet olduğu vurgulanmaktadır. 43. beyitte Ehl-i Beyt'e övgüye geçilmektedir. Bir taraftan ona, ailesine (Ehl-i Beyt) ve Ashâbına sevgi gösterilmesi, diğer taraftan onlara buğzdan kaçınılması tavsiye edilmektedir. 44. beyitte, Sahâbe'ye övgü yapılmakta, 45. beyitte Ehl-i Beyt'e buğz ve 46-50 arası beyitlerde övgü ve şiir sanatıyla ilgili değerlendirme yapılmaktadır. Kasidenin son kısmındaki şiirde hikmete ve övgünün önemine değinilirken, bilhassa Hz. Muhammed ve yakınlarını övmek hususunda hiçbir mazeretin olamayacağı vurgulanmaktadır. Ayrıca burada şiir sanatının kalıcılığına vurgu vardır. Dolayısıyla şair yaptığı bu işin kıyamete dek bâki kalacağını belirtmektedir.

Baştan sona incelendiğinde teşbih, istiare gibi birçok sanatın bulunduğu kasidede dikkati çeken birkaç beyti örnek olarak vererek şiirin sanat özelliğine kısaca temas etmek istiyoruz. Bu çerçevede, kasidenin 6. ve 40. beyitlerinde kısa cümlelerden oluşan veciz ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadeler çoklu kafiye sistemine göre düzenlenmiş cümleler içinde yer almaktadır. Buna göre; beyitler dört cümleden

⁵² Bkz. el-Hillî, *Dîvân*, Dımaşk 1297, s. 52-53; aynı eser, Beyrut 1997, s. 82-85.

oluşmakta ve son cümle hariç her bir cümle aynı harfle bitmektedir.⁵³ Bunlardan altıncı sıradaki beyit şöyledir:

والماء في هربِ والعصنُ في قلقِ فالطيرُ في طربِ والسحبُ في حربِ

Bânet Suâd, Bürde ve Kâfiyye Karşılaştırması

Hız Peygamber tarih boyunca birçok şair tarafından övülmeye ve hakkında güzel sözlerle tavsif edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede ilk örnek şiiirin Meymûn b. Kays el-A'sâ (ö. 7/629)'ya ait olduğu kabul edilmektedir. Daha sonra Kâ'b b. Zuheyr ve Hassân b. Sâbit (ö. 54/674) isimleri gelmektedir. Hassân, Peygamber şairi unvanı almış olmakla beraber, Kâ'b'ın "Bânet Suâd" adlı kasidesi, bu alanda bir çığır açmıştır. Bürde adıyla da bilinen bu kaside daha sonraki nesiller tarafından birçok açıdan örnek alınmıştır.⁵⁴ Onu örnek alanlardan biri yedinci yüzyıl şairlerinden Şerefuddîn el-Bûsîrî'dir. Onun kasidesi de "Bürde" veya "Bür'e" olarak meşhur olmuştur.

Türün ilk örneğinden sonuncusuna kadar, Hz. Peygamber methiyelerindeki konu, tema, motif, sanat ve biçimler her şaire göre göreceli de olsa kısmî farklılıklar gösterebilmektedir. Ancak bunların genel çizgisinde önemli sapmalar görülmemektedir. Zira tarihte önemli bir kişilik olarak onun övgüye konu olabilecek özellikleri herkes tarafından bilinmektedir. Öte yandan, methiyelerdeki ifade tarzı ve içtenlik konusu önemlidir. Zira birçok methiye faydacılık üzerine kurulmuştur. Bu nedenle övgü şiiirleri çoğu zaman gerçek duyguları yansıtmaz. Bu şiiirlerde daha çok abartılı ifadeler ve memduhta olmayan özellikler söz konusu olabilmektedir. Oysa Hz. Peygamber gibi şahsiyetlere yönelik şiiirlerde bu unsur göze çarpmamaktadır. Ancak manevi bir karşılık beklendiği için, bu tür methiyelerin gerçek ve samimi duygular içeren şiiirler, şairlerinin de daha coşkun ve doğal ifadeler kullandığı kabul edilmektedir.

Biz de burada, edebiyat tarihinde önemli yer tutan kasidelerden "Bânet Suâd" ve el-Bûsîrî'nin "Bürde"si ile el-Hillî'nin tercümesini verdiğimiz kâf redifli kasidesi "Kâfiyye" arasındaki benzerlikleri kısaca ele almak istiyoruz.

Genel olarak bakıldığında bu üç kasidenin özellikleri şöyledir:

⁵³ Benzer ifadeler el-Bûsîrî'nin 55. beytinde de bulunmaktadır.

كالزهر في ترف واليد في شرف والبحر في كرم والدهر في همم

⁵⁴ M. Tayyib Okiç, Kâ'b b. Zuheyr ve diğer sahabî şairlerin şiiirlerinin müstakbel mevlidlere birer ilham kaynağı olduğunu belirtmektedir. Bkz. M. Tayyib Okiç, "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, Sy. 1 (Aralık 1975), s. 21.

Kâ'b b. Zuheyr'in 58 beyitlik kasidesinin 38 beyitlik girişinde (nesîb) ise; Suâd adlı hayalî sevgili, çeşitli anatomik özellikleriyle tasvir edilmektedir. Ayrıca onun vefasızlığı ve ayrılığından bahsedilmektedir. Bu ayrılığı vuslata çevirmek için, güçlü ve güzel bir deve ile yapılan yolculuk sonrası Hz. Peygamber'e övgüye geçilmektedir. 14 beyitlik bu kısımda Hz. Peygamber methedilmektedir. Son yedi beyitte ise Mekke'li muhacirlerin kahramanlıklarından söz edilmektedir.⁵⁵

Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin kasidesi olan 160 beyitlik "Bürde" on bölüme ayrılmıştır. Klâsik gelenek nesîb ile başlayan ilk bölümde; selem ağaçları, Kâzime (Medine şehri), İdam ve Alem dağı, bân (sorgun) ağacı, sarı gül ve anem denilen kırmızı ağaç gibi tabiat unsurları kullanılarak aşk, sevgi ve maşuk teması ele alınmaktadır. İkinci bölümde; nefis ve istekleri, üçüncü bölümde; Hz. Peygamber'e övgü ve mucizeleri, dördüncü bölümde; Peygamber'in doğumu ve önemli olaylar, beşinci bölümde; Peygamber'in daveti ve hicreti, altıncı bölümde; Kur'ân-ı Kerîm, yedinci bölümde; Mirâc, sekizinci bölümde; Peygamber'in savaşları, dokuzuncu bölümde; Hz. Peygamber'den şefaât ve Allah'tan bağışlanma ve onuncu bölümde; Allah'a münâcat bulunmaktadır.⁵⁶

el-Hillî'nin kasidesinin girişinde, çiçek, taze kız, kuşlar, ban ağacı, gül, nergis gibi tabiat unsurları bulunmaktadır. Daha sonra yer alan övgü bölümünde ise; Hz. Peygamber'in parlak Doğu kılıcına benzetilmesi, hırkası, rehber kişiliği, mirâc olayı, ahlâkı ve fazileti, cömertliği, gücü, cesareti, eski kitaplarda adının geçmesi, Ashâbı ve ailesi (Ehl-i Beyt) gibi motifler yer almaktadır. Ayrıca şiir sanatının değeri ve kalıcılığıyla ilgili ifadeleri de önemli bir tema olarak dikkat çekmektedir.

Bu şiirlere çeşitli motif ve kavramlar açısından bakıldığında; Bürde, rehber, kılıç, ahlâk, fazilet, cömertlik, mirâc, mucizeler, Ehl-i Beyt ve diğer peygamberlere önder olması gibi kimi ortak veya benzer unsurlar görülmektedir.

Bürde Motifi:

Kâ'b b. Zuheyr'in şiirinde yer almayan bu motif, şairin kasidesine Hz. Peygamber'in hediye ettiği hırka nedeniyle ortaya

⁵⁵ Bkz. Kâ'b b. Zuheyr, *Dîvân*, Beyrut 1994, s. 26-42; Şener, H. İbrahim, *Kasîde-i Bürde-Kasîde-i Bür'e ve Su Kasîdesi*, İzmir 1995, s. 59-60.

⁵⁶ Bkz. el-Bûsîrî, *Dîvân*, Beyrut 1995, s. 165-173; el-Bûsîrî, Muhammed b. Saîd, *Kasîde-i Bürde* (tercüme ve şerh: Âbidin Paşa), İstanbul 1997; Şener, *Kasîde-i Bürde-Kasîde-i Bür'e ve Su Kasîdesi*, s. 62.

çıkış ve daha sonraki methiyelere de ilham kaynağı olmuştur. Dolayısıyla, el-Bûsîrî'nin kasidesine de benzer bir isim⁵⁷ verilmiştir. Bu kavram, el-Hillî'nin kasidesinin 4. beytinde yer almaktadır. “Saçakları ufka kadar uzatılmış, gökyüzüne yayılan hırkasıyla bulut misali” anlamındaki bu beyitte; hırka anlamındaki “bürde” kelimesi, bulutun bir parçası olarak geçmekte ve bürde saçaklarıyla ufku kaplamaktadır.

سِتْرًا تَمَدَّ حَوَاشِيَهُ عَلَى الْأَفُقِ وَالْغَيْمُ قَدْ نَشِرَتْ فِي الْجَوِّ بُرْدًا—

Rehber Motifi:

Hız. Peygamber'in hidayet rehberi olması veya kendisinin ışığından istifade edilmesi motifi “Bânet Suâd” kasidesinin *إن الرسول* 58 “Muhakkak ki Peygamber kendisiyle aydınlanan Allah'ın kılıçlarından biridir. O çekilmiş değerli bir Hint kılıcıdır.” anlamındaki beytinde yer alırken, el-Hillî'nin kasidesinin 15. beytinde ise; “Onları sevk etti yolların en açığına, Halkın kendisini rehber kabul ettiği Muhammed Mustafa.” şeklinde yer almaktadır.⁵⁹ Bu beytin metni şöyledir:

بِهِ الْوَرَىٰ فَهَدَاهُمْ أَوْضَحَ الطَّرُقِ مُحَمَّدٌ الْمُصْطَفَىٰ الْهَادِي الَّذِي اعْتَصَمَتْ

Kılıç motifi:

Yukarıda başka bir konu için verdiğimiz örnek beyitte geçtiği gibi, Kâ'b b. Zuheyr, “Muhakkak ki Peygamber kendisiyle aydınlanan Allah'ın kılıçlarından biridir. O çekilmiş değerli bir Hint kılıcıdır” beytiyle⁶⁰ Hz. Muhammed'i kılıca benzetirken; el-Hillî, kasidesinin ikinci beytinde; “Acaba kana boyanmış kan kırmızısı bir kılıç mı, parlamayıp çıkıyor kınından sârim-i şark misali?” anlamındaki şu beytiyle⁶¹ Hz. Peygamber'in adını vermeden kılıç motifini kullanmaktadır:

كَمَا بَدَا السِّيفُ مُحْمَرًا مِنَ الْعَلَقِ أَمْ صَارَ الشَّرْقُ لِمَا لَاحَ مُخْتَضِيًا

⁵⁷ Bu kasîdenin ismi konusunda ihtilaf vardır. Şairin bu kaside nedeniyle şifa bulmasına bağlı olarak iyileşme anlamında “Bür'e”, Peygamber'i methetmesi nedeniyle de ona lâıyk bir elbise ve örtü anlamında “Bürde” denilmiştir. Bkz. el-Bûsîrî, Muhammed b. Saîd, *Kasîde-i Bürde*, s. 9; a. mlf. , *Dîvân*, s. 165.

⁵⁸ Bkz. Kâ'b b. Zuheyr, *Dîvân*, s. 40.

⁵⁹ Bkz. el-Hillî, *Dîvân*, Beyrut 1997, s. 86.

⁶⁰ Bkz. Kâ'b b. Zuheyr, *Dîvân*, s. 40.

⁶¹ Bkz. el-Hillî, *Dîvân*, Beyrut 1997, s. 86.

Ahlâk ve Fazilet Motifi:

el-Bûsîrî, 45. ve 54. beyitlerde; Hz. Peygamber'in ahlâkî meziyetlerini anlatmaktadır. O, 45. beyitte; "Allah Resûlü'nün faziletinin sınırı yoktur. Ki herhangi bir dil bunları ifade edebilsin."⁶² derken, el-Hillî ise, 21 ve 25 arası beyitlerde onun ahlâkî üstünlüklerini sayıp dökmeye çalışmaktadır. Şair el-Hillî burada, Kalem suresi 4. âyetten⁶³ iktibas yaparak; "Sen herkes içinde bir başka ahlâktasın" anlamındaki şu beytiyle bu husustaki ifadelerini güçlendirmeye çalışmıştır:

فقال إنك في كلِّ على خُلُقٌ غلاً مدح الله العليَّ بها

Cömertlik Motifi:

el-Bûsîrî 55. beyitte; "Hz. Peygamber bir çiçek gibi latif yaratılışlı, ayın on dördü gibi şerefli, denizler kadar cömert ve zaman gibi gayretli ve himmetlidir" anlamındaki şu beytinde⁶⁴ onun engin cömertliğini denizlere benzetmektedir:

والبحر في كرم والدهر في همم كالزهر في ترف والبدر في شرف

el-Hillî de, 27- 29 arası beyitlerde cömertliğe değinmektedir. Bu beyitlerde de onun cömertliği sel, yağmur bulutu ve Tufana benzetilmektedir. Bunlardan; "Tufan'ın dalgaları kabardığı zamana rastlasaydı o cömertliğin, Nuh bile kurtulamazdı boğulmaktan yâ Emîn" anlamındaki şu beytinde, şair, Peygamber'in cömertliğini Nuh tufanı dolayısıyla deniz gibi engin ve kabarmış sulara benzetmektedir:

لو أن جُودك للطوفان حين طمَّتْ أمواجه ما نجا (نوح) من الغرق

Mirâc Motifi:

Bu motif, Kâ'b b. Zuheyr'de bulunmamaktadır. Bûsîrî'nin kasidesinde 8-10 beyitlik bir bölüm olarak yer almaktadır. Burada, İsrâ ve Mirâc güzergâhı (göğe çıkış yolu), kâbe kavseyn, Hz. Muhammed'in peygamberlere imam olması, yedi kat göğü aşması ve kendisine verilen nimetlerden bahsedilmektedir.⁶⁵ Meselâ yedi kat göğü aşması ile ilgili beyti şöyledir:

في موكب كنتَ فيه صاحب العلم وأنت تخرق السبع الطباق بهم

⁶² Bkz. el-Bûsîrî, *Kasîde-i Bürde*, s. 58-64. Beytin metni şöyledir:

فإنَّ فضلَ رسولِ الله ليس له حدٌّ فيعربُ عنه ناطقٌ بعم

⁶³ Kalem/68, 4. âyetin meâli şöyledir: "Gerçekten sen büyük bir ahlâk üzeresin."

⁶⁴ el-Bûsîrî, *Kasîde-i Bürde*, s. 65.

⁶⁵ el-Bûsîrî, *Kasîde-i Bürde*, s. 112-119.

el-Hillî'nin bu kasidesinde ise; Mirâca 17. ve 18. beyitlerde işaret edilmekte; burada, Bûsîrî'nin motiflerinden “yedi kat gök” ve “kâbe kavseyn ev ednâ” gibi unsurlar bulunmaktadır.⁶⁶

ومن رَقِي فِي الطَّبَاقِ السَّبْعِ مَنْزِلَةً مَا كَانَ قَطٍ إِلَيْهَا قَبْلَ ذَلِكَ رَقِي
وَمَنْ دَنَا فَتَدَلَّى نَحْوَ خَالِقِهِ كَقَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى إِلَى الْعُتُقِ

Hz. Muhammed'in Mucizeleri Motifi:

Bûsîrî, 70 ve 71. beyitlerde işaret ettiğine göre; Hz. Muhammed iki avucuyla taş toprak atarak düşmanı hezimete uğratmış, 72-75. beyitlerdeki ifadelerine göre; Resulullah'ın çağrısına uyan ağaçlar secde ederek onun peygamberliğini kabul etmiş, 76-78. beyitlerde ise; Hz. Ebû Bekir ile mağarada kaldıklarında düşman onları fark edememiş ve kapıdan dönmüştür.⁶⁷

Hillî ise, mucize bağlamında sadece Mirâc olayına değinmiştir. 17 ve 18. beyitlerde Mirâc kısmında değindiğimiz gibi, Hz. Peygamber'in göğe çıkması ve Allah'a iki yay mesafesi (kâbe kavseyn) yaklaşmasını anlatmıştır.

Ehl-i Beyt Motifi:

Hz. Peygamber dönemi şairi Kâ'b b. Zuheyr'de bu motif bulunmamaktadır. Zira bu olgu onun ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. el-Bûsîrî Bürde'sinin 160. beytinde; “Yâ Rab! Rahmet bulutların Peygamber'in Âl (Ailesi/Ehl-i Beyt) ve Ashâbına, onlara tâbi olan takva ehli, yumuşak huylu ve kerem sahibi kişilerin üzerine yağsın.” diyerek dua ederken en başta Ehl-i Beyt'i zikretmektedir.⁶⁸

اهل النقى والنقى والحلم والكرم والآل والصُّحْبُ ثَمَّ التَّابِعِينَ لَهُمْ

Hillî ise, 35 ve 43. beyitlerde; Ehl-i Beyt'in buğzunu alanların takva ehli olamayacağını ve doğru yolun onlardan öğrenildiğini ifade etmiştir.

وَأَلِكِ الْغُرَرَ اللَّاتِي بِهَا عُرْفَتِ سُبُلِ الرَّشَادِ فَكَانَتْ مُهْتَدَى الْغُرُقِ
مِنْ بَعْضِهِمْ كَانَ مِنْ بَعْدِ النَّعِيمِ شَقِي قَوْمٌ مَتَى أَضْمَرَتْ نَفْسُ امْرِئٍ طَرَفًا

Diğer Peygamberlerin Önderi Olması Motifi:

el-Bûsîrî, kasidesinin 38-40. beyitlerinde Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere üstünlüğünden bahsetmektedir. 38. beyitte; “O,

⁶⁶ el-Hillî, *Dîvân*, Beyrut 1997, s. 86.

⁶⁷ el-Bûsîrî, *Kasîde-i Bürde*, s. 76-90.

⁶⁸ el-Bûsîrî, *Kasîde-i Bürde*, s. 154.

yaratılış ve ahlâkta peygamberleri geçti. Ayrıca onlar ilim ve keremde ona yaklaşamadılar.” demektedir.⁶⁹

ولم يدانوه في علم ولا كرم فاق النبيين في خلق وفي خلق

Yine 110. beyitte; “Sen bayraktarı olduğun peygamberler cemaatine uğrayıp yedi kat göğü aştın.” ifadeleriyle onun bayraktarlığını öne çıkarmaktadır.⁷⁰ el-Hillî ise; 28-32. beyitler arasında benzer konulara temas etmektedir. Burada, diğer peygamberlerin isimleri meşhur oldukları olaylarla anılmaktadır. Ancak bu olaylar, Hz. Peygamber’in daha büyük olduğunu göstermek için kullanılmaktadır. Şairin, “Âdem Cennet’te sana ayrılan köşkte olsaydı, lânetli Şeytanın şerrinden o zaman kurtulabilirdi.” anlamındaki şu beytiyle, Hz. Peygamber’in gücü zirveye çıkarılmaktadır.

كان من شرّ إبليس اللعين وقسي لو أنّ آدم في خدرٍ خُصِّصَتْ به

Değerlendirme

Artuklu Sarayı şairi olarak bilinen el-Hillî, Şîa anlayışının egemen olduğu Irak’ın Hille şehrinde yetiştiği için bu eğilimde olması ihtimali güçlüdür. Ancak, şiirlerinde Sahâbe arasında ayırım yapmamakla mutedil bir anlayış içinde olduğunu göstermektedir. Yine de onun, Ehl-i Beyt’in buğzu ve onların doğru yolu göstermesi gibi temalara öncelik vermesi bu temayülüne işaret kabul edilebilir. Edebî açıdan, döneminin tumturaklı ifadeler ve sanatlarından uzak kalamamış olan şair, özellikle cinas sanatına önem vermiş, ayrıca halk sanatları olarak bilinen muveşşah ve zecele ilgi duyarak bu alanda önemli bir eser de ortaya koymuştur. Diğer bir ifadeyle, o muveşşah, lüzûmiyyât ve bedîiyyât tarzı şiirleriyle de dikkat çekmektedir. Kısaca şair, yaratıcı bir hayal gücüne sahip olmakla beraber, sanat yapma ve tekellüf gibi şiir estetiğini zaafa uğratan bazı uygulamalarıyla da tanınmaktadır.

Hz. Peygamber’e gösterdiği sevginin tezahürü olarak ortaya koyduğu methiyelerde Hz. Muhammed’in ahlâkı, cömertliği, peygamberliği ile ilgili güçlü yanları ve miraç olayı gibi üstünlüklerini tasvir etmiştir. Bu kasidedeki biçim ve muhteva türü, önceki örnekleriyle birçok konuda benzerlik taşımakla beraber, girişindeki tabiat motifleri ve temaları gayet canlı ve etkileyicidir. Ayrıca son kısımda bulunan Ehl-i Beyt motifi ve şiir sanatıyla ilgili yorumları şiire farklı bir tat vermektedir.

⁶⁹ el-Bûsîrî, *Kasîde-i Bürde*, s. 51-52.

⁷⁰ Beyit için bkz. el-Bûsîrî, *Kasîde-i Bürde*, s. 52.

SON ELÇİ

- 1- Sabah firuzesi miydi doğan ya da şafak yakutu mu,
Yoksa o, daldaki güvercini şevke getiren aşk odu mu?
- 2- Acaba kana boyanmış kan kırmızısı bir kılıç mı?
Parlayıp çıkıyor kınından sârim-i şark misali,
- 3- Ziyaretine gelen meltemle sarhoş olmuş dallar,
Sanki uykudan uyandırılmış mahmur başını sallar,
- 4- Saçakları ufka kadar uzatılmış,
Gökyüzüne yayılan hırkasıyla bulut misali,
- 5- Ağlamakta bulutlar, gülümsemekte çatlamış bulutlar,
Sevinçten deliye dönmüş, şakıyan bülbüller,
- 6- Oynaşmada kuşlar, galeyana gelmiş bulutlar,
Sızmakta sular, hareket hâlinde dallar,
- 7- Çiçeklerle bezenmiş yeryüzü sergisi,
Cömert buluta yönelerek başlamış teşekkürle,
- 8- Kuşluk vakti çiy düştü yapraklara,
Körpe kız gibi terler inmiş yanaklara,
- 9- Orada, birlikte ve yalnız çeşit çeşit ötüşleriyle,
Kuşların nağmeleri yayılmakta,
- 10- Gölgeler, büyük ağacın dalları arasından çalmakta adımlarını,
Sular ise daha farklı bir akış içinde,
- 11- Gül, parlak dişleriyle tebessüm izhar ederken,
Taze Nergis keskin bakışlar göndermede,
- 12- Koyu kırmızı, yemyeşil, sapsarı ve bembeyaz renkler içinde,
- 13- Çiçeklerden öyle yayılmakta ki rayiha,
Her nefes alan bu kokuyla etmekte iştiha,
- 14- Sanki Allah elçisi hatırına düştü de,
O'nun yaydığı kokudan almakta fayda,
- 15- Onları sevk etti yolların en açığına,
Halkın kendisine tutunduğu rehber Muhammed Mustafa,
- 16- Gelmiş geçmiş bütün peygamberler içinde,
Adına ahit alınmış başka biri mi var?
- 17- Ki o, çıktı yedi kat göğe,
Oysa başka biri erişemedi bu mertebeye,
- 18- Kim yaratana bu kadar yaklaştı,
Ki O, "kâbe kavseyn ev ednâ" sınırındaydı,
- 19- Meddahlar onu övmekte kifayetsiz,
Nice mahir hatipler kalır ahres-u dilsiz,

- 20- Onu anlatmaya kalkışsa acze düşer fikir,
Onun görüntüsü göz çukuruna sığmaz dar gelir,
- 21- Yüce Allah, övgüye lâyık gördüğü şeref sahibi hakkında,
Demişti: “Sen herkes içinde bir başka ahlâktasın”,⁷¹
- 22- Ey son gönderilen Resul! Fazilette baştasın,
Ödülü alıp yarışı kazanmaktasın,
- 23- Peygamberlerde bulunan farklı ve benzer,
Her değeri kendinde toplamaktasın,
- 24- Hem Tevrat’ın muhkeminde,
Hem de İncil ve İlk Sahifelerde adın geçer,
- 25- Allah sana öyle bir üstünlük bahsetti ki,
Furkan’da türlü halleriyle arz-ı endâm eder,
- 26- Halk içtenlikle Allah adına yemin eder,
Arş’ın sahibi de sevgiyle senin adına yemin eder,
- 27- Ellerin bütün kâinata uzanır, o kadar ki,
İnsanoğlunun payına, senin sel gibi coşan cömertliğin düşer,
- 28- Kulların rızıklarını yüklenmiş, senin engin keremin,
Sanki yağmur bulutu olmuş ol Muhammed el-Emîn,
- 29- Tufan’ın dalgaları kabardığı zamana rastlasaydı o cömertliğin,
Nuh bile kurtulamazdı boğulmaktan yâ Emîn,
- 30- Âdem Cennet’te sana ayrılan köşkte olsaydı,
Lânetli Şeytanın şerrinden o zaman kurtulabilirdi,
- 31- Sen, ateşe atıldığı zaman Halil İbrahim’in (a.s.) ateşine yaklaşır
ateşe çağrıda bulunsaydın, onu tutuşturandan başka kimse
kurtulamazdı.
- 32- Tur günü, Kelîmullah Musa’yla konuşulduğunda sendeki cesaret
olsaydı,
O, yıldırıma çarpılmış gibi bayılıp düşmezdi.⁷²
- 33- Şayet Yemen kralları senin adınla Allah’a yalvarıp,
Yağmur isteselerdi, yağıverirdi.
- 34- Tüm insanlar içtenlikle sana inanmış olsaydı,
Yeniden dirilişte ihmal edilip haksızlığa uğramazdı.
- 35- Şayet Allah’a itaat eden bir kul, sizin (Ehl-i Beyt) buğzunuzu
almış olarak gelse,
Allah’ın yanında takva ehli sayılmaz.
- 36- Cin toplulukları sana isyan etmiş olsaydı,

⁷¹ Kalem/68, 4.

⁷² وخرّ موسى صعقاً. A’râf/7, 143. âyete telmih var.

- Sen onları yerin yedi kat dibine geçirirdin.
- 37- Kılıçlar, senin ışığından faydalanmak üzere bir yere konsa,
Kılıç ve kalkanların sağlamlığı bu ışığa karşı koyamaz.
- 38- Şayet sen savaş günü toz bulutuyla geceyi bir araya getirsen,
Sabah aydınlığı bile onu ortaya çıkaramaz.
- 39- Sen Allah'ın fethedilmemiş topraklarını,
Kılıç ve mızraklarla fethetmeye hazırladın.
- 40- Savaş tat vermede, şirk sığınmakta,
Din yücelerde ve küfür kovuklarda saklanmakta.
- 41- Sendeki üstünlük Dünya'nın süsüne benzer,
O, sanki Dünya'nın tâcı ya da boyundaki bir gerdanlık.
- 42- Güneş doğdukça, gecenin yıldızları parladıkça,
Arş'ın Sahibi sana selâm eder.
- 43- Kendilerinden doğru yolu öğrendiğimiz pâk ve temiz ailen,
Boğulanların kurtarıcısı oldu.
- 44- Başları dik seçkin Ashâb'ın ise,
Gelmiş geçmiş menkıbelere konu oldu.
- 45- Herhangi biri, içinde bir kavme birazcık buğz gizlese,
İsyan etmiş ve nimetlerden uzak bir halde kala kalır.
- 46- Sen bizi benzer bir övgüyle şereflendirmişken,
Biz seni övmek istediğimizde, ne söyleyeceğiz?
- 47- Eğer, şiirde hikmet var, ondaki ifade sihir gibidir,⁷³ dersin,
Şiire ilgisiz herkesi teşvik etmiş olursun.
- 48- Sen övgü ve ikram ile başlamışken,
Biz onların bazılarına karşılık vermek istesek yapamayız.
- 49- Fikrim değişmedikçe ve ben engellenmedikçe,
Sizleri övmekte mazeret aramayacağım.
- 50- Sadece seni övmeye çalışacağım.
Zira yaratılmışlar fânidir, oysa ben yok olsam da şiirim bâkidir.

⁷³ Bu beyitteki “Şiirde hikmet var, ondaki ifade sihir gibidir” ifadesi Hz. Peygamber'in bir hadîsinden iktibastır. İlgili hadîs metni bazı rivayetlerde şöyledir: *إن من البيان سحرا و إن من الشعر حكمة*. Ancak bu hadîs metnindeki *حكما* kelimesi bazı rivayetlerde *حكمة* şeklinde geçmektedir. Krş. Buhârî, Edeb, 90; Ebû Dâvud, Edeb, 95 (5011); Tirmîzî, Edeb, 69; İbn Mâce, Edeb, 41.

BİR SÜRGÜN ŞAİRİ OLARAK ‘ABDULVAHHÂB EL-BEYYÂTÎ (1926 - 1999)

Sevim ÖZDEMİR*

ÖZET

Abdulvahhâb el-Beyyâtî, Irak'ta Modern Edebiyatın öncülerinden biridir. Bu makalede onun hayatı, etkilendiği şairler, şiirlerinde kullandığı dil ve şiir konuları ele alınmıştır. Ayrıca şiirlerinden örnekler de verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Abdulvahhâb el-Beyyâtî, Serbest Şiir, Serbest Vezin.

ABSTRACT

Abdulwahhab al-Beyyâtî As an Exiled Poet

Abdulvahhâb el-Beyyâtî is one of the pioneers of Modern Literature in Iraq. In this article, I sketch out his life and influencing poets on him. It is important to lay out his usage of language and subjects in his poems. I also gave some examples of his poem from his works.

Key Words: Abdulwahhâb al-Beyyâtî, Verse Libre, Free Verse.

Hayatı:

Türkmen asıllı bir aileye mensup olan¹ Irak'lı şair ‘Abdulvahhâb el-Beyyâtî, 1926 yılında Bağdat'ta² Şeyh ‘Abdulkâdir el-Geylânî (M.1078-1166-67)'nin mescidinin yakınında bir mahallede doğdu.³ Bir başka rivayete göre ise Irak'ın köylerinden birinde doğup

-
- * Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
1. el-Me'âlî, Hâlid, ‘*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://kolyom.blogspot.com> (15.05.2006); Garâyibe, İbrâhîm, *Dirâsât ve Ebhâs*, <http://www.islamtoday.net> (13.06.2006); Matar, Selîm, ‘*An Târîhi Kerkûk ve Hukûki't-Turkmân*, <http://demo.friendsofdemocracy.net/> (05-06-2006).
 2. Komisyon, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Hadîs*, Suriye 1993, s.105; <http://ar.wikipedia.org/wiki> (13.06.2006); ‘*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.awudam.org/d'Alil/ozba/dlil.48.htm> (13.06.2006); el-Kinânî, ‘Alî, *el-Beyyâtî* <http://www.albadeeliraq.com/showdetails.php?kind=culture&id=1906> (15.06.2006); ‘*Abdulvahhâb Ahmed el-Beyyâtî*, <http://www.bab.com> (16.06.2006); Ebû Bessâm, *Mâzâ Ta'rifu an Hâulâi*, ‘*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.arabiyat.com> (15.05.2006); Sukayrîk, Tal'at, *Şâ'ir 'Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.awrak99.com>.
 3. *Dîvân 'Abdi'l-Vahhâb el-Beyyâtî*, 4. baskı, Beyrut 1990, I, 9; <http://www.el-hakawati.net/arabic/arabpers/poet44.asp> (16.06.2006); el-Me'âlî, Hâlid, ‘*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://77kolyom.blogspot.com> (15.05.2006); Muhlif,

daha sonra ailesiyle birlikte Bağdat'a taşındı.⁴ 1944 yılında önce askerî okula (Harp Okulu/el-Kulliyetu'l-Askeriyye) kaydoldu.⁵ Ancak daha sonra bu okuldan ayrılarak (Yüksek) Eğitim Fakültesine geçti ve 1950 yılında Arap Dili ve Edebiyatı öğretmeni olarak bu bölümden mezun oldu. Bir süre liselerde ve bazı Avrupa üniversitelerinde öğretmenlik yaptı.⁶

Bu dönemde ilk kasidesi, *er-Risâletu'l-Misriyye* dergisinde yayınlandı.⁷ Yine aynı dönemde ilk dîvânlarından olan *Melâike ve Şeyâtîn* (Melekler ve Şeytanlar), *Kitâb 'Abdulvahhâb el-Beyyâtî* ('Abdulvahhâb el-Beyyâtî'nin Kitabı), *eş-Şi'r el-'Irâkî* (Irak Şiiri)'yi ve dört yıl sonra da *Ebârik Muheşşemeh* (Kırık Testiler)'yi çıkarttı.⁸ Bu dîvân Arap dünyasında büyük bir yankı uyandırdı ve sahibine de 'Serbest Şiir'⁹ yazan şairler arasında seçkin bir yer kazandırdı.¹⁰

Şâkir el-Hâc, *Abdulvahhâb el-Beyyâtî* <http://www.alazmina.info>, (16.05.2006);

'*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.yabeyrouth.com> (16.05.2006);

⁴ '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.thaqafa.sakhr.com/ketab/pages.asp> (13.06.2006); el-Me'âlî, Hâlid, '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.kolyom.blogspot.com> (15.05.2006).

⁵ el-Kinânî, 'Alî Nâsır, *el-Beyyâtî*, <http://www.albadeeliraq.com> (15.06.2006); el-Me'âlî, Hâlid, '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.kolyom.blogspot.com> (15.05.2006); et-Tekerlî, Fuâd, *el-Beyyâtî*, <http://www.Alimbaratur.com> (25.09.2003)

⁶ '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, *Şâ'iru's-Sevra ve'l-Menfâ*, <http://www.mshjiouij.com> (10-06.2005); '*Abdulvahhâb Ahmed el-Beyyâtî*, <http://www.bab.com> (16.06.2006); Sukayrık, Tal'at, '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.awrak99.com>; '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.yabeyrouth.com/> (16.05.2006); Ebû Bessâm, *Mâzâ Ta'rifu 'An Hâulâi*, <http://www.arabiyat.com> (15.05.2006); *Eş'âr fi'l-Menfâ*, <http://www.neelwafurat.com> (12.05.2006); '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.el-hawati.net/arabic/arappers/poet44.asp> (16.06.2006); Jayusi, Salma Khadra, *Modern Arabic Poetry*, New York 1987, s.170; '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://ar.wikipedia.org/wiki> (13.06.2006); '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.awu.dam.org> (13.06.2006); Komisyon, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Hadîs*, s.105.

⁷ Sukayrık, Tal'at, '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.awrak99.com>.

⁸ '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî* <http://www.yabeyrouth.com> (16.05.2006); Sukayrık, Tal'at, '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.awrak99.com>; '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî* *Şâ'iru's-Sevra ve'l-Menfâ*, <http://www.mshjiouij.com> (10.06.2005); '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://www.thaqafa.sakhr.com> (13.06.2006); <http://www.al-hakawati.net> (16.06.2006).

⁹ *Serbest Şiir*: Arapça'da beyt iki mısradan oluşur. Birinci mısraya *Sadr*, ikinci mısraya *Acz* adı verilir. Beytin sonuna da *Kâfiye* denir. Arap şiirinde kasidelerin beytleri, *Revî* adı verilen tek bir harfle biter. Eski Arap kasideleri ve modern kasidelerin pek çoğu beyitlerin sonlarını düzenleyen belirli vezinler ve tek bir kâfiye üzerine bina edilmiştir. Ancak 20. yy. ortalarında Irak'ta ve diğer Arap ülkelerinde, kaside nazmetmede farklı bir yol hedefleyen yeni bir hareket

1954 yılında Irak Komünist Partisinin çıkarmış olduğu *es-Sekâfetu'l-Cedîde* dergisine üye oldu¹¹ ve iktidardaki hükümeti, sömürgeci devletlerin çıkarlarına hizmet etmekle suçlamaya başladı.¹² İki yıl sonra bu derginin kapatılmasıyla görevinden ayrıldı, dergideki konumundan dolayı tutuklandı ve düşüncelerinden dolayı başka ülkelere sürgün edildi.¹³ Böylece el-Beyyâtî'nin sürgün hayatı başlamış oldu.

Öncelikle Şam üzerinden Beyrut'a, oradan Kahire'ye geçti ve *el-Cumhûriyye* gazetesinde kültür yazarı olarak çalıştı. Bu arada Kahire'de yapılan Afrika-Asya Dayanışma Konferansında Irak'ı

ortaya çıktı. Tek bir kafiye bağından kurtulmayı amaçlayan bu şiir türüne yenilikçi şairler *Serbest Şiir* adını verdi. Bu şiir türü, eski vezni korumakla birlikte beyti sadr ve acz düzeninden kurtararak, kasidenin her beytinde belirli bir kafiye şartı koymak yerine çeşitliliği teşvik etmekteydi. Vezin ve kafiye, eski kurallardan özgürleşme hareketi Irak'ta II. Dünya Savaşı'ndan sonra kabul gördü. Çağdaş şairlerden bir grup, duygu ve düşünceleri açıklamada, eski kalıpları sınırlı buldu ve onların yanında serbest şiir, daha geniş hareket özgürlüğü tanıyan bir akım olarak tanındı. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ya'kûb, Emîl Bedî', *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî 'Ilmi'l-'Arûz ve'l-Kâfiye ve Funûni's-Şi'r*, Beyrût 1991, s.169,347; el-Hayyât, Celâl ve dğr, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*, Bağdât 1972, s.51-52; Ya'kûb, Emîl Bedî', 'Asî, Mişel, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî'l-Luğa ve'-Edeb*, Beyrût 1987, II/744-745; el-Aşmâvî, Muhammed Zekî, *Dirâsât fî'n-Nakdi'l-Edebi'l-Muâsır*, Beyrût 1994, s.117-119; Hafâcî, Muhammed 'Abdu'l-Mun'ım, *el-Kasîdetu'l-'Arabiyye Beyne't-Tatavvur ve't-Teccîd*, Beyrût 1993, s.220,224; Hafâcî, 'Abdu'l-Mun'ım, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebi'l-Hadîs*, Kahire 2003, s.70-75.

¹⁰ Hafâcî, 'Abdu'l-Mun'ım, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebi'l-Hadîs*, s.72; 'Abdolvahhâb el-Beyyâtî Şâ'iru's-Sevra ve'l-Menfâ <http://www.mshjiouij.com> (10.06.2005); 'Abdolvahhâb el-Beyyâtî, <http://www.thaqafa.sakhr.com> (13.06.2006); Badawi, M. M. *A Short History of Modern Arabic Literature*, 2. baskı, New York 2001, s.55; Jayyusi, Salma Khadra, *Modern Arabic Poetry*, s.170; Ebû Besâm, *Mâzâ Ta'rifu 'An Hâulâi*, <http://www.arabiyat.com> (15.05.2006).

¹¹ el-Me'âlî, Hâlid, 'Abdolvahhâb el-Beyyâtî, <http://kolyom.blogspot.com> (15.05.2006); el-Kinânî, 'Alî, *el-Beyyâtî*, <http://www.albadeeliraq.com> (15.06.2006); 'Abdolvahhâb el-Beyyâtî, <http://ar.wikipedia.org/wiki>.

¹² Komisyon, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Hadîs*, s.105; Jayyusi, Salma Khadra, *Modern Arabic Poetry*, s. 170.

¹³ *Dîvân 'Abdolvahhâb el-Beyyâtî*, I, 9; 'Abdolvahhâb el-Beyyâtî, <http://ar.wikipedia.org/> (13.06.2006); 'Abdolvahhâb el-Beyyâtî, <http://www.yabeyrrouth.com/> (16.05.2006); Ebu Bessâm, *Mâzâ Ta'rifu an Hâulâi*, <http://www.arabiyat.com> (11.05.2006); el-Kinânî, 'Alî, *el-Beyyâtî*, <http://www.albadeeliraq.com> (15.06.2006); Badawi, M.M. *A Short History of Modern Arabic Literature*, s. 59; Badawi, M. M., *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, New York 1975, s. 210.

temsil etti. Yine 1958 yılında Dünya Barış Heyetinin daveti üzerine, Arap ülkelerini temsilen, Fransa'da yapılan Sanatçı ve Yazarlar Konferansına katıldı.¹⁴ 1958 yılındaki Irak Devriminden¹⁵ sonra ülkesine döndü ve Eğitim Bakanlığında Te'lif, Tercüme ve Yayın Müdürlüğüne getirildi. Aynı zamanda Irak Edebiyatçılar Birliği İdari Heyetine üye olarak seçildi. Akabinde Kuveyt'te yapılan Arap Edebiyatçılar Konferansına Irak'ı temsilen katıldı. Daha sonraları Almanya, İsviçre ve Bulgaristan'ı ziyaret ederek diplomatik girişimlerde bulundu.¹⁶ 1959-1964 yılları arasında Moskova Üniversitesinde ders vermesi dışında Asya Milletleri Enstitüsü'nde çalışmalarda bulundu.¹⁷ Sovyetler Birliğindeki Irak Elçiliğinde Kültür Danışmanı olarak görev yaptığı esnada, bu ülkede bulunan bir diğer sürgün Türk şairi Nazım Hikmet'le tanıştı.¹⁸ Buradaki görevine son verilince tekrar Kahire'ye döndü.¹⁹ 1972 yılında iktidardaki hükümet tarafından Bağdat'a çağrıldı²⁰ ve İletişim ve Kültür Bakanlığına müsteşar olarak atandı. 1979 yılından 1990 yılına kadar da İspanya'daki Irak Elçiliğinde Kültür Danışmanı olarak görev yaptı. Daha sonra yaşı ilerlediği için Irak'a döndü ve emekliğe ayrıldı. Bu arada kızının ansızın vefatı üzerine Amerika'ya gitti ve bir daha Irak'a

¹⁴ *Dîvân 'Abdilhâb el-Beyyâtî*, I 10; 'Abdilhâb el-Beyyâtî, <http://www.yabeyrout.com> (16.05.2006); <http://www.el-hakawati.net> (16.06.2006).

¹⁵ el-Beyyâtî, bu devrimi çok memnuniyetle karşılamış ve bir şiirinde bu görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir.

'Benim şehrimde güneş parlıyor,
Çanlar, kahramanların şerefine çalıyor.
Yüksel, aşkım, özgür olan bizler için,
Ateş, kuşlar ve gümüşü gibi.
Şimdi artık ne duvarlar aramızda,
Ne de zâlim saltanatlar üzerimizde olacak.'

Bkz. Badawi, M., M., *A Critical to Modern Arabic Peetry*, s. 211-212.

¹⁶ 'Abdilhâb el-Beyyâtî, <http://www.yabeyrout.com> (16.05.2006); el-Kinânî, 'Alî, *el-Beyyâtî*, <http://www.albadeeliraq.com/> (15.06.2006).

¹⁷ *Dîvân 'Abdilhâb el-Beyyâtî*, I,12; el-Kinânî, 'Alî, *el-Beyyâtî*, <http://www.albadeeliraq.com> (15.06.2006); el-Me'âlî, Hâlid, 'Abdilhâb el-Beyyâtî, <http://kolyom.blogspot.com> (15.06.2006); <http://www.el-hakawati.net> (16.06.2006).

¹⁸ el-Me'âlî, Hâlid, 'Abdilhâb el-Beyyâtî, <http://kolyom.blogspot.com> (15.05.2006).

¹⁹ 'Abdilhâb el-Beyyâtî, *Şâ'iru's-Sevra ve'l-Menfâ* <http://www.mshjiouij.com> (1006.2005); 'Abdilhâb el-Beyyâtî, <http://www.thaqafa.sakhr.com/> (13.06.2006); *Eş'âr fi'l-Menfâ*, <http://www.neelwafurat.com> (12.05.2006); Komisyon, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Hadis*, s.105; et-Tekerlî Fuâd, *el-Beyyâtî*, <http://www.Alimbaratur.com/> (06.06.2006).

²⁰ Jajyusi, Salma Khadra, *Modern Arabic Poetry*, s. 170.

dönmedi.²¹ Daha sonra Ammân'a, oradan da 3 Ağustos 1999 yılında vefat ettiği Şam'a geçti.²² Vasiyeti üzerine Muhyiddîn b. 'Arabî (v.1240)'nin yanına defnedildi.²³ Geride önemli bir şiir mirasının yanı sıra diplomatik alanda siyasî ve eleştirel tecrübelerinin yer aldığı pek çok eser bıraktı.²⁴ el-Beyyâtî, bu sürgün döneminde, önce 1963-1968 yılları arasında²⁵, daha sonra da 1990'lı yıllarda iki kez Irak vatandaşlığından çıkarıldı.²⁶ Şair bu durumla ilgili sorular karşısında şu şekilde cevap vermiştir²⁷:

“Bu konu unutuldu gitti. Bir önemi de yok. O esnada İspanya'da idim ve kısa bir süreliğine Bağdat'a dönmüştüm. Bu esnada Irak, Kuveyt'i işgal etti. Körfez Savaşından önce Amerika'da evli olan kızım vefat etti. Amerika'da bulunduğum sırada Körfez Savaşı oldu ve altı ay Amerika'da kaldım. Savaş bittikten sonra 1991 yılında Ürdün'e geldim ve burada kaldım. Vatanıma yakın. Vatanımdakiler beni seviyorlar ve yazdıklarını okuyorlar, mesafelere ve sınırlara rağmen beraberiz.”

Şiir Kültürü:

Tarafe (M. 543-569), Ebû Nuvâs (M. 762-813), Ebû Temmâm (M. 796-843), el-Buhturî (M. 821-897), el-Mutenebbî (M. 915-965)²⁸,

²¹ et-Tekerlî, Fuâd, *el-Beyyâtî*, <http://www.'Alimbaratur.com> (06.06.2006).

²² 'Abdulvahhâb *el-Beyyâtî*, *Şâ'iru's-Sevra ve'l-Menfâ* <http://www.mshjiouij.com/> (10.06.2005); 'Abdulvahhâb *el-Beyyâtî*, <http://www.thaqafa.sakhr.com/> (13.06.2006); *Eş'âr fi'l-Menfâ*, <http://www.neelwafurat.com> (12.05.2006); el-Kinânî, 'Alî Nâsır, *el-Beyyâtî*, <http://www.albadeeliraq.com/> (15.05.2006); et-Tekerlî, Fuâd, *el-Beyyâtî*, <http://www.'Alimbaratur.com> (06.06.2006).

²³ 'Abdulvahhâb *el-Beyyâtî*, <http://www.thaqafa.sakhr.com/> (13.06.2006); el-Me'âlî, Hâlid, 'Abdulvahhâb *el-Beyyâtî*, <http://kolyom.blogspot.com/> (15.05.2006).

²⁴ 'Abdulvahhâb *el-Beyyâtî*, <http://web.cultural.org.ae>.

²⁵ *Dîvân 'Abdilvahhâb el-Beyyâtî*, I, 14; 'Abdulvahhâb *el-Beyyâtî*, <http://ar.wikipedia.org> (13.06.2006); 'Abdulvahhâb *el-Beyyâtî*, *Şâ'iru's-Sevra ve'l-Menfâ* <http://www.mshjiouij.com/> (10.06.2005); el-Kinânî, 'Alî, *el-Beyyâtî*, <http://www.albadeeliraq.com/> (15.06.2006); Ebû Bessâm, *Mâzâ Ta'rifu an Hâulâi*, <http://www.arabiyat.com/> (11.05.2006); el-Me'âlî, Hâlid, 'Abdulvahhâb *el-Beyyâtî*, <http://kolyom.blogspot.com> (15.03.2006); *Hel Ta'lemu*, <http://www.nawafbeek.jeeran.com> (11.06.2006).

²⁶ el-Me'âlî, Hâlid, 'Abdulvahhâb *el-Beyyâtî*, <http://kolyom.blogspot.com> (15.05.2006).

²⁷ Muhlif, Şâkir el-Hâc, 'Abdulvahhâb *el-Beyyâtî*, <http://www.alazmina.info> (16.05.2006).

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerafettin Yaltkaya, "Mutenebbî-I" (Osmanlıca'dan Sad: Yıldız, Musa-Ceviz, Nurettin), *Nüşa Dergisi*, S.17, 107-133, (2005);

el-Ma‘arrî (M. 973-1058), gibi hem Câhiliye hem de Abbâsî dönemi şairlerini okuyan el-Beyyâtî, şiirlerinde geçen kelime ve müfredatları, Câhiliye ve Abbâsî dönemlerinde kullanılan asıllarına ve ruhuna uygun şekilde kullanma becerisine sahipti.²⁹

Şair bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirir³⁰:

“Câhiliye şairlerinden meselâ Tarafe gibi, ya da İslâmî veya Abbasî şairlerinden birinin beytini kullandığımda mutluluk hissediyorum. Çünkü bu beyit ya da şatr beni aydınlatır, esrarlı ve bilinmeyen yeni bir yola işaret eder.”

Bu şairlerin yanı sıra o, en önemli mutasavvuf şairlerden olan Mollâ Câmî (M.1414- 1492), Mevlânâ Celâluddîn er-Rûmî (M.1207-1273), Ömer el-Hayyâm (ö. 515-1121), İbn ‘Arabî (M.1165- 1240), Ömer b. el-Fârid (M. 1181-1234), el-Hallâc el-Mansûr (ö.309-922)’un şiirlerini de okumuş ve bunlardan yararlanmıştı.³¹

Örneğin şâir şu beyitlerinde, bu durumu şöyle yansıtır:

الظلال المهائمة

ما زلت أسمعها تغنى رغم أمادى الزمان
فرحى المجنح والكأبة فى غدیر عيونها يتألقان
وهوای كان
طفلاً إلهياً على الأشواك يحبو فى الهجير
صوب الغدير

Şaşkın Gölgele

Asırlara rağmen hâlâ şarkı söylediğini duyuyorum
Kanatlanıp uçan sevgim ve hüznün, gözlerinin pınarında
parlıyorlar

Benim özlemim

Dikenler üzerinde Tanrısal bir çocuktu

Öğle sıcaklığında pınara doğru emekleyen³²

“Mutenebbî-II” (Osmanlıcadan Sad: Yıldız, Musa-Ceviz, Nurettin), *Nüşa Dergisi*, S.18, 96-125, (2005).

²⁹ Muhlif, Şâkir el-Hâc, ‘Abdulvhhâb el-Beyyâtî, <http://www.alazmina.info> (16.05.2006); Ebû Bessâm, *Mâzâ Ta‘rifu an Hâulâi*, <http://www.arabiyat.com> (11.05.2006).

³⁰ Berham, Lutfiye İbrâhîm, *Bunyetu’s-Sekâfeti’l-Beyâtiyye*, Mecelletu’l-Mevkîfi’l-‘Arabîyye.htm.(11.05.2006).

³¹ Berham, Lutfiye İbrâhîm, *Bunyetu’s-Sekâfeti’l-Beyâtiyye*, Mecelletu’l-Mevkîfi’l-‘Arabîyye.htm (11.05.2006).

³² *Dîvân ‘Abdîlvahhâb el-Beyyâtî*, I, 185.

Şiiri:

Bu konuya geçmeden önce, Irak'ta Modern Arap Edebiyatının ne zaman başladığına kısaca değinelim:

Siyasî ve dinî çatışmaların daha uzun sürmesi ve 1940'lı yıllarda edebî açıdan pek fazla bir ilerlemenin görülmemesi, Irak'ta Modern Arap Edebiyatının, diğer Arap ülkelerine nazaran daha geç gelişmesine sebep olmuştur. Zira şiir yazımında kullanılan tarz, değil Abbasî devri, İslamiyet öncesine kadar dayanıyordu. Dolayısıyla modern şiirin gelişimi ancak Dünya savaşlarından sonra oluşabilmiştir. Sonuç olarak Irak'lı yazarlar, Klâsik Arap edebiyatının dışında bir tarzda yazabilmek için, diğer Arap ülkeleri yazarlarına nazaran daha fazla çaba harcamışlardır.³⁵

İşte şiirin kaybolduğu ya da neredeyse yok olduğu bir dönemde gerçek bir şair olarak öne çıkan³⁴ ve şiirleri herhangi bir Arap şairinden daha fazla önemsenen, tenkit edilen ve çalışma konusu yapılan³⁵ el-Beyyâtî, kariyerine romantizm³⁶ tarzında şiirler yazarak başladı ve daha sonra Marksist öğretilerin de yer aldığı şiirine, Realizmle³⁷ devam etti.³⁸ Genel olarak Modern Arap Şiirinde,

³³ Yazıcı, Hüseyin, *Çağdaş Arap Öyküleri*, İstanbul 1999, s.14; Landau, Jacob M. *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*, (Çev: Bedrettin Aytaç), Ankara 1994, s.79-84.

³⁴ Sukayrık, Tal'at, 'Abdulvahhâb el-Beyyâtî, <http://www.awrak99.com>.

³⁵ Örneğin meşhur tenkitçi İhsân Abbâs, el-Beyyâtî'nin şiirlerini okutmuş ve onun hakkında '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî ve's-Şi'ru'l-İrâkî'l-Hadîs*, İhsân 'Abbâs, (Beirut 1955)' isimli bir eser te'lif etmiştir. Bkz: İhsân 'Abbâs, <http://ar.wikipedia.org/> (05.02.2007); el-Bâz, 'Adil, *Şair 'Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, Sahîfetu's-Sahâfe-en-Nushatu'l-Elektroniyye.htm (15.11.1993). Bu eser dışında el-Beyyâtî üzerine değişik üniversitelerde tezler hazırlanmış ve bir komisyon tarafından '*Abdulvahhâb el-Beyyâtî Râidu's-Şi'ri'l-Hadîs* ve bir başka komisyon tarafından da *Me'sâtu'l-İnsâni'l-Muâsır fî Şi'ri'l-'Abdilvahhâb el-Beyyâtî* isimli kitaplar yayınlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: *Divân 'Abdilvahhâb el-Beyyâtî*, I, 11-18.

³⁶ *Romantizm*: Romantizm, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru İngiltere'de kendisini gösterip, Almanya'da zeminini hazırlayarak 1830 yılına doğru bir edebî, içtimaî ve siyasî ihtilâl hareketi hüviyetini alarak ortaya çıkmıştır. Romantik eserlerin konusu aşk, tabiat ve ölümdür. Romantizmde 'san'at, san'at içindir' düsturu ana şarttır. Gerek sanatta, gerekse sosyal hayatta isyankâr ve ihtilâlcidirler. Romantik akımla insan, evrenin merkezi olmuş, Tanrı merkezli evren fikri yıkılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hafâcî, 'Abdu'l-Mun'im, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebi'l-Hadîs*, s. 154-155; 'Abbâs, İhsân, *Fennu's-Şi'r*, Beirut 1996, s. 25-27; Ulaş, Bahri, *Edebî Çığırılar*, Ankara 1963, s.7-10; Kantarcıoğlu, Sevim, *Edebiyat Akımları ve Temel Metinler*, Ankara 1993, s.81-83; Çetişli, İsmail, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*, Isparta 1997, s.56-60.

³⁷ *Realizm*: Realizmde gözlem ve tasvir, romancının hassasiyetle üzerinde durması gereken iki konudur. Bu sebeple Realist eserlerde, toplumun en küçük

Sosyalist-Realist eğilimin temsilcisi olarak kabul edildi.³⁹ Hiçbir siyâsî görüş ve ideolojiye bağlı olmadığını söylemesine rağmen⁴⁰ solkanat şiirine aşırı derecede bağlılığı, onu pek çok çalışmaların konusu yaptı ve şiirleri İngilizce⁴¹, Türkçe⁴², Rusça⁴³, Özbekçe⁴⁴, Çince⁴⁵, Yugoslavca⁴⁶ ve İspanyolca⁴⁷ya çevrildi. *Kırık Testiler* dîvânında yer alan سوق القرية (Köy Pazarı) adlı şiiri, onun Realizm tarzında yazdığı şiirlerden en göze çarpanıdır.

سوق القرية

الشمس، والحمرة الهزيلة، والذباب،
وحذاء جندي قديم،

olayları dahi bütün çıplaklığıyla yer almıştır. Realist romancılar, kahraman olarak ideal şahıs yaratmaya gerek görmeksizin orta tabakayı ele almışlar, realist tasvir ve tahlillere çok yer vermişlerdir. Realizm, akıl ile yetinmeyip, akli bilimin emrine verir. Bu sebeple Realistler, eserlerinde romantikler gibi olağanüstü olaylara, mucizelere, tesadüflere, hayalî olanlara, soyut genellemelere yer vermezler. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hafâcî, 'Abdu'l-Mun'im, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebi'l-Hadîs*, s. 155-166; 'Abbâs, İhsân, *Fennu's-Şi'r*, s. 103-104; Ulaş, Bahri, *Edebî Çığırılar*, s.13-15; Kantarcıoğlu, Sevim, *Edebiyat Akımları ve Temel Metinler*, s.130; Çetişli, İsmail, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*, s. 69-72.

³⁸ Badawi, M. M. *A Short History of Modern Arabic Literature*, s. 54; Badawi, M. M., *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, s. 210; el-Aşmâvî, Muhammed Zekî, *Dirâsât fi'n-Nakdi'l-Edebi'l-Muâsır*, s. 118-121; 'Abbâs, İhsân, *Fennu's-Şi'r*, s. 47.

³⁹ Komisyon, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Hadîs*, s. 105; Badawi, M. M. *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, s. 210.

⁴⁰ Muhlif, Şâkir el-Hâc, 'Abdilhâb el-Beyyâtî, <http://www.alazmina.info>, (16.05.2006); el-Bâz, 'Adil, Şâir 'Abdilhâb el-Beyyâtî, Sahîfetu's-Sahâfe-en-Nushatu'l-Elektroniyye.htm (15.11.1993).

⁴¹ Jayyusi, Salma Khadra, *Modern Arabic Poetry*, s. 170-179; Badawi, M. M. *A Short History of Modern Arabic Literature*, s. 59-63; Badawi, M. M., *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, s. 211-215.

⁴² *Çağdaş Arap Şiiri Gül Deste*, Türçesi: Nuri Pakdil, Ankara, s. 92-96; *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi (Şiir-Öykü)*, Der: Rahmi Er, Ankara 2004, s. 97-98.

⁴³ Şâirin *Eş'âr fi'l-Menfâ*, *Kamer Ahdar, Tarîku'l-Hurriyye* isimli eserleri Rusça'ya çevrilmiştir. *Dîvân 'Abdilhâb el-Beyyâtî*, I, 11.

⁴⁴ Şâirin *Eş'âr fi'l-Menfâ* isimli eseri Özbekçe'ye çevrilmiştir. *Dîvân 'Abdilhâb el-Beyyâtî*, I, 13.

⁴⁵ Şâirin *Ebârik Muheşşeme* adlı eseri Çince'ye çevrilmiştir. *Dîvân 'Abdilhâb el-Beyyâtî*, I, 13.

⁴⁶ Şâirin *Eş'âr fi'l-Menfâ* isimli eseri Yugoslavca'ya çevrilmiştir. *Dîvân 'Abdilhâb el-Beyyâtî*, I, 14.

⁴⁷ Şâirin *Eş'âr fi'l-Menfâ* isimli eseri İspanyolca'ya çevrilmiştir. *Dîvân 'Abdilhâb el-Beyyâtî*, I, 16.

يتداول الأيدي، وفلاحٌ يحقُّ في الفراغ:
 "في مطلع العام الجديد
 يداي تمتلئان حتماً بالنقود
 وسأشترى هذا الحذاء"
 وصياحُ ديكٍ فرّ من قفص، وقديس صغير،
 "ما حكَّ جلدك مثل ظفرك"
 و"الطريق إلى الجحيم
 من جنة الفردوس أقرب" والذباب
 والحاصدون المتعبون:
 "زرعوا، ولم تأكل
 ونزرع، صاعرين: فيأكلون"
 والعائدون من المدينة: يا لها وحشاً ضريراً!
 صرعاة موتانا، وأجسادُ النساء
 والحالمون الطيبون"
 وخوارُ ابقار، وبائعةُ الاساور والعمود
 كالخنفساء تدبُّ: "قبرتي العزيزة يا سدوم!
 لن يصلح العطارُ ما قد أفسدَ الدهر العُشوم
 وبنادقُ سودّ، ومحراثٌ، ونار
 تخبو، وحدادٌ يراودُ جفنه الدامي النعاس:
 "أبدًا، على أشكالها تَفَعُ الطيور
 والبحرُ لا يفوى على غسل الخطايا، والدموع"
 والشمسُ في كبد السماء
 وبائعاتُ الكرم يجمعن السلال:
 "عينا حبيبي كوكبان
 وصدرةُ وردُ الربيع"
 والسوقُ يقفر، والحوانيت الصغيرة، والذباب
 يصطاده اطفالُ، الافقُ البعيد،
 وتتاوَّبُ الاكواخ في غاب النخيل⁴⁸

Köy Pazarı

'Güneş, cılız eşekler, sinekler
 Eski bir asker postalı
 Elden ele dolaşiyor, bir çiftçi gözlerini boşluğa dikerek:
 'Gelecek yılın başında

⁴⁸ Dîvân 'Abdîlvahhâb el-Beyyâtî, I, 148-149.

*Ellerim mutlaka parayla dolacak
Ve bu postalı satın alacağım'
Kafesten kaçan bir horozun sesi, küçük bir aziz,
'Derini tırnağın kadar kaşıyan güzel bir şey yoktur' ve
'Cehenneme giden yol
Firdevs cennetine giden yoldan daha yakındır' ve sinekler
Yorgun, bitkin hasatçılar:
'Onlar ektiler ve biz yemedik
Biz aşağılanarak ekiyoruz: Fakat onlar yiyorlar
Şehirden dönenler: Ne korkunç bir vahşet!
Bu vahşetin kurbanları, bizim ölülerimiz ve kadınların cesetleri
Ve güzel şey düşleyenler'
Öküz böğürmeleri, esans ve bilezik satıcı kadın
Bok böceği gibi, kımıl kımıl yürürken: Değerli tarla kuşum, ey
(Sodom) zalimler!
Acımasız zamanın bozduğunu esansçı asla düzeltemez
Siyah tüfekler, saban ve sönen ateş,
Ve kanlı göz kapağındaki uykuyla mücadele eden demirci:
'Hayır, kuşlar yalnız hemcinsleriyle buluşur
Ve denizin, günahları temizlemeye gücü yetmez, gözyaşların
da'
Güneş göğün tam ortasında
Üzüm satıcı bayanlar sepetleri topluyorlar:
'Sevgilinin gözleri yıldız gibi,
Göğsü ise bahar gülü'
Pazar yeri çoraklaşıyor, küçük dükkânlar, sinekler
Çocuklar onları avlıyor, uzak ufuk
Ve hurma ormanındaki kulübelerin yorgunluğu
Bu şiiriyle, köy hayatı hakkında şiir yazma sivilini de başlatan
şair, şiirinde kırsal bölge insanının umutsuz hayatını çok gerçekçi bir
şekilde işleyerek, ilk neslin Romantizm tarzında yazdığı popüler köy
hayatı tarzına tamamen zıt bir görüntü çizdi.⁴⁹
el-Beyyâtî'nin şiir konularından biri de 'şehir' idi. Şiirlerinde
şehri, korkunun, hastalık sebebiyle sefalet, perişanlık, açlık ve suçun*

⁴⁹ Badawi, M. M. A Short History of Modern Arabic Literature, s.60.

kol gezdiği tehdit edici mekanlar olarak tanımladı. O bu düşüncelerini
الكابوس (Kabus) adlı şiirinde şöyle dile getirir:

الكابوس

بغداد صارت ذئبة عمياء
يخشأها الجميع
من بعد أن سقطت على أيدى الغزاة
القادمين من الكهوف
ومن بيوت العنكبوت
بصقوا بدجلة
دنسوا أمواجه العذراء
واحلوا الضفاف
بغداد فى مرأتها الأخرى وتحت حصارهم
أم عجوز ترتدى الأسمال
تبكى فى الخفاء
وتنام جائعة، لتحلم:
إنه الكابوس

Kâbûs

Bağdat kör bir kurt oldu
Herkes ondan korkar
Sonra saldırganların eline düştü
Mağaralardan gelenler
Ve örümceklerin evlerinden,
Dicle'ye tükürdüler
Saf, temiz dalgalarını kirlettiler
Sahilleri işgal ettiler
Bağdat başka bir görüntüde ve onların barikatları altında
Ya da eski elbiseler giyen yaşlı biri gibi
Gizlice ağlıyor
Aç olarak uyuyor, ki şu rüyayı görebilmek için
O bir kabus⁵⁰

Şiirlerindeki 'şehir teması' hakkındaki görüşlerini, bir söyleşide dile getirirken, Bağdat'ın çocukluğunda mükemmel bir şehir olduğunu, ancak zamanla içerden veya dışardan baskınlar ya da

⁵⁰ Muhlif, Şâkir el-Hâc, 'Abdulahhâb el-Beyyâtî, <http://www.alazmina.info> (16.05.2006).

köyden şehre göçlerle dokusunun parçalandığını söylemiştir.⁵¹ Ayrıca Bağdat, Irak'ın siyâsî hayatında med-cezirlere tanıklık etmiş bir şehir olması sebebiyle el-Beyyâtî'nin yanında ayrı bir önem taşır.⁵²

el-Beyyâtî'nin şiirlerinin bir diğer konusu da 'kadın' idi. Yine şair aynı söyleşisinde, şiirlerinde kullandığı kadın temasının, gerçek kadınla bir ilgisi olmadığını, asıl kastının, sevginin temeli ve özü olduğunu dile getirmiştir.⁵³

Şair, şiirlerinde 'vatan' temasını da işlemiştir. Bu sebeple el-Beyyâtî hakkında, 'o, yalnızca Arap sularıyla sulanan, beslenen bir hurma ağacıdır. O hurmanın kökleri başka bir hurma ağacının köklerini bulana kadar uzun mesafeler kat eder.'⁵⁴ denmiştir.

el-Beyyâtî, sürgün yıllarını *Kasîdetâni ilâ Veledî 'Alî (Oğlum Ali)'ye İki Kaside* adlı şiirinin şu beyitlerinde şöyle dile getirir:

أ هكذا تمضى السنون
ويمزق القلب العذاب
ونحن من منفى إلى منفى
ومن باب لياب
نذوى كما تذوى الزنابق فى التراب
فقراء يا قمرى نموت
وقطارنا أبدا يفوت

Yıllar böyle mi geçer

Elem kalbi parçalarken

Biz bir sürgünden bir sürgüne, bir kapıdan bir kapıya sürülürken

Soluyoruz, tıpkı zambakların toprakta solduğu gibi

Kervanımız bir daha gelmemek üzere giderken –ey ay parçam-

İşte biz fakirler de ölüyoruz⁵⁵

Şâirin hayat öyküsüne baktığımızda, yurt dışında olduğu dönemlerde daima önemli mevkilerde bulunmuş olsa da, kalbi daima vatanı için çarpmış ve tıpkı zambakların toprakta solduğu gibi, vatan hasretiyle yavaş yavaş erimiştir.

El-Beyyâtî'nin bir sürgün şiiri de şu şekildedir:

⁵¹ 'Abdulvahhâb el-Beyyâtî, <http://irtikabat.tripod.com> (12.05.2006).

⁵² 'Abbâs, İhsân, *İtticâhâtu'ş-Şi'ri'l-'Arabîyyi'l-Mu'âsır*, 3. baskı, Amman 2001, s. 101.

⁵³ 'Abdulvahhâb el-Beyyâtî, <http://irtikabat.tripod.com> (12.05.2006).

⁵⁴ 'Abdulvahhâb el-Beyyâtî, *Şâ'iru's-Sevra ve'l-Menfâ*, <http://www.mshjiouij.com> (10.06.2005).

⁵⁵ *Dîvân 'Abdîlvahhâb el-Beyyâtî*, II, 23.

موال بغدادی

بغداد یا مدینة النجوم
والشمس والأطفال والكروم
والخوف والهموم
متی أرى سماءك الزرقاء؟
تنبض باللهفة والحنين
متی أرى دجلة فی الخريف؟
ملتهباً حزين
تهجره الطيور
وأنت، یا مدینة النخيل والبكاء
ساقية خضراء
تدور فی حديقة الأصيل
متی أرى شارعك الطويل؟
تغسله الأمطار

Bağdatlı Dostlar

Ey! Yıldızların şehri Bağdat
Güneşin, çocukların ve üzüm bağlarının
Korku ve endişelerin
Ne zaman görürüm senin mavi gökyüzünü
Hasretle ve özlemle çarpan
Ne zaman görürüm bahar mevsimindeki Dicle'yi
Üzüntüyle alev alan
Kuşların terk ettiği
Ey hurma ağaçlarının kenti ve gözyaşlarıyla sulanarak
yeşillenen
Asaletin bahçesinde dolanıp duran
Ne zaman görürüm uzun caddenin
*Yağmurlarla yıkanan*⁵⁶
Beyitlerden de anlaşılacağı üzere, şâir sürekli vatanına kavuşma isteğiyle yanıp tutuşmaktadır.
El-Beyyâtî'nin sürgünde duyduğu vatan hasreti, şu şiirine de yansır:

أعدنى إلى وطنى

إلهى أعدنى

⁵⁶ Dîvân 'Abdîlvahhâb el-Beyyâtî, I, 270.

إلى وطنى، عندليب
على جنح غيمة
على ضوء نجمة
أعدنى قلة
ترف على صدر نبع وثلة
أغنى الشروق
أغنى المغيب
أغنى الربيع
أدوّب فى حرقاتى الصقيع
صقيع ربيع بلادى، الحزين
ربيع الإله السجين
أغنى البراعم
أنا لست حالم
إلهى أعدنى
إلى وطنى، عندليب

Beni Vatanıma Geri Götür

*Tanrım beni vatanıma geri götür
Bulutun üzerinde bir bülbül olarak
Bir yıldızın üstünde
Bir pınarın ve tepenin başında dalgalanan
Bir yasemin olarak
Güneşin doğuşunda şarkı söylüyorum
Güneşin batışında şarkı söylüyorum
Bahar mevsiminde şarkı söylüyorum
İçimdeki ateşlerde buzu eritiyorum
Üzgün ülkemin baharının buzunu
Hapsedilmiş Tanrının baharının buzunu
Tomurcuk zamanında şarkı söylüyorum
Ben rüya görmüyorum
Tanrım beni vatanıma geri götür, bülbül olarak⁵⁷
Daima vatanına kavuşma hayâlleri kuran şâir, içinde yanan
hasretle buzları erittiğini söylemekte ve Tanrı'dan bir an önce onu
ülkesine kavuşturmasını dilemektedir.*

⁵⁷ Dîvân 'Abdîlvahhâb el-Beyyâtî, I, 286.

Edebî Tenkit:

Pek çok Arap tenkitçileri tarafından el-Beyyâtî'nin şiiri, Modern Arap Şiirin başlangıcı olarak görülürken⁵⁸, bazılarına göre de Nâzik el-Melâike⁵⁹ ve Bedir Şâkir es-Seyyâb⁶⁰dan sonra Modern Şiirin öncülerinden üçüncü kişi olarak kabul edildi.⁶¹ Bir başka görüşe göre ise, el-Melâike ve es-Seyyâb'dan sonra olmasına rağmen Modern Arap şiirinin öncüsü olarak görüldü.⁶²

el-Beyyâtî, es-Seyyâb'ın şiirlerinin ideolojik duygu ve fikirlerle dolu olduğunu, öğrencilere hamasî duygular aşılacağını, kutlamalar ve mitinglerde onların duygularını ifade etmeye yardımcı olduğunu kısacası es-Seyyâb'ın bir vatan şairi olduğunu söylemiştir. Buna karşılık el-Melâike'nin şiirlerinin de İngiliz Romantizminden özellikle Byron'un şiirlerinden etkilenmiş olduğunu ancak bu büyük

⁵⁸ Muhlif, Şâkir el-Hâc, 'Abdolvahhâb el-Beyyâtî, <http://www.alazmina.info> (16.05.2006).

⁵⁹ Nâzik el-Melâike, 1923 yılında Bağdat'ta doğdu. Babasının Arap Dili öğretmeni ve annesinin de iyi bir şâir olması sebebiyle küçüklüğünden itibaren edebiyata yöneldi. 1944 yılında Eğitim Fakültesini bitirdikten sonra, 1947 yılında Arap şiirinde ilk serbest şiir olarak kabul edilen ilk kasidesi 'Kolera'yı yazdı. Amerika Birleşik Devletlerinde yüksek lisans ve doktora yaptıktan sonra Bağdat'ta Edebiyat Fakültesinde görev yaptı. Şiirlerinden bazıları Türkçe'ye de çevrilmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: 'Âşikatu'l-Leyl, Şeceratu'l-Kamar, Kadayâ eş-Şi'ri'l-Mu'âsır. Ayrıntılı bilgi için bkz: *Çağdaş Arap Şiiri* Güldeste, Türçesi: Nuri Pakdil, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi (Şiir-Öykü)*, Der: Rahmi Er, s. 54; s. 84-90; Nâzik el-Melâike, el-Hayyât, Celâl ve dğr., *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*, 52; <http://ar.wikipedia.org/wiki> (21.12.2006); 'Âşûr, Mustafa, *Nâzik el-Melâike*, <http://www.islamonline.net/Arabic/history/women/article14.shtml> (21.12.2006); Nâzik el-Melâike, www.khayma.com/salehzayadneh/poets/nazek/nazek.htm (19.11.2004).

⁶⁰ Bedir Şâkir es-Seyyâb (1926-1964) Basra yakınlarında bir köyde doğdu. 1945 yılında Bağdat Eğitim Fakültesi'nden mezun oldu. Modern şiir hareketinin öncülerinden kabul edilir. Siyâsî ve millî konulara meyilli olmasıyla bilinir. Şiirlerinden bazıları Türkçe'ye de çevrilmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Unşûdetu'l-Matar, Ezhâr Zâbile, Esâtîr, el-Esliha ve'l-Etfâl*. Ayrıntılı bilgi için bkz: *Çağdaş Arap Şiiri* Güldeste, Türçesi: Nuri Pakdil, s.106-110; *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi (Şiir-Öykü)*, Der: Rahmi Er, s.56-61; Kabbîş, Ahmed, *Târîhu's-Şi'ri'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*, Beyrût, s.655; Komisyon, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Hadîs*, s.76; Komisyon, *el-Muncid fi'l-Luğa ve'l-A'lâm*, 34. baskı, Beyrut 1973, s.318; el-Fâhûrî, Hannâ, *el-Mûcez fi'l-Edebi'l-'Arabiyyi ve Târîhihi*, 2. baskı, Beyrut 1991, IV,725-727; el-Fâhûrî, Hannâ, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabiyyi*, Beyrut 1986, s.636-641; el-Hayyât, Celâl ve dğr., *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*, 52.

⁶¹ el-Me'âlî, Hâlid, 'Abdolvahhâb el-Beyyâtî, <http://kolyom.blogspot.com> (15.05.2006).

⁶² el-Kinânî, 'Alî Nâsır, *el-Beyyâtî*, <http://www.albadeeliraq.com> (15.06.2006).

şairlerin şiirlerinin özünden almadan kendine has romantik şiirler yazdığını söylemiştir.⁶³

Şiir Hakkındaki Görüşleri:

Kendisine ‘şiir nedir’ diye sorulduğunda şu şekilde cevap vermiştir: ‘Şiir, yeraltında oluşan altın damarları gibidir ve oluşması için binlerce seneye ihtiyaç vardır. Şiir Allah vergisi bir yetenektir ve yarısı gerçeklerle, yarısı da bilinmeyenlerle bağlantılıdır.’⁶⁴

Yine bir röportajında şiir hakkında şunları söylemiştir⁶⁵:

“Bana göre şiir, çeşitliliğe ve renkliliğe boyun eğmez. Zira ben metinde gizli olan eşsiz güzelliğe bakarım, isimlendirmeyi ise tenkitçilere bırakırım. Yalnız şiir değil edebî olan her metni okurum. İçinde eşi benzeri olmayan bir güzellik bulunan metni nerede bulursam bulayım onu sevgi ve tutkuyla okurum.”

‘el-Beyyâtî, çeşitli şiir ekollerinden bahseden şiir kitaplarını okumak yerine iyi bir şiiri okumayı tercih ederdi. Böylece onun hangi ekole bağlı olduğuna bakmaksızın mükemmelliğinin sırrını keşfetmeye çalışırdı. Çünkü onun görüşüne göre şiirsel mükemmellik, bütün kurallara ve ekollere başkaldırmak ve onun yerine bu ekollerin özünü çekip almak ve onu taklit etmeksizin mükemmelliğinden faydalanmaktı. Eşsiz bir eser yaratmak işte bu idi!⁶⁶ Herhangi bir ekole bağlı olup olmadığı hakkındaki görüşlerini bir söyleşide şu şekilde dile getirmiştir: ‘Harika ve eşsiz eserler yaratmak hiçbir nesle ait olamaz ve ben henüz başlamadım. Herhangi bir şiir ekolüne de bağlı değilim. Bütün ekollerin üstündeyim’.⁶⁷ Ayrıca bütün ekollerin uygulamalarından faydalandığını, ancak hiç birini taklit etmeksizin kendine has şiir tecrübesi ve bilgisi olduğunu söylemiştir.⁶⁸

Ne zaman şiir yazdığı sorusuna da: “Cümleler, kelimeler ve fikirlerin beni kovaladığı herhangi bir vakitte ansızın, hazırlıksız olarak yazarım.”⁶⁹ şeklinde cevap vermiştir. Şiirin yanı sıra Modern

⁶³ Lahûd, İlyâs, *Hadîs Beyne İlyâs Lahûd ve ‘Abdulvahhâb el-Beyyâtî, wujooh@wujooh.com* (12.01.1995).

⁶⁴ *Dîvân ‘Abdülvahhâb el-Beyyâtî*, II, 397.

⁶⁵ Sukayrık, Tal‘at, ‘*Abdülvahhâb el-Beyyâtî*, ttp://www.awrak99.com.

⁶⁶ Berham, Lutfiye İbrâhîm, *Bunyetu’s-Sekâfeti’l-Beyâtîyye*, Mecelletu’l-Mevkîfi’l-Arabiyye.htm.(11.05.2006).

⁶⁷ el-Bâz, ‘Adil, *Şâir ‘Abdülvahhâb el-Beyyâtî*, Sahîfetu’s-Sahâfe-en-Nushatu’l-Elektroniyye.htm (15.11.1993).

⁶⁸ el-Bâz, ‘Adil, *Şâir ‘Abdülvahhâb el-Beyyâtî*, Sahîfetu’s-Sahâfe-en-Nushatu’l-Elektroniyye.htm (15.11.1993).

⁶⁹ el-Bâz, ‘Adil, *Şâir ‘Abdülvahhâb el-Beyyâtî*, Sahîfetu’s-Sahâfe-en-Nushatu’l-Elektroniyye.htm (15.11.1993).

Arap nesri de el-Beyyâtî'yi şiir yazmada doğru yola iten mühim kaynaklardan biridir. Örneğin Tâhâ Huseyn'in *el-Eyyâm* ve Tevfîk el-Hakîm'in *Ehlu'l-Kehf*, *Şehrazâd* ve '*Uşfûr mine*'ş-Şark adlı eserleri, şairi yönlendiren çağdaş Arap kaynaklarıdır.⁷⁰

Şiirlerinde Kullandığı Dil:

el-Beyyâtî'nin şiirlerinde kullandığı dil, yazım Arapçasının güzel bir şiirsel versiyonu olarak kabul edilir. *Hubbun Tahte'l-Matar* (*Yağmur Altında Aşk*) adlı şiirinde geçen şu beyitler, bunun güzel bir örneğidir:

شاحبة كالوردة تحت عمود النور رآها. جاءت قبل
الموعد. كانت في معطفها المطرى الأزرق. قبلها من
فمها. سارا. قالت: فلنسرع! ضحكا دخلا بارأ
طلبا كأسين. اقتربت منه، وضعت يدها في يده. قالت
عيناه لها: حبيبي غرقا في حلم. فرأها ورأته. في
أرض أخرى تحرقها شمس الصحراء. ابتسما، عادا من
أرض الحلم. أراها صورته بلباس البدو الرحل قالت:
من أنت؟
أجاب: أنا لا أدري وبكى. كانت صحراء حمراء
تمتد وتمتد إلى ما شاء الله
لتغطي خارطة الأشياء.

*Lamba direğinin altında sararmış gül gibi duranı gördü.
Vaktinden önce gelmişti.*

Mavi yağmurluğunu içindeydi. Dudağından öptü.

*Beraber yürüdüler. Kız: Acele edelim dedi. Güldüler bara
girdiler,*

*İki kadeh istediler. Kadın adama yaklaştı, elini, elinin üzerine
koydu.*

*Adamın gözlerinden şöyle okunuyordu: Sev beni. Bir rüyaya
daldılar. Birbirlerini gördüler.*

Çöl güneşinin yaktığı başka bir yerde. Gülümsediler,

*Rüya ülkesinden döndüler. Ona göçebe bedevîlerin giydiği
elbise içindeki kendi suretini gösterdi.*

Kadın dedi ki: Sen kimsin?

⁷⁰ Berham, Lutfiye İbrâhîm, *Bunyetu's-Sekâfeti'l-Beyâtiyye*, Mecelletu'l-Mevkîfi'l-'Arabiyye.htm (11.05.2006).

*Adam cevapladı: Bilmiyorum. Ve ağladı. Uzanabildiği yere
kadar kırmızı bir çöldü,
Her şeyi örtmek için*⁷¹

Şiirin Unsurları:

el-Beyyâtî, Modern Arap şiirinde daha önce bilinmeyen mitolojik unsurlar ve sürgünler gibi konulara değinmiştir.⁷² Örneğin şair, Hz. İsa temasını pek çok şiirinde tekrar eder. Şair bu şiirlerinde çektiği sıkıntıları, yaşadığı işkence ve sürgünü düşünerek, zorbalık ve despotluktan bıkan halkına bunu anlatmaya çalışır ve sosyal adaleti getirmeye gayret eder. Bu duygularını da Hz. İsa tutkusu ve çarmlıha gerilişi bağlamında dile getirir.⁷³ Bu konuda *el-'Arab el-Lâciûne (Mülteci Araplar)* adlı şiirinin şu beytlerini örnek verebiliriz:

يا مَنْ رأى أحفاد عدنان على خشب الصليب
مُسْمَرِينَ
النمل يأكل لحمهم
وطيور جارحة السنين.

*Ey Adnân'ın torunlarını Haç tahtasına çivilenmiş halde gören
kişi*

*Karınca onların etlerini yiyor
Ve dişleri yırtıcı kuşlar*⁷⁴

Şiirlerinde önemli rol oynayan mitolojik unsurlar hakkında el-Beyyâtî şöyle der: 'Eğer gizlilikten hakikati, efsaneden gerçeği, imkânsız olandan mümkün olanı çıkarabilirsek, heyecanı ve efsanevî verimliliği bulabiliriz.'⁷⁵

Tasavvufun da el-Beyyâtî'nin şiirlerinde anlam ve fikir açısından göze çarpan bir etkisi vardır. Bunun sebebi de 'Abdulkâdir el-Geylânî'nin mescidine yakın bir mahallede yetişmiş olmasıdır.

Örneğin 'Ellezî Ye'tî ve lâ Ye'tî (Gelen ve Gelmeyen)' isimli dîvanında yer alan 'Fî Hâneti'l-Akdâr (Kader Meyhanesinde)' adlı şiiri, mutasavvıf şair Ömer el-Hayyâm'ın hayat hikâyesi ile ilgili bir yorumdur. Şiir şu şekildedir:

⁷¹ 'Abdolvahhâb el-Beyyâtî, Şâ'iru's-Sevra ve'l-Menfâ <http://www.mshjiouij.com> (10.06.2005).

⁷² Muhlif, Şâkir el-Hâc, 'Abdolvahhâb el-Beyyâtî, <http://www.alazmina.info> (16.05.2006).

⁷³ Badawi, M. M. A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry, s. 211.

⁷⁴ Dîvân 'Abdolvahhâb el-Beyyâtî, I, 440.

⁷⁵ Berham, Lutfiye İbrâhîm, Bunyetu's-Sekâfeti'l-Beyâtiyye, Mecelletu'l-Mevkîfi'l-'Arabiyye.htm (11.05.2006).

فى حانة الأقدار

القمر الاعمى ببطن الحوت
 وأنت فى الغربية لاتحيا ولا تموت
 نار المجوس انطفأت
 فأوقد الفانوس
 وابحس عن الفراشة
 لعلها تطير فى هذا الظلام الأخضر المسحور
 واشرب ظلام النور
 وحطم الزجاجاة
 فهذه الليلة لا تعود
 أصابك السهم، فلا مفر، ياخيّام

Kader Meyhanesinde

Balınanın karnındaki kör ay
 Sen gurbettesin, ne canlısın ne de ölü
 Mecusilerin ateşi söndü
 (Sen) fanusu yak
 Kelebeği araştır
 Belki de o, bu sihirli yeşil gecede uçuyor
 Işığın karanlığını iç
 Şişeyi parçala
 Bu gece bir daha dönmeyecek
 Sana ok isabet etti ey Hayyâm, kaçış yok⁷⁶

Eserleri:

Nobel Edebiyat Ödülü alan Mısır'lı yazar Necip Mahfûz⁷⁷, un
 “Eğer Nobel Ödülü bir Arab'a verilecekse o da el-Beyyâtî

⁷⁶ ‘Abdulvahhâb el-Beyyâtî, *Ellezzî Ye'tî ve Lâ Ye'tî*, Dîvân, Beyrût 1966, s. 21-22.
⁷⁷ Necîb Mahfûz (1911-2006) Kahire'de doğdu. 1934 yılında Kahire Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Öğrenimi sırasında yazmış olduğu kısa hikâyeleri, edebiyat dergilerinde yayınlandı. Hikâye ve romanlarında, içinde yaşadığı toplumun olay ve durumlarını realist bir şekilde dile getirdi. 1988'de *Zukaku'l-Midak* (Ara Sokak) adlı eseriyle Nobel Edebiyat Ödülünü kazandı. Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, *Beyne'l-Kasreyn*, *el-Liss ve'l-Kilâb*, *Sersera Fevka'n-Nîl*. Ayrıntılı bilgi için bkz: Yüksel Azmi, *Çağdaş Arap Edebiyatından Seçmeler*, Ankara 1984, s.195; Yıldız, Musa, *Necîb Mahfûz (Hayatı, Eserleri ve Kısa Hikâyeleri)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992; Yıldız, Musa, *Necîb Mahfûz'un Sembolik Romanları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi

olmalıdır.”⁷⁸ dediği şairin basılı pek çok eseri ve dîvanı bulunmaktadır. Bu eserlerinden birkaçını şu şekilde sıralayabiliriz:

Melâike ve Şeyâtîn (Beyrut-1950), *Ebârik Muheşşemeh* (Bağdat-1950), *Risâle ilâ Nâzım Hikmet ve Kasâ'id Uhrâ* (Beyrut 1956), *Eş'âr fi'l-Menfâ* (Kahire-1957), *'İşrûne Kasîde min Berlîn* (Bağdat 1959), *Kelimât La Temût* (Beyrut-1960), *Muhâkeme fi Nîsâbûr* (Tiyatro, Beyrut 1963), *en-Nâr ve'l-Kelimât* (Beyrut 1964), *Kasâ'id-Şi'r* (Kahire 1965), *Ellezî Ye'tî ve lâ Ye'tî* (Beyrut 1966), *el-Mevt fi'l-Hayâ* (Beyrut 1968), *el-Mecd li'l-Etfâl ve'z-Zeytûn* (Beyrut-1968), *'Uyûn el-Kılâb el-Meyyite* (Beyrut-1969), *Sefer el-Fakr ve's-Sevra* (Beyrut 1965), *Bukâ'iyye ilâ Şems Hazîrân ve'l-Murtezika* (Beyrut 1969), *el-Kitâbe 'ale't-Tîn* (Beyrut 1970), *Tecribetü eş-Şi'riyye* (Beyrut 1968), *Kasâ'id Hubb 'alâ Bevâyât'i'l-Âlemi's-Seb'* (Beyrut 1972), *Kitâbu'l-Bahr* (Beyrut 1974), *Şîra Zâtiye li Sârîki'n-Nâr* (Beyrut 1974), *Kamer Şîrâz* (Beyrut 1978).⁷⁹

Sonuç:

Serbest şiirin yeni oluştuğu dönemde, kendine has üslubuyla ve yazmış olduğu serbest şiirlerle adından söz ettiren el-Beyyâtî, Irak'ta oluşan Modern Arap edebiyatına damgasını vurmuş bir kişiliktir. Henüz oluşum safhasında olan bu şiir türünde, başarılı örnekler vererek, serbest şiirin daha da gelişmesinde önyak olmuştur.

Ömrünün büyük bir çoğunluğunun sürgünlerde geçmesi sebebiyle daima vatan hasretiyle dolu olan şâir, bu duygularını sürekli olarak şiirlerine yansıtmıştır. Şiirlerinde kullandığı farklı metodun yanı sıra mitolojik unsurlar gibi çeşitli konularla da şiir dünyasına yenilikler katmıştır.

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998; Ürün, Ahmet Kazım, *Necip Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanı*, Konya 2002; Necîb Mahfûz, *Esir Üniforması*, (Çev: Musa Yıldız), İstanbul 1999, s.7-24; Necîb Mahfûz, *Hırsız ve Köpekler*, (Çev: Rahmi Er), Ankara 1995, s.6-7; Landau, Jacob M. *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*, s.53-54.

⁷⁸ el-Kinânî, 'Alî Nâsır, *el-Beyyâtî*, <http://www.albadeeliraq.com> (15.06.2006).

⁷⁹ Eserleri için bkz: *Dîvân 'Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, I,9-17; *'Abdulvahhâb el-Beyyâtî*, <http://ar.wikipedia.org/> (13.06.2006); *'Abdulvahhâb el-Beyyâtî* <http://www.awu.dam.org> (13.06.2006); Ebû Bessâm, *Mâzâ Ta'rifu an Hâulâi*, <http://www.arabiyat.com> (11.05.2006); Badawi, M. M. *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, s.210.

ISPARTA-KARAAĞAÇ MEZARLIĞI'NDAKİ OSMANLI DÖNEMİ MEZAR TAŞLARI

Bahattin YAMAN*

ÖZET

Mezarlıklar bir toplumun tarih, edebiyat, sanat ve yaşam tarzları ile ilgili önemli belgeler niteliğindedir. Isparta merkezde 20. yüzyıl başında 14 mezarlığın olduğu bilinmektedir. Ancak son yüzyılda bu mezarlıkların nerdeyse tamamı kaldırılmış ve yeni mezarlıklar oluşturulmuştur. Bu nedenle Isparta merkeze bağlı mezarlıklarda Osmanlı dönemine ait az sayıda mezar taşı kalmıştır. Karaağaç Mahallesi sınırlarında yer alan Karaağaç Mezarlığı'nda Osmanlı dönemine ait 14 mezar taşı tespit edilmiştir. Tarihleri belli olan mezar taşları arasında en eski tarihli mezar taşı 1620 yılına aittir. Genellikle duygusal şiirlerin işlendiği mezar taşlarının işçiliğindeki titizlik önemli bir unsurdur.

Anahtar kelimeler: Mezar, Mezar taşı, Isparta, Karaağaç

ABSTRACT

The Gravestones Dated to Ottoman Period in Karaagac Cemetery in Isparta

The cemeteries are important documents of the societies in point of their history and literature as well as their art and life style. It is known that there were fourteen cemeteries in the beginning of the twentieth century in Isparta. Unfortunately these cemeteries were destroyed for the construction of buildings in last century, and new cemetery grounds were opened outside city center. Therefore, there are very few gravestones dated to Ottoman period. Fourteen gravestones dated to Ottoman period were found in Karaagac cemetery existing in Karaagac neighborhood. The oldest gravestone among them, whose date can be identified, is dated to 1620. An important feature of these gravestones is that emotional poems were usually carved very carefully in the handwork of gravestones.

Keywords: Cemetery, Gravestone, Isparta, Karaagac

* Yrd. Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Sanatları Tarihi.

1. Giriş

Ölüm kültürü bütün toplumlarda olduğu gibi İslam medeniyetinde de önemli bir yere sahiptir. Kişinin ölümünden defnedilmesine, hatta definden sonraki günlerde ve haftalarda yapılacak işlemlere kadar birçok merasim gelenek haline gelmiştir¹. Bu kültürün en güzel örneklerini Türklerde görmek mümkündür. Anadolu'yu fetheden Türkler, bir taraftan mezarla ilgili eski âdetlerini devam ettirirken, diğer taraftan çeşitli faktörlerin etkisi ile mahalli örnekler meydana getirmeye başlamıştır². Ahlat, Türklerin Anadolu'ya ilk yerleşimlerde kullandıkları farklı mezar tipleri için en güzel örnekler içeren bir şehirdir. Burada kümbetlerden akıt örneklerine, şâhideli mezarlardan sanduka biçimli mezarlara kadar çok farklı örnekler bulunmaktadır. Selçuklu dönemi mezar taşlarıyla karşılaştırıldığında, Osmanlı mezar taşları farklılıklar göstermektedir. Diğer Müslüman ülkelerin aksine, Osmanlılar'da mezar taşı geleneği bütüncül bir sanat yapıtı kimliği kazanmıştır³. Osmanlı mezar taşlarında estetik özellikler yanında başlık şekilleri kişilerin kimliklerini ifade eden önemli bir unsur haline gelmiştir.

Ölüm kültürünün toplumda önemli bir yere sahip olması göz önüne alındığında, mezarlıklar bir toplumun tarih, edebiyat, sanat ve yaşam tarzları ile ilgili önemli belgeler niteliğindedir. Mezar taşları, şahısların isimleri, meslekleri ve ölüm zamanları ile toplumun tarihine ışık tutarken, duygusal şiirleri ve ifadeleri ile edebî anlayışlarını ortaya koymaktadır. Taşlardaki işleme ve estetik unsurlar toplumun sanatsal düşüncelerini anlamaya yardımcı olurken, mezarların basit ya da işlemeli olması da toplumun gelir düzeyinin aydınlatılmasına katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda bölgedeki eski mezar taşlarının incelenmesi Isparta'nın geçmişteki kültürünü aydınlatmaya katkıda bulunacaktır.

Isparta, Osmanlı dönemine ait mezar taşları bakımından zengin bir kültüre sahip değildir. Çünkü değerli mezar taşların bulunduğu tahmin edilen tarihi mezarlıklar, şehrin merkezinde kalması nedeniyle yirminci yüzyılda kaldırılmıştır. Sözgelimi bugün şehir merkezindeki Belediye İşhanı ve hemen kuzeyindeki Kültür Sitesi'nin yeri daha önce mezarlık olarak kullanılmıştır. (Levha 1) Isparta için kültür ve tarihi bakımından önemli bir kaynak olan Böcüzâde Süleyman Sami (1851-1932) tarafından yazılan *Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi* adlı eserde Isparta şehri içinde ve dışındaki başlıca mezarlıklar şu şekilde sıralanmaktadır: Çarşı civarında Büyük Mezarlık, Kadı,

¹ Karaman 1996: I, 3-15; Ragheb 1996: 17-23

² Karamağaralı 1992: 1

³ Laqueur 1997: 3

Şafak, Ulucami, Meydanlık, Hızır Abdal Tekke mezarlıkları; şehir kıyısında Namazgâh, Pirefendi Sultan; Debboy civarında Emir Ahmetler; Kumyol'da Kerim Hoca, Kel Ali Bağı, Sarı Kadı; Hergele Meydanı'nda Binti Emir; çay kıyısında Garipler Mezarlıkları⁴. Günümüz Isparta Belediyesi sınırları içerisinde ise, Akyol, Gülcü*, Halife Sultan, Karaağaç, Dere, Yenice, Doğancı, Çünür ve Asri Mezarlıkları olmak üzere toplam 10 mezarlık bulunmaktadır. Günümüz mezarlıkları ile Böcüzâde tarafından sıralanan mezarlıkların örtüşmemesi son yüzyılda tarihi mezarlıkların kaldırıldığının açık kanıtıdır. Tarihi mezarlıklar kaldırıldığında ortaya çıkan mezar taşlarının, şehrin atık suyu için açılan kanallarda örtü malzemesi olarak kullanıldığına dair bir söylenti vardır. Ancak bu söylentinin doğruluğunu gösterecek herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. Günümüz mezarlıklarının çok azında, sınırlı sayıda Osmanlı dönemi mezar taşları bulunmaktadır.

2. Mezar Taşları

Karaağaç Mezarlığı, şehir merkezinin doğusunda kalan Karaağaç Mahallesi sınırları içerisinde yer almaktadır (Levha 2). Mezarları bulunmayan şahideler muhtemelen başka yerlerden sökülerek boş alanlara yerleştirilmiştir. Hatta K-10 ve K-15 numaralı mezar taşlarında olduğu gibi, ters yönde yerleştirilen şahidelere de rastlanmaktadır. Tespit amaçlı yapılan bu çalışmaya; 12'si erkek, 1'i kadın ve 1' de belirsiz olmak üzere toplam 14 mezar taşı alınmıştır (Levha 3). Mezar taşların çoğu kolaylıkla çıkabilecek kadar toprak yüzeyindedir. Şâhidelerin çoğunun düzensiz yerleşimi nedeniyle boy ölçüleri tam olarak alınmamıştır. Bu nedenle şahidelerin boy ölçülerinde, yüzeyin altında ulaşılabilen yere kadar olan kısım esas alınmıştır. Isparta'daki diğer mezar taşları incelemelerinde sınıflandırmayı kolaylaştırmak amacıyla Karaağaç Mezarlığı'nı ifade için mezar taşı numaralarının başına K harfi yazılmıştır. Kitabelerin günümüz alfabesiyle yazılışında şahidelerdeki satır düzeni esas alınmıştır.

2.1. Mezar taşı No: K-1

Kitabesinden de anlaşılacağı üzere baş şahide Handan zâde Mehmed Efendi'ye aittir. Bu şahsın 19. yüzyılda Isparta'nın ileri

⁴ Böcüzâde 1983: 129

* Gülcü Mezarlığı'nda bulunan 36 adet mezar taşını içeren "Isparta-Gülcü Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları" adlı çalışma tarafımızdan hazırlanmış olup yayın aşamasındadır.

gelenlerinden olan Handan zâde Hafız Mehmed İzzet Efendi olduğu düşünülmektedir. Böcüzâde, Handan zâde Mehmed İzzet Efendi'nin, Osmanlı padişahı Abdülmecid (1839-1861) döneminde Isparta'da ileri gelenlerinden biri olduğunu ifade ettikten sonra şu olayı anlatır: "Sultan Mahmud devrinin Isparta Eşrefından Silleli Hacı Ali Ağa, helvacı Kâtip Yunus ve Çavuş, Emir Hacı Ali Oğullar ve emsali kimseler Kavuk ve Hırvâti (=Bir çeşit külah) giydikleri gibi, Abdülmecid Devri adamları da ilk senelerde fes, cübbe ve kürk giyer ve özellikle Abani Sarık sararak meclisteki görevlerine geldikleri halde, Danabaş zâde ve Handan zâdeler ve arkadaşları sarıkları atmışlar ve bol pantolon, Osmanlı setresi ve ceket giymeye başlamışlardır"⁵. Yine aynı eserde Handan zâde Hafız Mehmed İzzet Efendi'nin, Mutasarrıf Şevket Bey zamanında (1867-1868) merkez zabıta amirliği yaptığı yer almaktadır⁶.

Ayak şahidesi olmayan mezar demir parmaklıklarla çevrilidir ve parmaklıkların üzerinde mermer bir levhaya Emekli Özel İdare Müdürü Handan zâde M. Necip Güler (ö. 1942) ve hemen yanındaki başka bir mermer levhaya ise eşi Mahdûme Güler (ö. 1962) yazılmıştır. Ancak, mermer levhalara göre iki mezar olduğu anlaşılan yerde bir şahide bulunmaktadır. Baş şahidesinin hemen yanında üzerinde selvi motifli, sökülmüş bir ayak şahidesi bulunmaktadır. 70x27 cm. boyutlarında ve ta'lik hatla yazılan şahidenin büyük bir bölümü toprak altındadır. Bu nedenle kitabenin son satır/satırları okunamamıştır. Şahide, 25 Cemaziyelahir 1285/13 Ekim 1868 tarihlidir. (Levha 4)

Hüve'l- bâkî sene 1285 Ca 25

Hândan handan zâde kim

Hacı Mehmed Efendi ona nâm

Merhemim ehl-i kalem sâhib-i kerem

...

2.2. Mezar Taşı No: K-2

Elhâc Hasan Bey'e ait şahideye ait mezarın bulunması gereken yerde son dönemlerde yapılmış başka bir mezar bulunmaktadır. 80x28 cm. boyutlarındaki celî sülüs hattıyla yazılı mermer baş şahidenin serpuşunun bir benzerleri Gülcü Mezarlığı'nda bulunmaktadır. Şahide, 10 Şevval 1255/17 Aralık 1839 tarihlidir. (Levha 5)

Hüve'l-hallâku'l-bâkî

Gelüb kabrim ziyaret iden ihvan

⁵ Böcüdâde 1983: 202

⁶ Böcüzâde 1983: 214

*İdeler ruhuma bir fatiha mihân
Vanlızade cennetmekân
Merhum ve mağfur leh
Elhâc Hasan Bey'in ruhu
İçün lillahil fâtiha
Sene 1255
Fi 10 L*

2.3. Mezar Taşı No: K-3

Yekpare mermerden yapılan, celî sülüs hattıyla yazılı Süleyman Bey'e ait şahidenin mezar bölümü bulunmamaktadır. Ayak şahidesi mevcut olmayan mezar taşının kitabesinde önemli ölçüde hava şartlarından kaynaklanan aşınma görülmektedir. 100x27 cm. boyutlarında ve sülüs hatla yazılan şahidenin tarihle ilgili kısmı okunamamıştır. (Levha 6)

*Hüve'l-bâkî
Rihlet itdi bu cihandan
Vâlidemin bir gülü bir nihâli tâze
İdi ola cennet bübülü Hak teala rahmeta
Ruhlarını şâd eyleye
Merhum Vanlı zâde Ahmed
Bey ve Hacı Ahmed Bey
mahdumu Süleyman Bey
merhum ve mağfur
ruhîçün fâtiha*

...

2.4. Mezar Taşı No: K-4

Şahide, oniki dilimli tâc şeklindeki serpuşu ile dikkat çekmektedir. Oniki dilim tâc bilindiği gibi Bektâşi, Kadiriyye, Rifâiyye, Bedeviye gibi bazı tarikatlerin sembolü olarak kullanılmaktadır. Oniki dilimli tâc, yaygın olarak Hz. Ali sülalesinden gelen oniki imamı temsil ettiğine inanıldığı gibi oniki burcu, büyük tarikatlerin oniki pirini ve içinde toplamda oniki harf olan kelime-i tevhidi sembolize ettiği düşünceleri de mevcuttur.⁷ Şahidede ismi

⁷ İstanbulî 2002: 84-90. Isparta Gülcü Mezarlığı'nda yer alan Hacı Bektaş Şeyhizâde Ahmet Tevfik'e ait şahide ve bu şahide ile bağlantılı olarak Seyyid

geçen Hacı Numan Bey, Isparta'ya gelen Şair Aşık Seyrani (ö. 1844-1849) ile dostluk kurmuş, hatta ölen komşusu Mert Şeyh Mehmed'in dul karısı ile Seyrâni'yi evlendirmiştir⁸. Kitabedeki mısralardan Hacı Numan Bey'in şehid olduğu anlaşılmaktadır.

Ayak şâhidesi de olmayan celî sülüs hattıyla yazılı mermer şahidedeki titiz işçilik dikkat çekmektedir. 1258/1840 tarihli ve 90x25 cm. boyutlarındaki şahidenin kitabesi üzerinde buket tarzı bitkisel motiflerde simetrik uygulama görülmektedir. (Levha 7)

El-bâkî

Hasretimle ağlasun alem benim evyah kim

Nev civânken bu imiş hükm-i hüdvendîkar

Valiledem ibrik-i gülden sakınurken beni

Olmuş hâk ile yeksân yerler eş-şehîde mükîm

Vanlızâde Ahmed Bey'in mahdumu

Merhum ve mağfur es-Seyyid el-Hâc

Numan Bey'in ruhu için fatiha

1256

2.5. Mezar Taşı No: K-5

Beton duvarla çevrili aile mezarlığında yer alan mermer şahide 103x28 cm. boyutlarında ve celî sülüs hattıyla yazılmıştır. Ayakucu taşı olmayan Seyyid Ömer Ağa'ya ait şahide 1224/1809 tarihlidir. (Levha 8)

Hüve'l-muîn

Bu merkade her kim ider dua

İde mahşerde şefaât

Mücteba Kürt Hasan zâde

Merhum Seyyid Ömer Ağa

Ruhuna fâtiha

Sene 1224

2.6. Mezar Taşı No: K-6

Hüseyin Bey isimli bir erkek ve Zeliha isimli bir kadın olmak üzere iki kişi için hazırlanmış olması ile dikkat çeken mezar taşıdır.

el-Hâc Numan Bey'e ait K-4 no'lu şahidelerin ayrıntılı değerlendirmesi için bkz. Yaman 2007: 165-172, 235-239

⁸ Kıyıcı 1988: 120-121

Celî sülüs hattıyla yazılı baş şahidenin serpuşu dönemin kıyafetine uygun olarak fes biçiminde yapılmıştır. 84x26 cm. ebadındaki mermer olan şahide 23 Rebiülevvel 1251/19 Temmuz 1835 tarihlidir. Aynı kalıpta yapılmış bir diğer şahide örneği de Gülcü Mezarlığı'nda bulunmaktadır. (Levha 9)

*Bir acâyib derde düşdüm bulmadım asla devâ
Derdim eîzun oldu umdukça etibba veîfa
Bî karâr itdi nihâl-i ömrümü bâd-ı ecel
Vanlı zâde Ali Bey mahdumu
Hüseyin Bey ve Hacı Ahmed Bey vâlidesi
Zeliha Hanım ruhları için
Fatihâ sene 1251
23 fî Ra*

2.7. Mezar Taşı No: K-7

Vanlı zâde sülalesinden Seyyyid İbrahim Nuri Bey'e ait şahide Rebiülevvel 1245/Eylül 1829 tarihlidir. Celî sülüs hattıyla yazılı mermer şahide 70x22 cm. boyutlarındadır. (Levha 10)

*El-bâki
Nev civânım uçdu cennet bağına
Firâkı kaldı validesinin cânına
Dergâh-ı Âlî gediklülerinden
Vanlı zâde es-Seyyid Hüseyin Bey'in
Mahdumu es-Seyyid İbrahim Nuri Bey ruhuna fâtihâ
1245 Ra*

2.8. Mezar Taşı No: K-8

100x25 cm. ebatlarında mermerden yapılan şahidenin kitabesi celî sülüs hattıyla yazılmıştır. Kitabenin ilk satırlarında aşınma görülmektedir. 1243/1827 tarihli olan Seyyid Ali Bey'e ait şahidedeki şiirde bütünlük görülmemektedir. (Levha 11)

*Hüve'l-bâkî
Açılmış gül gibi soldum.
Handa babam beni terk
eyledi fenâda karar. Okur
Bülbül iken her anda mevlam
Vanlı zâde merhum
Ve mağfur es-Seyyid Ali Bey*

Ruhuna fâtiha
Sene 1243

2.9. Mezar Taşı No: K-9

Mezarın baş şahidesi günümüze gelmiştir. Mermerden yapılan şahide, Vanlı Paşa zâde Seyyid Memiş Bey'e aittir. Vanlı Paşa (1743-1765)Isparta'nın bilinen ilk mutasarrıfı olarak ifade edilmektedir⁹. Vanlı Paşa'nın oğlu Seyyid Memiş Bey'in babasından önce genç yaşta öldüğü anlaşılmaktadır. Mermerden yapılan 82x25 cm. boyutlarındaki şahide celî sülüs hattıyla yazılmıştır. Kitabenin ilk satırlarında hava şartlarından kaynaklanan aşınma görülmektedir. Şahide 11 Ramazan 1129/19 Ağustos 1717 tarihlidir. (Levha 12)

El-bâkî
Merhum ve mağfur
Îlâ rahmeti rabbihi'l-gafûr
Cennetmekan Vanlı Paşa
Zâde Seyyid Memiş Bey
Ruhuna fatiha
1129 fi 11 n

2.10. Mezar Taşı No: K-10

Celî sülüs hattıyla yazılı Mehmed Bey'e ait mermer şahidenin serpuşu mevcut değildir. Serpuş yerinde kurşunla yerleştirilmiş demir çubuk bulunmaktadır. Yekpâre olmayan, serpuş ve kitabeleri ayrı ayrı parçalardan oluşan şahidelerde, serpuşun kitabeye monte şekli hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir. Şahidenin gövde bölümüne açılan deliğe yerleştirilen demir çubuğun kenarları kurşunla doldurulmuştur. 100x27 cm. boyutlarındaki şahide 1276/1859 tarihlidir. (Levha 13)

Hüve'l-hallâku'l-bâkî
Emir itdi Hüda eyledi fermân
Emrettdi ecel imdi ver emân
Boşuna feryad etme ey gafil insan
Bu bir köprüdür geçer cümle han
Vâni zâde el-hâc Süleyman
Bey'in mahdumu Mehmed Bey'in civan

⁹ Şenol 2003: 358

Merhum ve mağfur rûhiçün fatiha
Sene 1276

2.11. Mezar Taşı No: K-11

Aile mezarlığının içinde olan Hacı Ahmed Ağa'ya ait şahidenin mezar bölümü bulunmamaktadır ve muhtemelen bu şahide başka bir yerden çıkarılıp buraya yerleştirilmiştir. Kitâbedeki 'Müyesser oldu bana şehâdet' mısrasından Hacı Ahmed Ağa'nın şehid olduğu anlaşılmaktadır. 110x30 cm. ebatlarında ve celî sülüs hattıyla yazılı mezar taşı mermerden yapılmış olup yazılarında aşınma dikkat çekmektedir. 1268/1851 tarihlidir. (Levha 14)

Hüve'l-hayy sene 1268
Müyesser oldu bana şehâdet
Îlâhi sen nasib eyle saadet
Bulam tâki resülüünden şefaât
Dolmacıoğlu Hacı Ahmed
Ağa ruhuna fatiha

2.12. Mezar Taşı No: K-12

Granite benzer sert bir taştan yapılan Hacı Mehmed Ağa'ya ait şahidenin alt kısmı kırıktır. 85x26 cm. boyutlarındaki şahidenin serpuşu farklı bir taştan olup geçme tekniği ile kitabeye monte edilmiştir. Sülüs hatla yazılmış kitabede mermer şahidelerin aksine yazıda hava şartlarından kaynaklanan aşınma söz konusu değildir. 19 Cemaziyelevvel 1306/21 Ocak 1889 tarihlidir. (Levha 15)

Hüve'l-bâki
Hacı Timur oğlu Hacı Mehmed Ağa
Eşrâf-ı belde hem ehl-i müriüvvet
Bin üç yüz altıda cemâziyel evvel
Onokuzu yevmî Sâni nihâye
Sayyâd-ı ecelin damına düştü
Sa'ten eyledi bekâyâ rihlet
Oku bir fâtihâ

2.13. Mezar Taşı No: K-13

Mezar taşında trajikomik bir uygulama bulunmaktadır. Şahidenin serpuşuz ve silme mermerden yapılmış olması bir kadına ait olduğunu göstermektedir. Ancak kitâbedeki ilk iki mısradan

sonrası kazınarak yerine Yüzbaşı Mehmed ismi kazınmıştır. Osmanlı geleneğinde, erkek için kullanılmayan, sadece kadınlar için kullanılan şahide Cumhuriyet döneminde belki de bu geleneğin bilinmemesinden dolayı bir erkek mezarında kullanılmıştır. Tarih kısmının bulunduğu satırlar kazındığından gerçek tarih bilinmeyen celî ta'lik hattının kullanıldığı şahide 1327/1909 tarihlidir. (Levha 16)

Hüve'l-bâki sene 1327
Fani dünyadır vefası yok beşere
Fermân-ı ilahi sevk itdi beni bu kabre
Yüzbaşı Mehmed
Oğlu Hasan Öz
Kaya ruhuna fa
tiha
942-4-10

2.14. Mezar Taşı No: K-14

1030/1620 tarihli olduğu anlaşılan sütun şeklindeki şahidedeki fazla aşınma nedeniyle yazıların okunmasında güçlük çekilmektedir. 85 cm. uzunluğundaki şahide 1030/1620 tarihlidir. Bir başka yerden çıkarıldığı anlaşılan ayak şahidesi, küçük bir mezarın ayakucuna ters olarak konulmuştur.

Sütun şeklindeki mezar taşlarının Doğu Anadolu dışında Balkanlar dahil Türklerin yerleştiği her bölgede kullanıldığı bilinmektedir¹⁰. Isparta'da iki örneği de Gülcü Mezarlığı'nda olan erken tarihli nadir taşlardır. Gülcü Mezarlığı'ndaki silindirik taşların her ikisi de 1029/1620 tarihli olup, yakın zamanlarda ölen iki kardeşe aittir. Gülcü Mezarlığı'ndaki sütun şeklindeki şahidelerle yakın tarihli olan Karaağaç Mezarlığı'ndaki bu şahidede sadece tarihle ilgili kayıt yer almaktadır. (Levha 17)

Tarih fi şehri
Zilkâde
Sene
1030

3. Değerlendirme

Karaağaç Mezarlığı'ndaki mezar taşları incelendiğinde mezarlığın Cumhuriyet Döneminde kurulduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰ Karamağaralı, 1992: 33

Buradaki Osmanlı Dönemine ait mezar taşlarının ikisi dışında diğer şahidelerin hiç birisine ait ayak şahidesi bulunmamaktadır. K-1 nolu mezar taşının yanında kendisine ait olup olmadığı bilinmeyen bir ayak şahidesi bulunmaktadır. Demir parmaklıklarla çevrili bu mekânda 1947 ve 1962 yıllarında ölen iki şahsın isminin asılı olması, yani bir mezarın sığacağı mekânda 3 ismin olması buradaki mezara farklı yerden nakil yapıldığını göstermektedir. K-12 numaralı mezara ait ayak şahidesi mevcuttur ancak baş şahidesinin alt kısmının kırık olması bu taşların da başka yerden buraya nakledildiğini düşündürmektedir. Karaağaç Mezarlığı'ndaki, düzensiz olarak yerleşmiş olan ve ikisi dışında ayak şahideleri olmayan 14 adet Osmanlı dönemi mezar taşının, arsası için kaldırılan eski Isparta mezarlıklarından buraya nakledilmiş olabilecekleri akla gelmektedir. Mezarlıktaki şahidelerin 19. yüzyıl Isparta eşrafından olması da bu düşüncüyü desteklemektedir. Mezar taşların Isparta'nın ileri gelenlerine ait olması, şahidelere ait mezarların ve ayak şahidelerinin olmaması, mezarlıklar kaldırılırken atalarının hatırasını yaşatmak isteyen aileler tarafından, yeni kurulan bu mezarlığa nakledildiklerini düşündürmektedir.

K-6 numaralı mezar taşı Vanlı zâde Ali Bey oğlu Hüseyin Bey ve Hacı Ahmed Bey'in annesi Zeliha Hanım için hazırlanmıştır. Aynı mezara birden fazla kişinin defnedilmesine örnek olması bakımından ilginçtir. Yazı biçimi incelendiğinde her iki isim kitabeye aynı zamanda işlenmiştir. Aynı mezara konulması göz önüne alındığında Hüseyin Bey ile Zeliha Hanım'ın akraba oldukları anlaşılmaktadır. Benzer bir örnek Gülcü Mezarlığı'nda mezarlık girişinin sol tarafında ihâta duvarı dibinde bulunmaktadır. Bu şahideye göre bir anne ve kızın kısa aralıkla öldüğü ve aynı mezara konulduğu anlaşılmaktadır. İlk üç satır kabartma olarak yazılırken, sonradan işlendiği anlaşılan son iki satır oyma olarak yazılmıştır. Tarihlerden 1328/1910 kabartma olarak yazılırken 1329/1911 oyma olarak işlenmiştir. Ancak Gülcü Mezarlığı'ndaki örnekte her iki şahıs da kadındır ve bir yıl sonra ölen kızı için yazılan satırlar sonradan ilave edilmiştir. Gülcü Mezarlığı'ndaki şahide kadınlar için hazırlanan şahide kalıbında olmasına karşılık, Karaağaç Mezarlığı'ndaki şahidede erkeklere ait şahidelerin vazgeçilmez unsuru olan serpuş bulunmaktadır.

1620 tarihli K-14 numaralı şahide dışında baş şahidelerin tamamının serpuşlu olduğu görülmektedir. Ancak K-10 numaralı şahidenin, yerinden çıkarılmış olan serpuşu mevcut değildir. Baş şahidelerin çoğu yekpare iken bir kısmı kitâbe bölümü ve başlık bölümü olmak üzere iki parçadan oluşmaktadır. Mezar taşlarında ana malzeme mermerdir. Ancak K-12 numaralı şahide granit türü bir taştan yapılmıştır. Oldukça sert olduğu anlaşılan şahidede, diğerlerinin

aksine yazılarında iklim şartlarından kaynaklanan erime söz konusu değildir. Ancak yüzeyin birden fazla renkten oluşması, mermer şahidelerin aksine kitabenin okunmasını güçleştirmektedir.

Başlıklar Osmanlı giyim kuşamında olduğu gibi mezar taşlarında da önemli bir unsurdur. Erkek mezar taşlarındaki başlıklar; sarıklar, kavuklar, oval başlıklar, başlıklar ve fesler olarak 5 ana tip olarak sınıflandırılmakta ve bu ana tipler de kendi arasında alt başlıklara ayrılmaktadır. Sözelimi fes başlık tipi meci diye, aziziye, hamidiye fesler şeklinde sınıflandırılmaktadır¹¹. Karaağaç Mezarlığı'nda bulunan, K-13 ve K-14 numaralı şahideler dışında kalan şahidelerin tamamının serpuşlu olduğu görülmektedir. Baştaşlarının çoğu yekpare mermer iken bir kısmı kitâbe bölümü ve başlık bölümü olmak üzere iki parçadan oluşmaktadır. Serpuşlar genelde birbirinden farklıdır (Levha 18). Buradaki serpuşlara benzerlerinin Gülcü Mezarlığı şahidelerinde de kullanıldığı görülmektedir (Levha 19). Bu serpuşların sadece Isparta'ya özel başlıklar olmadığı, Anadolu'nun birçok yerinde¹² hatta Balkanlarda benzer örneklerinin yapıldığı¹³ görülmektedir. Bazı erkek mezar taşlarında, başlık tarzının mezarda yatan şahısların kimlikleri, görevleri, bağlı oldukları tarikat ve tekkelerle ilgili olduğu bilinmektedir¹⁴.

Şahidelerde genellikle celî sülüs hattının tercih edildiği görülmektedir. 12 şahidede celî sülüs hat kullanılırken, K-1 ve K-13 numaralı mezar taşlarında celî ta'lik hattı kullanılmıştır. Mezar taşlarına sadece isim ve ölüm tarihleri yazılmamış bunun yanında duygusal şiirler de işlenmiştir. K-4 numaralı şahidedeki buket tarzı süsleme ve K-13 numaralı şahidedeki lale motifi dışında şahidelerde yazı dışında bezeme unsurlarına rastlanmamaktadır.

Karaağaç Mezarlığı'nda sınıflandırma yapılabilecek sayıda mezar taşı bulunmadığından Isparta'nın Osmanlı dönemi mezar ve mezar taşı geleneğini ortaya koymak için diğer mezarlıklardaki, Isparta Müzesi ve diğer kurumlardaki mezar taşlarının da incelenmesi gerekmektedir. Mezarlıklar ve kurumlardaki mezar taşlarının tespitinden sonra sağlıklı bir değerlendirme yapılabilecektir.

¹¹ Çal 2000: 208-213.

¹² Çal 2000: 208-213; Yüksel 2000: IV, 134, 161, 164, 328, 480; Tüfekçioğlu 2005: 169, 175, 185, 186, 190.

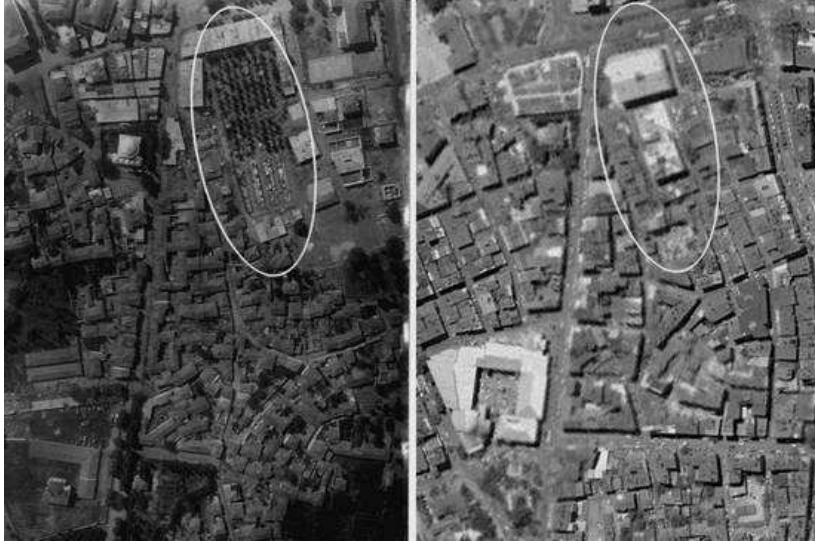
¹³ Çam 2000: 103, 146-147.

¹⁴ Ertuğ 1999: IX, 224.

KAYNAKÇA

- Böcüzâde, Süleyman Sami (1983). *Isparta Tarihi*, Sadeleştiren: Suat Seren, İstanbul: Serenler Yayınları
- Çal, Halit (2000). “İstanbul Eyüp’teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar” *Tarihi ve Sanatıyla III. Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler*, İstanbul: Eyüp Belediyesi Yayınları, s. 206-225
- Çam, Nusret (2000). *Yunanistan’daki Türk Eserleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ertuğ, Necdet (1999). “Osmanlı Mezartaşları”, Osmanlı, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, C. 9, s. 223-237.
- İstanbulî, Yahya Âgah bin Salih (2002). *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm-Mecmuâtü’z-Zarâif Sandukatü’l-Maârif*, Sadeleştiren: Ülker Aytekin, İstanbul Ocak Yayıncılık.
- Karamağaralı, Beyhan (1992). *Ahlat Mezartaşları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Karaman, Hayreddin (1996). “Ölüm, Ölü, Defin ve Merasimler”, *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, I, 3-15,
- Kıyıcı, Mahmut (1988). *Ispartalı ve Isparta’ya Hizmet Etmış Büyük Adamlar*, Isparta: Göлтаş Kültür Yayınları.
- Laqueur, Hans-Peter (1997). *Hüve’l-Bâki İstanbul’da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezartaşları*, Çeviren Selahattin Dilidüzgün, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- Ragheb, Youssef (1996). “İslam Hukukuna göre Mezarın Yapısı”, *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, I, 17-23.
- Şenol, Sümer (2003). *A’dan Z’ye Isparta’nın El Kitabı*, Isparta, Göлтаş Kültür Yayınları
- Tüfekçioğlu, Abdulhamit (2005). *Edincik’te Türk Devri Mimarisi ve Mezar Taşları*; Bursa: Edincik Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yaman, Bahattin (2007). “Isparta’da Bir Mezar Taşı ve Hatırlattıkları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 42 Yaz, 165-172 ve 235-239
- Yüksel, Murat (2000). *Trabzon’da Türk-İslam Eserleri ve Kitabeleri*, 5 cilt, Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları.

Levhalar



Levha 1: Şehir merkezindeki eski bir mezarlık ve son yıllarda yerine yapılan Belediye İşham ile Kültür Sitesi. (Eski fotoğraf için Uzman Doğan Demirci'ye teşekkür ederim.)



Levha 2: Isparta'da Karağaç Mezarlığı'nın yeri



Levha 3: Mezar taşlarının bulunduğu yerler



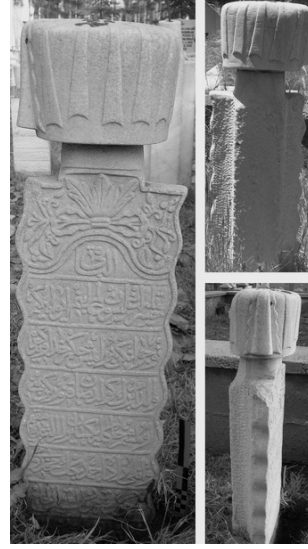
Levha 4: K-1 nolu mezar taşı



Levha 5: K-2 nolu mezar taşı



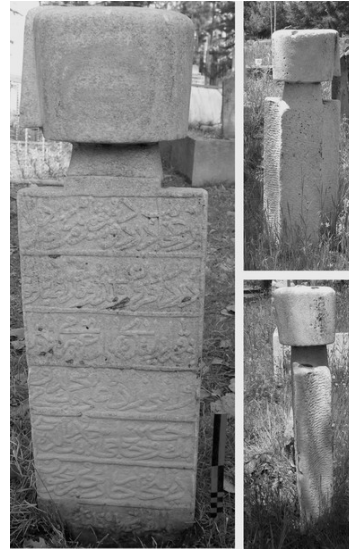
Levha 6: K-3 nolu mezar taşı



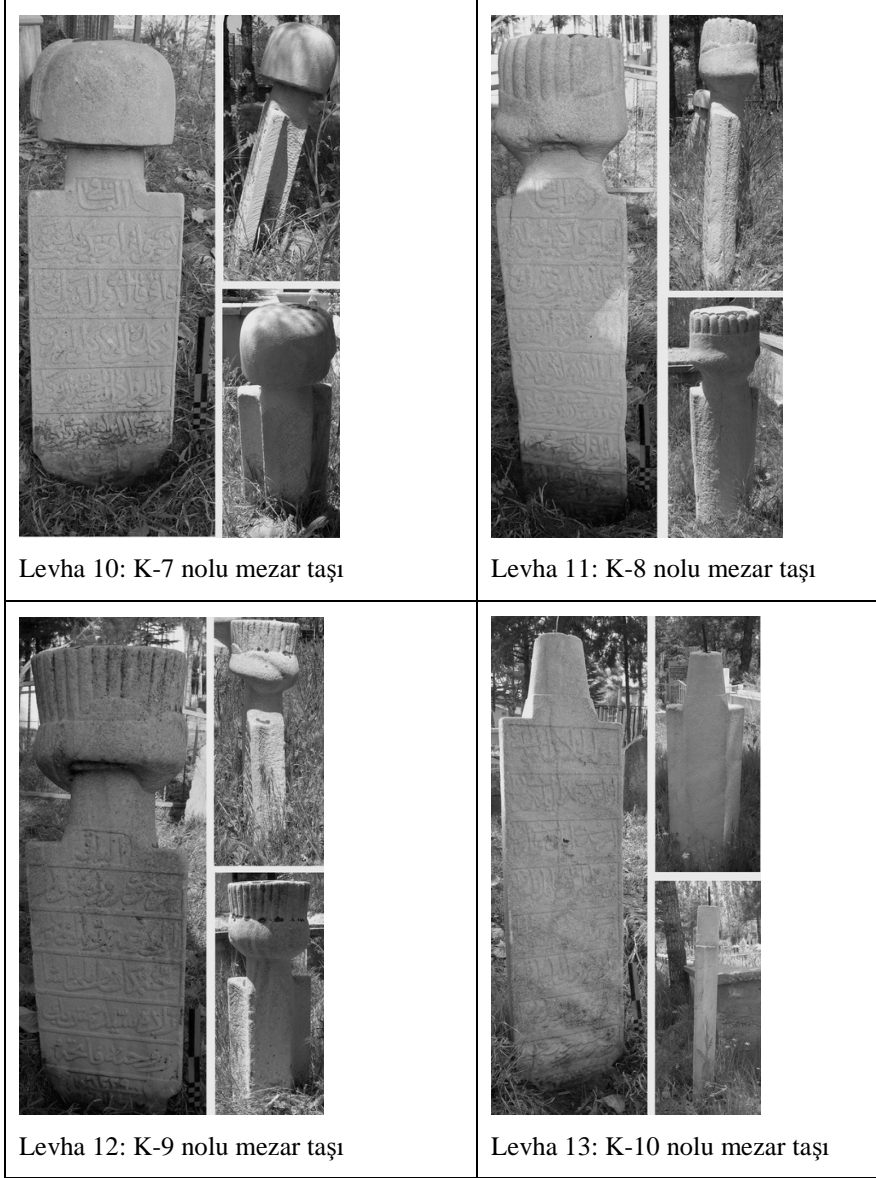
Levha 7: K-4 nolu mezar taşı



Levha 8: K-5 nolu mezar taşı



Levha 9: K-6 nolu mezar taşı





Levha 14: K-11 nolu mezar taşı



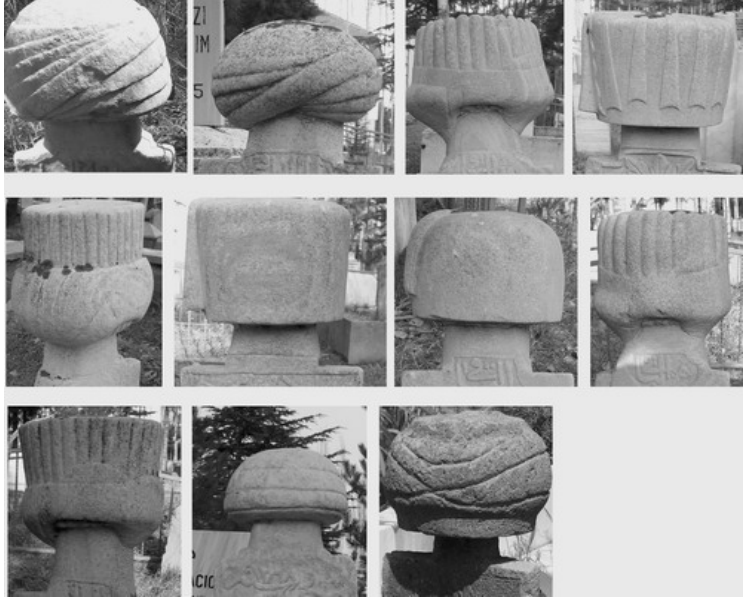
levha 15: K-12 nolu mezar taşı



Levha 16: K-13 nolu mezar taşı



Levha 17: K-14 nolu mezar taşı



Levha 18: Karaağaç Mezarlığı şahidelerinde serpuş biçimleri



Levha 19: Gülcü Mezarlığı şahidelerinde serpuş biçimleri

OSMANLI ARŞİV BELGELERİ IŞIĞI ALTINDA XIX. YÜZYIL BURDUR VAKIFLARI*

M. Sadık AKDEMİR**

ÖZET

Vakıf, ekonomik yönden hali vakti yerinde olan kişiler tarafından kurulan ve geliri tamamen ihtiyaç sahiplerine tahsis edilen veya bir hizmetin yürütülmesini desteklemek amacıyla oluşturulmuş bir hayır müessesesidir. Bu araştırma, Osmanlı Devleti döneminde Hamid Sancağı'na bağlı bir kaza merkezi olan Burdur'da XIX. Yüzyılda hangi vakıfların bulunduğunu tespit etmeye ve bunların faaliyet alanlarını belirlemeye yöneliktir. Çalışma, vakıfların vakfiyelerinden ziyade Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde bulunan Evkaf Defterleri ve vakıfla ilgili diğer arşiv belgeleri incelenerek ele alınmıştır. Bu vakıflar dini, ilmi ve sosyal içerikli müesseselerdir. Buna göre XIX. Yüzyıl Burdur'da 43 cami ve mescid, 47 eğitim kurumu, 17 tekke ve zâviye, 51 sosyal amaçlı ve 17 adet avâriz ve tekâlif vakfı bulunmaktadır. Ayrıca, bu vakıflarda görev yapan kişiler hakkında da bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Burdur, Vakıf, İslam Tarihi, İslam Kurumları Tarihi.

ABSTRACT

The Burdur *Waqfs* at the XIXth Century in the Light of the Ottoman Archival Documents

Waqf (foundation) is a charity institution which are established by the rich people and their incomes are donated to them with the aim of supporting a certain service in society. This research aims to find out *waqf* institutions and their activities in the town of Burdur which belonged to Hamid Sancağı during the Ottoman period at the XIXth century. In preparing this study, the *Waqf* registers and other documents on *waqfs* found in the Ottoman Archives of Prime Ministership rather than *waqf* documents themselves were consulted. These foundations were mostly religious, scholarly and social institutions. According to these documents, there were 43 mosques, 47 educational institutions, 11 *takka* and *zâviya*, 51 social institutions, 17 *avâriz* and *tekâlif* *waqfs*. Some information about the staff of these *waqfs* were also given.

* Bu çalışma, 16-19 Kasım 2005 tarihleri arasında, Burdur'da düzenlenen Burdur Sempozyumu'nda sunulan "Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığı Altında Burdur'daki Vakıf Hizmetleri" adlı bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş şeklidir.

** Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

Key words: Burdur, Waqf, History of Islam, History of Islamic Institutions.

Giriş

Temeli, İslam kültüründe Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin sünnetine dayanan vakıf, maddi hiçbir karşılık beklemeden, muhtaç olanlara yardım etmek ve Allah rızasını kazanmak gayesiyle tesis edilen bir müessesedir. Asırlar boyu, İslam beldelerinde kazandığı önemle, vakıf müessesesi sosyal, ekonomik ve kültürel hayat üzerinde oldukça önemli tesirler meydana getirmiş dini, sosyal ve hukuki bir kurumdur.

Vakıf, ekonomik yönden hali vakti yerinde olan kişiler tarafından kurulan ve geliri tamamen ihtiyaç sahiplerine tahsis edilen bir hayır müessesesidir. **Vakıf** V.K.F. maddesinden Arapça bir kelime olup, sözlükte “hapsetmek, durdurmak, alıkoymak ve bağlamak” anlamlarına gelmektedir.

Menşei hakkında pek çok farklı görüş olmakla beraber, kurumsallaşma sürecini İslam kültür ve medeniyeti ile özdeşleştirmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bu müessesenin, Hz. Peygamberin vefatından sonra, hicretin ilk asrında teşekkül ettiğini, ikinci asrın son yarısında da hukuki şeklini aldığını söyleyebiliriz.¹

Emeviler zamanında İslam coğrafyasının genişlemesine paralel olarak vakıf müesseseleri de çoğalmıştır. Hatta bu dönemde ilk olarak yeni bazı teşebbüslerde bulunmuş ve nitekim 706 tarihinde Emevi halifesi Velid b. Abdülmelik Şam'da Ümeyye Camii'ni yaptırmış ve caminin giderlerine kaynak olabilmesi için ilk defa köy ve mezarları vakfetmiştir.²

Emevilerden sonra Abbasi döneminde vakıflar daha da bir gelişme göstermiştir. Devlet işlerinin yürütülmesi için pek çok divan tesis edilmiştir. Bunlardan birinin vakıflarla alakalı olduğu görülmektedir. Divan'ül-Bir, Abbasi Halifesi Muktedirbillah'ın (Hükümranlığı 908-932) nazırlarından Ali b. İsa'nın vakfa tahvil edilen bazı mülk ve akarlarının idaresine bakmak üzere tesis edilmiştir.³

¹ Fuad Köprülü, “Vakıf Müessesesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü”, *Vakıflar Dergisi (VD)*, İstanbul 1974, c.II, s.1,4.

² İbrahim Ateş, “Şam Ümeyye Camii ve Vakfiyesi”, *VD*, Ankara 1978, c.XII, s.27-35; Ziya Kazıcı, *İslamî ve Sosyal Açısından Vakıflar*, İstanbul 1985, s.54.

³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1988, s.11.

Abbasiler devrinde hukukî esasları tespit edilen vakıf müessesesi, İslam dünyasının her köşesine süratli bir şekilde yayılmıştır. İslam toplumunun siyasi ve iktisadi gelişmesine paralel olarak bu yayılma Maverauunnehir'den Atlantik kıyılarına kadar kendini göstermiştir. Mescid, türbe, ribat, tekke, medrese, köprü, sulama kanalı, su yolu, kervansaray, hastahane ve imaret gibi pek çok tesis vakıflar sayesinde vücuda getirilmiştir.⁴

İslam dünyasında insanların faydasına olacak şekilde ve her türlü alanda tesis edilen vakıflar, yalnızca kurulmakla kalmamış, müesseseyi sürekli olarak ayakta tutup yaşatacak tedbirler de alınmıştır. Buraların bakım ve onarımını sağlayacak ve buralarda vazife yapanların ücretlerini karşılayacak menkul ve gayr-i menkul pek çok bağışta bulunulmuştur. Selçuklular, Harzemşahlar, Atabeyler, Eyyubîler, Mısır ve Suriye Memlûkleri ve Anadolu Selçukluları hükümler oldukları yerlerde ekonomik güçleri ölçüsünde vakıflara önem vermişlerdir.⁵

Osmanlı Devleti'nin büyüme ve genişlemesiyle birlikte vakıf müessesesi de buna paralel olarak güçlenmiş, gerileme süreciyle de zayıflamaya başlamıştır. İktisadi yapının güçlü ve zayıf olması vakıfları doğrudan ilgilendirmiştir.

Vakıflara aynî ve nakdî bağışların yanı sıra gelir olması amacıyla, gayr-i menkullerin alım ve satımı, ferağ ve intikal kayıtlarından alınan kağıt baha ve kalemiye türü vergiler buralara aktarılmıştır. Nitekim Burdur'da bulunan vakıflara da bu gibi vergilerle gelir temin edilmiştir. Bu gelirler hiç te azımsanmayacak miktarlarda olmuştur.⁶

Osmanlı vakıf hizmetlerinden Hamid Sancağı'nın bir kazası olan Burdur da yeterince faydalanmıştır. Bu araştırmada Burdur'da bulunan vakıfların vakfiyeleri değil, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde bulunan merkezî hükümetle yapılan yazışmalar vasıtasıyla İstanbul'a intikal eden belgeleri incelenmiştir. Araştırmanın, Burdur'daki bütün vakıfları içine aldığını söylemek mümkün değildir. Ancak ulaşılabilen ve araştırmaya açık olan belgeler kapsamında bu inceleme yapılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak XVI. Yüzyılda Burdur'da bulunan vakıflara bir göz atmak gerekir.

XVI. yüzyılda Burdur'da 3 Mahalle bulunmaktaydı. Bunlar; Yeni Mescid Mahallesi, Çukur ve Buzcu Mahallesi ve Cami Mescidi

⁴ Fuad Köprülü, agm., *VD*, c.II, s.12.

⁵ Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*, İstanbul 2003, s.76.

⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Evkaf Defteri (EV) 19552, EV 19794, EV 19951, EV 20355, EV 21597, EV 21788, EV 22120, EV 22151, EV 22399, EV 22675, EV 23408.

Mahallesi'dir. Bu mahallelerde toplam 235 hane bulunmakta ve vergiye dahil olan ve olmayanlarla birlikte 582 erkek nüfus yer almaktaydı.⁷

Tablo1: XVI. Yüzyılda Burdur'da Mevcut Bulunan Vakıflar⁸

Vakfın İsmi	Gelir Yerleri	Hâsıl
Câmi	17 Dükkan, bağ, zemin, harım, 14 aded ağaç, bağış bağ ve harım	1730
Şeyh Ali Zâviyesi	Zemin 40 dönüm	--
Ahi Muhammedî Zâviyesi	2 kıta zemin, 10 kıta bağ, diğer bağ 2 dönüm	260
Manastır Mescidi	7 kıta zemin ve harım	300
Hacı Ğaybî Zâviyesi	Zemin, bağ ve bahçe	--
Ali Bey Zâviyesi	Ahi Çiftliği	--
Ahi Ömer Zâviyesi	Zemin, 1 çiftlik	--
Evlâd-ı Ömer	30 dönüm zemin	--
Halidođlu Zâviyesi	3 kıta zemin	--
Buzcu Mescidi	Bağış 9 dükkan, bahçe, 1 dönüm bağ	420
Cedid Mescidi	3 dönüm bağ, 2 kıta zemin ve harım	--
Yazı Köyü Meremmet Köprü	Bağ	--
Buzcu Mescidi	Bağ, bahçe ve zemin	--
Yusuf Kethüda Mescidi	Zemin, Karayer ve Toptaşı	--
Pir Dede Zâviyesi	Yer deresi ve Taşluca	--
Hacı Baba Mescidi	2000 nakit, 20 dönüm zemin	--
Hacı Mehmed Muallimhânesi	4000 nakit, 1 değirmen	--
Kara Paşa Mescidi	400 nakit 2 dükkan	--
Ahi Eyüp Zâviyesi	40 dönüm zemin	--
Suludere Köyü Şeyh Hamza Zâviyesi	--	967

Tablo 1'den de anlaşılacağı üzere XVI. yüzyılda oldukça küçük bir nüfus yoğunluğuna sahip olan Burdur'da dini içerikli vakıfların bulunduğu göze çarpmaktadır. Verilen listede dokuz tane zâviyenin bulunması o dönemde tasavvuf hareketlerinin oldukça yoğun olduğunun bir göstergesidir. Mahalle isimleri, yapılan mescitlerin isimleri ile birlikte anılmıştır. Genelde Osmanlı şehirlerinde mahalle isimleri mescit ve cami isimleriyle anılmaktadır. Burdur'da bulunan mahallelerin büyük kısmında da bunu görebilmekteyiz. Yıllar geçtikçe Burdur'un nüfusu daha da artmaya başlamış buna paralel olarak da vakıfların sayılarında ve çeşitliliğinde artış gözlenmiştir. XIX. Yüzyıl ortalarında Burdur'un Müslim ve

⁷ 438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530), Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1993, s. 265.

⁸ Bkz.,a.g.e, s.268-269.

gayr-i Müslim nüfusu 13600 civarındadır.⁹ Bu dönemi vakıflar açısından şu şekilde irdelemek mümkündür:

VAKIFLAR

1. Dini Kurumlar (Camiler ve Mescitler)

Osmanlı döneminde cami mahallenin bir idare merkezi ve imamların da toplantı yeri konumunda idi. Kendisine verilen isimden de anlaşılacağı üzere halkı toplayan ve bir toplantı yeri anlamına gelen camiler, cemaatin de toplu bulunması sebebiyle mahalle ve muhitin işlerinin, meselelerinin görüşülüp, kararlaştırıldığı yerler olarak hizmet görmüşlerdir. Bu nedenle camiler içtimaî yapılaşmanın en önemli faktörünü oluşturmuşlar ve mahallenin de odak noktasını teşkil etmişlerdir. Yapılan ibadethanenin sosyal ihtiyaçlarını karşılayacak medresesi, imareti, mektebi, hamamı ve diğer müstemilatı da etrafına eklenirdi. Bunun için, Türk şehirlerinde vakıf tesisleri önemli derecede rol oynamışlardır.¹⁰

Osmanlı döneminde camilerin idaresi ve görevlilerin maaşları vakıflar tarafından karşılanıyordu. Hemen hemen her caminin bir vakfı bulunuyordu. Genellikle de her vakfın gelir getiren menkûl ve gayri menkûlü mevcuttu. Devlete yük olmadan, şimdiki kamu kuruluşlarının yaptığı hizmeti ve giderlerini bizzat bu tür vakıf müesseseleri temin ediyordu. Osmanlı Devleti'nde merkezden tutun en ücra bölgelere kadar vakıf kurumları tesis edilmişti. Her yerde hizmet gören bu vakıfların Burdur'da da birçok cami ve diğer müesseselerde hizmet verdiğini görmekteyiz. Dönemin zor şartları altında Burdur'da meydana getirilen cami ve mescitlerin bu tür vakıflar sayesinde ayakta kaldığını müşahade etmekteyiz. Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde bulunan, camilerle ilgili ulaşabildiğimiz belgeler ışığında vakıfların bünyesinde yer alan Burdur'da dini alanda hizmet vermiş cami ve mescitleri ele alalım.

1.1. Câmî-i Kebîr (Ulu Cami)

Câmî-i Kebir Mahallesinde (günümüz ismi Pazar Mahallesi) bulunan caminin ilk müessisi Hamid oğlu Dünder Bey'dir. Kitabesine göre H.700 (M.1300) tarihinde inşa edilmiştir. Osmanlı döneminde Çelik Mehmed Paşa tarafından 1747 yılında yeniden inşa ve ihya edilmiştir. Ulu Cami 23 L 1262 (15 Ekim 1846) tarihinde çarşıda meydana gelen bir yangın neticesinde büyük bir hasar görmüştür.

⁹ Şevket Bütün, *Temettuât Defterlerine Göre (H.1260-M.1844) Burdur'un Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2001, s.31.

¹⁰ Ziya Kazıcı, *İslamî ve Sosyal Açından Vakıflar*, s. 105-106.

Başta caminin mütevellisi Hacı Mehmed Efendi olmak üzere, muhassıl, kadı, müfti, serkatip, nakîbüleşraf kaymakamı olmak üzere toplam 12 kişilik bir heyet oluşturularak caminin yeniden inşasına karar verilmiştir. Gerekli masraf olarak da 96719 guruş tespit edilmiştir. Çıkarılan bu masrafın 57583 guruşu mahalli imkanlarla karşılanmış olup geriye kalan meblağın evkâf-ı hümâyûn hazinesince karşılanması talep edilmiştir. Talep edilen bu para 38700 guruş olmuştur. Caminin tamiri de 1267 (1851) yılında gerçekleşmiştir.¹¹

1914 depreminde yıkılan camii 1919-1922 yılları arasında Vakıflar İdaresi ve halkın yardımları ile neoklasik tarzda yeniden inşa edilmiştir. Mülkiyeti Vakıflar Genel Müdürlüğüne aittir.¹²

Ulu Cami Burdur'da mevcut bulunan camilerin en eskisi ve en büyüğü olduğundan burada görev yapan kişilerin de sayısı diğer camilere göre fazlaydı. Mesela 1276 (1859) senesinde camide 1 müteveli, 1 hatip, 2 imam, 2 müezzin, Kadir Gecesi Vaizi, Mirac Gecesi Vaizi, Çarşamba Vaizi, Perşembe Vaizi, Cumartesi Vaizi, Muhaddis, Devirhan, Çelebi, Sahurda Mukabele Kâri' gibi isimlerde görevliler bulunuyordu.¹³ Bu kişilerin ücretleri camiye ait vakıftan veya burada vazife yapanlara verilmek üzere meşruta vakıflardan karşılanıyordu.

Ayrıca Ulu Camide Miraç Gecesi'nde yakılmak üzere bal mumu vakfı ihdas edilmiş 1237 (1821) senesinde de bu vakfın mütevelliliğini Ahmed Ağa b. Hacı Adem yürütmüştür.¹⁴

Camiye gelir olması hasebiyle caminin etrafında yaymacılık yapan esnaftan ücret alınmış, yine buraya Bâc-ı Bazar Rûsumu (Pazar Vergisi) aktarılmıştır. 1841-1848 tarihleri arası 270 guruş ücret tahakkuk ettirilmiştir. 1840-1850 yılları arasında Ahmed Efendi hatip, Hafız Mustafa imam, Mehmed Efendi müezzin, Mehmed ve Mustafa efendiler kayyum olarak görev yapmışlardır.¹⁵

Caminin mütevellisi olarak 1847 yılında günlük 4 akçe ücret mukabilinde Bekir Efendi¹⁶, 1857 yılında Ahmed Efendi¹⁷, 1875 yılında da Şeyh Mehmed Efendi¹⁸ olmuştur.

¹¹ BOA, A.MKT.NZD, 33/19; A.MKT.UM 57/44.

¹² Mustafa Ali Uysal, "Salnâmelere Göre Burdur (1868-1914)", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 1998, s.78; [www.burdur.gov.tr /A'dan Z'ye Burdur/Ulu Camii](http://www.burdur.gov.tr/A'dan_Z'ye/Burdur/Ulu_Camii).

¹³ BOA, EV 15024, s.54b.

¹⁴ BOA, Cevdet Evkaf, 13791.

¹⁵ BOA, Cevdet Evkaf, 12475; EV 15024, s.38b.

¹⁶ BOA, EV 15024, s. 38,b

¹⁷ BOA, EV 15024, s.54a.

¹⁸ BOA, EV 23871.

Câmi-i Kebîr'de günlük 1 akçe ücret mukabilinde ikinci imamlık, hatm-i şerif okumak ve teravih namazlarını kıldırmakla görevli olan Ahmed ve Abdülkadir efendilerden Ahmed Efendi'nin vefat etmesiyle bu görev 1845 yılında oğulları Mahmud, Mehmed ve Ali'ye intikal etmiştir. Ali Efendi de çocuksuz olarak vefat etmiş, Mahmud da görevi oğlu Ahmed'e bırakmıştır. Ancak Ahmed'in bu göreve liyakati olmadığı anlaşılmıştır. Mehmed Efendi'nin de ehliyeti olmadığından Abdülkadir göreve devam etmiştir. Onun da vefatıyla görev oğulları Mehmed, Osman ve Mustafa'ya kalmıştır. Görevi Mustafa devam ettirmiş, ondan sonra da büyük oğlu İsmail Hakkı imamlık vazifesini yürütmüştür.¹⁹

Osmanlı döneminde camilere tayin edilen görevlilerin ataması esas itibariyle mahallin kadısı tarafından Dersâdet'e yapılan arz ve teklif ile gerçekleşiyordu. Bu teklifin gerçekleşmesi için öncelikle erbâb-ı istihkaktan (aynı aileden, vâkıfın evladından)²⁰ olması lazımdı. Bunun yanı sıra kişinin atanacağı vazifeye layık bir duruma sahip olması gerekiyordu. Bütün bunlardan ziyade kişinin ilmi seviyesi büyük önem taşıyordu. Kişinin ilmi seviyesi bazen imtihan ile bazen de cemaatin takrirleriyle tespit ediliyordu. Bazen de görevli olan kişinin, kendi yerine geçecek kimseyi tavsiye ve teklif etmesi, göreve talip olan kişinin ehliyetini gösterirdi.

10 Mart 1852 tarihinde Ulu Camide cumartesi günleri Tefsir-i Şerif dersi verilmek üzere, günlük yarım akçe ücretini de cami vakfından almak üzere Hasan b. Mustafa Efendi imtihan edilerek başarılı bulunmuş ve akabinde de berat verilerek görevlendirilme yapılmıştır.²¹

1.2. Manastır Camii

Günümüzdeki ismiyle bu cami Necatibey Mahallesi'nde yer almaktadır. Bu cami ile ilgili arşiv kayıtlarında şu bilgilere rastlamaktayız. 23 Eylül 1798 tarihli Dersâdet'e sunulan bir arzda, Manastır Camii'nde günlük 5 akçe ücretle imamlık görevini yürüten Mustafa Efendi hal-i hayatta iken bir kişi gayri meşru yollarla bu görevi üzerine geçirmiştir. 5-6 sene gibi bu görevi yürütmüş daha sonra 15 Temmuz 1798 tarihinde önceki imam vefat etmiştir. Yapılan itirazlar neticesinde Burdur Kadısı Ahmed Necib Efendi imamet görevine erbâb-ı istihkaktan olan, vefat eden şahsın çocuklarını teklif

¹⁹ BOA, EV 29840.

²⁰ Ziya Kazıcı, "Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Urfa'daki Vakıf Hizmetleri", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1987-1988), sayı V-VI, s. 91.

²¹ BOA, EV 25380, s.1b.

etmiştir. Bu teklif neticesinde Mustafa Efendi'nin oğulları Ahmed ve Osman bu göreve atanmıştır.²²

Bu cami vakfının 1856 ile 1878 tarihleri arasındaki tevliyet (mütevellilik) görevini Hacı Mustafa ve Hacı Süleyman efendiler yürütmüşlerdir.²³

1.3. Eski Yeni Camii

Üçdibek Mahallesi'nde bulunan cami, vakıf kayıtlarında Mehmed Kethüda Camii olarak da gösterilmektedir. Yanında Mehmed Kethüda Hamamı da bulunmaktadır. 13 Kasım 1822 tarihli Burdur Kadısının Dersaâdet'e göndermiş olduğu bir arzuhalde, Mehmed Kethüda Hamamı ve Eski Yeni Camii vakfının mütevelliliğini yürüten Müftizâde Salih Efendi vefat ettiğinden, görev oğulları Mehmed, Ali ve Mahmud efendilere intikal etmiş ancak bu kişiler yeterince hamam ve cami ile ilgilenmediklerinden bu mekanlar harap olmuştur. Buna binaen erbâb-ı istihkaktan ve evlâd-ı vâkıf olan Abdullah b. Hacı Mehmed bu görevi talep etmiş, bunun sonucunda da tevliyet görevi yeni bir berât tevcih edilerek bu zata tevdi edilmiştir.²⁴

1273 (1856) senesinde cami ve hamam vakfının mütevellisi İsmail Efendidir.²⁵ 1274-1276 (1857-1859) senesinde de Eski Yeni Camii vakfının mütevellisi Halil Efendi olup vakıftan imam, müezzin, hatip, kayyum, vaiz ve mukabelehavân (namazlardan sonra mukabele okuyan) ücretleri karşılanmıştır.²⁶

1.4. Divan Baba Mahallesi Ahmed Efendi Camii

Divan Baba Mahallesi'nde yer alan bu cami ismini yaptıran kişi olan Ahmed Efendi'den almıştır. 1252 (1836) yılında bu camide günlük yarım akçe mukabilinde akşam, yatsı ve sabah namazlarını kıldırmakla görevli olan ikinci imam Halil Efendi vefat ettiğinden geride Mehmed Abdülbâki ve Raşid isimlerinde küçük yaşlarda iki erkek evladı bırakmıştır. Erbâb-ı istihkak gereği bu görev çocuklara tevdi edilse de görev yapmaya yaşları müsait olmadığından, Burdur Kadısı Ahmed Rıza Efendi'nin de teklifleriyle amca çocukları olan Hafız Mustafa b. Hacı İbrahim Efendi daha sonra görev geriye verilmek kaydıyla vekil tayin edilmiştir.²⁷

²² BOA, Cevdet Evkaf, 5515.

²³ BOA, EV 15024, s.52a; EV 15024, s.79a, EV 23871, EV 24287.

²⁴ BOA, Cevdet Evkaf, 21306.

²⁵ BOA, EV 15024, s.77b.

²⁶ BOA, EV 15024, s.51b.

²⁷ BOA, Cevdet Evkaf, 8213.

Yine ayrıca vefat eden bu zat aynı mahallede günlük yarım akçe maaşla Sinanzâde Osman Efendi Muallimhânesi'nde muallimlik yapmaktaydı. Muallimlik görevi de oğullarına dolayısıyla vekillerine tevcih edilmiştir. 23 Ca 1252 (05.09.1836).

1.5. Hacı Bayram Mescidi

Ağıllar diye isimlendirilen mevkide yer alan bu mescidin, 1265(1848) tarihinde günlük 1 akçe ücret karşılığında imamlık vazifesini yürüten Ebubekir b. Hacı Hafız Hasan Efendi çocuksuz olarak vefat ettiğinden görev açıkta kalmıştır. Boşalan bu görev için Hafız Mehmed b. Mustafa teklif edilmiş, Muhassıl Konağı'nda ulemanın huzurunda yapılan imtihanında bu kişi başarılı olmuş ve ataması teklif edilmiştir. 25 M 1266 (11.12.1849) tarihinde de imamet beratı verilerek atama gerçekleşmiştir.²⁸

Temin edebildiğimiz arşiv vesikaları sayesinde çeşitli tarihlerde ve çeşitli cami ve mescitlerde görev yapan diğer görevlileri şöyle sıralamak mümkündür:

Derslik Mahallesi Burhaneddin Efendi Mescidi, 1267-1268 (1850-1851) tarihleri arası imamı Mehmed Efendi.²⁹

Derslik Mahallesi Hacı Osman Mescidi, 1274 (1857) senesi mütevellisi Hatice Hatun ve Mahmud Efendi³⁰

Divan Baba Mahallesi Hacı Abdullah Camii, 1263 (1847) senesi imâmı Hacı Hafız Hüseyin Efendi, vefatından sonra oğlu Mehmed.³¹

Hecin Mahallesi Emir Suhta Mescidi 1267-1275 (1850-1858) tarihleri arası mutasarrıfı Mehmed Efendi.³²

Karasenir Mahallesi Veliyyüddin Camii, 1273-1275 (1856-1858) tarihleri arası mütevellisi Halil oğlu Abdullah.³³

Kuyu Mahallesi Muhyizâde Camii, 1274-1275 (1857-1858) tarihleri arası mutasarrıfı Mustafa Efendi.³⁴

Kuyu Mahallesi Abdülkerim Camii, 1290-1293 (1873-1876) tarihleri arası günlük yarım akçe ücretle hatibi³⁵ Kayışzâde Hafız Osman b. Hüseyin, daha sonra oğlu Mehmed Emin.

²⁸ BOA, Cevdet Evkaf, 16023.

²⁹ BOA, EV 14362.

³⁰ BOA, EV 15024, s.77a.

³¹ BOA, EV 30127, s.3a.

³² BOA, EV 12737, s.26b.

³³ BOA, EV 12737, s.24b.

³⁴ BOA, EV 12737, s.24b.

³⁵ BOA, EV 22734, s.9b.

Yenice Mahallesi Mustafa b. Abdülkerim Mescidi, 1263-1268 (1847-1852) tarihleri arası imamı Hafız Hasan.³⁶

Yenice Mahallesi Rahime Hatun Camii, 1269-1275 (1852-1858) tarihleri arası Selimzâde Hacı Yusuf.³⁷

Yenice Mahallesi Timur Camii, 1267-1273 (1851-1857) tarihleri arası mütevellisi Ali Efendi oğlu Mehmed Efendi.³⁸

Yenice Mahallesi Timur Camii, 1275 (1858) senesi mütevellisi Nakîb Hacı Mehmed Ağa.³⁹

Yenice Mahallesi Timur Camii, 1276-1277 (1859-1860) tarihleri arası mütevellisi Mustafa Raşid.⁴⁰

Yenice Mahallesi Timur Camii, 1322 (1904) senesi günlük 6 akçe ücretle vaizi, hatibi ve bitişikteki medresede müderrisi Halil Hulusi Efendi.⁴¹

Tablo 2: 1256-1268 (1840-1852) Tarihleri Arasında Mevcut Bulunan Vakıflar (Camiler ve Mescitler)⁴²

Vakfın Yeri	Vakfın İsmi	Vakfın Yeri	Vakfın İsmi
Ağillar	*Hacı Bayram Mescidi ⁴³	Kuyu Mahallesi	Abdülkerim Cami
Burç Mahallesi	Derviş Ali Cami	Kuyu Mahallesi	Muhyizâde Cami
Câmi-i Kebîr Mahallesi	Câmi-i Kebîr (Ulu Cami)	Manastır Mahallesi	Manastır Mahallesi Cami
Câmi-i Kebîr Mahallesi	*Hasan Çavuş Mescidi	--	Recep Çelebi Cami
Câmi-i Kebîr Mahallesi	Câmi-i Kebîr Mahallesi Mescidi	Şeyh Sinan Mahallesi	Vezir Hocası Cami
Çarşıda	Osman Efendi Cami	Şeyh Sinan Mahallesi	Şeyh Sinan Cami
Çarşıda	Hacı Ramazan Cami ve Tamir-i Ali Ağa	Şeyh Sinan Mahallesi	Dökmeci Kızı Mescidi
Çarşıda	Avam Başı Mescidi	Şeyh Sinan Mahallesi	Şeyh İbrahim Cami
Debbağhâne Mahallesi	Debbağhâne Mahallesi Cami	Şeyh Sinan Mahallesi	*Şeyh Sinan Mahallesi Mescidi
Debbağhâne Mahallesi	*Hacı Ali Ağa Cami	Üçdibek Mahallesi	Eski Yeni Cami
Debbağhâne Mahallesi	*Hacı Osman Ağa Mescidi	Yenice Mahallesi	Timur Cami
Dere Mahallesi	*Kasap Mehmed Mescidi	Yenice Mahallesi	Rahime Hatun Cami
Derslik Mahallesi	Burhaneddin Mescidi	Yenice Mahallesi	Hacı Ali Cami
Derslik Mahallesi	Muhyizâde Cami	Yenice Mahallesi	Abdülkerim Mescidi

³⁶ BOA, EV 13075.

³⁷ BOA, EV 12737, s.25a.

³⁸ BOA, EV 15024, s.64a.

³⁹ BOA, EV 12737, s.25a.

⁴⁰ BOA, EV 15345, s.2b.

⁴¹ BOA, EV 30486, s.7a.

⁴² BOA, EV 11469; EV 11486; EV 11948; EV 12139; EV 12376.

⁴³ *İşareti bulunanlar 1267(1850) senesinden sonra mevcut olan vakıflardır. BOA, EV 14351, s.1-3.

Derslik Mahallesi	Hacı Osman Mescidi	Yenice Mahallesi	Hacı Bayram Mescidi
Derslik Mahallesi	Ak Hacı Mescidi	Yoğurtçu Mahallesi	Yoğurtçu Mahallesi Mescidi
Divan Baba Mahallesi	Ahmed Efendi Cami	Askeriye Köyü	Cami
Divan Baba Mahallesi	Abdullah Efendi Cami	Büğdüz Köyü	Cami
--	*Dört Beş Ali Cami	Çerçin Köyü	Cami
Hacı İbrahim Mahallesi	Hasan Efendi Mescidi	Düğer Köyü	Cami
Hacı İbrahim Mahallesi	Muhyizâde Cami	Elmacık Köyü	Cami
Hacı Ömer Mahallesi	Çalikoğlu Mescidi	Geresin Köyü	Cami
Hecin Mahallesi	Hecin Cami	Kıragaz Köyü	Cami
Hecin Mahallesi	Emir Suhta oğlu Mescidi	Kışla Köyü	Cami
Hecin Mahallesi	*Damgacı Ömer Ağa Cami	Kurna Köyü	Cami
Karasenir Mahallesi	Veliyyüddin Cami	Mandırna Köyü	Cami
Karasenir Mahallesi	*Vâlideyn Mescidi	Yazı Köyü	Cami
		Yazı Köyü	*Hatice Hanım Mescidi

2. Eğitim Kurumları (Medrese, Mektep, Muallimhâne)

Arapça “derase” kökünden gelen medrese kelimesi, öğrencilerin ders okuyup ilim öğrendikleri mekân anlamına gelmektedir. İslâm’ın ilk devirlerinde eğitim ve öğretim camilerde gerçekleşmiş, sonraları tedris işi camilerden ayrı özel mekanlara yani medreselere kaymıştır. Bununla beraber, camiler yine de eğitim faaliyetlerinden geri kalmamıştır. Zaman geçtikçe camiler birer yaygın ve halk eğitimi için uygun yerler olarak eğitim işlevini sürdürürken, ihtisası gerektiren eğitim-öğretim faaliyetleri ise esas itibarıyla medreselerde yapılmaya başlanmış ve medreseler düzenli eğitim kurumları olarak gelişmiştir⁴⁴.

Osmanlı döneminde eğitim, mali bakımdan devlete bağlı değildi. Bunun için devlet, eğitime hazineden ayrı bir ödenek ayırma ihtiyacı duymuyordu. Başta padişahlar olmak üzere medreseleri derece derece halk tabakasına kadar milletin bütün ilim ve hayır severleri inşa ederler ve masrafları da kurdukları vakıflar tarafından karşılanırdı. Bu yönü ile Burdur ve çevresine bakıldığı zaman, bu bölgede gelir kaynaklarını vakıfların oluşturduğu irili ufaklı birçok mektep ve medrese görmek mümkündür.

Genellikle Anadolu’da kurulan medreseler, bir vakıf müessesesi olarak kabul edilmiştir. Bunun için devlet adamları, sultanlar, idareciler, zenginler bir medrese tesis ederken medreseye bir vakfiye tanzim ederek tesislerin devamlılığını teminat altına almışlardır. Bu kurumların giderlerini karşılayabilmek amacıyla çeşitli

⁴⁴ Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, s.1.

vakıflar tahsis edilmiş ve gelir kaynakları da açık olarak belirtilmiştir. Bu yönden medreselerde eğitim ücretsiz olarak verilmiş, öğrencilerin yiyecek, giyecek ve yatacak masrafları vakıf gelirlerinden karşılanmış, aynı zamanda talebelerine burs da verilmiştir.⁴⁵

2.1. Abdülkadir Ağa Medresesi

1915 yılı kayıtlarında bu medrese Şeyh Sinan Mahallesi'nde yer almaktadır.⁴⁶ Bu medreseyi 1212 (1797) tarihinde Hacı Ali Ağa zâde Abdülkadir Ağa bizzat kendi mülkü olan bir arazi üzerine yaptırmıştır. Medrese ilk olarak bir dersane ve 10 adet hücreden meydana gelmektedir. Medresenin bânisi Abdülkadir Ağa tevliyetini kendi evladına şart koşturmuştur. Ayrıca şartnâmede müderris atamaları ve azillerinin de mütevelli tarafından teklif edilmesi şartı vardır. İlk müderris olarak da Pozalızâde Mustafa Efendi atanmış ve günlük 5 akçe ücret tespit edilmiştir.⁴⁷

Bu medrese ile ilgili bir başka belge de şöyledir: 1272 (1855) tarihinde günlük beş akçe mukabilinde medresede müderrislik yapan Hasan b. Yusuf Efendi vefat etmiştir. Boşalan bu göreve vefat eden şahsın oğulları Yakup ve Yahya'nın ehil ve erbâb-ı istihkaktan oldukları için atanmaları Burdur Kadısı Ali Rıza Efendi tarafından teklif edilmiştir. Yahya Efendi'nin Akaid dersleri vermesi için imtihan yapılmış neticede başarılı olmuştur. Yakup ve Yahya efendilerin müştereken müderris olarak atanmaları ve berat îtası 13 Şubat 1856 tarihinde gerçekleşmiştir.⁴⁸

2.2. Şeyh Sinan Medresesi

Şeyh Sinan Mahallesi'nde bulunan bu medrese ile ilgili olarak müderrisleri hakkında bilgimiz vardır. 1219 (1804) tarihinde medresede müderris olarak görev yapan Şeyh Hacı İbrahim Efendi vefat etmiş olduğundan yerine ehl-i ilimden olan ve erbâb-ı istihkaktan oğlu Şeyh Hafız Salih Efendi teklif edilmiştir. 2 Temmuz 1804 tarihinde de bu atama gerçekleşmiştir. Şeyh Hacı İbrahim Efendi'den önce bu medresede Mehmed Said Efendi, ondan önce de Şeyh Ali Efendi müderris olarak vazife yapmışlardır.⁴⁹

⁴⁵ Bilge, *a.g.e.*, s.4-5.

⁴⁶ Mustafa Ali Uysal, *a.g.tez*, s.117.

⁴⁷ BOA, Cevdet Maarif, 5461.

⁴⁸ BOA, Cevdet Maarif, 2793.

⁴⁹ BOA, Cevdet Maarif, 1714.

2.3. Mahmud Bey Medresesi

Bu medrese, 7 R 1244 (17.10.1828) tarihinde Mahmud Bey b. Mehmed Bey b. Çelik el-Hac Mehmed Paşa tarafından, Debbaghâne Mescidi yanına inşa ettirilmiştir. Ayrıca medreseye gelir olması hasebiyle bir de dükkan vakfetmiştir. Pazartesi ve Perşembe akşamları Kur'an-ı Kerim kıraat edilmesini ve vakfın mütevelliliğini de kendinden sonra gelen çocuklarına verilmesini şart koşturmuştur. Bu vakfiye de 12 kişi şahitlik yapmıştır.⁵⁰ İlk müderris olarak da Mustafa b. Şeyh Ahmed Efendi atanmıştır.⁵¹

2.4. Müfti Ali Efendi Medresesi ve Abdullah Bey Dershânesi

Kuyu Mahallesi Çınaraltı mevkiinde bulunan bu medrese ile ilgili bir kayıta, medresenin oldukça harap ve yıpranmış olduğu ve bu medreseye bitişik olan Abdullah Bey'in yaptırmış olduğu 1 adet dershane ve 6 adet hücreden müteşekkil medreseye dahil edilmesi teklif edilmiştir. Yine bu medresede müşterek olarak müderrislik yapan Numan ve Ali b. İsmail kardeşler vefat ettiğinden yerlerine amca çocukları olan Zekeriya b. Ahmed 1255 (1839) tarihinde müderris olarak atanmıştır.⁵²

2.5. Çeşmecizâde Dershânesi

Recep Çelebi Mahallesi'nde bulunan bu medresede miftâh-ı dolap⁵³ ismiyle bir görevlinin bulunduğu bilgisine ulaşıyoruz. Bu medresede günlüğü 1 akçe ücretini İstanbul'da bulunan Merhum Halil Hamid Paşa'nın ihdas etmiş olduğu medrese, dershâne, mektep ve çeşme evkâfı mahsulünden almak üzere miftâh-ı dolap görevini yürüten Molla Ömer vefat etmiş, yerine de erbâb-ı istihkaktan büyük oğlu 1218 (1803) Şeyh Süleyman Efendi atanmıştır.⁵⁴

2.6. Çıkrıkcızâde Muallimhânesi

Kayıtlardan Hacı İbrahim isimli bir hayır sever tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Bu muallimhâne mütevellilik görevini yürüten Abdulhamid b. Yusuf 1261 (1845) tarihinde çocuksuz olarak vefat etmiş olduğundan vazifesi âtil kaldığından yerine başka bir

⁵⁰ BOA, EV.VKF 17/47.

⁵¹ BOA, Cevdet Maarif, 3248.

⁵² BOA, Cevdet Maarif, 2422; Cevdet Maarif, 3288.

⁵³ Medreselerde ve kütüphanelerde bulunan kitapların korunması, bakımı, istifaede edecek olanlara çıkarıp verilmesi ile ilgili görevli.

⁵⁴ BOA, Cevdet Maarif, 1471.

erbâb-ı istihkak olan Şeyh Hacı Mehmed Merzûk b. Ahmed'in atanması Burdur Kadı vekili Hacı Mehmed Tâhir tarafından teklif edilmiştir.

Çeşitli tarihlerde ve çeşitli medrese ve mekteplerde vazife yapan görevlileri şöyle sıralamak mümkündür:

Abdülkadir Medresesi, 1269-1274 (1852-1857) tarihleri arası müderrisi ve mütevellisi Yakup Efendi.⁵⁵

Çarşıda Şeyh Bedreddin Zâviyesi yanında Hacı Ahmed Muallimhânesi ve Câmî-i Kebîr Abdesthânesi üstünde Kamile Hanım Muallimhânesi vakıfları, 1270-1276 (1853-1859) tarihleri arası mütevellisi ve muallim-i sıbyânı Hafız Beşir Efendi.⁵⁶

Debbağhâne Mahallesi Mahmud b. Mehmed Bey b. Çelik Hacı Mehmed Paşa Medresesi,⁵⁷ 1269-1273 (1852-1856) tarihleri arası mütevellisi Bahaaddin Bey.

Debbağhâne Mahallesi Piri Mustafa Efendi Zâviyesi arsasında Hacı Osman Ağa Medresesi, 1269-1273 (1852-1856) tarihleri arası müderrisi ve mütevellisi Hasan Efendi.⁵⁸

Derslik Mahallesi Hoca Emîne Hatun Dershânesi, 1274 (1857) senesi mütevellisi Mustafa Efendi.⁵⁹

Eski Yeni Camii yanında Ahmed Paşa Medresesi 1273-1276 (1856-1859) tarihleri arası mütevellisi Halil Efendi.⁶⁰

İlyas ve İsmail Kethüdâ (Kavaklı) Medresesi, 1269-1276 (1852-1859) tarihleri arası müderrisi Büğdüzlü Mehmed Efendi.⁶¹

Karasenir Mahallesi Nurullah Çelebi Mektebi, 1273-1275 (1856-1858) tarihleri arası mütevellisi Halil oğlu Abdullah.⁶²

Kuyu Mahallesi Abdullah Bey Medresesi, 1269-1274 (1852-1857) tarihleri arası müderrisi Zekerriyya Efendi.⁶³

Şeyh Sinan Mahallesi Derviş Mehmed Paşa Kütüphânesi Vakfı, 1272-1276 (1855-1859) tarihleri arası müderrisi ve mütevellisi Mehmed Râşid.⁶⁴

Şeyh Sinan Mahallesi Karakoyunlu Molla İbrahim ve Hafız Ömer Efendi Medresesi, 1270-1277 (1853-1860) tarihleri arası mütevellisi Mustafa Râşid⁶⁵

⁵⁵ BOA, EV 15024, s.77a.

⁵⁶ BOA, EV 15024, s.54a.

⁵⁷ BOA, EV 15024, s.63b.

⁵⁸ BOA, EV 15024, s.73b.

⁵⁹ BOA, EV 15024, s.77b.

⁶⁰ BOA, EV 15024, s.54a, 75a, 79b.

⁶¹ BOA, EV 15024, s.52a, 78a.

⁶² BOA, EV 12737, s.24b.

⁶³ BOA, EV 15024, s.76b.

⁶⁴ BOA, EV 15345, s.2b.

Yenice Mahallesi Kalaylızâde Mektebi, 1269-1275 (1852-1858) tarihleri arası mütevellisi Hacı Yusuf.⁶⁶

Tablo 3: 1256-1276 (1840-1860) Tarihleri Arasında Mevcut Bulunan Vakıflar (Medrese, Mektep ve Muallimhâneler)⁶⁷

Vakfın Yeri	Vakfın İsmi	Vakfın Yeri	Vakfın İsmi
--	Abdülkadir Ağa Medresesi	Karasenir Mahallesi	Hacı Süleyman bin Ebu Bekir Medresesi
Burç Mahallesi	Muallimhâne	Karasenir Mahallesi	*Muhyiddin Ağa Medresesi
Çarşıda	İlyas Ağa Medresesi	Karasenir Mahallesi	Veliyyüddin Medresesi
Çarşıda	İsmail Ağa Medresesi	Karasenir Mahallesi	Karasenir Mahallesi Mektebi
Çarşıda	**Hacı Ahmed Muallimhânesi ⁶⁸	Kuyu Mahallesi	Abdullah Bey Medresesi
Debbağhâne Mahallesi	*Hacı Osman Medresesi ⁶⁹	Kuyu Mahallesi	Müftü Şeyh Ali Efendi Medresesi
Debbağhâne Mahallesi	Hacı Mahmud Bey Medresesi	Kuyu Mahallesi	* Hatice Hatun Medresesi
Debbağhâne Mahallesi	Şeyh Mustafa Efendi Kütüphanesi	Manastır Mahallesi	*Ali Bey Mektebi
Debbağhâne Mahallesi	Çıkrıkçıoğlu Muallimhânesi	Osman Efendi Camii'nde	Perşembe ve Pazartesi Dersleri Vakfı
Debbağhâne Mahallesi	**Hacı Osman Ağa Medresesi	Recep Çelebi Camii yanında	Mahmud Bey ve Mahmud Çavuş Medresesi
Derslik Mahallesi	Vâlîde-i Ahmed Paşa Mektebi	Recep Çelebi Mahallesi	Çeşmecizâde Dershânesi
Derslik Mahallesi	Abdullatif Medresesi	Şeyh Sinan Mahallesi	Hacı Ali Mektebi
Derslik Mahallesi	Mustafa bin Ahmed Medresesi	Şeyh Sinan Mahallesi	Çelik Mehmed Paşa Medresesi
Derslik Mahallesi	Hacı Süleyman Mektebi	Şeyh Sinan Mahallesi	Şeyh Ömer Efendi Medresesi
Derslik Mahallesi	*Medrese-i Münîf	Şeyh Sinan Mahallesi	Şeyh Sinan Medresesi
Derslik Mahallesi	*Muallimhâne	Üçdibek Mahallesi	Ahmed Paşa Medresesi
Derslik Mahallesi	**Hoca Emine Hatun Dershânesi	Üçdibek Mahallesi	Pirizâde Muallimhânesi
Divan Baba Mahallesi	Abdullah Efendi Muallimhânesi	Yenice Mahallesi	Kalaylı zâde Mektebi
Divan Baba Mahallesi	Hacı Abdullah Mektebi	Yenice Mahallesi	Hacı Abdullah Mektebi
Divan Baba Mahallesi	Sinan zâde Muallimhânesi	Yenice Mahallesi	*Hallaccı Medresesi
Hacı Ahmed	*Hacı Osman Ağa	Yenice Mahallesi	Hacı Ömer Dershanesi ⁷⁰

⁶⁵ BOA, EV 15345, s.2b.

⁶⁶ BOA, EV 12737, s.25a.

⁶⁷ BOA, EV 11469; EV 11486; EV 11948; EV 12139; EV12376.

⁶⁸ **İşareti bulunanlar 1274 (1857) senesinden sonra mevcut olan vakıflardır. BOA, EV 15024.

⁶⁹ *İşareti bulunanlar 1267(1850) senesinden sonra mevcut olan vakıflardır. BOA, EV 14351, s.1-3.

Mahallesi	Medresesi		
Hacı Ömer Mahallesi	*Hacı Ömer Mahallesi Medresesi	Yoğurtcu Mahallesi	Kamile Hatun Mektebi
--	*Halil Paşa Medresesi	Yoğurtcu Mahallesi	*Derviş Ağa zâde Muallim-i sıbyanı
--	**Kavaklı (İlyas ve İsmail Kethüda) Medresesi		

3. Tekke ve Zâviyeler

İslam kültür tarihinde önemli bir yer işgal eden tekke ve zâviyeler, tasavvuf düşüncesinin, anlayış ve terbiyesinin uygulandığı, öğretildiği ve halka sunulduğu mekanlardır. Bu gibi müesseseler daha çok halka yönelik olduklarından, yaygın eğitim hizmeti vermişlerdir. İslam'da dinî tedrisat ile ibadet birbirinden ayrı telakkî edilmediği için, tekke ve zâviyede bulunan şeyh efendi buralarda çeşitli dinî dersler de vermiştir. Bununla beraber tekke ve zâviyelerin esas gayesi, tasavvuf ehillerinin oturabileceği ve zikirlerde bulunabileceği yeri temin etmek olmuştur. Tekke, zâviye, hankâh ve dergâh gibi isimler altında, birbirinden çok az farklar bulunan bu müesseselerde insanlar, dünya hayatının çeşitli meşakkat ve sıkıntılarını bertaraf etmek ve gönüllerinde manevî bir huzur bulmak istemişlerdir.⁷¹

Hamid Sancağı'nın bir kazası olan Burdur'da da oldukça eskiye dayanan tekke ve zâviyeler bulunmaktadır. Bu gibi kuruluşlar tasavvuf düşüncesinin, anlayış ve terbiyesinin işlendiği, derinleştirildiği ve halka takdim edildiği yerler olmanın yanı sıra aynı zamanda "ayende ve revendeye", yani gelip geçenlere hizmet eden, yolcu ve misafirlerin yeme-içme ve yatmalarını sağlamışlardır.⁷² Osmanlı fetihlerinin kolaylaşmasında büyük bir önemi haiz olduğu gibi, köylerin gelişmesinde ve köy halkının zenginleşmesinde de önemli hizmetler yürütmüşlerdir. Tamamıyla vakıflara bağlı bulunan zâviyelerin Burdur'da da bu hizmetleri gördükleri şüphesizdir.

Temin edebildiğimiz vesikalar ışığında Burdur'daki tekke ve zâviyeler şunlardır:

⁷⁰ Bu dershanenin vakfı 3 Safer 1266 (19.12 1849) tarihinde kurulmuş ve çarşıdaki bir hamamın gelirleri buraya bağlanmıştır. Ayrıca bu vakfın gelirleri dershanedeki talebelere ve Timur Camii vaizliğine verilmek üzere şart koşulmuştur. Vakfın mütevelliliğine de Ahmed Efendi getirilmiştir. (BOA, A.MKT.MHM 753/108).

⁷¹ Kazıcı, *Vakıflar*, s.111; Ziya Kazıcı, "Eğitim", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1993, c. XIV; s.108-109.

⁷² Zeki Arıkan, *XV-XVI. Yüzyıllarda Hamit Sancağı*, İzmir 1988, s.134.

3.1. Ğaybi Zâviyesi

Bu zâviye eski ismiyle Hoca Ali Camii Mahallesi sonraki ismiyle Şeyh Sinan Mahallesi'nde yer almaktaydı. 1189 (1775) senesinde Gaybi Zâviyesi zâviyedârları olan Derviş Ahmed ve Abidin'in yazmış olduğu bir arzihâle göre; At Çayırı diye isimlendirilen mezraada zâviyeye ait olan 50 dönüm yeri Salih ve Ali isimindeki kişiler haksız yere üzerlerine geçirmek ve talan etmek istemişlerdir. Bunların önlenmesi için gerekli tedbirlerin alınması ve davalarının ya Çelik Mehmed Paşa zâde ya da Kütahya Valisi huzurunda görülmesini talep etmişlerdir.⁷³ O tarihte zâviyenin mütevellileri olarak da Bayezid veled-i Hüsameddin Şahi ile Şeyh Cafer Dede görünmektedir.

Bu zâviye ile ilgili bir başka belgede 1810 senesine ait vakfa ait yerler hakkında şu mâlumat verilmektedir; Şeyh Sinan Mahallesi'nde Papaz Oluđu denenen yerde Kemer Arğı ve Taşoluk arasındaki bağ ve bahçeler, Meydan ismi verilen yerde bir arazi, At çayırı mevkiinde 40 dönüm tarla, Temel mahallinde 5 dönüm bahçe. Yine o tarihte zâviyenin zâviyedârı Şeyh Hafız Ömer Efendi'nin babası Hacı Ali Efendi annesi tarafından Hacı Ğaybî'nin evladından olduğu belirtilmektedir. Hafız Ömer Efendi'den sonra zâviyeye oğulları Ömer, İbrahim, Hüseyin, Süleyman ve Ali Emin kardeşler zâviyedâr olarak atanmışlardır.⁷⁴

3.2. Mevlevîhâne

Ulu Cami'nin kible tarafına düşen ve biraz daha aşığı kısmında yer alan Mevlevîhâne'den günümüze hiçbir eser kalmamıştır. Tamamen yıkılıp yok olmuştur. 1800 yılında Mevlevî Tekkesi şeyhi Hacı Ali Efendi Dersâdet'e yazmış olduğu bir arzda, mevlevîhânenin kayıtlı herhangi bir geliri olmadığından dervişlerin geçimlerini sağlayabilmeleri için Alanya Gümrüğü ve cizye gelirlerinden tekkeye para aktarılmasını talep etmiştir. Bunun üzerine 1801 yılından geçerli olmak üzere Alanya Gümrüğü'nden 18 sağ akçe tahsis edilmesi sağlanmıştır.⁷⁵

1855 tarihli bir kayıтта da mevlevîhânenin taâmiyesinin artırılması ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Mevlevî tekkesine gelip giden fakir, fukara ve dervişlerin yiyip içmeleri için taâmiye ismiyle mevlevîhâneye 150 guruş para tahsis edilmişti. Ancak zamanla bu para yetmediği için Postnişin Şeyh Mehmed Efendi Meclis-i Vâlâ'ya

⁷³ BOA, Cevdet Evkaf, 31953.

⁷⁴ BOA, Cevdet Evkaf, 26087.

⁷⁵ BOA, Cevdet Evkaf, 14839.

bir tezkire sunarak taâmiyenin 450 guruş daha artırılarak 600 guruşa çıkarılmasını talep etmiştir.⁷⁶ Burdur Mevlevîhânesi'nin taâmiyesine 450 guruş zam yapıldıktan bir müddet sonra, evkaf idaresince taâmiyeler üzerine tenzilata gidilmiştir. Bu mevlevîhânenin tenzilâtı da sehven 300 guruşa düşürülmüştür. 1894 tarihinde de bu işlem düzeltilerek yeniden 450 guruşa çıkarılması arz ve talep edilmiştir.⁷⁷

1857 tarihinde de Mevlevîhânenin eskiyen, yıkılan ve harap olan kısımlarını tamir için 12000 guruş masraf tespit edilmiştir. Ayrıca Şeyh Kalender Efendi'ye de Mevlevîhâne yanına harem dairesi yapılması öngörülmüş, bunun için de 3500 guruşa ihtiyaç olduğu belirtilmiştir.⁷⁸

Mevlevîhâne ile ilgili son belgemizde şu bilgiler yer almaktadır; 1914 depreminde burası tamamen yıkılıp harap olmuştur. O sıralarda Şam'da gönüllü Mevlevî Taburu'nda görevli bulunan Burdur Mevlevî Şeyhi Fehmi Dede Efendi dergahın, selamlığın ve harem dairesinin yeniden inşa edilebilmesi için 200000 guruşa ihtiyaç olduğu ve bu paranın hazinece karşılanmasını istirham etmiştir. Ayrıca Burdur Sancağı Meclis İdaresi'nce de gerekli harita ve keşif varakasının gönderildiği belirtilmiştir. Yine elimizdeki bu vesikaya göre Burdur Mevlevîhânesi, Padişah Abdülmecid'in hayrât-ı seniyyeleri olarak tabir edilmektedir.⁷⁹

3.3. Ali Bey Zâviyesi

İlk olarak XVI. yüzyılda ismi geçen bu zâviyeye gelir olması açısından Çendik Çiftliği aşar ve rüsümü (vergi) bağlanmıştır. 1805 tarihinde bu zâviye vakfına ait 40 dönüm arazi mevcuttu. Ayrıca Helvacılar Çarşısı'nda 4 dükkan buraya aitti. Çendik Köyü'nün 7923 akçe vergisi buraya aktarılmıştır. Ayrıca Genceli ve Afşar⁸⁰ köylerinin vergi gelirleri de zâviye vakfına bağlanmıştır. Vakfın mütevellilik görevini İbrahim Münif Efendi yürütmekteydi.⁸¹

3.4. Pîri Dede Zâviyesi

Bu zâviye ile ilgili bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Debbaghâne Mahallesi Hacı Osman Efendi Medresesi'nin yanında bulunan bu

⁷⁶ BOA, İ.MVL, 14991; A.MKT NZD, 167/10.

⁷⁷ BOA, İrade Evkaf, 6.

⁷⁸ BOA, A.AMD, 83/93.

⁷⁹ BOA, DH.UMUM, 1/50.

⁸⁰ Genceli Köyü günümüzde Senirkent İlçesi'ne bağlı bir köydür. Afşar da Gelendost İlçesinin eski yerleşim yeridir.

⁸¹ BOA, Cevdet Evkaf, 20982.

zâviyenin 1841 yılına ait Pîri Dedesi ve Taşlıca Harım denilen yerlerin gelirleri, bir dönüm bağ ve harım, kasap dükkanı kirası gelirleri arasında idi.

3.5. Süleyman Efendi Zâviyesi

Bu zâviye Yenice Mahallesi Timur Câmii yanında yer almaktaydı. Ancak sadece bir türbeden ibaret bulunuyordu. 1773 yılından beri zâviyede yarım akçe ücretle zâviyedâr olan Şeyh Ömer 1857 tarihinde çocuksuz olarak vefat ettiğinden zâviyedârlık vazifesi münhal kalmıştır. Aynı zamanda zâviye harap bir hale gelmiş bulunmaktadır. Burdur kadı vekili Gölhisarlızâde Mehmed Salih Efendi buraya zâviyedâr olması için Derviş Ebubekir b. Mehmed Efendi'yi teklif etmiş, 7 Eylül 1857 tarihinde de bu kişiye berât tevcih edilerek ataması yapılmıştır.⁸²

3.6. Bektâşi Tekkesi

1700'lü yıllarda bir Bektâşi Tekkesinin Burdur'da mevcut olduğunu bir arşiv belgesi sayesinde öğreniyoruz. 5 Mayıs 1700 tarihli Dersaâdet'e yazılan bir arzda; Bektaşî Tekkesi şeyhi Derviş Mehmed, 1690 yılında kendi mülkleri üzerine bir Bektaşî Tekkesi bina etmişler ve bu on yıl süre içerisinde sorunsuz olarak faaliyetlerini sürdürme gelmişlerdir. Ayrıca bu tekkeye ait Mustafa Dede üzerine kayıtlı bir de mezraa bulunmaktadır. Ancak Doğan Bey oğlu İzzeddin isminde bir kişi çıkararak Mustafa Dede ile bir irsiyet bağı bulunduğunu ve bu mezraanın kendisine ait olduğunu iddia etmiş ve üzerine geçirmek istemiştir. Tekke şeyhi Derviş Mehmed de bunun üzerine yazmış olduğu şikayette bu kişinin Mustafa Dede ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını ve akrabası olmadığını beyan ederek Rumeli Kazaskeri huzurunda ihkâk-ı hak talep etmiştir.⁸³

3.7. Şeyh Hamza Zâviyesi

XVI. yüzyıldan itibaren ismi geçen bu zâviye oldukça eskiye dayanmaktadır. Burdur'a bağlı Suludere Köyü'nde yer alan bu zâviyeden günümüze ancak Şeyh Hamza'nın türbesi intikal edebilmiş ve oldukça bakımsız ve harap bir haldedir.

Bu zâviye ile ilgili ilginç bir durumun olduğunu incelediğimiz şu iki arşiv belgesi sayesinde öğreniyoruz. 1775 tarihinde bu zâviyenin zâviyedârı Şeyh Mehmed Efendi bir ilam yazarak,

⁸² BOA, Cevdet Evkaf, 14414.

⁸³ BOA, Cevdet Evkaf, 12436.

kendisinin halen zâviyedârlık görevini yürütürken, Mehmed Sadık ve Ömer isminde iki kişinin kendilerinin zâviyedâr olduklarını iddia ederek bu vazifeyi kendi üzerlerine geçirttiklerini şikayet etmiştir. Bu haksızlığın giderilmesini ve kendisinin yeniden bu göreve dönmesi gerektiğini arz ve talep etmiştir. Yapılan incelemeler epeyce uzun sürmüş ve nihayetinde esas olarak Şeyh Hamza Zâviyesi'nin zâviyedârlık görevinin bahsi geçen bu iki kişi üzerinde olduğu (Mehmed Sadık b. Ahmed ve Şeyh Ömer b. Şeyh Ali) Mehmed Efendi'nin ise hileli yollarla kendisine berât çıkarttırarak bu görevi gasbettiği ortaya çıkmıştır. Yani haksızlığa uğrayan Mehmed Sadık ve Şeyh Ömer olmuştur. Bunun üzerine 26 Mayıs 1783 tarihinde yeniden bir berât itası gerçekleşmiş ve zâviyedârlık görevi bu iki kişiye tevcih edilmiştir.⁸⁴

Çeşitli tarihlerde tekke ve zâviyelerde görev yapan görevlileri şöyle sıralamak mümkündür:

Ahi Muhyiddin Zâviyesi, 1273-1274 (1856-1857) tarihleri arası zâviyedârı Ömer Efendi.⁸⁵

Debbağhâne Mahallesi Arif Efendi Zâviyesi, 1269-1276 (1852-1859) tarihleri arası zâviyedârı Hüseyin Efendi.⁸⁶

Hüsni Dede Zâviyesi, 1273-1274 (1856-1857) tarihleri arası zâviyedârı Ömer Efendi.⁸⁷

Sultan Muhyiddin Tekkesi, 1216 (1801) senesi şeyhi Derviş Ali Efendi.⁸⁸

Şeyh Sinan Mahallesi Ğaybî Zâviyesi 1276 (1859) senesi mütevellisi Mustafa Râşid.⁸⁹

Şeyh Sinan Mahallesi Ğaybî Zâviyesi, 1277-1292 (1860-1875) tarihleri arası mütevellisi Şeyh Ömer.⁹⁰

Şeyh Ömer Efendi Zâviyesi ve Şifahânesi Vakfı, 1276 (1859) senesi mütevellisi Mustafa Râşid.⁹¹

Torum Dede Zâviyesi, 1273-1274 (1856-1857) tarihleri arası zâviyedârı Ömer Efendi.⁹²

Torum Dede Zâviyesi 1276 (1859) senesi mütevellisi Mustafa Râşid.⁹³

⁸⁴ BOA, Cevdet Evkaf, 7353; Cevdet Evkaf, 568.

⁸⁵ BOA, EV 15024, s.79a.

⁸⁶ BOA, EV 15024, s.54a, 77a.

⁸⁷ BOA, EV 15024, s.79a.

⁸⁸ BOA, Cevdet Evkaf, 23577.

⁸⁹ BOA, EV 15345, s.2b.

⁹⁰ BOA, EV 15024, s.79a, EV 23871, EV 12737, s.25a.

⁹¹ BOA, EV, 15345, s.2b.

⁹² BOA, EV 15024, s.79a.

Akyaka Köyü Şeyh Ömer Zâviyesi, 1270-1275 (1853-1858) tarihleri arası zâviyedârî Yusuf ve Emin efendiler.⁹⁴

Suludere Köyü Şeyh Hamza Zâviyesi, 1272-1273 (1855-1856) tarihleri arası zâviyedârî Şeyh Ahmed Efendi.⁹⁵

Suludere Köyü Şeyh Hamza Zâviyesi 1275 (1858) senesi mütevellisi Ahmed Efendi.⁹⁶

Yarı Köyü Hüseyin Dede Zâviyesi, 1270-1275 (1853-1858) tarihleri arası zâviyedârî Yusuf Rüşdü.⁹⁷

Tablo 4: 1256-1260 (1840-1844) Tarihleri Arasında Burdur'da Mevcut Bulunan Vakıflar (Tekke ve Zâviyeler)⁹⁸

Ahi Muhyiddin Zâviyesi	**Torun Dede Zâviyesi ⁹⁹
**Çarşıda Şeyh Bedreddin Zâviyesi ¹⁰⁰	**Yenice Mahalle Süleyman Efendi Zâviyesi ¹⁰¹
Debbağhâne Mahallesi Arif Efendi Zâviyesi	Mevlevihâne
Fahredden Vâre Sultan Zâviyesi	Ali Bey Zâviyesi
Hacı Osman Medresesi'nde Piri Baba (Dede) Zâviyesi	Şeyh Sinan Mahallesi Ğaybî Zâviyesi
Şeyh Ömer Efendi Zâviyesi ve Şifahânesi	Bektaşî Tekkesi
Yazı Köyü Hüseyin Dede Zâviyesi	Hüsni Dede Zâviyesi ¹⁰²
Akyaka Köyü Şeyh Ömer Zâviyesi	Suludere Köyü Şeyh Hamza Zâviyesi
Yarı Köyü Hüseyin Dede Zâviyesi ¹⁰³	

4. Sosyal Yapılar

Sosyal yapılar denilince insanların her türlü maddi ve manevi gereksinimlerini karşılayacak kurumlar akla gelmektedir. Bunlar arasında insanların su ihtiyaçlarını karşılamak üzere çeşmeler, su kuyuları, sebilhâneler, su kemerleri; temizlik ihtiyaçlarını karşılamak üzere hamamlar, abdesthâneler inşa edilerek buralar için vakıflar tesis edilmiştir. Bunların yanı sıra cami, medrese, mektep, tekke gibi müesseselerin tamir ve bakımı için ve buralarda görev yapan

⁹³ BOA, EV 15345, s.2b.

⁹⁴ BOA, EV 15024, s.54a.

⁹⁵ BOA, EV 15024, s.75a.

⁹⁶ BOA, EV 12737, s.27b.

⁹⁷ BOA, EV 12737, s.26a.

⁹⁸ BOA, EV 11469; EV 11486; EV 11948; EV 12139; EV12376.

⁹⁹ **1276 (1859) sonrası, BOA, EV 15345, s.2b.

¹⁰⁰ **1276 (1859) sonrası, BOA, EV 15024, s.54a.

¹⁰¹ **1273 (1856) sonrası, BOA, Cevdet Evkaf, 14414.

¹⁰² 1273 (1856) sonrası, BOA, EV, 15024, s.79a.

¹⁰³ 1270 (1853) sonrası, BOA, EV, 12737, s.26a.

vazifelilere verilmek üzere şartlı kurulan vakıflar kurulmuştur. Yine camilerde hatim ve Kur'an-ı Kerim tilaveti için, vaaz ve dersler için, camilerin kandil yağı için hatta Hz. Peygamberin sakal-ı şerifi için¹⁰⁴ vakıflar tesis edilmiştir. Burdur'da bu tür amaçlar için tesis edilmiş pek çok vakfı görmek mümkündür.

4.1. Hoca Bâli Hamamı

Bu hamam Evâsıt-ı C 990 (3-13 Temmuz 1582) tarihinde Ğaybî Tekkesi yanında Hoca Bâli b. Muslihiddin Efendi tarafından yaptırılmıştır. Mütevelli olarak da İskender Çelebi b. Bayezid Çelebi atanmıştır. Hamamın gelirlerinden, sekiz kişinin Kur'ân-ı Kerim tilavet etmesi ve her birine günde 1 akçe verilmesi, günde 1 akçe hamam suyunun geldiği Kemer Arğı'na verilmesi, 1 akçe hamamın rakabesine, 1 akçe mütevelliye ve 1 akçe hamamın tamirine ayrılması şart koşulmuştur. Daha sonraki mütevelli de evlâdı tevliyet olan Mustafa Efendi olmuştur. Vakfiyyeye 7 kişi şahitlik etmiştir.¹⁰⁵

4.2. Mahmud Çelebi Vakfı

1804 tarihinde Mahmud Çelebi b. İbrahim Paşa vakfı mütevellisi Hacı Osman efendi yazmış olduğu bir dilekçede yürütmekte olduğu vakfın Askeriye ve Kışla köylerinde arazileri bulunduğu ve bu köylerin aşar vergilerinin vakfa gelir olması hasebiyle tahsis edildiğini belirtmektedir. Ancak bazı kimselerin buna uymadıkları ve vergilerini vermedikleri tespit edilmiştir. Gerekli önlemlerin alınarak vergilerin tahsili hususunda yardımcı olunması talebinde bulunmuştur. 1783 tarihli bir kayıta da Kışla Köyü'nün yıllık hasılı 8588, Askeriye Köyü'nün de 10348 yıllık hasılı bulunmaktadır.¹⁰⁶

4.3. Mehmed Çelebi Vakfı

Burdur Kadısı Ömer Raşid Efendi'nin 1819 tarihinde dersâadete yazmış olduğu bir arzda, Mehmed Çelebi b. Bayezid Çelebi vakfının mütevellileri Şeyh Hüseyin Esad ve Şeyh Aliyyülemin b. Ömer mahkemeye müracaat ederek Burdur'da vakıflarına ait pek çok yerde arazilerinin bulunduğunu ve bu yerlerden vergi gelirlerinin bulunduğunu söylemişlerdir. Ancak yine bazı kişilerin vergilerini

¹⁰⁴ Burdur'da Şeyh Ğaybî Zâviyesi dahilinde bulunan kütüphane içinde Lihye-i Şerîf (Sakal-ı Şerîf) mevcut olup, her sene Mevlit Kandili'nde ziyaret edilmekteydi. Mustafa Ali Uysal, a.g. tez, s.98.

¹⁰⁵ BOA, EV.VKF 4/6.

¹⁰⁶ BOA, Cevdet Evkaf, 14110.

vermede bazı suistimale gittiklerini ve vakfı zarara uğrattıklarını beyan etmişler ve gerekli tedbirlerin alınmasını arz ve talep etmişlerdir.¹⁰⁷

4.4. Ahmed Ağa Para Vakfı

Bu vakfı, Burç Mahallesi sakinlerinden bir hayırsever olan Ahmed Ağa b. Salih b. Hacı Ömer Efendi kurmuştur. Vakfın ismi kayıtlarda “Ahmed Ağa Dekâkin ve Nukud Vakfı” olarak geçmektedir. 1842 tarihinde Burdur Naibi Osman Efendi’nin de mührü ve imzasıyla çeşitli hayır işlerinde kullanılmak üzere bu vakıf kurulmuştur.¹⁰⁸

Elimizdeki bir belgeye göre Ahmed Ağa bu vakfı kurarken vakıf mütevelliliğine evlâdiyet şartı koymuş ve kendi vefatından sonra vakfın başına oğlu Mehmed Efendi geçmesi gerekirken görev tevcih edilemeden Ahmed Ağa vefat etmiştir. Ancak mütevellilik görevini 1865 tarihine kadar Mehmed Efendi yürütmüştür. Onun da vefatıyla kızı Ğarîme Hatun, evlâd-ı vâkıf olduğu için görevin bu hanıma tevcih edilmesi gerektiğini Burdur ahâlisinden Haftanzâde Yusuf Ağa, Hafız Veliyyüddin, Kamil Ağa ve Tellizâde Ali Efendi isminde sözüne güvenilir kişiler Evkaf Müdürü Mehmed Selim Efendi’nin huzurunda şahitlik ederek takirde bulunmuşlardır.¹⁰⁹ 1844 tarihinde de bu vakfın 1150 guruş geliri 845 guruş gideri bulunmaktaydı.¹¹⁰

Çeşitli tarihlerde ve çeşitli vakıflarda görev yapan kişileri şu şekilde tespit etmek mümkündür:

Burç Mahallesi Ahmed Ağa b. Salih mekteplere meşrûta vakfı, 1272-1274 (1855-1857) tarihleri arası mütevellisi Mehmed Efendi, kaymakamı Ahmed Efendi¹¹¹

Câmi-i Kebîr Mahallesi Avârız vakfına meşrûta Hatice vakfı, 1262-1275 (1845-1858) tarihleri arası mütevellisi Hacı Ahmed Efendi¹¹²

Câmi-i Kebîr Mahallesi Hafız Mehmed b. Mehmed Efendi Vakfı 1269-1275 (1852-1858) tarihleri arası mütevellisi Hafız Ahmed Efendi¹¹³

¹⁰⁷ BOA, Cevdet Evkaf, 22256.

¹⁰⁸ BOA, Cevdet Evkaf, 15095.

¹⁰⁹ BOA, Cevdet Evkaf, 15095.

¹¹⁰ BOA, EV.HMH, 12376.

¹¹¹ BOA, EV 15024, s.75a.

¹¹² BOA, EV 12737, s.25b.

¹¹³ BOA, EV 12737, s.27a.

Damgacızâde Hacı Mustafa Ağa Yörükân Köprüsü, Yazubaşı Çeşmesi ve Aktaş Çeşmesi ve Hayrat sâireleri Vakfı, 1272-1273 (1855-1856) tarihleri arası mütevellisi Hacı Burhan Ağa.¹¹⁴

Debbağhâne Câmii'ne meşrûta nukud vakfı, 1274 (1857) senesi mütevellisi Abdullah Efendi.¹¹⁵

Debbağhâne Mahallesi Camii görevlilerine meşrûta nukud vakfı, 1267-1273 (1850-1856) tarihleri arası mütevellisi Müezzîn Abdullah Efendi.¹¹⁶

Debbağhâne Mahallesi Camii hademesine meşrûta Hacı İshak Efendi Değirmeni, mütevellisi Hasan Efendi.¹¹⁷

Debbağhâne Mahallesi Gök Hüseyin zâde Hacı İsmail Ağa Değirmeni, 1272-1273 (1855-1856) tarihleri arası mütevellisi Hacı Adem.¹¹⁸

Debbağhâne Mahallesi Gök Hüseyinzâde Hacı İsmail vakfı, 1274 (1857) senesi mütevellisi Hacı Adem Ağa.¹¹⁹

Divan Baba Mahallesi Su Kemerî Tamiri vakfı, 1269-1273 (1852-1856) tarihleri arası mütevellisi Abdullah Efendi.¹²⁰

Hacı İbrahim Mahallesi Tolun ve Bi'r-i mâ' tamirine meşrûta Ahmed ve Osman isimli kişilerin nukud vakfı, 1267-1273 (1850-1856) tarihleri arası mütevellisi Çil Hacı Ali Efendi.¹²¹

Karasenir Mahallesi Hoca Fatıma Hatun Vakfı, 1269-1274 (1852-1857) tarihleri arası mütevellisi Abdullah Efendi.¹²²

Mekteplere meşrûta Çakır Ağa vakfı, 1275 (1858) senesi mütevellisi Mehmed Efendi, kaymakamı Ahmed Efendi.¹²³

Şeyh Sinan Mahallesi Hoca Bâli Hamamı, 1273-1276 (1856-1859) tarihleri arası mütevellileri Hüseyin, Ahmed, Mustafa.¹²⁴

Üçdibek Mahallesi Çakır Ahmed Ağa b. Salih'in mekteplere şart eylediği müsekkifât ve nukud vakfı, 1276 (1859) senesi mütevellisi Mehmed Efendi ve kaymakamı Ahmed Efendi.¹²⁵

¹¹⁴ BOA, EV 15024, s.63b.

¹¹⁵ BOA, EV 15024, s.78b.

¹¹⁶ BOA, EV 15024, s.74a.

¹¹⁷ BOA, EV 15024, s.73b.

¹¹⁸ BOA, EV 15024, s.73b.

¹¹⁹ BOA, EV 15024, s.77b.

¹²⁰ BOA, EV 15024, s.64a.

¹²¹ BOA, EV 15024, s.63b.

¹²² BOA, EV 15024, s.77b.

¹²³ BOA, EV 12737, s.26a.

¹²⁴ BOA, EV 15024, s.51b, 63b, 76b, EV 12737, s.26a.

¹²⁵ BOA, EV 15024, s.54a.

Üçdibek Mahallesi Hoşafçioğlu Çeşmesi, 1275-1276 (1858-1859) tarihleri arası mütevellisi Hatice Hatun vekili Mahmud Efendi.¹²⁶

Yenice Mahallesi Hacı Ömer b. Süleyman Hamamı, 1273-1276 (1856-1859) tarihleri arası mütevellisi Mehmed ve Süleyman.¹²⁷

Tablo 5: 1256-1268 (1840-1852) Tarihleri Arasında Mevcut Bulunan Vakıflar (Hamam, Çeşme, Sebilhâne, Su Kuyusu ve benzeri Çeşitli Meşruta Vakıflar)¹²⁸

Vakfın Yeri	Vakfın İsmi
Burç Mahallesi	**Mekteplere Meşruta Para Vakfı ¹²⁹
Câmi-i Kebir Mahallesi	Hafız Mehmed Efendi Meşruta Vakfı
Câmi-i Kebir Mahallesi	Hatice Hatun Vakfı
Cami-i Kebir'de	Perşembe Vaaziye Vakfı
Câmi-i Kebir Mahallesi	Bizci oğlu Bi'r-i Mâ' (Su Kuyusu) Vakfı
Cami-i Kebir Yanı	Hacı İbrahim Abdesthanesi
Cami-i Kebir Mahallesi	*Hocaoğlu Vakfı ¹³⁰
Cami-i Kebir Yanında	*Burhaneddin Sebilhanesi
Çarşıda	Hacı Mustafa Ağa Abdesthane Vakfı
Çarşıda	Burhan Bey Sebilhânesi
Çarşıda	Mumcu Hacı Sebilhanesi ¹³¹
Çarşıda	Hacı Mahmud Bey Medresesi Hatm-i Hocagân Vakfı
Çarşıda	*Belbek Vakfı
Çarşı Demirci Arastasında	Burhaneddin Vakfı
--	*Damgacı Mustafa Ağa Vakfı
--	**Çakır Ağa Vakfı
Debbağhâne Mahallesi	Hacı İshak Efendi (Değirmen) Vakfı
Debbağhâne Mahallesi	*Gök Hüseyin zâde Hacı İsmail Ağa Değirmeni Vakfı
Debbağhâne Mahallesi	**Cami Görevlilerine meşruta Para Vakfı
Derslik Mahallesi	Hacı Süleyman Vakfı
Derslik Mahallesi	İsmail Kahya Bi'r-i Mâ' Vakfı
Derslik Mahallesi	Hacı İsmail bin Hacı Hüseyin Vakfı
Divan Baba Mahallesi	Su Kemerli Vakfı

¹²⁶ BOA, EV 15024, s.52a.

¹²⁷ BOA, EV 15024, s.51b, 64a, 74b.

¹²⁸ BOA, EV 11469; EV 11486; EV 11948; EV 12139; EV12376.

¹²⁹ **İşareti bulunanlar 1274 (1857) senesinden sonra mevcut olan vakıflardır. BOA, EV 15024.

¹³⁰ *İşareti bulunanlar 1267(1850) senesinden sonra mevcut olan vakıflardır. BOA, EV 14351, s.1-3.

¹³¹ Bu Sebilhâneyi B 1244 (Ocak-Şubat 1829) senesinde Hacı İbrahim Mahallesi'nden Mumcu Hacı Mustafa b. Osman Efendi, Çarşıda Ot Pazarı mevkiinde kurarak vakfetmiştir. Buraya gelir olması amacıyla da bir dükkan bağışlamıştır. Oğlu Hüseyin Efendi'yi de bu vakfın başına müteveli olarak tayin etmiştir. Bu işleme de on kişi şahitlik yapmıştır. (BOA; EV.VKF 17/52).

Divan Baba Mahallesi	*Karaman Söğüdü Çeşmesi
Hacı İbrahim Mahallesi	*İsmail Kethüda Kuyusu
Hacı İbrahim Mahallesi	*Bi'r Kuyusu
Hacı İbrahim Mahallesi	*Piroğlu Kuyusu
Hacı İbrahim Mahallesi	**Su Kuyusuna meşruta Ahmed ve Osman Efendi Para Vakfı
--	*Hatice Hatun Vakfı
--	Kabristan Duvarı Tamiri Vakfı
--	Kamile Hatun Pirinç, Kurban, Şem' ve Ruğan Vakfı
Karasenir Mahallesi	Veliyyüddin Cami Hatm-i Hocagân Vakfı
Karasenir Mahallesi	Bi'r-i Mâ' Emine Hatun Vakfı
Karasenir Mahallesi	*Emine Hatun Bayramâne Vakfı
Karasenir Mahallesi	**Hoca Fatıma Hatun Vakfı
--	Karaman Söğüdü Çeşmesi
--	Kemer Argı Gölpinarı Vakfı
Recep Mahallesi	*Bi'r Kuyusu
Şeyh Sinan Mahallesi	Derviş Mehmed Kütüphanesi'nde Lihye-i Şerif Vakfı
Şeyh Sinan Mahallesi	Şeyh Ömer Efendi Vakfı
Şeyh Sinan Mahallesi	Kur'an Hatmi Şartı Hacı Abdurrahman Vakfı
Şeyh Sinan Mahallesi	Hoca Bâli Hamamı
Şeyh Sinan Mahallesi	*Bahçe Çeşmesi
Üçdibek Mahallesi	Mehmet Kethüda Hamamı
Üçdibek Mahallesi	Uşakzâde Halil Ağa Vakfı
Üçdibek Mahallesi	Halile-i Uşakzâde Fatıma Hatun Vakfı
Üçdibek Mahallesi	*Fatıma Hatun Şem-i Ruğan (mum yağı) Vakfı
Üçdibek Mahallesi	**Hoşafçioğlu Çeşmesi
Üçdibek Mahallesi	**Ahmed Ağa b. Salih Nukud Vakfı
Yenice Mahallesi	Timur Camiinde Vaaziye Vakfı
Yenice Mahallesi	Hacı Ömer Hamamı

5. Avâriz ve Tekâlif Vakıfları

Osmanlı maliyesinde olağandışı ve düzensiz vergiler “avâriz-ı divâniye”, “tekâlif-i örfiye” veya kısaca “avâriz” adı altında toplanmıştı. Bu vergiler, Osmanlı Devletinde Tanzimat'ın ilanına kadar, fevkalade hallerde hükümdarın emri ile doğrudan doğruya halkın devlete vermeye mecbur tutulduğu her türlü hizmet, eşya ve para şeklinde yükümlülük idi. Geçmişinin ne zamana kadar uzandığı ve ne gibi bir amaçla konmuş olduğu kesinlik kazanmamış olan söz konusu bu vergiler, savaş harcamalarının finansmanını karşılamaya yönelikti. Avâriz gelirleri içerisinde yer alan avâriz akçesi, bölgelere ve bölgelerin verimlilik ve ekonomik gücüne bağlı olarak, miktarları farklılık arzeden, avâriz haneleri başına alınan ve zaman içerisinde

paranın değer durumuna bağlı olarak miktarı artırılan, maktu ve nakdî bir vergi idi¹³².

Bahsettiğimiz bu tür vergilerden, fakir fukarayı ve mahalle ve yerleşim yerlerini yükten kurtarmak için hayır sahipleri tarafından avâriz vakıfları¹³³ kurulmuştur. Vakıf gelirleri avâriza tahsil edilir, gelir yetmediği zaman verginin geri kalan kısmını mahalle halkı kendi aralarında paylaşarak öderlerdi. Vergi konmadığı zamanlarda ise, vakfın geliri kamu yararına kullanılmıştır. Mahallenin okul, su, köprü, çeşme gibi ihtiyaçları için sarf edilmiştir.¹³⁴

Nitekim Burdur'da bulunan mahallelerin hemen hepsinin bir avâriz vakfı bulunmuş ve önemli bir işlevi yerine getirmiştir. Çeşitli tarihlerde bazı mahallelerin avâriz vakfı mütevellileri de şöyledir;

Burç Mahallesi avâriz vakfı, 1274 (1857) senesi mütevellisi Uzun Hacı Ahmed zâde Mehmed Ağa.¹³⁵

Derslik Mahallesi avâriz vakfı, 1274 (1857) senesi mütevellisi Aşık oğlu İbrahim.¹³⁶

Debbağhâne Mahallesi avâriz vakfı, 1274 (1857) senesi mütevellisi Hasan Efendi.¹³⁷

Hacı İbrahim Mahallesi avâriz vakfı, 1274 (1857) senesi mütevellisi Berber Ali.¹³⁸

Hacı İbrahim Mahallesi avâriz vakfı, 1275 (1858) senesi mütevellisi Cengiroğlu Mustafa Çavuş.¹³⁹

Üçdibek Mahallesi avâriz vakfı, 1274 (1857) senesi mütevellisi Senirkentli Hasan.¹⁴⁰

¹³² Ö. L. Barkan, "Avâriz", *İslam Ansiklopedisi*, c.II, s.13-15; Ahmet Tabakoğlu, *Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi*, İstanbul 1985, s.153.

¹³³ Avâriz vakfı: Bir bölgeden alınan özellikle nakdî avâriza karşı o yerin hayırseverlerinden veya zenginlerinden para toplamak suretiyle vergilerin ödenmesi için kurulmuş para vakıflarıdır. Bu vakıfların geliri ile halka bir mükellefiyet yüklenmeden avâriz ödenmiştir. Az bir miktar faiz karşılığı borç para isteyenlere de borç verilmiştir. Vergilerin ödenmediği yıllarda veya vergilerden artan para ile mahallî amme hizmetleri, yardımlaşma gibi amaçlar için de kullanılmıştır. (Geniş bilgi için bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, c.I, s.114; Midhat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lügatı*, İstanbul 1986, s. 24; Mehmet İpşirli, "Avâriz Vakfı", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.IV, s.109.)

¹³⁴ Mehmet İpşirli, "Avâriz Vakfı", *DİA*, c.IV, s.109.

¹³⁵ BOA, EV 15024, s.78a.

¹³⁶ BOA, EV 15024, s.77b.

¹³⁷ BOA, EV 15024, s.78a.

¹³⁸ BOA, EV 15024, s.78a.

¹³⁹ BOA, EV 12737, s.26a.

Tablo 6: 1256-1274 (1840-1858) Tarihleri Arasında Mevcut Bulunan Avâriz ve Tekâlif Vakıfları¹⁴¹

Vakfın Yeri	Vakfın İsmi	Vakfın Yeri	Vakfın İsmi
Burç Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif	Karasenir Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif
Câmi-i Kebir Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif	Kuyu Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif
Debbağhâne Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif	Manastır Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif
Dere Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif	Recep Çelebi Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif
Derslik Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif	Şeyh Sinan Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif
Divan Baba Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif	Üçdibek Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif
Hacı İbrahim Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif	Yenice Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif
Hacı Ömer Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif	Yoğurtçu Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif
Hecin Mahallesi	Avâriz ve Tekâlif		

Sonuç

Bu araştırmamızda konunun esas gayesi olarak, kaynağı İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde bulunan arşiv vesikaları ışığında Burdur'daki vakıf hizmetlerinin genel bir görüntüsü verilmeye çalışılmıştır. Elbette ki bu çalışmanın Burdur'da mevcut bulunan Osmanlı döneminde yer alan bütün vakıfları içine aldığı söylenemez. Vakıf konusu oldukça geniş ve kapsamlı bir konu olduğu için bir makaleye sığdırılması mümkün görünmemektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde yer alan Vakfiyeler Arşivi ve Burdur Şer'iyye Sicilleri tümüyle ele alındığı takdirde çok daha detaylı ve kapsamlı bir vakıf hizmeti ortaya çıkacaktır. Muhakkak bu konu çerçevesinde bölge tarihi ile ilgili olarak daha farklı çalışmaların yapılması mümkündür.

¹⁴⁰ BOA, EV 15024, s.78a.

¹⁴¹ BOA, EV 11469; EV 11486; EV 11948; EV 12139; EV12376, EV 15024,s.74a, 74b, 77b, 78a, 78b.

ERKEN DÖNEM İŞARİ TEFSİRİ BAĞLAMINDA ABDULLAH İBN MÜBÂREK (Ö. 181)'İN TEFSİRİ MESELESİ

İshak ÖZGEL*

ÖZET

İslami ilimlere yaptığı katkılar açısından önemli bir konuma sahip olan Abdullah İbn Mübârek, başta hadis ilmi olmak üzere İslami ilimler alanında önemli çalışmalar yapmıştır. Onun tefsire dair eserinin yazma nüshalarının Ayasofya 221 ve 222'de bulunduğu iddia edilmektedir. Ancak kütüphane fiş bilgileri, tabakat kitabındaki malumatlar ve eserin muhtevası ile ilgili tahliller sonucunda bunun bir yanılgı olduğu ve yanlışlıkla ona atfedildiği bu nüshaların aslında Abdullah İbn Muhammed İbn Vehb ed-Dineverî (ö. 308)'ye ait olduğu, muhtevası itibarıyla Abdullah İbn Abbas rivayetlerini içeren “*Tenvirü'l-Mikbas*” adlı tefsirin hicri VI. asra ait bir nüshası olduğu görülmektedir. İbn Mübârek'in Tefsir ilmindeki yerini tespit amacıyla bu nüshalardan yapılan temelsiz çıkarımlar yerine isnadı sahih metinlere dayalı bir çalışma yapılmalıdır. Ancak böyle bir çalışma sayesinde isnada hassasiyet gösteren, bu konuda otorite addedilen Abdullah İbn Mübârek'in genelde tefsir ilmine, özelde işârî tefsire katkılarını daha doğru bir şekilde ulaştırmak mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İşari Tefsir, Abdullah İbn Mübârek, İbn Vehb ed-Dineverî, Tefsirü'l-Vâdih

ABSTRACT

The Question of the Commentary of Abdullah Ibn Mubarak Within the Context of Early Ishari Tafsir Tradition

Abdullah Ibn Mubarak is an important figure for his contributions to Islamic sciences. He produced important works in Islamic sciences, especially in Hadith. It is claimed that his manuscripts are in Ayasofya in number 221 and 221. However this was not a correct information according to library records, datas in *tabakat* books and evaluations about the content of the book. The attribution of the book to him was not correct too. In fact the book was written by Abdullah İbn Muhammed İbn Vehb ad-Dineverî (d. 308) and it was the 6th century copy of “*Tanwir al-Miqbas*” which combines the narrations of Abdullah İbn Abbas. There is a need for re-evaluation of his place in *tafsir* based on correct textual research instead of incorrect sources. Thus, as an scholar who is a very careful authority about the chain

* Yrd. Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

of narration, Ibn Mubarak's contribution to Tafsir in particular *Ishari Tafsir* will be much clearer and correct.

Key Words: Abdullah Ibn Mubarak, Ishari Tafsir, Ibn Vehb ad-Dineverî, Tafsir al-Vâdih

Giriş

İslâm dünyasında geçmişten günümüze kadar başta İslâmî ilimlerin farklı dallarında olmak üzere muhtelif alanlarda, sayısız eserler telif edilmiş, zengin bir kültür birikimi oluşturulmuştur. Bu eserlerin bir kısmı, basılarak umumun istifadesine sunulmuş iken, önemli bir kısmı ise halen İslâm dünyasının genellikle ilim merkezleri olan şehirlerdeki kütüphanelerde yazma nüshalar halinde kalmaya devam etmektedir. Her geçen gün araştırmacıların bu eserleri ele alıp incelemesi, tahkiki basımlarını gerçekleştirmeleri bilim dünyasına katkı sağlama açısından sevindirici olmakla beraber, kimi araştırmacıların bu tür çalışmaları yaparken yanlışlara düşmeleri ciddi problemlere neden olabilmektedir.

Kütüphanelerdeki yazma eserlerin tasnifi, hatta tahkiki, ilmî birikimi istifade edilebilir hale getirmek açısından oldukça önemli olmasına karşın günümüz itibarıyla bunun hakkıyla ifa edildiğini söylemek zordur. Bunun bir sebebi araştırmacıların dikkatsizliği iken diğer bir sebebi de kütüphane fiş ve kataloglarının gerekli özen ve titizlikle düzenlenmemiş olmasıdır. Mesela ülkemizdeki yazma eserler kütüphanelerinin birçoğundaki eserler, sınırlı düzeyde çabalarla tasnif edilmiş olup, bu eserlerden doğru bir şekilde istifade edebilmek için gerekli olan, detaylı araştırmalar sonucunda oluşturulmuş, güvenilir bilgi içeren fiş ve katalog çalışmalarından yoksundur. Bunun doğal sonucu olarak kimi zaman bazı eserlerin, isim benzerliği veya başka bir nedenden dolayı, eserin sahibi olmayan farklı dönemde yaşamış başka bir kişiye nispet edildiğine, kimi zaman da aynı eserin farklı nüshalarının, başka isimlerle kaydedildiğine, hatta başka bir bilim dalına ait bir eserin, sözelimi bir tefsir ya da fıkıh kitabının farklı bir alana aitmiş gibi fişlendiğine rastlanabilmektedir.

Kütüphane fişlerindeki bu tür zaafı göz ardı ederek, sadece bunlara dayalı çalışmalar yapmakla yetinen ya da tabakat kitapları ve fihristlerdeki bilgileri dikkatli incelemeyen bazı araştırmacılar, oldukça temel konularda bazı yanlışlara düşebilmekte ve İslami ilimlerin teşekkülü ve gelişimi hakkında yanlış çıkarımlara ulaşabilmektedirler. Bu yazıda böyle bir durum ele alınacak, tasavvuf ve hadis ilminde önemli bir konuma sahip olan ilk dönem müelliflerinden Abdullah İbn Mübarek'e (ö. 181) atfedilen bir tefsirin yazma nüshasının ona ait olup olmadığı kütüphane fiş kayıtları,

tabakat kitapları ve muhteva tahlili gibi muhtelif açılardan ele alınıp değerlendirilecektir.

İslam dünyası kadar Türklerin İslami ilimlere yaptığı katkılar açısından¹ da önemli bir konuma sahip olan Abdullah İbn Mübârek, başta hadis ilmi olmak üzere İslami ilimler alanında ilklerden sayılan çalışmaları ile dikkati çekmektedir. Bu sebeple tabakat kitaplarında onun hayatına, şahsiyetine ve eserlerine geniş yer verilmiştir. Ayrıca, gerek İslam ülkelerinde gerekse ülkemizde Abdullah İbn Mübârek'i ele alan müstakil çalışmalar yapılmış, özellikle ilk dönemi temsil etmesi nedeniyle muhtelif araştırmalarda Abdullah İbn Mübârek konu edinilmiştir.² Bu çalışmalarda diğer eserlerinin yanı sıra tefsirine de değinilmiş, genellikle sadece tefsire dair bir eserinin olduğu belirtilmekle yetinilmiştir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Abdullah İbn Mübârek'in tefsirine ait bir yazma nüshasının varlığından ilk defa Süleyman Ateş bahsetmiştir.³

Alanında ilk olması nedeniyle birçok araştırmacının müracaat ettiği "*İşârî Tefsir Okulu*" adlı kitabında Süleyman Ateş, Abdullah İbn Mübârek (ö. 181)'e de yer vermiş, onun tefsirinin bir nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtmiştir. Genelde İslami ilimlerin, özelde tefsir ilminin oluşum ve gelişim süreci düşünüldüğünde, Hicri II. asrın başında doğan ve sonunda vefat eden Abdullah İbn Mübârek'in eserlerinin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda ona ait tefsir kitabının bulunmuş olması, bilimsel alanda yeni açılımlara ışık tutabilecektir. Bu nedenle ona ait olduğu iddia edilen söz konusu eserin aidiyetinin teyit edilmesi gerekmektedir. Konuya geçmeden önce Abdullah İbn Mübârek'in hayatına ve eserlerine kısaca değinmek meselenin ehemmiyetini kavramaya katkı sağlayacaktır.

¹ bkz. Himmet Konur, "Hicri II. Yüzyılda Bir Türk Âlim ve Zâhid Abdullah İbnü'l-Mübârek Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkısı Sempozyumu, Isparta, 31 Mayıs-01 Haziran 2007, s. 253-262.

² Ali et-Tantâvî, *Abdullah İbnü'l-Mübârek*, Dimeşk 1960; Abdülhalim Mahmud, *el-İmam ez-Zâhid, Abdullah İbnü'l-Mübârek*, Beyrut trs.; Abdülmecid el-Muhtesib, *Abdullah İbnü'l-Mübârek el-Mervezî*, Amman 1972; Mücâhid Mustafa Behcet, "Şi'ri'l-İmam el-Mücâhid Abdullah İbnü'l-Mübârek", *Mecelletü Ma'hed'il-Mahtütâti'l-Arabiyye*, C. XXVII, Kuveyt 1983 ve C. XXVIII, Kuveyt 1984; Adil Teymur, *Asr-ı Saadetin Köprüsü Abdullah İbnü'l-Mübârek*, İstanbul 1990; Râşit Küçük, *Abdullah İbnü'l-Mübârek Hayatı Eserleri ve Hadisçiliği*, İstanbul 1997, (Basılmamış Bir Çalışma); Mehmed S. Hatiboğlu, "İlk Sufilerin Hadis/Sünnet Anlayışları Üzerine", *İslâmiyât*, C. 2, S. 3, temmuz-eylül 1999, Ankara.

³ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul 1998, s. 62.

I-Abdullah İbn Mübârek'in Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Birçok konuda ihtisas sahibi olmanın⁴ yanında zâhidliği ve muhaddisliği ile öne çıkan Abdullah İbn Mübârek'in⁵ tam ismi, *Ebû Abdirrahman, Abdullah İbn Mübârek ibn Vâdih el-Hanzalî, el-Mervezî, et-Temîmî*'dir. 118/736 veya bir başka görüşe göre 119/737 senesinde⁶ bu devrin önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Horasan'ın Merv şehrinde doğmuştur. Benû Hanzala'ya mensup Hemedanlı bir tüccarın yanında köle olan babasının ve (farklı görüşler olmakla beraber) annesinin aslen Türk oldukları nakledilmektedir.⁷ İbn Mübârek, ilim tahsiline Merv'de başlamış, daha sonra Basra, Şam, Irak, Hicaz, Yemen ve Mısır gibi dönemin önemli ilim merkezlerine gitmiş, buralarda birçok hocadan çeşitli konularda dersler almıştır.⁸

⁴ Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemü'l-Müellifîn*, Beyrut 1993, C. II, s. 271.

⁵ Hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd Ebu Abdillâh Muhammed el-Hâşimî (h.230), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1958, C. VII, s. 372; el-Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (h.256), *et-Târîhu'l-Kebîr*, Tah: Mustafa Abdulkâdir Ahmed Ata, Beyrut 2001, C. V, s. 109; İbn Nedim Muhammed b. İshak (h.386), *el-Fihrist*, Beyrut 1997, s. 280; Hatîb el-Bağdâdî (h.396), *Târîhu Bağdad*, Kahire 1931, C. X, s. 152; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî (h.430), *Hilyetü'l-Evliyâ*, Tah: Mustafa Abulkadir Ata, Beyrut 1997, C. VIII, s. 172; İbn Cevzî Cemalüddin Ebu'l-Ferec (h.597), *Sıfatü's-Safve*, Tah. Mahmud Fâhurî, Beyrut 1985, C. IV, s. 134; İbn Hallikân Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Erbilî (h.681), *Vefeyâtü'l-A'yân*, Tah: İhsan Abbas, Beyrut 1970, C. III, s. 32; ez-Zehebî Şemsüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Osman (h.748), *Tezkiretu'l-Huffâz*, Beyrut trs., C. I, s. 274; *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, Beyrut 1994, C. VIII, s. 378; *Târîhü'l-İslâm*, Beyrut trs., C. XII, s. 220; İbn Kesîr İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmail Ömer (h.774), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1992, C. X, s. 191; el-Kureşî Muhammed b. Muhammed İbn ebi'l-Vefâ (h.775), *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Kahire 1993, C. II, s. 324; İbn Hacer Şihabuddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (h.852), *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1991, C. III, s. 247; İbn Tağriberdî Ebu'l-Mehâsin Yusuf (h.874), *en-Nücûmu'z-Zâhire*, Kâhire trs., C. II, s. 103; ed-Davûdî Şemsüddin Muhammed b. Ali (h.945), *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Kahire 1994, C. I, s.243; İsmail Paşa el-Bağdad, *Hediyetül Ârifîn*, Beyrut 1982, C. I, s. 438, Carl Brockelmann, *GAL, S I*, Netherlands 1996, s. 256; Fuat Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, Riyad 1991, C. I, s. 175; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut 1995, C. IV, s. 115; Kehhâle Ömer Rıza , *a.g.e.*, C. II, s. 271; Âdil en-Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Ân*, y.y 1988, c. I, s. 320.

⁶ ez-Zehebî, *Tezkire*, C. I, s. 274.

⁷ ez-Zehebî; *Siyeru A'lâm*, C. VIII, s. 378.

⁸ Hocaları arasında, Süfyânü's-Sevrî, Hammâd ibn Zeyd, Süfyân ibn Uyeyne gibi zâtlar bulunmaktadır. diğerleri için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, C. X, s. 152;

İbn Mübârek'in ilmî hayatında muhaddisliğinin önemli bir yeri vardır. Hadis tahsili için uzun yolculuklara çıkmış, Tabiûnun son dönemindeki kişilerden rivâyette bulunmuş,⁹ hadis ilminin önde gelen bazı imamları kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir.¹⁰ Hadislerin tedvini ve tasnifi hususunda göz ardı edilemeyecek bir konuma sahiptir. Horasan bölgesinde hadisleri ilk tedvin eden kişi olarak anılan İbn Mübârek'in, râvileri iyi tanınması ve hadis ilminin özü sayılan fıkhü'l-hadis önde gelen âlimlerinden olması gibi özellikler onun, rivâyet ettiği hadislerle ayrı bir değer katmıştır. İsnada verdiği önemi şu sözleri ile dile getirmiştir. “İsnad, dinin ayrılmaz bir parçasıdır. Eğer isnad olmasaydı, isteyen istediğini rivâyet ederdi. Halbuki bu kimselere Sen bu sözü kimden duydun? denilince, susa kalır!...”¹¹ Kimden hadis alıyorsun denildiğinde Allah için ilim talep edenden diye cevap vermiştir.¹² Bu ve benzeri hassasiyetleri nedeniyle Kütüb-ü Sitte müelliflerinin onun rivâyetlerini tereddüt etmeden aldıkları belirtilmektedir.¹³

Ebû Hanîfe'nin hem talebesi hem de dostu olan İbn Mübârek, fıkıh ilminde ilk olarak Ebû Hanîfe'nin metodunu benimsemiş, fıkıh bablarına göre tasnif ettiği “*es-Sünen fi'l-Fıkh*” adlı eserinde onun usulünü esas almıştır. Daha sonraları Hanefî ve Mâlikî mezheplerini birleştiren bir usul ortaya koymasından olsa gerek, genellikle Hanefîlerden sayılan İbn Mübârek'in biyografisine bazı Mâlikî tabakât kitaplarında da yer verilmektedir.¹⁴

İbn Mübârek'in dikkati çeken özelliklerinin başında zühdü ve verâsı gelmektedir.¹⁵ Bu nedenle tasavvuf tarihinde ilklerden sayılan İbn Mübârek'in zühdle ilgili rivâyet malzemelerini topladığı “*Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*” adlı eseri bu sahanın önemli eserlerinden olmuştur. Kaynaklarda, onun bu konulardaki sözleri,

ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, C. XII, s. 221; *Tezkîre*, C. I, s. 275; İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, C.III, s. 247.

⁹ İbn Cevzî, *a.g.e.*, C. IV, s. 146; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, C. VIII, s. 379 .

¹⁰ Başta hocaları Ma'mer ibn Râşid ve Süfyân es-Sevrî olmak üzere, Abdürrezzâk ibn Hammâm, Yahya ibn Main, İshak ibn Râhûye gibi hadis ilminin önde gelen bazı imamları da kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir. Diğerleri için bkz. ez-Zehebî, *Tezkîre*, C. I, s. 275; İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, C.III, s. 247.

¹¹ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, C.XVIII, s. 224.

¹² Ebû Nuaym, *a.g.e.*, C. VIII, s. 172; ez-Zehebî, *Tezkîre*, C. I, s. 277.

¹³ Râşit Küçük, *Abdullah İbnü'l-Mübârek Hayatı Eserleri ve Hadisçiliği*, s. 36-38.

¹⁴ İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, C. II, s. 103; Abdülhalim Mahmud, *a.g.e.*, s. 111-126; Râşit Küçük, “*Abdullah ibn Mübârek*”, *D.İA*, C. I, s. 123-124.

¹⁵ ez-Zehebî, *Tezkîre*, C. I, s. 274.

etrafındaki insanlara yaptığı infak ve iyilikleri nakledilmiş, zühd ve takva örneği olarak gösterilmiştir.¹⁶ İlim ve zühdü bir arada toplayan¹⁷ İbn Mübârek'in günün belirli bir bölümünü zikir ve tefekküre ayırmakla beraber tam bir uzleti tercih etmediği nakledilir.¹⁸

Bir yandan ilimle uğraşan, diğer yandan sosyal aktivitelere katılmaktan da geri durmayan İbn Mübârek, Abbasî Halifesi Hârûn er-Reşîd devrinde bir gazveden dönerken 181/797 yılı Ramazan ayında altmış üç yaşında iken Fırat nehri kenarında bulunan Hît şehrinde vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.¹⁹

II- Eserleri ve Tefsiri

H. II. asırda yaşamış olan İbn Mübârek'in kaynaklarda birçok kitap telif ettiği kaydedilmektedir.²⁰ Özellikle belirli konulardaki hadisleri toplayıp, farklı başlıklar altında tasnif etmesi ile dikkati çeken İbn Mübârek'in kaynaklarda zikredilen matbu ve mahtut eserleri şunlardır.²¹

1-Eserleri

Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik: Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûnun ahlâkî konulardaki sözlerini içeren bir eserdir.²²

Kitâbu'l-Cihâd; Cihad konusundaki hadislerin derlendiği ilk kitap olduğu belirtilen bu eser 262 hadis ve haberi içermektedir.²³

¹⁶ İbn Kesîr, *a.g.e.*, C. X, s. 192.

¹⁷ İbn Hallikân, *a.g.e.*, C. III, s. 34.

¹⁸ İbn Hallikân, *a.g.e.*, C. III, s. 34; Raşit Küçük, *Abdullah İbnü'l-Mübârek Hayatı Eserleri ve Hadisçiliği*, s. 70-75.

¹⁹ İbn Sa'd, *a.g.e.*, C. VII, s. 372; İbn Hallikân, *a.g.e.*, C. III, s. 36.

²⁰ İbn Sa'd, *a.g.e.*, C. VII, s. 372; el-Kureşî, *a.g.e.*, C.II, s. 324.

²¹ İbn Nedim, *a.g.e.*, s. 280; Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zünûn*, Kahire 1982, C.I, s. 57, 911, C.II, 1410, 1422; Kehhâle, *a.g.e.*, C. II, s. 271; İsmail Paşa, *a.g.e.*, C. I, s. 438; el-Kettânî Muhammed b. Ca'fer (h.1345), *er-Risâletü'l-Müstatrefe*, İstanbul 1986, s. 48, 49, 51, 102; Fuat Sezgin, *a.g.e.*, C. I, s.97

²² İlk defa tahkikli neşri, Habîbürrahman el-A'zamî tarafından yapılmıştır. (Hindistan 1966); Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı bu kitaptaki hadis ve eserlerin fihristini yapmış, (Beyrut 1987); daha sonra Ahmed Ferid tarafından fihristlerle zenginleştirilmiş daha detaylı bir tahkiki basılmıştır. (Riyad 1995); Ayrıca *Zâhidlik ve İncelikleri*, adıyla Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Adil Teymur, İstanbul 1992.

²³ Hacı Halife, *a.g.e.*, C.II, s.1410, ez-Ziriklî, *a.g.e.*, C. IV, s. 115, Nezih Hammâd tarafından neşredilmiştir. Beyrut 1971.

Kitâbu'l-Birr ve's-Sılâ; 353 ayrı rivâyeti ihtiva eden bu eser konusunda ilk derleme olarak kabul edilmektedir.²⁴

el-Müsned; Buhârî ve Müslim'in kendilerinden hadis aldıkları Hibbân ibn Musa el-Mervezî (ö. 233) ve onun talebesi el-Hasen ibn Süfyan ibn Âmir en-Nesevî (ö. 303) tarikiyle İbn Mübârek'ten nakledilen bu eser, 272 rivâyeti ihtiva etmekte olup, matbudur.²⁵ Bu kitabının *es-Sünen fi'l-Fıkh* ile aynı eser olduğu da söylenmektedir.

el-Erbaûn; Kırk Hadis Mecmuaları tarzı çalışmaların ilki olarak tanımlanan²⁶ bu eser iki varaktan ibarettir.²⁷

Bunların dışında kaynaklarda İbn Mübârek'in *Kitâbu's-Sünen fi'l-Fıkh*²⁸; *Kitâbü't-Târîh*;²⁹ *Kitâbü'l-İsti'zân* ve *Kitâbü'l-Menâsik*³⁰ *ed-Dekâik fi'r-Rekâik*³¹ adlı eserleri olduğu da zikredilmektedir. Bu eserlerinin yanında şair olduğu bilinen İbn Mübârek'in şiirleri de bir araya getirilerek dîvan halinde yayımlanmıştır.³²

2-Tefsiri

Hadis ve Tasavvuf ilmi yanında, Kur'ân ve Tefsir ile de ilgilenen, Abdullah İbn Mübârek'in, Kıraat-ı Seb'a imamlarından Ebu Amr ibnü'l-A'lâ'dan arz yolu ile kıraat aldığı, onun Mâmer'e, Mâmer'in de ona tefsir okuduğu nakledilmektedir. Rivâyetleri toplayıp derlemesi ile dikkati çeken İbn Mübârek'in tefsire dair rivâyetleri kendi kriterleri ile toplamış olma ihtimali tefsir ilminin gelişimi açısından önem arz eder.

²⁴ Mustafa Osman Muhammed tarafından tahkikli neşri yapılmış, Müsned ile bir arada basılmıştır. Beyrut 1991

²⁵ Subhî el-Bedrî es-Sâmarrâî tarafından neşredilmiştir. Riyad 1987.

²⁶ Hacı Halife, *a.g.e.*, C.I, s. 57, el-Kettânî, *a.g.e.*, s. 102.

²⁷ Bu eserin, yazma nüshasının Endonezya'da olduğu nakledilmektedir. Raşit Küçük, *a.g.e.*, s. 60.

²⁸ İsminden hareketle ahkam hadislerini içeren sünen türü bir çalışma olduğu anlaşılan bu eserin herhangi bir nüshasının varlığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.

²⁹ Kaynaklarda adı geçen bu eserin de herhangi bir nüshasına ulaşılamadığı söylenmektedir. Bu nedenle mahiyeti hakkında bilgi sahibi olunmamakla beraber, cerh ve ta'dil ilmine ihtiyaç duyan Buhârî gibi o dönemin diğer müelliflerinin aynı ismi taşıyan eserlerine kıyasla hadis ravilerinin biyografilerinden bahseden bir eser olabileceği belirtilmektedir. Raşit Küçük, *a.g.e.*, s. 56.

³⁰ el-Kettânî, *a.g.e.*, s. 49, 51.

³¹ İsmail Paşa, *Hediyetül Ârifin*, C. V, s. 438.

³² Dr. Mücâhid Mustafa Behçet tarafından derlenmiştir. Bağdat 1989.

İbn Mübârek'in tefsire dair eserinin adı kaynaklarda *Kitâbü't-Tefsîr* ya da *Tefsîrü'l-Kur'ân* olarak anılmaktadır.³³ Gerek tefsir ilmi gerekse sûfî geleneğin ve işârî tefsirin doğuşu ve gelişimi bağlamında ehemmiyetli olan bu eserin bulunmuş bir nüshasına dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak daha önce de değinildiği gibi Süleyman Ateş, bu eserin bir nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtmektedir.

S. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* adlı çalışmasında, işârî tefsirin doğuşu başlıklı birinci bölümde, tâbiûn ve tebeü't-tâbiîn devrinde zühd ve takva yönünde gelişen işârî tefsiri ele almakta, Hasan-ı Basrî, Ca'fer es-Sâdık ve Süfyanü's-Sevrî'den sonra Abdullah İbn Mübârek'e de değinerek şöyle demektedir:

“Abdullah İbn Mübârek, *“al-Vâdih fî Tefsîri'l-Kur'ân”* adlı iki ciltlik bir tefsir yazmıştır. Bu tefsirin Süleymaniye'nin Ayasofya kısmında bir nüshası mevcuttur. Birinci cild, Kehf suresiyle sona ermektedir. Bu tefsir, rivâyet metoduyla yazılmış özet bir eserdir.”³⁴

Süleyman Ateş'in burada, Abdullah İbn Mübârek'in eserinin adını kaynakların aksine *“al-Vâdih fî Tefsîri'l-Kur'ân”* olduğunu kaydetmesi dikkat çekicidir.

Abdullah İbn Mübârek'in hadisçiliği hakkında müstakil bir çalışma yapan Raşit Küçük ise bu konuda daha ihtiyatlı bir tavır sergileyerek Abdullah İbn Mübârek'in tefsiri hakkındaki kanaatini şu şekilde ifade etmektedir.

“Süleyman Ateş, onun tefsirinin *“el-Vâdih fî't-Tefsîr”* adını taşıdığını ve Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya kısmında bir nüshasının bulunduğunu söylemekteyse de biz yaptığımız kısa araştırmada bunu doğrulayıcı bir veri elde edebilmiş değiliz. Bu iddia kesinlik kazanıncaya kadar beklememiz gerektiği kanaatindeyiz.”³⁵

Abdullah İbn Mübârek'in tefsiri olduğu iddia edilen bu nüsha, ülkemiz sınırları içinde yer alan Süleymaniye Kütüphanesi'nde olduğu halde üzerinde yeterli bir çalışma yapılmadığı için konu açıklığa kavuşturulamamıştır. Halbuki katalog ve fiş bilgilerinin, tabakat ve teracim kitaplarındaki malumatların tespiti ve tahlili sonucunda ulaşılabilecek sonuçlarla beraber bu nüshaların muhtevasına yönelik bir çalışma ile daha berrak ve tatminkar bilgilere ulaşmak mümkündür.

³³ İbn Nedim, *a.g.e.*, s. 280; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, C.II, s. 324; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, C. V, s. 438. ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, C. I, s. 244; Kehhâle, *a.g.e.*, C. II, s. 271; Adil en-Nüveyz, *a.g.e.*, C. I, s. 320.

³⁴ Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 61.

³⁵ Raşit Küçük, *Abdullah İbnü'l-Mübârek Hayatı Eserleri ve Hadisçiliği*, s. 59.

3- Ayasofyadaki Nüshaların Tahlili

Süleyman Ateş'in bahsettiği nüshalar; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya kısmında iki cilt halinde 221 ve 222 numaralarda kayıtlıdır. Bunlardan, Ayasofya 221; Bakara suresi ile başlayıp Kehf suresinin tefsiri ile bitmekte, Ayasofya 222; Meryem suresinden Kur'ân'ın sonuna kadar olan bölümün tefsirini kapsamaktadır. İki ciltlik bu nüshanın Abdullah İbn Mübârek'e atfedilmesinde kütüphane katalog ve fiş bilgileri önemli rolü olmuştur. Konuya öncelikle bu bilgileri tahlil ederek başlamak yerinde olacaktır.

a- Katalog ve Fiş Bilgileri

Kütüphane katalog defterinde³⁶ *Tefsîru'l-Vâdıh, Abdullah bin Mübârek ad-Deynûrî*, Ayasofya 221 ve 222 şeklinde kaydedilen esere dair fiş kutularındaki bilgiler ise şöyledir.³⁷

297.1=927 Ayasofya K.221

İbn al-Mübârek, Ebû Muhammed Abd Allah al-Deynûrî:

(Vâzıh), C: 1. Yz. Nesih, Hadr b. Muhammed. H. 585. 312y. 17

str.

Diğer cildin bilgileri ise şöyledir:

297.1=927 Ayasofya O.222

İbn al-Mübârek, Ebû Muhammed Abd Allah al-Deynûrî:

(Vâzıh), Yz. Nesih, H.578. 2341y. 21 str.

Bu bilgiler tahlil edildiğinde hem katalogda hem de fişlerde müellifin nisbesinin yanlış okunarak, *al-Deynûrî* şeklinde kaydedildiği görülmektedir. Bunun doğru okunuşu Dînever şehrine nisbeten tıpkı Ebû Hanîfe, İbn Kuteybe v.d gibi *ed-Dineverî* olmalıdır.

Bu bilgilerde üzerinde durulması gereken diğer bir husus ise, İbn al-Mübârek ve al-Deynûrî (doğru şekliyle ed-Dineverî) ifadelerinin bir arada yazılmış olmasıdır. Bu iki unsurun bir arada bulunması ya da bulunmaması eserin aidiyeti hususunda belirleyici bir role sahiptir. Zira bu nüshaların yazarı olarak fiş bilgilerinde İbn al-Mübârek ifadesinin bulunması sathi bir bakışla bu eserin zahid Abdullah İbn Mübârek'e ait olduğu intibai vermektedir. Halbuki Abdullah İbn Mübârek'in ismine ve künyesine dair bilgilere dönülüp bakıldığında hiçbir kaynakta doğrudan nisbe olarak ya da dolaylı bir şekilde onun Dînever şehrine nispet edilmediği bilakis el-Hanzalî, el-Mervezî, et-Temîmî nisbeleri ile anıldığı görülmektedir. O halde fiş ve

³⁶ *Defter-i Kütüphanesi-i Ayasofya*, Dersaadet 1304, s. 16,

³⁷ Fiş kutularına bakıldığında yaklaşık hep aynı bilgiler ile karşılaşılmaktadır. Alfabetik olarak Deynûrî ve İbn el-Mübârek adına düzenlenmiş fişler bulunmaktadır.

katalog bilgilerinde kastedilen kişi, Abdullah İbn Mübârek'ten başka birisi olmalıdır. Bu durumda her iki ifadeyi bir arada taşıyan ve *Tefsîru'l-Vâdih* adlı esere sahip başka bir müellifin var olma ihtimali doğmaktadır. Böyle bir kişinin olup olmadığını tespit amacıyla terâcim ve tabakât kitaplarında bazı bilgiler ile karşılaşılmaktadır.

b-Tabakât Kitapları

Bilindiği gibi bir esere ya da müellife dair bilgilere ulaşmak için tabakât ve terâcim kitaplarını farklı şekillerde taramak mümkündür. Öncelikle katalog ve fiş bilgilerini esas alarak Ebû Muhammed Abdullah İbn al-Mübârek, al-Dineverî ismi ile tarama yapıldığında eserin Abdullah İbn Mübârek'e atfedilmesinde önemli bir role sahip olan iki ifadeyi yani İbn al-Mübârek ve al-Dineverî ifadelerini isminde bir arada taşıyan herhangi bir müellife rastlanmamaktadır. Sadece ed-Davûdî *Tabakâtü'l-Müfessirîn* adlı eserinde herhangi bir ayrıntıya değinmeksizin bu iki ifadeyi taşıyan bir müellife yer vermiştir.³⁸ Bunun dışında fiş bilgilerindeki bu iki unsur bir arada taşıyan ve *el-Vâdih* adlı bir eseri olduğu ifade edilen bir müellife tabakat ve terâcim kitaplarında rastlanmamaktadır. Kanaatimizce tabakat kitaplarının aksine kütüphane fişlerinde bu iki unsurun bir arada kaydedilmesine, yazma nüshaların içinde bu iki ifadenin bir arada yazılması neden olmuştur.³⁹

Tabakat kitapları eser ismi esas olarak tarandığında ise, el-Vâdih adlı eserin müellifi olarak Ebû Muhammed Abdullah ibn Muhammed ibn Vehb ed-Dineverî (ö.308 veya 358) ismi ile karşılaşılmaktadır. Görüldüğü üzere burada da eserin müellifinin isminde iki ifadeden ed-Dineverî ifadesi varken İbn al-Mübârek ifadesi bulunmamaktadır.⁴⁰

Bu bilgiler sonucunda, farklı zamanlarda yaşamış iki farklı kişinin olduğu ve bu kişilerin isimlerinde ayrı ayrı bulunan iki ifadenin sadece fiş ve katlog bilgilerinde bir arada yazıldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan birisi, hicri II. asırda yaşamış olan **Ebû Abdîrrahman Abdullah İbn Mübârek el-Hanzalî, el-Mervezî, et-Temîmî (ö.181)** iken diğerrinin adı; **Ebû Muhammed Abdullah ibn Muhammed ibn Vehb ed-Dineverî (ö.308 veya 358)** olup hicri IV. asırda yaşamıştır.⁴¹ Yukarıda iki yazarı birbirinden ayırmak için

³⁸ Davûdî, *a.g.e.*, C. I, s. 244 .

³⁹ Ayasofya 222, 1b.

⁴⁰ bkz. 42. dipnottaki kaynaklar.

⁴¹ Hayatı hakkında bkz. ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Tah: Ali b. Muhammed el-Becavî, Beyrut 1995, C. II, s. 494-495, *Siyeru A'lâm*, C. XIV, s. 400-401; *Tezkire*, C. II, s. 754-755; İbn Kesîr, *a.g.e.*, C. XI, s.141; Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî (h.845), Tah: Eymen b. Arif ed-Dimeşkî,

önemli olduğu ifade edilen iki unsurdan İbn Mübârek sadece birincisinde, ed-Dineverî ise sadece ikincisinin isminde yer almaktadır. Makalede buradan itibaren kolay anlaşılır olması için Ebû Abdîrrahman Abdullah ibn Mübârek el-Hanzalî, el-Mervezî, et-Temîmî (ö.181), kısaca **Abdullah ibn Mübârek**; Ebû Muhammed Abdullah ibn Muhammed ibn Vehb ed-Dineverî (ö.308 veya 358), ise **ed-Dineverî** olarak anılacaktır.

Yaşadıkları dönem itibariyle aralarında yaklaşık iki asır fark olan bu iki müellifin tefsire dair eserlerinin isimleri de tabakat kitaplarına göre birbirinden farklıdır. İbn Mübârek'in eseri "*Kitâbü't-Tefsîr*" ve "*Tefsîr*" adları ile anılırken, S. Ateş'in ona izafe ettiği Süleymaniye'deki ed-Dîneverî'ye ait eserin adı "*el-Vâdih fî Tefsîri'l-Kurân*"'dır.⁴² Bu eserin Süleymaniye'deki nüshası dışında Leiden 1651 ve Âsifiyâ I/534 Tefsir 5 de kayıtlı başka nüshaları da bulunmaktadır.⁴³ Bunlardan Âsifiyâ nüshası *Tefsîru İbn Vehb* adı ile basılmıştır.⁴⁴

Bütün bu farklılıklara rağmen S. Ateş'in, Süleymaniye'deki nüshaları Abdullah İbn Mübârek'e atfedilebilmesine iki müellifi birbirinden ayırt edememesi neden olmuştur. Bu durumu onun zahid Abdullah İbn Mübârek'in eserleri ve hayatı hakkında bakılması için verdiği dipnotta da görmek mümkündür.⁴⁵ Şöyleki; Ateş'in dipnotta zikrettiği Brockelmann'ın GAL ve Suppl. adlı eserlerinin belirtilen sayfalarında zahid Abdullah İbn Mübârek'in değil, bilakis ed-Dineverî konu edinilmektedir.⁴⁶

Sonuç olarak, fiş ve tabakat kitaplarındaki bilgilerin tahlili Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümünde kayıtlı nüshanın İbn Mübârek'e değil bilakis ed-Dîneverî'ye ait olduğunu göstermektedir.

Muhtasaru'l-Kâmil, Tah: Eymen b. Arif ed-Dîmeşkî, s.485, Beyrut 2001; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, Beyrut 1986, C. III, s. 43; Kehhâle, *a.g.e.*, C.II, s. 294, Ziriklî, *a.g.e.*, C. IV, s. 119, İbn İmâd Şihabuddin Abdulhayy el-Hanbelî (h.1089), *Şezrâtü'z-Zehab*, Tah: Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1998, C.II, s. 441; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, C.III, s. 43-44; Fuat Sezgin, *Tarîhu't-Turasi'l-Arabî*, Riyad 1991, C.I, s.97.

⁴² Davûdî, *a.g.e.*, C. I, s. 244; Ziriklî, *a.g.e.*, C. IV, s. 119; Adil en-Nüveyiz, *a.g.e.*, C. I, s. 320-321.

⁴³ Carl Brockelmann, *GAL*, C. I, s. 204; Fuat Sezgin, *a.g.e.*, C. I, s. 97; Adil en-Nüveyiz, *a.g.e.*, C. I, s. 321.

⁴⁴ Abdullah b. Muhammed b. Vehb ed-Dineverî, *Tefsîru İbn Vehb*, Tah: Ahmed Ferîd, Beyrut 2003.

⁴⁵ Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 61.

⁴⁶ Carl Brockelmann, *GAL*, C. I, 191, s. 204 ve S I, n. 334.

Süleymaniye'deki yazma nüshalarda bulunan rivayet zincirindeki bilgiler ve eserin muhtevası da bu hükmü teyit etmektedir.

c- Rivayet Zinciri

Yazma eserlerde bir rivayet zincirinin bulunması eserin zamanını ve müellifini tespiti kolaylaştırmaktadır. Süleymaniye kütüphanesindeki bu nüshalardan ikinci cilt yani Ayasofya 222'de Meryem suresi girişinde böyle bir rivayet zinciri bulunmaktadır.

*“Abdullah İbn Mübârek ed-Dineverî, bana Me'mun b. Ahmed ve Ammar b. Abdulcabbar tahdis etti ve o ikisi de dediler ki; bize Ali b. İshak, Muhammed b. Mervan dan, o da Kelbî'den, o da Ebû Salih'den, o da Abdullah b. Abbas'dan tahdis etti.”*⁴⁷

Bu isnad zincirinde yer alan kişiler ve yaşadıkları dönemler şöyledir;

Abdullah b. Abbas (h.68)

Ebû Salih Bâzen (h.101)

Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (h.146)

Muhammed b. Mervan es-Süddî es-Sağîr (h.189)

Ali b. İshak el-Hanzalî, es-Semerkindî, el-Hadramî (h.237)

Ammar b. Abdul Cabbar ve Me'mun b. Ahmed (muhtemelen 270'li yıllar)

Abdullah İbn Mübârek ed-Dineverî (h.308 -358)

Yukarıdaki zincirde yer alan kişilerin yaşadıkları dönemlere bakılarak rahatlıkla bu eserin zâhid Abdullah İbn Mübârek'e ait olmadığı söylenebilir. Zira eseri rivâyet eden ed-Dineverî ile tabiûnun büyüklerine yetişen zâhid Abdullah İbn Mübârek arasında dört nesil fark vardır. Zincirde açık bir şekilde görülen zaman farkı yanında, cerh ve tadil ilmi açısından da bu eserin isnad ilmine son derece önem veren ve bu yönü ile tanınan Abdullah İbn Mübârek'e izafesi mümkün değildir. Çünkü bu rivayet zinciri; Ebû Salih - el-Kelbî - es-Süddî es-Sağîr tariki ile İbn Abbas'a ulaşmaktadır. Bu tarik, Abdullah b. Abbas'tan yapılan nakiller arasında en zayıf tarik olarak değerlendirilmektedir.⁴⁸ Bu tarihin es-Süddî es-Sağîr'den sonraki halkasını oluşturan ve ed-Dineverî'nin bu kitabı kendilerinden aldığını söylediği, Ammar b. Abdul Cabbar ve Me'mun b. Ahmed de aynı

⁴⁷ Ayasofya 222, 1b.

⁴⁸ Suyutî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kurân*, Beyrut 1998, C. II, s. 561; Muhammed ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kâhire trs, C.I, s.81; Abdullah b. Muhammed el-Selkînî, *Hıbru'l-Ümmeti Abdullah b. Abbâs ve Medresütühü bi't-Tefsîr*, Beyrut 1986, s. 160-161.

şekilde muteber sayılmamaktadırlar. Mesela bunlardan Me'mun b. Ahmed hadis uydurmakla itham edilmektedir.⁴⁹

Bütün bunların yanında bizzat ed-Dîneverî de hadis münekkitleri tarafından cerh edici değerlendirmelere tabi tutulmuştur.⁵⁰ İbn Adiyy, onun yalancı olduğunu belirtirken, Dârekutnî, metruku'l-hadis olduğunu söylemektedir.⁵¹ Sonuçta isnad zincirinde bulunan kişiler itibariyle oldukça şaibeli bir senedle oluşmuş bir kitabın isnada verdiği önemle tanınan Abdullah İbn Mübârek'e izafesinin imkansızlığı anlaşılmaktadır.

d- Muhteva Tahlihi

Eserin kime ait olduğunu tespit konusunda söz konusu nüshaların muhtevası da oldukça açık bir bilgi vermektedir. Ayasofya'daki bu nüshalar üzerindeki bir başka çalışma⁵² esnasında gerek sure girişlerinde “*bi isnadihi İbn Abbas*” ibarelerinin olması, gerekse Meryem suresindeki bu isnad zincirinin İbn Abbas'a kadar ulaşmasından hareketle yaptığımız bir mukayese sonucu bu eserin İbn Abbas rivayetlerini toplayan “*Tenvîru'l-Mikbas*” isimli eserle aynı olduğu görülmüştür. Bu nüshalar ile “*Tenvîru'l-Mikbas*” arasında herhangi bir bölümü seçme şartı olmaksızın rastgele bir sure ya da bölüm mukayese edildiğinde bu benzerlik rahatlıkla görülecektir. Biz burada sadece bir örnek verme kabilinden Nisâ suresi 68. âyetin mukayesesi ile yetineceğiz. Bu bölümün seçilmesinin nedeni S. Ateş'in bahse konu çalışmasında Süleymaniye kütüphanesindeki nüshadan bu kısmı alıntılanmış olmasıdır.

⁴⁹ Muhammed Nasuriddin el-Albânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevdûa*, Amman 1404, C.II, s. 40,

⁵⁰ Ziriklî, *a.g.e.*, C. IV, s. 119

⁵¹ ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl*, C. II, s. 494-495; *Siyeru A'lâm*, C. XIV, s. 401; *Tezkiretu'l-Huffâz*, C. II, s. 755; ez-Ziriklî, *a.g.e.*, C.IV, s. 119; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, C.III, s. 344-345.

⁵² “*Büyük Selçuklular Dönemi Müfessirleri*” adlı yüksek lisans tezimizi (Bursa 1996) çalışırken yazma eserlerle ilgilendiğimiz esnada, fiş kayıtlarında yazım tarihi 585, 578 olan bu nüshaların çalıştığımız döneme ait olabileceğini düşünerek incelemiş, neticede eserin bugün bir çok baskısı olan Fîruzâbâdî'nin cem ettiği söylenen, İbn Abbâs tefsiri olarak şöhret bulan “*Tenvîru'l-Mikbas*” adlı eser olduğunu tespit etmiştik. Daha sonraları bu tespitin Andrew Rippin tarafından Leiden baskısı hakkında yapıldığını gördük. Bkz. “*Tafsîr Ibn 'Abbas And Criteria For Dating Early Tafsir Texts*”, *Jerusalem Studies in Arabic And Islam*, XIX (1994) s. 39 –83; Yakın bir zamanda Süleyman Mollaibrahimoğlu ise bu nüshaların ed-Dîneverî'nin *el-Vâdih* adlı tefsiriyle hiçbir ilgisi olmadığını, bunun bir müstensih hatası olduğunu söylemiştir. “*Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler*” İstanbul 2002, s. 491

Ayasofya'daki nüshanın metni şöyledir;⁵³

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ
وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا
وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي ثوبان مولى رسول الله
صلى الله عليه وسلم لقوله أخاف أن لا ألقاك في الآخرة يا رسول الله وراه
رسول الله متغيراً لونه وكان يحبه حباً شديداً لا يكاد يصبر عنه فذكر الله كرامته
فقال ومن يطع الله في الفرائض والرسول في السنن فأولئك في الجنة مع الذين
أنعم الله من الله عليهم من النبيين محمد صلى الله عليه وسلم وغيره والصادقين
أفاضل أصحاب محمد والشهداء الذين استشهدوا في سبيل الله والصالحين
صالحى أمة محمد صلى الله عليه وسلم وحسن أولئك رفيقاً مرافقة في الجنة
ذلك يعنى المرافقة مع النبيين والصادقين والشهداء والصالحين الفضل من الله
المن من الله وكفى بالله عليمًا

Tenvir'in metni ise şöyledir;⁵⁴

{ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ } نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي ثوبان مولى رسول الله
صلى الله عليه وسلم لقوله أخاف أن لا ألقاك في الآخرة يا رسول الله وراه
رسول الله متغيراً لونه وكان يحبه حباً شديداً لا يكاد يصبر عنه فذكر الله كرامته
فقال ومن يطع الله في الفرائض والرسول في السنن { فَأُولَئِكَ } في الجنة {
مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ } مِنْ اللَّهِ { عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ } مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وغيره
{ وَالصَّادِقِينَ } أفاضل أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم { وَالشُّهَدَاءِ }
{ الَّذِينَ اسْتَشْهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ } وَالصَّالِحِينَ { صَالِحِي أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ } وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا { مَرافقة فِي الْجَنَّةِ } ذَلِكَ { الْمَرافقة مَعَ
النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ } الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ { الْمَنْ مِنَ اللَّهِ
{ وَكَفَى بِاللَّهِ عَليمًا }

S. Ateş, bu kısmı şöyle tercüme etmiştir:

“Bu âyet, Allah’ın Resulü (s.a.v.)in mevlâsı Sevban hakkında nazil olmuştur. Sevban, Resulullah’ı çok severdi, ondan ayrılmaya dayanamazdı. Allah’ın Resulü bir gün Sevban’ın rengini değiştirmiş gördü, (sebebini sorunca) Sevban dedi ki: “Ya Resulâllah (âhirette senin derecen yüksek olduğu için) seni göremeyeceğimden korkuyorum”. Bunun üzerine Allah, onun kerametini anarak dedi ki: “Kim (farzlarda) Allah’a, (sünnetlerde) Resule itaat ederse işte onlar, cennette Allah’ın nimetine mazhar kıldığı Peygamberlerle (Muhammed ve diğer Peygamberlerle), siddiklerle (Muhammed s.a.v. in üstün sahabileriyle), (Allah yolunda şehid edilen) şehidlerle ve

⁵³ Ayasofya 221, 98b bu metnin aynısını *Tefstru İbn Vehb* adlı matbu eserde de görmek mümkündür. A.g.e., C.I, s. 159 .

⁵⁴ *Tenvîru'l-Mikbas*, Beyrut 1992, s. 97.

(*Muhammed s.av. in ümmetinin iyi kişileri olan) salihlerle beraberdir. (Cennette) onlarla arkadaş olmak ne güzel şeydir*"⁵⁵

Yukarıda tercümesi de nakledilen bu alıntıda görüldüğü üzere, Ayasofya'daki nüshanın ibareleri ile İbn Abbas rivâyetlerini içeren *Tenvîru'l-Mikbas*'ın ibareleri tamamen aynıdır. Bu göstermektedir ki, söz konusu nüshaların Hicri II. asırda yaşamış İbn Mübârek'e izafe edilmesi muhteva açısından da doğru olmayıp yanlışlıktan ibarettir.

Bu yanlış, salt bir aidiyet sorunu oluşturmakla kalmamakta aynı zamanda kastedilen döneme ve şahsa ait olmayan bir eserden sanki ona ve o döneme aitmiş gibi dayanağı yanlış olan bir takım çıkarımlar yapılmasına da yol açmaktadır. Nitekim S. Ateş işârî tefsirin doğuşu ve gelişimini incelediği eserinde, Hicri IV. asırda yaşamış bir kişinin cemettiği İbn Abbas rivâyetlerinden ibaret bir tefsiri, Hicri II. asırda yaşamış zâhid Abdullah İbn Mübârek'e ait zannederek, İşârî tefsirin gelişimi hakkında şu çıkarımları yapmıştır. "...tasavvufun kuruluş safhasında muhtelif âyetler üzerine yapılan ve genellikle şifahî yolla nakledilen bu tefsirler daha sonra derlenmeye başlamıştır. Başlangıçta yalnız bazı âyetlerin iç manaları aranırken gittikçe her âyetten ince manalar çıkarma akımı kendini göstermiş ve nihayet Kur'ân'ın manasının sonsuz olduğu hükmü yerleşmiştir. Sonuç olarak, "bu eserle birlikte işârî tefsirde Allah korkusunun, yavaş yavaş Allah sevgisine kaydığı sezilenmektedir."⁵⁶

Ateş'in bu ve benzeri çıkarımları, İbn Mübârek'e ait zannettiği bir eserdeki bilgilere dayanmaktadır. Eserin ona ait olmadığı ortaya çıkınca, işârî tefsirin gelişim sürecine dair yapmış olduğu bu ve benzeri çıkarımlar tabii olarak değersiz ve geçersiz olmaktadır. Bu tür yanlışların talihsiz bir akıbeti de bazı araştırmacılar tarafından doğru kabul edilerek tekrar edilmesi, giderek bu alanda yaygın bir kabul haline gelmesidir. Nitekim Ateş'in bu çıkarımlarının sadece kendi eseri ile sınırlı kalmamış, bilakis işârî tefsirin tarihine dair çalışma yapan diğer bazı araştırmacılar tarafından aynen nakledilmiştir. Meselâ; *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* adlı bir çalışmada Abdullah İbn Mübârek'in el-Vâdih fî Tefsîri'l-Kurân adlı bir çalışması olduğu belirtilmiş, referans olarak S. Ateş'in hatası tekrarlanarak Brockemann'ın eserindeki ed-Dineverî (ö. 308)'ye ait bilgilere atıfta bulunulmuştur.⁵⁷

⁵⁵ A.g.e., Ayasofya 221, 98b.

⁵⁶ Süleyman Ateş, a.g.e., s. 61 – 63.

⁵⁷ Bkz. Mehmet Okuyan, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 2001, s. 48. Halbuki daha önce de belirttiğimiz gibi burada Abdullah İbn Mübârek (ö.181) değil, Ebû Muhammed Abdullah İbn Muhammed İbn Vehb İbn

III-Tefsir İlmindeki Yeri

Ayasofya'daki nüshaların Abdullah İbn Mübârek'e ait olmadığına dair bu tespitlerden sonra onun tefsir ilmindeki yeri konusu yeniden ele alınmalı ve incelenmelidir. Zira Abdullah İbn Mübârek, Hadis ve Tasavvuf ilimlerinde olduğu gibi, özellikle tefsir rivayetlerinin aktarılması ve Tefsir'de güvenilir rivayetlere ulaşabilme açısından Tefsir ilminde de önemli bir konuma sahiptir. Onu bu alanda önemli kılan nedenlerin başında, erken bir dönemde yaşaması, doğrudan tabiûnun büyüklerine yetişerek onlardan rivayette bulunmuş olması, Hadis rivayetine ve isnada önem vermesi gelmektedir.

Diğer yandan İbn Mübârek'in bilindiği üzere tasavvufi geleneğinin ilk halkasında yer almaktadır. Bu nedenle onun tefsir anlayışını tesbit, sûfî geleneğin ve işârî tefsirin doğuşu ve gelişimi hususlarında da yeni açılımlar sağlayabilecektir. Abdullah İbn Mübârek'e ait kaynaklarda adı zikredilen bir tefsir kitabının herhangi bir nüshasına ulaşamadığı için yapılacak çalışmada, gerek kendi eserlerindeki tefsire dair görüşlerinin gerekse tefsir kitaplarında ona ait bilgilerin toplanması, derlenmesi ve yorumlanmasına dayalı bir metod izlenmelidir. İbn Mübârek'in telif anlayışı ve eserlerinin muhtevası bu metodla yapılacak bir çalışma ile belirli sonuçlara ulaşılacağı kanaati vermektedir. Ayrıca Abdülhalim el-Mahmud'un İbn Mübârek'in eserlerinde geçen Kur'ân'la ilgili rivayetleri bir araya toplaması gibi⁵⁸ çalışmalar buna benzer çalışmanın yapılabileceğini teyid etmektedir.

İbn Mübârek'in şiirleri de tefsir anlayışını tesbitte yardımcı olabilecek muhtevaya sahip gözükmektedir. Onun şiirlerini toplayan M. Behcet, eserinde Abdullah İbn Mübârek'in şiirlerinde iktibasen ya da işaret değindiği ayetleri de tahric etmiş 17 ayet tespit etmiştir.⁵⁹ *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*'in tahkikini yapan Ahmet Ferid eserde geçen ayetlerin indeksini çıkarmış 115 ayet belirlemiştir.⁶⁰ Ayrıca *Abdullah İbn Mübârek'in Şiirinde Eğitim* isimli bir yüksek lisans tezinde de bu bağlamda tabî ki nesnel olmayan tamamen yazarın yorumlarıyla bağımlı olmak kaydıyla 135 ayete referans yapılmıştır.⁶¹

Mübârek ed-Dineverî (ö. 308) konu edilmektedir. Carl Brockelmann, *GAL*, C. I, 191, s. 204 ve *SI*, s. 334.

⁵⁸ Abdülhalim Mahmud, *a.g.e.*, s. 111-126.

⁵⁹ *Dîvanu Abdullah İbnü'l-Mübârek*, Cem ve Tah: Dr. Mücâhid Mustafa Behcet, Kahire 1989.

⁶⁰ Ahmed Ferid, *a.g.e.*, s.898-913.

⁶¹ Velid Ahmed Ali Mesaade, *Abdullah İbnü'l-Mübârek ve'l-Meânî't-Terbeviyye fi Şiirihî*, Amman 1993.

Kendi eserlerindeki bilgilerden istifade etmenin yanında kendisinden sonraki tefsir kitaplarında ve özellikle işârî tefsirlerdeki onun kanalıyla gelen tefsire dair rivayetler de toplanmalıdır. Başta *Taberî*, *Kurtubî*, *İbn Kesîr* olmak üzere tefsir kitaplarında Abdullah İbn Mübârek tarihiyle gelen rivayetlerin varlığı, bu alanda yeterli materyalin bulunduğunu göstermektedir. Mesela bir tarama sonucunda sadece *Taberî*'de üç yüzden fazla rivayette adının geçtiğini görmek mümkündür.

Kanaatimizce ancak bu tarz bir çalışma sonucunda Abdullah İbn Mübârek'in tefsir ilmindeki yeri ve erken dönem işârî tefsirindeki konumu hakkında doğru ve tutarlı bilgilere ulaşmak mümkün olacak ve buradan hareketle yapılacak çıkarımlar ilmi kıymet ifade edecektir.

Sonuç

Genelde İslami ilimlere özelde Hadis ve Tasavvuf ilmine önemli katkıları olan Ebû Abdirrahman Abdullah İbn Mübârek el-Hanzalî, el-Mervezî, et-Temîmî (ö.181)'nin tefsire dair eserinin yazma nüshalarının Ayasofya 221 ve 222'de bulunduğu iddia edilmektedir. Ancak kütüphane fiş bilgileri, tabakat kitabındaki malumatlar ve eserin muhtevası ile ilgili tahliller sonucunda bunun bir yanlışlığı olduğu ve yanlışlıkla ona atfedildiği görülmektedir. Araştırma sonucunda "*el-Vâdih*" adı ile kayıtlı olan bu iki cildlik yazma nüshanın Ebû Muhammed Abdullah ibn Muhammed ibn Vehb ed-Dineverî (ö. 308)'ye ait olduğu ve muhtevası itibarıyla Abdullah İbn Abbas rivayetlerini içeren "*Tenvirü'l-Mikbas*" adlı tefsirin hicri VI. asra ait bir nüshası olduğu görülmüştür. Sonuç olarak kaynaklarda adı geçen İbn Mübârek'in tefsirinin herhangi bir nüshasının varlığı bugün itibarıyla ispat edilebilmiş değildir.

Eğer kaynaklarda adı geçen İbn Mübârek'in tefsiri hakkında bir belirleme yapmak gerekirse, söz konusu eserinin tam bir tefsir olmaktan ziyade, tefsir konusundaki rivâyetleri bir araya toplayan bir derleme olduğu söylenebilir. Zira İbn Mübârek, diğer eserlerinde de görüldüğü üzere belirli konulardaki hadisleri bir araya getiren bir telif anlayışına sahiptir. Muhtemelen diğer eserlerinin bir kısmının "Kitabu" ifadesi ile başlaması, tefsir rivâyetlerini ihtiva eden bu eserinin de "Kitabü't-Tefsîr" olarak anılmasına, daha sonra da bu kitabın müstakil bir tefsir kitabı zannedilmesine yol açmış olabilir.

Herhalukarda İbn Mübârek, hayatı ve ilmi şahsiyeti gibi özellikleri nedeniyle tefsir ilmi ve özellikle işârî tefsir açısından önemli bir konuma sahiptir. Ne var ki; onun Tefsir ilmindeki yerini tespiti yönelik çalışmanın isnadı sahih metinlere dayalı olarak yapılması gereklidir. Bu nedenle ona ait olmayan bir eserden yapılan çıkarımlar yerine şiiirleri de dâhil olmak üzere eserlerindeki tefsire dair görüşlerini toplamak ve kendinden sonraki tefsir kitaplarında görüşlerini derlemek suretiyle onun tefsire dair görüşlerine

ulaşılabilir. Böyle bir çalışma sayesinde isnada hassasiyet gösteren, bu konuda otorite addedilen Abdullah İbn Mübârek'in genelde tefsir ilmine özelde işârî tefsire katkılarını daha doğru bir şekilde ulaştırmak mümkün olacaktır.

Abdullah İbn Mübârek ve ona izafe edilen tefsirin konu edinildiği bu araştırma esnasında Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümünde yer alan eserin, yanlışlıkla Abdullah İbn Mübârek'e atfedildiği sonucuna ulaşmanın yanında, bu eserin "*Tenvîru'l-Mikbas*" adlı tefsirin erken döneme ait bir nüshası olduğu da fark edilmiştir. "*el-Vâdih*" ismiyle kaydedildiği için gözden kaçan bu nüshanın tesbiti, Tefsir tarihinde önemli bir meseleye yani İbn Abbas rivayetlerini içeren "*Tenvîru'l-Mikbas*"ın ilk defa kim tarafından cem edildiği sorununa temas etmekte ve ışık tutmaktadır. Tefsir tarihi açısından ehemmiyet arz etmesine rağmen gerek iki farklı konuyu bir makalede ele almanın güçlüğü gerekse İbn Abbas ve "*Tenvîru'l-Mikbas*" ilişkisini ele alacak bir çalışmanın boyutunun genişliği ve karmaşıklığı gibi nedenlerle bu konuda detaya girilmemiş, müstakil bir makale olarak yayınlamak üzere burada sadece varlığına değinilmekle yetinilmiştir.⁶²

Son olarak bu çalışmada görülmektedir ki, yazma eserler üzerinde çalışmak her yönüyle zor ve hassasiyet isteyen bir konudur. Bu zorlukları aşmak ve problemlerin üstesinden gelmek için öncelikle yazma eserler kütüphanelerine daha fazla itina gösterilmeli, burada bulunan eserlerin müelliflerine aidiyetini araştıran, muhtevalarını tanıtan çalışmalar yapılmalıdır. Buna ilave olarak, araştırmacıların kütüphane fiş kataloglarındaki ve tabakat kitaplarındaki bilgilere teenni ile yaklaşmaları doğru bilgiye ulaşabilmek için elzemdir. Ancak bu hassasiyet ve titizlikle yapılacak çalışmalar sonucunda, yazma eserlerin ilim dünyasına tanıtımı ve kazandırılması alanında, hatalar asgari seviyeye indirgenebilecek, ilmi ve kültürel değerlerimiz olan yazma eserlerden daha doğru bir şekilde istifade edilebilecektir.

Bibliyografya

- Abdullah b. Muhammed b. Vehb ed-Dineverî, *el-Vâdih*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya K. 221-222.
Abdullah b. Muhammed b. Vehb ed-Dineverî, *Tefsîru İbn Vehb*, Tah: Ahmed Ferîd, Beyrut 2003.
Abdullah b. Muhammed el-Selkînî, *Hibru'l-Ümmeti Abdullah b. Abbâs ve Medresütühü bi't-Tefsîr*, Beyrut 1986.
Abdullah İbn Mübârek, *Dîvanu Abdullah İbnü'l-Mübârek*, Cem' ve Tah: Mücâhid Mustafa Behcet, Kahire 1989.
Abdullah İbn Mübârek, *el-Müsned*, Tah: Subhî el-Bedrî es-Sâmarrâî, Riyad 1987.

⁶² Bu konuyu daha detaylı olarak başka bir makalede ele almaktayız.

- Abdullah İbn Mübârek, *Kitâbu'l-Birr ve's-Sılâ*, Tah: Mustafa Osman Muhammed, Beyrut 1991.
- Abdullah İbn Mübârek, *Kitâbu'l-Cihâd*, Tah: Nezih Hammâd, Beyrut 1971.
- Abdullah İbn Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*, Tah: Habîbürrahman el-A'zamî, Hindistan 1966.
- Abdullah İbn Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*, Terc: Adil Teymur, *Zâhidlik ve İncelikleri*, İstanbul 1992.
- Abdullah İbn Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*: Tah: Ahmed Ferid, Riyad 1995.
- Abdülhalim Mahmud, *el-İmam ez-Zâhid Abdullah İbnü'l-Mübârek*, Beyrut trs.
- Abdülmecid el-Muhtesib, *Abdullah İbnü'l-Mübârek el-Mervezî*, Amman 1972.
- Âdil en-Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Ân*, y.y 1988.
- Adil Teymur, *Asr-ı Saadetin Köprüsü Abdullah İbnü'l-Mübârek*, İstanbul 1990.
- Ali et-Tantâvî, *Abdullah İbnü'l-Mübârek*, Dimeşk 1960.
- Andrew Rippen, "Tafsîr Ibn 'Abbas And Criteria For Dating Early Tafsir Texts", *Jerusalem Studies in Arabic And Islam*, XIX (1994) s.39 –83
- Carl Brockelmann, *GAL, S I*, Netherlands 1996.
- Cemalüddin Ebu'l-Ferec İbn Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, Tah. Mahmud Fâhurî, Beyrut 1985.
- Defter-i Kütüphanesi Ayasofya*, Dersaadet 1304.
- Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Tah: Mustafa Abulkadir Ata, Beyrut 1997.
- ed-Davûdî Şemsüddin Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Kahire 1994.
- el-Albânî Muhammed Nasuriddin, *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevdüa*, Amman 1404.
- el-Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Tah: Mustafa Abdulkâdir Ahmed Ata, Beyrut 2001.
- el-Kettânî Muhammed b. Ca'fer , *er-Risâletü'l-Müstatrefe*, İstanbul 1986.
- el-Kureşî Muhammed b. Muhammed İbn ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, Kahire 1993.
- el-Makrîzî Takıyyüddin Ahmed b. Ali, Tah: Eymen b. Arif ed-Dimeşkî, *Muhtasaru'l-Kâmil*, Beyrut 2001.
- es-Suyutî Celâlettin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1998
- ez-Zehebî Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Tah: Ali b. Muhammed el-Becavî, Beyrut 1995.
- ez-Zehebî Şemsüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1994.
- ez-Zehebî Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut trs.

- ez-Zehebî Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Osman, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Beyrut trs.
- Fuat Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, Riyad 1991.
- Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünûn*, Kahire 1982.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, Kahire 1931.
- Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut 1995.
- Himmet Konur, "Hicri II. Yüzyılda Bir Türk Âlim ve Zâhid Abdullah İbnü'l-Mübârek " *Uluslararası Türklerin İslâmiyete Katkısı Sempozyumu*, Isparta 31 Mayıs-01 Haziran 2007, s.253-262.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1991.
- İbn Hallikân Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Erbilî, *Vefeyâtü'l-A'yân*, Tah: İhsan Abbas, Beyrut 1970.
- İbn İmâd Şihabuddîn Abdulhayy el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, Tah: Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1998.
- İbn Kesîr İmadüddin Ebu'l-Fidâ İsmail Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1992.
- İbn Nedim Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Beyrut 1997.
- İbn Sa'd Ebu Abdullah el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1958.
- İbn Tağrıberdî Ebu'l-Mehâsin Yusuf (h.874), *en-Nücûmu'z-Zâhire*, Kâhire trs.
- İshak Özgel, *Büyük Selçuklular Dönemi Müfessirleri*" yayımlanmamış y. lisans tezi, Bursa 1996.
- İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, Beyrut 1982.
- Kehhâle Ömer Rıza, *Mucemü'l-Müellifîn*, Beyrut 1993.
- Mehmed S. Hatiboğlu, "İlk Sufilerin Hadis/Sünnet Anlayışları Üzerine", *İslâmiyât*, C. 2, S. 3, temmuz-eylül 1999, Ankara, s.13-14.
- Mehmet Okuyan, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 2001.
- Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kâhire
- Mücâhid Mustafa Behcet, "Şi'rü'l-İmam el-Mücâhid Abdullah İbnü'l-Mübârek", *Mecelletü Ma'hed'il-Mahtütâti'l-Arabiyye*, C. XXVII, Kuveyt 1983 ve C. XXVIII, Kuveyt 1984.
- Râşit Küçük, "Abdullah İbn Mübârek", *D.İA*, C. I, s. 123-124
- Râşit Küçük, *Abdullah İbnü'l-Mübârek Hayatı Eserleri ve Hadisçiliği*, İstanbul 1997, (Basılmamış Bir Çalışma)
- Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul 1998
- Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler*, İstanbul 2002.
- Tenvîru'l-Mikbas*, Beyrut 1992.
- Velid Ahmed Ali Mesaade, *Abdullah İbnü'l-Mübârek ve'l-Meânî't-Terbeviyye fî Şiirihî*, Amman 1993.
- Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı, *Fihrusu Ehâdisi Kitâbu'z-Zühd*, Beyrut 1987.

İMPARATOR HERAKLİUS'UN YANINDA HALİFE EBU BEKİR'İN BİR ELÇİSİ VE BİZANSIN KADERİYLE İLGİLİ KEHANET KİTABI¹

Yazan: Muhammed HAMİDULLAH
Çeviren: Talat SAKALLI*

ÖZET

Bu makale, dünyanın çeşitli ülkelerinde muhtelif dillerde yazılmış kimi kaynak veya belgelerde, içinde peygamberlerin resimlerinin de bulunduğu albümlerden ve Bizans'ın devamına dair bir peygamberî duadan bahsetmektedir. Muhammed Hamidullah konuyla ilgili belgeleri Fransızca'ya tercüme ederek değerlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Peygamberler, Hz. Ebu Bekir, Elçi, Resim, Heraklius.

ABSTRACT

(An Envoy of Abu Bakr to Emperor Heraklius and a Prophecy Book on the Destiny of the Byzantium)

This article deals with the mention of prophets' pictures and albums found in sources and documents written in different languages in various countries of the world as well as a prophetic prayer for the continuation of the Byzantium Empire. M. Hamidullah examined the above mentioned documents by translating them into French.

Keywords: Prophets, Abu Bakr, Envoy, Picture, Heraclius.

¹ Bu makale, Muhammed Hamidullah tarafından, *FOLIA ORIENTALIA* Dergisi'nin (Polonya İlimler Akademisi, Şarkiyât Bölümü tarafından yayınlanmıştır), II. Cilt, 1-2. fasikülü, 29-41 sayfaları arasında, KRAKOW, 1961 yılında Fransızca olarak yayınlanmıştır. Peygamberlerle ilgili fotoğraf albümlerinden ve Bizans hâkimiyetinin devamına dair peygamberî bir duadan bahseden bu makalede, Merhum Muhammed Hamidullah sadece İslam kaynaklarıyla yetinmemiş ve aynı muhtevadaki çeşitli ülke ve kültüre ait belgelerle konuyu ortaya koyarak bu belgelerin ortak noktalarını tespit etmeye çalışmıştır. Ayrıca yazar, belgelerin bazı efsanevî unsurlar ihtiva etmesinden ve tarafı olmasından dolayı da bilgilerin sıhhati noktasında okuyuculara ihtiyatlı olmayı tavsiye etmiştir. (Tercümenin tashihiindeki katkılarından dolayı Prof. Dr. Orhan Üner, Yrd. Dr. Galip Türcan ve Dr. Adem Efe'ye teşekkür ederim). (Mütercimnin notu).

* SDÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

İslam'ın İmparator Heraclius ile diplomatik münasebetlerinde bir bölüm vardır ki, detayların bolluğuna rağmen, bildiğim kadarıyla, henüz araştırmacıların dikkatini çekmiş değildir. Bu o kadar şaşırtıcıdır ki, üslup farklılıklarıyla anlatım, Arap kaynaklarında bulunduğu gibi, Bizans kaynaklarında da bulunmaktadır. İki tarafın rivayetleri sanki taraf tutuyor gibi görünüyor. Onları tenkit etmeye veya değerlendirmeye başlamadan önce öncelikle bu belgelerden bahsedelim.

Bizans Belgeleri

Louis Bréhier, *Civilisation Byzantine* isimli eserinde² şu hususları belirtmektedir:

“Kehânetle İlgili Kitaplar: İmparatorluk Kütüphanesinde, İmparatorları temsil eden resimlerle birlikte, Bizans'ın kaderini önceden haber veren bir kitap bulunuyordu. Bu tarz büyük bir çaba ile ortaya konulan saçma sapan bir eserin varlığı, kendilerine gösterilen yabancılar tarafından da doğrulanmıştı. (krş. Leon VI, İmparator, Discours et oeuvres diverses, P.G. 107, Leg, 39). Novgorod'un Başpiskoposu Antoine'a göre Bilge Léon Daniel Peygamber'in mezarında bulduğu bir tomar üzerinde böyle bir kitabı kopya etmişti.(krş. Antoine, Le Livre du Pelerin, IRSOL, 91...)”. Belki Bréhier'in imâ ettiği pasajları olduğu gibi zikretmek uygundur.³

² Paris, 1950, s. 291-292. Süheyl Ünver'in “İstanbul Risaleleri” adlı kitabında ilginç bir hikayede de şu anlatılır. "Fatih İstanbul'u alıp da alayla Ayasofya önüne geldiği zaman derinden derine bir inilti işitti. Sesin geldiği tarafa bir adam gönderdi. Sakalları uzamış, hali perişan bir keşiş bulup getirdiler. Huzura çıkardılar. Korktu, teskin ettiler. Niçin hapsedildin diye sordular? Keşiş fala baktığını ve kuşatma hazırlıkları sırasında Konstantin'in kendisini çağırıp İstanbul'u Türklerin alıp almayacağını bildirmek için remil atmasını söylediğini, remilde İstanbul'un Türklerin eline geçeceğini söylemesi üzerine de Konstantin'in kızarak onu zindana attırdığını hikâye etti. Devamla “Ve şimdi karşınızda bulunuyorum, demek ki falım doğru imiş.” dedi. Bunun üzerine Fatih de İstanbul'un kendi elinden çıkıp çıkamayacağına dair remil atmasını ve doğruyu söylese ödüllendirileceğini bildirdi. Keşiş remil attı ve şöyle dedi: “İstanbul Türklerin elinden harp ve darp ile çıkmayacak, lakin öyle bir zaman gelecek ki emlak ve arazileriniz satılacak, bu suretle İstanbul Türk malı olmaktan çıkacak. Bu falın bildirdiği sonuçtan büyük üzüntü duyan Fatih ellerini kaldırarak 'İstanbul'da edindiğim yerleri ecnebilere satanlar, Allah'ın gazabına uğrasınlar!' diye beddua etti."

³ Bu Latince metinlerin aslı yazar tarafından aynen verilmiş, Fransızca'ya tercüme edilmemiştir.

(1) Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 107, col. 1121-4, *Imperatoris Leonis cognomine Sapientis, Oracula, cum figuris et autque graeca paraphrasi*:

“Lectori Petrus Lambecius. Ne quid omnino deesset corpori Historiae Byzantinae, necessario... inserenda esse duxi imperatoris Leonis cognomine Sapientis Oracula cum picturis fatidicis, quibus futuros Constantinopolitani imperii casus portendi vulgo opinio est... Praeterea in eodem codice inveni anonymi cujusdam oraculorum Leonis Graecam Paraphrasi, quam ob argumenti similitudinem una edendam esse duxi. Sed nondum satis mihi constat, sitnae haec eadem atque Theophyli Presbyteri Expositio Oraculorum Leonis, quae in bibliotheca Vaticana asservari dicitur.

Veterum Auctorum Testimonia

Zonaras:

Ubi agit de praesagiis interitus Leonis Armenii:

Perhibetur etiam in regia bibliotheca fuisse liber, quod oracula de imperatoribus continerentur, formaeque et hominum et ferarum expressae; atque inter caeteras leo etiam fera illic pictus, littera X. tergo ejus insculpta: pone bestiam vir stabat, qui leonem per medium confadiebat. Et haec liber continebat, quae Sybillina oracula putabantur. Ejus picturae obscurum involucrum quaestor illius temporis explicasse fertur, et dixisse imperatorem die Nativitatis Christi occisum iri: et feram quidem imperatorem significare, X. vero jam dictum Nativitatis Christi diem: quod autem leo per medium X. confederetur, portendere imperatorem ipso Nativitatis Christi die occisum iri.

Cedrenus:

s. 493, edit Reg.:

Fuit hoc oraculum Sybillinum, inscriptum libro cuidam bibliotheca imperatoriae, quo non oracula modo continebantur, sed et figurae imperatorum coloribus expictae. In eo libro depicta erat fera leo, etc.

Nicephorus Gregoras:

Edit. Colon. Allobrog., s. 102:

Invenit enim imperator librum antiquum litteras quaedam et imagines aenigmaticas continentem, quibus futura imperatorum successio ... praesignificabatur”.

(2) Diğer bir kaynak da Başpiskopos Antoine'in aşağıdaki belgesidir. Bu metni tercüme ederken bana yaşlı Rus Dostum M. Arslan Bohdanowicz⁴ yardım etti:

“... Saint Sophie (Ayasofya)'nın kapısına doğru uzanan duvar üzerinde, -söz konusu olan kapı eski bir iç kapıdır-, İmparator Léon le Sage'nin resmi çizilmişti. Yüzünde, gece Aziz Sophie Kilisesini aydınlatan kıymetli, parlak ve işlenmiş bir taş bulunuyordu.⁵ Bu İmparator Léon Hz. Daniel Peygamber'in mezarından bir eski belge (charte: eski ayrıcalık belgesi, anayasa, yasa) almış ve şehir var olduğu müddetçe Constantinople'a hükümdar olacağını açıkça belirten kehânet kitabını kopya etmişti.”⁶

M. Bohdanowicz benim için aşağıda gelen tercümeyi de yapıverdi:

“Cennet kapısının yan tarafında İmparator Léon le Sage'ı temsil eden büyük bir ikon (=Ordodoks kiliselerindeki dinî karakterli resimlere ve heykellere verilen ad) bulunuyordu. Yüzünde Aziz Sophie (Ayasofya) Kilisesinin ortasında gece bir ateş, bir ay gibi parlayan kıymetli bir taş işlenmişti; biz sorduk: “Şayet kendisi “Aziz” değilse niçin tasviri burada bulunuyor ve niçin kutsal sayılmıştır?” Kilise görevlileri bize şöyle cevap verdiler: Bu İmparator Léon'dur ki, Babil'de, Hz. Daniel Peygamber'den, mezarında eski bir belge (charte) almış ve onu kopya ettikten sonra metni muhafaza etmiş, ölümünden çok seneler sonra bu metin birileri tarafından Costantinople'a getirilmiş ve bu kehanetle ilgili haber, Grekçe'ye çevrilmiştir. Bu belgede Grek imparatorlarının isimleri ve Costantinople var oldukça buraya hükümdar olacağını haber veren metin yazılmıştır.”⁷

Bütün bu tarihî belgeler bu anlamıyla taraflıdır. Acaba söz konusu Daniel Peygamber'in kehaneti niçin sadece Bizans imparatorlarından bahsetmektedir? Yine de bu belgelerin ilginçliği (orijinalliği) oldukça anlaşılır ve bu imparatorluğun hükümdarlarının

⁴ 4 Kasım 1959 tarihinde kalp krizinden öldü.

⁵ Sa'du'd-Din'in *Tacü't-Tevârîh*'inde, İstanbul'un Türkler tarafından fethi sırasında Ayasofya ile ilgili uzun ve ilginç bir tasvir vardır. Garcin de Tassy 'nin Fransızca yazdığı *“Allegories, recits et chants populaires”* (İstiâre-i temsiliyeler, Rivayetler ve Halk Şarkıları), (Paris, 1876) isimli eserinde verdiği özet bilgiler yeterli değildir.

⁶ Putechestvie Novgorodskavo episkopa Antonia v Tsargrad v kontse 12-vo stoletia, 1872, s. 68-69 (yay. P. Savvaitov).

⁷ Kniga Palomnik, Khr. M. Loparev tarafından toplanan, *“Pravoslavnyi Palestinski Sbornik”* (Filistin Ortodoks belgeleri) içinde, No, 51, 1899, s. 53-54, St. Petersburg.

günlük kullanımları için; özellikle de Léon le Sage için Bizans imparatorluğu hakkındaki özel bir bölümünün tercüme edilmiş olması mümkündür, hatta gereklidir.

Arap Belgeleri

Zonaras, Antoin ve yukarıda zikredilen diğer Batı kaynaklarından çok önce, Arap yazarlar çoktan Heraclius zamanında Bizans sarayında adı geçen kitaptan bahsetmişlerdir. Gerçi, bu belgelerin anlatımlarındaki yüzeysel ifadeler, efsanevî şeyler, hatta kafadan uydurulmuş gibi basit ve saf olması insanı bunları hemen reddine götürüyor. Nitekim ben bunları 1935 yılında fazla detaya girmeden yazmıştım. “Halife Ebu Bekr’in zihnini daima meşgul eden taşra isyanlarını bastırır bastırmaz İmparator Heraclius’a İslam dinini kabule çağırın bir elçi gönderdiğini” bize ez-Zehebî haber vermektedir. Ancak ez-Zehebî'nin uzun rivayetleri efsanelerle doludur.⁸

Ez-Zehebî (ö. m. 1348)'den (o zamanki tek kaynağım olan bu meşhur eser, sonradan Kahire'de yayınlanmıştır) başka bu malumat veya rivayet şu kaynaklarda bulunmaktadır:

1-Dineverî, (m. 895), Ahbâru't-Tıval, s. 21-22 ,

2-Ebu Nuaym, (m. 1038), Delâilü'n-Nübüvve, s. 9-11; ve İbnü'l- Arabî'nin (m. 1240), Muhâderâtü'l-Ebrâr'ı, s. 55-58.

3-Beyhakî, (m. 1065), Delâilü'n-Nübüvve, I. Cild, (İstanbul yazmaları: Köprülü, 285; Molla Çelebi, 24), v. 57b-59a ve İbn Kesir Tefsirinde (II. 251-3) VII. Sure, 157. ayette. Ravileri ihtiva eden senedin pek zayıf olmadığını da ilâve edebiliriz.⁹

⁸ Tarihu'l-İslam, Paris Millî Kütüphanesi, Arap kaynakları no: 1580, v. 92b ve devamı. Krş. *Documents sur la Diplomatic Musulmane*, I. 51.

⁹ Ayrıca Hz. Peygamber'in imparatora gönderdiği mektup ve bu mektubun Heraklius tarafından saklandığına dair bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I. 49. Bu mektupların aslının tetkik ve tercümelerini Hamidullah ayrı iki makalede ele almış ve bunları değerlendirmiştir. Bu makaleler de Muharrem Şen tarafından tercüme edilmiştir. (Diyanet Dergisi, VIII/ 82-83, s. 95-100, Ankara, 1969; VIII/84-85, s.169-176, Ankara, 1969). Şu ilginç bilgiye de Kastallanî'de rastladık: “es-Süheylî'nin (581/1185), *er-Ravdü'l-Ünüf*'teki (II.321) bir rivayetinde şöyle denildi: Herakl bu mektubu tazim için altın bir mahfaza içine koydu. Neticede bu mektubu imparatorlar büyükten küçüğe nesiller boyu tevarüs ederek çok kıymetli yerlerde muhafaza etmeye devam ettiler. Şöyle de bir hikaye nakledilir: el-Melik el-Mansûr Kalavun es-Sâlihî döneminde Fransız kralı, Seyfü'd-Dîn Kılıç'a altın kaplamalı bir sandık çıkarıp göstermiş ve bu sandıktan da yine altın bir kalemlik (maklame) çıkarmış, bunun içinden de bir

mektup (kitab) çıkararak şöyle demiştir. “Bu mektup sizin peygamberinizin dedem Kayser’e yazdığı mektuptur. Biz bunu şu zamana kadar nesiller boyu tevarüs ettik. Ayrıca bize atalarımız da bu mektup yanımızda bulunduğu müddetçe krallığımızın bizim elimizde devam edeceğini vasiyyet ettiler; biz de onu muhafaza ediyoruz”. (el-Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, I. 81). Başka bir kaynaktan hâdisi ayrıntıları ile şöyle anlatılır: “Neticede mektup Tuleytula (Toledo) ve Endülüs’ten diğer yerleri ele geçirip hâkimiyetine alan Alfonso’ya ulaştı. Sonra da onun Suleytin diye bilinen kızının oğluna geçti. Arkadaşlarımızdan birisi Suleytin’dan mektubu görmeyi isteyen Abdülmelik b. Said adlı Müslüman ordu kumandanlarından birinin kendisine şöyle dediğini bana anlattı: Mektubu bana getirdi, onu okumaya çalıştım ve öpmek istedim. Onu koruma maksadıyla ve benden esirgeyerek elimden aldı ve beni öpmekten menetti. (er-Ravdü’l-Ünüf, VII. 365). İbn Hacer (852/1448) de bu hadiseyi mezkur kaynaktan aynen naklettikten sonra şöyle devam eder: “Bir çoklarının bize haber verdiğine göre Kâdi Nuruddin İbnü’s-Saiğ ed-Dimeşkî, Seyfüddin Kılıç el-Mansur’un kendisine şöyle dediğini anlattı. Melik el-Mansur Kalavun beni bir hediye ile Mağrib hükümdarına, o da beni aracı olarak Frank kralına gönderdi”. Daha sonra yukarıdaki mektubu gösterme hâdisesi anlatılır. Fakat devamında Frank kralının “Hükümlerinin bizde devam etmesi için hristiyanlardan saklıyoruz” ilavesi de vardır. Bizans imparatorlarının hâkimiyetine dair Hz. Peygamber’in mektubu ve akabinde yaptığı hâkimiyetlerinin devamı ile ilgili rivayetler de şunlar olmalıdır: “Nebî (s) Heraklius’un elçisi Tenûhî’ye İslam’ı teklif etti, o kabul etmedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s) şöyle buyurdu: “Ey Tenuhların Kardeşi, sizin kralınıza bir sahife yazdım, onu al. Yaşamada hayır kaldıkça insanlar onda bir kuvvet bulmaya devam edeceklerdir” (Ahmed, *Müsned*, III. 441-442). Ebu Ubeyd’de *K. El-Emvâl*’de (s. 31) Hz. Peygamber’in hem Kısra’ya, hem de Kayser’e mektup yazdığı; Kısranın mektubu okuyunca yırttığı, Kayser’in ise dürüp kaldırdığı; bu hâdiselerin keyfiyeti ve cevaplar kendisine anlatılan Hz. Peygamber’in Kısra hakkında “Allah onun saltanatını paramparça etsin”, Heraklius hakkında ise “Allah onun mülkünü daim etsin” diye dua ettiği nakledilir. (*Fethu’l-Bârî*, I. 89-90). Kettânî bütün bu bilgileri Mağrib kaynaklarından uzun uzun nakleder, ve 606/1209 tarihinde yapılan İkâb savaşından sonra söz konusu mektubun VIII. Alfonso tarafından Müslümanlara şefaatçi olmak üzere takdimini, Müslümanların bu mektubu alıp almama noktasındaki tartışmalarını ve neticede kendilerinde kalmasıyla ilgili ortak kararları anlatır. Ayrıca *Nefhu’t-Tib*’den (II.581) naklen İspanya krallarının veya bazılarının soy bakımından Heralius’a dayandıklarına dair bazı bilgileri de nakleder, bunun olamayacağına dair karşı görüşleri de tartışır. Sonra da kendisinin 1922 yıllarında İspanya’da bu mektubu araştırdığını ve bir izine rastlamadığını, diğer Müslüman esirler gibi bu mektubun da izinin yok edildiği kanaatine varır. (el-Kettânî, *et-Terâtibü’l-İdariye*, I. 142-169, Tercümesi: *Hz. Peygamber’in Yönetimi*, (Tercüme eden: Dr. Ahmet Özel), I. 236-243, İstanbul. 1990. (Mütercimim notu)

Ez-Zehebî bu hâdisıyla ilgili rivayeti İbn Mende, el-Hâkim, Ali b. Hark ve Zübeyr b. Bekkâr'dan nakletmektedir (bunların otoritesine dayandırmaktadır). Bütün bu belgeler bir birini desteklemektedir. Bu senedlerin bazıları Ubade b. Sâmit'e, diğerleri de Hişam b. As'a dayanmaktadır. Söz konusu üç elçinin ikisi bunlar, üçüncüsü ise Nuaym b. Abdullah'dır.¹⁰

Hız. Ebu Bekr'in Bizans'a Elçi Göndermesi ve Nedenleri:

Henüz Hz. Peygamber hayatta iken bir elçinin öldürülmesiyle, İslam ile Bizans arasında bir savaş (düşmanlık) başlamıştı. (Mute ve Tebuk Gazvesi). Ölüm döşeğinde olduğu halde Hz. Muhammed, Üsâme (632) komutanlığında bir ordu gönderilmesini emretmişti. Hz. Peygamber'in vefatından bir hafta sonra, onun halifesi Hz. Ebu Bekr (632-63) hazırlanan bu orduyu derhal Filistin'e doğru gönderdi. 633'de tam bir savaş patlak verdi ve Hz. Ebu Bekr'in halefi Hz. Ömer zamanında da devam etti. Hikâyemizin kaynakları arasında bulunan ed-Dineverî bu hâdisenin tarihini açıklığa kavuşturur: O, Ubâde b. Sâmit'ten riayetle onun şöyle dediğini nakletti: "Halifelik makamına oturduğu yıl Ebu Bekr beni Bizans İmparatorunun yanına gönderdi". Rivayetlerin muhtevaları şu hususa inanmaya da sevk ediyor. Rivayet Müslümanların Bizans'a karşı yaptıkları savaşlarda üstünlüklerini kabul ettirdiklerini (yenilgiye uğrattıkları) ve Bizans korumasındaki Gassânîlerin emri altında bulunan veya onlara ait olan bazı toprakları aldıkları çağ söz konusu eder ki, muhtemelen bu devir 633 senesinin sonlarına tekâbül eder.¹¹

Gönderilen Elçi ile İlgili Rivâyet:

Dineverî'nin eseri, mevcut kaynaklarımızın en eskisidir. Ancak o rivâyet zincirlerini sonuna kadar kaydetmemiş, diğer taraftan sadece bir özet vermiştir. Ebu Nuaym'ın tarihi iki defa basılmıştır. Bunun için

¹⁰ Zübeyr b. El-Bekkâr konusunda bir sarahat: Onun eseri, *Nesebü Kureyş'in* henüz bir bölümü elimizdedir. Ben İstanbul-Köprülü Kütüphanesinde bulunan bu eserin bir bölümünü (fragmanını) tanıttığım gibi, Oxford'taki mevcut bir eksik nüshasını da tanıttım. Ancak, bu bölümler, bizim ilgilendiğimiz tarihlerin bulunduğu bölümler değildir. (Diyarbakır'da aynı konuyu "Nebilerin Resimleri Hadisi" başlığı altında ele alarak, Bizans İmparatoruna giden Hz. Peygamber'in elçilerine imparatorun bazı odalarda muhtelif resimler göstererek, bu resimlerdekilerin her birinin peygamber olduğunu anlatan bir rivayeti nakleder. Bkz. *Tarihu'l- Hamîs*, I. 21, Dâru's-Sadr, Beyrut, ts. Tercüme eden).

¹¹ Gassânî topraklarına yapılan bu ilk savaşlar için bkz. Hitti, *History of the Arabes*, 1951, s. 147-8.

ben İstanbul nüshalarına uygun olarak Beyhakî'nin metnini tercüme etmeyi tercih ettim.

El-Hâkim şu isnad zinciriyle rivayeti nakleder: Muhammed b. Abdullah b. İshak el-Bağavî, < İbrahim b. El-Heysem el-Beledî, < Abdülazîz b. Müslim b. İdrîs, Abdullah b. İdrîs, < Şurahbil b. Müslim, Ebû Ümâme el-Bâhilî, < Hişâm b. El-As el-Ümevî, son ravî şöyle dedi: Bizans'a, Bizanslıların Kırallı Büyük Heraklius'a, İslam'a davet için diğer bir şahıs ile beraber gönderildim. (Ebu Nuaym'a göre, Hişâm b. El-As, Nuaym b. Abdullah ve üçüncü başka bir kişi gönderildi. Zehebi'ye göre ise Zübeyr b. El-Bekkâr, Ali b. Harb gönderildiler. Bunlar şöyle anlatıyorlar: Übâde b. Es-Sâmit anlatıyor: Ebu Bekr, Hz. Peygamber'in sahabesinden birkaç kişi ile birlikte beni Heraclius'a gönderdi.) Biz, -Cebele b. Eyham el-Ğassânî'nin yurdu el-Ğûta,; Damas (Şam) Ğûta'sına varıncaya kadar yol aldık. Neticede oraya varıp, o tahtında oturunca biz kabul edildik. Kendisiyle konuşmamız için birini bize gönderdi. Biz huzuruna çıkınca şöyle dedik: "Allah'ın adıyla. Biz asla bir aracı vasıtasıyla konuşmayız. Biz ya imparatorun huzuruna çıkarılırız; izin verirse onunla konuşuruz, ya da aksi takdirde bir aracı vasıtasıyla konuşmayız." Aracı bu sözümüzü ona tekrarlamak için geri döndü. O zaman Cebele bize izin verdi ve (yanına girince) bize "Konuşunuz!" dedi. Hişâm b. As konuşmayı tercih etti ve onu İslam'a davet etti. (Ebu Nuaym: Fakat o hiç iyi bir cevap veremedi). O siyah elbiseler giymişti. Hişâm ona sordu: "Bu elbiselerin manası nedir?" (Ebû Nuaym: Bunlar çuval bezleri). O cevap verdi: "Sizi Suriye'den sürüp çıkarmadıkça, bunları çıkarmayacağım diye ant içtiğim için bunları giyiyorum". "Biz, Allah'ın adıyla senin işgal ettiğin bu yerlerden de seni çıkaracağız, aynen Büyük Bizans Krallığına da yapacağımız gibi... Çünkü bizim Peygamberimiz bunu bize önceden haber verdi" dedik ve devamla o şöyle dedi : "Siz bunu yapamazsınız!" "Şu gördüğünüz bizler bütün gün oruç tutan ve gece boyu namaz kılan insanlarız". (Ebu Nuaym: Vallahi işte bunlar biziz! Gece namaz kılar, gündüz oruç tutarız" dedik). O zaman tekrar sordu: "Orucunuz ve (namazınız) nasıldır?" Biz onun sorduğu şeyleri kendisine tasvir ettik. Bunun üzerine yüzü karardı ve bize tekrar dedi ki, "kalkınız!".

Daha sonra bize, imparatorun katında refakatçi olması için bir adamla bir elçi vererek ona gönderdi. Biz derhal hareket ettik. Şehre yaklaştığımızda (Ebu Naym: Constantinople'a) bize refakat eden görevli, "sizin bu hayvanlarınız (develerinizi) başşehre giremezler. Şayet isterseniz size at veya katırlar temin edelim." dedi. Biz "Vallahi bu hayvanların sırtında girmek istiyoruz" diye cevap verdik. Bu red cevabımız imparatora haber verildiğinde, onlara "Bırakın, kendi hayvanlarının sırtında şehre girsinler" demiş. Belimizde asılı olan

kılıçlarımız ile şehre girdik. (Ebu Nuaym: Costantinople halkı yüksek pencerelerden (balkonlardan) bize bakıyor ve hayretler içinde kalıyorlardı). Biz, imparatorun bize baktığı balkona kadar ilerledik, develerimizi çöktürdük ve kelime-i tevhidi söyledik: “Lâ ilâhe illallah, Allahü ekber, Allah şahittir ki, koca balkon, rüzgarla sallanan hurma salkımı gibi sallandı”. Ravi devam ediyor: Bir haberci bizi susturmak için koştu ve “bizim önümüzde dininizi açığa vuramazsınız” dedi. Ondan sonra da kendisini takip etmemizi ve yanına girmemizi söyledi, biz de denileni yaptık. İmparatorun yanına vardığımızda, koltuğuna oturmuş, etrafını Bizans yurttaşları çepeçevre sarmış ve salondaki her şeyin, hatta kendi çevresinin bile erguvan kırmızısı olduğunu gördük. Öyle ki, kendisi bile kıpkırmızı görünüyordu. (Ebu Nuaym: Biz huzura çıktık, fakat selam vermedik). Bizi gülümseyerek karşıladı ve “Sizi benim yanıma geldiğinizde, kendi âdetinize göre beni selamlamaktan men eden nedir?” dedi. İmparatorun yanında Arapça’yı çok iyi bilen ve çok geveze bir tercümanı vardı. Biz “Gerçekte bizim aramızdaki selamımız, senin için izin verilmiş değildir, senin örfündeki selam da bizim için meşru değildir” dedik.

O: “Siz kendi aranızda nasıl selamlaşsınız?”

Biz: “Es-Selamü aleyk (Selam senin üzerine olsun)”.

O: “Kralınızı nasıl selamlarsınız?”

Biz: “Aynı şekilde”. O: “Nasıl cevap verir?”. Biz “Aynı şekilde”. O (Ebu Nuaym’a göre o, “Sizde kimler miras alır?” Biz: “Hısımlar, en yakın olanlar”. O “Sizin peygamberiniz miraslarınızdan az çok bir şey alır mı?” diye sordu, biz “Asla, birisi ölür, mirasçılarını ve yakın ebeveynini bırakırlarsa mirası onlar alırlar. Bizim Peygamberimiz bize asla mirasçı olamaz” dedik. O tekrar “Bu durum krallarınız için de aynı mıdır?” En önemli sözünüz nedir? Biz “Lâ ilâhe illallah, Allahü ekber (Allah’tan başka ilah yoktur. Allah çok yücedir) dedik. Allah şahittir ki, biz bunu söyleyince, imparator oraya bakmak için başını kaldırıncaya kadar tavan¹² titredi.

O: “Sizin söylediğiniz ve tavanı titreten bu formülü söylediğiniz her defasında, bu hâdise meydana gelir mi?”.

Biz: “Hayır, biz senin yanından başka yerde bunun meydana geldiğini asla görmedik”. O: “Bu söylediğiniz şey her söylenişinde başınızın üstündeki her şey başınıza düştüğünü söyleseydiniz, sevinecektim. Bunun için krallığının yarısından seve seve vazgeçecektim”. Biz: “Niçin o?” O: “Zira bu çok basit bir şey olurdu.

¹² Costantinoble’deki imparatorluk merasim ve kabul salonu hakkında bilgi için bkz. Bréhier, *Înstitutions de l’Empire*, Bzantin, s. 312.

Ortada Peygamberliğin falan söz konusu olmadığı ve insanların düzmecelelerinden ibaret bir şey olduğu derhal görülecekti”.

Nihayet o bize cevaplandırdığımız birkaç soru daha yöneltti, sonra da eda ittiğimiz oruç ve namazı tasvir etmemizi bizden istedi. Arkasından da “kalkınız!” dedi.

Heraclius, bizim için iyi bir konukseverlik ve güzel bir yatacak temini için görevlilere emir verdi. Orada üç gece kaldıktan sonra, bir gece bizi çağırdı. Biz yanına yeniden girdik. (Ebu Nuaym: O yapayalnızdı ve yanında kimse yoktu). Daha önce anlatılan hususların hepsini tekrar etmemizi bizden istedi. Biz de istediği gibi tekrar yeniden anlattık.

Nihayet bir çok küçük gözü bulunan ve kapakları dâhil her yeri altın kaplamalı sandık gibi bir şey getirtti. Ondaki bir kapağın kilidini açtı ve içinden siyah ipekten bir parça bez çıkardı. Onu yere yaydı. Bu bez parçasında, iri iki gözlü, kocaman sırtı olan, benzerini hiç görmediğim çok uzun boyunlu, kırmızı bir adamın portresi vardı. Bu resimdeki kişinin sakalı yoktu, fakat ikiye ayrılmış saçları vardı ki, sanki Allah’ın yarattığı şeylerin en güzeliydi. Sonra da bize sordu: “Onu tanıdınız mı?”, biz “hayır” dedik. O da, “Bu Adem” (a.s =Selam onun üzerine olsun!)” dedi. Çok saçları vardı”.

Sonra bir başka gözünü (bölümünü) açtı ve içinden beyaz yüzlü, kıvrıkcık saçlı, kırmızı yüzlü, büyük bir başı, güzel bir sakalı olan bir adamın ipeğe işlenmiş resmini çıkardı. “Onu tanıyor musunuz?” diye sordu. Biz “Hayır” diye cevap verince, imparator, “Bu da Nuh’dur” (a.s) dedi.

Sonra başka bir bölme açarak oldukça beyaz, güzel gözlü, geniş alınlı, uzun yüzlü, beyaz sakallı, sanki gülüyormuşçasına görünen birinin resmini çıkardı ve “Onu tanıyor musunuz?” diye sordu. Bizden hayır cevabını alınca o tekrar kendisi cevaplayarak “Bu İbrahim (a.s.) dır” dedi.

Arkasından içinden beyaz bir resim çıkardığı başka bir bölme açtı. Bismillah, bu Rasûlullah (Muhammed)’dir (s.a.v). O sanki gülüyordu. (Ebu Nuaym: Sanki bize canlı gibi görünüyordu). Sonra bize sordu: “O’nu tanıyor musunuz?” Biz , “Evet, bu Muhammed Rasûlullah’tır” dedik ve ağlamaya başladık. Allah şahittir ki, imparator bir müddet ayakta kaldı ve bir bölüm daha açtı ve bize “Size Allah için soruyorum, bu resimdeki o mu?” diye tekrar sordu. Biz evet, ta kendisi, tam senin gördüğün gibi” dedik. O zaman biraz durdu ve sonra şöyle dedi: “Gerçekte bu bölüm bölmelerin sonuncusu idi. Ben sizi denemek için bu bölmeyi önce açtım”.

Daha sonra bir bölme açtı ve üzerinde esmer-siyah bir portrenin bulunduğu siyah bir ipek kumaş çıkardı. Bu resim saçları

oldukça kıvrıkcık ve iki gözü çukurca olan; keskin bakışlı ve çatık kaşlı, dişleri yuvarlak, sanki öfkelenmiş gibi dudakları büzülmüş birisinin resmiydi. Arkasından yine sordu: "Onu tanıyor musunuz?" Biz "Hayır" dedik, o yine kendisi cevap verdi: "Bu Musa'dır" dedi. Musa'nın resminin yanında ona benzeyen bir başka portre daha vardı. Fakat bu resimdeki kişinin başı yağlı, alını dolgun ve çıkık, göz bebekleri siyah ve basık burunlu idi. Sonra sordu: "Bunu tanıyor musunuz?". Biz hayır deyince o kendisi "bu İmran'ın oğlu Harun'dur" diye cevap verdi.

Arkasından bir başka bölüm daha açtı ve içinden beyaz bir ipek kumaş çıkardı. Üzerinde esmer bir adamın resmi vardı. Resimdeki şahsın saçları düz, normal vücut ölçülerine sahip ve öfkeli görünüşü vardı. Sonra imparator sordu: "Bunu tanıyor musunuz?" Biz, "hayır" diye cevap vermemiz üzerine kendisi, devam ederek, "bu Lut'tur" dedi.

Bundan sonra diğer bir bölümü açtı ve üzerinde, sivri burnu, yuvarlak yanakları güzel yüzü olan, kırmızıyı andıran beyaz renkli bir adamın resminin bulunduğu beyaz bir ipek parçası çıkardı. Sonra da sordu: "Ya bunu tanıyor musunuz?" Biz hayır dedikten sonra, o devamla "Bu İshak (as.)'dır" dedi.

Bundan sonra da bir bölüm açtı ve üzerinde İshak'ın yüzünü andıran bir resmin bulunduğu beyaz bir ipek parçası çıkardı. Fakat bunun alt dudağı üzerinde güzel bir ben vardı. "Bunu tanıyor musunuz?" diye sordu, yine imparator. Biz hayır cevabını verince, "O Ya'kub (a.s.)'dır" dedi.

Bunun arkasından da başka bir bölüm açtı ve içinden sivri burunlu, güzel dökümlü, yüzünden Salih ve dindar olduğu anlaşılan, kırmızımtırak renkli ve yüzüne dökülen nurla bembeyaz olmuş, bir insanın resminin bulunduğu siyah bir ipek parçası çıkardı. Sonra da sordu: "Bunu tanıyor musunuz?" Biz yine hayır deyince, o, "Bu peygamberinizin büyük babası İsmail (a.s.)'dır" dedi.

Daha sonra bir başka bölüm açtı ve içinden Adem gibi bir simaya sahip olan, güneş gibi parlayan birisinin bulunduğu beyaz bir ipek çıkardı. "Bunu tanıyor musunuz?" diye sorunca, biz yine hayır dedik. Devam etti: "O Yusuf (a.s.)'dır".

Daha sonra tekrar bir bölüm açtı ve içinden beyaz bir ipek çıkardı. O ipekte ince bacaklı, gözleri çakmak çakmak, büyük karınlı, orta boylu, kılıcı belinde asılı kırmızı renkli bir adam resmi çıkardı. "Bunu tanıyor musunuz?" diye sorunca, biz hayır cevabını verdik. O bu Davud (a.s.)'dır". (Ebu Nuaym: Siyah ipek, kırmızı veya beyaz resim, normal boylu bir adam. Fakat sıradan bir adamdan ziyade nâzik bir kadına benziyordu).

Ondan sonra bir bölüm daha açtı. Onun içinde de güçlü, uzun bacaklı ve ata binmiş bir adamın tasvirinin bulunduğu ipek parçası çıkardı ve sordu: “Bunu tanıyor musunuz?” Biz hayır dedik. O, “Bu Süleyman (a.s.)’dır” dedi. (Ebu Nuaym: Her iki tarafında rüzgarın dalgalandırdığı kanatları bulunan ve uzun bacaklı, fakat küçük gövdeli bir at...Dineverî: Bu rüzgarın havalandırdığı iki kanatlı at üzerinde Süleyman’dı). Nihayet bir başka bölüm açtı ve içinden, simsiyah sakallı, sık saçlı, güzel yüzlü ve güzel gözlü, genç bir adamın beyaz resminin bulunduğu siyah bir ipek parçası çıkardı ve “Bunu tanıyor musunuz?” diye sordu. Biz “hayır” deyince, o tekrar cevap verdi: “Bu İsa b. Meryem (a.s.)’dir”. (Ebu Nuaym: Sonra onu geri gönderdiği sandığın içine koydu).

O zaman biz “Sen bu resimleri nereden elde ettin?” diye bir soru sorduk. Biz bunların, peygamberlerin gerçek resimleri olduğunu biliyoruz; çünkü biz, Hz. Peygamberimizin ta kendisi olan resmini gördük”. O cevap vererek şöyle dedi: “Âdem, kendi soyundan gelecek peygamberleri göstermesini Rabbinden niyaz etmişti. Allah da güneşin batmasına yakın Âdem’in kıymetli evrak hazinesinde (le tresor: hazine, evrak mahzeni veya kiliselerde kıymetli evrakın saklandığı bölüm) peygamberlerin portrelerini ona göstermişti. Zülkarneyn (Dineverî’ye göre İskender (Aleksandra) bu resimleri güneş battığında (güneşin battığı yerden) çıkardı ve onları Daniel’e teslim etti. (Zehebî’ye göre; Daniel onları ipek parçalar üzerine kopya etti. Bunlar Daniel’inkinden daha orijinaldi. Fakat Ebu Nuaym’a göre Allah onları cennet ipeklerinin parçaları üzerine çizilmiş olarak indirdi) ve devam etti: Allah’a yemin olsun ki, ömrüm kâfi gelirse, krallığımı terk etmeyi ve sizin en kötünüzün kölesi olmayı, hatta ölünceye kadar bu mizacıma değişmemesini arzu ederdim”.

Bütün bu olanlardan sonra bize cömertçe çeşitli hediyeler verdi ve biz buradan ayrıldık. Biz Ebu Bekr’in yanına varıp gördüklerimizi ve İmparator’un bize anlattıklarını kendisine anlatınca, Ebu Bekr ağlamaya başladı ve şöyle dedi: “Zavallı adam! Dilerim, Allah onun hakkında iyilik diler de hidâyete erer. Sözlerine devam ederek, “Hz. Peygamber (Muhammed) bize Hıristiyan ve Yahudilerin yanlarında kendisinin tasvirinin bulunduğunu açıkça haber vermişti”.

Bir Kaç Müşahede

Bu belgedeki birkaç efsanevî unsura rağmen, yine de bizce birkaç nokta önemlidir:

1- Ebu Bekr’in, Bizanslı tarihçilerinin bilmediği bir elçi gönderdiği gerçeği.

2- Arap ve Bizans kaynakları arasındaki mevcut şekil farklılıklarına rağmen, arada şaşırtıcı benzerlikler vardır. Meselâ her

iki tarafın kaynakları da portrelerden haber vermektedir ve kehanetlerden bahsetmektedir. Aynı şekilde imparatorluk hazinesinde saklanan bir çok albüme sahip olması, Heraclius'un onlardan birini Müslüman elçilere göstermesi, Léon le Sage'ın bir diğerini kullanması konularında çelişki olmadığı da söylenebilir.

3- Kur'an, Kitab-ı Mukaddes'te bilinmeyen Hud, Salih... gibi bir çok peygamberden bahsetmektedir. Fakat burada kendi Müslüman kaynağımızın, Bizanslı Hıristiyanlar tarafından bilinen Kitab-ı Mukaddes'te adı geçen peygamberlerden bahsetmesi dikkat çekicidir.

4- Kaynaklarda anlatılan Daniel ile Büyük İskender arasındaki ilişkilerde, tarihî bilgilere aykırı bazı hususlar vardır. Fakat kesinlikle Zülkarneyn Büyük İskender değildir. Açıklamada basit bir düzeltme yapalım. Daniel tarafından çizilmiş portreler, Aleksandır (Büyük İskender) tarafından keşfedilmiş olabilirler. Yoksa Daniel onları Makedonyalı bu komutana vermiş olamaz.

5- Yahudilerde olduğu kadar, Müslümanlarda da olan aynı Daniel'in sözlerine dayanan, kehanetle ilgili harika bir literatürün Kitab-ı Mukaddes'te var olduğu ve Daniel'in sözlerinin mucizelerden bahsettiği bilinir. Halife Ömer zamanında cereyan eden savaşlar sırasında, hâlâ Daniel'in mezarında saklanan hazineler vardı.¹³ Bu mezarda bir kitap ve bizi burada ilgilendirmeyen diğer şeyler arasında, bir miktar paranın da bulunduğu bir sandıktan bahsedilir. Binaenaleyh bizim kaynağımız Daniel hakkındaki oluşmuş edebiyat çerçevesinde söylenenlere mutabıktır.

Fakat hepsi bundan ibaret değildir. Bu konular başka yerlerde de bahsedilmektedir. Filistin manastırında, Çin İmparatorunun yanında ve Vizigot İspanyasında da bahsedilmiştir.

Filistin'deki Belge

Büyük Muhaddis Buhârî¹⁴ nakletmektedir ki, Cübeyr b. Mut'ım İslam'a girmeden önce¹⁵, Busra'ya gittiğinde, oradaki bir

¹³ Belâzürî, *Fütûh*, Ahvaz ksm; Yakût, *Mu'cemü'l-Büldân*, s. Sûs, Taberî, *Tarih*, I. 2566-7; Ebû Ubeyd, *Amvâl*, . ksm. 876; Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 51-52; İbn Abdi'l-Ber, *Câmiu Beyani'l-İlm*, II. 42; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, I, 235 ve III. 126; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, (Molla Çelebî yazması, No, 24, İstanbul), 59a.

¹⁴ Buhârî, *Tarih Kebîr*, s. V. Muhammed b. Umer b. İbrahîm, Cübeyr b. Mut'ım'den rivayetle; Ebu Nuaym, *Delâilü'n-Nübüvve*, s. 9; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, (Molla Çelebî, İstanbul, no, 24) 57b; Zehebî, *Tarih*, I. 297-8; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 253, (7/157. ayetin tefsirinde)

hıristiyan kendisine, peygamberlik iddiasında bulunan Arabı (Muhammed'i) şahsî olarak tanıyıp tanımadığını sordu. Müspet cevap üzerine, Cübeyr'i bir çok portrelerin bulunduğu bir manastıra götürdü. Birinci salonda mezkur peygamberin resmi bulunmuyordu. Fakat ikinci salonda onun portresini görünce hemen tanıdı. Çünkü orada Hz. Muhammed'in resmi vardı. Onun portresinin altında Halifesi (soylu) Hz. Ebu Bekr'in etkileyici bir portresi vardı. Rehberi Cübeyr'e şöyle der: "Bütün peygamberlerin kendilerinden sonra gelecek bir peygamberi vardır veya kendilerinden sonra bir peygamber gelir. Fakat şu hariç... Onun resminin altına bitişik resimdeki şu adam ise, son peygamberin halifesidir".

Çin'deki Belge

Öte yandan, Paris Milli Kütüphanesi'nde¹⁶ yazarı bilinmeyen, X. yüzyılda, Ebu Zeyd es-Sîrâfî tarafından istinsah edilmiş ve bizi de mezkur konumuz itibariyle ilgilendiren, hepsi veya daha az bir kısmı sonradan eklenmiş önemli bir Arapça yazma eser vardır. Bu eserde İbn Vehb el-Habbârî Çin imparatorunun sarayında, peygamberlerin portrelerini gördüğünü anlatıyor.

Az bir zaman sonra gelen Mes'ûdî de¹⁷ görünüşte ortak bir kaynağa dayanan aynı rivayeti naklediyor. Her iki eserde de yayınlandığı ve Fransızcaya da tercüme edildiği gibi onların rivayetleri özetlemek bizim için yeterlidir: İbn Vehb 870 yılında Çin'e yaptığı seyahatinde, İslam peygamberinin akrabası olduğunu açıklayarak imparatorla görüşme isteğinde bulunmuş, tahkik ve incelemelerden sonra imparator kendisiyle görüşme isteğini kabul etmiş ve bir tomar kağıt üzerine çizilmiş, peygamberlerden bir çoğunun

¹⁵ İbn Abdî'l-Ber'e göre (İstiâb, no, 315) Cübeyr, ancak hicretin yedinci, hatta sekizinci yılında Müslüman olmuştur. Bununla birlikte müellif, onu Ebu Bekr'in büyük bir dostu ve aynı zamanda öğrencisi olarak değerlendirmiştir. (Bu kadar geç Müslüman olmasına rağmen Cübeyr'in, Ebu Bekr'in nasıl dostu olabileceği) meselesi, Ebu Bekr'in Cübeyr'i anlatan metindeki önemiyle açıklığa kavuşacaktır.

¹⁶ Arap yazmaları bölümü. no, 2281. Arapça metin "Silsilâtü't-Tevârih" başlığı ile 1811 yılında Langlés tarafından yayınlanmıştır. Reinaud'un 1845 yılındaki tercümesi ise, *Relation des Voyages* başlıklı; G. Ferrand tarafından 1922'de *Voyage du Marchand Suleyman en Inde et en Chine* (Tüccar Süleyman'ın Hind ve Çin Seyahati) başlığı ile ikinci tercümesi yapılmıştır. Sauvaget ise maalesef bu bölümü, yayınladığı "Ahbârü's-Sîn ve'l-Hind" in, (1948) yayınında unutmuştur. (Bkz. Yazması, v. 29b-32b; Langlés Metninde, s. 77-85; Fransızca tercümelelerde; Reinaud'da, s. 79-89; Ferrand'da, s. 77-83).

¹⁷ *Mürûcü'z-Zehab*, I. 312-319.

portrelerinin bulunduğu albümü göstermiştir. Gemi içinde çizilmiş bir adamın resmine gelince, bunun Nuh olduğunu söylemiştir.

Aynı şekilde, Musa'yı meşhur asasıyla tanımış, İsa'yı bir eşek üzerinde ve nihayet bir deveye binmiş Muhammed'i ve Arap sandaletleri giymiş, bellerinde misvakları ile onun ashabını da tanımıştır. Diğerlerini ise tanıyamamıştır. İmparator ona bunların Çin ve Hind peygamberlerine ait olduğunu söylemiştir. Her tablo üzerinde Çince bazı yazılar vardır. İmparator, seyyahımızla sohbetini sonuna kadar tercümanı vasıtasıyla yapabilmiştir.

Çin'e ait diğer tuhaf bir belgeden bahsetmeden önce, kralların antik dönemde hediyeleri değiş tokuş yaptıklarını hatırlatalım. Şayet Daniel'in mezarındakiler, İran'dan Bizans'a kadar getirildiyse, aynı yerden bir kopyasının da Çin'e kadar gitmesi mümkündür.

Her sanatın sanatçıları kendi efendileri (sahipleri) için kendi sanat geleneklerine göre bir "Fevkalâde özel bir nüsha" (= edition de Lûx) yaparlar.

Aynı tarihli, çok sonradan bir gelişme daha ziyade bir bozulma sayılabilecek bir diğer Çin kökenli belge, Çin kaynaklarından gelmektedir. Ben bu kaynağın teminini Mr. Mustafa Valsan'ın nâzik yardımına borçluyum. Gerçekten "Mahométisme en Chine et dans le Turkestan Oriental" ın (Çin ve Doğu Türkistan'daki İslam" (P. Darby de Thiersant tarafından tercüme edilmiştir, Paris, 1878) iki cildi, genel ifadelerle, Taokou-ouen-tsy (Hang -Chi - Tsuen tarafından "Doktrinin Antik Salonundan Yayınlanan Edebiyat Seçmeleri") bir kopyasını veriyor. Şimdi onu görelim:

"Bir Müslüman Çinli yazar, Hz. Muhammed'in bir biyografisinde, 578 yılında Çin imparatoru, Arabistan'a Peygamber'i ülkesine davet için bir elçi gönderdiğini anlatıyor. Sonra şöyle devam ediyor: "Muhammed özür beyan ederek ve resminin değiştirilmiş halini görmek endişesiyle, temkinle hareket ederek, istenilen belirli bir zaman sonra kaybolacak şekilde bir tuval üzerine çizili portresini kendi yerine gönderdi". (I. 27). Darby de Thiersant, Tien Fany Tien-ly'in eserine göre aşağıdakileri demek için orada tekrar ortaya çıkıyor: "Tang hanedanından İmparator Hiuen Tsong onu getirtmek için kendisine bir elçi ile müracaat etti, fakat Hz. Peygamber teklifi kabul etmedi. Bunun üzerine elçi onun resmini getirdi. İmparator o resmi sarayına astı, ona taptı (saygı gösterdi), bunun üzerine resim hemen iz bırakmadan kayboldu" (II. 23).

Vizigot İspanya'sındaki Belge

Başka yazarlar arasında özellikle Makkarî'nin *Nefhu't-Tib*'inin tercümesinden itibaren¹⁸, Toledo'deki "Tılsımlar Evi Hikâyesi" bilinmektedir. Orada bir sandık içinde kilitli bir parşömen olduğu gibi, Süleyman'ın yemek masası da bulunuyordu. Arche (sandık, kemer)'in üzerinde süvari resimleri (gerçekte Araplar) vardı ve parşömen üzerinde şunlar yazılıydı: "Bilgelik (Sagesse, hakîm kişi) ve kapatılan bu sandık ve bu ev açıldığında, İspanya Yarımadasında, figürleri sandık üzerinde bulunan halk girecek, o zaman onların elde bulundurdıkları krallıkları kaybolacak ve bilgelikleri (sagesse) yok olacak". Gerçekten bu hadise, Roderic'in ölümü ve Vizigot hanedanının sonu oldu.

Sonuç

Efsanelerin değişik ve kalın örtüleriyle örtülmüş, bütün bu anlatımlar (rivayetler) ve kaynakların farklılığı bizi etkiliyorsa da, konunun benzerliği –resimle ilgili gelenek (rivayet)- dikkatimizi çekiyor. Bu derûnî anlamlı bekleyiş (apocalyptic, âhret öncesi bekleyiş) Dünya'da Yahudi, Brahmanist, Budist, Zerdüş ve Hıristiyanlarda son derece yaygındır ve bu anlayış Nuh devrinden bu yana vardır. (Krş. Yahuda Mektupları, 15-16. ayetler). Burada bizi batinî görünüş ilgilendirmiyor. Bu mütevâzi çalışmada, temel hedefimiz yazma kaynaklardaki bilgilerin her birini diğerleriyle ilişkilendirip, aralarındaki bu ilgileri bir araya getirmeyi deneyerek, dağınık verileri bir araya getirmek olmuştur. Hepsini salt varsayım olarak reddetmek elbette çok basit olacaktı. Öyle de olsa, muhtemelen okuyucularımın tamamı şüpheli olmayacak; her biri kendine özgü sonuçları çıkaracaktır.

¹⁸ Bkz. I. , bölüm, 2. Bu tarihî (hikâye) Fatimî sarayının kadısı, er-Reşîd b. Ez-Zübeyr tarafından (463/1070), kısa süre önce yayınladığım, "ez-Zehâir ve't-Tuhaf" isimli eserinde yeniden gündeme getirilmiştir.

“SARF-I ARABÎ ve TEMRÎNAT” ADLI KİTABIN MUKADDİMESİ*

Yazan: Ahmed NAİM**

Sadeleştiren: Nejdet GÜRKAN***

ÖZET

Arap dili, din dili olması hasebiyle dünyada birçok Müslüman millet tarafından önemsenmiştir. Son dönem Osmanlı alimlerinden Babanzâde Ahmed Naim de, kitabının önsözünde, bu dilin iyi öğretilmesi için yabancı dil öğretim tekniği ile Türk’ün anlayışına uygun bir metot benimsenmesi ve eski usulden vazgeçilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu sadeleştirme, yazarın “Alıştırmalar” kitabının birinci baskısının önsözüdür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Öğretimi, Ahmed Naim, Türkler.

ABSTRACT

Preface to the Book of “Sarf-ı Arabî ve Temrinât”

Every Muslim nation in the world gives much importance to the Arabic Language, because of its being a language of religion. One of the scholars from the latest Ottoman period, Babanzade Ahmed Naim, put emphasis on the acceptance of a modern technics and finding of convenient method to the Turks in learning Arabic as a foreign language, and abandonment of old teaching systems in Arabic. This transliteration is the preface of the first edition of author’s book “Alıştırmalar”

Keywords: Arabic Language and Teaching, Ahmed Naim, Turks.

“Alıştırmalar” kitabının birinci baskısının önsözü.

Derin bilgi sahibi âlimlerin övüncü, değerli üstâd Hacı Mehmet Zihni Efendi¹ hazretlerine naçizâne hediyemdir.

* Ahmed Naim’e ait bu mukaddime, Mustafa Cemil ve Ahmed Naim’in yazdığı, İstanbul’da Mahmud Bey Matbaasında 1323/ yılında basılı *Mekteb-i Sultanî’ye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrinât* adlı bir Arapça öğretim kitabı ile Mehmed Zihni Efendi’ye ait *el-Müntehab* adlı kitabın (İstanbul 1303) başında yer almaktadır. Metinde yazara ait üç adet dipnot bulunmaktadır. Diğerleri tarafımızdan verilmiştir. Yazara ait olanlar müellif notu olarak belirtilmiştir.

Arap dilinin tahsili ve öğretim tekniği hakkında birkaç söz.

Bundan sonra şunları söylüyorum:

Din dili olduğu için üstün bir tesir göstererek İslâm coğrafyasındaki dillerin hepsine girmiş, âdetâ ebedî ve sağlam bir temel olmuş fasih Arap dilini öğrenmek ve öğretmeğe, her inanan tevhit ehli kişinin ve özellikle yazı dilinin yüzde yetmiş Arapça olan bir Osmanlının daha çok muhtaç olduğunu açıklamanın malumu ilâm sayılacağından bu hususta delil ortaya koymanın gereksiz olduğunu kabul ederim.

“Son zamanlarda bilgi ve ilmin beşiği Batı ülkeleridir. Arap eserlerine bizim ihtiyacımız yoktur. Hep Batı’ya bakalım. Artık ecdadımızın mirası bizi beslemeye yetmez. Kendimize mirasyedi süsü vererek boş yere kendimizi aldatmayalım. Ne var ne yok hep Avrupa’da var. Şark’tan istifade edecek hiçbir şeyimiz kalmamıştır.” diyen aşırılık yanlısı kişilerin düşüncesine akl-ı selim sahiplerinin katılmayacağı açıktır. Bu gibi fikir ve değerlendirmeler ne kadar yaldızlı ifadelerle açıklansa yine az zaman içinde zayıflığı ve zararları anlaşılacak göz yanılta ışığı söner ve geçerliliği kalmaz.

** Ahmed Naim (Babanzâde): Bağdat doğumlu Ahmed Naim müderris, mütercim, fikir adamı ve yazardır. Galatasaray Sultânisi (Lisesi) ve Dâru’l-fünûn Edebiyat Fakültesinde dersler vermiştir. Arapça, Farsça ve Fransızca bilen müellif, bu önsözde belirttiği gibi klâsik Arapça öğretimine karşı çıkmıştır. *Temrinat Sarf-ı Arabiye Mahsus Temrinat, Hikmet Dersleri, Felsefe Dersleri, İlm-i Mantık, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, Kırk Hadis ve Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* gibi eserleri bulunmaktadır. Ayrıca o, *Servet-i Fünun* dergisinde, “Bedâiyu’l-Arab” başlığı altında bazı Arap Edebiyatı parçalarının tercüme ve şerhlerini yapmıştır. Bkz. Çakan, İsmail Lutfi, “Babanzâde Ahmed Naim” *DİA (Diyanet İslâm Ansiklopedisi)*, İstanbul 1991, IV, 375-376.

*** Doç.Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Mehmed Zihni Efendi: Miladî 1846-1913 yılları arasında yaşamış son devir Osmanlı âlimlerindedir. Kaynaklarda, edindiği tahsille ilgili ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır. Resmî kurumlarda memurluk, tercümanlık, Galatasaray Lisesi (Mekteb-i Sultânî)’inde öğretmenlik ve üniversitede (medrese) hocalık yapmıştır. İyi bir Arapça bilgisi yanında Tefsir, Hadîs ve Fıkıh gibi ilimlerde icâzet sahibidir. *Meşâhiru’n-nisâ, el-Kavlü’l-ceyyid, el-Elğâz-ı fıkhiyye, Nimetü’l-İslâm, el-Hakâik, el-Muktedab, el-Muşezzeb, el-Muntehab fi ta’limi lugati’l-Arab* gibi yirmi kadar eseri yanında Arapça’dan bazı tercümeleri bulunmaktadır. Biyografisi ve eserleri için bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Esmâu’l-müellifin*, II, 400; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, VI, 123; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Arslan, Ahmet Turan, *Son Devir Osmanlı Alimlerinden Mehmed Zihni Efendi-Hayattı, Şahsiyeti, Eserleri*, İstanbul 1999; Kılıç, Hulusi, “Mehmed Zihni Efendi”, *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 542-543.

Gerçekte, milli varlığımızın dış süslemesi demek olan çeşitli sanat eserlerini Avrupa'da aramalıyız. Ancak daha önce, kalıcı sermayeyi ve özü kendimizde bulmağa çalışmalıyız. Ortaya çıkmak için yabancı bir ele muhtaç olan heykel, ne kadar sanatla süslenirse, parlaklık ve ışığı arttırılsa yine cansızdır. Kendiliğinden ileriye doğru bir adım atamaz. O, sanayi araçları ve teknikle yürütülse bile idrakten yoksun ve kendi vücudundan habersiz olduğu için yine de asıl yönünü bilemez. Yine yabancı bir elin sevk ve idaresine muhtaç olmaktan kurtulamaz.

Malum olduğu üzere, bir milletin kendini bilmesi, tanınması, milli şuura sahip olması ve diğer milletlere karşı varlığını göstermesi, dili yanında, ahlâk, âdet ve bunların hepsine hâkim olan fikirleri ve dinî inançlarıyla mümkündür. Çeşitli Dünya milletlerini birbirinden ayıran, rekabet alanına düşüren, ilerleme sahasında yarışa çeken, diğerleriyle başa çıkma ve üstün gelme zevkini, aşağı düşme ve çökme acısını tattıran hep bunlardır. Diyaneti zaafa uğramış, âhlak ve milli âdetleri çökmeye yüz tutmuş, lisanı bozulmuş bir kavmin nesilleri mevcut olsa da kendisi varlık sayfasından silinmiş demektir.

Bir parça düşünmeye koyulsak görürüz ki, diğer İslâm milletleri gibi bizim de Avrupalı komşularımızdan büyük bir farkımız vardır. Medeni araçlar bizi onlara ne kadar yakınlaştırsa yine aramızdaki mesafe kapanmaz. El ele tutuşacak surette birbirimize yaklaşıp yine beynimizdeki mesafe dolmaz- yahut dolsa bile iki taraftan birinin vücut kalıntılarıyla dolar- bir uçurumdur: Şark yine Şark, Garb yine Garptır. Bize göre büsbütün Avrupalılaşmak gayet güçtür, zararlıdır ve âdeta helak edicidir.

Avrupalının ilimlerini ve fenlerini sevmeli, âdeta ona meftun olmalıyız. İçinden işimize yarar her ne görürsek almalıyız. Zaten de bununla memur değil miyiz? Lâkin bu muhabbet ve meftuniyet bizi bize unutturmamalı. Fikirler, gelenekler, millî ahlak ve dinimizi nazarımızda küçültmemelidir. Bizim de gözler kamaştıracak gayet parlak bir mazimiz, bir vakitler medeniyet rehberi, gelişme yolunda hidayet meşalesi olmuş gayretli seleflerimiz vardır. Onlara uymak, faaliyette onlara tâbi olmak ve bilgi deryasına atılarak, bugün gelişmenin önderi sayılan üstün milletlerle yarışmak onların torunlarına yani bizlere ait bir vazifedir.

Bu vazifenin ulvî derecesi ve kudsiyetini hakkıyla takdir ise ancak milli değerlerimizi unutmamağa, unutulmuş olanlarını hatırlamağa, ecdâdımızın ne büyük adamlar olduğunu, bize miras olarak ne gibi şeyler bıraktığını bilmeğe, hâsılı kendimizi tanımağa ve öğrenmeğe bağlıdır. Çok esaslî ve değerli olan bu maksadı takip için de onların nice emekler harçayarak vücuda getirdikleri halde kıymet bilmemezlikle unutmaya terk ettiğimiz, mütalâasına râğbet ve hatta

tenezzül etmediğimiz, tozlar altında çürüttüğümüz, güvelere yedirdiğimiz o sınırsız ve çok kıymetli yâdigârlardan hiç olmazsa yokluğun pençesinden kurtulabilenlerin kıymetini ve ehemmiyetini takdir ederek incelemek gereklidir. Bu inceleme, bu kıymetbilirlik de- bu eserlerin yüzde doksanı Arapça olduğundan- behemehal Arapça'nın tahsil zorunluluğunu ortaya çıkarır.

“Bir Türk’e göre milli değerlerini aramak için Arapça eserleri incelemeğe neden ihtiyaç olsun? Arap lisanının minnet yükü altına girmek neden bu kadar zaruri olsun?” gibi bir soruya ihtiyaç yoktur, sanırım. Zira biz Osmanlılarca övünç sebebi olan eski güzellik ve faziletler, geçmiş ilerlemeler ve gelişmeler, yalnız Osmanlılık alanında cereyan edenlerden, Türkçe yazılmış eserlerde kayıtlı olanlardan ibaret olmayıp, bin üç yüz yıldan beri meydana gelen büyük olayların, görüntü alanına gelen maddi işlerin bütünüyle alakadarız. İstikrarımız olan Hükümet-i Seniyye-i Ebedî için, halifelige yüce bir makam ve bütün pak İslâm milletine umut kıblesi olmak hasebiyle- bir Osmanlı hükümeti olmaktan ziyade bir Hükümeti Muazzama-i İslâmiyedir, demekte asla tereddüt etmeyiz. İslâm milletlerini birleştirme ve çeşitli tevhid ehlini bir manevi bayrak altında toplayarak – Batı idarecilerinin hayal dünyasındaki emelden öteye geçmeyen- birlik ve tek vücut yapan bağ o kadar mükemmel bir surette oluşmuştur ki, Arab’ın malı olan güzellikler bütünüyle ve eksiksiz Acem’in de Türk’ün de malı olmuş, Acem’in ve Türk’ün vücuda getirdiği ilerleme eserlerinden Arap da istifade etmiş ve hepsi İslam bahçesinin bereketli ürünü kabul edilerek kardeşçe paylaşılmış ve -umumun meşru mülkü olduğunu anlatmak, bilgiyi yaymada cimrilik olmadığını göstermek için de- bu eserlerin çoğu Kur’ân dili ile yazılmıştır.

Bu değerlendirmelerimizi, son devirde varlığımızı bile kendimize unutturacak derecede Batı ilerlemesi hakkında hâsıl olan hayret ve meftuniyetimizi zararlı bir tepki sayanlar, Arapça eserlere rağbet etmediğimizden dolayı çektiğimiz zararları lüzumsuz yere büyüttüğümüzü söyleyenler eksik olmaz. Bunlar düşünmüyorlar mı ki, bu lisan din dili olduğu için, manevi varlığımızın damarlarına ve ruh derinliklerine kadar ulaşıp tesir ederek, istediği gibi idaresi altına almıştır. Bu benzersiz tesir ile meydana gelen ve bekâmızı temin eden fikirlerimizin, ahlâkımızın, âdetlerimizin çoğu tâ bin üç yüz seneden beri kıymetli bir emanet, nadide bir yâdigar, hürmet gibi babadan evlada intikal etmiş, bununla da kanaat edilmeyerek- unutulmasın, esas millete hâlel gelmesin diye- kitaplara yazılarak kütüphanelerin muhafazasına ve ihtimamına emanet edilmiştir. Düşünmüyorlar ki, ehemmiyetsiz ve lüzumsuz addettikleri bu lisanın lügatı hatta terkîpleri Osmanlı lisanının hemen hemen yarısını ve hele yazı ve inşâ

dilinin üçte ikisini olduğu gibi ve hiçbir tahrife uğramaksızın işgal etmiş ayrılmaz bir parçası konumuna geçmiştir.

Arab'ın matematik ve hikmet ilimleri, şimdiki ilerleme mertebesine ulaşamadığından dolayı bütün Arap ilimlerini hafife alarak alaycı bir şekilde bakanlar, Arap ilimlerinden hiç istifade edemeyeceğimizi iddia edenler-inanç ve amel (pratik)e taalluk edenlerden tefsir ve hadisin envâna ait olanlardan sarfınazar edilirse-Garb ilimlerinin önemli hem de pek önemli bir kısmını teşkil eden ahlâk ve hukuk kitaplarının pek değerlilerini ve pek mufassallarını Şark kütüphanelerinde de bulurlar. Bu kitaplardan yalnız Avrupa meftunu olanların değil, Avrupalıların da hakkıyla istifade edebileceğini anlarlar. Bu kadar ilerleme ile beraber birçoğu henüz halledilemeyen ve bu kadar velvelelere sebep olan sosyal ve hukukî meselelerinin de, şerî hükümler çerçevesinden kurtulamamış İslam âlimlerinin dinî bakışıyla nihayetsiz incelemelere mucip olmuş ve bu gibi tartışmaya ihtiyaç bırakmayacak surette halledilmiş olduğunu, hâsılı Avrupa'da henüz emekleme aşamasında olan bu ilimlerin bizde ihtiyarlamış²- daha doğrusu- olgunluk yaşına ermiş olduğunu görürler. Acaba bir yabancının minnet yükünü çekmeden kendi helal ve meşru malımız olan bu ilimlerden istifadeye kalkışsak zarar mı ederiz? Acaba içinden çoğu müphem, bir diğeriyle çelişen o bir sürü teori ile henüz yeni ve acemi sayılan zihinlerimizi doldurmak bize daha ziyade mi fayda sağlar? Avrupa'nın o çeşit eserlerine üstünlüğünde hiç şüphe olmayan bu kitaplara da ihtiyacımız yok mu denilecek? yoksa bunların da değerli şeyler olduğunu mutlaka Avrupalı ağzından işitmeğe mi lüzum görülecek?

Bu gibi zevat, Avrupa maarifinden en ziyade muhtaç olduğumuz ilimleri bir tarafa bırakarak bize göre ehemmiyeti üçüncü dördüncü derecede kalan Frenk edebiyatının inceliklerine ulaşmak için ömür harcadıkları, güzel sanatlara merak diye bu kadar uzaklara uzandıkları halde, yanı başlarında duran Arap edebiyatını -yine o merak sebebiyle olsun- inceleseler bilgi zevklerine, sanatseverliklerine hâlel mi gelir? Yoksa Şark'a dair malumat edinmeği bir müsteşrikin himmetinden mi bekliyorlar? İslâm âleminin ilim tarihine dair bir fikir elde etmek için yalnız Avrupalı dostlarımızın tercümelerini okumakla mı yetinecekler?

Batı hikmetine vukufu övünç kaynağı, Avrupa hukemâsının birbiriyle çelişen, ekseriyetle kendi kendini yıkan, temeli hep ihtimaller üzerine dayanan o bitmez tükenmez felsefe teorilerini bilmeyi en büyük deha ve marifet sayanlar, biraz da kendilerine

² Bizde bu ilimlerin-esasları pek sağlam olduğu için ne kadar ihtiyarlasa ölmez (Müellif notu).

gelseler de- akâid ilminden başka- din konularından bahseden, şerî hakikati açıklayan, hakikatin özünü içeren tasavvuf adıyla bir İslâm felsefesinin mevcut olduğunu, bu kıymetli ilmin - yalnız rüzgarın tahribkâr elinden kurtulan-kitaplarıyla pek zengin kütüphaneler vücuda getirilebileceğini bizzat gözleriyle müşahede etseler. Sırf mücâhedât, müşâhedât ve mûkaşefâta dayanan bu ilmi tedvin eden büyüklerin ve milletin ariflerinin hiçbir noktada –Avrupa hukemâsı gibi- ihtilafa düşmediklerini, hakikatin feyizli suyunu doğrudan doğruya kaynağından aldıklarını, oradaki hakikatlerin kuru bir sözden ibaret kalmayarak terbiye ve ahlâk güzelleştirme (tehzib) gibi önemli bir işte nasıl tatbik edildiğini, kalp ile kalıp, ruh ile beden arasında mevcut olan- asırlarca çalışmanın ardından hukemanın keşf eder gibi oldukları- güçlü ilişkilerin ne kadar açık ve âşikar olarak malum ve olgunluk merdivenine çıkmak için tatbikatının ne kadar hakîmane bir surette uygulamaya konu olduğunu, hâsılı ruhun halleriyle ilgili gizemleri öğrenme sadedinde ne kadar ileri gidildiğini gördükleri zaman hayrete düşmekten kendilerini – eminiz ki- kurtaramazlar. Kendimizin bu kadar muhkem ve metin, bu kadar esaslı bir felsefemiz var iken zihinlerimizi yabancı fikirlerin evham seline kaptırmağa neden muhtaç olalım?

Özetle, bilineni söylemek için yapılan bu uzun girişten sonra şunu demek isterim ki; Batı'dan alacak çok şeyimiz varsa Arap'tan alacağımız onlardan az değildir. Belki ehemmiyetçe onlardan üstündür. Her çeşidi binlerce ciltlere ulaşan, tefsire, hadise, akâide, tasavvufa, ahlâka, fıkha, usul-ü fıkha,³ tarihe, siyere, biyografiye ve hatta edebiyata ait Arapça kitapları tamamen Türkçe'ye tercüme etmedikçe, onların muhtevasına tamamen vâkif olmadıkça, Arap dil dağarcığına ihtiyaç duymaktan uzak olamayan lisanımızın istiklalini tamamen elde etmedikçe Arapça'dan uzak duramayız. Onu tahsilden bir türlü vazgeçemeyiz. Bu işi görebilmek için de – hiç şüphe yoktur ki-uzun asırların geçmesi lazımdır. Bu asırlar geçtikten, bu işler görüldükten sonra da acaba en önemli hedef olan bu ihtiyaç duymama hâsıl olacak mıdır? Yine hiç şüphe yoktur ki; Kurân ile Hadis Arapça oluşlarını muhafaza edip dururken kıyamete kadar bu lisanın tahsilinden müstağni olamayacağız.

Binâenaleyh, mevcut ilim ve fennin ulaştığı olgunluk mertebesine yükselmek için yabancı dillerden hiç olmazsa birini tahsil etmek nasıl zaruret hükmüne girmiş ise – her kavme göre ayrıcalıklı millî özellikler olduğu gibi- bizim için de bir şeref hazinemiz olması gereken milliyet duygumuzu, milî düşünce ve ahlâkımızı muhafaza, bunlarla uyuşmayan ve hatta zıt olan fikirler ve yabancı geleneklerden

³ Bizim “hikmet-i hukuk”umuz da budur (Müellif notu).

kendimizi korumak, hâsılı – bir milletin medenileşme yolunda, ilerleme alanında yol alabilmesine en büyük teşvik aracı olan, millî varlığımızı hissettiren- geçmiş övünçlerimizi unutulmaktan kurtarmak için Arap dilini tahsil etmekte öylece zaruri ve belki daha ziyade mecburi olmak lazım gelir.

Bu belâgat ve beyan özellikli dil, öteden beri mekteplerimizde yalnız Osmanlıca'nın ödünç aldığı Arapça kelimeler ve terkiplerin konum ve kullanım şekillerini belletmek, mektep rahlelerinden yetişecek kalem ehlini yaygın Osmanlı diline aykırı yanlışlardan korumak maksadıyla tedris edilmekte olup, ona ulaşma imkânı yalnızca geniş bir Osmanlıca sözlük ve muntazam bir Osmanlıca kaidelerle mümkündür. İşte böyle sınırlı ve eksik bir amaçla başlattırılan derslerin hemen daima o maksada da edâya kâfi gelerek akim kaldığı Arapça öğretmenliğinde bulunan kişilerin daima dikkatini ve teessüfünü çekmektedir. Halbuki âcizane zannıma göre bir dili öğrenmekten hakiki hedef o dilin kendisi olmadıkça yeterli ve faydalı ürünler meydana gelmez. Yabancı bir dili ve mesela Fransızca'yı sırf Fransızca öğrenmek için tahsil ettiğimiz gibi Arapça'yı da – Türkçe'ye yardımı olduğu için değil- Arapça öğrenmek için tahsil etmeliyiz.

Bu lisanın tahsilini en çok zorlaştıran, öğrenilmez bir lisan olduğuna dair umumi bir fikir oluşturan şey, öğretim tekniğimizin iyi olmamasıdır. Bir Türk'e göre düzenlenmemesidir. Bu hakikat, fazilet ehli, eşsiz ve meşhur şahsiyet Zihni Efendi hazretlerinin “el-Müntehab”larında⁴: “Arapça'nın öğretilmesi için var olduğu zannedilen zorluk bir vehimden ibarettir. Arap dili lisanımızın en büyük kısmı olup bize yabancı olmadığı cihetle onun öğrenimi Avrupa dilini tahsilden kolaydır. Çekilen zorluk öğretim usulünün bozukluğundandır.” diye izah ve açıklandığı gibi Avrupalıların az zaman içinde onu bizden daha iyi öğrenmeleriyle de sabittir.

Malumdur ki, ilk- ve hâlâ medreselerdeki talebeler katında geçerli - usul, uygulama namına hiçbir şey görmeksizin derse devam etmek ve gözünü açar açmaz, dil kaideleri bilinmeyen ve anlaşılmayan bir lisandan – şerhler ve haşiyelerin o bitmez tükenmez faydasız tartışmalar dışındaki zâit ayrıntıları ile beraber – ezber yapmaktır ki bu usulün büyük mahzuru on beş yirmi senelik tahsil ve uğraşının Arapça iki satırlık yazı yazmağa olsun kâfi gelememesiyle sabittir.

Arapça öğretiminde atılan ilk ileri adım, Rüşdiye mekteplerinin açılmasıyla birlikte Arapça kaidelerinin çocuklara Türkçe ve seçilmiş olarak belletilmesi ve Arapça ibareli gramer kitapları yerine Türkçe mefhumlar ezberletmek şeklinde olmuştur.

⁴ Bu eser, Arap dilinin sarf denilen kısmını Osmanlı Türkçe'siyle anlatmaktadır.

Lâkin- Arapça'yı öğretmekten maksat, "nasara"yı düşünmeden bir solukta çekimini yaptırmaktan, "mübteda ile haber merfudur" ibaresini çocuğun ağızına vermekten ibaret etmiş gibi- talebelerin zihinleri tatbikât ile temrin ve terbiye edilmediği, anlamaktan ziyade ezberciliğe alıştırıldığı cihetle bu ileri adımdan da umulan fayda hâsıl olamadı. Yine Arapça anlaşılmaz ve halledilmez bir muamma halinde kaldı. Mekteplerdeki talebelerde ona dair bir fikir ve malumat hâsıl olamadı gitti.

Bu kötü durumun düzeltilmesi, bu metodun ıslahı bir taraftan faziletli üstadımız değerli Hacı Zihni Efendi hazretlerinin, diğer taraftan Hacı İbrahim Efendi⁵ merhumun itinalı ve ihtimamlı eline bırakılması mukadder imiş ki, "el-Müntehab"ların "el-Muktedab"ların⁶ istifade sahasına konulmasından, Daru't-talimin açılmasından önce bu cihet –fevkalâde önemiyle beraber- o kadar dikkat çekememişti.

Daru't-talimin açılması, gece gündüz Arapça ile uğraşan bir öğrencinin az zaman içinde Arap edebiyatına hakkıyla vâkıf, inşâ ve yazı yazmaya bile muktedir olabileceğini ispat etti. Bu hal medresedeki talebeye bir zamanüstü harikası göstermek demek idi. "el-Mutehab"ile "el-Muktedab"da Mekteb-i Sultanî gibi ikinci derecedeki ilim ve fenlerin her türlü sî okutulmuş bir mektepte Arapça ile haftada yalnız iki saat uğraşınca, yine o kadar bir müddet içinde sarf ve nahiv kaidelerini iyi bir şekilde bellemek, ibareden anlamakta bir meleke ve güç elde etmek, mektepten çıktuktan sonra az zaman içinde bu tahsili lâıyk olduğu dereceye ulaştırmanın mümkün olduğunu gösterdi. Bu da eğitim (mektep) dünyasındaki efkâr-ı umumiyeye harikulâde bir ilerleme demek idi. Dil kaidelerini, uygulamasıyla beraber öğrenmekten ibaret olan bu usullerin her ikisi de bire on belki de bire yüz faydalı ürünler vermeğe başladı. Aralarında bir fark var: Birincisi yalnız Arapça'yı öğrenmek için açılmış özel bir mektepte uygulamaya konulabilir. İkincisi ise, genel

⁵ Hacı İbrahim Efendi: 1826-1889 yıllarında yaşamış olan İbrahim Efendi, mekteplerde kendine has Arapça öğretim usulü uygulamıştır. Bu dili anadil Türkçe ile öğretmek için Arap gramerini Türkçe'ye çevirmiştir. Bkz. Arslan, *Son Devir Osmanlı Alimlerinden Mehmed Zihni Efendi-Hayati, Şahsiyeti, Eserleri*, s. 86-87.

⁶ Bu isim, *el-Muktedab mine'l-Muntehab fi ta'limi lügati'l-Arab* ve *el-Muktedab fi nahvi lisâni'l-Arab* olmak üzere iki eser için kullanılmaktadır. Birincisi, Mehmed Zihni Efendi'nin el-Muntehab adlı sarf eserinin özeti olup, ikincisi aynı müellifin nahiv kitabıdır. Bkz. Arslan, *Son Devir Osmanlı Alimlerinden Mehmed Zihni Efendi-Hayati, Şahsiyeti, Eserleri*, s. 105-106.

ve özel her mektepte tatbik edilmekle beraber umumi mektepler için ötekinden daha elverişlidir.

Eskiden beri bilinen ve meşhur Arapça gramer kitaplarından hiç birini okumağa tetkik etmeğe henüz vakit bulamadığım halde, sadece bu iki kitap sayesinde az çok ibare sökecek ve anlayacak derecede meleke elde ettiğimi, bu parlak ve cezbedici iki eserin kıymetli müellifi karşısında faydalanmak niyetiyle oturup da az zaman içinde birçok şeyleri – hem de derinden ve esaslı bir surette-bellemek mümkün olmadığını burada- nimete şükrederek- anmayı gerekli görürüm.

Bu kitaplarda bulunan alıştırmalar ve örnekler o kadar çok, o kadar çeşitlidir ki onların yalnız onda birinin iyi bir şekilde öğrenilmesi ve yapılması gramer için yeterlidir. Ayrıca bunlarda öyle birer faydalı edebiyat hazinesi ve dil nükteleri vardır (incelikleri) ki, değil öğrencileri, onları okutan öğretmenleri bile senelerce müstefit eder. Her okuyuşta, her okutuşta yeni yeni bir takım dil gizemlerine ve meziyetlerine âşina eder.

Sarf kısmı olan “el-Müntehab” dan talebeler için zorluğu bilinen “i’lal, idğam, ibdâl” kaideleri düşürülerek kitabın çeşitli konularına gayet mâhirane ve usta bir şekilde serpiştirilmiş ve böylece öğrencilere hiç yorgunluk hissettirmeden bu kuralların tümünün fiili olarak öğretilmesinin yolu bulunmuştur.

Nahiv kısmı olan “el-Muktedab”dan da âmil - mamul gürültüleri ile manasından ziyade lafzı hedeflenen terimler kaldırılarak, kitap şeklen muhtasar görünmekle beraber, bütün nahiv kaidelerini ayrıntısıyla içeren ve her konusu Arap edebiyatının güzel örneklerinden seçme yüzlerce örnekle süslü bir hale getirilmiştir.

Öğretim ıslahının sağlam yoluna herkesin serbest girebilmesini kolaylaştırmak için Hazreti Üstadın cömert bir olgunlukla açtıkları bu büyük ilerleme kapısından girmek, oradan yol almak zamanı artık gelmiş, gayretkeş bilgi ehlinin himmet ve hüsnü niyetine kalmıştır. Elbette son ileri adımı daha atmış sayılmayız. Bu lisanı kolay öğrenmek için daha birçok çareler düşünmek zaruridir. Lâkin sağlam ve mazbut, bilgece ve usta bir şekilde telif olunmuş, sonsuz ve nihayetsiz kıymetli güzellikler ile süslenmiş böyle eserlerin o ayardaki kemal ehli tarafından öncelikle yazılması zaruri idi.

İşte bu mübarek lisanı elden geldiği kadar aramızda neşr ve yayma hizmeti, farziyetinin himmet omuzuna yüklediği faaliyet ve kalbe attığı şevk ve gayret sebebiyledir ki, Mekteb-i Sultanî Arapça hocalığına tayin olduğum günden beri Hazreti Üstadın izinden gitmeyi öğrencilik şükranesi olarak gücüm yettiğince (yeni) usuller bulmayı en önemli amaç bilerek – âcizliğime, eksliğime ve vazifenin

ağırlığına asla bakmadan- ona göre çalıştım. Öğrencilerin elinde bulduğum kitap, Mekteb-i Sultanî ders nazırı Cemil beyefendinin “Sarf-ı Arabî” adlı eseri idi ki birinci kısmı daha sonra basılıp herkesin istifadesine sunulmuştur.

Bu kitap ilk seviyedeki çocukların kolayca anlayabilecekleri tarzda açık yazılmış olup içindeki sarf kaideleri gayet kısa, mazbut ve adeta noksansız denecek derecede mükemmeldir. Yalnız ulaşılması kolay bir gramer mecmuası olan bu eserin öğretimi sırasında talebeye yaptırılacak uygulama ve temrinât ise ayrıca tedvin ve tertip edilip bu cihet, sarf öğretmenlerinin zevk ve seçimine terk edilmişti. Acizleri de işte bu serbestlikten istifade ile yolunu araştırarak bu uygulamayı yalnız sarf kurallarını öğretmeye hasır etmemek, bu kurallar ile beraber doğrudan doğruya lisanı da öğretmek, daha birinci senede iken Arapça’dan Türkçe’ye Türkçe’den Arapça’ya tercüme yaptırarak istedim ve tecrübeye koyuldum. “Temrinât” adıyla yayım sahasında yer almasına cesaret ettiğim bu naçiz eser meydana geldi.

“Temrinât” faydalı meyveler verdiğini gördüğüm bir iki senelik tecrübenin mahsulüdür. Bu mahsulün olgunluk devresine ulaştığını iddia gibi bir küstahlıkta bulunmayacağım tabiidir. Mükemmeliyeti oranında kuralları çok olan bu dilin ilk hamlede konuşma ve yazıda uygulaması, özellikle sarfı bile görmemiş çocuklara öğretilmesi ne kadar sorunlar getireceği hatıra getirilir ve başka bir kitabın programı esas alınarak tertip edilen bu tarzdaki bir kitabın benim gibi bir acizden çıktığı düşünülürse, tabiatıyla böyle bir hata ve kusur taşıyarak yayın alanına konulması iyi niyetten başka bir şeye hamledilemez.

“Temrinât”ın bu birinci kısmını tertip için- birinci senenin programı olan- sarfın sahih fiiller ve isimlerini mükemmel bir şekilde belletecek derecede alıştırmaları çoğaltmakla beraber⁷ ufak tefek cümleler tertibine temel olmak üzere de birçok tercüme ve talimler ilavesi iltizam edilmiştir. Bu tercüme ve talimlerin papağan gibi ezberlettirilen konuşmalar tarzında olmaması, öğrenilmiş kurallar ve lügatın yardımıyla yapılabilmesi için de gereken nahiv kurallarının gayet özet ve pek kolay anlaşılacak bir tarzda yazılmasına ve ezberlenmek üzere bazı isimler, fiiller ve edatlar konulmasına özen gösterilmiş ve isimlerin çoğulları ile fiillerin meful ve sıraları –özel önemlerine binâen- unutulmamıştır.

⁷ Gerek bunların ve gerek biraz daha aşağıda bahsedilecek nahiv kaidelerinin tertibi için- bizim gibi talebelerin mübah malı olan –“el-Müntehab” ile “el-Muktedab”ın kıymetli cevherlerinde istediğim gibi tasarruf edişime intihal adı verilmez sanırım (Müellif notu).

Bundan başka, ötesine berisine küçük küçük fıkralar, hikayeler de yazılmıştır ki bu da içindekileri çeşitlendirme faydasından başka, bir de bu parçalara okuma ve ezber görevini gördürmek maksadına müstenittir.

Asıl kitabın tertibine uygun olarak ve talebelerin zihinlerini bozulmaktan korumak amacıyla fiil cümlesinden işe başlayarak isim cümlesinin teşkil biçimi “isimler” bahsine eklenmiştir ki bu da bir program takibi mecburiyetinden doğmuş zarurî bir haldir.

Bir de nahiv kuralları rast gele öteye beriye serpiştirilmiş ve düzensiz bir halde bulundurulmuştur ki bu da “Temrinât”dan maksadın nahiv kurallarının taliminden ziyade, dil öğretimi olduğu ve her türlü iyi şartları bir arada toplamanın imkânsızlığından kaynaklandığını anlatan bir özelliktir.

“Laryo Eflori” ile “Otto”⁸ usullerinin ikisi birden Arap diline ilk defa olarak acemice tatbiki demek olan karma metodun - bu ilk basit hali ve her türlü eksiği ile beraber- pek ziyade muvaffakiyet sağladığını tam bir güvenle ve övünçle açıklarsam bundan dolayı haklı görülmeliyim. Zira birçok dersle beraber haftada yalnız iki saat Arapça dersi gören, bununla beraber Arapça namına daha evvel bir şey okumamış bulunan Mekteb-i Sultanî ilk seviye talebesinden pek çoklarını gördüm ki sene sonunda bir iki satırlık Türkçe ibareyi Arapça’ya Arapça ibareyi de Türkçe’ye –öğretmenin yardımına muhtaç olmaksızın- hatasız tercümeyle muvaffak olurlar. Her kelimenin gerek kullanım yeri ve gerek çekim ve irabı hakkında da getirilen suallere pek uygun cevaplar veriyorlar. Ve bu usul çerçevesinde sarfı bitirinceye kadar nahvin de çoğu kurallarını teorik ve pratik olarak okumaktan birçok lügat ezberlemekten başka sıradan yazılmış Arapça kitaplar ve dergilerden anlam çıkarmaya, ve meramlarını ifade ve yazmakta gayet muktedir olabileceklerini ispat ediyorlar.

İşte görülüyor ki öğretim metodu ıslah edildikten sonra, hiçbir ilim ve fennin tahsilinde güçlük kalmıyor. Anlaşıyor ki herhangi bir muallim zihnini bu yönde odakladıktan, biraz da öğretim sırasındaki tecrübelerini dikkate aldıktan sonra öğretim işinin kolay bir yönünü bulabilir. Asrın ihtiyaçlarıyla yeterince uygun olmaktan pek uzak olan bu kitabı, bir üstünlük ve bilgi delili olmaktan çok bir gayret ve faaliyet örneği olmak, eksik ve hatalarının erbabı tarafından tamamlanması ve düzeltilmesi yapılmak üzere baskı tezgahına vermeğe cüret ediyorum. Bu dili başka usullerle daha ziyade kolaylıkla öğretmek hatıra geliyorsa da bir kere başlanmış, tecrübeme

⁸ Otto von Essen (1898-1983): Alman dilbilimci ve fonetik uzmandır. Bkz. <http://biblio.biz./pdf/litwiss.pdf> (14.02.2007)

vesile olmuş olan bu usulden herkesin bakışlarına sunduğum örneği tamamlamak ve başarının meyvesini sonuna kadar müşahede etmeden, başka usule geçmeyi uygun görmüyorum. Binaenaleyh gelecekteki hizmetlerimize bir ön hayır olmak üzere gerek Arap “Şarf”ı ve gerek ona ait olan bu “Temrinât”ın baskı ve neşrinin yakında tamamlanmasını Allah’tan temenni ile sözümü tamamlıyorum. Rabbim başarılı kıl ve hayırla tamamla. Âmin.

AHMED NAİM

FAKİRLİĞİN BULUNMADIĞI DÜNYA BİR MİT MİDİR?

Hülya ALTUNYA*

Yrd. Doç. Dr. Abdülgaffar Aslan, *Kur'an Ekseninde Fakirlik Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2003, 220 sayfa.

Tarih boyunca insanlığın ortak ve yaygın sorunu olan fakirlik, hem birey hem de toplum olarak yüzleşilmesi gereken bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Dinî ve felsefî sistemlerin ilgi alanlarında olan bu sorun, geçmişte olduğu gibi bugün de, toplumsal pek çok problemin altında yatan neden olarak görülmektedir. Açıkçası bu problemin çözümlenmesi, yoksulların insan gibi yaşama haklarını elde etmeleri kadar, dünyada barış ve huzur ortamının sağlanmasında da önemli olduğu düşünülmektedir. Fakirliğin ne olduğu ve kimlere fakir denilmesi gerektiği ile fakirliği tamamen ortadan kaldırmanın mümkün olup olmadığı hususu sorgulanmaya ihtiyaç duyulan konulardandır. Fakirlik kavramını anlamlandırırken ve soruna çözümler ararken gözden kaçırılmaması gereken nokta; bu durumun maddî yönü kadar manevî yönünün de önemli olduğudur. Acaba Kur'an'ın bu konuya yaklaşımı nedir? Allah, bazı insanlara daha fazla rızık verirken, bazılarını daha az mı vermektedir? Fakirlik, insan için bir kader midir? Fakirliğin olmadığı bir dünyanın nasıl kurulacağı hakkında konuşmak, yeni mitler üretmek midir? Yoksa çalışma ve toplumsal yardımlaşmanın sağlanması ile fakirliğin ortadan kaldırılması mümkün müdür?

Son zamanlarda bu konuda bizleri ümitlendiren çalışmalar yapılmaktadır. Bunlardan biri Abdülgaffar Aslan'ın *Kur'an Ekseninde Fakirlik Problemi* adlı çalışmasıdır. Kur'an'a ve itikadî açıdan kelâmcılara göre "fakirlik" sorununu ele alan bu eserin önsözünde yazar; iki hususu dikkate alarak araştırmasını gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. İlk olarak fakirlik sorununun ve ona ilişkin çözümün, iman ile insanın eylemleri arasında organik bir bağ kuran Kur'an-ı Kerim'de nasıl ortaya konulduğu açıklanmaktadır. İkinci olarak ise Kelâm ilminde, sorunun nasıl ele alındığı araştırılmaktadır. Burada yazar, "acaba bir üretim Kelâm'ından bahsedebilir miyiz?" ve "Fıkıhın

* Arş. Gör., SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm Bilim Dalı.

iktisadî konulardaki yaklaşımı bir yana, topluma, çerçevesini İslâm Kelâm'ı ile belirlenmiş bir iktisadî bakış açısı sunmak mümkün müdür?" (s.9) sorularını yöneltmektedir.

Fakirliğin çok boyutlu bir mesele olduğunu belirten yazar, insan-madde ilişkisinin formüle edilmiş ifadesi olan iktisadî faaliyetin, Kelâm ilminin de bir alt kategorisinde bulunduğunu ileri sürmektedir.(s.12) Yazar doktrinden realiteye, teoriden pratiğe köprü kurmaya çalışarak konu ile ilgili verilerin sentezini yapmaktadır.(s.14) Kelâm'ın sadece tabiatüstü referanslarla ele alınıp teorik sınırlandırmalara hapsedilmemesi gerektiği görüşünde olan yazar, Kelâm'ın güncel problemlere çözümler geliştirmesi kadar, onunla yapısal olarak bağlantılı özel, kültürel ve insan ilişkileri açısından da ele alınmasının gerekliliği üzerinde durmaktadır. Ayrıca yazar, Kelâm (teoloji) çatısının alt-teolojik disiplinleri olarak şunları göstermektedir: Kur'an Teolojisi, Sosyal Teoloji, Siyasal Teoloji, Tarih Teolojisi, İktisat Teolojisi, Hukuk Teolojisi ve Ahlâk Teolojisi. Bunlara ilave olarak yazar, insan hakları, kadının sosyal konumu, ibadetlerin lüzum ve gayesi, inanmaya götüren ve engelleyen faktörler, çevrenin korunması, okültizm ve reenkarnasyon gibi konuları da bu listeye dahil etmektedir.(s.16-18)

Yeni Kelâm ilminin Kur'an ve sahih sünnet temelli olmasının ve dinamizmini muhafaza ederek her nesille birlikte yeniden inşa edilmesinin zorunluluğuna dikkat çeken yazar, "*Kelâm ilmi insanlara pozitif çözümler sunmak zorundadır. Şatoda savunma halindeki gibi olmaya devam edemez.*"(s.19) diyerek siyasî, sosyal ve iktisadî hayatla bağların koparılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Muhammed Abduh, Abdüllatif Harputî, Filibeli Ahmed Hilmi, İzmirli İsmail Hakkı, Şaban Ali Düzgün ve Hasan Hanefî gibi son dönem Müslüman düşünürler de, Kelâm'ın kendisini yenileme ihtiyacından bahsederek, bu yenilenmenin örneklerini vermeye çalışmışlardır.¹

¹ Örneğin Hanefî, İslâm akidesinin, geri kalmışlığın karşısında ilericiliğe, sömürü karşısında özgürlüğe, parçalanmışlığın karşısında onun tevhidine dönüşürse, Usûlu'd-Dîn (Kelâm İlmi)'nin Müslümanların rönesansı olacağını söylemektedir. (s.22) Yine Hanefî güncel sorunumuz olan "fakirlik" in Kelâm ilmi ile münasebeti hakkında şöyle demektedir: "*Neden eski Kelâm ilminin, Akâid'i, ilk dinlerin tarihsel koşulları bağlamında sistemleştirmesindeki gibi zenginlik, fakirlik, fiyatlar, rızık ve ecel hep Allah'tandır? Neden, fukaha ve ulemanın yaptığı gibi, kaza, cinayet ve tıp açısından ölümcül olan hastalık faktörleriyle klasik "ecel" kavramına yeni bir tanımlama getirilemiyor? Neden ekonomi uzmanlarının yaptığı gibi arz-talep yasalarıyla piyasadaki fiyatlara (yönelik) yeni bir sistem geliştirilemiyor? Neden rızık, sosyal konjonktürdeki haliyle kazanç yollarına, ücret politikalarına ve çalışma kurallarına göre elde*

“*Farklı Anlama Modellerine Göre Fakirlik Problemi*” başlıklı birinci bölümde yazar, insan hürriyeti, rızık ve fiyatların yükselişi ve düşüşü konularını incelemektedir. Bu bölümde yazar, öncelikle Kur’an’ın özgürlük kavramı üzerine yaptığı vurguya dikkat çekmektedir. Kur’an’da ifade edilen özgürlük, Allah’ın iradesinin ve yaratma düzeninin sınırları içinde olan itibari bir özgürlüktür.(s.35) Kur’an’ın özgürlük anlayışı, Kelâm ekolleri içerisinde farklı şekillerde anlaşılmıştır. Yazar insan iradesine vurgu yaparak ortaya çıkan bu ekolleri, “irade özgürlüğü-fiillerin yaratılması” bağlamında tahlilî bir şekilde anlatmaktadır. Yazara göre insanın fiilleri dahil her şeyin Allah tarafından yaratılmış olması, fiillerin ortaya çıkışında mecbur olduğu ve irade gücünün bulunmadığı anlamına gelmez. Ne var ki iradesini gerçekleştirmek için insana verilen kudret, Allah’ın emir ve rızasına uygun olmalıdır. Ancak bu şekilde ilâhî nimetlerden yararlanmak mümkün olmaktadır.(s.61)

Anlama modellerinde fakirliği tanımlayan kavramlardan biri olarak “rızık” kelimesinin etimolojisini yapan yazar, Ehl-i Sünnet’e göre “mutlak olarak kendisinden faydalanılan şey” anlamında rızıkın, sözcük anlamı ile örfteki kullanımının aynı olduğuna işaret etmektedir. Yazar, Ehl-i Sünnet’in iki büyük ekolünün rızık meselesini, “maduma/yokluğa hitap”la ilişkilendirerek tartıştıklarını belirtmektedir. Eş’ârîlere göre, ilâhî hitabın maduma taalluk etmesinin mümkün olması nedeniyle Allah, mahlûkatı yaratmadan önce bütün fiilleri, ecelleri ve rızıkları takdir ederek, her şeyi Levh-i Mahfuz’da tespit etmiştir. Dolayısıyla rızıkların, kulun mülkiyetiyle hiçbir ilgisi yoktur. Matûridîlerin ise maduma hitabı reddetmeleri, onları bu tür belirlenimcilikten uzak tutmaktadır.(s.70) Rızık konusunda Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile arasındaki görüş ayrılığı ise “haram” olan şeylerin, Allah’ın kulları için takdir ettiği rızık olup olmadığıdır. Ehl-i Sünnet rızık, helal ve haram olmak üzere ikiye ayırmakta ve haramı da Allah’ın takdir ettiğini kabul etmektedir. Ancak haram olan bu rızıkla beslenmeye Allah’ın rızası yoktur.(s.71) Mu’tezilîler ise şer’an haram sayılan şeylerin rızık olarak kabul edilemeyeceğini iddia etmektedirler. Onlara göre Kur’an’da açıkça haramın kazanılması ve infakı (Bakara, 2/3) yasaklanması ve helal olan rızıklardan infakta bulunmanın tavsiye edilmesi nedeniyle, haram olan şeyler rızık olamaz.(s.66-67)

edilen bir değer olarak anlaşılmıyor? Ve yine neden zenginlik ve fakirlik, sosyal bilimcilerin anladığı gibi, toplumun sınıfsal yapısı ve gayr-i safi milli hasıladan kişi başına düşen gelirle doğrudan ilişkisi bulunan bir olgu olarak tarif edilmiyor?” (“Kelâm İlminin Tarihselliği”, çev., İbrahim Aslan, AÜİFD, c. XLV, S. 1, Ankara, 2004, s.282-283)

Fakirliği doğrudan ilgilendiren bir husus olarak “*Fiyatların Yükselişi ve Düşüşü*” hakkında Kur’an’da herhangi bir bilginin yer almadığını belirten yazar, ilk defa Bâkılânî’nin (ö. 403/1013) ve İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) bu konuda kelâmî tartışmayı başlattıklarını söylemektedir. Eş’arî kelâmcılar, fiyatların teşekkülünde insanî iradeden çok, ilâhî iradenin belirleyici olduğu görüşündedirler. Bâkılânî’nin fiyat dalgalanmalarını Allah’a bağlamasının sebebi; pahalılığı ve canlıları besin maddelerine muhtaç olarak yaratan gerçek failin Allah olmasıdır. “Allah’tan başka yaratıcı yoktur” ilkesinden hareketle, dolaylı da olsa pahalılığın insana izafe edilmesini mümkün görmeyen Bâkılânî’ye göre, insan gıdalara muhtaç biçimde yaratılmamış olsaydı pahalılık da olmayacaktı.(s.83-84) Mu’tezile’den Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ise problemi daha geniş çerçevede tahlil ederek, fiyatların dalgalanmasının bazen insan bazen de Allah kaynaklı olduğu neticesine ulaşmaktadır. Kâdî Abdülcebbar’a göre Allah, belli bir mekanda ve belli bir zamanda ürünleri bollaştırarak fiyatların ucuzlamasını sağlarken, doğal felaketler gibi olaylarla da pahalılığın ortaya çıkmasına neden olabilir. Ayrıca Allah’ın nüfusu çoğaltması ya da azaltması ile mallara arz ve talebin artması yahut düşmesi fiyatların teşekkülünde birincil etkindir. Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbar, tüketiciyi koruyacak, esnafa zarar vermeyecek ve toplumsal düzeni devam ettirecek önlemlerin devlet adamları tarafından alınması ile dengeli bir hayatın kurulabileceğini öne sürmektedir.(s.74-80)

Yazar, bolluk ve darlığın nedenlerini Allah’ın belirlediği ahlakî yasaların uygulanmamasına bağlamanın yanlışlığına dikkat çekmektedir. Kur’an’ın iyi işler yapanlara mükâfat olarak bolluk ve hakkı inkara şartlanmış kimselere ise ceza olarak kıtlık verdiğini iddia etmek Kur’anî söylemin hedefini değiştirmektir. Dolayısıyla kıtlığın sebeplerinin kaynağı tabii-fizyolojik bir olaydır.(s.151) Bu bağlamda Kur’an rızkın, insanın çalışmasına karşılığı olarak Allah tarafından verildiğini söylemektedir.

Aslan’ın çalışmasının “*Kur’an Ekseninde Fakirlik Problemi*” başlıklı ikinci bölümünde, fakirlik kavramının anlam alanı ve onun yörüngesinde yer alan diğer kavramlar tahlil edilmektedir. Yazar, “fakır” kelimesinin etimolojik ve semantik analizini geniş bir şekilde yapmaktadır. Değişik değer sistemlerine sahip toplumsal yapıların, yoksulluğa bakış açılarına göre fakirlik algısının değişmesi nedeniyle, toplumdan topluma farklılaşan bir fakirlik tanımı ortaya çıkmaktadır. Ancak yazar, tüm fakirlik tanımlarında kişinin hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan günlük asgari şeyler anlamında “ihtiyaç” kavramının öne çıktığını tespit etmektedir.(s.87-93) Burada yazar genel olarak ‘dolaysız (yeme, içme) ve dolaylı (giyinme, barınak) ihtiyaçlarını

karşılayamayan' veya 'rızkını temin etmek için yeterli kaynağa sahip olmayan kimse'ye fakir denilebileceği görüşündedir. Kur'an'da fakirliği ifade etmek için başka kelimelerin de kullanıldığını belirleyen yazar, bu kavramların, ihtiyacın derecesini ya da ihtiyaç sahibinin durumunu yahut da manevi ihtiyaçlara göre kullanıldığını söylemektedir. Yazarın Kur'an'dan fakirlikle ilgili belirlediği kavramlar şunlardır: miskîn, bâis, musrim, mümlük, halle, hâcet, nâkıs, bahs, mu'sîr, 'ail ve i'dâm.

Kur'an'a göre fakirlik kelimesinin anlam alanını belirleyen yazar, varlık, bilgi ve ahlâk bağlamında bu kavramı incelemektedir. Yazar varlık bağlamında fakirliği, insanın doğasındaki iktisadî rağbet, iktisadî ihtiyaçlar ve insanın evrendeki merkeziliği yani mevcudatın insanın yaratılış nedeni olması açısından değerlendirmektedir. Kur'an'ın iktisadî ihtiyaçların giderilmesi hususunda rasyonel ve insanî temellere dayandığı görüşünde olan yazar, adil bir refahın gerçekleştirilmesinin arzulandığı kanaatindedir. Kur'an'ın bütün Müslümanları kardeş ilan etmekle, ihtiyacı olan yoksullara adalet ve merhamet içinde yardım elinin uzatılmasını istediği anlaşılmaktadır. (s.112-113) Bilgi ile ilişkili olarak ise yazar, Kur'an'da vaad edilen nimet, Kur'an ve iktisadî gelişme ve insanın maddî mutluluğu ile fakirliğin ilişkisine temas etmektedir. Burada yazar, Kur'an'ın mal ve dünyevî servet karşısındaki yaklaşımını irdelerken, insanların faydalanmaları için yaratılmış mal hakkında Kur'an'ın bazen "tayyibat, fazilet, hayır ve kıyam" kelimelerinin kullandığını belirtmektedir. Bu terimlerin tahlilini yapan yazara göre, Kur'an'ın malla ilgili bu kavramları kullanmasının mantıksal sonucu; servetin ahlâken iyi telakki edilmiş olmasıdır. Bu durumda Kur'an, dünyevî serveti Allah'ın lütfu olarak göstermekte ve sağlam ve gelişmiş ahlâkî niteliklere sahip toplumda barış, huzur ve maddî refahı hedeflemektedir.(s.125-131) Ahlâk bağlamında da fakirliği ele alan yazar, burada toplumsal bütünleşme, gelir dağılımı, fakirlik ve zihniyet ilişkisi, yabancılaşma, adalet ve fakirlik ilişkisini incelemektedir.

Bu arada Kur'an'ın ve yazarın fakirlik problemine bakışları ile bugün yaşanan problemler arasında bir bağ kurabiliriz. Günümüzde, toplumların yaşam şartlarına göre fakirlik algısının ve tanımının farklılık arzettiğini söylemek mümkündür. Nobel Barış Ödülü'nü veren Norveç'teki hayat standartları ve dolayısıyla fakirlik algısı ile fakirliği ortadan kaldırmaya dönük çalışmaları ile tanınan ve bu çalışmaları nedeniyle 2006 Nobel Barış Ödülü'nü alan Bangladeşli ekonomist Muhammed Yunus'un ülkesindeki fakirlik algısı aynı değildir. Modern yaşam standartlarına ulaşmış ülkelerdeki fakirlik algısı ile üçüncü dünya ülkeleri adı verilen yerlerdeki fakirlik algısı

birbirinden çok farklıdır. Fakirlik algısı farklı olunca, onun için ortaya konulan çözüm yolları da farklı olmaktadır. Bangladeş'te fakirliği yok etmek için "sessiz devrim" gerçekleştirdiği iddia edilen Muhammed Yunus, "Grameen Bank" adını verdiği bankasından 1974 yılından beri, çoğunlukla köylü kadınlara küçük ölçekli krediler vermektedir. Muhammed Yunus'un, sadece insanların açlıktan ölmesini engellemeye yönelik ancak içinde pek çok riskleri barındıran ve eleştiriyi hak eden bir çalışma yaptığını söylemek mümkündür.²

Dünya gelir dağılımındaki eşitsizliğin altında yatan nedenlerden biri de; zenginlerin insan haklarını yadsıması ve zayıfları sömürmesi sonucu fakirliğin baş göstermesidir. Fakirlik tek başına bireyin kendinden kaynaklanan bir problem değildir. Güçlü ve varlıklı insanların ya da devletlerin aşırı kazanma hırsları, diğer insanların haklarını gasp etmeye götürmektedir. Ayrıca Muhammed Yunus'un dünya barışı için fakirleri tehlike olarak görmesi ve terörü bu insanların omuzlarına yüklemesi eleştirilmesi gereken bir başka noktadır. Halbuki terör faaliyetleri, varlıklı insanların daha fazla kazanmak için çıkartmış oldukları olaylardan başka bir şey değildir. Dolayısıyla diyebiliriz ki fakirlik, bireyin doğrudan kendisinden kaynaklanan bir durum değildir ki, küçük miktar kredilerle böyle bir yükün altından kalkmak mümkün olsun. Bireyi yalnız bırakmayan ve her daim yardımlaşmayı ve dayanışmayı teşvik eden Kur'an'ın fakirlik problemine yaklaşımı yazarın da belirttiği gibi, başta eğitim ve çalışma olmak üzere sosyal yardımlaşma duyguları üzerine kuruludur.

Kur'an'ın işaret ettiği gerçekliği günümüzün anlam dünyasına transfer etmeye çalışan yazar, kitabının son bölümünde, fakirliği anlamada ve önlemede yeni bir model geliştirmeyi denemektedir. Fakirliği en aza indirmeyi imkan dahilinde gören yazar, Kur'an'da

² 10 Aralık 2006 tarihinde Oslo'da ödülünü alırken yaptığı konuşmada Muhammed Yunus şöyle demektedir: "Fakirlik, barış için tehdittir. Dünyadaki gelir dağılımının çok etkili bir hikâyesi vardır. İnsanların %60'ı sadece dünya gelirinin %6'sı ile yaşarken, dünya gelirinin %94'ü, nüfusun %40'ına gitmektedir. Dünya nüfusunun yarısı, bir günde iki dolarla hayatlarını sürdürmektedir. Bir milyardan fazla insan ise, günde bir dolardan daha aşağıya yaşamaktadır. Bu barış için bir formül değildir... Fakirlik, tüm insan haklarının yadsınmasıdır... Fakirlik tüm insan haklarının yokluğudur. Acınası sefaletin yol açtığı düş kırıklıkları, düşmanlık ve kırgınlık hiçbir toplumda barışı koruyamaz. Kalıcı bir barış inşa etmek için biz, insanların tatmin edici bir hayat yaşayabilmelerini sağlayan fırsatlar için yollar bulmalıyız. Fakir insanların çoğunluğu için fırsatlar yaratmak, geçen otuz sene boyunca bizim kendimizi adadığımız işin kalbidir." (<http://nobelprize.org/nobelprizes/peace/leureates/2006/yunus-lecture-en.html>)

değinen temel esaslardan hareketle fakirliğin nedenlerini belirlemektedir. Gelir dağılımı, istihdam imkanının yetersizliği, işsizlik, nüfus artışı, göç, eğitimsizlik, durağanlık vb. faktörlerin fakirliğe yol açtığını tespit eden yazar; öncelikle iş yapabilecek güçte olanların çalışarak ve helal rızık arayarak fakirlikten kurtulabileceğini söylemektedir. Kur'an'da geçen "çalışma" ile ilgili kelimelere kısaca değinen yazar, Hz. Peygamber'in de helâl rızıkla uğraşmanın herkes için farz olduğunu haber verdiğini belirtmektedir. Çalışmaya güç yetiremeyen yaşlılar, hastalar, sakatlar ve güçsüzler için ise infak mekanizmasının çalıştırılması gerekmektedir. Kur'an'da sadaka vermek, imanla ilgili bir gereklilik olarak açıklanırken, imanın belirtisi ise maddî ihtiyacı olan fakirlere yardım etmek olarak gösterilmektedir. Yazar'ın ifadesine göre Kur'an; infâk ile iman, şirk, küfür, münafıklık, dua, cimrilik ve ölüm gibi hususlar arasında ilişki kurmaktadır. Ayrıca Kur'an, Müslümanları zekat gibi bir yükümlülükle sorumlu tutmakta ve sadaka, infak, cömertlik, ihsan ve lütuf vb. vasıfları kazanmaları hususunda onları teşvik etmektedir.(s.191-192) Dolayısıyla denilebilir ki Kur'an, fakirliğe çözüm olarak öncelikle çalışarak rızık elde edilmesini tavsiye etmektedir. Savurganlık, adaletsizlik, başkalarının hakkına tecavüz etmek ve hırsızlık gibi ahlâk dışı davranışlar ise yasaklanmaktadır.

Fakirlik problemine Kur'an eksenli olarak kelâmcı bakış açısıyla yaklaşan Aslan'ın çalışması, Kelâm'ın, klasik sınırlarını aşmasının ve insanların günlük yaşamlarına dair konulara eğilmesinin anlamlı bir örneğidir. Kur'an'da fakirlik kavramını ve bu kavramın anlam alanında bulunan diğer kavramları belirleyen araştırmacının, kelâm düşüncesine uygun olarak kavram analizlerine gitmesi, çalışmaya dilsel bir hüviyet de kazandırmaktadır. Kanaatimize göre günümüz ilim dünyasına bu eser, hem yaşanan problemi irdelemesi ve hem de dil çalışması olarak önemli bir katkıdır. Kelâmcıların "fakirlik" problemine bakışını ayrıntılı olarak ele alan bu kitabın, sorunun klasik dönemdeki gelişimini ve bunun nasıl kelâmî bir probleme dönüştürüldüğünü anlatması açısından da faydalı bir çalışma olduğu görüşündeyiz. Ayrıca bu çalışma Kelâm'ın, kendisini metafizik ve teorik konulara hapseden bir ilmî disiplin olmadığını ve insanların din ve dünya hayatlarını birlikte ele almakla, güncel sorunlara yakınlığının göstergesidir. Son olarak denilebilir ki; yazarın da belirttiği gibi; eğer istenilirse fakirliğin olmadığı veya en aza indirildiği bir dünya oluşturmak mümkündür. Fakirliğin ortadan kaldırılması için çözüm yolları aramak yeni mitler üretmek değildir.

YAZARLAR İÇİN NOT

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 Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. 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. Yayım aşamasına gelen yazıların son hali aşağı belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra disket veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu'nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde tutarlı olmak kaydıyla kaynak ve dipnot gösterimi yazarın uygun gördüğü akademik ve bilimsel herhangi bir usule göre yapılabilir. Yayımlanmayan yazılar geri iade edilmez.

Yazı tipi: Times New Roman, Ana Metin: 12 punto; Dipnot: 10 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.

NOTE FOR CONTRIBUTORS

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 and key words should be added to the beginning of the article. Three hard copies of the articles, two of them without a name, should be send to the editor or assistants 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. Any common reference techniques in footnotes and bibliography should be used in consistency. Unpublished articles will not be returned to the authors but they will be informed.

Style: *Times New Roman* and 12 point in main texts, 10 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.

