

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 04 (04) SENTRYABR (EYLÜL) 2005

BAKİ DÖVLET UNİVERSİTETİ
İLƏHİYYAT FAKÜLTESİNİN ELMİ MECMUASI

ONURSAL BAŞKAN
Vasim Memmedeliyev

EDİTÖR
Abdullah KAHRAMAN

Yardımcı Editör
Ömer ASLAN

YAYIN KURULU
Abdullah Kahraman • Hasan Cirit • Ömer Aslan
Malik Qarazade • Salman Süleymanov

HAKEM KURULU
Celal Erbay • Orhan Çeker • Saffet Köse • Ramazan Altıntaş
Ali Akpınar • Ahmed Yaman • Nadim Macit • Süleyman Toprak
Vasim Memmedeliyev • Zahid Hüseyinov • Zekeriya Güler • Zeki Arslantürk
Cemal Ağırman • Emin Aşıkkutlu • Ali Akyüz • İzzet Er • Mehmet Bayyığit
Suat Yıldırım • Yakup Çiçek • Abdullah Kahraman • Mustafa Altundağ

HABERLEŞME
Metbuat Prospekti BDU Telebe Şeherciği 36/6 Yasamal/Baku
kahraman@cumhuriyet.edu.tr, abdullahkahraman9@hotmail.com
Tel: 434 56 25
Fax/tel: 32 29 94

ISSN: 9952 – 403 – 38 – 4

BDU İlahiyyat Fakültəsi Elmi Şurasının
29.09.2005 tarixli 1 sayılı qərarı ilə çap olunmuşdur.

Mecmuamız hakemli bir mecmuadır. Yılda iki kez yayınlanır.
Yayınlanan yazıların ilmi mesuliyeti müəlliflərin özünə aittir.

YIL 2 SAYI 2 BAKU – 2005

***Dergimizin bu sayısını Fakültemizin
kurucu dekan yardımcılarından ve
emektarlarından
Sn. Prof. Dr. Celal ERBAY Bey'e
ithaf ediyoruz.***



PROF. Dr. Celal ERBAY

İÇİNDEKİLER

TƏQDİM	6
EDİTÖRÜN NOTU	7
PROF. DR. CELAL ERBAY'IN ÖZGEÇMİŞİ	9
İSLAM'DA MEZHEPLERİN YAKINLIĞI ve YAKINLAŞMANIN ESAS İSTİKAMETLERİNE DAİR BAZI MÜLAHAZALAR <i>Prof. Dr. Vəsim M. Memmedəliyev</i> <i>Prof. Dr. Abdullah Kahraman</i>	15
SOME OPINIONS ABOUT THE MUTA MARRIAGE (THE TEMPORARY MARRIAGE) <i>Associate professor Abdullah Kahraman</i>	21
BİR MƏNZUM LÜĞƏT HAQQINDA <i>Dosent Mirzəzadə Çimnaz</i>	43
FELLƏR VƏ SÖZ YARADICILIĞI <i>Salman Süleymanov</i>	47
SEBEP VE SONUÇLARI BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN SAVAŞLARI (GAZVE VE SERİYYELERİ) ÜZERİNE BAZI NOTLAR VE İSTATİSTİKLER <i>Dr. Elşad Mahmudov</i>	55
İSLAM'IN İLK DÖNEMLERİNDE BAZI AZERBAIJAN'LI MUHADDİSLER <i>Dr. Gəşgər Səlimli</i>	97
KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE EBÜ'L-MUÎN en-NESEFÎ'YE GÖRE NÜBÜVVETİN GEREKLİLİĞİ <i>Dr. Adilə Tahirəva</i>	117
AŞIQ HÜSEYN CAVANIN «SƏTTARXAN» ŞEİRİNİN İNGİLİS DİLİNƏ TƏRCÜMƏSİ HAQQINDA <i>Vəfa İbrahimova</i>	157
QAZI BÜRHANƏDDİNİN TUYUQLARI VƏ BƏDİİ ÜSLUBU <i>Siracəddin Hacı</i>	163
SİZSİZ-SİZİNLƏ <i>Yaqut</i>	177
MİSSIONERLİK QLOBALLAŞMA ŞƏRAİTİNDƏ <i>A. V. Məmmədəliyev</i>	181

TƏQDİM

Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat fakültəsi gündən- günə inkişaf edib özünün tədris və elmi – tədqiqat fəaliyyətini genişləndirir. Sevindirici haldır ki, İlahiyyat fakültəsi respublikamızda dinşünaslıq, islamşünaslıq üzrə yüksək ixtisaslı kadrlar hazırlayan ən nüfuzlu tədris müəssisəsi hesab edilir. Fakültəmizin professor-müəllim heyəti tədrislə yanaşı, maraqlı elmi-tədqiqat işləri də aparırlar.

BDU İlahiyyat fakültəsi elmi məcmuəsinin oxuculara təqdim olan növbəti sayı əsasən fakültə əməkdaşlarının yazılarından ibarətdir. Məcmuənin tematikası çox rəngarəng olub islamda məzhəblərin yaxınlaşması, islam hüququ, hədis, kəlam, islam tarixi, missionerlik, ərəb dilçiliyinin nəzəri məsələləri və üslubiyyatla bağlı bir sıra maraqlı mövzuları əhatə edir.

Onu da qeyd etmək istəyirik ki, elmi məcmuəmizin bu sayı fakültəmizin formalaşmasında və inkişafında xüsusi xidmətləri olan, uzun müddət İlahiyyat fakültəsinin dekan müavini vəzifəsində çalışmış, fakültəmizdə müxtəlif islam elmlərindən dərslər demiş, görkəmli alim, hörmətli dostumuz ilahiyyat elmləri doktoru, prof. Celal Erbayə həsr olunmuşdur. Professor Celal Erbayı bu münasibətlə ürəkdən təbrik edir, ona can sağlığı, uzun ömür, ailə səadəti və yeni-yeni yaradıcılıq uğurları arzulayırıq.

**BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin
dekanı, AMEA-nın müxbir üzvü,
prof. V.M.Məmmədliyəv**

EDİTÖRÜN NOTU

Bu gün dergimizin 4. sayısıyla okurlarımızın karşısına çıkmanın sevincini yaşamaktayız. Bu sayıyla ikinci yılına da tamamlamış olan dergimizin inşallah ara vermeden yoluna devam etmesini temenni ediyoruz.

Bu sayımızda fakülte dekanımız Prof. V.Memmedeliyev ve Dekan Yardımcısı Prof. Dr. Abdullah Kahraman'ın Kafkas Müslümanları İdaresi tarafından düzenlenen Uluslararası bir konferansa sundukları bildiri metnini de dahil etmiş bulunmaktayız. Bunun yanında geçen eğitim yılını tamamlayamadan rahmete kavuşan İngiliz dili müellimesi Seyyare İmanova'ya ithafen yazılmış "Sizsiz Sizinle" başlıklı yazıyı da bu sayıda bulabilirsiniz. Biz de bu vesileyle Seyyare Hanım'ı rahmetle anıyoruz.

Bu sayının en önemli tarafı, fakültemizin ilk mezunlarından olup lisansüstü eğitim için Türkiye'ye gönderilen ve yaklaşık sekiz yıllık eğitim sonucunda Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İlahiyat alanında doktoralarını tamamlayan üç arkadaşımızın yazılarına yer verilmesidir. Eğitim kadromuza da intisap ve iştirak eden bu arkadaşlar sekiz yıllık birikimlerinin bir kısmını makaleye dönüştürerek dergimiz aracılığı ile ilim alemiyle paylaşmayı hedeflemişlerdir. Bu hem onlar adına, hem fakültemiz hem de dergimiz adına sevindirici bir durumdur.

Dergimizi daha önce fakültemizde idarecilik yapmış ve emeği unutulmayan hocalarımıza ithaf etme geleneğimizi bu sayıda da sürdürüyor ve bu sayıyı Prof. Dr. Celal Erbay'a ithaf ediyoruz.

*Yeni bir sayıda buluşmak üzere
selam ve saygılarımı sunarım...*

PROF. DR. CELAL ERBAY'IN ÖZGEÇMİŞİ

1952'de Trabzon Araklı'da doğdu. 1962'de Düzce, Kaynaşlı, Darıyeri Hasanbeyköy İlkokulunu, 1969'da İstanbul imam-hatip lisesini, 1970'de İstanbul mecidiyeköy lisesini bitirdi. 1974'de İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünden, 1975'de İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun oldu.

1975-1976 öğretim yılında İstanbul Hukuk Fakültesinde doktora programına dahil oldu. Ve anayasa hukuku, medeni usül hukuku, hukuk felsefesi ve amme hukuku bilim dallarında ihtisas seminerleri hazırladı ve başarıyla sundu. Bu süre içerisinde avukatlık stajını da tamamlayarak İstanbul Barosu levhasına avukat olarak kaydoldu.

Talebelik yıllarında başladığı memuriyet görevine mezuniyet sonrasında İstanbul Çapa Orta Mektebi ve İhsan Mermerci Lisesinde öğretmen olarak devam etti. 1977 yılında girmiş olduğu sınav sonucu Konya Yüksek İslam Enstitüsüne fıkıh asistanı olarak tayin edildi. Aynı yıl Ankarada Milli Eğitim Bakanlığı Yabancı Dil Eğitim Merkezine devam etti.

1978 yılında Hukuk Fakültesindeki çalışmalarını daha rahat yürütebilmesi için bulunduğu enstitüden İstanbul Yüksek İslam Enstitüsüne naklen atandı.

1981-1982 yıllarında muvazzaf askerlik görevini ifa etmek üzere zabıt namzedi sıfatıyla orduya katıldı. Askerlik dönüşü 1983'de İslam hukuku asistanı sıfatıyla Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine intisab etti. 1984'de Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası" adlı teziyle doktor oldu. Aynı yıl İslam Hukuku anabilim dalında yardımcı doçentliğe yükseltildi ve aktif olarak öğretim kadrosu içerisinde yerini aldı. 1996-1987 yıllarında sahasıyla ilgili araştırma ve incelemelerde bulunmak üzere misafir hoca sıfatıyla Kahire Üniversitesinde çalıştı. 1991 yılında programına aldığı konuları araştırmak üzere 6 ay süreyle tekrar Kahireye giderek Aynu's-şems, Kahire ve Amerikan Üniversitelerinde incelemelerde bulundu. 1993'de "İslam Hukukunda Küçüklerin Himayesi" adlı çalışmasıyla doçent oldu.

1993'ün 21 kasımından itibaren üniversitenin görevlendirmesi ve YÖK'ün onayı ile bir yıl süreyle Azerbaycan Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yaptı. Bu süre içerisinde Bakü Devlet Üniversitesi Hukuk Fakültesinde de muhtelif dersler verdi. Çevresiyle uyumu, görev yaptığı mahallin halkına sevgisi ve fedakarlığı, hasılı hizmetlerindeki verimlilik ve ihtiyaç dikkate alınarak buradaki görev süresi bir yıl daha uzatıldı. İlave süre içerisinde BDU. İlahiyat Fakültesi dekan muavini ve İslam ilimleri bölüm başkanı olarak görev yaptı. ayrıca hukuk fakültesinde ve Ali İctimai Siyasi Kolleg'de bilfiil eğitim öğretim faaliyetlerine katılarak dersler verdi. Bununla birlikte devlet televizyon ve radyosunda devamlı programlara katılıp halka, birlik-beraberlik içerisinde olmaya vatanını devletini milletini bayrağını sevmeye yönelik çıkışlar etmiş, Karabağ sevdasını dillendirmiş ve bu barede onları gayrete çağırmıştır. Bu esnada Baküde iki de kitabı neşredilmiştir. Bütün bu faaliyetleri dikkate alınarak Üniversitenin kuruluşunu 75. yılında 22.11.1994 tarih ve 11/52 sayılı emirle Azerbaycan Respublikası Tahsil Nazirinin ödülüne layık görülmüştür.

09.12.1995'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki görevine dönmüş ve 2000 yılında "İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları" adlı eseriyle profesörlüğe yükseltilmiştir. 2001 yılının başında seçimle Temel İslam Bilimleri bölüm başkanlığına getirilmiş şu anda da aynı görevi deruhte etmeye devam etmektedir. Yurtiçi ve yurtdışında birçok konferanslara iştirak eden Celal Erbay evli ve üç çocuk babasıdır.

Azerbaycan ve BDU İlahiyat Fakültesi Hakkındaki Düşünceleri

Sayın dekan, hürmetli editör, yayın kurulunun muhterem üyeleri, saygıdeğer muallimler heyeti; öncelikle büyük bir nezaket örneği göstererek dördüncü sayısını çıkaracağınız, fakültenizin ilmi mecmuasının bu sayısını adıma hasretmeniz beni son derece onurlandırmış ve mutlu kılmıştır. Göstermiş olduğunuz bu zarif davranıştan ötürü hepinize saygı, sevgi ve teşekkürlerimi bildiririm.

BDU İlahiyat Fakültesi, Azerbaycan'ın geleceğine açılmış aydınlık penceresidir. Bu pencereyi açanları, bu sayede genç beyinlerin aydınlanmasına zemin hazırlayanları, attıkları imzalarla ve bağladıkları mukavelelerle aydınlık pencerenin temelini muhkemleştirenleri minnetle şükranla yadediyor ve geçmişlerini rahmetle anıyorum.

Azerbayca-Bakü'de bulunduğum o yıllarda kendimi bir bakıma, Eflatunun dediğı gibi "ideler aleminde" hissediyordum. Sanki Kerem Ash'sına, Ferhat Şirin'ine kavuşmuştu. Bakü benim için doğma şehrim Trabzon kadar azizdi. Dolayısıyla bu sevda ortamında, ne azadlığın elde edilmesi baresinde, ne de fakültenin yaranması açısından ilk günlerin sıkıntısını hiç hissetmedim. Reel ortamın ürettiğı sıkıntılar beni içinde yaşadığım rüya aleminden uyandıramadılar.

Birkaç örnek verirsem siz de beni haklı bulursunuz. 1993 Kasım ayının son günleriydi, saat: 00 civarında görev arkadaşım Prof. Dr. Kemal Atik'le birlikte T.C. Bakü Büyükelçiliğine gitmiştik. Elçilik binasının önündeki parkta yaşlı bir hala, yüzü elçilik binasına dönük vaziyette bankta oturmuş elçilik binasına bakıp bakıp ağlıyordu. Güvenlikten sorumlu polis memuru Kemal beye haber verdik, "Şurada elçilik binasına bakıp bakıp ağlayan yaşlı bir kadın var, ilgilenir misiniz dedik. Acaba bu kadın neden ağlıyor, diye merak etmiştik. Polis Kemal halayı içeri aldı ve teselli ederek niçin ağladığını sordu. Haha neden ağladığını şu sözleriyle ifade etmeye çalıştı; "Oğul! Benim atam 18. ilde Bakü'yü ermeni işgalinden azat etmek için Nuri Paşa komutasında buraya gelen Türk ordusunda zabıt idi. Harp nihayete erince atam doğma yurduna geri dönmedi, burada kaldı ve anamla evlenip aile kurdu. Çocukluğumda atam bana Türk'ün seciye ve ahlakını, devletçiliğini anlatır, bayrağının şeklini kağız üzerine çizer ve tariflerdi. Ben bugüne kadar o ay-yıldızlı bayrağın hayaliyle yaşadım, onun gönderde dalgalandığını görebilecek miyim, Allah bunu bana nasip edecek mi, diye hep merak ettim durdum. Şükürler olsun o Yüce Allah'a ki, bana önce atamın ermeni işgalinden azat etmek için Türk ordusuyla birlikte geldiğı Azerbaycan'ın devletçiliğini ve müstekalliyetini, Bakü'nün payitahtlığını, sonra da Bakü'de nazlı nazlı dalgalanan Türk bayrağını gösterdi. Oğul, işte ben bunun için ağlarım. Sakın beni kınamayın. Bir seferlik görmek bana kafi gelmiyor. Onun için her sabah erkenden gelir parkta yerimi alır gün batana kadar rengini şehit ecdadımın kanından alan ay-yıldızlı bayrağımı ağlaya ağlaya seyreder, karanlık çökünce de evime giderim. İnşallah göz yaşlarım atama ve onunla beraber buraya kadar gelen azatlığımız uğruna şehit olan Türk ordusunun her bir neferine rahmet olarak ulaşır".

Böyle bir manzarayla karşılaştıktan sonra maziye dalmamak, tarihi dolu dolu yaşamamak hiç mümkün mü? İşte ben üstün bir ruh yapısını

insanlarının vicdanında yaşatan, hatıralarında canlı tutan ve dolayısıyla bütünlüğün hasretini çeken bir diyara gelmiştim. Bize düşen de o ruh yapısını bugüne yansıtacak, genç nesillere intikal ettirecek ilim ocağının yaranması, gelişmesi ve kökleşmesi için elden geleni hiçbir hesap yapmadan, hasbilik içerisinde yapmaktı. Bu hususta herkesi -müellim, talebe, valideyn-büyük bir iştiaak içerisinde bulduk ve herkesin yardımını gördük. Nitekim talebe şeherciğindeki yeni binamıza daha teze taşınmıştık ki bir talebemizin anası geldi ve bir müracaatta bulundu; "Benim iki oğlum var, biri sizin talebeniz diğerinin de ilahiyat fakültesine dahil olmasını istiyorum" dedi. Biz kendisine şakayla, "Bir eve bir ilahiyatçı yeter, diğer oğlunu da başka bir fakülteye gönder" dedik. Hanımefendinin bize verdiği karşılık çok manalıydı. Dediki; "Ben S.S.C.B. döneminde müellim olarak işledim ve ilmi ateizm dersi okuttum. Kendimi günahkar hissediyorum. İki oğlumu da ilahiyat fakültesinde okutayım ki, onların müselmanlığı tebliğ etmelerine karşılık inşaallah Allah da benim günahlarımdan geçer, beni bağışlar". Kısaca herkes aslına rucunun, özüne gayıtmanın hasreti ve gayreti içinde becerebildiğini, elinden geleni yapıyor bizlere yardımcı oluyordu. Haassaten, iki yılı aşkın süre içinde birlikte çalıştığım fakültemizin dekanı, faziletli insan, büyük alim, en son 2005 5-9 Eylül arası Avrasya İslam şurasında beraber olduğum ve orada yaptığı konuşmasıyla gurur duyduğum, şuraya katılan bütün devlet temsilcilerinin taktirini kazanan aziz dostum Prof. Vasım Memedaliyev'in şahsıma karşı gösterdiği sahiplikârlığı yakın ilgi ve alakayı yad etmeyi bir borç olarak telakki ediyorum. Aynı şekilde üst yönetici olarak fakültemizin herşeyiyle çok yakından ilgilenen, bize hiçbir problem yaşatmayan, şu an meclis başkanı olarak görev ifa eden, o zamanki rektörümüz Prof. Dr. Mürtiz Alaskerov'a ve şu an tahsil nazırı olan o zamanki rektör yardımcımız çok aziz aile dostum Prof. Dr. Misir Merdanov'a, tahsil nazirliğindeki bütün dostlarıma minnettarlığımı bildirir her birine ayrı ayrı teşekkürler ederim.

Ben 30 yıla yaklaşan öğretim üyeliği hayatımda bir muallim olarak Bakü İlahiyat fakültesindeki görev yaptığım yılları ve oradaki talebelerimi unutamıyorum. Muallim, bir ressam, nakkaş gibi o da bir sanatkârdır. Ressam düz satıhta renklerle, gölge oyunları ile yüreğindeki şekli ortaya koyar. Marangoz ağaca şekil verir, nakkaş çizgileriyle, oymalarıyla, motifleriyle yine eşyayı şekillendirir ve onun göze güzel görünmesini sağlar.

Muallim ise sanatını insan üzerinde icra eder. Nesillerin beynini şekillendirir, ahlakını güzelleştirir. Hasılı bir milletin geleceğini, ahlak ve ruh bütünlüğü içerisinde yetiştirdiği nesiller ile garanti altına alır. Muallim okuduğu muhadaranın geçtiği dersin, söylediği sözün talebesi tarafından dikkate alındığını görünce işte o zaman bayram eder. Bunu müşahade ettiği gün onun bayram günüdür. Ben çok fahrediyorum ki , talebelerim bana bu bayramı yaşattılar. Geçtiğim derslerin, söylediğim sözlerim en az seksen faizini algıladılar, içlerine sindirdiler ve gönüllerini ona göre şekillendirip, öğrendiklerini davranışlarına yansıtılar. Elllerine tutuşturduğumuz ilim-irfan bayrağını yücelttiler. Ayrılık günlerimin yaklaştığı, 1995 iki Dekabır günü fakültede tertip edilen veda toplantısında bütün talebeler adına bir konuşma yapan Samire Hasanova şöyle seslenmişti; "Celal müellim, müsterih ol, gözün arkada kalmasın, elimize tutuşturduğün bayrak bir daha yere düşmeyecek, hep ucalarda dalgalanacak ve bu sayede senin amel defterin kıyamete kadar asla kapanmayacaktır". Bir muallim olarak benim için bu cümlelerin mazmunundan daha büyük bir hediye ve karşılık düşünülemezdi. Bazı dostlarım çok zahmet çektiğimi, yorulduğumu söylüyorlardı. Gerçi ben, tekrar ediyorum, oradaki faaliyetlerim esnasında hiç eziyet çekmedim, aksine haz duydum ve huzur buldum, kendimi rüya aleminde hissettim. Fakat bazı dostlarım nezaketen illa da eziyet çektiğimi söylüyorsalar, şunu kesin olarak bilsinler ki ben zahmetimin karşılığını Samire'nin sözlerindeki mazmunla almış oldum. Hiçbir alacağım kalmamıştır. Ben artık rahatım, talebelerim ellerine tutuşturulan bayrağı bir daha yere düşlürmeyecekler, hep onu ucalarda tutacaklardır. Nitekim onlardan üç nefer şu anda doktoralarını tamamlayıp, dönüp fakültedeki görevlerine başlamış, diğerleri de arkadan peyderpeyi gelip hizmet kervanına katılacaklardır.

Bir hususa deyinmeden geçemeyeceğim; fakültenin yaranmasında, gelişerek bu günlere gelmesinde benim, benden önce ve sonra görev yapan arkadaşlarımızın güven içerisinde görev yapmasında büyük katkıları olan değerli hocam Dr. Tayyar Altıkulaç Beyefendi'ye minnettarlığımı bildiriyorum. Allah ona can sağlığı versin, Azerbaycan halkına ve Türk milletine onu çok görmesin. Bu hizmet kervanının yola dizilmesinde ve hedefine emin adımlarla yürümesinde hep onun himmetleri, gayretleri, hizmet aşkı, bitmeyen enerjisi ve büyük ideali vardır. Yine bir yıl birlikte çalıştığım bu süre içerisinde selçuklu sultanları Çağrı-Tuğrul kardeşler

misali kardeşliğin, dostluğun, danışarak anlaşarak birlikte karar vermenin ve birlikte icra etmenin en güzel örneğini verdiğimiz kardeşim Prof. Dr. Kemal Atik'i saygıyla anar kendisine uzun mrlr dilerim.

şu anda görev yapan arkadaşlara, haassaten talebem olmasıyla gurur duyduğum dekan yardımcısı Prof. Dr. Abdullar Kahraman'a başarılar diler, gösterdiği kadirşinaslık örneğine teşekkrlr eder, benim duyduğum aşk ve sevda içerisinde beni geride bırakacak şekilde hizmet etmeleri beklentisiyle fakültenin bütün muallim ve talebelerine, memur ve işçilerine selam ve seviglerimi sunarım.

İSLAM'DA MEZHEPLERİN YAKINLIĞI ve YAKINLAŞMANIN ESAS İSTİKAMETLERİNE DAİR BAZI MÜLAHAZALAR¹

Prof. Dr. Vasım M. Memmedeliyev²

Prof. Dr. Abdullah Kahraman³

İslam hukukunun temel ilkeleri itibariyle dînî karakterli olduğu bilinen bir husustur. Başlangıç, oluşum ve gelişme aşamalarında da söz konusu hukukun dînî karakteri her zaman belirleyici olmuştur. Durum böyle olunca İslam hukukunun geliştirilmesi ve uygulanması gibi görevlerle yükümlü olan yetkin bilginler (müctehitler) bağımsız ve serbest akıl yürütme yerine, daha çok *nass* denen dînî metinlere bağımlılık hissetmiş, yorum ve önerilerini nasslarla bir şekilde ilişkilendirmeye ya da nassların bünyesine dahil etmeye azamî gayret göstermişlerdir. İşin içine yorum girince aynı konuda birden fazla ihtimalin kaçınılmaz olduğu gerçeği ortaya çıkmıştır. Farklı yorumlar daha sonra *mezhep* adı verilen hukuk ekollerinin meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Aynı konudaki farklı yorumların artması zaman zaman hukûkî istikrarı tehlikeye sokacak boyutlara ulaştığından mezheplerin teşekkülü dînî-hukukî olduğu kadar, aynı zamanda sosyal ve psikolojik zorunluluk haline gelmiştir.

Her bir mezhep, en azından farklı düşündükleri konularda ayrı birer hukuk ekolü olarak kabul edilebilir. Mezhep farklılıklarının ortaya çıkmasının en önemli belki de en temel sebebi, takip ettikleri usûl/yöntem farklılıklarıdır. Bu sebeple her mezhep kendi yorumunun daha isabetli olduğunu ispat için usûl oluşturma gayreti içerisine girmiş ve furû hükümleri bu usûle göre tespit etmiştir. Bu konuda birden fazla yöntem takip edildiğinden kimi mezhepler induction (tümevarım), kimisi ise deduction (tümdengelim) esasından hareket ederek usûl inşasına yönelmişlerdir.

¹ Bu yazı, “İslam Ümmetinin Hemreyliyi” adıyla 20-21 Eylül 2005 tarihinde Bakü’de düzenlenen Uluslararası konferansa sunulan bildirinin tam metnidir.

² BDU İlahiyat Fak. Dekanı.

³ BDU İlahiyat Fak. Dekan yrd.

İhtilafı tabi bir şey olarak kabul etmek gerekir. İnsanın olduğu yerde farklı görüş ve fikirlerin bulunması kaçınılmaz bir şeydir. Bu sebeple Yüce Peygamberimiz “Ümmetimin ihtilafı rahmettir”⁴ buyurmuştur. İslam âlimleri umumiyetle, rahmet olan ihtilafın akâid konusundaki ihtilaf değil de, fıkıh muvzularındaki ihtilaf olduğu görüşündedirler. Çünkü fikhî mevzularda insanları tek bir görüş etrafında toplamak imkânsızdır. Zira her bölgenin, ülkenin, insanın kendine göre özel şartları vardır. Aynı zamanda hayat şartları devamlı değişmektedir. Buna bağlı olarak da hukûkî hayatı düzenleyen eskimiş olan fikhî icthadların yeni icthadlarla değişmesi gerekecektir. Bu sebeple İslam hukukçuları “Ezmanın tağayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr edilemez”⁵ prensibini benimsemişlerdir. Farklı yorumlar, değişik icthadlar ve görüş ayrılıkları kendi içinde tutarlı hale gelince bunlar mezhep dediğimiz kurumları oluştururlar. Peygamberimizin zamanından beri bu iş böyle devam edip gelmiştir. Onun zamanında bile bir çok meselede birden fazla görüş ve icthad ortaya çıkmıştır. Mesela, yolculuk esnasında su bulayan iki sahabî teyemmümle namazlarını kılmış ve yolculuklarına devam etmişler. Vakit çıkmadan önce suya ulaşınca birisi abdest alıp namazını yeniden kılmış ancak diğeri kılmamış. Durumu Hz. Peygamber’e havale ettikleri zaman Peygamber her ikisinin yaptığı da doğrudur. Ancak abdest alıp namazı yeniden kılan daha çok sevap kazanmıştır, buyurmuştur. Daha bunun gibi pek çok misal vermek mümkündür. Demek ki birden fazla icthadın olması kötü bir şey değildir. Çünkü mezheplerin aslı bir noktada birleşir. Her şeyden önce bütün hak mezheplerin kaynağı Yüce Allah’ın kitabı Kur’ân-ı Kerim ve Cenab-ı Peygamber’in sünnetidir. Bunun yanında mezhepler hedefte de birdirler. Çünkü bütün hak mezhepler İslam’ın beş temel hedefi olan aklı, nesli, nefsi, malı ve dini korumak isterler. Her mezhebin müctehidi icthadında bu umumî prensipleri esas almıştır. Bunlara aykırı icthadlar İslam’ın esasına ve hedefine aykırı olacağından dolayı makbul sayılamaz.

Bundan dolayı İslam hukuk tarihinde pek çok fıkıh mezhebi ortaya çıkmış, fakat bunların hepsi istediği kadar taraftar bulamamıştır. Bunlara yaşamayan ya da münderes mezhepler adı verilmektedir. Fazla taraftar bulan

⁴ Suyutî, *Câmiu’s-sagîr*, hadis no: 288.

⁵ *Mecelle-i ahkâm-ı adliye*, madde, 39.

ve günümüzde de devam eden mezheplere ise yaşayan mezhepler denilmektedir. Günümüzün yaşayan mezhepleri arasında en çok taraftar toplayanlar Hanefî, Malikî, Şafîî ve Hanbelî adıyla anılan dört Sünnî mezhep ile İmamiyye veya Caferiyye adı verilen Şîî müslümanların tabi olduğu mezheptir.

Mezhebin olmasında ya da bir mezhebe tabi olmakta dinen bir sakınca olmadığı gibi, umumiyetle halk için bir mezhebe tabi olmak gereklidir. Zira bir insanın her gün yeni bir ictihada göre abdest alması ve namaz kılması mümkün değildir. Bu mükellefi zora sokmak demektir. Halbuki dinimizin hedefi insanlara zorluk çıkarmak değildir. Allah insanlar için zorluk değil kolaylık dilemektedir. Bir âyette şöyle buyurulmuştur: “Allah sizin için zorluk dilemez, kolaylık diler”⁶. Bir mükellefin belli bir mezhebe bağlanmadan istikrarlı bir dînî hayat yaşaması imkânsız olmasa da çok zordur. Bundan dolayı bazı İslam âlimleri mezhepsizliği bir tehlike ve felaket olarak görmüş ve “mezhepsizlik dinsizliğe bir köprüdür” demişlerdir. Ancak burada iki hususa dikkat etmek gerekir. Bunlardan biri mezhebi değişmez bir din gibi kabul etmemek ve başka hak mezhep sahiplerini küfürle itham etmeyip İslam kardeşi olarak kabul etmek. Bu ölçülere dikkat edildikten sonra mezheplerin insanlara zararı değil, pek çok faydası vardır.

İnsanların belli bir mezhebe bağlanması güzel bir şeydir. Ancak değişen hayat şartları içerisinde bazen bir mezhep mükellefin ya da mükelleflerin bütün meselelerine cevap veremeyebilir. Bundan dolayı prensip olarak bir mezhebe bağlı insanların diğer hak mezheplerin ictihadlarından istifade etmeleri gerekir. İhtilafın rahmet olması da böyle durumlarda daha iyi görülebilir. Bundan dolayıdır ki, ilk devirlerden beri İslam âlimleri, farklı mezhepleri mukâyeseli olarak anlatan eserler yazmışlardır. Umumiyetle “ihtilâfu’l-fukahâ” adıyla yazılan eserler böyle bir düşüncenin mahsulüdür. Bazı fakihler ve hadis şârihleri de birden çok mezhebin görüşünü anlatan eserler yazmışlardır. İbn Kudame el-Hanbelî’nin el-Muğnî adlı eseri, Şevkânî’nin Neylû’levtâr diye bilinen kitabı ve Tusî’nin el-Hilâl’ı bu tarzda yazılmış kitapların iyi birer nümunesidir. Günümde bazı İslam ülkelerinde mezhepler mukayeseli olarak okutulmaktadır ki buna “el-Fıkhu’l-mukârın” veya “mukâranatu’l-mezâhib” adı verilmektedir. Bu kitapları ve mezhep

⁶ Bakara, 2/185.

görüşlerini okuyanlar kendi şartlarına, ülkelerine ve bölgelerine uygun olan görüşü almaktadırlar. Hatta günümüz İslam âlimlerinden bütün mezhepleri bir çatı altında toplamayı düşünenler de olmuştur. Buna da “takrîbu’l-mezâhib” denilmiştir.

Bize göre mezheplerin birliğine ya da bir meselede birden fazla mezhep görüşünün bilinmesine şiddetle ihtiyaç vardır. Çünkü mensup olduğumuz mezhebin bütün icthadları her şartta isabetli olmayabilir. Bu durumda başka bir hak mezhepten istifade etmek gerekir. Buna birkaç misal vermek isteriz.

İlk dönemlerden itibaren dört Sünnî mezhebin müctehitleri küçük yaştaki çocukların baba ve dedeleri tarafından evlendirilebileceği yönünde icthad etmişlerdir. Küçük yaşta baba ve dedesi tarafından evlendirilen çocuklar buluğ çağına geldiklerinde yani akılları erdiğinde bu akdi bozamazlar. Bu icthadın gerekçesi ise baba ve dedenin şefkatinin galip olduğu, çocuk ve torunu hakkında onun zararına olacak bir hüküm vermeyeceğidir. Mezhepler bu hükmü vermiştir ancak bu hükmün özellikle de günümüzde isabetli olmadığı gayet açıktır. Çünkü bir çocuk o yaşta hayat boyu beraber olacağı kişiyi tayin edemez, akli erdiğinde tercih hakkına sahip olması gerekir. Nitekim Osman el-Bettî (v. 145/760), İbn Şübrüme (v. 146/761), Ebû Bekir el-Esam ve İmamiyye’nin icthadı bu şekildedir. Yani bunlara göre küçük yaşta evlendirilen çocuklar kim tarafında evlendirilirse evlendirilsin akılları erdiğinde nikahı onaylama ve bozma hakkına sahiptirler ve küçüklerin evlendirilmesi muteber değildir. Nitekim 1917 yılında Osmanlı devletinin hazırladığı Hukuk-ı Aile Kararnamesinde dört mezhebin icthadı yerine bu iki müctehidin görüşü kabul edilmiştir.

Hanefî mezhebine göre bir kimse zorlama ve baskı (tazyik) altında bir kadınla evlense veya hanımından boşansa böyle durumdaki evlilik ve boşama geçerlidir. Ancak bu icthadın meydana getirdiği aksaklıklar iyice düşünülür ve evlilikten beklenen gayeler de hesap edilirse bunun kabul edilemeyecek ve insanlara problem çıkaracak bir icthad olduğu anlaşılır. Halbuki diğer müctehidlere göre böyle bir evlilik ve boşama geçerli değildir. Nitekim Hukuk-ı Aile kararnamesi bu konuda Hanefî icthadını değil, diğer mezheplerin görüşlerini kanunlaştırmıştır.

Buradan anlaşılmaktadır ki, bir mezhep hatta bazen birkaç mezhep mükellefin ihtiyaçlarına cevap verememekte, onun problemlerini çözememektedir. Bu sebeple bir mükellefe fetva verirken hak mezheplerin

tamamını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Belli bir mezhebe bağlanmak gereklidir ve mükellefi rahatlatan bir durumdur. Ancak problemi çözmedikten sonra illa da o mezhepte ısrar etmek doğru ve dine uygun bir şey değildir. Böyle durumlar ve mezhepte ısrar etme İslam hukuk tarihinde hile-i şer'iyyeleri meydana getirmiştir. Kendi mezhebinin dışına çıkamayan mükellefler şer'i bir çıkış yolu aramaya yönelmiş bunun sonucu da şer'i hileler ortaya konulmuştur. Zamanla çizgiyi aşan şer'i hileler dinin güzel ve nurlu yüzünü karartır hale gelmiş ve bazı kötü niyetli insanların dinle alay etmesine sebep olmuştur. Halbuki bunun yerine diğer mezheplerin de İslam içerisinde ve hak mezhepler olduğu, hepsinin de Allah'ın iradesini gerçekleştirmek istediği hesap edilerek onlardan fetva alma yoluna gidilseydi bunlara gerek olmazdı. Mesela, hanımını üç talakla bir anda boşayan kişinin boşamasını geçerli sayan ve hanımının başka bir kocaya varmadan o adamla evlenemeyeceğini söyleyen mezheplerin bu ichtihadı hulle denilen bir çözümün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Buna göre ikinci kocayla evlenip boşanma şartı gerçekleşsin diye erkekliği olmayan birisiyle önceden anlaşılmakta ve birinci kocadan üç talakla boşanan kadınla gerdeğe sokulmaktadır. Adam da gerdeğe girdikten sonra kadını boşamakta böylece kadın birinci kocasına helal olmaktadır. Şeklen geçerli olarak görülen bu işlemin ne İsmâ'ın ruhuna, ne nikâhın hedefine hizmet ettiğini söyleme imkânı yoktur. Bütün bunlar tek mezhebin olumlu-olumsuz bütün hükümlerini sonuna kadar ve ne pahasına olursa olsun kabul etme anlayışının bir sonucudur. Halbuki bunun yerine sünneti ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulamayı esas alıp bir anda yapılan üç talak bir talak sayar ve bu yönde ichtihad eden mezheplerin görüşlerini esas alırsak bütün bu olumsuz ve İslam'ın ruhuna aykırı durumlara düşmeyiz.

Sonuç olarak denilebilir ki, İslam hukuk tarihinde hak mezhep olarak kabul edilen Sünnî ve Şii mezhepleri en azından kaynak ve hedef bakımından birlik arz etmektedir. İctihatların çoğu konusunda da bunlar birbirine yakındırlar. Bunların ferî meselelerdeki ihtilaflarını da o kadar büyütme ve olumsuz değerlendirmemek lazımdır. Aksi halde mükelleflerin problemlerini çözmek mümkün olmayacağı gibi, tarihte ve günümüzde yaşanan mezhep kavgaları yeniden gündeme gelebilir. Halbuki İslam dini insanları din birliği sebebiyle din kardeşi sayarken dinin bir alt kurumu olan mezhebin onları kavgâ ve çekişmeye sevk etmesi kabul edilebilir bir durum

değildir. Günümüzde farklı din mensupları bile birbirleri ile diyalog peşinde iken aynı dinin mensuplarının yorum ve icihat farkından doğan mezhep ayrılığı sebebiyle birbirine düşman olması asla kabul edilemez. Şayet böyle bir tavır gösteren varsa bunun yanlış olduğunu bilmek gerekir. O zaman herkesin mezhebine saygı duymak gerekmektedir. Hiçbir hak mezhep mensubu diğerini küfürle ve sapıklıkla itham etmemelidir. Olsa olsa herkes kendi mezhebinin görüşünü daha isabetli, diğerininkini isabetsiz bir icihat olarak görebilir. Bundan dolayı mezhepler arası diyalog için çare düşünen bazı âlimler taraflar için şöyle bir formül önermişlerdir: “Benim mezhebimin icihadı haktır, fakat hataya da ihtimali vardır, kardeşimin mezhebinin icihadı isabetsizdir ancak doğru olma ihtimali de vardır”. Buna göre mezhebin dayandığı bir delil varsa biri diğerini batılın peşinde gitmekle suçlamaması gerekir. Çünkü fıkıh usulü çerçevesinde ve dinin genel hedeflerine uygun olarak yapılan yorum ve icihatlar muteberdir. Nassların büyük bir kısmı da yoruma müsaittir. Yoruma müsait olan bir nassı usulü dairesinde tefsir eden ve ondan farklı bir icihad elde eden mezhebi de rahmet ve zenginlik olarak değerlendirmek ve bu konuda müsamahakâr davranmak gerekir.

SOME OPINIONS ABOUT THE MUTA MARRIAGE (THE TEMPORARY MARRIAGE)

Abdullah Kahraman¹

Associate professor

Introduction.

The target of Islam religion is to create a sound and honest family. In order to ensure it Islam religion bases on marring with a legal way. According to Islam the marriage must be durable, but the divorce is an exception. That is why most of Islam jurisprudents have accepted the uninterrupted of marriage as a stipulation. So a man married with a women can't divorce her if there are no any legal reasons which necessities the divorce. But Jafaris being one of sects of Islamic law and assimilating Shia law think that, muta, calling a short time or conditional marriage, can be possible. But such marriage form is one of the main controversial problems between Sunni and Shia sects. Sunni jurisprudents and Zeidia, branch of Shia, notify that; at the beginning of Islam the permitted temporary marriage form was created during the war as a result of necessity, but then it was prohibited just by Prophet and abrogated. So in their opinion such kind of marriage is illegal by a legitimate way. They inform that such kind of relation is not different from zina (an illegal intercourse) and they also think that it doesn't ensure the targets which Islam aimed from marriage. At the same time against to Sunnis, Shia authors inform that such marriage is legal, it wasn't abrogated and it is necessary to do muta at least once a life. According to their thoughts it is impossible to display the muta as a zina (an illegal intercourse). On the contrary, according to them the zina happened because of Omar's prohibition the muta.

¹ Republic University Theology Faculty associate Professor, Baku State University Theology Faculty associate professor and assistant of dean.

Shia authors consider the muta marriage very important. They think this problem is one of the main characters of Shia sect. Tens of independence books and treatises (risalah) written about muta show the importance of this matter by Shias. In those works Shia authors show muta's permission, legality and being not abrogated². Due to such persistently defending Shias were accused by other sects as that they had legalized the zina. As they pay a great attention to this matter, as if muta has become the main matter of Shia sect and it is showed at Jafari sect' shopwindow as a unique matter. Shias have introduced this problem as a character separating from others. As for us, if we think Islam completely we can see that to marry four times was shown as a result of wrong interpretations as if it was a necessary order. Like this Shias also gave a great attention to muta, because of this attention is thought that the muta a necessary judgment. But both orders are permissible orders at the reality.

With the important wrong information about this marriage's aims, reasons, legal and social results and use and not to understand it well is a reality. That is why we want to elucidate our thoughts about the muta marriage form's legality and its results. First of all we show some problems about theme, and then according to those problems we shall elucidate our thoughts.

According to this theme the basis of problems is about commentation of texts (nass) and whether muta abrogated or not to abrogated by the permission texts (nass) to muta. But there is another version that muta had continued till Omar's times, but he had forbidden that marriage. That is why these questions can be asked:

Why had this rule continued by Omar's times if it was abrogated? According to what and why had Omar forbidden muta if there was no abrogation? Was there any influence of attitude based on Omar? By another speech, is there any influence of reaction to Omer by Shias in defense this marriage and acceptance it as if necessary religious judgement?

² Some of these works' names and authors are followings: 1. Ebu Jafer Ahmed b. Isa el-Eshary, *Kitabu'l-mut'a*, 2. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ali b. Fezail el-Kufi, *Kitabu'l-mut'a*, 3. Ebu Abdillan el-Huseyn b. Ubeydullah b. Sehl es-Sa'di, *Kitabu'l-mut'a*, 4. Ebu'l-Kasim Sa'd b. Abdullah el-Eshari el-Kummi, *Kitabu'l-mut'a*, 5. Ebu'l-Hasen Ali b. Fedail, *Kitabu'l-mut'a*, 6. Ebu Ahmed Muhammed b. Ebu Umeyr el-Ezdi el-Bagdadi, *Kitabu'l-mut'a*, 7. esh-Sheyh Saduk, *Isbatu'l-mut'a*, 8. esh-Sehy Izziddin el-Amily, *el-Lum'a fi'n-nikahi'd-daimi ve'l-mut'a*, 9. Sehy Mufid, *Hulasatu'l-Ijaz, Rizaletu'l-mut'a*.

The other problem is about the legal results of muta. Didn't this system really contain the conditions of reasonable marriage as it was shown in Sunni's resources?

What conditions and orders are about it according to Shias' thoughts? In what form are Iddah (prescribed periods), Nafaga (an adequate support), tescil (documentation), Miras (legacy) problems? Are there any characters protecting the Islam family concept from injuring and differing muta from zina and prostitution? How can a woman be honorable being exposed to muta durably if muta is a subject being realized with honorable women? Can't muta create a prostitution system? A woman having compulsion waiting for Iddah can do no more than three times muta a year? How can this rule be saved?

But there is an other problem about social results of muta's application. Who and why appeal this marriage? What social factors create muta? Is it true to show such kind of marriage form as a main problem of Shia sect? Muta appeared as a result of extreme conditions. Why is Shia sect's attitude this marriage so normal?

I. Definition

In the dictionary "muta" means "to enjoy". In the muta marriage the main aim is a sexual pleasure. That's why muta comes from such kind of word³. As a term muta is a marriage instead of definite money and during the definite period⁴.

Muta happens so: A man who has no obstacles offers a woman in such way: "I want to be in sexual relations with you instead of money during the definite time" or "Fulfill my sexual needs instead of definite money". If the woman accepts this offer "the muta marriage" happens⁵.

³ See. Muhammed Hamid, *Nikahu'l-mut'ati fi'l-Islami haramun*, Beyrut 1999, 11.

⁴ Sheyh Mufid, Muhammed b. Muhammed b. Numan b. Muallim, *Hulastu'l-ijaz fi'l-mut'a*, p, 18; Muhammed el-Hamid, *Nikahu'l-mut'a*, 11.

⁵ Tusi, Ebu Cafer, *el-Hilaf*, IV, 340; İbn Hüman, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid, Mısır 1319, III, 149; el-Imadi, Hamid b. Ali b. Ibrahim el-Hanefi, *Lum'a fi ahvali'l-mut'a* (tahkik, Saffet Kose, İslam Hukuku Arashtirmalari Dergesi icinde, cilt, 2), Konya 2003, 237; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile Ilmihali*, 308; Sistani, Ali Hüseyinî, *Tavzihu'l-mesail*, İstanbul 1995, 357.

In Azerbaijan and Iran in order to notify such kind of marriage form “siyga” is used which means “the temporary marriage”. This word is in the Persian language⁶. In these countries who wants to marry by that way they usually appeal to a “mullah” or an “akhund” (a clergy man). They fill a form and get married. In this form the names of sides, the period of marriage, money given by a man are shown.

Some Islam jurisprudents consider that a temporary marriage for the definite period is one kind of muta marriage. But there are some differences between them. The temporary marriage creates at the presence of witnesses and saying some words about marriage for the definite time. But in muta the word “muta” or other word combinations like “to use woman’s sexual opportunities” are used⁷.

Muta is a kind of marriage before Islam. Before Islam muta was a temporary marriage form, it ensured the living of a man and a woman together for the definite period as it was determined beforehand. It had no aim to create a family or to give a birth. Such kind of marriage was put into practice by men who went to abroad⁸. Such marriage was only to provide lust feelings⁹. Though Prophet forbade the muta but it lasted till Omar’s times and the reason of this marriage was the applying before Islam.

II. The Opinions Of Islam Jurisprudents About Muta And The Temporary Marriage.

A. Shia Jurisprudents’ Thoughts About This Matter

For Shia sect muta or temporary marriage for the definite time can be with a Moslem, Christian or Jewish woman. Muta can’t be with a prostitute. In such way Mahr (bridal-money given by the husband to his wife at the time of marriage) must be declared and showing the period of marriage is a

⁶See, Şehla Hairi, *el-Mut’atu ez-zivaju’l-muvakkatu inde’sh-shi’a*, Beyrut 1995, 11; Sistani, 357.

⁷ Imadi, 237; Döndüren, 309.

⁸ J.Schacht, “Nikah”md. MEB *İslam Ansiklopedisi*, IX,260; Ali Osman Ateş, *İslam’a Göre Cahilliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, İstanbul 1996, 331; Ali Ekber Babazade, *İslam’da Evlenme ve Aile Hukuku*, 225vd.

⁹ Taberi, Muhammed b.Cerir, *Camii’l-beyan*, Mısır 1954, V, 12; Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Cami’li akhami’l-Kuran*, Kahire 1967, V, 129; Ateş, 332.

condition. To marry consists of one of three words. They are followings: “I married you”, “I made a temporary marriage with you”, “I engaged to you”¹⁰.

B. Sunni Jurisprudents’ Thoughts About This Matter

Four sects and most of Sahaba (companies of Prophet) consider muta and such kind of marriages unlawful by religion. Because such marriages ruin one of marriage conditions. This condition is being of declaration of will (Ijab-gabul/ the principle of suggestion and acception) forever. But in reasonable marriage this condition must be eternal, not temporary.

If there is no one of reasonable conditions Hanafi sect don’t consider it false, but “fasid” (vicious). Though they didn’t have a condition of reasonable marriage they accepted it unlawful and its reason was its order defining according to Sunna of Prophet. Only Imam Zufer accepted a temporary marriage right and determining the definite time unlawful or vicious. It means as for him a temporary marriage was an eternal marriage. As for Zufer’s opinion there was no confirmation for the muta marriage. Because this marriage was legal for ever and was not necessary to determine the time, the marriage was legal and eternal. Because marriage can be considered unlawful under vicious conditions. But most of Islam jurisprudents accept the followings: in marriage the meaning is trusted, not a word. According to this principle a temporary marriage means muta. That is why most of Islam jurisprudents didn’t accept Zufer’s opinions¹¹.

III. Arguments Of Sides

A. Shia Jurisprudents’ Arguments

Shia jurisprudents showed the following arguments in order to confirm the legality of the muta marriage:

¹⁰ Şeyh Mufid, *Hulasatu'l-icaz*, 45; Tusi, *el-Hilaf*, 340.

¹¹ Kasani, *Bedayui's-sanayi*, II, 272, 273; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, III, 20, 21; Zuhayli, Vehbe, *el-Fikhu'l- İslami ve edilletuhu*, VII, 64.

1. Kuran

“And if you fear that you shall not be able deal justly with the orphan-girls then marry (other) women of your choice”¹².

According to Shia jurisprudents’ explanation the woman marrying with the Muta marriage is also lawful.

“... All others are lawful, provided you seek (them in marriage) with Mahr (bridal-money given by the husband to his wife at the time of marriage) from your property, desiring chastity, not committing illegal sexual intercourse, so with those of whom you have enjoyed sexual relations, give them their Mahr as prescribed...”¹³.

According to Shia jurisprudents’ explanation this verse is not about marriage but enjoyment and not about mahr but hire. In Kuran the good given instead of marriage is always used as words “fariza” (gift), “nihle” (gift), and “sadak” (obligatory bride many). However the word “ujret” (hire) was used in this verse. And it also points to muta¹⁴. “Istimta” (enjoyment) and “muta” are also in the same meaning. Having used “to give hire” happens in “rent” contract. “Rent” is an agreement which is used in muta in order to enrich a woman’s sexual organ. But “Mahr” is a necessary marriage contract which is used before marriage. When the word “to use” is said it absolutely means the muta marriage. Before Islam Arabs knew this marriage. That is why they showed this marriage by the word “to use”. According to Ibn Masud, Hz. Ali, Ibn Abbas thoughts there is this meaning in the verse: “When you use them for the definite time pay them.” It also points to muta¹⁵. Due to this or similar explanations Shia jurisprudents notify that the verse also firmly points to muta.

¹² Nisa, 4/3.

¹³ Nisa, 4/24.

¹⁴ Some Shia scientists don’t accept this argument either, which Sunni scientists reject. Look . Şeyh Mufid, *Hulasatu’l-icaz*, 23.

¹⁵ Şeyh Mufid, *Hulasatu’l-icaz*, 23-24; Tusi, Ebu Cafer, *el-Hilaf*, IV, 341; Tabersi, Ebu Ali el-Fadl b. Huseyn, *Mecmeu’l-beyan fi tefsiri’l-Kuran*, Beyrut ts., II, 71-72 Tabatabai, Muhammed Huseyn, *el-Mizan tefsiri’l-Kuran*, Beyrut 1983, IV, 271-272 Zuhayli, VII, 65.

2. Sunna of Prophet

Shia jurisprudents had told many narratives which statements legality of muta¹⁶. Some of them are shown at the same time in Sunni sources. We want to put forward some examples:

It is known that to make muta in some fights was permitted in Prophet's Sunna. They can be followings: Evtas year, umratu'l-kadâ, Khayber, Fetih (conquest) year and Tebuk¹⁷.

a. Abdullah İbn Masud told so: "We were in the fight with the prophet and there was no woman. We asked him if we could fulfill our sexual needs (to masturbate) ourselves. But the prophet forbade it. Then he allowed us to marry women for the definite time and to give them dresses. Then Abdullah b. Masud read this verse: **"O you who believe! Make not unlawful the Tayyibat (all that is good as regards foods, things, deeds, beliefs, persons) which Allah has made lawful to you, and transgress not"**¹⁸.

b. A narrative was also told from Jabir: "During prophet's time we did muta instead of a handful date and flour. It lasted in Abu Bakir's times, too. At last Omar forbade it"¹⁹.

c. İbn Abbas and a group of people also told that muta was legal. Esma bint-i Abu Bakr, Jabir, Abdullah b. Masud, Muaviya, Amr b. Huveys and Umeyye b.Halef's sons Salame and Abu Said, jurisprudents from Tabiun Tavus, Ata, Said b. Jubeyr and some Makkian Islam jurisprudents and Ibn-Jureyj are also in that opinion.

Imam Mehdi also accepted muta that it was legal and he reported that from Bakır, Jafer Sadık and Imamiyye²⁰.

Zeydiyye the branch of Shia notify muta marriage as in permitted. As for them İbn Abbas had refused from his commentary²¹.

¹⁶See, Tusi, *el-Istibsar*, Tahran ts., III, 141 vd.; a.mlf., *Tehzibu'l-ahkam*, Tahran ts., VII, 250vd.

¹⁷Shevkani, *Neylu'l-evtar*, VI, 136, 137.

¹⁸Maide, 5/87; see for hadith, Müslim, Nikah, 11; Tirmizi, Nikah, 2; Nesai, Nikah, 4; Ibn Maje, Nikah,2.

¹⁹Müslim, Nikah, 16; Ebu Davud, Nikah, 29; Zeylai, *Nasbu'r-raye*, III, 181.

²⁰Şevkani, *Neylu'l-evtar*, VI, 135vd.; Şeyh Mufid, *Hulasatu'l-icaz*,27; *Risaletu'l-mut'a*, 7vd.

²¹Ibnu'l-Murteza, *el-Bahru'z-zihar*, III, 22; Muhammed Cevad Muğniye, *Fıkhul-İmam Caferi's-Sadik*, Kum 1424, V, 238-239; Şevkani, VI, 136.

3. Consensus

Shia jurisprudents according to those verses notify that muta is legal and not abrogation. Their thoughts about this problem are similar. It means these Prophet traditions not successive, but they were told by a solitary person. And such kind of Prophet's traditions can't abrogate the order of Kur'an verse²².

4. Wisdom

According to Shia thoughts muta being harmless is legal and lawful. They think that every profit being harmless in this and the next world is lawful according to the order of wisdom²³.

A. Arguments of Sunnis

Sunnis proved the muta marriage unlawful according to Kuran, Sunna of Prophet, Consensus and wisdom.

1. Koran

“Except from their wives or (the slaves) that their right hands possess, - for then, they are free from blame; but whoever seeks beyond that, then those are the transgressors”²⁴.

According to this verse only two ways (marriage and the that their right hands possess) are lawful, but others are unlawful. As muta is not a sound marriage and there is not a position being owner to a Jariyya (slave girls) either. That is why, according to this verse muta is unlawful. And the arguments of muta being unsound marriage are so: it ends without divorcing, there is not inheritance right and “nafaga” (adequate support) in muta marriage. Whereas all these are natural results sound marriage²⁵.

²² Şeyh Mufid, 27; Tusi, 341.

²³ Şeyh Mufid, 22.

²⁴ Mu'minun, 23/7; Me'aric, 70/ 29-30.

²⁵ Cessas, Abu Bekir, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut 1993, II, 208vd.; Masvili, Abdullah b. Mahmud, *el-Ihtiyar lita'lili'l-muhtar*, III, 89; el-Imadi, Hamid b. Ali b. Ibrahim el-Hanefi, *Lum'a fi ahvali'l-muta* (tahkik, Saffet Köse, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, cilt, 2) Konya 2003, 239vd.; Zuhayli, *el-Fıkhu'l-Islami ve edilletuhu*, VII,69.

2. Sunna of Prophet

Ali b. Abû Talib, Sebre al-Juhani, Salama b. al-Ekva and other sahaba (companions of Prophet) told that, a lot of Prophet's traditions show the forbidding of muta during Khaybar year, fifteen days later after Makka conquest and in the farewell pilgrimage. About these Prophet traditions all are in the same opinion and according to these traditions the muta marriage was forbidden. Due to these Prophet traditions the Prophet allowed muta temporary and when it was necessary. So Abdullah b. Abbas permitted muta in the necessary position, then he gave up that idea. As for the report of Said b. Jubair Ibn Abbas told so: "Subhanallah! (Exclamation of surprise) what did I permit? The muta marriage is lawful only for a person who is in difficulties. For example a man needs disgusting meat when he in difficulties. But Shia sect spread the muta marriage. They referred the muta order to everyone who needed it or not"²⁶.

Some narratives about this theme are so:

a. Prophet had told so: "O people! I permitted you to do the muta marriage with women. No doubts, it was forbidden by Allah till the Day Final Judgment. If you have a woman with the muta marriages liberate her. Don't take anything from her what you have given"²⁷.

b. Salama b. Ekva had told so: "Prophet permitted us to do the muta marriage for three days in Evtas year, but then he forbade it"²⁸.

c. Hz.Ali had told so: "During the Khaybar fight Prophet forbade the muta marriage and the meat of domestic donkey"²⁹.

3. Consensus

All ummah except Shia sect, notified being far from the muta marriage. If such kind of marriage was legal it would be permitted formal legal opinion to act it. Ibn Munzir tells: "First Moslems permitted the muta marriage. But today I don't know anyone permitting it except some of Rafizes. That is why there is no sense of the word which is against of Allah's book and Prophet's

²⁶ Zuhayli, VII, 67-68.

²⁷ Muslim, Nikah, 22; Ibn Mace, nikah, 44; Darimi, Nikah 16; Ahmed b. Hanbel, Musned, III, 406.

²⁸ Muslim, Nikah, 18; Ibn Hanbel, I, 142, IV, 55.

²⁹ Muslim, Nikah, 25-30,32.

sunna”. Kadi Iyad also had told so: “Then all jurisprudence except Rafizes notified the muta marriage unlawful”³⁰.

4. Wisdom

According to social aim and need marriage is an eternal legal problem. For example, marriage has aims as a spiritual comfort, to give a birth and to have a family. But muta has no sense of having only sexual relations for definite time. Muta is the same as zina (an illegal sexual relation). If muta is legal there is no sense of considering zina (an illegal sexual relation) as unlawful³¹.

IV. The Common Opinion Against The Arguments Given By Shia Sect

A. The Answer To The Adducing Verse

In the twenty fourth verse of en-Nisa the aim of the word “to enjoy” is a marriage. Because at the beginning and the end of the verse is spoken about the marriage. This verse begins with the sentence “And marry not women whom your fathers married” and ends with the sentence “a man can’t marry a free, religious woman”. Here the using aim of the word “to use” is not muta being illegal from the juridical point of view, but quite the contrary it means to make use of marring way. When we value the beginning of the verse together with the previous and next verses this result appears.

According to the most of Sunni jurisprudent’ opinion in the verse the word “ujrat” (hire) is not the money given instead of muta, but it is mahr for eternal marriage. Because, not only in this verse, but also in other verses “mahr” concept was given as a word “ujrat” (hire). So in some verses it is said so: “Wed them with the permission of their own folk (guardians, Auliya or masters) and give them their mahr according to what is reasonable”³², “O Prophet (Muhammed)! Verily, we have made lawful to you your wives, to whom you have paid their mahr (bridal-money given by the husband to his wife at the time of marriage)”³³.

³⁰ Şevkani, VI,136; Zuhayli, 70.

³¹ Zuhayli, VII, 70.

³² Nisa, 4/25.

³³ Ahzab, 33/50.

The saying of the “ujrat” (hire) after the word “to use”, but the saying “Mahr” before the word “to use” fits to the grammar rule of the Arabic language. That is why the expression “when you use them give their ujrat” means “when you want to enjoy. When you divorce women, divorce them at their Iddah (prescribed periods)”³⁴ in the verse meant “when you want to divorce the woman”. Let us give an other example: “When you intend to offer As-Salat (the prayer) wash your faces...”³⁵. In this verse also meant “when you want to perform the ritual pray”³⁶.

B. The Answer To The Adducing Prophet Traditions

The reasons of permitting muta by Prophet during some fights were severe necessity in the war and for a man living apart from his wife during travels. Then Prophet forbade it till the Day Final Judgment.

Before Ibn Abbas accepted muta right for a person who was in a bad condition, then he rejected his own opinion. He considered the thought permitting muta illegal notified it as his own thought and rejected it. Ali b. Ebû Talib had told him so: “You have lost your way. Because Prophet forbade muta and to have domestic donkey meat on the Khaybar day”. Abdullah b. Zubeir had also rejected Ibn Abbas’ thought.

According to a narrative from Muslim, Ibn Zubeir standing up in Makka had said so: “Allah made some persons’ hearts blind as he had made their eyes. These persons allow muta”. With those words he meant Abdullah b. Abbas. Ibn Abbas also answered him: “You are a cruel person. Upon my life during prophet’s times who was the leader of religious people muta existed”. Ibn Zubeir answered him: “Try to do it, I swear, if you do muta I’ll stone you”. The prophetic tradition tellers notified that later Ibn Abbas had renounced from his opinion. Tirmizi told that Ibn Abbas had said so: “Muta existed at the beginning of Islam. A man visited a strange city and during his stay he married a woman and the woman saved his goods and also provided him with sexual needs. When this verse came “Except from their wives or the (women slaves) whom their right hands possess –for (then) they are not

³⁴ Talak, 65/1.

³⁵ Maide, 5/6.

³⁶ Zuhayli, VII, 66-67.

blameworthy”³⁷ İbn Abbas told: “Except from the wife and the women slaves all are unlawful”.

Beyhaki and Abû Avane also in “Sahih” told that İbn Abbas had renounced from his first opinion³⁸.

Taking these sayings into considerations most of Islam jurists believe İbn Abbas renouncing from his thought. Sahaba (Companions of Prophet) also had believed and confirmed muta being unlawful for ever. It is unbelievable that İbn Abbas was against them.

In his book “an-Nasih ve'l-mensuh” Hazimi on behalf of Jabir b. Abdullah told so: “With Prophet we went to Tabuk fight. When we were in Akabe near Sham some women came. When they were walking among our luggage, camels we thought to do muta with them. At that time the Prophet came, looked at them and asked: “Who are these women?” “O Prophet! They are those women with whom we did muta” we answered. As he became angry his face changed and cheeks went red. Praying Allah he began to speak. Then he forbade muta. On that day the women and the men parted and we didn't use muta any longer and we shall never use it for ever. That is why that place was called “Farewell Hill”³⁹.

All these show muta being forbidden. May be İbn Abbas, sahaba (supporters of Prophet) and next generation didn't know about arguments of forbidden muta. If muta is forbidden every one has to carry out this prohibition. We can say so that İbn Abbas had told his opinions during forbidden time of muta. Then having known that it was forbidden he renounced from his thoughts. This position is as the same with drink prohibition. So, the prohibition of drink was fulfilled by levels. There are some permission peculiarities in primary verses about prohibition of drink. Being unlawful a firm order came⁴⁰.

³⁷ Mearic, 70/30.

³⁸ Şevkani, Neylu'l-evtâr, VI, 135.

³⁹ Zeylai, *Nasbu'r-riye*, III, 179.

⁴⁰ See, el-İmadi, Hamid b. Ali b. İbrahim el-Hanefî, *Lum'a fi ahvali'l-mut'a* (Saffet Köse, İslam hukuku Arashtirmalari Dergisi, cilt,2), Konya 2003, 239vd.; Zemahşeri, Carullah b. Mahmud, el-Keşşaf, Beyrut ts, II, 488; Cessas, II, 208vd.; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-muctehid*, Mısır ts., II, 49-50; Şevkani, VI, 135-138; Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslami ve edilletuhu*, VII, 67-69; Döndüren, 310-315.

IV. Judgments of Muta

1. If the period of the muta marriage is said, but the amount of Mahr isn't said the contract is disturbed. If the period of the muta marriage is not said, but the amount of Mahr is said muta becomes to the constant agreement.

2. The conditions told before the contract has not any legal orders. But carrying out the conditions which were told during the contract and if these conditions are not contrary to the nass (text) they become necessary.

3. To be or not to be in sexual relations with a woman, not to secrete sperm into woman's body can be conditions. Though sperm is not secreted into woman's body the child belongs to his father. But if a father rejects the child there is no need to do lian (oath of condemnation).

4. According to Shia sect there is no need to divorce in muta marriage. Due to the main opinion lian (oath of condemnation) can't be done. But during the hesitation zihar (pre Islamic form of divorce consisting in the words of repudiation) can be done.

5. In the muta marriage a husband and a wife can't be heir to each other⁴¹. But the child can be their heir and the parents also can be the child's heir. There is no contradiction in this problem.

6. If the time -being together ends, the Iddah period lasts two menstrual cycles. But who doesn't menstruate the Iddah period is forty five days. If the husband of the wife dies, the Iddah period lasts four months ten days.

7. It is not right to make agreement again if the definite time is not over. If the definite time for muta is more and the men present that time to the woman or if he renounces from her such kind of order can't be changed⁴².

⁴¹ It's not a firm order. We'll explain it later.

⁴² Şeyh Müfid, *Hulasatu'l-icaz*, 45vd.; Zuhayli, VII, 64, 65; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile Ilmihali*, 309-310.

V. Similar And Different Peculiarities Between Muta And Nigah (Constant Marriage)

A. The Same Peculiarities

1. In both marriage a woman can be clever, having a mature age and not to have any obstacles for marriage. That is why it is not right to do muta with a woman who is married, or who waits for Iddah after her husband's death, or whom is unlawful to marry by generation or by milk way (if the man and the woman sucks of the same woman's milk), the woman who makes the associate of Allah. A woman who is made muta must be Moslem.

2. To give only agreement is not right in muta as it in constant marriage. There must be a written agreement about their marriage.

3. The muta marriage has necessary conditions for a man and a woman as it also has in constant marriage. As a man has a right to divorce a woman in constant marriage in muta a man also has a right to present the woman the agreed time.

4. Sihriyyat (relationship by a marriage way) is unlawful in muta marriage as it is in constant marriage. A man who does muta with a woman has not a right to do muta with her daughter from her previous husband. In muta it is impossible to keep two sisters in one marriage.

5. There is no difference in the inheritance given to a child and other material rights between marriage and muta either. When the position of a woman being pregnant at the result of the muta marriage was asked Imam Jafar Sadig he replied that that child belonged to a man who had a sexual relation with her.

6. Even though the sperm is not secreted into woman's body, the baby was born at the result of the sexual relations belongs to a father. Because the woman's (who was done muta) child is also legal. According to the common thought the child belongs to the place where he was born.

7. There is no definite limit for Mahr in muta. It is so in constant marriage too.

8. In the muta marriage the woman who divorces before the sexual relations is given the half of Mahr. But if during the definite time according to any reason sexual relations don't happen the woman is given whole Mahr.

9. If a woman who was done muta had sexual relations she must wait for Iddah period. If there were no any sexual relations there is no Iddah period. If woman's husband is dead and if she has or doesn't have sexual relations in muta or in constant marriage she must wait for Iddah period.

10. According to Islam law the conditions being in muta can be determined due to agreement.

11. In muta it is also unlawful to be in sexual relations during the women's menstrual cycle.

B. Different Peculiarities

1. It is not right to say the definite time in constant marriage. But in muta the definite and firm time must be said.

2. Mahr is one part of agreement in muta, but in constant marriage Mahr is not one part. That is why the agreement is not legal if Mahr is not said in muta. Imam Jafer had told that muta could be in definite time and with the definite amount of money.

3. In constant marriage after having the sexual relation if a woman wants to divorce not being pregnant Iddah period is three menstrual cycles or three months. If she is pregnant she must wait for Iddah period till she gives a birth. But in muta marriage if a woman divorces after having sexual relation and if she is not pregnant, she must wait two menstrual cycles or forty five days. But if she is pregnant she also must wait for Iddah period till she gives a birth.

4. Between Jaferi jurisprudents there are different thoughts about inheritance between a husband and a wife who marry with the muta marriage. According to the group of which Shehid-i-Avvel-Muhammed b. Makki (786/1384) and Shahid-I Sani Zeynuddin al-Amili (965/1558) belongs if in the muta marriage a condition is not determined, there is no inheritance right between a husband and a wife. Because according to essence the marriage agreement neither makes the inheritance necessary nor liquidates it. If there is a condition it must be carried out. They thought that Prophet's this hadith is an argument: "Believers are devoted to conditions". Imam Jafer Sadig also told so: "If in Muta the sides have determined the inheritance condition they must carry out it". But in constant marriage there is inheritance between a husband and a wife.

5. If there is no condition, according to muta there is no nafaga (adequate support) either. But in constant marriage if not to buy nafaga is determined as a condition but there is nafaga.

6. Doing muta with virgins is nuisance (mekrûh). But virgins were encouraged for constant marriage. When Imam Jafer was asked about muta he replied so: "The position of muta is difficult. Don't do muta with virgins".

7. In constant marriage if a man divorces his wife with a revocable divorce the woman has a right to return before the period of Iddah completed. After finishing the period of muta the woman who was done muta is free according to the irrevocable divorce.

8. In constant marriage one can marry no more than four women. But in muta one can do muta with more than four women at the same time. But according to doctrinaires of Jaferi Islam jurisprudents it is impossible to do muta with more than four women at the same time⁴³.

But it is some jurisprudents' opinion. Shia authors note a problem about muta specially. They think the woman who is done muta must be honorable. That is why muta must be done to a honorable woman, not to an adulterer woman. Imam Jafer Sadig answered a question about this problem in this way: "Muta is lawful. Marry only an honorable woman." But Sheykh Saduk had told so: "a man, who does muta with is an adulterer woman is also an adulterer"⁴⁴.

VI. Evaluation And Conclusion

During the beginning of Islam according to the definite reason and in the definite conditions muta was considered legal. Permission to muta and considering it unlawful was repeated several times⁴⁵. That is why the manner of nash (abrogation) is known that it also was repeated twice⁴⁶. Forbidding of muta was shown with six dates. These are followings: The conquest day of Khaybar, the period of Umratu'l-kazâ, the conquest of Makka, Evtas war,

⁴³ Muhammed Cevad Muğniye, *Fikhu'l-Imam Cafer es-Sadik*, V, 240-245.

⁴⁴ Muğniye, V, 246.

⁴⁵ Hazimi, Ebu Bekir Muhammed b. Musa, *el-I'tibar*, Haydarabad 1319; Ibn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari*, Bulak 1301, IX, 145 (was told by Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nasih-Mensuh Meselesi*, Istanbul 1985, 301.

⁴⁶ Ibn Hacer el-Askalani, IX, 145.

the fight days of Tebuk and Farewell Pilgrimage. Most of jurisprudents notify that muta was forbidden on the conquest day of Khaybar⁴⁷. Permission to muta and considering it unlawful was forbidden on Prophet's "Last Farewell Pilgrimage"⁴⁸.

Analyzing the information about muta it is shown that this information is about different problems. In some information it is shown that muta belonged to first years, but in other resources it is known that the permission was only for once⁴⁹. But the information about the forbidding of muta is more⁵⁰.

According to some authors' note muta is a temporary permission during the fight period, the time when the man apart from the woman, during the definite time. There is no any information about doing muta in these conditions when it isn't state of emergency and Sahaba (the companion of prophet) is in his house⁵¹.

Tahavi, explaining the narratives about muta and sequencing them with one another, drawn a conclusion like that: "There is consensus about that muta was forbidden and considered unlawful. Most of jurisprudents are in this opinion. There is also some information about forbidding of narratives about permitting muta. Ali had several times corrected İbn Abbas's different position about theme and warned him. Omar also during his authority years had told in one special speech that he had forbidden muta and no one from sahaba rejected him. It shows that, till that time sahaba was not in the same opinion about muta problem. But from that time sahaba agreed with that thought⁵².

There are also some narratives told by Ali about muta which was unlawful forever. In those narratives it is told that either muta was forbidden or that permission was abrogated. Ali had told so: "Prophet forbade to do muta with women. Before muta was for those who couldn't find a woman. After-

⁴⁷ Müslim, Nikah, 18, 20, 22, 23, 25, 26, 29.

⁴⁸ See, Ebu Davud , Nikah, 13 Azimabadi, *Avnu'l-ma' bud*, Medine 1968, VI, 82; Koçkuzu, 302.

⁴⁹ Tirmizi, Nikah, 28; Muslim, Nikah, 14, 19, 20, 27; Nesai, Nikah, 71; İbn Mace, Nikah, 44; Ahmed b. Hanbel, III, 405.

⁵⁰ Buhari, Megazi, 38; Et'ime, 6; Nesai, Nikah, 71; Sayd, 31; İbn Mace, Nikah, 44; Darimi, Edahi, 21.

⁵¹ Tahavi, Ebu Cafer Ahmed, *Şerhu me'ani'l-âsar*, Beyrut 1979, I, II, 24; Hazimi, *el-İ'tibar*, 178.

⁵² Tahavi, III, 24-27; Koçkuzu, 302.

wards when the orders about Miras (legacy), Iddah (prescribed period), Talag (divorce) and Nigah (marriage) came down the habit of muta was forbidden”⁵³. But some people notify that muta was forbidden during the conquest of Makka and Ali hadn’t known it⁵⁴.

There are also some narratives about muta forbidding by Omar.⁵⁵ According to this information Omar had thought so that muta was permitted for temporary time and at the result of necessity during Prophet’s times. According to Omar’s opinion muta which was forbidden later didn’t have to do it any longer. It is also notified that there were persons who did muta in special forms. Though it was forbidden and as muta is not a thing which was lawful before, but then it was forbidden. People began to do it from the ignorance times. This situation lasted till the middle of Omar’s domination years. But there were people who did muta though it was forbidden. For example, that time Amr b. Hureys came to Kufa city, did muta with a slave girl and she became pregnant. This situation was told Omar and he thought that not all Moslems knew about the forbidding of muta. That is why at that Omar told a special speech and declared that muta was forbidden⁵⁶. In one special speech Omar told so: “Prophet permitted us to do muta for three days, then he declared that it was forbidden. Upon to Allah, if I know that after having been permitted by Prophet a married person had made muta and if he doesn’t show me four witnesses considering muta lawful, I’ll stone him”⁵⁷.

It is in other narrative: “Omar had told in a special speech so: “Why do people do muta though it is forbidden by Prophet?” Omar knew for the first time some people doing muta. If he knew the prohibition didn’t last in Prophet’s times he wouldn’t be nervous. This situation shows that to forbid muta wasn’t his own decision. When he saw that the prohibition which was applied during Prophet’s times was disordered and some people didn’t know that prohibition he began to apply this order again. So Omar is not the first

⁵³ Hazimi, *el-I’tibar*, 179; koçkuzu, 301-302.

⁵⁴ Ibn Hacer el-Askalani, *Fethu’l-bari*, IX,145.

⁵⁵ Müslim, Nikah, 15.

⁵⁶ Aynî, Bedruddin, *Umdetu’l-kari şernhu sahihi’l-buhari*, XVII, 246.

⁵⁷ Ibn Mace, Nikah, 44; Muvatta, Nikah, 41.

person who forbade that rule, he is the person who applies the Prophet's prohibition⁵⁸.

The verses about the muta marriage given by Shia and Sunni sects are not arguments about this problem. The verses given by Sunni sect are against muta, but Shia sect has explained the verses according to their thought. So the expression "till definite time" told by Abdullah b. Masud about this verse is not in Kuran text. It is only an infamous narrative. Due to Schacht's opinion, the orientalist interested in this theme, there is no argument in Kuran about the name of the muta marriage taking from Kuran (Al-Nisa surah 4/24). In the shown verse it is not firmly told about the muta marriage⁵⁹. In Prophet's tradition it is also told about this problem. In Prophet's tradition it is also told about this problem. In prophet's traditions it is also shown that the muta marriage was permitted during wars and in necessary situations. Sunni school and Zeydiyya branch of Shia sect also notify that these prophet's traditions were abrogated. But Imamiyya notify that the showings in Prophet's traditions have legal strength.

There are some narrotives about the muta marriage having been forbidden by Omar. There is an explanation by some authors analyzing the narratives which show the forbidding of muta during prophet's times together with the narrative which show the forbidding of muta by Omar: May be some sahaba hadn't known the muta forbidding by Prophet and they had continued the muta marriage. Omar had seen it and had forbidden it again. They had known the forbidding of muta from Omar⁶⁰. It means Omar had ended the muta marriage. In his times he had seen some people protecting the muta marriage as it was legal. Considering them so who had done zina Omar had notified that he would have stoned them⁶¹.

It is impossible to solve this problem according to mutual arguments. Because there were strong arguments creating from the explanation of verses and narratives of both sides. But the application of the muta marriage created some problems damaged the family type which was determined by Islam and

⁵⁸ See. Ali Osman Ateş, 334; Mehmet Soysaldı, *Kur'an ve Sünnete Göre Evlenme ve Boşanma*, İstanbul 1999, 70.

⁵⁹ Schacht, IX, 260; Ateş, 333.

⁶⁰ Tahavi, III, 26.

⁶¹ Ateş, 334.

was suitable for abuse. Whereas to protect family and generation is one of the five basic principles which Islam aims to protect them. We can appreciate this problem from this point of view: Because Sunni sect rejected the arguments of Shia and at the same time Shia sect didn't accept Sunni sect's arguments right either. Because according to Sunni jurisprudents the arguments which Shia jurisprudents asserted are obrogated. And Shia jurisprudents consider that the narratives were asserted by Sunnites are solitary (âhad) and insufficiently supported (muzdarib). One of the main arguments of Shia sect about muta is that, most of Shia jurisprudents considered muta right and there is concensus between Shia jurisprudents. There is an intellectual argument of position of Shia sect in this problem. They think that the sense orders the permission of this marriage. Because this marriage has no matter. But they don't answer such kind of questions: what must be done if muta gives harmful results? If it is so can the thought and the order of Shia sect be changed? As a matter of fact is that some muta applies disorders the family system of Islam. Because such kind of muta is not applied according to Jafary law books too.

While analyzing the muta theme some misunderstandings happen. For example, one mistake of Shia sect is that they consider muta as a Sunna, some Prophet's traditions are told about the advantage of muta and say that a person must do at least one muta during his life. But one of mistakes of Sunni sect is that they consider muta baseless and irregular work. But muta showing in these books and the muta which is applied differs from each other. Some times the conditions which were determined in Islam law books are not carried out, the persons who do muta are not controlled and at the same time it is very difficult to control this problem.

One of problems of Shia sect about this theme is that they consider the order right for the persons who are in the state of emergency or in difficulties as well as for the persons who are in simple situations. It is clear that some orders which are in Islam law books make conditions for abuse from muta. But taking it into account they don't provide necessary measures. A person reading Shia sources he can think that as if muta is one of the most important orders. Because in these books there are many stimulating narratives and words.

According to the orders which are in Islam law books to do muta can be accepted only in necessary situation. But there is not any system that can control it if it is done or not. That is why the muta marriage is a reason for damages, social-psychological problems. Because of it in some countries such as Azerbaijan it is forbidden to do muta.

There is also a thought that Omar had settled muta obstinacy with Ali⁶². Then one can think a question: "Is the reason of protecting muta insistently by Shia sect their attitude to Omar?" But to think about it is also wrong. Because such thought creates an opinion that two great personality passed a sentence in religion problem based on personal principles. It is an accusation against them and is not right indeed.

Social investigations had investigated Shia Jafari societies which had accepted the muta marriage. According to the investigations there is a contradiction between the levels of cultural, education, welfare and religion knowledge of these societies and the application of the muta marriage. That is to say when the women's welfare and cultural levels increases the number of users of muta are reduced. In such condition for the women living in outskirts where the economic and cultural level is low the muta marriage still remains as a marring form⁶³.

⁶² See, Şeyh Mufid, *Hulasatu'l-icaz*, 22.

⁶³ See, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* (Pınar İlkaracan, İletişim yay. İstanbul 2003. See another approach to this problem from view of possibility and permissibility under special circumstances, Kur'an Yolu, Ankara 2003, II, 33-34.

BİR MƏNZUM LÜĞƏT HAQQINDA

Dosent Mirzəzadə Çimnaz¹

Hər bir dilin lüğət tərkibi həmin dildə danışan xalqın tarixi, məişəti, mədəni səviyyəsi ilə əlaqədar sözləri özündə əks etdirən zəngin bir xəzinədir. Bu xəzinənin öyrənilməsi, orada olan incilərin aşkara çıxarılması, nəhayət həmin zənginliyin elm aləminə çatdırılması ədəbi dil baxımından dilçiliyin qarşısında duran mühüm vəzifələrdən biridir². Bu baxımdan Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda qorunan bir əlyazma nüsxəsi diqqəti cəlb edir³. Əlyazma otuz vərəqdən⁴ ibarət olan bir topludur; hər vərəq iki səhifəyə ayrılır. Topluda “iki məktub” (türk dilində) (v. 3a); “həftənin günlərinin xüsusiyyətlərinə dair” nüsxə (ərəb dilində) (v.4a-5a); “tibbə aid məqalələr” (fars dilində) (v.5b); “şerlər (türk dilində) (v.8a); “fəlsəfəyə aid izahat” (ərəb dilində) (v.8b); “Duratu-n-nasixinə” əsərində olan çətin sözlərin siyahısı” (ərəb və fars dillərində) (v.16b-17a); “bəzi qeydlər” (v.17b); nəhayət bir “mənzum lüğət” (v.21a-30b) öz əksini tapıb.

Qeyd olunan bu topluya daxil olan ikidilli (ərəbcə-türkcə) mənzum lüğət tərkibi prinsipinə görə bizim diqqətimizi daha çox cəlb etdi. Nüsxənin xətti, orfoqrafiyası və kağızının növü onun XIX əsrin birinci yarısına aid olduğuna ehtimal etməyə əsas verir. Qeyd etməliyik ki, lüğət başlıqsız olsa da, tamdır. O, ənənəvi sözlərlə başlanır: (b.10a)

(bi-smi-l-lahi ər-rəhmani-r-rəhim)

və aşağıdakı sözlərlə bitir: (v.30 b)

(təmməm oldı bu kitabın yazısı)

Maraqlıdır ki, əsər boyu heç bir yerdə nə müəllifin adı, nə də onun yazılma tarixi verilmir, yalnız nüsxənin sonunda oxuyuruq: (b.30 b)

¹ BDU İlahiyat Fakültəsi Arap Dili Müəllimesi.

² M.Cavadova. Şah İsmayıl Xətəinin leksikası. Bakı, Elm, 1977, səh.3.

³ Şifr B 1678 3303

⁴ vərəq – v.

(əbləhlərin çox həqiri yazdı bu lüğəti buyuruğa müvafiq sadir olan bənim ağamdan)

Göründüyü kimi, yuxarıda gətirilən misralar əsər və onun müəllifi haqqında verilən yeganə məlumatdır. Bizcə toplumun tərtibçisi “...*bu lüğəti buyuruğa müvafiq sadir olan bənim ağamdan...*” dedikdə ustadına, müəlliminə işarə edir. Buradan tərtibçinin mollaxanada ustad yanında şagird olduğunu ehtimal etmək olar. Digər tərəfdən əlyazmanın tədqiqatı göstərir ki, qarşımızda heç də müəllifin özü-özünü adlandırdığı kimi “*əhqaru-l-bulha*” (ağılsızların ən sadələvhü) deyil, çox savadlı bir şəxs durur. Çünki lüğətin tərtibçisinin lüğətçiliyin prinsiplərini kamil bilməsi ilə yanaşı, poetik istedadı, sözləri müəyyən vəzn və qafiyəyə uyğun seçib işlətmə bacarığı, hər iki dilin (həm ərəb və həm də türk) incəliklərini mükəmməl bilmə səriştəsi sadəcə olaraq göz qabağındadır. Deyilənləri təsdiq etmək üçün lüğətə müraciət edək.

Lüğət 1480 sözdən ibarətdir. Sözlər dördlüklərdə (40 dördlük) yerləşir; hər sətir iki misradan ibarətdir. Dördlüklər müəyyən başlıqlarla başlayır. Maraqlıdır ki, başlıqlar gənc nəslə müraciət formasında tərtib olunmuşdur:

(v.22a)

cahil olma bilməyə çox eylə qəsd

(v.21b)

elmə cəhd et bilməyi haqdan dilə

(v.25b)

öyrən, öyrət elmi hər vaxt mərdi saf

(v.27b)

kimin elmi yoxdur olubdur cahil

Lüğət tematik olduğundan dördlüklərdə sözlər bir mövzu ətrafında toplanıb: bədən üzvləri (v.25a, 17 dördlük); geyim əşyaları (v.28a, 30 dördlük); çöl heyvanlarının adları (v.25 b, 37 dördlük); quş adları (v.29b, 38 dördlük) və s. Misal üçün (v.29b, 38 dördlük):

Kəklik, xoruz, durna, tavuq, quzğun, ala qarğa, qara qarğa, tuti, cücə, dişi sığırcın, yarasa, kökərçin, dişi kökərçin, bülbül, tavuz, bildirçin.

Hər dördlüyün “rəvi”si vardır. “Rəvi” dedikdə şerin qafiyəsini təşkil edən sözün son samit hərfi nəzərdə tutulur. Misal üçün (v.22 a) 6-cı dördlüyün rəvisi “ra” samitidir: *bəzr, qəsr, zəhr, təmr* və ya (v.25b) 21 dördlüyün rəvisi “qaf” samitidir: *fariq, şaqıq, savıq, daqıq.*

Qeyd olunmalıdır ki, dördlüklər bir-biri ilə başlıqlar vasitəsilə bağlanır; hər dördlüyün sonuncu misrasında **ərəb sözü** sonrakı dördlüyün başlığında gələn son **türk sözü** ilə qafiyələnir. Məsəl üçün: (v.24a, 14 dördlük)

Cuffalə qalın saç tala yüz zifra qulaq dibi şaxmatu-l-uzn qulağın yumşağı

Basr göz hacib qaş hadaq bəbək minxar burun dəlügi simah qulaq dəlügi ləms dutmaq.

(v.24a, 15 dördlük, başlıq)

kamallu kəslər ustaddan alur dərs

Lüğətdə sözlərin düzlüyü müəyyən prinsip üzrə verilir: hər ərəb sözünün üzərində onun türk ekvivalenti yazılır, qafiyə yalnız ərəb sözlərinin düzlüyündə özünü göstərir.

İlkin orta əsr abidələrinin dilinə xas olan və sözün mənasının açılmasına yardım edən üsullardan biri- sinonimlərdir. Göstərilən lüğətdə də sinonimlərə geniş yer verilir. Məsəl üçün: “*buğda*” sözünün ərəbcə *xınta*, *fum*, *qumx*, *burr*, *qul* və ya *altun* sözünün *ayn*, *ascə*, *nadr*, *zuxuf* kimi sinonimləri qeyd olunur. Hər dəfə təkrara yol verməmək üçün ərəb sinonimlərinin üzərindən bir xətt çəkilir.

Lüğətdə mənası türk dillərində geniş oxucuya məlum olan sözlərlə yanaşı mənası az məlum olan sözlər də toplanmışdır. Məsəl üçün, ərəbcə “*sittun*” sözünün qarşısında “*dülbənd*” ekvivalenti verilib. Həmin sözlərin nə qədər bir-birinə uyğun gəlməsini izləmək üçün onların mənalara fikir verək. “*Sittun*” sözünün mənalardan biri “parça”dır. Türk dilində *dülbənd/dülbənt* sözü iki komponentə ayrılır: *dül* və *bənd/bənt*. Bəzi alimlərin fikrinə görə həmin söz hind dilində “əmmamənin bağları”na deyilir. Fars dilində də “bənd” “bağ”⁵ mənasında işlənir. Türk dilində *dülbənd* “əmmamənin ətrafına dolanan nazik parçaya, kisəyə deyilir”⁶. L.Z.Budaqovun lüğətində bu sözə yaxın olan *dülbəz* sözünə rast gəlirik, mənası “nazik, kətan parça – bez”⁷ deməkdir. *Dülbənd/dülbənt* sözü sonralar müəyyən fonetik dəyişikliyə uğrayaraq fransız dilində “*türban*” şəklində işlənir.

⁵ Персидско-русский словарь (составил проф. Б.В. Миллер (Москва, Гос.изд. иностр. и нац. словарей, 1953, стр.73.

⁶ В.В.Радлов. Опыт словаря тюркских наречий. С-Петербург, 1905, т.3, стр.1810.

⁷ Л.З.Будагов. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Санкт-петербург, 1869, 1, стр.574.

FELLƏR VƏ SÖZ YARADICILIĞI

*Salman Süleymanov*¹

Dilin inkişafından, onun tarixindən, mərhələlərindən danışdıqda söz yaradıcılığından yan keçmək heç cür mümkün deyildir. Ə.Ə.Rəcəbov «Dilçilik tarixi» kitabında yazır: «Ərəb qrammatikalarının sərf bəhsi Avropa qrammatikaları sistemi ilə ifadə etsək, iki əsas bölməyə ayrılır²:

- Adların fellərə, fellərin adlara keçməsinə öyrənən bölmə

- Adların və fellərin mövqe xarakteristikasından asılı olmayaraq dəyişməsi, başqa sözlə desək, söz yaradıcılığı

Ərəb ədəbi dilində felin söz yaradıcılığı adların söz yaradıcılığından daha çox inkişaf edərək, istər qrammatik baxımdan, istərsə də semantik baxımdan daha zəngin məna çalarları yaratmışdır. Müasir dilçilikdə bu söz yaradıcılığının prefiks, suffiks, infiks, reduplikasiya və s. üsulları mövcuddur. Bu affikslər (şəkilçilər) ərəb dilçiliyində «

» əlavə hərfilər adlandırılır və həmin əlavənin hansı semantik zərurətdən irəli gəldiyi açıqlanır. Sərf alimləri qeyd etmişlər ki, «əlavə» () sözə onun kökünə daxil olmayanı əlavə etməkdir və aşağıdakı məqsədləri güdür³:

1. – məna ifadə etmək, yəni sözün ilkin variantında olmayan yeni məna yaratmaq ⁴

2. – məna çalarlarını genişləndirmək üçün. Burada məqsəd dördköklülərə mülahəzə etməkdir və həmçinin bu zaman yeni məna deyil, məhz yeni forma yaratmaq məqsədi güdür⁵.

¹ BDU İlahiyyat Fak. Arap Dili müəlimi və Dekan Muavini.

² Rəcəbov Ə.Ə. Dilçilik tarixi, s.37 Bakı, 1988.

³ C7, s157. . . ʔ ʕ

⁴ nutü hkfvf s 7 ı 154.

⁵ s 1 ı 83 İÖ ʔ ʕ ʔ ʕ

3. Yeni bab yaratmaq . Bəzi dilçilər buna etiraz etsələr də, sonra gördülər ki, yeni bab «təkid», «mübaligə» üçün (yəni məna çalarlılığı üçün) daha faydalıdır .

Dilçilər haqqında söhbət gedən affikslərin 10 olduğunu dəqiqləşdirmişlər. Bu hərflər aşağıdakılardır:

‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘

Bu hərfləri daha asan yadda saxlamaq olsun deyə onları müəyyən bir birləşmə, yaxud cümlədə toplamışlar:

‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘
 ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘
 ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘
 ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘

İbn Xəruf 20-dən artıq belə nümunə toplamışdır⁶. Bu barədə oxuyuruq. Bir şagird şeyxindən (ustadından) əlavə hərflər barədə soruşur və cavabında ustadı deyir: (məndən onu soruşmusunuz). Şagird güman edir ki, bundan əvvəl şagirdlər ondan soruşub və onlara cavab verib. Odur ki, təkrar deyir: Mən yalnız indi soruşuram. Şeyx deyir: “ ” (“Bu gün unudacaqsan”). Yenə də başa düşməyən şagird deyir: Allaha and olsun ki, unutmamam. Şeyx deyir: ay axmaq, artıq iki dəfə cavab verdim”⁷.

İndi isə qeyd etdiyimiz sözdüzəldici şəkilçilərin yerinə görə prefiks, suffiks və infiks kimi iştirak etməsi və felin söz yaradıcılığında bunların və reduplikasiyanın rolu barədə materialları izləyək. Sami dillərində ikiköklü sözlər az olmasa da, bu dillərin əsas strukturunu üçköklü sözlər təşkil etmiş , onlar azalaraq ikiköklü , genişlənərək dörd və hətta beş və altıköklü sözlər yaratmışlar. Felin söz yaradıcılığının üsullarını izləmək üçün dördköklü fellərin yaranma üsullarına nəzər salaq.

Qeyd etdiyimiz kimi, dördköklü fellər sami dillərində üçköklülərlə müqayisədə çox azdır. Arami və yəhudi (ibri) dilində ərəb və efio dillərinə nisbətən daha azdır. Bunlar da müxtəlif üsullarla yaranır ki, onlardan biri də reduplikasiya (təkrarlanma) üsuludur. Üçköklü fellərin son samitinin reduplikasiyası ilə yaranır. Məsələn: Ė

⁶ I ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘

Ė

⁷ I ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘

‘

Həmçinin ikiköklü fellərdən kökün tam təkrarlanması ilə yaranır;
→ . Bu üsul açıq nəzərə çarpacaq dərəcədə geniş yayılmışdır⁸.

- Ė Ė ayırmaq
- - cingildəmək
- - xışıldamaq, xırçıldamaq
- - bərq vurmaq

Qədim ərəb və yəhudi dilçiləri bir sıra hallarda bir qrup üçköklü fellərin iki eyni kökdən yarandığına diqqət yetirmişlər. Bu halda bir sıra üçköklü fellərdən yalnız üçüncü samit fərqlənir, amma bütün bu qrup fellər eyni, yaxud da yaxın mənalar kəsb edirlər. Misallara müraciət edək:

- özəyindən yaranan fellər
- kəsmək (yəhudi dilində «qasas»-da kəsmək mənasındadır)
- kəsmək
- qısaltmaq
- taxılı əzmək
- ayırmaq, qırmaq
- qırılmaq
- ot biçmək
- sındırmaq
- kökündən yaranan fellər
- kəsmək
- kəsmək
- kəsmək
- meyvələri qoparmaq, dərmək
- kəsmək
- kəsmək, ön dişlərlə dişləmək.

Lakin ikiköklü fellər özləri də ərəb dilinin mövcud qrammatik qaydalarına tabe olmaq üçün son kök samitinin təkrarlanması hadisəsinə məruz qalırlar. Məsələn, Ė

2. Ərəb dilində çox hallarda üçköklü fellərdən prefiksin köməyi ilə dördköklü fellər yaranır.

⁸ Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, М., ИВЛ, 1963, 594 с. с 177-178

- prefiksinin köməyi ilə:

- piyada yerimək;

- iri addımlarla addımlamaq

- canına çəkmək;

- mahud parçasını mürəkkəbə saldı

ki, onu canına çəksin

- prefiksi

Ė - çevirmək.

3. Zəif « » və « » samitlərinin infiksəl, bəzən də suffiksəl olaraq əlavəsi ilə yeni fellər yaranır:

a) birinci kök samitindən sonra: «ağır addımlarla yerimək, demək»

- sancılanmaq (dəvə və at barədə)

- nəzarətçi olmaq; ağılıq etmək; yazışmaq

- yazmaq

b) ikinci kök samitindən sonra:

- aydın olmaq, aşkar olmaq

- yorğa yerimək - uzanmaq

c) üçüncü kök samitindən sonra:

Ė - qalpaq geydirmək

4. Bir sıra dördköklü fellər burun samitinin əlavəsi ilə yaranır:

Ė

- parça üzərində rəsm çəkmək;

- torpağın üzərinə

qalxmaq (ot)

5. « » /r/ samitinin əlavəsi ilə

- ikrah duymaq;

- yeməyə qarşı ikrah duymaq

- qamçı ilə vurmaq;

- çubuqla vurmaq

« » samitinin əlavəsi ilə:

Ė Ė çaxmaq (şimşək)

/h/ boğaz samitinin infiksəl əlavəsi ilə:

- - yumalamaq

- - sürüşmək

6. İkinci kök samitinin reduplikasiyası və əlavə hərflərdən birinin əlavəsi ilə beş samitli fellər yaranır: Ė . Ərəb dilində beşköklü fellər az yayılmışdır. Efiop dilində nisbətən çox rast gəlinir: (rsm kökündən) «ərməsməsə» - kor kimi əl ilə yoxlamaq, bunu ərəb dilindəki «məssə» (toxunmaq) kökü ilə müqayisə etmək olar.

Bu barədə ərəb dilçilərinin fikirlərini izləsək, «mülhəq fellər sırasında maraqlı fikirlərlə rastlaşırıq. Biz artıq əlavə hərflərin artırılmasındakı məqsədlər barədə dilçilərin fikirlərinə toxunduq. İkinci məqsədin məhz üçköklülərin dörd-köklülərə və onun düzəltmə bablarına «ilhaq» edilməsi olduğunu «Şərhu-l- mufəssəl»dən oxuyuruq⁹. Əbu-l-Fəth ibn Cinni bu barədə deyir ¹⁰:

“Bil ki, “ilhaq” sözdə onun mülhəq edilmiş qəlibə düşməsi üçün olan əlavə-dir. Bu, dildə yaradıcılıq məqsədi güdür. Bununla üçköklülər dördköklülərə və beşköklülərə çatır, dördköklülər isə beşköklülərə. Burada başqa məqsəd yoxdur”.

“İstər isim olsun, istərsə də fel olsun, orada əlavə olur və bu əlavə ilə düzəltmə bablardan hər hansı birinə həm hərflərinin, həm də hərəkələrinin sayına görə bərabər olur. O, uyğun olduğu baba mülhəqdir və ona edilmiş əlavə ilhaq üçündür»¹¹.

Qeyd etmək lazımdır ki, ərəb dilçiləri «ilhaq»-ın sözün əvvəlində olmadığını göstərirlər.

- felində əsas ilhaq son kök samiti olan - nin təkrarı, yəni reduplikasiyasıdır. Sözün önünə gəlmiş “ ” prefiksi ilhaqda heç bir rol oynamır və o, sırf felin söz yaradıcılığına aid olaraq “qayıdış” mənasını () ifadə edir. Bəzən birbaşa - formasında çıxış edib - forması olmayan - tipli fellərin dediyimiz fikrə qarşı doğurduğu suala ərəb dilçiləri belə cavab verirlər:

« »-yə gəlincə, oradakı əlavə ilhaq üçün deyil, dördköklülər sırasında olsa da « » işlətmələri yanlış olan istisnadır. «Şərhu-ş-şafi-yə»də bu barədə oxuyuruq¹²:

⁹ s 715. . ۛ ۛ
¹⁰ s 1134. I ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ
¹¹ 153 I ۛ ۛ ۛ
¹² . . ۛ ۛ

«Nəhv alimlərinin , və fellərini mühləq hesab etmələri barədə də fikirləri var. Bütün təsrif formalarında « » qəlibinə uyğun olsa da orada « » (mim) ilhaq məqsədi güdmür və yanlıdır. Zənn etmişlər ki, , və sözlərindəki «mim» () sözün «fə»-si (), yəni birinci kök samitidir. Necə ki, sözündəki « » və sözündəki « » sözün birinci kök samitidir. Qayda isə göstərir ki, qeyd etdiyimiz fellər , və - dir.¹³

Qeyd etdiyimiz sözlərdəki « » (mim) də feli söz yaradıcılığına daxildir və feldən ad qruplu sözlərin yaradılmasında böyük rol oynayır . Tədqiqatımız sırf felə xas olduğundan felin söz yaradıcılığına daxil olsa da feldən ad qruplu sözlərin yaranması mövzusu üzərində dayanmayacağıq.

Mühləq fellər 2 üsulla yaranır:

1. Sözün öz samitinin təkrarlanması ilə yaranır. , Ğ babına mühləq olmaq üçün hərəkələrində və hərflərinin sayında tam bərabər olur.

Sərf alimləri bu formanı mühləq fellərin bir növü sayırlar, hətta bəzən şer xatirinə şairlər , - kimi fellər yaratmışlar ki, bunu da mümkün saymışlar¹⁴.

2. Sözün öz samitlərindən کنار samitlərin əlavəsi ilə, yəni “ ”-dəki hərflərin əlavəsi ilə yaranır.

Məsələn: “ ”: və : və - kimi; və “ ”: və : və kimi “ ” : kimi hamısı və -yə mühləqdır”.

¹³ s l 1 68 IÖ u' u' u'
¹⁴ . . u' Ә

Aparılmış təcrübə sami dillərin kök xüsusiyyətləri barədə nəticəyə gəlmək imkanı verir. Heç də sayca az olmayan iki samitdən ibarət köklər var ki, bunların “üç samitlilərdən səs düşümü nəticəsində əmələ gəlmələrini” hesab etmək olar. Lakin bir çox hallarda onlar özləri ilkin özəklərdir. Bununla yanaşı, sami dillər üçün üç samitli sözlər xarakterikdir və bu həmişə belə olmuşdur. Həm də o halda olur ki, ikiköklülər özləri də hər hansı üsulla üçköklülərə qoşulurlar.

Sami dillərində hər hansı konkret kökün araşdırılması sami dillərə qohum olan dillərə, yəni hami, bərbər və qədim yəhudi dillərinə də müraciət etməyə gətirib çıxarır. Bu dillər istər qrammatika, istərsə də leksika baxımından bir-biri ilə bağlıdır. Bu bağlılıq tarixi inkişaf yolu keçmişdir.

Beləliklə, felin söz yaradıcılığında müxtəlif qrammatik hadisələr iştirak etmişdir. Yuxarıda verdiyimiz fel formaları silsiləsinə nəzər saldıqda bu hadisələri aydın görmək mümkündür. Gördüyümüz kimi, felin söz yaradıcılığında iştirak edən hadisələr, müasir dilçilik terminləri ilə desək, infikslər, suffikslər, prefikslər, reduplikasiya və geminasiya üsullarıdır.

SEBEP VE SONUÇLARI BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN SAVAŞLARI (GAZVE VE SERİYYELERİ) ÜZERİNE BAZI NOTLAR VE İSTATİSTİKLER

Dr. Elşad Mahmudov¹

*“Resûlullah'ın savaşları (megâzisi) bize Kur'ân'dan bir süre
öğretilir gibi öğretiliyordu.”*

Ali Zeynelâbidin b. Hüseyin (Hz. Ali'nin torunu).²

Giriş

Dünya tarihinde önemli bir yere sahip olan müslümanlar, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren tarih boyu çeşitli nedenlerle savaşlar yapmış, bu konuda değişik metotlar geliştirmiş, çeşitli kural, hüküm ve prensipler vazetmeğe çalışmışlardır. İslâm'da savaşın esaslarına yönelik bütün bu görüşler öncelikli olarak İslâm'ın birinci ve en önemli kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'e, daha sonra ise Kur'ân'ın uygulayıcısı olan İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'in (s. a. v) savaş faaliyetlerine, bu faaliyetlerin gerçekleştirildiği Asr-ı Saadet'e dayandırılmaktadır. Bununla da hayatın çeşitli alanlarında örnek gösterilen bu devirde yapılan askerî hareket, bir başka ifadeyle Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerini de içine alan cihad faaliyeti daha sonraki dönemlerde müslümanların savaş telakkisini doğrudan etkilemiştir. İslâm âlimleri asırlardan beri Hz. Peygamber'in askerî yönünü çeşitli vesilelerle incelemiş, onun bu konudaki uygulamalarını Kur'ân'da savaşla ilgili vazedilen prensiplerle karşılaştırmış ve her iki kaynakta belirtilen prensipleri esas alarak İslâm'da savaşın (cihadın) sebep ve sonuçlarına yönelik kâideler manzumesini ortaya koymaya çalışmış, gerek savaş öncesi ve savaş esnasında, gerekse sonrasında uyulması gereken kuralları kendi zamanlarındaki şartlar çerçevesinde bazen en ince ayrıntılarına kadar

¹ BDU İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Muallimi.

² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, II, 195; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 21.

inceleyip tartışmışlardır. Bu tartışmalar bazı guruplar arasında birbirine yakın olmakla beraber çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuş, en önemlisi ise gün geçtikçe sosyal ve siyasî şartların da değişmesiyle müslümanların savaşa bakış ve silâhlı mücadele tarzlarında mühim değişikliklere yol açmıştır. Günümüzde dünyanın çeşitli coğrafyalarında bulunan müslüman halkların veya gurupların özgürlük, bağımsızlık ve sömürge karşıtı gibi eylemlerine bağlı olarak gerek iç gerekse dış düşmana karşı verdikleri mücadelelerinde kullandıkları ve çoğu kez İslâm adına gerçekleştirdikleri değişik metotlar, müslümanların geçmişten bu yana gelen cihad veya savaş anlayışının çeşitli tezahürleri olarak karşımıza çıkmakla beraber, İslâm'da cihad ve savaş üzerine çeşitli ve yeni görüşlerin ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Bu hususlar aynı zamanda cihadın yalnız savaştan ibaret olduğunu ileri süren bazı müsteşriklerin yine cihadı, bütün dünya müslüman oluncaya veya İslâm hakimiyetine boyun eğinceye kadar müslüman olmayanlarla mukaddes savaş (Holy war) olarak ifade etmelerine mesnet teşkil etmiştir.³

Bütün bu görüşler ve yukarıda işaret edilen hususlar dünyada savaş telakkisine önemli bir katkı sağlamakla beraber her zaman güncelliğini koruyan İslâm'da savaş (cihad) konusu, özellikle de fiilî olarak bu alanda mücadele yapan ve Kur'ân'ın bu konudaki prensiplerini bizzat hayata geçiren Hz. Peygamber'in savaşları üzerinde bir daha durma ihtiyacını hissettirmiştir. Biz bu çalışmada İslâm'da savaş (cihad) üzerine yapılan teorik tartışmalara, değişik görüşlere ve ortaya konulan genel prensiplere fazla girmeden bir makale ölçüleri çerçevesinde mezkur konuya kaynaklık teşkil eden Hz. Peygamber'in bu alandaki uygulamalarını esas alarak onun neden savaştığı, askerî faaliyetlerini hangi kurallara göre gerçekleştirdiği ve kısa olarak ne gibi sonuçlara vardığını ağırlıklı olarak tarihî açıdan ortaya koymaya gayret edecek ve genel olarak İslâm'da savaş konusuna veya müsteşrikler tarafından iddia edildiği gibi Hz. Peygamber'in yaptığı cihadın bütün dünya müslüman oluncaya veya İslâm hakimiyetine boyun eğinceye kadar müslüman olmayanlarla mukaddes savaş olup olmadığı hususuna

³ bk. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, s. 53 vd.; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 130. Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, s. 201-202; Rudolph Peters, *Islam and Colonialism, The Doctrine of Jihad in Modern History*, s. 3, 4, 118; a. mlf., *Jihad In Classical and Modern Islam*, s. 115-116.

katkıda bulunma yolunda bir deneme yapacağız. Bunu yaparken belirli bir yol takip edecek, konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle Hz. Muhammed'in savaşlar öncesi dönemine kısa bir göz atacak, Mekke dönemiyle ilgili konumuz açısından mühim gördüğümüz bazı hususlara değinecek ve daha sonra Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicret ve Medine'de İslâm devletinin kurulma süreciyle başlamakta olan savaşlarıyla (gazve ve seriyyeleri) ilgili hususlara açıklık getirerek doğrudan konumuza geçeceğiz. **Bu hususların ortaya konulmasında çalışmamızın sonunda verdiğimiz ve Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerine kaynaklık teşkil eden Siyer-Megâzi, Ensâb, Tabakât, Genel İslâm Tarihi, Şehir Tarihleri, Hadis, Tefsir, Fıkıh ve Coğrafya eserleri gibi İslâmî kaynaklardaki rivayet ve bilgilerden hareketle çizmeye çalıştığımız ve gazve ve seriyyelerin isimleri, sayısı, tarihi, kumandanları, sebep ve sonuçları, hangi düşmana yönelik düzenlendiği, bu askerî faaliyetlerdeki müslümanların sayısı, düşman sayısı ve tarafların kayıpları gibi bilgileri içeren tablodan büyük ölçüde yararlanacağız.**

1. Savaşlar Öncesi Hz. Peygamber'in Hayatına Toplu Bir Bakış ve Hz. Peygamber'in Savaşlarının Temel Sebepleri

Kırk yaşında ilâhi vahye mazhar olan Hz. Muhammed, hayatının yaklaşık elli üç, peygamberliğinin de on üç yılını doğduğu şehir Mekke'de geçirdi. Risâletini önce ailesi ve güvendiği dostlarından başlayarak yakın akrabasına tebliğ eden Hz. Peygamber, bu tebliğ halkasını Kureyş kabilesi ve sonra da diğer Arap kabilelerine doğru genişletti. Allah tarafından kendisine vazife olarak verilen vahyi her fırsatta duyurmaya ve anlatmaya çalıştı. Fakat bu görevi yerine getirmek istediği ilk günlerden itibaren büyük tepkilerle karşılaştı. Risâletine karşı önce münazara ve tartışmalarla başlayan münferit tepkiler, giderek güçlü ve sistematik bir muhalefete dönüştü. Mensubu bulunduğu Kureyş kabilesi, daha risâletinin başlangıcından itibaren bu muhalefetin başını çekti. Karşısında bulduğu sert ve acımasız, aynı zamanda çok güçlü olan bu muhalefetin her türlü zulmüne rağmen O, yaklaşık 13 yıl risâlet vazifesini Mekke'de yerine getirdi. Risâlete karşı gelişen bu muhalefet Mekke dönemiyle sınırlı kalmadı. Hicretle başlayan Medine döneminde bu mücadele Mekke'nin müslümanlar tarafından fethedilmesine kadar değişik şekillerde devam etti. Hz. Peygamber, hayatında Kureyş müşrikleri

gibi hiçbir düşman güce karşı böylesine uzun ve meşakkatli bir mücadele vermemiştir.

Kureyş kabilesinin bu muhalefete liderlik etmesinde onun Arap yarımadasındaki tarihî önemi ve Mekke şehrindeki nüfuzunun büyük payı vardı. Kureyş kabilesi müşrik Arapların mabet olarak kabul ettikleri Kâbe'yi, dolayısıyla Mekke yönetimini ellerinde bulundurmanın verdiği üstünlük ve avantajı her alanda yoğun bir şekilde kullanıyorlardı. Dönemin büyük devletleri olan Bizans ve Sâsâni imparatorluklarının yanı sıra Suriye, Habeşistan ve Yemen'e yaptıkları ticaret kervanları, bu ülkelerle bulundukları ilişkiler ve yaptıkları uluslararası antlaşmalar Kureyş kabilesinin o dönemki güçlü konumuna işaret etmektedir. Mekke şehrinin sosyal, siyasî, dinî ve ekonomik gücü, bunun dayandığı esaslar, bu şehir sâkinlerinin hayat tarzı ve yaşantıları, idarecilik ananeleri, kültürel gelenekleri, inanç sistemi ve iktisadî güçleri göz önüne alınırsa, Kureyş kabilesinin miladî VII. asrın başlarında Arap yarımadasının en güçlü ve nüfuzlu kabilelerinden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁴ Bu konuma sâhip Kureyş müşriklerinin İslâmiyet'i kolaylıkla kabul edecekleri ve bu dine itaat edecekleri düşünülemezdi. Onların İslâmiyet'e, dolayısıyla Hz. Muhammed'in hâkimiyetine girdikleri takdirde putperestliğin yıkılacağından, bununla da Arap kabileleri yanında elde etmiş oldukları dinî ve siyasî üstünlükle ticarî nüfuz ve menfaatlerinin kaybolacağından endişe ettikleri anlaşılmaktadır. Bunun yanında bazı Kureyş liderlerinin Hz. Muhammed'e karşı çıkmalarında kıskançlık hislerinin yanında, kabile içi rekabet geleneğinin de önemli etkisi olduğu söylenmektedir.⁵

Kureyşli müşriklerin Hz. Peygamber'in risâletine karşı olan muhalefeti zaman içinde çeşitli şekillere bürünmüştür. Hz. Peygamber ve taraftarlarına karşı alay, aşağılama, boykot, ambargo, hapis, işkence ve öldürme, kendilerinden kaçan müslüman mültecilerin iadesi için uluslararası nüfu-

⁴ Kureyş kabilesinin tarihî konumu hakkında geniş bilgi için bk. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, IV, 18-90, Avâtîf Edîb Selâme, *Kureyş Kable'l-İslâm, Devruhâ's-Siyâsî ve'l-İktisâdî ve'd-Dînî*, s. 141 vd.; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 31-35; Halîl Abdülkerîm, *Kureyş-mine'l-Kabile ile'd-Devleti'l-Merkeziyye*, s. 239, 281, 319; H. Lammens, "Kureyş", *İA*, VI, 1014-1019; Casim Avcı, "Kureyş (Benî Kureyş)", *DİA*, XXVI, 442-443.

⁵ M. Ali Kapar, *Hz. Muhammed (s.a.v)'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 115-120; Avcı, "Kureyş (Benî Kureyş)", *DİA*, XXVI, 443.

zlarını kullanmak, Arap yarımadasındaki kabileleri ve şehir halklarını tehdit etmek bu muhalefetin Mekke dönemindeki büründüğü belli başlı şekiller idi.⁶ Bu metotları kullanarak gün geçtikçe muhalefet dozunu artıran Kureyş müşrikleri Mekke'yi müslümanlar için yaşanmaz hale getirmişti. Kendisinin Mekke'de sahip olduğu veya onu destekleyen bir siyasî teşkilat veya askerî kuvvetinin olmaması, ayrıca Mekke idaresinin Kureyş kabilesinin elinde bulunması, Hz. Peygamber'i Mekke hâricinde sığınacak bir yer aramaya mecbur etmişti. Müslümanlar guruplar halinde müşrik Kureyş zulmünden kurtulmak ve dinlerini serbest bir şekilde yaşamak amacıyla Hz. Peygamber'in tavsiyeleri üzerine Habeşistan'a çeşitli aralıklarla hicret etmişlerdi.⁷ Hz. Peygamber ise geride kalan müslümanlarla beraber Mekke ve civarında sığınılacak ve rahat edebilecek yer arayışlarını devam ettirmiş, Tâif seferi bu amaçla yapılmış, fakat hiçbir olumlu sonuç alınamamıştı.⁸ Hac mevsimlerinde büyük gayret ve zorluklarla yaptığı davetler sonucunda da çeşitli kabilelerden büyük bir yardım ve destek görememişti. Hz. Peygamber'in risâletini kabul edenlerin sayısı gün geçtikçe artmaktaysa da Araplar arasında İslâm'ın kabulü, kabileler ve guruplar halinde olmayıp daha çok ferdî planda kalmaktaydı.⁹

Nübüvvetin 11. yılına (620) rastlayan hac mevsiminde Yesrib'ten gelen bir küçük zümre Hz. Peygamber'in hac kabilelerine yönelik yıllardır sürdürdüğü tebliğ faaliyetine ilgi duydular ve onunla Mekke'de Mescid-i Harâm'a yaklaşık 3 km uzaklıkta ve Mina hudutları içinde bulunan Akabe mevkiinde buluştular.¹⁰ Kısa süren görüşmelerden sonra İslâm'ı kabul eden bu insanların memleketlerine dönmeleri, Yesrib'te yaşayan Hazrec ve Evs

⁶ Kureyş müşriklerinin müslümanlara yönelik işkence ve yaptırımlarıyla ilgili bk. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, I, 231-235, 252, 263, 279; II, 12-14; İbn Sa'd, *Kutâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, I, 170-173; 177-178.; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, I, 140-176; 225, 265; Mevlânâ Şibli, *İslam Tarihi = Asr-ı saadet = Siretü'n-Nebi*, I, 516. Kapar, *Hz. Muhammed (s.a.v)'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 120-135.

⁷ Habeşistan hicretleriyle ilgili bk. İbn Hişâm, I, 255-267; İbn Sa'd, I, 172, 176; Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, II, 327-331; Levent Öztürk, *Etiyopya'da İslâmiyet*, s. 55-66.

⁸ Urve b. Zübeyr, *Megâzi Resûlillah*, s. 118-119; İbn Hişâm, II, 46-48; İbn Sa'd, I, 179-180; Belâzürî, I, 273.

⁹ Bu konuyla ilgili bk. Urve, *Megâzi*, s. 117; İbn Hişâm, II, 47-50; İbn Sa'd, I, 184; Belâzürî, I, 274-275.

¹⁰ İbn Hişâm, II, 53; İbn Sa'd, I, 185-186; Belâzürî, I, 275-276; İbn Hibbân, *es-Siretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, s. 103-104.

kabileleri arasında İslâm'ın yayılmasına neden oldu. Bu gelişme Yesribliler'in risâletin 12. (621) ve 13. (622) senelerinde Mekke'ye gelerek yine Akabe mevkiinde Hz. Peygamber'e biat etmeleri¹¹ ve İslâm tarihinde *Akabe Biatları* olarak bilinen gelişmelerle sonuçlandı.¹² Özellikle İkinci Akabe Biatı'nda Yesribli müslümanlar Hz. Peygamber'i ve Mekkeli müslümanları Yesrib'e davet ettiler ve onları canlarını, mallarını, kadın ve çocuklarını korudukları gibi her türlü tehlikeye karşı koruyacaklarına, her koşulda Hz. Peygamber'e tâbi olacaklarına ve gerekirse bu uğurda bütün insanlarla savaşacaklarına dair söz verip biat ettiler.¹³ İslâm tarihinin en önemli dönüm noktalarından biri olan ve hicrete öncülük teşkil eden bu Akabe Biatı ilk defa askerî mücadele kavramını da beraberinde getirdi. Nitekim İkinci Akabe Biatı'nın "*Bey'atü'l-harb*" olarak adlandırılmasının yanı sıra,¹⁴ kaynakların çoğunun Kur'ân-ı Kerîm'de cihadın savaş şekline izin verildiğini ifade eden el-Hac sûresinin 39. âyetini Medenî sûreler arasında zikretmelerine rağmen,¹⁵ İbn Hişâm'ın bu tarihi İkinci Akabe Biatı'na kadar götürmesi¹⁶ bu hususu teyit etmektedir.

Akabe Biatları'ndan sonra İslâmiyet Yesrib'de daha süratli bir şekilde yayıldı ve Hz. Peygamber sahâbîlerine Kureys'in zulmünden kurtulup dinlerini rahatça yaşayabilmeleri için bu şehre hicret etmelerine izin verdi.

¹¹ Tâifliler ve diğer Arap kabilelerinin Hz. Peygamber'i reddederken tam aksine Medineliler'in daha ilk görüşmede İslâm'a girmeleri, Akabe biatlarında verdikleri sözler doğrultusunda her türlü tehlike ve sıkıntıyı göze alarak şehrin kapılarını ona açmalarının, yani Medine'nin hicret yeri oluşunun sebepleri arasında Medine şehrinde bulunan Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki çok eskilere dayanan düşmanlığın İslâmiyet'i tanıyınca ortadan kalkacağı ve bu durumun şehre huzur getirmesi, şehirde siyâsî otorite boşluğunun olması, Medine yahudilerinin son peygamberin yakın bir zaman içinde çıkacağını haber vermeleriyle halk arasında bir peygamber beklentisinin olması, şehrin İslâmiyet'in çevreye kolayca yayılmasına imkân sağlayacak merkezî bir konumda ve müdafaaya elverişli coğrafî bir yapıda olması, ayrıca kervan yollarının üzerinde bulunması gibi nedenler zikredilmektedir. bk. Adnan Demircan, *Nebevî Direniş Hicret*, s. 91-94; Ahmet Önkâl, "Hicret", *DİA*, XVII, 459-460.

¹² Urve, *Megâzî*, s. 121-126; İbn Hişâm, II, 55-60; İbn Sa'd, I, 187-188; Ahmet Önkâl, "Akabe Biatları", *DİA*, II, 211.

¹³ İbn Hişâm, II, 61-70; İbn Sa'd, I, 188-190; Belâzürî, I, 295-296; Önkâl, "Akabe Biatları", *DİA*, II, 211.

¹⁴ İbn Hişâm, II, 73; Önkâl, "Akabe Biatları", *DİA*, II, 211.

¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XVII, 172-173; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnü'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, III, 15; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 232; Suyûtî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 135; İbn Kesîr, V, 20; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, V, 307.

¹⁶ İbn Hişâm, II, 84.

Hız. Peygamber'in bu iznine uyan müslümanlar Yesrib'e göç etmeye başladı ve nihayetinde Hız. Peygamber de dostu Hız. Ebû Bekir'le birlikte Medine'ye hicret etti.¹⁷

Akabe biatlarıyla başlayarak hicretle sonuçlanan bu süreç, İslâm'ın davet, teşriî faaliyet, siyaset, toplum ve ekonomi gibi her alanında, özellikle de konumuz açısından önem taşıyan silâhlı mücadele alanında büyük bir değişimin başlangıcı oldu. Bazı araştırmacılar tarafından site devleti olarak adlandırılan yapının ilk unsurlarının¹⁸ Medine'de meydana getirilmesiyle beraber müslümanlar ve düşmanları arasındaki ilişkiler yeni bir boyut kazandı. Fakat Hız. Peygamber burada da muhalefet gücünün giderek arttığını müşahede etti. Daha önce Mekke'de bir kabilenin muhalefetiyle başlayan karşıdurma Medine döneminde çeşitli kabilelerin, ulusların veya dinî gurupların düşmanlığıyla devam etti. Bu durum müslümanları tehdit etmeye, İslâm'ı yayma politikasını kısıtlamaya ve ortadan kaldırmaya yönelik olduğu için Hız. Peygamber mevcut engelleri aşma adına birçok adımlar attı. Risâletinden hicrete kadarki 13 senelik baskı ve zorluklarla geçirdiği hayat ve siyasî hakimiyetten yoksun bir tebliğin sürekliliği, devamlılığı ve yayılmasının imkânsızlığı onu Medine'de bazı köklü reformları hayata geçirmeye itti.

Devlet yapısının ilk unsurlarının meydana getirilmesiyle müslümanlar ve muhalifleri arasındaki ilişkiler yeni bir boyut kazandı. Medine'de İslâm devletinin kurulmasıyla başta Mekke müşrikleri, Medine'de yaşayan yahudiler ve Arabistan'da bulunan diğer müşrik Arap kabileleri olmak üzere bütün İslâm düşmanları kendileri için tehlikeli buldukları bu devleti daha doğmadan yok etmek istediler. Taraflar arasında birbirine zıt olan arzuların

¹⁷ Urve, Megâzî, s. 127-130; İbn Hişâm, II, 85-100; İbn Sa'd, I, 191-194; Demircan, *Hicret*, s. 94-133.

¹⁸ Bu unsurlar arasında hakimiyetinin temelini oluşturan ilk Mescidin inşası, İslâm toplumunun yapılanmasındaki siyasî, iktisadî, içtimaî, dinî ve askerî yönden pek çok fayda sağlayan "muâhât"-kardeşliğin ilanı, sınır tespiti, nüfus sayımı, toplum hayatını teşkilatlandırmak amacıyla devletin ilan edilmesi, anayasanın hazırlanması ve bu anayasada yer alan içtimaî sigorta, adlî-kazaî idare, yabancılarla münasebetler, devletin müdafaası ve merkezî idarenin çeşitli vazife ve yetkileri vs. zikredilebilir. Hicretin önemi ve hicret sonrası yapılan düzenleme ve değişikliklerle ilgili bk. Sa'd el-Merseyfî, *el-Hicretü'n-Nebeviyye ve Devruhâ fî Binâi'l-Müctema'i'l-İslâmî*, s. 203-336; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 175-211; Ahmed Abdülğani en-Necûlî, *Hicretü'r-Resûl ve Sahâbetühû fî'l-Kur'ân ve's-Sünne*, s. 237-261. Ahmet Önkâl-Ahmet Özel, "Hicret", *DİA*, XVII, 460-466.

çatışmasından dolayı silâhlı karşıdurma kaçınılmaz oldu. İslâmiyet'i ve müslümanları ortadan kaldırma adına düşmanlarından gelen saldırı ve tehditler taraflar arasında savaş halini doğurunca müslümanlar kendilerine yönelik tecavüzü önlemek, müdafaa haklarını kullanmak, canlarını ve mallarını korumak ve böylece İslâm'ı özgürce yaşamak, yaşatmak ve tebliğ etmek adına mecburen silâhlı mücadeleye giriştiler. Bu mânada savaşın, yani cihadın İslâmî davet ve tebliğin devamlılığı için mutlak bir zaruret olduğu hakikati da ortaya çıkmış oldu.

Görüldüğü üzere esas görevi tebliğ olan Hz. Peygamber, karşı taraftan darp, baskı, şiddet ve belli bir aşamadan sonra silâhlı mukabele görünce artık silâhla cevap vermekten başka çare bulamamış, bu gelişmeler neticesinde kendisine harp izni verilmiş ve o fiilî olarak düşmanla savaşa girmiştir. Savaşa izin verilmesi İslâm'a ve ona bağlananlara karşı konulan hasmâne tavrın neticesinde olmuş, dolayısıyla toplumun varlığını koruyabilmesi için kaçınılmaz sayılan ve zarûriyyât-ı hamse denen beş değerden biri olan dini korumak ve ona yönelecek düşmanca saldırılara karşı müdafaa etmek için cihad farz kılınmış, dinden saptıranların ve dine çağrı görevini engelleyenlerin cezalandırılması sağlanmıştır. Böylece Hz. Peygamber'in gazve ve seriyye bazında düzenlediği savaşların temelini teşkil eden, uyguladığı siyasetinin başlıca öğelerini oluşturan ve giriştiği faaliyetlerin arka planını meydana getiren ana sebep din ve dinî tebliğin önündeki engellerin kaldırılması olmuştur.

2. Siyasî Sebeplerle Yapılan Savaşlar ve Sonuçları

Asr-ı Saadet'te tebliğin önündeki engelleri kaldırma adına yapılan bu mücadele öncelikle siyasî arenada başarılı şekilde yürütüldü. Bir devlet başkanı olarak Hz. Peygamber siyasî, hukukî ve ekonomik cephelerden yola çıkarak savaş halinin gerektirdiği normları ve muharipler arasında münasebetleri tanzim eden kaide ve prensiplerin toplamı olan bir tür harp hukuku yöntemlerini hayata geçirdi. Buna bağlı olarak Mekkeli Kureyş müşriklerinin düşmanlıklarına son vermek için ilk önce onlara yönelik iktisadî ve siyasî ambargo uyguladı. Bu amaçla civar kabilelerle diplomatik ilişkiler kurdu, çeşitli antlaşmalar yaptı ve Mekke ticaretinin ve

ekonomisinin ana umdesini teşkil eden müşrik Kureyş kervanlarını takip etmek üzere 4'ü gazve¹⁹ ve 7'si seriyye²⁰ toplam 11 askerî sefer düzenledi. Ayrıca Medine üzerine fiilî bir saldırı gerçekleştirmek isteyen müttefik düşman güçlerine karşı meşrû müdafaa hakkını kullanmak üzere **Uhud** ve **Hendek** gazveleri gibi 2 büyük savunma harbi yaptı. Kureyş müşrikleri ve Medine'de bulunan yahudilerle kurduğu diplomatik ilişkilerin karşı taraftan bozulması neticesinde antlaşmaları ihlâl eden tarafı cezalandırmak amacıyla 4 gazve²¹ düzenledi. Bundan başka elçi dokunulmazlığı gibi evrensel kabul edilen uluslararası bir kuralı çiğneyenleri de cezalandırmaktan geri durmadı ve bu yönde 1 gazve (**Hudeybiye Gazvesi/Antlaşması**) ve 3 seriyye²² olmak üzere 4 askerî sefer düzenledi. Yine düşman hakkında gerekli bilgileri edinmek amacıyla haber toplamak (istihbarat) üzere 9 seriyye²³, devletin itibarını kurtarmak amacıyla 1 gazve (**Hamrâülesed Gazvesi**), düşmanın teklifi üzere savaşmak için 1 gazve (**Sonuncu Bedir (Bedrü'l-Mev'id) Gazvesi**), düşmanı varılacak hedef konusunda şaşırtmak amacıyla 1 seriyye (**Ebû Katâde'nin Batn-ı İdam Seriyyesi**) ve zekat vermeyi reddedenleri cezalandırmak üzere 1 seriyye (**Uyeyne b. Hısn'ın Benî Temîm Seriyyesi**) olarak siyasi diyebileceğimiz sebeplerden dolayı askerî faaliyetlere girişerek bu yönde toplam 13 gazve ve 21 seriyye düzenledi.

Siyasî sebeplerle yapılmış olup toplam sayısı 34'e ulaşan bu askerî faaliyetler, ağırlıklı olarak Kureyş müşrikleri ve yahudiler gibi Arap yarımadasında bulunup İslâm'a düşmanlık eden nüfuzlu güçlere karşı düzenlendi. Müslümanlar uzun ve meşakkatli mücadelede sonra bu nüfuzlu düşmanlarını tasfiye etmeyi başardılar. Hz. Peygamber'i ortadan kaldırma

¹⁹ Ebvâ (Veddân) Gazvesi, Buvât Gazvesi, 'Uşeyre Gazvesi, Büyük Bedir Gazvesi.

²⁰ Hamza b. Abdülmuttalib'in 'İs Seriyyesi, Ubeyde b. Hâris'in Râbiğ Seriyyesi, Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın Harrâr Seriyyesi, Abdullah b. Caşş'ın Batn-ı Nahle Seriyyesi, Zeyd b. Hârise'nin Karede Seriyyesi, Zeyd b. Hârise'nin 'İs Seriyyesi, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Habat (Sifûlbahr) Seriyyesi.

²¹ Benî Kaynukâ' Gazvesi, Benî Nadîr Gazvesi, Benî Kurayza Gazvesi, Fetih Gazvesi (Mekke'nin Fethi).

²² Zeyd b. Hârise'nin Hismâ (Benî Cüzâm) Seriyyesi, Zeyd b. Hârise'nin Mûte Seriyyesi (Mûte Savaşı), Dahhâk b. Süfyân'ın Kuratâ Seriyyesi.

²³ Abdullah b. Caşş'ın Batn-ı Nahle Seriyyesi, Besbes b. Amr ve Adî b. Ebû Zeğbâ'nın Bedir Seriyyesi, Büreyde b. Husayb'ın Benî Mustalik Seriyyesi, Zübeyr b. Avvâm'ın Benî Kurayza Seriyyesi, Havvât b. Cübeyr'in Benî Kurayza Seriyyesi, Muhammed b. Mesleme'nin Zülkassa Seriyyesi, Abdullah b. Revâha'nın Hayber Seriyyesi, Abbâd b. Bişr'in Hudeybiye Seriyyesi, Abbâd b. Bişr'in Hayber Seriyyesi.

adına çeşitli eylemlere girişen, müslümanlara yönelik her türlü kötülüğün liderliğini yapan Kureyş müşriklerine yönelik siyasî-iktisadî-askerî yaptırımlar ve bunları hayata geçirmek adına yapılan askerî faaliyetler başarılı şekilde sonuçlandı. Bu yaptırımlardan siyasî ve ekonomik büyük zarar gören, bıkan ve kurtulmayı hedefleyen Mekkeli müşriklerle müslümanlar arasında hicretin 6. senesinin Zilkâde ayında (Mart 628) Hudeybiye barış antlaşması imzalandı.²⁴ Hz. Peygamber'in diplomatik açıdan büyük başarısı ve İslâm tarihinde bir dönüm noktası olarak görülen Hudeybiye Antlaşması'nın en önemli sonucu müslümanların yıllar boyu her türlü zorluklara katlanarak uğruna mücadele verdikleri tebliğ karşısındaki engellerin kalkmasıyla siyasî, askerî ve dinî serbestliğin önünün açılması oldu. Bu sebeple Hudeybiye Antlaşması İslâmî mücadele adına yapılan ve Hz. Peygamber'in Kur'ân ile teyit edilen en büyük siyasî zaferi olarak tarihe geçti.²⁵ Hz. Peygamber, insanların Allah'ın davetine en çok barış ortamında kulak vereceklerini bildiği için Mekkeliler'in birçok önerisini kabul etmiş ve onun yaptığı bu antlaşmayı vahiy desteklemişti. Bu antlaşma Arabistan'da bulunan diğer müşrik Arap kabilelerinin İslâm'la tanışmasına, ayrıca Bizans, Sâsânî, Habeş, Mısır ve Gassânî hükümdarlarına İslâmiyet'e davet mektuplarının gönderilmesine imkân sağladı.²⁶ Hudeybiye Antlaşması'ndaki tarafsızlık maddesiyle Kureyş müşrikleri kendilerini destekleyen ve bu şekilde müslümanlara düşman olan bazı müttefiklerinden de ayrılmak mecburiyetinde kaldılar. Bu arada karşı tarafça Hudeybiye Antlaşması'nın bozulması neticesinde hicretin 8. senesinin Ramazan ayında²⁷ (Aralık 629-

²⁴ İbn Hişâm, III, 241; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, II, 573; İbn Sa'd, II, 91; Belâzürî, I, 439; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sireti'n-Nebeviyye*, s. 164; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, II, 200.

²⁵ "Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik." (el-Feth 48/1); bk: Elmalılı, VI, 482; Emin Işık, "Feth Sûresi", DİA, XII, 456; Âl Âbid, *Hadîsü'l-Kur'ânî'l-Kerîm 'an Gazavâtı'r-Resûl*, II, 536-537; Mustafa Fayda, "Fetih", DİA, XII, 468.

²⁶ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk: İbn Hişâm, IV, 192-193; İbn Sa'd, I, 222-226; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 210; ayrıca bk: Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, s. 308-311; Münir Muhammed Gadbân, *el-Menhecü'l-Harekî li's-Sireti'n-Nebeviyye*, II, 48; M. Halef Cerrâd el-İsâvî, *Fikhü'l-Gazavât*, s. 356; O. G. Bolşakov, *İstoriya Halîfata*, I, 153; Seyfî Rahmân el-Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, s. 391-392; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 170; Kapar, *Müşriklerle Münasebet*, s. 228; Muhammed Ebû Şuhbe, *es-Siretü'n-Nebeviyye fî Dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne*, II, 340; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 332-333; II, 1017-1018.

²⁷ İbn Hişâm, IV, 26; Vâkıdî, I, 6; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 374; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Megâzî 47; İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, s. 115.

Ocak 630) gerqekleştirilen Mekke'nin fethi ise Kureyş mşşriklerinin dşşmanlıqlına tamamen son verdi ve tevhid inancının mabedi Beytullah ve qevresi aslına d6nd6.

Medine iqlinde ve dışında İşl6m aleyhine her t6rl6 faaliyet g6steren, b6ylece dşşmanlıqlarını aqlıkqa ortaya koyan yahudiler ise Medine'de m6sl6manlarla yaptıkları antlaşmaları bozmaları sebebiyle cezalandırıldılar ve yapılan savaşlar sonucunda Medine'den s6rg6n edildiler. Medine'de b6y6k 6lq6de etkisi kaybolan, fakat dışarıdan İşl6m'a dşşmanlık etmeye devam eden yahudiler Hudeybiye Antlaşması'yla Kureyş mşşrikleri gibi g6ql6 m6ttetiklerini de kaybedince Hayber Gazvesi'nin sonuqlarıyla İşl6m'a dşşmanlık adına birşey yapamaz duruma geldiler ve Arap yarımadasında siyas6 n6fuz ve g6qlerini kaybettiler. B6ylece yahudiler g6ql6 bir muhalefet olmaktan qıkmış ve m6sl6manlara karşı bir daha baş kaldıramamışlardır. Neticede Hicaz'da bulunan yahudi toplulukları siyas6 ve asker6 kitleler olarak deql, İşl6m devletinin, kendilerine belirlenen m6l6 veya nakd6 vergileri veren, onun g6c6 ve egemenliql6 altında korunan, adalet ve hoşq6r6s6nden istifade eden ve kimsenin k6t6l6k etmediql6 vatandaşlar haline gelmişlerdir. İşl6m'ın 6n6nde 6nemli bir engel teşkil eden Kureyş tehdidi ve Yahudi dşşmanlıqlının bu şekilde son bulmasıyla Hz. Peygamber Mekke ve Medine başta olmak 6zere Arabistan'ın b6y6k kısmında s6z sahibi olmanın yanında İşl6m6 tebliql6 ve yaşama adına gereken ortamı saqlamayı başardı.

3. Dşşmanlık Sebebiyle Yapılan Savaşlar ve Sonuqları

Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerini incelerken savaş sebebi olarak dřřmanlıqlın²⁸ 6n plana qıktıqlını ve 6nemli bir yer işgal ettiqlini g6r6yoruz. Başkasına karşı k6t6 niyet beslemek gibi unsurları da iqline alan dşşmanlık İşl6m6 literat6rde hus6met ve adavet kelimeleriyle eş anlamda kullanılmaktadır. Ayrıca İşl6m Devletler Hukukunda savaş sebebi, yani

²⁸ Hatırlatmak gerekir ki bu başlıkta vermeye qalıştıqlımız birqok asker6 operasyonda taraflar arasında bir savaşın sebebi olarak ortaya qıkan dşşmanlık, m6sl6manlar tarafından deql, karşı tarafın m6sl6manlara y6nelik tutumları y6z6nden ortaya qıkmış, m6sl6manlar ise kendilerini savunmak ve kendilerine y6nelik bu dşşmanlıqlın karşılıqlını vermek 6zere mecburen asker6 faaliyetlerde bulunmuşlardır. Diqler bir ifadeyle, burada m6sl6manların kimseye dşşmanlıqlı deql, m6sl6manlara y6nelik dşşmanlık ve m6sl6manların bu dşşmanlıqla karşı cevap niteliqlini taşıyan asker6 operasyonları s6z konusudur.

cihadın meşrû kılınma sebeplerinden biri olarak gösterilen düşmanlık, Hz. Muhammed'in hayatı ve peygamberlik mücadelesi boyunca çok sık karşılaştığı, sürekli karşı koymaya çalıştığı bir davranış şekli olarak ta bilinmektedir. Yukarıda da gördüğümüz üzere daha Mekke'de peygamberliğinin ilk günlerinden itibaren karşı karşıya kaldığı Kureyş düşmanlığı daha sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in çeşitli vesilelerle ilişkilerde bulunduğu diğer müşrik Arap kabileleri ile Yarımada'da bulunan yahudi ve hristiyanlar gibi Ehl-i kitap olan dinî gurupların düşmanlığıyla devam etmiştir. Hicretin yapılmasıyla Hz. Peygamber'in Mekkeli Kureyş kabilesi ve Medine'de bulunan yahudilerle ilişkilerinde bu durum daha çok siyasî alana kaymış, dolayısıyla onlarla yapılan savaşlar ve savaşların sebepleri de görüldüğü üzere ağırlıklı olarak bu alanlarda olmuş, savaşların sonuçları da daha çok bu yönde etkisini göstermiştir. Bu durum, o dönem itibarıyla Arap yarımadasında Kureyş kabilesi, yahudi ve hristiyanlar gibi güçlü ve nüfuzlu gurupların yanında yer alarak bundan kendi lehlerine fayda sağlamak isteyen, müslümanlarla doğrudan herhangi bir ilişkileri veya problemleri bulunmayan diğer müşrik Arap kabilelerini de etkilemiştir. Burada vurgulamak istediğimiz husus bu müşrik Arap kabilelerinin bazılarının kendi başına, birçoğunun ise Kureyşliler'le, Arabistan yahudileri ve hristiyan Bizans İmparatorluğunun teşviki ve kışkırtmasıyla müslümanlara düşman kesilmeleri ve bunun sonucunda müslümanlarla ilişkilerini savaş şeklinde devam ettirmeleridir. Bu gibi durumlarda Câhiliye dönemi örf ve adetlerinin, İslâm öncesi dönemde Arabistan'da mevcut sosyal hayat ve siyasî yapının etkisinin olduğu da gözükmektedir.²⁹

Câhiliye döneminde bazı Arap kabilelerinin göçebe hayat sürmeleri, bazılarının ise yerleşik hayat şartlarını oluşturmalarına rağmen etraflarındaki komşu kabilelerle anlaşmazlığa düşmeleri onların cenk ve kıtal ile iştigal

²⁹ Diğer müşrik Arap kabileleriyle yapılan gazve ve seriyyeler incelenirken bu duruma daha yakından tanık olunmaktadır. Burada örnek getirmek gerekirse, mesela Arabistan'ın büyük kabile topluluklarından birini oluşturan Hevâzinliler ile Mekkeli Kureyş kabilesi arasında ticarî rekabet dâhil olmak üzere bazı konulardaki anlaşmazlıkların tesiriyle ta Câhiliye dönemine dayanan savaşlar ve bundan doğan bir düşmanlık mevcut idi. Bu durum mezkur kabile topluluklarının İslâmî dönemde de Kureyş'e mensubiyeti dolayısıyla Hz. Peygamber'e olan düşmanlığında da belirleyici bir rol oynamış, Hevâzin kabileleriyle müslümanlar arasında gazve ve seriyye bazında birçok askerî operasyonla sonuçlanmıştır. bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 482; a mlf., "Huneyn Gazvesi", *DİA*, XVIII, 376; J. Schleifer, "Hevâzin", *İA*, V/I, 446-447; M. Ali Kapar, "Hevâzin", *DİA*, XVII, 276-277.

etmelerine sebep olmuştur. Müşrik Araplar misafirperverliği, cömertliği, ahde vefayı kendilerine prensip etmelerinin yanı sıra yolda tesadüf ettikleri yolcuları da soymaktan geri durmayan bir karaktere sahiptiler. Çöl hayatı birçoğunun ziraat, ticaret ve sanatla meşgul olmasına imkân vermediğinden, çoğu kez civar kabilelere yaptıkları baskınlar neticesinde elde ettikleri ganimetlerle hayatlarını devam ettirirlerdi. Genellikle basit sebeplerden dolayı, şahıslar veya kabileler arasında çıkan bir tartışma ile başlayarak savaş şekline dönüşen ve Câhiliye devrinde Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için bir tabir olarak kullanılan “Eyyâmü'l-Arab”ın da bu gelenekte önemli ve etkili yerini unutmamak gerekir. Kabileler arası anlaşmazlık, nefret ve mücadele, asabiyete verilen büyük değer ve ayrıca zayıfın korunmayışı, güçlü olanın daima zayıfı ezmek arzusu gibi özellikler kabileler arasındaki harplerin devam etmesine sebep teşkil ediyordu.³⁰ Bu mânada birçok müşrik Arap kabilesinin müslümanlara yönelik düşmanca tavırları da bu yönde gelişmişti. Nitekim Hz. Peygamber'in hicretiyle Medine'de tesis edilmiş genç İslâm devletine yönelik saldırıların birçoğunda Câhiliye dönemi Arap siyasî düşünce ve geleneğinin bu tezahürleri ön planda yer almaktaydı. Arap kabilelerinin ekseriyeti Hz. Peygamber'in Mekkeli Kureyş müşrikleriyle mücadelesinde güçlü ve nüfuzlu Kureyş kabilesinin saflarında yer almış, onlarla ittifaka girmiş, karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği yaparak müslümanlar için büyük tehditler oluşturmuşlardı. Bununla yetinmeyen bazı kabileler maddî beklentiler karşılığında Medine içinde ve dışındaki yahudilerle de işbirliğine girerek müslümanlara karşı birçok eyleme faal bir şekilde iştirak etmişlerdir. Müşrik Arap kabileleri nüfuzlu müttefiklerinin de kışkırtmasıyla bazı dönemlerde müslümanlara karşı ihanet komploları hazırlamış, düşmanla işbirliği yaparak ona yardım ve yataklık etmiş, çöldeki Araplar, özellikle de Gatafân, Süleym, Esed, Lihyân, Hevâzin, Kudâa ve Kuzey Arabistan'da bulunan hristiyan Gassânî kabileleri gibi büyük topluluklar Medine'de bulunan her şeyin külfetsiz ganimet olduğunu düşünerek ona saldırmak ve yağmalamak için planlar kurmuşlardı. Bu durum müslümanları bir dizi tedbirler almaya

³⁰ Câhiliye dönemi Arapları'nın bu gelenekleri ve özellikleriyle ilgili bk. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 10-14; Kapar, *Müşriklerle Münasebet*, s. 59-60; a. mlf., “Eyyâmü'l-Arab”, *DİA*, XII, 14-15; Abdülkerim Özeydin, “Arap”, *DİA*, III, 322.

mecbur etmiş ve Hz. Peygamber ağırlıklı olarak bu düşmanlarının Medine'ye saldırılarını yerinde savmak üzere 9 gazve³¹ ve 14 seriyye³², müslümanların düşmanlarına yardım ve yataklık edenleri cezalandırmak üzere 2 gazve (**Hayber Gazvesi, Vâdilkurâ Gazvesi**) ve 7 seriyye³³, Medine üzerine saldırıya geçenleri takip etmek üzere 3 gazve³⁴ ve 1 seriyye (**Kürz b. Câbir el-Fihri Seriyyesi**), düşmana misillemede bulunmak üzere 1 gazve (**Benî Lihyân Gazvesi**) ve 2 seriyye (**Şücâ' b. Vehb'in Siyy Seriyyesi, Üsâme b. Zeyd'in Übnâ (Mûte) Seriyyesi**), düşmanlık yapan ve kutsal değerlere hakaret eden şahısları cezalandırmak amacıyla 13 seriyye³⁵ ve genel olarak müslümanlara düşmanlık eden kabileleri cezalandırmak amacıyla 13 seriyye³⁶ olmak üzere toplam 15 gazve ve 50 seriyye olarak bir dizi askerî operasyon düzenledi. Toplam sayısı 65 olan bu gazve ve seriyyeler de bazı istisnalar hâriç başarılı şekilde hayata geçirildi ve ister

³¹ Karkaratülküdr Gazvesi, Züemer (Gatafân) Gazvesi, Benî Süleym Gazvesi, Zâtürrikâ' Gazvesi, Dûmetülçendel Gazvesi, Müreysi' (Benî Mustalık) Gazvesi, Huneyn (Hevâzin) Gazvesi, Tâif Gazvesi, Tebük Gazvesi.

³² Ebû Seleme b. Abdüled el-Mahzûmî'nin Katan Seriyyesi, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Zülkassa Seriyyesi, Zeyd b. Hârise'nin Vâdilkurâ Seriyyesi, Zeyd b. Hârise'nin Medyen Seriyyesi, Ömer b. Hattâb'ın Türebe Seriyyesi, Hz. Ebû Bekir'in Necid (Hevâzin) Seriyyesi, Hz. Ebû Bekir'in Benî Kilâb Seriyyesi, Beşîr b. Sa'd'ın Yümn ve Cinâb Seriyyesi, Amr b. Âs'ın Zâtüsselâsil Seriyyesi, Ali b. Ebû Tâlib'in Zâtüsselâsil Seriyyesi, Ali b. Ebû Tâlib'in Benî Süleym Seriyyesi, Ali b. Ebû Tâlib'in Benî Has'am Seriyyesi, Ebû Âmir el-Eş'arî'nin Evtâs Seriyyesi, Alkame b. Mücezziz el-Müdlîcî'nin Habeş Seriyyesi.

³³ Ukkâşe b. Mihsan'ın Gamr (Benî Esed) Seriyyesi, Zeyd b. Hârise'nin Cemûm (Benî Süleym) Seriyyesi, Ali b. Ebû Tâlib'in Fedek (Benî Sa'd b. Bekir) Seriyyesi, Beşîr b. Sa'd'ın Fedek (Benî Murre) Seriyyesi, Ümmü Kurf'e'nin Fedek (Benî Murre) Seriyyesi, Gâlib b. Abdullah'ın Kedîd (Benî Mülevvîh) Seriyyesi, Hâlid b. Velîd'in Dûmetülçendel (Ükeydir b. Abdülmelik) Seriyyesi.

³⁴ Sefevân (Birinci Bedir) Gazvesi, Sevîk Gazvesi, Gâbe (Zükared) Gazvesi.

³⁵ 'Asmâ Bint Mervân'ın Öldürülmesi, Ebû Afek'in Öldürülmesi, Kâ'b b. Eşref'in Öldürülmesi, İbn Süneyne'nin Öldürülmesi, Muâviye b. Muğîre'nin Öldürülmesi, Süfyan b. Hâlid b. Nübeyh el-Hüzelî'nin Öldürülmesi, Ebû Süfyan b. Harb'ı Katletmek Üzere Gönderilen Seriyye, Ümmü Kurf'e'nin Öldürülmesi (II. Vâdilkurâ Seriyyesi), Ebû Râfî'in (Sellâm b. Ebû'l-Hukayk) Öldürülmesi, Üseyr b. Zârim'in Öldürülmesi, Rifâ'a b. Kays'ın Öldürülmesi, İbn Ebû Huda'a'nın Öldürülmesi, Amr b. Ma'dikerib'i Katletmek Üzere Gönderilen Seriyye.

³⁶ Gâlib b. Abdullah el-Leysi'nin (Benî Süleym ve Gatafân) Seriyyesi, Muhammed b. Mesleme'nin Kuratâ Seriyyesi, Zeyd b. Hârise'nin Tarif (Benî Sa'lebe) Seriyyesi, Gâlib b. Abdullah'ın Meyfea Seriyyesi, Ebû Katâde el-Ensârî'nin Hadıra (Gatafân) Seriyyesi, Kutbe b. Âmir'in Tebâle (Benî Has'am) Seriyyesi, Ukkâşe b. Mihsan'ın Cinâb (Belî ve 'Uzre) Seriyyesi, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Cüzâm Seriyyesi, Sa'd b. Ubâde'nin Benî Süleym ve Belî Seriyyesi, Abdullah b. Ömer'in Necid Seriyyesi, Üsâme b. Zeyd'in Vâdilkurâ Seriyyesi, Ali b. Ebû Tâlib'in Kedîd (Benî Bekir) Seriyyesi, Gâlib b. Abdullah'ın Sarûhân Seriyyesi.

müşrik ister hristiyan olsun Arap kabilelerinin büyük çoğunluğunun siyâseten müslümanlara tâbi olmaları ve dinen İslâmiyet'e girmeleriyle sonuqlandı. Böylece Hz. Peygamber İslâmiyet'e giren bu kabilelerin oturduğu bölgelerde ve genel olarak Arap yarımadasının büyük kısmında İslâmî tebliğin önündeki engelleri kaldırmayı başardı ve müslümanların siyasî hakimiyeti buralarda tesis edildi.

4. İslâm'a Davet ve Putların İmhâsına Yönelik Askerî Faaliyetler ve Sonuqları

Buraya kadar incelediğimiz kısımda Hz. Peygamber'in siyasî, iktisadî, hukukî, askerî ve düşmanlık gibi sebeplerden dolayı askerî operasyonlar düzenlediğine şahit olduk. Asr-ı Saadet'te yapılan savaşlara dikkat edildiğinde zikrettiğimiz bu sebeplerin yanında Hz. Peygamber'in İslâm'a davet ve putların imhâsı gibi sebeplerden dolayı askerî seferler düzenlediğini de görmekteyiz. Bu başlıktaki askerî operasyonlar ve onların sonuqları İslâm dininin yayılması, İslâm'ın tebliğ alanının genişletilmesi, ibadet ve dinî vecibelerin yerine getirilmesi, putperestliğin ve şirk inancının Arap yarımadasından temizlenmesi ve İslâm'ın Arabistan'da hâkim kılınmasının yanında bundan sonraki dönemlerde geniş bir coğrafyayı içine alacak şekilde hızla gerçekteşen İslâm fetihleri gibi süreçlere ışık tuttuğundan büyük önem arz etmektedir. Nitekim bu askerî faaliyetler Hz. Peygamber'in hayatı boyunca verdiği mücadelenin gayesini ortaya koymakta, özellikle de savaş stratejisinin ve savaş siyasetinin mahiyetinin genel anlamda sebep ve sonuqlarını da açığa çıkarmaktadır. Hz. Muhammed'in peygamberlik hayatına başlamasından vefatına kadar geçirdiği zaman dilimi ve bu zaman diliminde vukû bulan hadiseler dikkatli şekilde analiz edildiğinde bu durum daha iyi anlaşılacaktır.

Kendilerine gelen vahyi insanlara ulaştırmak bütün peygamberlerin en kutsal ve öncelikli görevlerinden biri olarak bilinmektedir.³⁷ Bir peygamber olması hasebiyle Hz. Muhammed'in hayattaki bütün mücadelesi de vahiy yoluyla kendisine gelen İslâm dinini insanlara ulaştırmak üzerine kurulmuştu. Buna göre de tebliğ adına uygun ortamı bulan Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle İslâm'a davet gurupları teşkil etti. Bu gurupları güvenliği

³⁷ Kur'ân-ı Kerîm'deki konuyla ilgili âyetler için bk. el-Mâide 5/67, 99; el-A'râf 7/158; es-Sebe 34/28; Yâsin 36/69-70; el-Enbiyâ 21/109.

temin amacıyla askerî birlikler halinde gönderdi ve bu yönde toplam 13 seriyye³⁸ düzenledi. Hz. Peygamber'in düzenlediği bu askerî operasyonlara biraz daha geniş perspektiften bakmak lazımdır. Öncelikli olarak burada İslâm'a davetten maksadın bir şahıs, kabile veya topluluğun İslâmiyet'i kabul etmesi, dolayısıyla müslüman olması gibi önemli bir hususun hayata geçirilmesidir. İslâm'a davet seriyyeleri diyebileceğimiz bu olayları incelediğimiz zaman kaynaklarda verilen bilgilerden de yola çıkarak bunların İslâm'ı tebliğin yanında gidecekleri yerlerde bulunan müslümanlara yardımcı olmaları, istihbarat ve keşif faaliyetinde bulunmaları, güvenliğin sağlanması gibi başka bir işle de görevlendirildikleri müşahade edilmektedir. Bunların yanında çok önemli bir husus da doğrudan sebepleri İslâm'a davet olan bu askerî birliklerin, aynı zamanda Medine'de bulunan İslâm devletinin otoritesini kabul ettirme amacı taşımasıdır. Meselenin bu şekilde anlaşılması daha doğru olsa gerektir. Bu daveti "bir vatandaşlık hukuku çerçevesinde, devletin otoritesini ve onun koyduğu kural ve ilkelere göre yaşamayı kabul etmeye davet" şeklinde değerlendirmenin ve konuyu bu şekilde ele almanın daha isabetli olacağı³⁹ kanaatini paylaşmaktayız. Ancak hatırlatmak gerekir ki, bu askerî operasyonların kaynaklarda ön plana çıkan görev alanları İslâm'ın tebliğ edilmesidir.

Hz. Peygamber İslâm'a davet guruplarının yanında ayrıca Arap yarımadasında şirkin kaldırılması yönünde emin adımlar atarak burada, çeşitli bölgelerde bulunan putların imhâsına yönelik askerî faaliyetlere girişti ve toplam 8 seriyye⁴⁰ düzenledi. Toplam sayısı 21 olan bu seriyyeler sonucu müşrik Arapların tapmakta oldukları putları yıkıldı ve akebinde bu

³⁸ Münzir b. Amr'ın Bi'rîmaüne Seriyyesi, Âsım b. Sâbit'in Recî' Seriyyesi, Abdurrahman b. Avf'ın Dûmetülcendel Seriyyesi, Ahrem b. Ebû'l-Avcâ'nın Benî Süleym Seriyyesi, Kâ'b b. Ümeyr'in Zâtülatlâh Seriyyesi, Hişâm b. Âs'ın Yelemlem Seriyyesi, Hâlid b. Saïd b. Âs'ın 'Urene Seriyyesi, Hâlid b. Velid'in Benî Cezîme Seriyyesi, Kays b. Sa'd b. Ubâde'nin Benî Sudâ' Seriyyesi, Abdullah b. Avsece'nin Benî Hârîse b. Amr Seriyyesi, Hâlid b. Velid'in Benî Hârîs b. Kâ'b Seriyyesi, Ali b. Ebû Tâlib'in Yemen Seriyyesi, Surad b. Abdullah el-Ezdi'nin Cüreş Seriyyesi.

³⁹ Serdar Özdemir, *Hz. Peygamber'in Seriyyeleri*, s. 165.

⁴⁰ Hâlid b. Velid Seriyyesi (Uzzâ Putunun İmhâsı), Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî Seriyyesi (Menât Putunun İmhâsı), Amr b. el-Âs Seriyyesi (Suvâ' Putunun İmhâsı), Tüfeyl b. Amr ed-Devî Seriyyesi (Zülkeffeyn Putunun İmhâsı), Ali b. Ebû Tâlib Seriyyesi (Fûls Putunun İmhâsı), Ebû Süfyan b. Harb ve Muğîre b. Şu'be Seriyyesi (Lât Putunun İmhâsı), Hâlid b. Velid Seriyyesi (Vedd Putunun İmhâsı), Cerîr b. Abdullah el-Becelî Seriyyesi (Zülhalasa Putunun İmhâsı).

kabilelerin çoğu İslâm'ı kabul etti. Putperestliğin yıkılmasında ve insanların tevhid dini olan İslâmiyet'e girmelerinde bu olaylar önemli etken oldu. Bununla da şirkin ortadan kalktığı Arap yarımadası büyük ölçüde İslâm'ın hakimiyetine girdi. **Böylece Hz. Peygamber kendisine verilen risâlet görevini hakkıyla yerine getirdi, hiçbir zaman etrafa saldırgan bir kişi olmadı, ciddî sebebi olmadan herhangi bir askerî faaliyete girişmedi, insanlara müslüman olmuyorlar diye savaş açmadı. Kendisine hem hayat ve hem tebliğ hakkı yani ikisini birlikte vermiyorlar diye savaş açtı. İslâmî tebliğin önündeki engelleri kaldırmayı başardı ve İslâmiyet bundan sonraki dönemde bütün dünyaya yayılmaya başladı. Bu mânâda Hz. Peygamber'in yürüttüğü siyaset ve bu doğrultuda yaptığı gazve ve seriyyeler Hülefâ-yi Râşidin döneminde başlatılan İslâm fetihlerinin ve bu fetihlerin temel amacı olan i'lâ-yi kelimetullah'ın da başlangıcı olma özelliğini taşımaktadır.**

Hız. Peygamber'in yaptığı savaşlar ve bu yönde yürüttüğü siyasetten hareketle İslâm'da savaşı veya cihadı, İslâm'ın insanlara ulaşmasını engelleyen güçlerle, dolayısıyla İslâmî tebliğin önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik Allah yolunda can, mal, dil ve diğer bütün vasıtalarla mücadele etmek ve bu uğurda bütün gayretini sarfetmek şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu tanımlamayı savaşın rakip güçler arasında tarafların birbirlerine iradelerini kabul ettirmek veya kabule zorlamak için bir kuvvet kullanma eylemi ve mücadele şeklindeki tarifiyle veya bazı müsteşriklerin cihadı, bütün dünya müslüman oluncaya veya İslâm hakimiyetine boyun eğinceye kadar müslüman olmayanlarla mukaddes savaş (Holy war) tarifiyle karşılaştıracak olursak İslâm'da savaşla ilgili durumun hiç de böyle olmadığı gözükecektir. Buna göre İslâm'da savaş, İslâm'ın tanımadığı diğer savaşlardan ayrı olduğu, gaye ve mahiyeti bakımından onlara benzemediği için doğrudan "savaş" anlamına gelecek kelimeler yerine, ya özel terim olan "cihad" kelimesiyle ifade edilmiş, ya da "Allah yolunda" anlamında "fî sebîlillâh" terkibiyle beraber anlatılmıştır. Çünkü isimlerini zikrettiğimiz ve ortaya koymaya çalıştığımız savaşların gayesi, İslâm idaresine ve müslümanlara yönelik düşmanca duygu ve hareketleri bertaraf etmek; barış için gerekli şartların meydana gelmesini sağlamak, insan hak ve hürriyetlerini garanti altına almak ve bununla da İslâmî tebliğin önündeki engelleri kaldırmaktır. Binaenaleyh İslâm'da savaşın asıl hedefi

insanları öldürmek, ganimet kazanmak, yeryüzünü tahrip etmek, savaşlardan şahsî çıkar, maddî kazanç sağlamak veya intikam almak değil, aksine zulmü ortadan kaldırmak, inanç hürriyetini sağlamak, insanları hidayete kavuşturmak ve her türlü haksızlığı giderme hedefi gütmektedir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in bütün savaşları genel olarak ele alındığında İslâm'da savaşın sebebinin inanmayanların müslümanlara savaş açmaları, karşı tarafın İslâm'a ve müslümanlara yönelik düşmanlığıyla İslâm'ı tanıtmaya ve yaşama özgürlüğünün kısıtlanması⁴¹ olduğu söylenebilir. Bundan yola çıkarak bu yazımızda belirtilen sebeplerin tamamının İslâm'da savaş sebepleri olarak kabul edilebilirliği sonucuna varabiliriz.

Hz. Peygamber'in hiçbir zaman etrafa saldırgan bir kişi olmadığı, ciddi sebebi olmadan herhangi bir askerî faaliyete girişmediği, insanlara müslüman olmuyorlar diye savaş açmadığı hususu aynı zamanda onun gazve ve seriyyelerinde uyguladığı askerî taktik ve stratejilerinde kendini göstermektedir. Burada önemle vurgulamak gerekir ki Hz. Peygamber tespit edilen 29'u gazve ve 91'i seriyye olmak üzere düzenlediği toplam 120 askerî faaliyetinde öyle bir siyaset izlemiştir ki idaresi altına aldığı tüm Arap yarımadası düşünüldüğünde o, ister müslüman isterse de düşman taraf olmak üzere her iki cepheden de fazla kan dökülmesine meydan vermemiştir. Onun 11 sene zarfında çeşitli sebeplerle gerçekleştirdiği irili ufaklı 120 askerî faaliyetinde sahih rivayetlerden yola çıkılarak elde ettiğimiz ve makalenin sonunda verilen tablodaki bilgiler esas alınırca müslümanlardan ortalama 340, düşmandan ise ortalama 800 olmak üzere, toplam 1200 kadar kişi zayıat verilmiştir. Bu sayılarda seriyyeleri hesaba katmadan sadece Hz. Peygamber'in bizzat katıldığı ve komuta ettiği gazveleri esas alacak olursak, yapılan 29 gazvenin 16 tanesinde fiilî olarak hiçbir çatışma çıkmamış fakat hedef gerçekleştirilmiştir. 13 gazvede ise fiilî olarak çatışma çıkmış ve müslümanlardan 140 kadar kişi şehid düşmüş, düşmandan ise 335 kadar kişi öldürülmüştür. Hz. Peygamber'in silâhlı mücadele yılları ve yaptığı askerî operasyonların sayısı göz önünde bulundurulursa İslâm'ın Arabistan'da hâkim kılınması gibi bir hedefin gerçekleştirilmesi için gazvelerde her iki

⁴¹ Elşad Mahmudov, *Sebepler ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, Tez (Doktora), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, İstanbul 2005, s. 443-444.

taftan da toplam 500 kadar zayıat verilmesi zannımızca fazla kan dökülmesinin önünün alındığı hususunda önemli bir göstergedir. Böylece Hz. Peygamber birçok yeri cephe açılmadan siyasetiyle kendine bağlamayı ve yine birçok yeri de imanlarıyla teslim almayı daha üstün addederek silâh kullanmaktan kaçınmış, bazen siyaset ve diplomasiyi istihbaratla birleştirerek çok başarılı bir şekilde düşmanı savaştan vazgeçirebilmiş ve böylece az kan dökülmesini temin etmiştir.⁴² Ayrıca Hz. Peygamber'in gayri müslimlerle girdiği askerî mücadele sonucu yapılan siyasî antlaşmaları ve özellikle Tebuk seferi sırasında nâzil olan ve İslâm ülkesinde yaşamak istediği halde Müslümanlığı kabul etmeyen gayri müslimlere malî mükellefiyet getiren cizye âyetiyle⁴³ zımmîlerin can, mal ve inanç hürriyetleri güvence altına alınmış ve onlara birçok hak tanınmıştır.⁴⁴

Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyeleri ile ilgili bazı istatistikî bilgiler de şöyle sıralanabilir.

Kaynaklardaki rivayetleri esas alarak Hz. Peygamber'in gazve ve seriyye bazında düzenlediği toplam **120** askerî operasyonundan Hz. Peygamber'in bizzat katılarak sevk, komuta ve idare ettiği ve İslâm literatüründe ağırlıklı olarak gazve diye tanımlanan askerî operasyonların sayısı **29**'tur. **29** gazveden **13**'ü (**Ebvâ- Veddân, Buvât, Sefevân, 'Uşeyre, Bedir, Sevîk, Uhud, Hamrâulesed, Bedrû'l-Mev'id, Hendek, Hudeybiye, Kaza Umresi ve Fetih gazveleri**) Mekkeli Kureyş müşrikleriyle yapılmıştır.

Kureyş dışında diğer müşrik Arap kabilelerine yönelik yapılan gazvelerin sayısı ise **9**'tur. Bunlardan **3**'ü Gatafân kabilelerine (**Zûemer**

⁴² Mahmudov, *Sebeup Ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 444.

⁴³ "Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlü'nün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselere, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın". (et-Tevbe 9/29).

⁴⁴ İbn Hişâm, IV, 132-133; Vâkıdî, III, 1025-1032; İbn Sa'd, I, 250-252, II, 151-152; Belâzûrî, I, 491; a. mlf: Fütûhu'l-Büldân, s. 71; Taberî, Târîh, III, 108-109; a. mlf: Câmi'u'l-Beyân, X, 109; Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, V, 250-252; İbn Hibbân, s. 369-371; İbnü'l-Esîr, II, 280; İbn Seyyidünnâs, 'Uyûnü'l-Eser, II, 282-283; Zehebî, el-Megâzî, s. 646-647; Dimyâtî, es-Sîretü'n-Nebeviyye, s. 250; Şâmî, Sübûlü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-'İbâd, V, 662-663, VI, 337-340. Muhammed Hamîdullah, Mecmûatü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râside, s. 293-294; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid bin Velid, s. 217-219; a. mlf: "Cerbâ", DİA, VII, 391; Mustafa L., Bilge, "Akabe", DİA, II, 210; Ahmet Güner, "Dûmetülcendel", DİA, X, 1; Musil, A., "Eyle", İA, IV, 420-421; Lammens, H., "Cerbâ", İA, III, 105; Recep Uslu, "Ezruh", DİA, XII, 70; Bolşakov, I, 173; Mehmet Erkal, "Cizye", DİA, VIII, 42.

Gazvesi Benî Gatafân'a, **Zâtürrikâ'** **Gazvesi** Benî Enmâr ve Benî Sa'lebe'ye (**Gâbe-Zükared** **Gazvesi** Benî Fezâre'ye) yönelik düzenlenmiştir. 2 gazve (**Karkaratülküdr** ve **Benî Süleym gazveleri**) Benî Süleym kabilesine, bir başka 2 gazve (**Huneyn** ve **Tâîf gazveleri**) ise Hevâzîn ve Sakîf kabilelerine, **Müreysî'** **Gazvesi** Huzâa kabilesinin Benî Mustalik koluna, **Benî Lihyân Gazvesi** ise Hüzeylliler'in Lihyân koluna yönelik gerçekleştirilmiştir.

Geri kalan gazvelerden 7'si ise Ehl-i kitaba yönelik düzenlenmiştir. Bunlardan 5'i (**Benî Kaynukâ'**, **Benî Nadîr**, **Benî Kurayza**, **Hayber** ve **Vâdilkurâ** **gazveleri**) yahudilerle, **Tebük Gazvesi** Bizans'la, **Dûmetülcendel Gazvesi** ise Kuzey Arabistan'da bulunan hristiyan Arap kabilelerine (Kudâ'a ve Gassânîler) karşı yapılmıştır.

Hz. Peygamber'in yaptığı 29 gazveden Uhud Gazvesi hâriç 28 gazvesi başarıyla sonuçlanmış, dolayısıyla belirlenen hedef hayata geçirilmiştir. Bu gazvelerden 16'sında – (**Ebvâ-Veddân**, **Buvât**, **Sefevân**, **'Uşeyre**, **Karkaratülküdr**, **Zûemer**, **Benî Süleym**, **Sevîk**, **Hamrâülesed**, **Bedrü'l-Mev'id**, **Zâtürrikâ'**, **Dûmetülcendel**, **Benî Lihyân**, **Hudeybiye**, **Kaza Umresi**, **Tebük gazveleri**) fiilî olarak herhangi bir savaş veya çatışma çıkmamış, dolayısıyla insan kaybı olmamıştır.

Hz. Peygamber'in düşmana yönelik düzenlediği ve sancağı sahâbeden birine teslim ederek onun kumandası altında gönderdiği, böylece kendisinin bizzat katılmadığı seriyye adı verilen askerî birlik, operasyon veya hareketlerin sayısı ise 91'dir. Bununla birlikte seriyyelerin sayısı kaynaklarda farklı rakamlarla ifade edilmektedir. Bunun sebebi, bir kaynakta var olan seriyyenin bir başka kaynakta zikredilmemiş olması; seriyye olarak kabul edilen askerî faaliyetlerde ortak bir kabulün bulunmaması, yani bir kaynakta seriyye olarak kabul edilen bir vakıanın bir başka yerde bu konuya dâhil edilmemesi veya zaman, mekan ve durum bakımından aynı ve birbirine benzer iki seriyyenin bir seriyye veya gazve altında zikredilmesidir. 91 seriyyeden 13 tanesi Kureyş müşriklerine, 63'ü diğer müşrik Arap kabilelerine yönelik, geri kalanı ise 10'u yahudilere ve 4'ü hristiyanlara olmak üzere Ehl-i kitaba yönelik düzenlenmiştir.

SONUÇ

Buraya kadar zikredilen bilgileri genel bir yoruma tâbi tutacak olursak önümüze şöyle bir tablo çıkacaktır. Hz. Muhammed bir peygamber idi ve

kendisine verilen peygamberlik görevi icabı o, İslâm dinini bütün insanlara, yani beşeriyete tebliğ etmekle mükellef kılınmıştı. Bunun gereği olarak o, risâletinin daha ilk günlerinden itibaren kendini bütün gücüyle bu işe verdi, risâletini önce en yakınlarından başlayarak zamanla bütün insanlığa ulaştırmak üzere Arap yarımadası dışına doğru genişletti. Fakat bu hususta, yani İslâmiyet'in tebliği, insanlara ulaştırılması, genişlemesi ve hâkim kılınması faaliyetinde Hz. Peygamber çeşitli kabile, din mensupları ve uluslardan oluşan grupların büyük tepkileri, güçlü, sistematik, sert, acımasız, nüfuzlu ve kuvvetli biçimde ortaya çıkan muhalefetiyle karşılaştı. Gerekli şartların oluşmamasından dolayı tebliğ görevini yerine getirmede çeşitli engellerle karşılaşınca müsait ortamı kendisine sağlayacak tedbirlere baş vurdu. Hayatta kalmak ve tebliğ görevini tamamlamak için hicret etti. Ardından devletleşme yoluna girdi; devlete yönelik saldırılara geçenlere ve risaletine düşmanlık edenlere karşı meşrû müdafaa hakkını kullandı. Daveti garanti altına almak gayesiyle cihada, yani cihadın savaş şekline başvurdu. Cihadın silâhlı şekilde yürütülmesine izin verilmesiyle de çeşitli sebeplere dayalı birçok askerî operasyonlar düzenledi, çok sayıda antlaşmalar yaparak hâkimiyetini genişletme imkânını elde etti. Böylece İslâm davetinin önüne set olanların izalesi cihetine gitti. Netice itibariyle Hz. Peygamber aşılmaz gözüken bütün maniaları birer birer ve çok başarılı şekilde geçmeye muvaffak oldu ve kendisine verilen vazifeyi en iyi biçimde yerine getirdi. Bu muvaffakiyette Hz. Peygamber'in, hayatın her alanında yürüttüğü güçlü siyasetinin yanında, kullandığı ve uyguladığı son derece tutarlı, mâkul, mantıklı, sistemli, gerçekçi, olayların gelişimine uygun ve başarıya götürücü gibi çeşitli tebliğ ve davet metotlarının yanında o dönem için kaçınılmaz olan savaş gerçeğinin de önemli rolü oldu. Yani Hz. Peygamber İslâm dinini yaşatmak, din hürriyetini sağlamak ve dini insanlara ulaştırmak, bununla da insanları hakka davet etmek, onların inançta ve amelde doğruyu bulmaları için gerekli yolları açmaya ve engelleri ortadan kaldırmak için aynı zamanda askerî seferler düzenleme yoluna da gitti. Bu yapılanlara dikkat edildiğinde Hz. Peygamber'in savaşlar dâhil olmak üzere bütün bu yapılanları İslâm dinini özgürce tebliğ etmek, yaşatmak, elçisi bulunduğu Allah'ın son mesajı olan İslâmiyet'i beşeriyete ulaştırmak, tebliğ ve davet güvenliğini sağlamak için yaptığını rahat bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Yani Hz. Peygamber din tebliğine yönelik gereken şartları oluşturmak için bütün bu merhalelerden geçmiş, hayatı boyunca din tebliği konusunda eline geçen her fırsatı değerlendirmiş, elverişli ortamı bulduğu anda her zaman tebliğe baş vurarak bu görevini yerine getirmiştir.

Hz. Peygamber'in Gazve ve Seriyelerinin Tablosu:

NOT: Kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan hususlar (–) işaretiyle, hakkında ihtilaf olan bilgiler *italik* olarak gösterilmiştir.

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askerî Faaliyet	Kumandan	Düşman	Sebeb	Müş- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müş- manların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
1	Ramazan 1 / Mart 623	‘İs Seriyesi	Hamza b. Abdülmuttalib	Kureyş Müşrikleri	Kureyş Kervanlarını Takip	30	300	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
2	Şevvâl 1 / Nisan 623	Râbiğ Seriyesi	Ubeyde b. Hâris	Kureyş Müşrikleri	Kureyş Kervanlarını Takip	60-80	200	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
3	Zilkâde 1 / Mayıs 623	Hamrâr Seriyesi	Sa'd b. Ebû Vakkâs	Kureyş Müşrikleri	Kureyş Kervanlarını Takip	8-20	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
4	Safer 2 / Ağustos 623	Ebvâ (Veddân) Gazvesi	H. Muhammed	Kureyş Müşrikleri	Kureyş Kervanlarını Takip	60-70	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilememiş
5	Rebiülevvel 2 / Eylül 623	Buvât Gazvesi	H. Muhammed	Kureyş Müşrikleri	Kureyş Kervanlarını Takip	200	100	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış Benî Cüheyne Kabilesiyle Antlaşma Yapılmış
6	Rebiülevvel 2 / Eylül 623	Sefevân (Birinci Bedir) Gazvesi	H. Muhammed	Kureyş Müşrikleri	Saldırganları Takip ve Cezalandırma	–	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilememiş
7	Cemâziyelevvel - Cemâziyelâhır 2 / Kasım 623	‘Uşeyre Gazvesi	H. Muhammed	Kureyş Müşrikleri	Kureyş Kervanlarını Takip	150-200	30-40-70	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Benî Müdic ve Benî Damre Kabileleriyle Antlaşma Yapılmış
8	Receb 2 / Ocak 624	Batn-ı Nahle Seriyesi	Abdullah b. Cahş	Kureyş Müşrikleri	Kureyş Kervanlarını Takip ve İstihbarat	8-12	4	Yok	1	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
9	Ramazan 2 / Mart 624	Bedir Seriyesi	Besbes b. Amr ve Adî b. Ebû Zeghâ	Kureyş Müşrikleri	İstihbarat	2	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askeri Faaliyet	Kumandan	Düşman	Sebeup	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslüm- anların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
10	17 Ramazan 2 / 13 Mart 624	Büyük Bedir Gazvesi	Hz. Muhammed	Kureyş Müşrikleri	Kureyş Kervanlarını Takip	313-319	950-1000	14	70	Savaş Çıkms. Hedef Gerçekleştirilmiş
11	Ramazan 2 / Mart 624	'Asmâ Bint Mervân'ın Öldürülmesi	Umeyr b. Adi el- Hatmî	Yahudi 'Asmâ Bint Mervân	Düşmanlık ve Kutsal Değerlere Hakaret	1	1	Yok	1	Çatışma Olmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
12	Şevvâl 2 / Mart-Nisan 624	Ebü Afek'in Öldürülmesi	Sâlim b. Umeyr	Müşrik Ebü Afek	Düşmanlık ve Kutsal Değerlere Hakaret	1	1	Yok	1	Çatışma Olmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
13	Şevvâl 2 / Nisan 624	Benî Kaynukâ' Gazvesi	Hz. Muhammed	Yahudi Benî Kaynukâ' Kabilesi	Antlaşmaların İhlâli	-	700	Yok	Yok	Savaş Çıkması Benî Kaynukâ' Medine'den Sürgün Edilmiş
14	Şevvâl 2 / Nisan 624 veya Muharrem 3 / Temmuz 624	Karkaratükküdr Gazvesi	Hz. Muhammed	Gatafân ve Benî Süleym Kabileleri	Düşman Saldırılarını Yerinde Savmak	200	-	Yok	Yok	Savaş Çıkması Hedef Gerçekleştirilmiş
15	Şevvâl 2 / Nisan 624	Benî Süleym ve Gatafân Seriyyesi	Gâlib b. Abdullah	Gatafân ve Benî Süleym Kabileleri	Düşmanlık	-	-	3	Çok Sayıda	Savaş Çıkms. Hedef Gerçekleştirilmiş
16	Zilhicce 2 / Mayıs 624	Sevîk Gazvesi	Hz. Muhammed	Kureyş Müşrikleri	Saldırganları Takip ve Cezalandırma	200	30-40-200	2	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş
17	14 Rebülevvel 3 / 4 Eylül 624	Ka'b b. Eşref'in Öldürülmesi	Muhammed b. Mesleme	Yahudi Ka'b b. Eşref	Düşmanlık ve Kutsal Değerlere Hakaret	5	1	Yok	1	Çatışma Olmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askerî Faaliyet	Kumandan	Düşman	SebeP	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslüm- anların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
18	Rebülevvel 3 / Eylül 624	İbn Sineyne'nin Öldürülmesi	Muheyysa b. Mes'ûd	Yahudi İbn Sineyne	Düşmanlık ve Kutsal Değerlere Hakaret	1	1	Yok	1	Çatışma Olmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş. Yahudi- lerle Antlaşma Yapılmış
19	Rebülevvel 3 / Eylül 624	Züimer (Gatafân) Gazvesi	Hız. Muhammed	Gatafân'ın Benî Sa'lebe ve Benî Muhârib Kabileleri	Düşman Saldırılarını Yerinde Savmak	450	-	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
20	Cemâziyelevvel 3 / Kasım 624	Benî Süleym (Buhrân-Bahrân) Gazvesi	Hız. Muhammed	Benî Süleym Kabilesi	Düşman Saldırılarını Yerinde Savmak	300	-	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
21	Cemâziyelâhır 3 / Kasım 624	Karede Seriyyesi	Zeyd b. Hârise	Kureyş Müşrikleri	Kureyş Kervanlarını Takip	100	-	Yok	Yok	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
22	7 Şevvâl 3/ 23 Mart 625	Uhud Gazvesi	Hız. Muhammed	Kureyş Müşrikleri	Meşrû Mudafaa	700	3000	70	22-23 veya 32	Savaş Çıkmış. Müslümanlar Yenilmiş
23	8 Şevvâl 3/ 24 Mart 625	Hamrâtülesed Gazvesi	Hız. Muhammed	Kureyş Müşrikleri	Devletin İibarını Kurtarmak	600-650	2970	Yok	1	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
24	Şevvâl 3 / Mart 625	Muâviye b. Muğhre'nin Öldürülmesi	Zeyd b. Hârise ve Ammâr b. Yâsir	Kureyşli Muâviye b. Muğhre b. Ebû'l-Âs	Düşmanlık ve Kutsal Değerlere Hakaret	2	1	Yok	1	Çatışma Olmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
25	Muharrem 4 / Haziran 625	Katan Seriyyesi	Ebü Seleme b. Abdülesed el- Mahzûmî	Benî Esed Kabilesi	Düşman Saldırılarını Yerinde Savmak	125-150	-	1	1	Savaş Çıkmamış veya Çıkmış Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askeri Faaliyet	Kumandan	Düşman	Sebeup	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslüm- anların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
26	Muharrem 4 / Haziran 625; Muharrem 6 / Haziran 627; h. 5 / m 626-627	Süfyan b. Hâlid b. Nübeyh el- Hüzelî'nin Öldürülmesi	Abdullah b. Üneys el-Cühenî	Müsrık Süfyan b. Hâlid b. Nübeyh el- Hüzelî	Düşmanlık ve Kutsal Değerlere Hakaret	1	1	Yok	1	Çatışma Olmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
27	Safer 4 / Temmuz 625	Bi'rınaüne Seriyyesi	Münzir b. Amr	Âmir b. Sa'saa Kabilesi	İslâm'a Davet	40-70	-	40-69	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilememiş
28	Safer 4 / Temmuz 625	Recî' Seriyyesi	Âsum b. Sâbit	Benî Lihyân, Adel ve Kâre Kabileleri	İslâm'a Davet	6-10	100	6-10	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilememiş
29	Safer 4 / Temmuz 625; h. 6 / m. 627; Safer- Rebiülevvel 8 / Haziran 629	Ebü Süfyan b. Harb'i Kailetmek üzere Gönderilen Seriyye	Amr b. Ümeyye	Kureyş Lideri Ebü Süfyan b. Harb	Düşmanlık ve Kutsal Değerlere Hakaret	2	1	Yok	Yok	Çatışma Olmamış Hedef Gerçekleştirilememiş
30	Rebiülevvel 4 / Ağustos 625	Benî Nadir Gazvesi	H. Muhammed	Yahudi Benî Nadir Kabilesi	Anlaşmaların İhlâli	-	-	Yok	Yok	Savaş Çıkması. Düşman 'Medine' den Sürgün Edilmiş
31	Zilkâde 4 / Nisan 626	Sonuncu Bedir (Bedrü'l-Mev'id) Gazvesi	H. Muhammed	Kureyş Müşrikleri	Düşmanın Harp Teklifi	1500	2000	Yok	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş
32	Rebiülâhır- Cenâziyelevvel 4 / Ekim 625 veya Muharrem 5 / Haziran 626	Zâtürrikâ' Gazvesi	H. Muhammed	Gatafân'ın Benî Enmâr, Benî Sa'lebe ve Benî Muârib Kabileleri	Düşman Saldırıları Yerinde Savmak	400-800	-	Yok	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askerî Faaliyet	Kumandan	Düşman	SebeP	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslü- manların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
33	Rebûlevvel 5 / Ağustos 626	Dûmetülendel Gazvesi	Hz. Muhammed	Kudâa ve Gassâniler- den oluşan Hıristiyan Arap Kabileleri	Düşman Saldırıları Yerinde Savmak	1000	-	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
34	Şâban 5 / Aralık 626	Benî Mustalik Seriyyesi	Büreyde b. Husayb	Huzâa'nın Benî Mustalik Kabileleri	İstihbarat	1	-	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
35	Şâban-Ramazân 5 / Ocak-Şubat 627	Mureysî ^c (Benî Mustalik) Gazvesi	Hz. Muhammed	Huzâa'nın Benî Mustalik Kabileleri	Düşman Saldırıları Yerinde Savmak	700	-	1	10	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
36	Şevvâl-Zilkâde 5 Mart 627	Hendek (Ahzâb) Gazvesi	Hz. Muhammed	Kureys Müşrikleri, Yahudiler ve Diğer Müşrik Arap Kabileleri	Meşrû Mudafaa	3000	10.000- 20.000	6	3-8	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
37	Şevvâl-Zilkâde 5 / Mart 627	Benî Kurayza Seriyyesi	Zübeyr b. Avvâm	Yahudi Benî Kurayza Kabileleri	İstihbarat	1	-	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
38	Şevvâl-Zilkâde 5 / Mart 627	Benî Kurayza Seriyyesi	Havvât b. Cübeyr	Yahudi Benî Kurayza Kabileleri	İstihbarat	1	-	Yok	1	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askeri Faaliyet	Kumandan	Düşman	Sebeup	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslüm- anların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
39	23 Zilkâde 5 / 15 Nisan 627	Benî Kurayza Gazvesi	Hz. Muhammed	Yahudi Benî Kurayza Kabileleri	Anlaşmaların İhlâli	3000	750	3	600-900 (Savaş Sonrası)	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş.
40	Muharrem 6 / Haziran 627	Kuratâ Seriyyesi	Muhammed b. Mesleme	Benî Kuratâ Kabileleri	Düşmanlık	30	–	Yok	10	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş
41	Rebülevvel 6 / Temmuz - Ağus- os 627 veya Cemâziyevvel 6 / Eylül-Ekim 627	Benî Lihyân Gazvesi	Hz. Muhammed	Hüzeyl'in Benî Lihyân Kabileleri	Düşmana Misillemede Bulunma	200	–	Yok	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş
42	Rebülevvel 6 / Temmuz – Ağustos 627	Garn Seriyyesi	Ukkâşe b. Mihsan	Benî Esed Kabileleri	Düşmana Yardım ve Yataklık Edenleri Cezalandırma	40	–	Yok	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş
43	Rebülahir 6 / Ağustos 627	Gâbe (Zükared) Gazvesi	Hz. Muhammed	Gatafân'ın Benî Fezâre Kabileleri	Saldırganları Takip ve Cezalandırma	400-700	40	3	4	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş
44	Rebülahir 6 / Ağustos 627	Zülkassa Seriyyesi	Muhammed b. Mesleme	Gatafân'ın Benî Mu- hârib, Benî Sa'lebe ve Benî Enmâr Kabileleri	İstihbarat	10	100	9	1	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilememiş
45	Rebülahir 6 / Ağustos 627	Zülkassa Seriyyesi	Ebü Ubeyde b. Cerrâh	Benî Mu- hârib, Benî Sa'lebe ve Benî Enmâr Kabileleri	Düşman Saldırganları Yerinde Savmak	40	–	Yok	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askerî Faaliyet	Kumandan	Düşman	Sebepl	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslüm- anların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
46	Rebülâhîr 6 / Eylül 627	Cemûm Seriyyesi (Benî Süleym) Seriyyesi	Zeyd b. Hârise	Benî Süleym Kabilesi	Düşmana Yardım ve Yataklık Edenleri Cezalandırma	–	–	–	–	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
47	Cemâziyelevvel 6/ Eylül 627	‘İs Seriyyesi	Zeyd b. Hârise	Kureyş Müşrikleri	Kureyş Kervanlarını Takip	170	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
48	Cemâziyelâhîr 6/ Ekim-Kasım 627	Tarif Seriyyesi	Zeyd b. Hârise	Gatafân’ın Benî Sac’lebe Kabilesi	Düşmanlık	15	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
49	h. 6. sene / m. 627-628 -veya Receb 8 / Ka- sım-Aralık 629	Habat (Sifülbahr) Seriyyesi	Ebü Ubeyde b. Cerrâh	Kureyş Müşrikleri	Kureyş Kervanlarını Takip	300	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilememiş
50	Receb 6/ Kasım-Aralık 627	Vâdîkurâ Seriyyesi	Zeyd b. Hârise	Benî Mezhic, Benî Kudâa ve Benî Mudar Kabileleri	Düşman Saldırılarını Yerinde Savmak	–	–	–	–	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
51	Şâban 6 / Aralık 627-Ocak 628	Dümetüleendel Seriyyesi	Abdurrahman b. Avf	Benî Kelb Kabilesi	İslâm’a Davet	700	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
52	Şâban 6 / Aralık 627-Ocak 628	Fedek (Benî Sa’d b. Bekîr) Seriyyesi	Ali b. Ebû Tâlib	Hevâzin’den Benî Sa’d b. Bekîr Kabilesi	Düşmana Yardım ve Yataklık Edenleri Cezalandırma	100	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askeri Faaliyet	Kumandan	Düşman	Sebeup	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslüm- anların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
53	Şaban 6 / Aralık 627-Ocak 628	Medyen Seriyyesi	Zeyd b. Hârise	Bazı Müşrik Arap Kabileleri	Düşman Saldırlarını Yerinde Savmak	-	-	Yok	-	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
54	Ramazan 6 / Ocak 628	Ümmü Kırfe'nin Öldürülmesi (II. Vâdîkurâ) Seriyyesi	Zeyd b. Hârise	Benî Fezâre'li Müşrik Kadın Ümmü Kırfe	Düşmanlık ve Kutsal Değerlere Hakaret	-	-	Yok	3	Çatışma Olmuş. Hedef Gerçekleştirilmiş
55	Ramazan 6 / Ocak-Şubat 628	Ebü Râfi'nin (Sellâm b. Ebû'l- Hukayk'ın Öldürülmesi) Seriyyesi	Abdullah b. Atîk	Yahudi Ebû Râfi'-Sellâm b. Ebû'l- Hukayk	Düşmanlık ve Kutsal Değerlere Hakaret	4-5	1	Yok	1	Çatışma Olmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
56	Ramazan 6 / Şubat 628	Hayber Seriyyesi	Abdullah b. Revâha	Hayber Yahudileri	İstihbarat	4	-	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
57	Şevvâl 6 / Şubat 628	Kutzb. Cebir el- Fihri Seriyyesi	Kutzb. Câbir el- Fihri	Benî Ureyne Kabileleri	Saldırganları Takip ve Cezalandırma	20	8	1	8	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
58	Şevvâl 6 / Şubat-Mart 628	Üseyr b. Zârim'in Öldürülmesi Seriyyesi	Abdullah b. Revâha	Yahudi Üseyr b. Zârim	Düşmanlık ve Kutsal Değerlerle Hakaret	30	30	Yok	30	Çatışma Olmuş. Hedef Gerçekleştirilmiş
59	Zilkâde 6 / Mart 628	Hudeybîye Seriyyesi	Abbâd b. Bişr	Kureys Müşrikleri	İstihbarat	20	-	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askerî Faaliyet	Kumandan	Düşman	Sebepl	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslüm- anların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
60	Zilkâde 6 / Mart 628	Hudeybiye Gazvesi	H. Muhammed	Kureyş Müşrikleri	Elçi Dokunul- mazlığı İhlâli	1500	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Antlaşma Yapılmış
61	Cemâziyelâhîr 6 / Ekim-Kasım 627 veya 7. senenin başları / Mayıs-Haziran 628	Hismâ (Benî Cüzâm) Seriyyesi	Zeyd b. Hârise	Benî Cüzâm Kabilesi	Elçi Dokunulmazlığı İhlâli	500	–	Yok	3	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
62	Safer- Rebûlevvel 7 / Haziran- Temmuz 628	Hayber Seriiyyesi	Abbâd b. Bîşr	Hayber Yahudileri	İstihbarat	–	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
63	Muharrem- Safer-Rebûl- evvel Cemâze- yel-evvel 7 / Mayıs- Haziran-Tem- muz-Eylül 628	Hayber Gazvesi	H. Muhammed	Hayber Yahudileri	Düşmana Yardım ve Yataklık Edenleri Cezalandırma	1600	10.000- 14.000	15-20	93	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
64	Cemâziyelâhîr 7 / Ekim 628	Vâdilkurâ Gazvesi	H. Muhammed	Vâdilkurâ Yahudileri	Düşmana Yardım ve Yataklık edenleri Cezalandırma	1600	–	Yok	11	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
65	Şâban 7 / Aralık 628	Türebe Seriiyyesi	Ömer b. Hattâb	Hevâzin'den bazı Arap Kabileleri	Düşman Salırlarını Yerinde Savmak	30	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askeri Faaliyet	Kumandan	Düşman	Sebeup	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslüm- anların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
66	Şaban 7 / Aralık 628	Necid (Hevâzin) Seriyyesi	Ebü Bekir b. Kuhâfe	Hevâzin veya Benî Fezâre Kabilesi	Düşman Saldırlarını Yerinde Savmak	-	-	Yok	Çok Sayıda	Savaş Çıkması, Hedef Gerçekleştirilmiş
67	Şaban 7 / Aralık 628	Fedek (Benî Mütre) Seriiyesi	Beşir b. Sa'd	Benî Mütre Kabilesi	Düşmana Yardım ve Yataklık edenleri Cezalandırma	30	-	28	Yok	Savaş Çıkması, Hedef Gerçekleştirilememiş
68	Şaban 7 / Aralık 628	Benî Kilâb Seriyyesi	Ebü Bekir b. Kuhâfe	Benî Kilâb Kabilesi	Düşman Saldırlarını Yerinde Savmak	-	-	Yok	Çok Sayıda	Savaş Çıkması, Hedef Gerçekleştirilmiş
69	Ramazan 7 / Ocak 629	Meyfea Seriiyyesi	Gâlib b. Abdullah	Gatafân'ın Benî Abd b. Sa'lebe ve Benî Uvâl Kabileleri	Düşmanlık	130	-	Yok	Birkaç Kişi	Savaş Çıkması, Hedef Gerçekleştirilmiş
70	Şevvâl 7 / Şubat 629	Yûmn ve Cinâb Seriyyesi	Beşir b. Sa'd	Gatafân Kabilesi	Düşman Saldırlarını Yerinde Savmak	300	-	Yok	1	Savaş Çıkması, Hedef Gerçekleştirilmiş
71	Zilkâde 7 / Mart 629	Kaza Umresi Gazvesi	Hz. Muhammed	Kureys Müşrikleri	Hudeybiye Gazvesi'nin Sonucu-Umre Yapmak	2000	-	Yok	Yok	Savaş Çıkması, Hedef Gerçekleştirilmiş
72	Zilhicce 7 / Nisan 629	Benî Süleym Seriyyesi	Ahrem b. Ebû'l-Aveâ	Benî Süleym Kabilesi	İslâm'a Davet	50	Çok Sayıda	50	Yok	Savaş Çıkması, Hedef Gerçekleştirilememiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askerî Faaliyet	Kumandan	Düşman	SebeP	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslüm- anların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
73	Safer 8 / Haziran 629	Fedek (Benî Müre) Seriyyesi	Gâlib b. Abdullah	Benî Müre Kabilesi	Düşmana Yardım ve Yataklık Edenleri Cezalandırma	200	–	Yok	Çok Sayıda	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
74	Safer 8 / Haziran 629	Kedîd (Benî Mülevvih) Seriyyesi	Gâlib b. Abdullah	Benî Mülevvih Kabilesi	Düşmana Yardım ve Yataklık Edenleri Cezalandırma	10 veya 60	–	Yok	Çok Sayıda	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
75	Rebülevvel 8 / Temmuz 629	Zâtülatlâh Seriyyesi	Ka' b. Ümeyr	Benî Kudâa Kabilesi	İslâm'a Davet	15	–	14	Yok	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilememiş
76	Rebülevvel 8 / Temmuz 629	Siyy Seriyyesi	Şücâ' b. Vehb	Benî Âmir b. Sa'saa Kabilesi	Düşmana Mistillemde Bulunma	25	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
77	Cemâziyelevvel 8/ Ağustos- Eylül 629	Mûte Seriyyesi	Zeyd b. Hârise	Bizans İmparatorluğ u ve Diğer Hristiyan Arap Kabileleri	Elçi Dokunulmazlığı İhlâli	3000	100.000 200.000 250.000	12	–	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş veya Gerçekleştirilememiş
78	Cemâziyelaahir 8 / Ekim 629	Zâtüsselâsil Seriyyesi	Amr b. Âs	Kudâa, Belfi, Uzre Belkayn, Âmile, Lahm ve Cüzâm Kabileleri	Düşman Saldırıları Yerinde Savmak	500	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askeri Faaliyet	Kumandan	Düşman	Sebeup	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslüm- anların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
79	Şaban 8 / Kasım-Aralık 629	Hadira Seriyyesi	Ebü Katâde el- Ensârî	Gatafân Kabileleri	Düşmanlık	16	–	Yok	Birkaç Kişi	Savaş Çıkmsı. Hedef Gerçekleştirilmiş
80	Şaban 8 / Aralık 629	Rifâ'a b. Kays'ın Öldürölmesi Seriyyesi	Abdullah b. Ebü Hadred	Beni Cüşem Kabilelerinden Rifâ' b. Kays	Düşmanlık ve Kutsal Değerlere Hakaret	3	–	Yok	1	Çatışma Olmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
81	–	İbn Ebü Huda'a'nın Öldürölmesi Seriyyesi	–	İbn Ebü Huda'a	Düşmanlık ve Kutsal Değerlere Hakaret	1	1	Yok	–	Çatışma Olmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
82	–	Amr b. Ma'dikerib'in Öldürölmesi Seriyyesi	Ali b. Ebü Tâlib	Müşrik Amr b. Ma'dikerib	Düşmanlık ve Kutsal Değerlere Hakaret	–	–	Yok	2	Çatışma Olmuş. Hedef Gerçekleştirilememiş.
83	Mekke Fethi'nden Önce	Zâtüsselâsil Seriyyesi	Ali b. Ebü Tâlib	Vâdiyâbis'de bulunan Müşrik Arap Kabileleri	Düşman Saldırılarını Yerinde Savmak	4000	12.000	Yok	Çok Sayıda	Savaş Çıkmsı. Hedef Gerçekleştirilmiş
84	Mekke Fethi'nden Önce	Beni Süleym Seriyyesi	Ali b. Ebü Tâlib	Vâdirremil'de bulunan Müşrik Arap Kabileleri	Düşman Saldırılarını Yerinde Savmak	80	–	Yok	120	Savaş Çıkmsı. Hedef Gerçekleştirilmiş.
85	Mekke Fethi'nden önce	Beni Has'am Seriyyesi	Ali b. Ebü Tâlib	Beni Has'am Kabillesi	Düşman Saldırılarını Yerinde Savmak	150	500	Yok	Çok Sayıda	Savaş Çıkmsı. Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askerî Faaliyet	Kumandan	Düşman	Sebep	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslüm- anların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
86	Ramazan 8 / Aralık-Ocak 630	Batn-ı İdam Seriyyesi	Ebü Katâde el- Ensârî	Kureyş Müşrikleri	Hedef Şaşırtma	8	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
87	19 Ramazan 8 / 10 Ocak 630	Feth Gazvesi (Mekke'nin Fethi)	Hız. Muhammed	Kureyş Müşrikleri	Anlaşmaların İhlâli	10.000- 12.000	–	2	32	Savaş Çıkmış veya Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
88	25 Ramazan 8 / 16 Ocak 630	Uzza Putunun İmhâsi Seriiyesi	Hâlid b. Velid	–	Putların İmhâsı	30	–	Yok	2	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
89	Ramazan 8 / Ocak 630	Yelemlem Seriyyesi	Hişâm b. Âs	Yelemlem Bölgesi Kabileleri	İslâm'a Davet	200	–	–	–	–
90	Ramazan 8 / Ocak 630	Urene Seriiyesi	Hâlid b. Saîd b. Âs	Urene Bölgesi Kabileleri	İslâm'a Davet	300	–	–	–	–
91	Ramazan 8 / Ocak 630	Menât Putunun İmhâsi Seriiyesi	Sa'd b. Zeyd el- Eşhelf	–	Putların İmhâsı	20	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
92	Ramazan 8 / Ocak 630	Suvâ' Putunun İmhâsi Seriiyesi	Amr b. el-Âs	–	Putların İmhâsı	–	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
93	11 Şevvâl 8 / 1 Şubat 630	Huneyn (Hevâzin) Gazvesi	Hız. Muhammed	Hevâzin Kabileleri	Düşman Saldırılarını Yerinde Savmak	12.000	20.000	4	70	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
94	Şevvâl 8 / Şubat 630	Evtâs Seriiyesi	Ebü Âmir el-Eş'arî	Hevâzin Kabileleri	Düşman Saldırılarını Yerinde Savmak	–	–	1	Çok Sayıda	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
95	Şevvâl 8 / Şubat 630	Tâif Gazvesi	Hız. Muhammed	Hevâzin ve Sakîf Kabileleri	Düşman Saldırılarını Yerinde Savmak	–	–	12	3	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilememiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askeri Faaliyet	Kumandan	Düşman	Sebeup	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslüm- anların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
96	Şevvâl 8 / Şubat 630	Zülkeffeyn Putunun İmhası Seriyyesi	Tüfeyl b. Amr	–	Putların İmhası	–	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
97	Şevvâl 8 / Şubat 630	Benî Cezme Seriyyesi	Hâlid b. Velid	Benî Cezme Kabilei	İslâm'a Davet	350	–	Yok	30	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş
98	Zilkâde 8 / Mart 630	Benî Sudâ' Seriyyesi	Kays b. Sa'd b. Ubâde	Benî Sudâ' Kabilei	İslâm'a Davet	400	–	–	–	Gönderilmekten Vazgeçilmiş. Hedef Gerçekleştirilmiş
99	Muharrem 9 / Mayıs 630	Benî Temim Seriyyesi	Uyeyne b. Hısn	Benî Temim Kabilei	Zekât Vermeyi Reddedenleri Cezalandırma	50	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
100	Safer 9 / Mayıs-Haziran 630	Tebâle Seriyyesi	Kutbe b. Âmir	Benî Has'am Kabilei	Düşmanlık	20	–	Yok	Birkaç Kişi	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
101	Safer 9 / Haziran 630	Benî Hârise b. Amr Seriyyesi	Abdullah b. Avsece el-Beceli	Benî Hârise b. Amr Kabilei	İslâm'a Davet	–	–	–	–	–
102	Rebiülevvel 9 / Haziran- Temmuz 630	Cinâb Seriyyesi	Ukkâse b. Mihsan el-Esedî	Benî Belfi ve Benî Uzre Kabilei	Düşmanlık	–	–	–	–	–
103	Rebiülâhır 9 / Temmuz 630	Füls Putunun İmhası Seriyyesi	Ali b. Ebû Tâlib	Tayy Kabilei	Putların İmhası	150	–	Yok	Birçok Kişi	Savaş Çıkmış. Hedef Gerçekleştirilmiş
104	Rebiülâhır 9 / Temmuz- Ağustos 630	Habeş Seriyyesi	Alkame b. Mucezziz el- Müdlicî	Bir Grup Habeşli	Düşman Saldırılarını Yerinde Savmak	300	–	Yok	Yok	Savaş Çıkmamış. Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askerî Faaliyet	Kumandan	Düşman	SebeP	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslü- manların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
105	Receb 9 / Ekim-Kasım 630	Tebük Gazvesi	H. Muhammed	Bizans İmparator- luğu	Düşman Saldırıları Yerinde Savmak	30.000	40.000 üzerinde	Yok	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş. Antlaşmalar Yapılmış
106	Receb 9 / Ekim-Kasım 630	Dümetülemedel (Ukeydir b. Abdülmelik) Seriyyesi	Hâlid b. Velid	Hristiyan Ükeydir b. Abdülmelik	Düşmana Yardım ve Yataklık Edenleri Cezalandırma	420	-	Yok	1	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş Antlaşma Yapılmış
107	Receb 9 / Ekim-Kasım 630	Cüzâm Seriiyyesi	Ebü Ubeyde b. Cerrâh	Benî Cüzâm Kabilesi	Düşmanlık	-	-	Yok	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş
108	Receb 9 / Ekim-Kasım 630	Benî Süleym ve Belf Seriiyyesi	Benî Süleym ve Belf Kabileleri	Sa'd b. Ubâde	Düşmanlık	-	-	-	-	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş
109	h. 9. m. 630	Lât Putunun İmhâsı Seriiyyesi	Ebü Süfyan b. Harb ve Muğire b. Şu'be	-	Putların İmhâsı	19	-	Yok	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş
110	Receb 9 / Ekim-Kasım 630	Vedd Putunun İmhâsı Seriiyyesi	Hâlid b. Velid	Benî Âmir b. Avf	Putların İmhâsı	-	-	Yok	Birçok Kişi	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş
111	h. 9 / m. 630	Kuratâ Seriiyyesi	Dahhâk b. Ebû Süfyan	Benî Kilâb'dan Benî Kuratâ Kabilesi	Elçi Dokunulmazlığı İhlâli	-	-	Yok	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş
112	Rebülâhîr 10/ Temmuz 631	Benî Hâris b. Ka'b Seriiyyesi	Hâlid b. Velid	Benî Hâris b. Ka'b Kabilesi	İslâm'a Davet	400	-	Yok	Yok	Savaş Çıkması. Hedef Gerçekleştirilmiş

Sayı	Tarih H. ay-yıl / M. ay-yıl	Askeri Faaliyet	Kumandan	Düşman	Sebeup	Müslü- manların Sayısı	Düşman Sayısı	Müslü- manların Kaybı	Düşman Kaybı	Sonuç
113	Ramazan 10 / Aralık 631	Yemen Seriyyesi	Ali b. Ebü Tâlib	Herndan ve Mezhic Kabileleri	İslâm'a Davet	350	–	Yok	20	Savaş Çıkms. Hedef Gerçekleştirilmiş
114	h. 10 / m. 631	Cüreş Seriyyesi	Surad b. Abdullah el-Ezdi	Cüreş Bölgesi Halkı	İslâm'a Davet	–	–	Yok	–	Savaş Çıkms. Hedef Gerçekleştirilmiş
115	h. 10 / m. 631	Zühalese Putunun İmhası Seriyesi	Cerir b. Abdullah el-Beceli	Ben' Has'am ve Ben' Belf Kabileleri	Putların İmhası	150-200	–	–	300	Savaş Çıkms. Hedef Gerçekleştirilmiş
116	–	Necid Seriyyesi	Abdullah b. Ömer	–	Düşmanlık	–	–	–	–	Savaş Çıkms. Hedef Gerçekleştirilmiş
117	–	Vadilkurâ Seriyesi	Üsâme b. Zeyd	–	Düşmanlık	–	–	–	–	–
118	–	Kedid Seriyyesi	Ali b. Ebü Tâlib	Ben' Bekir Kabileleri	Düşmanlık	–	–	–	–	Savaş çıkms. Hedef Gerçekleştirilmiş
119	–	Sarhân Seriyesi	Gâlib b. Abdullah	Hayberli Sarhân	Düşmanlık	–	–	–	–	–
120	Rebitülevvel 11 / Haziran 632	Übnâ (Müte) Seriyesi	Üsâme b. Zeyd	Bizans İmparator- luğu	Düşmana Misillemde Bulunma	–	–	Yok	–	Savaş Çıkms. Hedef Gerçekleştirilmiş

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLKERİM, Halil, *Kureyş-mine'l-Kabîle ile'd-Devleti'l-Merkeziyye*, el-İntişâru'l-Arabî, Beyrut 1997.

ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (211/826), *el-Musannef*, (thk: Habîburrahmân el-A'zamî), I-XI, el-Meclisü'l-İlmî - el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1983.

ÂL 'ÂBÎD, Ebû Bedir Muhammed b. Bekir, *Hadîsü'l-Kur'ânî'l-Kerîm 'an Gazavâtî'r-Resûl (s.a.s.)*, I-II, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1994.

AVCI, Casim, "Kureyş (Benî Kureyş)", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 442-443.

el-BAĞDÂDÎ, el-Hatîb (463/1071), *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, (thk: Mahmûd et-Tahhân), I-II, Mektebetü'l-Ma'ârif, Riyâd 1983.

el-BELÂZÜRÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Kitâbü Cumel min Ensâbi'l-Eşrâf*, (thk: R. Zirikli-S. Zekkâr), I-XIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

_____, *Fütûhu'l-Büldân*, (thk: Rıdvan Muhammed Rıdvan), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978. (Türkçe çeviri: Mustafa Fayda, *Fütûhu'l-Büldân*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002).

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin (458/1066) *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi's-Şerîa*, (thk: Dr. Abdülmü'tî Kal'acî), I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

BİLGE, Mustafa L., "Akabe", *DİA*, İstanbul 1989, II, 209-210.

BOLŞAKOV, Oleg Georgieviç, *İstoriya Halifata*, I-III, Vostochnaya Literatura, Moskova 2000.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl (256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh - Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul 1979.

CEVÂD ALÎ, (1408/1987), *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1976.

DEMİRCAN, Adnan, *Nebevî Direniş Hicret*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.

ed-DİMYÂTÎ, Ebû Muhammed Şerefüddîn Abdülmü'min b. Halef (705/1306), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (thk: Esad Muhammed et-Tîb), Dâru's-Sâbûnî, Haleb 1996.

EBÛ şUHBE, Muhammed b. Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Dav'i'l-Kur'an ve's-Sünne*, I-II, Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 1999.

ELMALILI M. Hamdi Yazır (1361/1942), *Hak Dîni Kur'an Dili*, I-IX, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.

ERKAL, Mehmet, "Cizye", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 42.

FAYDA, Mustafa, *Allah'ın Kılıcı Halid bin Velid*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992.

_____, "Cerbâ", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 391.

_____, "Fetih", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 468.

GADBÂN, Münîr Muhammed, *el-Menhecü'l-Harekî li's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1992.

GÜNALTAY, şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, (sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.

GÜNER, Ahmet, "Dûmetülcendel", *DİA*, İstanbul 1994, X, 1.

HAMİDULLAH, Muhammed (1423/2002), *İslâm Peygamberi*, (çev: Salih Tuğ), I-II, İrfan Yayımcılık, İstanbul 2001.

_____, *Mecmûatü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1985.

_____, "Huneyn Gazvesi", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 376.

İşIK, Emin, "Feth Sûresi", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 456.

İBN HABİB, Ebû Ca'fer Muhammed (245/860), *Kitâbü'l-Muhabber*, (thk: Ilse Lichtenstadter), Menşûrâtü Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ts.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülüsî (456/1064), *Cevâmiu's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed (354/965), *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hülefâ*, (thk: Seyyid Azizbek), Müessesetü Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1987.

İBN HİşÂM, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (thk: Mustafa es-Sakkâ, İbrâhim el-Ebyârî, Abdülhafîz şelebî), I-IV, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1995.

İBN KESİR, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XXI, Dâru Hicr, Cîze 1997.

İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, (230/844), *Kutâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, (thk: Ali Muhammed Ömer), I-XI, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 2001.

İBN SEYYİDÜNNÂS (734/1334), *'Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Megâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*, I-II, Dâru Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1982.

İBNÜ'L-ESÎR, İzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fî't-Târih*, I-XIII, Dâru Sâdr, Beyrut 1979.

el-ÎSÂVÎ, Mahmûd Halef Cerrâd, *Fikihü'l-Gazavât*, Dâru Ammâr, Ammân 2000.

KAPAR, Mehmet Ali, *H. Muhammed (s.a.v)'in Müşriklerle Münasebeti*, Esra Yayınları, İstanbul 1993.

_____, "Eyyâmü'l-Arab", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 14-16.

_____, "Hevâzin", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 276-277.

KHADDURÎ, Majîd, *War and Peace in the Law of Islam*, The Johns Hopkins Press, Baltumore 1955. (Türkçe çeviri: Nejdî Özbek, *İslâm'da Savaş ve Barış*, Fener Yayınları, İstanbul 1998).

LAMBTON, Ann K. S, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, London 1981.

LAMMENS, H, "Cerbâ", *İA*, MEB, İstanbul 1988, III, 105.

_____, "Kureyş", *İA*, MEB, İstanbul ts. VI, 1014-1019.

MAHMUDOV, Elşad, *Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, Tez (Doktora), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, İstanbul 2005.

el-MERSEYFÎ, Sa'd, *el-Hicretü'n-Nebeviyye ve Devruhâ fî Binâi'l-Müctema'i'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1988.

MUSİL, A., "Eyle", *İA*, MEB, İstanbul 1988, IV, 420-421.

el-MÜBÂREKFÛRÎ, Seyfî Rahmân, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, Râbitetü'l-'Âlemi'l-İslâmî, Cidde 1985.

en-NECÛLÎ, Ebû Muhammed Ahmed Abdülğânî Muhammed Cemal, *Hicretü'r-Resûl ve Sahâbetühû fî'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Dâru'l-Vefa, Mensûre 1989.

ÖNKAL, Ahmet, "Akabe Biatları", *DİA*, İstanbul 1989, II, 211.

_____, "Hicret", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 458-466.

ÖZAYDIN, Abdülkerim, "Arap", *DİA*, İstanbul 1991, III, 322.

ÖZDEMİR, Serdar, *Hz. Peygamber'in Seriiyeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001.

ÖZEL, Ahmet, "Hicret", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 458-466.

ÖZTÜRK, Levent, *Etiyopya'da İslâmiyet*, Ayışığıkitapları-Kitabevi, İstanbul 2001.

PETERS, Rudolph, *Islam and Colonialism, The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton Publishers, Netherlands 1979.

_____, *Jihad In Classical and Modern Islam*, Markus Wiener Publishers Prenceton, 1996.

SARIÇAM, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, TDV Yayınları, Ankara 2001.

SCHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University, London 1964.

SCHLEİFER, J., "Hevâzin", *İA*, MEB, İstanbul 1988, V/I, 446-447.

SELÂME, Avâtıf Edîb, *Kureyş Kable'l-İslâm, Devruhâ's-Siyâsî ve'l-İktisâdî ve'd-Dînî*, Dâru'l-Merih, Riyâd 1994.

es-SUYÛTÎ, Ebû'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir (911/1505), *Esbâbü'n-Nüzûl*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1986.

eş-ŞÂMÎ, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî (942/1536), *Sübûlü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sireti Hayri'l-İbâd*, I-VIII, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kahire 1990.

ŞİBLÎ, Mevlânâ en-Nu'mânî (1332/1914), *İslam Tarihi = Asr-ı saadet = Siretü'n-Nebi*, (trc: Ömer Rıza Doğrul), I-X, İstanbul 1928.

ŞULUL, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

et-TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim), I-XI, Dâru Süveydân, Beyrut 1967.

_____, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.

URVE B. ZÜBEYR, Ebû Abdullah el-Esedî el-Kureşî (93/712), *Megâzî Resûlillâh*, (thk: Muhammed Mustafa A'zami), Mektebü't-Terbiyyeti'l-Arabî, Riyâd 1981.

USLU, Recep, "Ezruh", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 70.

el-VÂHİDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (468/1076), *Esbâbü'n-Nüzûl*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1959.

el-VÂKIDÎ, Muhammed b. Ömer (207/822), *Kitâbü'l-Megâzî*, (thk: Marsden Jones), I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984.

ez-ZEHEBÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348) *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, *el-Megâzî*, (thk: Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1990

ZEMAHŞERÎ, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnü'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983.

İSLAM'IN İLK DÖNEMLERİNDE BAZI AZERBAYCAN'LI MUHADDİSLER

Dr. Goşgar Selimli¹

Giriş

Azerbaycan bölgesi, ilk İslâmî dönemlerden itibaren İslâm'la şereflenmiş bir coğrafyadır. Azerbaycan'la bu dinin ilişkisi başlangıçtan devam etmiş ve İslâm burada hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştır. İslâm'ın bu topraklara girişi ile, bölgede büyük gelişim başlamış, İslam dini sağlam öğretileri ile yerel dinlerin yerini almayı başarmıştır. İslâm'ın gelişile zulmetten ışığa kavuşan bu bölge, özellikle İslâm alimlerinin üstün gayretleriyle bidayetten nihayete doğru bir terakki göstermiştir. Azerbaycan'a gelen İslâm tebliğcilerinin sünnete uygun hayat tarzları, şüphesiz yerli halk üzerinde küçümsenmeyecek bir tesir bırakmıştır.

İslamiyetin yayılması ile birlikte İslâmî eğitim ve öğretim de beraberinde gelişmiştir. Daha ilk dönemlerden bölge Müslümanları İslâmî ilimlere hizmet etmeğe başlamışlardır. Bu ülkede İslâm alemine sesini duyurabilen alimler yetişmiştir. Özellikle makalemizin kapsadığı dönemlerde, Azerbaycan arazisinden, muhaddisler başta olmak üzere, bir çok alim çıkmıştır. Bu dönemlerde yetişmiş muhaddisler ister şahsi meziyetleri ile, isterse yazdıkları eserleriyle bütün İslâm alemine mal olmuşlardır.

Ele aldığımız dönemin ilk başlarında Azerbaycan toprakları devamlı olarak Sâsânî-Bizans, Bizans-Hilâfet ve Hilâfet-Sâsânî çekişmelerine şahit olmaktadır. Sonraki dönemlerde de bu bölgede kurulan muhtelif devletler kendi aralarında hep savaş durumunda olmuşlardır. Bütün bunlara rağmen Azerbaycan bölgesinde asırlardır İslâmî ilimler, o cümleden de hadis ilmi sahasında pek çok değerli alimler yetişmiş, kayda değer bir çok çalışmalar yapılmıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu araziler mütemâdiyen

¹ BDU İlahiyat Fakültesi Hadis Muallimi.

çeşitli devletlere harp meydanı olduğundan, bölgede sağlam bir şekilde Dârü'l-Hadîs ve Dârü's-Sünne'ler kurulamamış, buradaki insanlar ilim tahsili için çeşitli coğrafyalara dağılmışlardır.²

Biz bu makalemizde Azerbaycanlı muhaddislerden belli başlılarının hayat ve eserlerine yer vereceğiz.

1. Ebû Ali el-Hüseyin b. Safvân b. İshâk b. İbrahim el-Berze'î el-Muhaddis eş-Şeyh (v. H. 240 / M. 854)

Azerbaycan'ın Berze'a şehrindendir.³ Bağdâd'ta yaşamıştır. Hadis ilminde sadûk ve sika olarak tanımlanmaktadır. el-Berze'î hocası olmakla beraber, doğrudan doğruya İbn Ebi'd-Dünyâ'dan bir çok kitaplarını da rivayet etmiştir. Kendisi Ebû Bekir İbn Ebü'd-Dünyâ, Muhammed b. Şeddâd el-Mismeî, Muhammed b. el-Ferec el-Ezrak, Kâdî Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Birtî, Ca'fer b. Ebû Osman et-Tayâlîsî ve diğer râvilerden hadis rivayetinde bulunmuştur. Ebû Ali el-Berze'î'den Mansûr b. Abdullâh el-Hâlidî, Muhammed b. Abdullâh b. Ahîmîmî, Ebû Abdullâh b. Dûst el-Allâf, Ebü'l-Hüseyin b. Bîşrân es-Sekerî ve bir çok râvi rivayet etmiştir. Hicrî 240 (M. 854) senesinin Şâbân ayında Bağdâd'ta vefat etmiştir.⁴ Her ne kadar ez-Zehebî, el-Berze'î'nin vefatını hicrî 340 (M. 964) olarak göstermekteyse de,⁵ bu çok küçük bir ihtimal gözükmektedir. Çünkü el-Berze'î, hicrî 281 (M. 894) yılında vefat eden İbn Ebi'd-Dünyâ'nın hocası idi. Ayrıca tabakat alimlerinden olan es-Sem'ânî, İbnü'l-İmâd ve er-Rûdânî de, el-Berze'î'nin vefat tarihini hicrî 240 olarak vermektedirler.

² Kemal Sandıkçı, *İlk üç asırda İslâm coğrafyasında hadis*, Ankara, DİB, 1991, 307.

³ Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî (v. 626 / 1229), *Mu'cemü'l-büldân*, Dârü'l-kitâbi'l-'arabî, Beyrut, t. y, I-V, I, 379.

⁴ el-Bağdâdî el-Hatîb, *Târihü Bağdâd*, Beyrut, t. y., Dârü'l-Fikr, I-XVIII, VIII, 54; es-Sem'ânî Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî et-Temîmî (v. 562 / 1167), *el-Ensâb*, Beyrut, Dârü'l-Cinân, 1988, I-V, I, 317; İbnü'l-İmâd Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed Ebü'-Felâh (v. 1089 / 1679), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhârî men zeheb*, (thk. Abdülkadir Arnavut ve Mahmut Arnavut), Beyrut, Dârü İbnü'l-Kesîr, 1986, I-VIII, IV, 219; İbn Nâsirüddîn Ebû Bekir Şemsüddîn Muhammed b. Abdullâh (v. 842 / 1438), *Tevdihü'l-müştebeh fî dabtî esmâi'r-rivât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*, (thk: Muhammed Nuaym el-Arksûsî), Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993, I-X, I, 452.

⁵ ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, (thk: Ömer Abdüsselâm Tedmûrî), Beyrut, Dârü'l-kitâbi'l-'arabî, I-XLIX, 1991-2000, 1992, XXV, 189; a. mlf, *el-İber fî haberi men ğaber*, (thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglûl), Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-'ilmiyye, 1985, I-IV, II, 59.

Ebû Bekir İbn Ebi'd-Dünyâ (v. 281/ 894)'nın hocası ve onun kitaplarının râvisi olan el-Berze'î, ona ait olan *el-Ferec ba'de's-şidde*, *Kitâbü'l-istinâ'î'l-ma'rûf*, *el-Menâmât*, *Zemmü'l-melâhî*, *Kitâbü'l-vecd*, *Kitâbü'z-zikr*, *Kitâbü'l-hâifin*, *Kitâbü mekâidi's-şeytân*, *Kitâbü'l-'ukubât*, *Kitâbü hüsnî'zanni billâh*, *Kitâbü'l-matar ve'r-ra'd ve'l-berg ve'r-rîh*, *Kitâbü'l-kadâi'l-hevâic* ve *Kitâbü'l-yakîn* adlı eserlerini müellifin kendisinden rivayet etmekle beraber,⁶ aynı zamanda onun (İbn Ebi'd-Dünyâ) *Kitâbü islâhi'd-dîn*, *Kitâbü's-samt* ve *Kitâbü't-tevekkül* eserlerinin de yegâne râvisidir.⁷ Ayrıca el-Berze'î, bu alimin tasavvufa dair *Kitâbü'l-'uzle ve'l-infirâd* eserinin de rivayet etmiştir.⁸

2. Ebû Osman Saîd b. 'Amr b. 'Ammâr b. Osman el-Berze'î (el-Berde'î) el-Ezdî en-Nâkid el-Hâfız (v. 292 / 905)

Azerbaycan'ın tarihî ve önemli şehirlerinden olan Berze'a'da doğmuş ve burada yaşamıştır. Muhaddis, münekkid, hâfız ve hadis rivayeti için çok rihlet eden bir alim olarak tanınmaktaydı. Ayrıca eserlerde musannif olarak da geçmektedir. Hadis ilmine çok iyi vâkıf olduğu üzerinde, alimlerin ittifakı var (muttefekun 'aleyh). Hadis için Şâm, Mısır, Irâkeyn ve Nîsâbü'r'a seyahatlarda bulunmuş ve değerli eserler telif etmiştir. Büyük ve meşhur muhaddislerden hadis yazdığı bilinmektedir. 'Amr b. Ali es-Seyrafi, Bündâr, el-Fellâs, Ebû Kureyb ve Ahmed b. Fûrât gibi alimlerden hadis ilmini öğrendi. Özellikle devrinin meşhur hadis alimlerinden olan Ebû Zûr'a er-Râzî'nin öğrencisi olarak, onun hadis meclislerine devam etti. İmam Müslim b. Haccâc ve İbn Vâre'den çok istifade etmiştir. Dımaşk'ta Ebû Zûr'a ed-Dımaşkî, Ebû Ya'kûb el-Cûzecânî, Ebû Saîd el-Eşec, Hâfız Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî, Ebû Zûr'a er-Razî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Muhammed b. İshâk es-Sâğânî'den hadis rivayet etmiştir.

⁶ İbn Hayr Ebû Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî (v. 575 / 1179), *Fehrese*, (nşr. Franciscus Codera, J. Ribera Tarrago), Kahire, Mektebetü'l-hancî, 1997, 283; er-Rûdânî el-Mekkî Muhammed b. Süleyman Ebû Abdullâh Şemsüddin (v. 1094 / 1683), *Sılatü'l-halef bi-mevsûli's-selef*, (thk. Muhammed Hacci), Beyrut, Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, 229, 241, 242, 313, 412, 420, 423, 445; el-Kettânî Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü (er-Risâletü'l-müstatrefe li beyâni meşhûri kutubi's-sünneti'l-müşerrefe)*, (trc. Yûsuf Özbek), İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, 62, 64, 66, 67, 75.

⁷ Rûdânî, a. g. e, 287; Kettânî, a. g. e, 65, 66.

⁸ Kettânî, a. g. e, 66.

Ayrıca çeşitli coğrafyalarda Yûnus b. Abdûla'lâ, Harmele, Rabî'ayn, el-Mûzenî, Ahmed b. Şeybân er-Remlî, İbn Mezyed el-Beyrûtî, Muhammed b. 'Avf el-Hımsî, 'Amr b. Ali, Bûndâr, Ebû Mûsa, Ebû'l-Ezher ve diğerlerinden hadis rivayetinde bulunmuştur. Kendisinden Muhammed b. Yûsuf b. İbrahim, Ahmed b. Tâhir el-Meyânecî, el-Hâfız İbn Harâre el-Berze'î, el-Hafs b. Ömer el-Erdebîlî, Ebû Ali Hasan b. Ali b. 'Ayyâş ve diğerleri rivayette bulundular. Hadis rivayetinde son derece titizlik isteyen el-Berze'î, tâliplerin hadisleri usûlüne uygun olarak rivayet etmemelerinden dolayı bir ara evine kapanmış ve kimseye hadis rivayet etmemeye karar vermişti. Ancak muhaddisler el-Berze'î'nin hocası Muhammed b. Müslim b. Vâre er-Râzî'ye giderek, onu bu sözünden vazgeçirmesini rica ettiler. Hocasının isteği üzerine el-Berze'î, hadis rivayet etmeye devam etti. Bu olay aşağıdaki gibi cereyan etmiştir: İbn Vâre, el-Berze'î'nin yanına, insanlara yeniden hadis rivayet etmesini istemeğe gitmişti. Bunun üzerine el-Berze'î, ona kendisinden böyle bir şey talep etmeğe hakkı olmadığını söylemiş ve bir daha hadis rivayet etmeyeceğini belirtmişti. Sonra İbn Vâre, Müslümanların kendisinin ilmine çok ihtiyaçları olduğunu açıklamış, o da bunun üzerine hadis rivayet etmeğe ikna olmuştu. Hicrî 292'de vefat etmiştir.⁹

el-Berze'î'nin hadis râvileri hakkındaki sorularına Ebû Zür'a ve Ebû Hâtîm'in verdiği cevapları içeren *ed-Du'afâ ve'l-kezzâbûn ve'l-metrûkûn min ashâbi'l-hadîs* isimli iki cüzden oluşan kitabı Köprülü kütüphanesinde 40 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Bu eser Dr. Seyyid Sa'dî el-Hâşimî'nin tahkiki ile 1982 yılında Medine'de basılmıştır.¹⁰

⁹ el-Halîlî el-Kazvînî Ebu Ya'lâ el-Halîl b. Abdullâh b. Ahmed (v. 446 / 1054), *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâi'l-hadîs*, (thk. Muhammed Saîd b. Amr İdrîs), Riyâd, Mektebetü'r-rüşd, 1989, I-III, II, 782; Yâkût, a. g. e, I, 380; ez-Zehebî Ebû Abdullâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748 / 1348), *Siyerü a'lami'n-nübelâ*, (thk. Şuayb Arnavut), Beyrut, Müessesetü'r-risale, 1983, I-XXV, XIV, 77; İbn Nâsirüddîn, *Tavdih*, I, 451, 452; es-Suyûtî Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (v. 911 / 1506), *Tabakâtü'l-huffâz*, (thk. Ali Muhammed Ömer), Beyrut, Dârü'l-bühûsi'l-'ilmiyye, 1983, 316; İsmâîl L. Çakan, "Berze'î", *DİA*, V, 525; Mârûf Nâcî, *'Urûbetü'l-'ulemâi'l-mensûbîn ilâ büldâni'l-'acemiyye*, Bağdat, 1976-1978, I-III, II, 254, 255; Sandıkçı, *İlk üç asırda İslâm coğrafyasında hadis*, 307.

¹⁰ Kettânî, a. g. e, 319; Fuat Sezgin *Geschichte des arabischen schrifttums (GAS)*, Leiden, E. J. Brill, 1967-1984, I-IX, I, 153, 163.

3. Ebû Bekir Ahmed b. Hârûn b. Ravh el-Berdîcî el-Berze'î en-Nisâbûrî el-Hâfız el-İmâm el-Hücce (230 / 301 – 845 / 915)

Azerbaycan'daki Berze'a şehri yakınlarındaki küçük yerleşim merkezlerinden olan Berdîc'te doğmuştur.¹¹ Nisbesi el-Berze'î ve el-Berde'î olarak da bilinmektedir. Hicrî 230 (M. 844)'de hadis tahsili için çeşitli memleketleri dolaşmış ve bir çok eser tasnif etmiştir. Bağdâd'a göç etmiş ve orada yaşamıştır. Bu şehirde hadis ilminin ana rükünlerinden biri sayılırdı. Ricâl'e de vâkıftı. Hadis ilminde imâm, sika, me'mûn, cebel ve hâfız olarak bilinmektedir. Ebû Saîd el-Eşec, el-Fadl er-Ruhâmî, Ali b. el-Hüseyn b. İşkâb, Süleyman b. Seyf el-Harrânî, el-Abbâs b. el-Velîd el-Beyrûtî, Muhammed b. Abdülmelik ed-Dakîkî, Muhammed b. 'Avf et-Tâî, Yezîd b. Abdüssamed, Yahyâ b. Abdullâh el-Kerâbîsî, Muhammed. b. Hamdûn el-Kirmânî, Hârûn b. İshâk el-Hemedânî, Yûsuf b. Saîd b. Müslim, İshâk b. Siyâr en-Nasîbî, 'Amr b. Abdullâh el-'Avdî, Muhammed b. İshâk es-Sağânî, Bahr b. Nasr el-Mısırî el-Havlânî, Ebû Zûr'a er-Râzî, Rebî' b. Süleyman, Nasr b. Ali el-Cehdamî, Bikâr b. Kuteybe, Saîd b. Eyyub el-Vâsîtî, Ebû Mûsâ Abdullâh b. el-Hâfız Abdülganî el-Makdîsî ve onların tabakaları ile birlikte bir çok Şâm, Haremeyn, Acem, Mısır, Irak ve Cezîre'deki alimlerden ilim tahsil etmiş ve rivayette bulunmuştur. el-Berdîcî'den Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullâh eş-Şâfî'î, Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. es-Savvâf, Ebû Ahmed el-Assâl, Ca'fer b. Ahmed b. Sînân el-Kattân, Ebû Şeyh el-İsbahânî, Ebû Ahmed b. 'Adî ve Ali b. Muhammed b. Lü'lü' el-Verrâk'la beraber çok sayıda alim hadis rivayetinde bulunmuşlardır. Ayrıca İsbâhân'da da bir çok hadis meclislerine katılarak hadis rivayetinde bulunmuştur.¹²

¹¹ Yâkût, a. g. e, I, 378; Hayrüdîn Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmusu terâcîmi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müştârikîn*, Kahire, Matba'atu kustasus, 1954, I-X, I, 251; Cezzâr Fikrî Zekî, *Medâhilü'l-müellifîn ve'l-a'lâmî'l-'arab hattâ 'âm 1215 hicrî*, Riyad, Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1991, I-II, I, 151.

¹² el-Bağdâdî, a. g. e, V, 194, 195; Ebû's-Şeyh Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer (v. 369 / 979), *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsbâhân ve'l-vâridîne 'aleyhâ*, (thk. Abdül-gaffâr Süleyman Bündârî ve Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1987, 295, 296; Yâkût, a. g. e, I, 378; Sem'ânî, a. g. e, I, 314, 315; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fi tehzibi'l-ensâb*, Beyrut, Daru sadır, t. y, I-III, I, 136; Zehebî, *Siyer*, XIV, 122; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfrehres / Tecridü esânîdî'l-kütübî'l-meşhûre ve'l-eczâi'l-mensûre*, (thk. Muhammed Şekûr Meyâdîni), Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1998, 157; es-Suyûtî, a. g. e, 317;

Bazı hadis hâfızları el-Berdîcî'nin Berze'a'lı olmadığını söylese de, bu yanlış bir kanaattir. Çünkü onun nisbesi sadece el-Berdîcî değil, aynı zamanda el-Berze'î'dir de.¹³

Yâkût el-Hamevî'ye göre Hamza b. Yûsuf el-Cürcânî es-Sehmî (v. 427 / 1036) *Târihü Cürcân*'da şöyle demektedir: “ed-Dârekutnî'ye, Ebû Bekir el-Berdîcî'yi sordum. Bana şöyle cevap verdi: O sika ve me'mûn birisidir”.¹⁴

Muhammed b. Yahyâ ez-Zühî'nin yanına gelmiş ve onların ikisi de birbirinin ilminden faydalanmışlardır. Bu dönemde kendisinden bir çok ilim adamı istifade etmiştir.¹⁵

Yaklaşık yetmiş yaşlarındayken hicrî 301 (M. 915) senesinin Ramazan ayında Bağdâd'ta vefat etti.¹⁶ Hadis bilgisi ve güvenilirliği sika, me'mûn ve hâfız gibi lafızlarla tanınan el-Berdîcî'nin, şu iki eseri günümüze kadar ulaşmıştır: *Tabakâtü'l-esmâi'l-müfrede mine's-sahâbe ve't-tâbi'in ve ashâbi'l-hadîs* ve *Cüz' fî men revâ 'anî'n-nebiyyi mine's-sahâbe fî'l-kebâir*. el-Berdîcî'nin *Tabakât* isimli eseri hadis râvilerine dair yazılmış ilk eserdir.¹⁷ Bu eserin milâdî 622 yılında istinsâh edilmiş bir nüshası İstanbul'da Köprülü kütüphanesinde (1152/3, 164a-172b) numara kaydında bulunmaktadır.¹⁸ Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Abdullâh b. Bükeyr (v. 388/1002), bu kitaba bazı ilavelerde bulunmuştur.¹⁹

el-Berdîcî'nin bu kitabı 1987 yılında Dımaşk'ta neşredilmiştir.²⁰ Ayrıca Riyad'ta Muhammed b. Süüd İslâm Üniversitesi'nde, Abdülazîz Hamd el-Meş'al tarafından bu eser üzerine *el-Hâfızü'l-Berdîcî muhaddisen ve tahkîku kitâbehü Tabakâtü'l-esmâi'l-müfrede* isimli bir yüksek lisans tezi yazılmıştır.

Sandıkçı, a. g. e, 295; Ed: Kâzım Bocrud Müsevî, *Dâireti'l-Me'ârif-i Büzürg-i İslâmî*, Tahran, 2001, I-XI, XI, 293-295.

¹³ İbn Nâsirüddîn, a. g. e, I, 453.

¹⁴ Yâkût, a. g. e, I, 378.

¹⁵ Zehebî, *Siyer*, XIV, 122, 123.

¹⁶ Sem'ânî, a. g. e, I, 315; es-Safedî, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, Beyrut, 1981, I-XXII, VIII, 223.

¹⁷ İsmâil Paşa Babanzade Bağdatlı (v. 1338 / 1920), *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-müsannifin*, Tahran, 1967, I-II, I, 56.

¹⁸ Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur (GAL, Erster Supplementband)*, Leiden, E. J. Brill, 1943, I-II, I, 949; Sezgin, *GAS*, I, 166.

¹⁹ Kettânî, a. g. e, 294.

²⁰ bk: el-Berdîcî Ebû Bekr Ahmed b. Hârûn b. Ravh, *Tabakâtü'l-esmâi'l-müfrede mine's-sahâbe ve't-tâbi'in ve'l-ashâbi'l-hadîs*, Dımaşk, Daru't-tallâs, 1987.

Cüz '-ün ise, hicrî VII. asra ait olan bir yazması Zâhiriye kütüphanesinde muhafaza edilmektedir (mec. 81/1-1a-5a).²¹

Bu alimin günümüze kadar gelmeyen *Ma'rifetü'l-muttasıl mine'l-hadîs ve'l-mürsel ve'l-maktû' ve beyâni't-turuki's-sahîha* adlı eseri de vardı.²²

4. Ebû'l-Kâsım Hafs b. Ömer el-Erdebîlî el-Müfid el-Hâfız er-Rahhâl (v. H. 339 / M. 951)

Hadiste hâfız ve ünlü sikalardan biridir. Kendi zamanının imâmı idi. Ârif bir alimdi. Hadis için çok rihlet etmiş ve bu alanda eserler tasnif etmiştir. Azerbaycan'ın muhaddisidir.²³ Hadis için çok seyahat ettiğinden er-Rehhâl lâkâbını almıştı.²⁴ Rey'de Ebû Hâtim er-Râzî ve onun tabakasından hadis rivayetinde bulunmuş ve o (er-Râzî), el-Erdebîlî'nin hâfızlığından memnun kalmıştır. Bağdâd'ta Yahyâ b. Ebû Tâlib, Ebû Gilâbe Abdülmelik er-Rekkâşî, İsmâîl el-Kâdî ve onların akranlarından, Kûfe'de İbrahim b. Ebû'l-'Anbes ve İbn Ebû Ğarze'den, Hemedân'da ise İbrahim b. Deyzil'den, Kazvîn'de Yahyâ b. Abdek ve el-Hüseyyin b. Ali et-Tenâfisî'den, Nihâvend'te İbrahim b. Nasr ve onun bütün beldelerdeki akranlarından hadis rivayet etti. Kendisinden, Erdebîl'de Ahmed b. Tâhir el-Meyâne'cî ve onun oradaki akranları, Kazvîn'de Ebû Abdullâh b. İshak ve Ebû Ya'lâ ez-Zeydî, Hemedân'da Ahmed b. Ali b. Lâl, Irâk'ta Ebû'l-Fadl el-Kûfî ve bir çok şahıs hadis rivayetinde bulunmuştur. el-Erdebîlî Horasân'dayken bir çok insan ondan hadis dinlemek için bu şehre gelmiştir. Bir çok eser kaleme almıştır. Hicrî 339'da seksen küsur yaşında vefat etmiştir.²⁵ Çok sayıda hadis toplamış ve eser yazmıştır. Ancak bu alimin yazdığı hiçbir eser günümüze kadar gelmemiştir.²⁶

²¹ Sezgin, a. g. e, I, 167.

²² Kettânî, a. g. e, 441.

²³ İbnü'l-'Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, IV, 207.

²⁴ ez-Zehebî, *Kitâbü tezkirati'l-hüffâz*, 3. baskı, Beyrut, Dâru ihyâi't-turâsi'l-'arabî, 1956, I-V, III, 850.

²⁵ Halîlî, a. g. e, II, 780; Zehebî, a. g. e, III, 850; a. mlf., *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî), Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, I-XLIX, 1991-2000, XXV, 173; a. mlf., *Siyer*, XV, 433, 434; Safedî, *Vâfi*, XIII, 104; Suyûtî, *Tabakâtü'l-hüffâz*, 353; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu müsannifi'l-kütübi'l-'arabiyye*, Beyrut, Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-'arabî, 1957, I-VIII, IV, 69.

²⁶ Zehebî, *İber*, II, 56; Bağdatlı İsmâîl Paşa, a. g. e, I, 333.

5. Ebü'l-Hüseyn Ömer b. el-Hasan b. Ali b. Mâlik b. Eşres b. Abdüllâh b. Müncâb el-Üşnânî el-Bağdâdî eş-Şeybânî el-Kâdî (259/339–875/950)

İbnü'l-Üşnânî olarak da tanınmaktadır. Güney Azerbaycan'ın Üşnuh şehrinde dir. Bağdâd ehlinden idi. Hadisi iyi bilen, hâfız, sadûk ve çok rivayet eden bir alimdi. Üç gün kadar el-Müktedir Billah tarafından Bağdat kadılığına getirilmiş, sonra azledilmiştir. Şâm vilâyetlerinin bazılarında da kadılık görevini üstlenmişti. Hadis konusunda kendisinden bir çok insan yararlanmıştır. Muhaddisler, el-Üşnânî'nin hadis rivayetlerine güveniyor ve ona saygı gösteriyorlardı. Babası Ebû Muhammed el-Üşnânî, Muhammed b. İsa b. Hayyân el-Medâînî, Mûsa b. Sehl el-Vaşşâ, Muhammed b. Şeddâd el-Mesmeî, Muhammed b. Mesleme el-Vâsıtî, Ebû Bekir b. Ebi'd-Dünya, Muhammed b. 'Abdek el-Kazzâz, el-Hâris b. Ebû Üsâme, Muhammed b. Mesleme el-Vâsıtî, Ebû İsmâîl et-Tirmîzî, İbrahim el-Harbî ve diğer Bağdâd ve Kûfe ehli olan şahıslardan hadis rivayet etmiştir. el-Üşnânî'den el-Hâfız Ebü'l-Abbâs b. 'Ukde, Ebû 'Amr b. es-Semmâk, Muhammed b. el-Muzaffer, Ebü'l-Hasan ed-Dârekutnî, Ebû Hafs b. Şâhîn, Ebü'l-Kâsım b. Habâbe, el-Mü'âfi b. Zekerîyya en-Nehrevânî, Ebü'l-Hüseyn b. Bîşrân, Ebü'l-Hasan b. Mahled ve mütekaddiminden olan diğer râviler rivayette bulunmuşlardır. Âsım kırâatını Muhammed b. el-Cehm es-Simmerî'den rivayet etmiştir. Bu kırâatı kendisinden Ebû Tâhir b. Ebû Hişâm ve Ahmed b. Nasr eş-Şezâî rivayet etmişlerdir. ed-Dârekutnî, el-Üşnânî hakkında ta'dil lafzı olarak "sika" terimini kullanmıştır. Seksen sene yaşamış ve hicrî 339 senesinin Zilhicce ayının sonlarında vefat etmiştir.²⁷

el-Üşnânî'nin hadis rivayeti konusundaki titizliğini aşağıdaki olay da tasdik etmektedir. el-Üşnânî şöyle diyor: "Bir gün hocam Ebû Ali'nin yanına girdim, baktımki elinde eş-Şuf'a kitabı var. Orada, Ebû İsmâîl et-Tirmîzî'nin, bu kitabı, Ömer b. Ebû Sâlih'ten, onun da Abdülazîz b. el-Mâcişûn'dan, onun da Mâlik b. Enes'ten, onun da İmam ez-Zührî'den rivayet ettiği yazılıyordu. Ben bunu görünce şöyle dedim: "Bu kitabı yazanın ve onu rivayet edenin Allâh elini kessin. Bu kitaptaki hadisleri, ne Ebû

²⁷ Bağdâdî, *Târihi Bağdâd*, XI, 236-239; İbnü'l-İmâd, a. g. e, IV, 208; Sem'ânî, a. g. e, I, 170, 171; Zehebî, *Târih*, XXV, 175; a. mlf., *Siyer*, XV, 406.

İsmâîl et-Tirmîzî, ne Ömer b. Ebû Sâlih, ne de Abdülazîz b. el-Mâcişûn rivayet etmemişlerler.”²⁸

el-Üşnânî'nin *Kitâbü makteli Zeyd b. Ali, Kitâbü fadâili Emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebû Tâlib* ve *Kitâbü makteli el-Hasan b. Ali aleyhime's-selâm* adlı eserleri var.²⁹ Bu eserlerin isimlerinden el-Üşnânî'nin Şîi temayüllü bir alim olduğu anlaşılmaktadır.

Kendisinin günümüze kadar ulaşan hadis *Cüz*'ü bulunmaktadır.³⁰

6. Ebû Bekir Muhammed b. Mekkî b. Ahmed b. Sa'deveyh el-Berze'î (v. 354 / 965)

Azerbaycan'ın Berze'a şehrinde bir çok hadis alimi yetişmiştir. Bunlardan birisi de Muhammed b. Mekkî el-Berze'î'dir. O çok sayıda hadis rivayet eden (muksir), hadis için Şâm, Etrâblus, Bağdâd, Mısır ve diğer bölgelere rihlelerde bulunan hadisçilerdendi.³¹

el-Berze'î Dimaşk'ta Ahmed b. 'Umeyr ve Muhammed b. Yûsuf el-Herevî'lerden, Etrâbulus'ta Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. el-Hasan b. Abdurrahmân el-Bezzâz, Bağdâd'ta Ebû'l-Kâsım el-Begavî ve Ebû Muhammed b. Sâid'ten hadis rivayetinde bulunmuştur. Bunların dışında o, Mısır'da Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Fadl b. Züheyr, Ebû 'Arûbe, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Abdülhakem b. Ahmed el-Mısırî, Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Hanefî, Muhammed b. 'Umeyr el-Hanefî ve 'İrs b. el-Fehd el-Mevsilî'den hadis dinleyerek rivayet etmiştir. Ayrıca el-Berze'î, Saîd b. Abdülazîz el-Halebi, Ebû 'Urve el-Harrânî, el-Abbâs b. Câbir el-Hımsî, İbn Cevsâ ve onların tabakalarından hadis almıştır. el-Berze'î'den el-Üstaz Ebû'l-Velîd Hassan b. Muhammed el-Fakîh, el-Hâkim Ebû Abdullâh en-Nîsâbûrî ve Ebû'l-Fadl Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. Ya'kûb el-Attâr er-Rassî rivayette bulunmuşlardır. Samerkand'ta hadis dersleri verdi ve burada onun bir hadis imlâ meclisi bulunmaktaydı. Hicrî 330 senesinde Nîsâbûr'a yerleşerek orada yaşamış, 350 yılındaysa Mâverâünnehr'e gitmiştir.

²⁸ Zehebî, *Târîh*, XXV, 176.

²⁹ İbnü'n-Nedîm (v. 385 / 995), *el-Fihrist*, (thk. Rıza Teceddüd), Tahran, 1971, 127; Sezgin, *GAS*, VIII, 177.

³⁰ Yazması için bk: Kettânî, a. g. e, 146; Sezgin, a. g. e, I, 184.

³¹ Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 380.

Horasandayken ilim adamlarının okuyup yararlanacağı bir çok eser yazmış ve hicrî 354'te Mâverâünnehr'in Şâş şehrinde vefat etmiştir.³²

7. Ebû Bekir Yûsuf b. el-Kâsım b. Yûsuf b. el-Fâris b. Sevvâr el-Meyânecî eş-Şâfi'î el-Muhaddis el-Fakîh el-Kâdî (285/375-895/985)

Hicrî 285 senesinde Güney Azerbaycan'ın Meyânec şehrinde doğdu. Hadiste imâm, hâfız, sika, nebîl ve me'mûn derecelerine ulaşmıştır. Döneminin büyük muhaddislerinden birisi idi. Dımaşk'ta yaşamıştır. Hadis için rihlelerde bulunan, keskin zeka ve hâfıza sahibi, çok sayıda eser telif etmiş güvenilir bir alimdi. Şâm'ın müsnedi olan el-Meyânecî, Ebû Halife Fadl b. Hübâb el-Cümahî, Muhammed b. Abdullâh es-Samerkandî, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Zekerîyya b. Yahyâ es-Sâcî, 'Abdân el-Cüvâligî el-Ehvâzî, Muhammed b. İshâk Ebû'l-Abbâs es-Serrâc, Muhammed b. İshâk b. Hüzeyme, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ebû Halife el-Cümahî, Ahmed b. Yahyâ et-Tüsterî, el-Kâsım b. Zekerîyya el-Mütarrız, Abdullâh b. Zeydân el-Becelî, Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed b. Süleyman el-Bâğendî, Hâmid b. Şû'ayb el-Belhî, Muhammed b. el-Müâfi es-Seydâvî, Ahmed b. Muhammed b. Şâkir ez-Zencânî ve bir çok kişiden hadis rivayetinde bulunmuştur. Kendisinden, kardeşinin oğlu Ebû Mes'ûd Sâlih b. Ahmed b. el-Kâsım el-Meyânecî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. 'Avf ed-Dımaşkî, Ebû Süleyman er-Razîn, Abdülğânî b. Saîd el-Hâfız, Ebû Saîd el-Mâlinî, Ahmed b. el-Hasan et-Tayyân, Ali b. Muhammed es-Simsâr, Ahmed b. Seleme b. el-Kâmil, Abdülvehhâb el-Meydânî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Ebû Nasr, Ahmed b. Abdurrahmân b. Ebû Nasr ve bir çokları rivayet etmişlerdir. Yukarıda ismi zikredilenlerle beraber, el-Meyânecî'den kırk kadar râvinin hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Ayrıca kendisinden Hâfız Abdülğânî b. Saîdü'l-Mısırî ve Ebû Mes'ûd Sâlih b. Ahmed b. el-Kâsım el-Meyânecî hadis dersleri almıştılar. el-Meyânecî'nin en meşhur hocaları aşağıdakilerdir: Abdullâh b. Nâciye, Ahmed b. el-Hasan es-Sûfî, Muhammed b. el-Hasan b. Kuteybe el-Askalânî ve İbn Hüzeyme. Hadis için Şâm, Cezîre, Horasân ve Irak'a seyahatlarda bulunuştur. Übeydîler döneminde Dımaşk kadısı olan

³² Yâkût, a. g. e, I, 380; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 314; Zehebî, *Târîh*, XXVI, 117; İbn Nâsirüddîn, a. g. e, I, 451.

Ebü'l-Hasan Ali b. el-Kâdî Ebû Hanîfe en-Nu'mân el-Mağribî'nin nâibi olarak orada kadılık yapmıştır. Hicrî 375 yılının Şâbân ayında doksan yaşlarında vefat etmiştir.³³

el-Meyâneçî'nin *Emâli fi'l-hadis*'i günümüze kadar ulaşmıştır.³⁴

el-Meyâneçî, aynı zamanda Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Müsennâ el-Mevsilî (v. 307 / 919)'nin *Mu'cemü şüyûhi Ebî Ya'lâ el-Mevsilî* eserini, müellifin kendisinden rivayet etmiştir.³⁵

8. Ebü'l-Kâsım Ali b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan b. Abdullâh b. Muhammed b. el-Leys b. Zühl b. el-Cerrâh b. el-Hâris b. Ehbân b. Evs el-Merâğî el-Belhî el-Hüzâî Mükellimü'z-Zi'b (326/411-938/1019)

İbnü'l-Merâğî olarak da tanınmaktadır. Babası Azerbaycan'ın Merâğa şehrinde doğmuştur. Kendisi sika, çok hadis rivayet eden ve hadis için rihlelerde bulunan muhaddislerdendir. Babası Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-Hüzâî el-Merâğî, Ebû Saîd el-Heysem b. Küleyb eş-Şâşî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ahmed es-Sülemî, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. Ali b. Tarhan el-Bâhilî, Ebû 'Amr Muhammed b. İshâk el-Üsfurî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Habîb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ya'kûb el-Ustaz, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. Abdullâh b. Cemil el-Bağdâdî ve döneminin bir çok aliminden rivayette bulunmuştur. İbnü'l-Merâğî, el-Heysem b. Küleyb (v. 335 / 946)'in bizzat kendisinden yazdığı *el-Müsne'd*'i, Belh, Buhâra, Nesef ve Samerkand'ta rivayet etmiştir. Kendisinden Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Muhammed b. Abdullâh el-Halîlî ed-Dehkân başta olmakla bir çok râvi hadis rivayetinde bulunmuştur.

On beş yaşına geldiğinde el-Heysem b. Küleyb'den, et-Tirmizî'nin *eş-Şemâil* ve *el-Câmî*'sini ve İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-Hadis*'ini dinlemiştir. Hicrî 411 senesinin Sefer ayının 28 Buhâra'da vefat etmiştir.³⁶

³³ Yâkût, a. g. e, V, 239, İbnü'l-İmâd, a. g. e, IV, 402, 403; Zehebî, *Siyer*, XVI, 361-363; a. mlf., *Târih*, XXVI, 584, 585; a. mlf., *İber*, II, 146; a. mlf., *Tezkira*, III, 971.

³⁴ Yazması için bk: Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedyyetü'l-ârifîn*, II, 549; Kettânî, a. g. e, 346; Ziriklî, *A'lâm*, IX, 324; Sezgin, *GAS*, I, 203.

³⁵ Kettânî, *Hadis literatürü*, 282.

³⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 246; İbn Kuleyb el-Heysem eş-Şâşî, (v. 335 / 946), *el-Müsne'd*, (thk. Mahfuzurrahman Zeynullah), Medine, Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1990, I-III, I, 9, 20-22.

9. Ebû Abdullâh Muhammed (Ahmed) b. Abdullâh b. ‘Ubeydullah el-Bâkûyî eş-Şîrâzî el-Muhaddis es-Sûfî İbn Bâkûveyh (340 / 428 – 951 / 1037)

Azerbaycan’ın başkenti olan Bakü şehridir.³⁷ İbn Bâkûveyh lakabıyla meşhurdur. Azerbaycan ve İran’ın ünlü muhaddislerinden idi. Hadis alimleri arasında imam olarak tanımlanmaktaydı. Kendi döneminde Sûfiye şeyhlerindendi. Hadis için çok seyahatte bulunur ve rivayet ederdi. Şîrâz’da Ebû Abdullâh Muhammed b. Hafif eş-Şîrâzî ez-Zâhid, Muhammed b. Nâsih el-Kerecî ve Ebü’l-Hüseyin el-Harcûşî’den, Bağdâd’ta Ebû Bekir el-Katî’î’den, Cüberecân’da Ebû Ahmed b. ‘Adî’den, Basra’da Ebû Ya’kûb en-Neciyyemî’den, Herât’ta Ebü’l-Fadl Muhammed b. Abdullâh b. Hamîreveyh el-Herevî’den, Kûfe’de Ali b. Abdurrahmân el-Bekkâî el-Kûfî’den, Mekke’de Muğîre b. ‘Amr el-Mekkî’den, Belh’te Ebû Bekir el-İsmâîlî ve İsmâîl b. Muhammed el-Belhî el-Ferrâ’dan, İsbahân’da Ebû Bekir b. el-Mukriî’den, Buhârâ’da Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım el-Fârisî’den ve Dimaşk’ta Ebû Bekir Yûsuf b. el-Kâsım el-Meyâneî’den ve diğer bölgelerde bir çoklarından rivayette bulunmuştur. Kendisinden Ebû Sa’d b. Ebû Sâdık Ahmed b. Abdûlmelik el-Müezzîn, Ebü’l-Kâsım el-Kuşeyrî, oğlu Abdülvâhid el-Kuşeyrî, Ebû Bekir b. Halef eş-Şîrâzî, Abdülvahhâb b. Ahmed es-Sakafî, Ali b. Ebû Sâdık el-Hiyrî ve sonuncuları Ebû Bekir Abdülgaaffâr b. Muhammed b. el-Hüseyin eş-Şîrevî olan bir çok râvi hadis rivayetinde bulunmuştur. ez-Zehebî, kendisinde İbn Bâkûveyh’in bir hadis cüzünün bulunduğunu söylemekte, ayrıca, onun bundan daha fazla eserinin olduğunu zikretmektedir. es-Sem’ânî ve İbnü’l-Esîr, İbn Bâkûveyh’in hicrî 420’lerden sonra vefat ettiğini yazarlar. ez-Zehebî, el-İsnevî ve es-Safedî ise daha kesin bilgi vererek, bu tarihi 428 olarak göstermektedirler.³⁸ Hadisle ilgili çalışmalarından ikisinin ismi *Ahbâru’l-ârifîn* ve *el-Cüz*’dür. Bu eserlerin hiç birisi günümüze kadar ulaşmamıştır.³⁹

³⁷ Yâkût, a. g. e, I, 328.

³⁸ el-İsnevî Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasan, *Tabakâtü’ş-şâfi’iyye*, (thk. Abdullâh Muhammed Cuburi), Riyâd, Dârü’l-ulûm, 1981, I-II, II, 65; el-Fârisî Ebü’l-Hasen Abdülgaaffâr b. İsmâil (451 / 529-1068 / 1134), *el-Halkatü’l-ülâ min târihi Nisâbü’r / el-Müntehab mine’s-siyâk*, (nşr. Muhammed Kazım el-Mahmûdî), Kum, Cemâatü’l-müderrişîn, 1982, 26; Sem’ânî, a. g. e, I, 267; Zehebî, *Sîyer*, XVII, 544; a. mlf., *Târih*, XXIX, 244, 245; İbnü’l-Esîr, *Lübâb*, I, 113; Safedî, *el-Vâfi*, III, 322.

³⁹ Zehebî, a. g. e, XXIX, 245; Bağdatlı İsmâîl Paşa, *Hedîyyetü’l-ârifîn*, II, 65; Kettânî, a. g. e, 170.

10. Ebü'l-Velîd el-Hasan b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed ed-Derbendî el-Belhî el-Muhaddis es-Sûfî eş-Şeyh el-Hâfız el-Cevvâl el-İmâm (v. 456 / 1064)

Ebü Katâde künyesiyle tanınmaktadır. Hadis için rihlet eden muhaddislerden idi. Hadis'te hâfız, imâm ve sadûktur. Ancak bazı muhaddisler onu kötü hâfızalı (radîü'l-hıfz) biri olarak cerhetmişlerdir.⁴⁰ Çok sayıda hadis hıfzettği ve rivayet ettiğİ bilinmektedir. Hadis için Mâverâünnehr'den İskenderiyye'ye kadar seyahat etmiştir. Buhâra'da Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hâfız Guncâr ve tabakasından, Bağdâd'ta Ebü'l-Hüseyn b. Bişrân ve tabakasından, Dimaşk'ta eş-Şeyhü'l-'Afîf Abdurrahmân b. Ebû Nasr et-Temîmî ed-Dimaşkî, Nisâbûr'da Ebu Zekeriyya Yahyâ el-Müzekkî, Ebû Bekir el-Hîrî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Yahyâ b. Abdülcebbâr es-Sükrî el-Bağdâdî, Ebü'l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed el-Enberî, Basra'da Ebû Ömer el-Hâşimî, Mısır'da Ebû Abdullâh b. en-Nazîf el-Ferrâ, Belh'te Ali b. Ahmed el-Hüzâî, Herât'ta Kâdî Ebû Mansûr el-Ezdî ve Astarabâz'da Bündâr b. Muhammed'den hadis rivayet etmiştir. ed-Derbendî, yukarıda isimleri zikredilen râvilerden başka, Ebü'l-Kâsım b. Yesâr el-Cüveyrî, Ebû İsâ b. Şâzân, Ebü'l-Kâsım el-Hurfî ve bir çoklarından hadis nakletmiştir. Ondan da Ebû Bekir el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Ali el-Haddâd, Abdülazîz el-Kettânî, Ebû Abdullâh el-Ferâvî, Abdülmün'im b. el-Kuşeyrî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Fadl el-Fezârî ve Ebü'l-Kâsım Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî rivayette bulunmuşlardır. Ebû Abdullâh Ğancâr, ed-Derbendî'ye, hadis tarihi hakkında yazdığı *Târih* kitabından ders vermiştir. Bazıları, onun hadisi iyi bilmediğini iddia etse de, kendisinin sadûk ve çok hadis rivayet eden birisi olduğunu belirtmişlerdir. ez-Zehebî'nin yazdığına göre İbn Asâkir, Ğâfir el-Fârisî'nin, ed-Derbendî hakkında aşağıdaki sözleri söylediğini nakletmiştir: "O (ed-Derbendî), muhaddis ve sûfidir. Hadis için bir çok ülkeleri dolaşmıştır. Çok sayıda müsned ve garib hadis hıfzetmişti". Hicrî 456 senesinin Ramazan ayında Samerkand'ta vefat etmiştir.⁴¹

⁴⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü 'z-zeheb*, V, 242, 243.

⁴¹ Fârisî, a. g. e, 279; Yâkût, a. g. e, II, 449; Zehebî, a. g. e, XXX, 393, 394; a. mlf., *Tezkira*, III, 1055, 1056; a. mlf., *el-Mu'in fî tabakâtü'l-muhaddisîn*, (thk. Hemmâm Abdürrahim Said), Ammân, Dârü'l-Fürkân, 1984, 132; Suyûtî, *Tabakâtü'l-hüffâz*, 436.

11. Ebü'l-Fadl Şâbân b. el-Hacc b. Melkân el-Müezzîn eş-Şîrvânî es-Sûfî (v. 494 / 1101).

Azerbaycan'ın Şîrvân⁴² bölgesinden olup, ilk hadis tahsilini burada almış, sonradan Nîsâbûr'a yerleşmiştir. Hadis'te imâm derecesine ulaşmış, zâhid, sâlih ve fazilet sahibi bir alim idi. Hadis için bir çok kez rihlet etmiştir. Meşhur muhaddislerle görüşmüş ve onlardan hadis ilmini en iyi şekilde öğrenmişti. Hadis ilmine vâkıf olmasından dolayı, râviler onun güvenilirliği konusunda ittifak etmişler. Şîrvân'da Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Ali el-Feddâd, Âmul'da Ebû Bekir et-Taberî ve Nîsâbûr'da Fatıma bint ed-Dekkâk'tan hadis rivayet etmiştir. Ayrıca, Hakim en-Nîsâbûrî ve İbn Bâmeveyh'in öğrencilerinden ve bunlarla beraber bir çok kişiden hadis rivayetinde bulunmuştur. Taberistan'da Kâdî Ebû Leylâ Bündâr b. Muhammed el-Basrî'den fıkıh dersleri aldı. İsimleri geçen memleketleri dolaştıktan sonra, tekrar memleketi Şîrvân'a dönmüş ve burada hadis rivayetine devam etmiştir. Şîrvânlılar, eş-Şîrvânî'nin ilminden çok yararlanmıştı. Hicrî 494 senesinin Şâbân ayında vefat etmiştir.⁴³

12. Ebû Bekir Ahmed b. Cerîr b. Ahmed b. Hamîs es-Selmâsî (H. V. asır)

Azerbaycan'ın Selmâs şehrendendir. Tahric ettiği *Hadîsü Ebî Ali el-Hüseyn b. Muhammed b. Yûsuf el-Lihyânî* adlı eseri vardır. Bu eser Zâhiriye kütüphanesinde 59 numarada bulunmaktadır. Bu alim hicrî V. asırda yaşamıştır.⁴⁴

13. Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ali b. Muhammed b. Hasan b. Bistâm et-Tebrîzî eş-Şeybânî el-Hatîb İmâmü'l-luğa (421 / 502 - 1030 / 1109)

Azerbaycan'ın meşhur nahivcilerinden idi. Hicrî 421'de Tebrîz'de doğdu. Sika bir râvi idi. Ebü'l-Fetih Süleymân b. Eyyub er-Râzî'den hadis dinlemiştir. Hadis için Bağdâd, Şâm, Mısır ve diğer bölgelere rihlet etmiştir. Hadis ilmini esasen Süleyman b. Eyyub er-Râzî'den öğrenmişti. Şâm'da

⁴² Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 339.

⁴³ İsnevî, a. g. e, II, 103, 104; es-Sübkî Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi (v. 771 / 1370), *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ* (thk. Mahmud Muhammed Tanahi), Kahire, 1964, I-X, V, 10; Fârisî, *Halka*, 395.

⁴⁴ Kettânî, a. g. e, s. 163.

Ebü'l-Kâsım 'Ubeydüllâh b. Ali er-Rıkkî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed es-Seyyârî'den rivayette bulunmuştur. Kendisinden Ebû Bekir el-Hatib el-Bağdâdî, Hâfız Ebü'l-Fadl Muhammed b. Nâsır es-Selâmî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. el-Hıdır el-Cüvâligî, Bağdâd'ta Ebü'l-Hasan Sa'dü'l-Hayr b. Muhammed b. Sehl el-Endelüsî, Merv'de Ebû Tâhir b. Muhammed b. Abdullâh es-Sencî hadis rivayetinde bulunmuşlardır. Aynı zamanda bir çok kişi kendisinden hadis rivayetinde bulunmakla beraber, et-Tebrîzî'nin talebesi de olmuştur.⁴⁵ Hadis dalında telif ettiği *Tehzîbü ğarîbî'l-hadîs* eseri Leiden kütüphanesi 46 numarada muhafaza edilmektedir. Bu eser 1907'de Salih Ali ve 1913'te Muhammed Bedrüddin en-Nes'ânî tarafından Kahire'de neşredilmiştir. Ayrıca yine hadis ilmine ait *Tehzîbü'l-islâh* eseri günümüze kadar gelmemiştir. Tefsirle ilgili kaleme aldığı dört ciltlik *el-Mulahhas fî i'râbî'l-Kur'an* ve *Tefsîrû'l-Kur'an*, arap edebiyatına dair *Şerhü müallakâtî's-seb'a*, *Şerhü Dîvânî'l-Mütenebbî*, *Şerhü kasâidi'l-'aşr* ve *el-Kâfî fî 'ilmi'l-'arûd ve'l-kavâfî* isimli eserleri vardı.⁴⁶ Bu eserlerle beraber, et-Tebrîzî'nin bir çok eserlerinin var olduğu da klasik kaynaklarda belirtilmektedir. el-Hatib et-Tebrîzî, nahiv ilmini Ebü'l-A'lâ' el-Me'arrî'den öğrenmişti. Bağdâd ediplerinin şeyhi makamına ulaşmış ve hicrî 502 senesi Cemâziyelâhir ayında seksen bir yaşında vefat edene kadar, Nizamiye medresesinde ders vemeğe devam etmiştir.⁴⁷

14. Ebû Hafs Ebû Abdullâh Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed b. 'Ammüveyh es-Sühreverdî et-Teymî el-Bekrî eş-Şâfi'î el-Muhaddis el-'Âlim el-Kudve es-Sûfî ez-Zâhid eş-Şeyh, Şeyhülislâm, Sâhibü'l-'Avârif (455 / 532 – 1063 / 1138)

Hicrî 455 senesinin Receb ayında doğdu. Tevhid ehlinin örnek insanlarından (kudvetün) ve ariflerin şeyhi idi. Hadiste sadûk ve nebîl dereceleri ile tavsîf edilmiştir. Ebû Bekir es-Sıddîk (r. a)'ın soyundandı. Genç yaşlarında Bağdâd'a gelmiştir. Burada Ebü'l-Muzaffer Hîbetüllâh b. Ahmed eş-Şibli'yle görüşmüş ve ondan hadis rivayet etmiştir. Aynı zamanda, amcası Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'den fıkıh ve hilâf ilmini

⁴⁵ Yâkût, a. g. e, II, 13; Sem'ânî, a. g. e, I, 446, 447; İbnü'l-Esîr, a. g. e, I, 206.

⁴⁶ Brockelmann, *GAL*, I, 331; a. mlf, *GAL (Suppl.)*, I, 35, 172, 180, 452, 492; Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 197; Sezgin, *GAS*, II, 48, 51, 52, 54, 71, 107, 112, 135, 231, 439, 495, 555, IX, 86, 115, 175.

⁴⁷ İbnü'l-'İmâd, a. g. e, VI, 9, 10; Mârûf Nâcî, *'Urûbe*, 255, 256.

öğrendi ve ondan hadis rivayet etti. Ayrıca Ebü'l-Feth İbnü'l-Battî, Huzeyfe b. el-Hâterâ, Ebü'l-Fütûh et-Tâî, Ebû Zür'a Tâhir b. Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, Ma'mer b. el-Fâhir, Ahmed b. el-Mukarrab, Yahyâ b. Sâbit, Ebû Muhammed Rızkullah b. Abdülvehhâb et-Temîmî ve Ebü'l-Hüseyin 'Âsım b. el-Hasan b. 'Âsım el-Kerhî, Nasr b. Nasr el-Ukberî ve Abdülvehhâb b. Muhammed es-Sâbûnî'den de hadis almıştır. Irak fakîhi olan Ebü'l-Kâsım b. Fadlân ve Ömer b. Ebü'l-Hasan el-Bistâmî'den de hadis dinlemiştir. Kendisinden İbnü'n-Nablûsî, Zahîrüddîn Mahmûd ez-Zencânî, Ebü'l-Ğanâim b. 'Allân, Ebü'l-Ferec İbnü'z-Zeyyin, Ebû İshâk İbnü'l-Vâsîtî, Ebü'l-Me'âlî, el-Eberkûhî, er-Raşîd b. Ebü'l-Kâsım, el-Fahr b. Asâkir, eş-Şems b. eş-Şîrâzî, Kâdî el-Hanbelî, İbnü'd-Dübeyisî, İbnü Nukta, ez-Zekî el-Birzâlî, İbnü'n-Neccâr ve bir çokları hadis rivayet etmişlerdir. Ayrıca, ed-Dübeyisî'den fıkıh öğrenmiştir.⁴⁸ Birçok kes hacca gitmişti. Döneminin dil, hâl, ilim ve amel cihetinden zirve şahsiyetlerinden idi. Zamanını ibadet ve vaaz vererek geçiriyordu. Telif ettiği eserler çok yararlı idi. Halife en-Nâsir li Dînillâh, onunla ilgilendi, onu bir çok beldeye irşad için gönderdi ve o, bu görevinde başarılı oldu. Sonradan kör olmasına rağmen ilmî faaliyetlerinden hiç geri durmadı, bu haliyle hacca bile gitti. Vefat edene kadar da bu hizmetinden yılmadı.⁴⁹ Tasavvuf ilminin erbabından sayılmaktaydı. İnsanlar, bu konuda, ondan fetva istemek için, mektuplar gönderiyordu. Bir kişi ona şöyle bir mektup yazmıştı: “Şeyhim, ben ameli bıraktım ve batıl işlerin içine daldım. İyi bir amel işlediğimde ise gururum bana galip geliyor. Bunlardan hangisini tercih edeyim: ameli mi, gururumu mu?” es-Sühreverdî ona bir cevap yazdı: “Amellerine devam et, gururun için de Allâh'tan af dile!” Azerbaycan'a da hadis için seyahatlarda bulunan ve hadis ilimlerinde, özellikle de isnâd konusunda otorite olan İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî,⁵⁰ es-Sühreverdî hakkında aşağıdakileri söylemiştir: “Ebû Abdullâh es-Sühreverdî kendi zamanında hakikat ilminin şeyhi idi. Müridlerin terbiyesinde örnek bir şahsiyetti. Devamlı olarak halk için dua ve sena ediyordu. Hayatının

⁴⁸ Sem'ânî, a. g. e, III, 341; İbnü'l-İmâd, a. g. e, VII, 268; İbnü'n-Nukta Ebû Bekir Muhammed b. Abdülgânî el-Bağdâdî (v. 629 / 1232), *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâtî's-sünen ve'l-mesânîd*, (thk. Kemal Yusuf Hût), Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1988, 398, 399; İbnü'l-Esîr, a. g. e, II, 158; Zehebî, *Târîh*, XXII, 374; Kettânî, a. g. e, 365.

⁴⁹ İsnevî, a. g. e, II, 63, 64.

⁵⁰ Sâmi es-Sakkâr, “İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî”, *DÎA*, XXI, 169.

sonlarına doğru görme kabiliyetini kaybetmiş, lakin ders vermeği hiç bırakmamıştı". Ünlü tarihçi İbn Hallikân da, onun hakkında övgüyle bahsetmiş ve: "Bağdâd şeyhlerinin şeyhi idi. Devamlı olarak vaaz ettiği bir meclisi vardı ve bu sohbetlere bir çok kişi katılıyordu. Konuşma yeteneği de güzeldi" demişti.⁵¹

es-Sühreverdî bir çok eser yazmıştı. Bunlardan en meşhurları tasavvufa dair olan '*Avârifü'l-me'ârif*' ve felsefe konularını içeren *Kesfû'l-fedâihi'l-yûnâniyye ve reşfûn'n-nesâihi'l-imâniyye* kitabıdır.⁵² '*Avârifü'l-me'ârif*', isnadlı hadis içeren tasavvuf kitabı olup, muhaddislerin kırâat ve rivayetini yaptığı bir eserdir. Basmaları:

a) Gazzalî'nin *İhyâ's*ının hâmişinde: Bûlâk-1289, 1306, 1312.

b) Kâsım Ensârî'nin tahkîki ile 1985 yılında Tahran'da.

c) Muhammed b. Ahmed b. Abdullâh Habbâz ise bu kitabı Türkçe'ye terceme etmiştir.⁵³

Bununla birlikte hadise dâir *Meşyeha* adlı bir eseri vardı.⁵⁴ Ayrıca Ebû Zûr'a el-Makdîsi'den, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce'nin *Kitâbü's-sünen*'ini çok sahîh bir şekilde rivayet etmiştir. Bütün bunlarla beraber *Sahîh-i Buhârî*, *Müsnedü 'Abd b. Hümejd* ve *Sünenü'd-Dârimî* gibi hadis konusunda yazılmış temel kaynakları da, sahîh bir şekilde rivayet eden râvilerdendir.⁵⁵

Hicrî 532 senesinin Rebûlevvel ayının sekizi Bağdâd'ta vefat etmiştir.⁵⁶

Biz, bu çalışmamızda İslam'ın ilk dönemlerinde yaşamış olan bazı Azerbaycanlı muhaddislerin hayatları, eserleri, hadis ilmine katkı sağlamak için yaptıkları seyahetleri, hoca ve talebeleri hakkında olan bilgileri bir araya getirdik. Bundaki amacımız, günümüze kadar kitapların sayfalarında saklı kalan bu alimleri ilim dünyasında takdim etmek ve tanıtmaktır. Burada şunu da belirtmemiz gerekiyor ki, bu dönemlerde yetişmiş olan muhaddislerin sayısı yukarıdakilerle sınırlı değildir. Hicrî I, II, III, IV, V yüzyıllarda

⁵¹ İbnü'l-İmâd, a. g. e, VII, 268, 269.

⁵² Brockelmann, *GAL*, I, 569, 570; a. mlf, *GAL (Suppl.)*, I, 788, 789.

⁵³ Yazması için bk: Tettânî, a. g. e, 365.

⁵⁴ Kettânî, a. g. e, 298.

⁵⁵ İbnü'n-Nukta, a. g. e, 399.

⁵⁶ Sem'ânî, a. g. e, III, 341; İbnü'l-İmâd, a. g. e, VII, 270; İbn Kâdî Şühbe Ebû's-Sıdk Takiyyüddîn Ebû Bekir b. Ahmed ed-Dımaşkî (v. 851 / 1447), *Tabakâtü's-şafi'iyye*, (tsh. Hâfız Abdülhalim Hân), Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1987, I-IV, II, 81; Kettânî, a. g. e, 299.

Azerbaycan'dan çok sayıda muhaddis çıkmıştır. Bu alimlerin hadis ilmindeki yerleri araştırılmalı ve ne gibi ilmi özelliklerinin olduğu gün yüzüne çıkarılmalıdır.

BİBLİYOGRAFİYA

BABANZADE, Bağdatlı İsmâîl Paşa (v. 1338 / 1920), *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-müsannifin*, Tahran, 1967, I-II.

el-BAĞDÂDÎ, el-Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit (v. 463/1071), *Târîhü Bağdâd*, Beyrut, t. y., Dârü'l-Fikr, I-XVIII.

el-BERDÎCÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hârûn b. Ravh (v. 301 / 915), *Tabakâtü'l-esmâ'l-müfredede mine's-sahâbe ve't-tâbi'in ve'l-ashâbi'l-hadîs*, Dimaşk, Daru't-tallâs, 1987.

BROCKELMANN, Carl., *Geschichte Der Arabischen Litterature (GAL)*, Leiden, E. J. Brill, 1943, I-II.

-----, *Geschichte Der Arabischen Litteratur (GAL, Erster Supplementband)*, Leiden, E. J. Brill, 1943, I-II.

CEZZÂR, Fikrî Zekî, *Medâhilü'l-müellifin ve'l-a'lâmi'l-'arab hattâ 'âm 1215 hicrî*, Riyad, Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1991, I-II.

ÇAKAN, İsmâîl L., "Berzeî", *DİA*, 1991, V.

EBÜ'Ş-ŞEYH, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer (v. 369 / 979), *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsbâhân ve'l-vâridîne 'aleyhâ*, (thk. Abdülgaffâr Süleyman Bündârî ve Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1987.

el-FÂRİSÎ, Ebü'l-Hasen Abdülgâfir b. İsmail (451 / 529-1068 / 1134), *el-Halkatü'l-ülâ min târihi Nisâbûr / el-Müntehab mine's-siyâk*, (nşr. Muhammed Kazım el-Mahmûdî), Kum, Cemâatü'l-müderrişîn, 1982.

el- HALİLÎ, el-Kazvînî Ebu Ya'lâ el-Halîl b. Abdullâh b. Ahmed (v. 446 / 1054), *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâi'l-hadîs*, (thk. Muhammed Saîd b. Amr İdrîs), Riyâd, Mektebetü'r-rüşd, 1989, I-III.

el-HAMEVÎ, Yâkût b. Abdullâh (v. 626 / 1229), *Mu'cemü'l-büldân*, Dârü'l-kitâbî'l-'arabî, Beyrut, t. y, I-V.

İBNÜ'L-ESÎR, İzzüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed (v. 630 / 1232), *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, Beyrut, Daru sadır, t. y, I-III.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şehabüddin Ahmed. b. Hacer el-Askalânî (v. 852 / 1449), *el-Mu'cemü'l-müfrehes / Tecridü esânîdi'l-kütübî'l-meşhûre*

ve'l-eczâi'l-mensûre, (thk. Muhammed Şekûr Meyâdinî), Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1998.

İBN HAYR, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî (v. 575 / 1179), *Fehrese*, (nşr. Franciscus Codera, J. Ribera Tarrago), Kahire, Mektebetü'l-hancî, 1997.

İBNÜ'L-İMÂD, Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed Ebû'-Felâh (v. 1089 / 1679), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhârî men zeheb*, (thk. Abdülkadir Arnavut ve Mahmut Arnavut), Beyrut, Dâru İbnü'l-Kesîr, 1986, I-VIII.

İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Ebû's-Sıdk Takiyyüddîn Ebû Bekir b. Ahmed ed-Dimaşkî (v. 851 / 1447), *Tabakâtü's-şâfi'îyye*, (tsh. Hâfız Abdülhalîm Hân), Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1987, I-IV.

İBN KULEYB, el-Heysem eş-Şâşî (v. 335 / 946), *el-Müsned*, (thk. Mahfuzurrahman Zeynullah), Medine, Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1990, I-III.

İBN NÂSIRUDDÎN, Ebû Bekir Şemsüddîn Muhammed b. Abdullâh (v. 842 / 1438), *Tevdihü'l-müştebeh fî dabti esmâi'r-rüvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*, (thk: Muhammed Nuaym el-Arksûsî), Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993, I-X.

İBNÜ'N-NEDÎM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk (v. 385 / 995), *el-Fihrist*, (thk. Rıza Teceddüd), Tahran, 1971.

İBNÜ'N-NUKTA, Ebû Bekir Muhammed b. Abdülgânî el-Bağdâdî (v. 629 / 1232), *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâtî's-sünen ve'l-mesânîd*, (thk. Kemal Yusuf Hût), Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1988.

el-İSNEVÎ, Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasan (v. 772 / 1370), *Tabakâtü's-şâfi'îyye*, (thk. Abdullâh Muhammed Cuburi), Riyâd, Dârü'l-ulûm, 1981, I-II.

KEHHÂLE, Ömer Rıza., *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu müsannifî'l-kütübî'l-'arabiyye*, Beyrut, Dârü'l-ihyâi't-türâsî'l-'arabî, 1957, I-VIII.

el- KETTÂNÎ, Muhammed b. Cafer., *Hadis Literatürü (er-Risâletü'l-müstatrefe li beyânî meşhûri kutubî's-sünneti'l-müşerrefe)*, (trc. Yûsuf Özbek), İstanbul, İz Yayıncılık, 1994.

Ed: MUSEVÎ, Kâzım Bocnurd., *Dâireti'l-Me'ârif-i Büzürg-i İslâmî*, Tahran, 2001, I-XI.

NÂCÎ, Mârûf., *'Urûbetü'l-'ulemâi'l-mensûbîn ilâ büldâni'l-'acemiyye*, Bağdat, 1976-1978, I-III.

er-RÛDÂNÎ, el-Mekkî Muhammed b. Süleyman Ebû Abdullâh Şemsüddin (v. 1094 / 1683), *Sılatü'l-halef bi-mevsûli's-selef*, (thk. Muhammed Hacci), Beyrut, Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

es-SAFEDÎ, Ebû's-Safâ Selâhüddîn Halîl b. Aybek b. Abdullâh (v. 764 / 1363), *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, Beyrut, 1981, I-XXII.

es-SAKKÂR, Sâmi., “İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî”, *DİA*, 2000, XXI.

SANDIKÇI, Kemal., *İlk üç asırda İslâm coğrafyasında hadis*, Ankara, DİB, 1991.

es-SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî et-Temîmî (v. 562 / 1167), *el-Ensâb*, Beyrut, Dârü'l-Cinân, 1988, I-V.

SEZGİN, Fuat., *Geschichte des arabischen schrifttums (GAS)*, Leiden, E. J. Brill, 1967-1984, I-IX.

es-SUYÛTÎ, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (v. 911 / 1506), *Tabakâtü'l-huffâz*, (thk. Ali Muhammed Ömer), Beyrut, Dârü'l-bühûsi'l-'ilmiyye, 1983.

es-SÛBKÎ, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi (v. 771 / 1370), *Tabakâtü'ş-şâfi'iyeti'l-kübrâ* (thk. Mahmud Muhammed Tanahî), Kahire, 1964, I-X.

ez-ZEHEBÎ, Ebû Abdullâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748 / 1348), *el-İber fî haberi men ğaber*, (thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglûl), Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-'ilmiyye, 1985, I-IV.

-----, *el-Mu'în fî tabakâtî'l-muhaddisîn*, (thk. Hemmâm Abdürrahim Said), Ammân, Dârü'l-Fürkân, 1984.

-----, *Kitâbü tezkirati'l-hüffâz*, 3. baskı, Beyrut, Dâru ihyâi't-turâsi'l-'arabî, 1956, I-V.

-----, *Siyerü a'lami'n-nübelâ*, (thk. Şuayb Arnavut), Beyrut, Müessesetü'r-risale, 1983, I-XXV.

-----, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, (thk: Ömer Abdüsselâm Tedmûrî), Beyrut, Dârü'l-kitâbi'l-'arabî, I-XLIX, 1991-2000.

ZİRİKLÎ, Hayrüddîn, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, Kahire, Matba'atu kustasus, 1954, I-X.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE EBÜ'L-MUÎN en-NESEFÎ'YE GÖRE NÜBÜVETİN GEREKLİLİĞİ¹

Dr. Adilə Tahirova²

Giriş

Nübüvvet, İslâm dininde usûl-i selâse şeklindeki taksimde uluhiyet esasından sonra gelen iman esası olması hasebiyle her zaman önem taşıyan bir konudur. Biz bu çalışmamızda konuyla ilgili tartışma alanlarından “nübüvvetin gerekliği” konusunu hem dönemlerinde hem de mezheplerinde temâyüz etmiş Mutezilî kelâmcı Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024) ile Mâtürîdî kelâm âlimi Ebü'l-Muîn en-Neseft'nin (ö. 508/1115) perspektifinden incelemeye çalıştık.

1.1. Kâdî Abdülcebbâr'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Kâdî Abdülcebbâr'ın mensup olduğu Mutezile mezhebi II./VIII. asrın başlarında ortaya çıkıp üç asır varlığını korumuştur. Kâdî Abdülcebbâr Büveyhîler devrinde (320-454/932-1062) yaşamıştır. Araştırmacılar, Büveyhî hükümdarlarının ilmî hareketleri destekledikleri konusunda fikir birliği içindedirler.³ Kâdî Abdülcebbâr'ın hayatı hem Mutezilenin çok başarılı,

¹ Bu məqalə, Mərmərə Universiteti Sosial Bilimler İnstitutunda İlahiyyat / Kəlam sahəsində Prof. Dr. İlyas Çələbinin elmi rəhbərliyi ilə çalışılmış eyni adlı doktorluq mövzusunun xülasəsidir. Buna görə məqalə, oxuyuculara orijinalına uyğun olaraq Türk dilində təqdim olunur.

² BDU İlahiyyat Fakültəsi Kəlam Müəllimesi.

³ Felsefe, mantık, matematik ve astronomi gibi ilimlerin özellikle gelişmiş olduğu bu devirde yaşamış bazı alimleri şöyle sıralamak mümkündür: Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hasan b. Musa en-Nevbahtî (ö. 310/922), Ahmed b. Dâvûd Alî el-Kummî (ö. 367/978), Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), Ebü'l-Hasan b. Abbâs er-Rummânî (ö. 384/994), Bâkillânî (ö. 403/1013), Şerîf Razî (ö. 406/1015), Şeyh Müfid (ö. 413/1022), İbn Sinâ (ö. 428/1037), Bîrûnî (ö. 453/1061), Ebü Câfer et-Tûsî (ö. 460/1067). Adudu'd-Devle'nin hazine işlerine bakan ve tarihçi olan Ahmed b. Muhammed b. Miskeveyh (ö. 421/1030) de bu devirde yaşamıştır. Bk. Reşad b. Abbas Ma'tûk, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fî'l-İrâk hilâle'l-asri'l-Büveyhî*, s. 56-57, 102, 133 vd, 141, 397; Hasan Müneymine, *Târihu'd-devleti'l-büveyhiyye es-siyâsî ve'l-iktisâdî ve'l-ictimâî ve's-sakâfî (334-447/945-1055)*, s. 49.

verimli ve parlak olduğu bir devre hem de İslâm'ın entelektüel tarihinin orijinallik ve canlılığının zirvesinde olduğu bir döneme rastlamaktadır.

Tam adı Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr b. Ahmed b. Halil el-Hemedânî Esedâbâdî (325-415/936-1025) olan Kâdî Abdülcebbâr Hemedan'a bağlı Esedâbâd'da doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmese de bazı kaynaklarda 320-325/ 932-937 arasında doğduğu ve uzun süre (90 yaşı aşkın) yaşadığı tahmin edilmektedir. Büveyhî hükümdarı Fahruddevle'nin (ö. 387/997) veziri Sahip b. Abbâd (ö. 385/995) onu 360/970 yılında Rey'e davet ederek Rey ve çevresinin (Cürcan, Taberistan, Hemedan, Kazvin, Kum vb.) baş kadılığını teklif etmiş, o da bu görevi üstlenmiştir. Kâdî 415/1025'de Rey'de vefat etmiştir. Mutezile ricali içinde XI. tabakada zikredilen Kâdî Abdülcebbâr, zamanında Mutezilenin önderi konumunda olmuştur.⁴

Kâdî Abdülcebbâr, Basra'da Basra Mutezilesinden olan kelâmcı Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş'la (ö. 386/996) karşılaştıktan ve onun yanında bir süre kelâm okuduktan sonra görüşleri Eş'ârilikten Mutezileye doğru değişmiş ve ilmî hayatı yeni bir istikamet almıştır.⁵ Sonra Kâdî Abdülcebbâr Bağdat'a gitmiş, başka bir Mutezilî alim ve Hanefî hukukçusu olan Ebû Abdullah Hüseyin b. Alî el-Basrî'den (ö. 369/979) uzun süre usûl-i fıkıh dersleri almıştır. Her iki alim Ebû Hâşim el-Cübbâ'nın (ö. 321/933) öğrencisi olmuştur.⁶ Kâdî Abdülcebbâr Basra Mutezilesinden sayılmaktadır. Kâdî, itizâlî düşüncede müteahhir dönem alimlerinin ileri gelenlerindendir.⁷ Kâdî Abdülcebbâr Mutezile tarihinde yenilikçiliği ile değil, ayrıntılar üzerinde daha fazla durması ve kendisinden önceki görüşleri sistematik hale getirmesi ile tanınmaktadır.

⁴ İbnü'l-Murtaza, *el-Münve ve'l-Emel*, s. 118; Stern, "Abd al-Djabbar b. Ahmad b. Abd al-Djabbar al-Hamadhanî al-Asadabâdî, Abû'l-Hasan", *Encyclopedie de L'Islam*, Brill 1975, I, 61; Wilferd Madelung, "Abd al-Jabbâr b. Ahmad b. Abd al-Jabbar b. Ahmad b. Halil b. Abdullah al-Hemedani al-Asadabadî Emad al-Din Abd al-Hasan, Qazî'l-Quzat", *Encyclopedia Iranica*, I, 116.

⁵ Wilferd Madelung, "Abd al-Jabbâr", *Elr*, I, 116-117; Ahmed Mahmud es-Subhî, *Fî ilmi'l-keîâm (Dirâsetun felsefiyyetun li ârâi'l-firaki'l-İslâmiyye fî usûli'd-dîn: el-Mu'tezile)*, I-III, Beyrut 1985, I, 333-334; Adnan Zerzûr, "Mukaddime", *Müteşabihü'l-Kur'ân*, I-II, Kahire 1969, I, 13-15.

⁶ Wilferd Madelung, "Abd al-Jabbâr", *Elr*, I, 117.

⁷ Ahmed Mahmud Subhî, *Fî ilmi'l-keîâm* I, 332-333; İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV, 105.

Kadî, birçok alanla uğraşsa da kendisine ün kazandıran en önemli eserlerini kelâm sahasında vermiş ve özellikle bu ilim dalında temâyüz etmiştir.⁸ Kelâma ait eserleri arasında yer alan *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* Mutezile kelâmının en ayrıntılı eseridir.⁹ Kâdî Abdülcebbâr *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn* adlı bir başka eseri kelâma giriş mahiyetini taşımaktadır. *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve* adlı eserini Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlamak ve onun peygamber olmadığını öne sürenleri reddetmek maksadıyla kaleme aldığını kaydetmektedir.¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr kelâm sahasında yoğunlaşmış olmasına rağmen başka alanlarda da eserler telif etmiştir.¹¹ Kâdî'ya nispet edilerek yayımlanmalarına rağmen ona aidiyetinde şüphe bulunan eserlere gelince onları şu şekilde sıralamak mümkündür. *Şerhü'l-Usûli'l-hamse, el-Muhîr bi't-Teklîf*.

Kâdî Abdülcebbâr çok öğrenci yetiştirmesi ile meşhur olmuş bir âlimdir. XII. tabaka Mutezililerin hemen hemen hepsi onun öğrencilerinden oluşmaktadır. Bunlar içinde Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî (ö. 460/1068) ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 426/1035) isimleri zikredilebilir. Ayrıca Kâdî'nın Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) ve Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) gibi Şîî literatürde önemli yerleri olan öğrencileri de bulunmaktadır. Kaynaklarda Kâdî'nın Zeydî öğrencileri arasında Ebû'l-Kâsım el-Bustî (ö. 420/1029), Hasan b. Ahmed b. Mattaveyh (ö. 469/1076), Müeyyed Busânî, Mehdî Hokaynî, Ebû Yûsuf el-Kazvîni'nin (ö. 488/1090) adları geçmektedir.¹²

Mutezileden bahsederken genel Mutezilî yöntemle her bir Mutezilî ilim adamının yöntemini ayırmak gerekir. Onların her biri birbirinden bağımsız

⁸ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münyeye ve'l-Emel*, s. 118.

⁹ Toplam 20 cilt olan *Muğnî*'nin yazma nüshalarından 14 cildin yazması Yemen'de bulunmuştur. Altı cildi ise henüz kayıptır. Bulunmayan ciltler şunlardır: I-III, X, XVIII ve XIX.

¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu delâili'n-nübüvve*, nşr. Abdülkerim Osman, I-II, Beyrût 1966, I, 5; 51.

¹¹ Bu alanlardan birisi de tefsirdir. O, *Tenzihü'l-Kur'an, Müteşâbihü'l-Kur'an* isimli eserlerin müellifidir. Kâdî, fıkıh usûlüne dair *el-Umed ve en-Nihâye fî usûli'l-fıkh* adlı eserleri yazmıştır. Bu sahada *Kitâbü'l-İ'timâd* ve *Kitâbü'l-İçtihâd* adlı eserleri de vardır. *el-Umed* mütekellimin ekolünün klasik dört eserinden birisi sayılmış ve daha sonraki İslâm düşünürlerini etkilemiştir.

¹² Wilferd Madelung, "Abd al-Jabbâr", *Elr*, I, 117; Ahmed Mahmud es-Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm (el-Mu'tezile)*, I, 334-335; Fâdıl Abdunnebî, "et-Târif bi'l-Kâdî Abdülcebbâr ve biâmâlihi'l-fikriyye", *Mecelletu külliyyeti'l-adab ve ulumi'l-insâniyye*, Fas 1989, 10, s. 141 vd.

olarak ele alınabilir. Bu özellik Mutezilenin çeşitli aşamalarda farklılığını açıklayabilir.

1.2. Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Nübüvvet

Nübüvvetle ilgili temel terimlerden olan “resûl” ve “nebi” kelimelerini etimolojik açıdan inceleyen Kâdî, ıstılahta resûlle nebi arasında fark olmadığını ifade etmektedir. Peygamber göndermede şu unsurların bulunması gerekir: Peygamberi gönderen hikmet sahibi Allah, Allah'ın gönderdiği peygamber, peygamber vasıtasıyla gönderilenler - din, dinin gönderildiği toplum (mükellefler) ve bi'sete delalet eden deliller (mucize).¹³ Bu unsurlar arasında anahtar görevi gören peygamberin nübüvvetinin gerçekliği, gerekli vasıflara sahip olup olmadığı konusunda insanların düşünceleri gerekir. Allah'ın, peygamberlerini insanlara, onların kabullerini sağlayacak nitelikte göndermesi vaciptir.¹⁴

Nübüvvet teorisinde anahtar kavramlardan birisi olan “peygamber”in özelliklerinden bahsederken şunları söylemek gerekir: Peygamberlerin mükelleflerin nefret edeceği özelliklere sahip olmaları doğru olmayıp bi'setten ne önce ve ne de sonra büyük günah işlemeleri caiz değildir. Ayrıca yalan söyleme, bilgileri gizleme, yanlış yapma, gaflet ve hata gibi peygamberlik göreviyle bağdaşmayan unsurların da onlarda bulunmaması gerekir. Ancak onlar nefret ettirmeyecek boyutta küçük hataları işleyebilirler. Bunlar sadece sevabı küçülten mahiyette olup peygamberler arasında üstünlüğün olmasına izin veren hususlardır.¹⁵

Nübüvvet nazariyesi ile yakından ilgili olan terimlerden biri de tekliftir. Teklif, kişiden külfet ve meşakkat olan her hangi bir fiili yapmasını veya yapmamasını istemektir. Başka bir ifadeyle teklif, yapılması veya terk edilmesi sevap olan fiillerden, insanın lehine olanın bildirilmesi demektir. Teklif sadece Allah'dan gelir ve illeti kaldırıcı özelliğe sahiptir. Bu yüzden teklif hasen niteliği taşımaktadır. Vacip kılınmasını gerektiren yönü bulunmayan bir husustan zorunlu tutma ise hasen olarak değerlendirilemez.¹⁶ Tek-

¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, XV, 8.

¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, XV, 55.

¹⁵ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklif*, I, 97.

¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklif*, I, 11-12; *el-Muğnî*, XV, 70; XI, 293; Abdülkerim Osman, *a. g. e.*, I, 10; 112. Teklifin ve bi'setin hasen niteliği taşıdığına dair bk. *el-Muhît bi't-teklif*, I, 229.

lifte bildirme (i'lâm), meşakkat, Allah'ın iradesi (teklifin yalnız Allah tarafından tayin edilmesi), temkin (mükelleften illetin kaldırılması; istek, kudret, aklın yaratılması gibi; güç yetirmek suretiyle imkân yaratma), lütuf (iyilik yapmaya ve kötülükten kaçınmaya yardımcı olma) ve sevap (mükellefin, kendisine vacip olanı eda etmesi şartıyla) gibi şartlar bulunmalıdır.¹⁷

Nübüvvetin imkânına gelince, teorik bir tartışmadan değil, pratikte gerçekleşmiş bir olaydan söz edildiğini unutmamak gerekir. Pratikte gerçekleşmesi, nübüvvetin imkânı konusunda önemli delildir. Allah fiilen peygamberler göndermiş ve onlara dinî kurallar iletmıştır.¹⁸

1.2.1. Nübüvvetin Gerekliliği

Allah'ın tüm fiillerini genel mahiyette niteleyeceğimiz kavram “hüsün”dür. O, kabih fiil işlemez. Hüsün ve kubuh kategorilerinden birine girmeyen fiil de Allah için geçerli değildir. Dolayısıyla O'nun tüm fiillerinin hasen olması gerekir. Allah'ın tüm fiilleri hasen olmakla beraber hepsi vacip değildir.

Mutezile nübüvvet konusunda “vücûb alellah” görüşünü benimsemektedir. Vacip, yapılmadığı takdirde kınamanın hak edildiği fiildir.¹⁹ Vacip, failinin değişmesiyle değişiklik arz etmez. Sevap, lütuf ve temkin gibi Allah'ın da üzerine vacip olan fiiller bulunmaktadır.²⁰ Kâdî Allah'a vacip olma kavramını, bir başka sebebin zorlaması olmaksızın mükellefe karşı Allah'ın kendi kendine vacip kılması şeklinde açıklamaktadır. Bunlardan mükellefe teklif konularını bildirme gibi bir örnek verilebilir.²¹

Şimdi Mutezile açısından teklifin ve teklifin aslı olan nübüvvetin “vacip”le bağlantısını kurmak için öncelikle Allah tarafından teklifin insanlara yüklenmesinin “hasen” olarak nitelendirildiğini söylemek gerekir. Mutezileye göre bir fiili kabih yapan yönler zulüm, abes, yalan, küfran-ı nimet, cehalet, kabih olanı irade, kabih olanı emir ve kişiyi gücü dahilinde olmayan şeyle yükümlü tutmadır. Bir fiili hasen yapan yönler ise adalet, fayda (salah),

¹⁷ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklif*, I, 19-21, 411; Hânım İbrahim Yusuf, *Aslû'l-adl inde'l-Mu'tezile*, s. 121. Bildirmeden maksat Allah'ın mükellefe teklif kapsamına giren fiillerin vasfını haber vermesidir.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 7-8; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 235.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 7, 16.

²⁰ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklif*, II, 449-450.

²¹ Abdülkerim Osman, *a. e.*, I, 19-21.

doğruluk ve hasen olanı iradedir.²² Nübüvvet yukarıda zikredilen bir fiili kabih yapan yönlerden uzak olup iyi addedilen yönlere sahip oluşu nedeniyle hasen niteliği taşımaktadır. Teklifi hasen kılan yönlerden birisi, mükellefleri büyük menfaatlerle karşı karşıya getirmektir. Bu menfaatlere sadece teklif vasıtasıyla ulaşılır.²³ Şimdi teklifin “hasen”den öte vacip hükmünü taşıdığını söylemek ve bunun nedenlerini Kâdî’nin bakış açısıyla ortaya koymak yerinde olur. Vacibin tanımından yola çıkılırsa nübüvvet kabih olmadığına göre Allah peygamber göndermediği takdirde kabih bir iş yapmış olur. Allah insanları kendisini tanıyıp ibadet etsinler diye yaratmıştır. Bu isteğe olumlu cevap verenleri sevap ve menfaatlere ulaştırmaktadır. Bunların bilgisi ise teklif yoluyla-
dır. Eğer Allah kullarını tekliften yoksun bıraksaydı, onları masiyetlere yönlendirmiş olurdu. Kısaca teklif Allah’a vaciptir.²⁴ Her ne kadar bu vacibin, insanlar tarafından değil, Allah tarafından kendisine yüklendiği ve bunun mutlak bir zorunluluk olmadığı Kâdî tarafından ifade edilse de Mutezilenin görüşünün aşırılığa kaçtığını, güç ve yetenekleri itibarıyla sınırlı, belli oranda aciz bir mahluk olan insanın aşkın ve sınırsız güce ve kudrete sahip yaratıcıya vucub atfetmesinin etik açıdan da hoş gözükmediğini söylemek gerekir. Kâdî Abdülcebbâr’ın nübüvvetin gerekliliğini temellendirdiği delilleri esas itibarıyla aşağıdaki şekilde tasnif etmek mümkündür:

1.2.1.1. Adalet İlkesine Göre

Kâdî Abdülcebbâr, adaleti “başkalarına fayda sağlamak veya zararı defetmek için yapılan her çeşit güzel fiil” olarak tanımlar. Onun adl ve hikmet anlayışına göre Allah kabih fiil işlemez, onu irade etmez ve kendisine vacip olanı ihlal etmez.²⁵ Adl prensibine göre şeriatlar hasen olduğu için Allah’ın bunu gerçekleştirmesi gerekir.²⁶ Peygamberlerin gönderilme sebebi olan maslahatların bildirilmesinden dolayı bi’set hasen niteliği taşımaktadır.²⁷ Allah’ın, kulunu bir fiille mükellef kıldığı zaman mükellefe imkân sağlaması ve onun için engelleri kaldırması vaciptir.²⁸ Bu kanunları bild-

²² İlyas Çelebi, *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 274.

²³ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü’t-teklîf*, I, 112.

²⁴ Zühdi Carullah, *el-Mu’tezile*, s. 112-113.

²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi’t-teklîf*, I, 230; 254.

²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 42.

²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, XV, 63.

²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, XV, 36-37, 39.

irmek O'na vaciptir. Kendisine vacip olanı yapması adaletinden dolayıdır.²⁹ Kâdî, Allah'a vacip olan hususların varlığını kabul etmesine rağmen onları sadece din konularıyla sınırlandırmıştır.³⁰

1.2.1.2. Lütuf Prensibi Açısından

Lütuf ancak yükümlü kılınan insanın ileri sürebileceği mazereti ortadan kaldırmak gibi bir amaç içerdiği zaman vacip olur. Akıl yürütme melekesi vermek, peygamber göndermek ve ilâhî kitaplar aracılığıyla insanların tâbi olacakları hükümleri bildirmek vacip olan ilâhî lütufların kapsamına girer. Erken devir Mutezile kelâmcıları bir ayırıma tabi tutmaksızın lütfun mutlak şekilde Allah'a vacip olduğunu savunurken Kâdî Abdülcebbâr tekliften sonraki lütfun Allah'a vacip olduğu görüşündedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre tevfiğ, ismet, izahatü'l-ilel (mazeretlerin kaldırılması) ve salâh (maslahat, istislâh, aslah) terimleriyle de ifade edilen lütuf "kulu itaate yaklaştıran ve mâsiyetten uzaklaştıran şey" demektir.³¹ Lütuf din açısından yarar sağladığı, yani kendisiyle sevap hak edildiği zaman, ona salah denir ve bu cihetle maslahat olarak nitelendirilir. Bu haliyle Kâdî, lütfu din konusunda salah ve maslahat olarak sınırlandırmaktadır.³²

Kâdî'ya göre nübüvvetin sübutu esasen lütfu dayanmaktadır. Nübüvvetin sübutunda aslolan mükellefler için salahın bulunmasıdır. Peygamber gönderilmesi her durumda vacip değildir, başka bir ifadeyle liza-tihi vacip değildir. Onun hasen olarak nitelendirilmesini sağlayan yönleri bulunmaktadır. Bu yönler sabit olduğu takdirde bi'set vacip olur.³³ Mutezile lütufla bir nevi hayrı kolaylaştırmayı kastetmektedir. Nübüvvetin de bir çeşit lütuf sayılması mümkündür. Çünkü nübüvvet insanı vacip fiile daha yakın ve kötülüğün işlenmesinden daha uzak kılmak için bir kolaylıktır.³⁴ Allah'ın

²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 563.

³⁰ Abdüsettar er-Râvî, *el-Akl ve'l-hürriyye*, s. 325-327.

³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 9-21; Ahmed Mahmud Subhi, *Fî ilmi'l-keîâm*, I, 145. Lütuf konusunda geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Lütuf", *DİA*, XXVII, 239. Lütuf, insana doğrudan doğruya değil, bazı tercihe dayalı faktörler vasıtasıyla verilen bir nimettir. İnsanın ona nail olmak için bir şeyler yapması gerekir. Bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 297.

³² Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, XIII, 20-21.

³³ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, I, 94-95.

³⁴ Abdülkerim Osman, *a. g. e.*, II, 386; Hânım İbrahim Yusuf, *Aslû'l-adl inde'l-Mu'tezile*, s. 153; 198.

lütuf prensibinin gereği olarak fiillerin durumlarını mükellefe bildirmesi vaciptir. Çünkü Allah bunu yapmadığı takdirde mükellefe imkân sağlamama ve sorumlu tuttuğu hususlara ulaşmasını kolaylaştırmama ve bu yoldaki mâ-nileri ortadan kaldırmama gibi kendisine nispet edilmesi imkânsız olan hususların ona izafesi söz konusu olabilir. Eğer mükellef aklıyla bilse bile nakil vasıtasıyla onu bildirmesi gerekir. Bu yolla mükellef teklif konularını seçerek maslahatlarına ulaşır ve zararlardan sakınır.³⁵

1.2.1.3. Maslahat Olması Açısından

Kâdî'ya göre yarar anlamına gelen salah, faydanın celbi ve zararın uzaklaştırılması demektir. Fesadın bulunmadığı her şey ve hayra götüren her fiil salaktır.³⁶ Allah tarafından insanlara yararın ulaştırılması vacip hükmünü taşımaktadır.³⁷ Salahla bağlantılı başka bir kelime de aslahtır. Mutezile kul için salah olanı yaratmanın Allah üzerine vacip olduğunda birleşmekte, aslah olan konusunda ise ihtilaf etmektedir. Adalet prensibi gereği, Mutezilenin genel düşüncesine göre, Allah'ın kulları için sadece aslahı (en iyi olanı) yapması gerekir. Kâdî, Allah'a vacip olan hususların varlığını kabul etmesine rağmen onları sadece şer'i konularla sınırlandırmıştır. Kâdî aslah konusunda Bağdat Mutezilesinin Allah'ın insan için hem din, hem de dünya konularında en iyiyi (aslahı) yapması gerektiği yolundaki görüşüne karşı çıkarak Basra Mutezilesi ve hocası Ebû Hâşim'in tarafında yer almaktadır.³⁸ Allah, mükelleflerin bazı fiilleri işlediği zaman vaciplerin işlenmesine daha yakın olduğunu veya muhakkak işleyeceğini bildiği ve aklın da onların ayrıntılarına vakıf olma yeteneğinin bulunmadığı zaman, onlara peygamber göndermesi kaçınılmazdır.³⁹

1.2.1.4. Hikmet Açısından

Mutezile Allah'ın fiillerinde hikmet ve gayeyi zorunlu görmektedir. Bu kavram bir açıdan adalet kavramıyla da bağlantılıdır. Adalet prensibine göre

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *a. g. e.*, XV, 50-52, 63.

³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 35; 38; Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, II, 405-406; Hânım İbrahim Yusuf, *Aslû'l-adl inde'l-Mu'tezile*, s. 153.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 24.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 37; Abdüsettar er-Râvî, *el-Akl ve'l-hürriyye*, s. 325-327; Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, II, 403-404.

³⁹ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, I, 94-95.

Allah'ın bütün fiillerinin hikmetli ve isabetli olarak nitelendirilmesi ve O'nun her türlü kabih, maslahata uygun olmayan iş yapmaktan ve kendisine gerekeni (vücup alellah) ihlal etmekten tenzih edilmesi gerekir.⁴⁰ Kâdî, Basra ekolünün görüşünü benimseyerek Allah'ın kabihe kadir olduğunu fakat hikmeti ve adaleti gereği onu yapmadığını söyler. Zira onun kabihe kadir olması onu yapmasını gerektirmez.⁴¹

1.2.1.5. Akla Işık Tutması Açısından

Kâdî bi'sette birçok faydanın bulunduğuna işaret etmektedir. Nakil, fiillerin durumlarına açıklık kazandırarak onların vacip, haram, mubah oluşlarını ortaya çıkarmaktadır. Bu hususlar sadece nakil vasıtasıyla bilinmektedir.⁴² Vahiy birtakım zorunlu taabbudî hükümler getirmiştir. İbadetlerin ve zaruri şartlarının bilinmesi gibi hususlarda peygamberlerin gönderilmesinin zorunlu ve vacip olduğu ortadadır. Çünkü ibadet konuları sadece akılla bilinemez ve bununla ilgili konularda nakle ihtiyaç duyulmaktadır.⁴³

İnsanlar kendi içgüdü ve meyillerinin gücüne terk edilip maslahatlarına uygun bir şekilde uyarılmadıkları takdirde, sadece akıl vasıtasıyla sınırlı ve basit olan konulara ulaşabilirler.⁴⁴ Akılların kapasitesi farklılık arz ettiği için bazı akılların bu bilgilere delalet ettiğini söylemek bir şeyi değiştirmesiz.⁴⁵ Naklin fonksiyonlarından birisi de herkesin bilgi elde edemediği konularda bilgi vermesidir.

Bundan başka peygamberlerin getirdikleri öğretiler akıl tarafından tespit edilenin ayrıntılı açıklamasıdır.⁴⁶ Aklın, verdiği genel bilgilerin ayrıntılarını bilmek için şeriata ihtiyacı vardır. Kâdî örnek olarak nimete şükrün vaci-

⁴⁰ İlyas Çelebi, *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, s. 264; Hânım İbrahim Yusuf, *Aslü'l-adl inde'l-Mu'tezile*, s. 153-154.

⁴¹ Geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, *a. g. e.*, s. 275-276; Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, I, 44. Hikmetle ilgili kuralın, genel ilkelerin takriri için geçerli olması yeterlidir. Örneğin "Allah'ın hikmeti yalnız hasen olanı yapmayı gerektirir, itaat edene sevap, isyan edene ceza verir" şeklindeki genel ifadelerin kullanımı için uygundur. Her cüz'î konuda Allah'ın gözettiği amaçlara ilişkin ayrıntıların tanımlanması, O'nun fiilleri konusunda bir nevi hüküm verme veya kontrol sayılabilir. Abdülkerim Osman, Kâdî Abdülcebbar'ın cüz'iyâtâ giren hususlarda Allah'ın fiillerindeki hikmetle ilgili konulara temas etmediğini ifade eder.

⁴² Kâdî Abdülcebbar, *a. g. e.*, XV, 60-61.

⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, s. 240; a. mlf., *el-Muğnî*, XIV, 168; XV, 26-29.

⁴⁴ Câhız, *Hucecû'n-nübüvve*, III, 238.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 57.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 31.

pliğinin akıl tarafından bilindiğini, fakat bunun tafsilatının nakil vasıtasıyla bilindiğini belirtmektedir. Akılda genelin ve asılların bilgisi belirlenmektedir. Nakil, bunların tafsilini ve fûrularını bağımsız bir şekilde bildirmektedir.⁴⁷

1.2.2. Nübüvvetin Temellendirilmesi

Peygamberin nübüvvetine delalet eden mucize Allah'ın fiili olup peygamberin peygamberlik iddiası sırasında âdete aykırı bir şekilde meydana gelen harikulade olaydır. Mucizenin iddia sırasında ortaya çıkması iddia edilen nübüvveti tasdik yolunda Allah tarafından gönderildiğinin bilinmesi içindir. Peygamberin nübüvvet iddiasını takiben doğruluğuna delalet eden mucize izhar etmesi gerekir. Mucize Allah tarafından olma, nübüvvet iddia edenin iddiasının ardından ortaya çıkma, iddiaya mutabık olma ve âdete zıt olma⁴⁸ gibi şartları ve vasıfları taşıdığı sürece nübüvvet iddia edenin doğruluğuna delâlet eder.⁴⁹ Kâdî, nübüvvetin esas alametini mucizede görüyor. Peygamber mucize gösterdiği zaman nübüvveti sahih olur.⁵⁰ Mu'tezile'ye göre peygamberin tanınmasında ve nübüvvetin ispatında mucize mutlak anlamda gereklidir. Peygamber göndermek Allah'a nasıl vacip ise, aynı şekilde gönderdiği elçileri mucizelerle desteklemesi de vaciptir.⁵¹ Peygamber, risalete delalet etmek üzere mucize gösterdiği zaman onun üzerinde düşünülmesi gerekir.⁵² Peygamberliği ispat için alametin izharı, nazarın vacipliğinden dolayı hasen niteliği taşımaktadır. Nazar vacip olmazsa mucize de hasen addedilmez.

1.3. Kâdî Abdülcebbar'a Göre Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı

Kâdî Abdülcebbar'ın nübüvvetin teorik esasları üzerinde durmasının asıl nedeni Hz. Muhammed'in nübüvvetinin temellendirilmesidir. Kâdî Abdülcebbar, Hz. Muhammed'in nübüvvetini şu şekilde temellendirmiştir: Hz. Muhammed nübüvvet iddia etmiş, iddiasını takiben mucize göstermiştir. Hz. Muhammed'in nübüvvetinin en büyük delili Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bununla

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *a. g. e.*, XV, 31, 43-44, 58, 111.

⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 568-571.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 237.

⁵⁰ Zeyne, Hüsnü, *el-Akl inde'l-Mutezile*, s. 131-132.

⁵¹ Halil İbrahim Bulut, *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul 2002, s. 86.

⁵² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 63.

o, Araplara meydan okumuştur.⁵³ Hz. Muhammed bir peygamberde bulunması gereken tüm özelliklere sahipti. O, risaletin edasını üstlenmiş ve karşısına çıkan engellere sabretmişti. Ayrıca bunu eksiksiz yerine getirmiş, hiçbir şeyi gizlememiş, değiştirmemiş ve risaletin edasını tehir etmemişti. Risaletin kabulünü kolaylaştırmak için en mükemmel nitelikleri kendisinde topladığı ve hoşla gitmeyecek davranışlardan ve niteliklerden uzak olduğu da bilinmekteydi.⁵⁴

Hz. Peygamber'in mucizeleri çok sayıda olsa da bunlardan en önemlisi Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kâdî, Kur'ân-ı Kerîm'i aklî mucize statüsünde değerlendirmektedir.⁵⁵ Böylece Allah, belağatın en doruk noktasına ulaştığı bir çağda sözün sihirbazları olan Araplara, Hz. Muhammed'i göndermişti. Allah her peygamberi kendi döneminde yaygın olan ilim ya da sanat alanıyla ilgili mucizelerle göndermiştir. Örneğin Hz. İsa'ya tıp, Hz. Mûsâ'ya sihirbazlık, Hz. Muhammed'e de edebî üstünlük taşıyan mucizeler göndermiştir.⁵⁶

Kâdî Abdülcebâr, “insanlar ve cinler bir araya gelseler bile Kur'ân'ın bir mislini ortaya koyamazlar” mealindeki âyetin⁵⁷ mucizevî yönünden genişçe bahsetmektedir. Bunun bir meydan okuma ve tahrik olduğunu da söyleyen müellif, bu sözler karşısında daha büyük bir öfke ve hırsıyla çalışmalar yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Fakat Araplar bu kadar tahrik edilmelerine ve çok ihtiyaç duymalarına rağmen onun bir mislini ortaya koyamadılar. Ayrıca akıllı birine kolay işi görmek daha makuldür. Hz. Muhammed'in düşmanları için muâraza etmenin daha zor olduğu, savaşmanın ise daha kolay olduğu görülüyor. Diğerini yapamadıkları için ikinci yolu, yani savaşmayı seçtiler.⁵⁸

Kâdî Abdülcebâr, Hz. Peygamber'in nübüvveti konusunda zikrettiği delillerine ilk önce gayptan haberler vermesi ile başlamıştır. Hz. Muhammed dine davet etmeye başladığı ilk dönemde zayıf durumda ve yalnızdı. Daha o zaman Hz. Peygamber, kendisini Allah'ın gönderdiğini ve dininin diğer dinlere galip geleceğini⁵⁹ va'd ettiğini ve kendi hükümdarlarının kısra ve kay-

⁵³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 238.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 17-18.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 572.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 572.

⁵⁷ el-İsra 17/88.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 590-591; *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 239.

⁵⁹ el-Fetih 48/28.

serlerden daha güçlü olacağını söylemiştir. Hz. Peygamber'in henüz işin başlangıcında iken söyledikleri olduğu gibi gerçekleşmiştir.⁶⁰ Müşrikler Hz. Peygamber'i tehdit ettikleri zaman o da, Hud Sûresinin 11/55 âyetinde geçtiği şekilde, doğru yolda olduğunu bilen ve Allah'ın kendisini yalnız bırakmayacağına inanan bir Peygamber tavrıyla onlara meydan okumuştur. Yalnızlığı, düşmanlarının çokluğu, onların kendisini öldürme isteklerine rağmen sonuçta başarılı olması Allah'ın Peygamber'ini koruduğunun alâmetidir.⁶¹

1.3.1. Zarurî Yolla Bilinen Mucizeler (Hissî Mucizeler)

Mutezile geleneğine yeni bir soluk getiren Kâdî Abdülcebbar mucize konusunda da farklı bir görüşe sahiptir. O, hissî mucizeleri inkâr eden bazı Mutezilîlere itiraz ederek Kur'an-ı Kerîm'de ve sahih Sünnette yer alan hissî mucizelere inanmaktadır.⁶² Kâdî, Kur'an-ı Kerîm'den başka mucizeleri zarurî olarak bilinenler ve istidlal yoluyla bilinenler olarak iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısma örnek olarak çok sayıda insanın az miktarda yemekle doyması, ağacın Hz. Peygamber çağırdığı zaman icabet etmesi ve sonra kendi yerine dönmesi, elindeki taşların tespih etmesi, hutbe okuduğu zaman kütüğün inlemesi gibi mucizeleri verir.⁶³

Sonuç itibarıyla Hz. Muhammed yukarıda söylenenlere uygun bir şekilde önce peygamber olduğunu iddia etmiş, sonra iddiasını takiben olağanüstü bir olay- mucize göstermiştir.⁶⁴ Allah sadece doğruların elinde mucize gösterir.⁶⁵ Bu şekilde hissî mucizeler konusunda genel temâyüle uyan Kâdî, Mutezile geleneğinde farklı bir görüş sergilemiş ve her zamanki gibi radikal görüşlerden kaçınmıştır.

1.3.2. İstidlal Yoluyla Bilinen Mucizeler

Kur'an'ın helâl, haram gibi hükümlere delâlet açısından ahkâm konularında en önemli merci ve kaynak olması, haram ve helâli öğrenmek için nassa başvurulduğu, ondaki kıssalardan, emir ve yasaklardan, va'd ve

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, II, 314-316.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *a. g. e.*, II, 345.

⁶² Abdülkerim Osman, "Mukaddime", *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, s. 11.

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûlî'l-hamse*, s. 595-597; *el-Muhtasar fî usûlî'd-dîn*, s. 239.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûlî'l-hamse*, s. 585-586.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûlî'd-dîn*, s. 239.

vaîdlerden sonuçlar çıkarılışı istidlâlî yolla olan mucizelere örnek gösterilebilir.⁶⁶

1.4. Kâdî Abdülcebbâr'ın Eleştirdiği Nübüvvet Karşısı Akımlar ve Şahıslar

Kâdî'nın nübüvvet karşısı gruplara karşı reddiyelerini temel itibariyle aşağıdaki başlıklarda toplamak mümkündür:

1. Akıllı birisinin, âlemi yaratarak insanı varlık sahasına çıkaran ve sonra da hiçbir müdahale, yardım ve düzenlemede bulunmaksızın her şeyi başıboş bırakan bir ilah fikrini kabul etmesi zordur.

2. Eşya ve ahkâmı bilmek için iki yolun-akıl ve vahiy- bulunması onlar arasında tenakuzun olmasını gerektirmez.

3. Aklın, peygamberlerin getirdikleri hususlara ihtiyaç duymadığı görüşü doğru değildir. Peygamberlerin getirdikleri hususlar akılda genel olarak belirlenmiş ilkelerin açıklanmasıdır. Örneğin maslahatın vacip, zararın kötü olduğu ilkesi akılda belirlenmiştir. Fakat neyin maslahat neyin mefsedet olduğunu tayin için sadece akıl yeterli değildir.

4. Şeriatın getirdiği hususların akla göre kabih olduğu iddiası doğru değildir. Kâdî oruç tutma, Ka'be etrafında tavaf, namaz kılma gibi şer'î fiiller hikmet yönü itibariyle sorgulandığı takdirde bu fiillerin bazı amaçlara hizmet ettiğini aklen bulmanın mümkün olduğunu ifade ederek, hiçbir şeyin boş ve sebepsiz olmadığını söylemektedir.

Bu arada nübüvveti yöneltilen eleştirilerin büyük bir kısmının epistemolojik açıdan olduğunu ifade etmek gerekir. Bu eleştirilerden bir kısmı bilginin hakikati, imkânı ve kaynaklarına yöneltilmiş olup söz konusu aykırı görüşlere sahip gruplar tüm bilgi kaynaklarını ve hakikati inkâr ederek ilim ve hakikatin bulunmadığını savunan Sufestâiyye⁶⁷, ahhbâra dayanan ilmi inkâr ederek bunun zan ve şüphe içerdiğini iddia eden ve dolayısıyla

⁶⁶ İlyas Çelebi, *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 321.

⁶⁷ Sufestâiyye kendi içinde üç grupta tasnif edilmiştir: a) Hakikatleri tümüyle reddedenler; b) Hakikatler konusunda şüpheleri olanlar; c) Herkesin kendine göre hakikat kabul ettiğini düşünenler. Bk. Netton, İ. R, "al-Sûfistâiyyûn", *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, IX, 765. Bilgi konusu ve eşyanın hakikatleri konusunda farklılıklar göstermekle beraber Kâdî'nın bahsettiği Ashâbu's-şekk (Şükkâk veya Mütüşekkikûn) ve Mütecâhile olarak isimlendirilen gruplar da Sufestâiyye'nin geniş yelpazesi içerisinde değerlendirilmektedir.

hakikatinin olmadığını söyleyen Sümeniyye⁶⁸, akıl ve duyular varken nübüvvete ihtiyaç olmadığını ileri süren Berâhime⁶⁹ şeklinde teksim edilebilir. Nübüvvete karşı çıkan Sabiilerin temel eleştirileri ise peygamberin beşeri keyfiyeti üzerinedir.⁷⁰

Kâdî'nın eserlerinde geçen nübüvvet karşıtı kişilerin belli başlıları şunlardır: Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), Ebû İsâ el-Verrâk (ö. 248/862), Ebû Saîd Hasen b. Ali el-Husrî, İbnu'r-Râvendi (ö. 245/859), Ebû Şâkir ed-Deysânî. Kâdî, bunlardan başka Câbir b. Hayyân (ö. 199/815) ve Hişam b. Hakem (ö. 179-199/795-815 yılları arasında). Kâdî, ayrıca Ebû Saîd Hasan b. Behrâm el-Cennâbî (ö. 301/914) ve oğlu, Ebû'l-Kâsım Hasan b. Ferah b. Zâzân en-Neccâr el-Kûfî, Ebû'l-Huseyin Muhammed b. Fadl, Ubeydullah el-Mehdî gibi isimleri de zikretmiştir. Bunlar Yemen, Bahreyn vb. yerlerde ortaya çıkarak peygamberlere eleştiriler yöneltmişlerdir.⁷¹ Ebû Yusuf Ya'kûb b. İshak el-Kindî, Sinan es-Sâbii, öğrencisi Ebû Abdullah b. Muallim, İbnü'l-Mehzûl, Ebû'l-Hasen b. Beks, Abdullah İbnü'l-Mukaffa (109-145/727-762), Hammâd Acred (ö. 161/778), Beşşâr el-A'mâ (88-167/699-784), Ğassân er-Rehâvâ, Ebû'l-Hasen b. Harûn, Abdülkerim b. Ebû'l-Avcâ, İshak b. Tâlût, Nu'mân el-Munzir. Son üç isim Câhız'ın eserinde Kur'ân'a

⁶⁸ Sümeniyye'nin Budizm ve Hint dinleriyle irtibatlı olduğunu düşünenler çoğunluğu oluşturmaktadır. Sümeniyye isminin ilk kaynağını Sanskritçe'deki "sramana"nın oluşturduğunu ve bazı fonetik modifikasyonlar sonucu son şeklini aldığı faraziyeler arasındadır. "Sramana" Orta Asya dillerinde (özellikle Soğd dilinde) Budist rahip anlamına gelmektedir. Guy Monnot isim benzerliğine rağmen Sümeniyye'nin Tungusça'dan gelen "şaman"la bir ilgisi olmadığını ifade etmektedir. Bk. Edwin E. Calverley, "Sümaniyyah", *The Muslim World*, c. 54 (3), A. B. D. –1964, s. 200-202; Guy Monnot, "Sumaniyya", *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, IX (Fask. 161-162), s. 869-870.

⁶⁹ Berâhime'nin Brahmanizm'le ilgili olup olmadığı, ilk devir İslâm kelâmında İslâm-Hindü inançlarının diyalogunu yansıtır yansıtmadığı, bir yakıştırma, hattâ uydurmanın eseri olup olmadığı hâlâ tartışılmaktadır. Berâhime'nin menşei konusunda farklı görüşler vardır. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 69; 74-77. Berâhime'nin Hind değil, semitik din ve nübüvvet inancını çağrıştıran mitolojik hüviyetli bir İbrâhimî kulte ait kabul edilmesi görüşü hakkında geniş bilgi için Norman Calder'in makalesine müracaat edilebilir. Norman Calder, "The Barâhima: Literary Construct and Historical Reality", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London 1994, c. LVII/1, s. 40-51.

⁷⁰ Şehristânî, *a. g. e.*, II, 67 vd.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, I, 129-130.

muâraza konusuyla ilgili kontekstte zındık olarak geçmektedir.⁷² Câhız da eserinde zındıklardan söz etmektedir.⁷³

Kâdî'nın ilk filozoflardan olan Yakub b. İshâk b. Sabbâh b. Umrân b. İsmâil el-Kindî'yi (ö. 252/866) de mülhitler listesinde zikretmesi çok ilginçtir.⁷⁴ Peygamberliğin isbâtı mahiyetinde “*Tesbîtü'r-rusûl*”⁷⁵ isimli eser ortaya koyan bir düşünürün bu konuda ilhâdî görüşlere sahip olabileceğini düşünmek zordur.

Sonuç olarak Kâdî'nın mülhit olarak zikrettiği şahısların ilhâdî görüşlere sahip olmalarının nedenleri:

1) Mülhit olarak değerlendirilen bu kişilerin çoğunun, önceleri Mutezili iken sonradan Şîî görüşlere meylettikleri görülmektedir. Mutezileyi terk ederek sonradan onlara eleştiri yönelten bu şahısların Kâdî'nın mülhit listesinin başlarında yer almalarının bir nedeni olarak da mezhep taassubu görülebilir.

2) Bütün problemleri akılla çözmek isteyip altından kalkamayınca bo-caladıkları ve sapıttıkları,

3) Bu kişilerin köken itibariyle Mecusilik, Manicilik, Berâhime, Sümeniyeye gibi eski İran ve Hint kökenli dinlere mensup oldukları ve İslâm'daki belli bir süreçten sonra atalarının dinine avdet ettikleri,

4) Yahudî ve Hıristiyanların destek ve kışkırtmaları,

5) Gulat-ı Şîa ve Bâtıniyye ile temasları gibi faktörlere dayandırılabilir.

2.1. Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Neseffî'nin yaşadığı devirde birçok önemli kelâm alimleri yaşamıştır.⁷⁶ İslamî ilimler açısından çok verimli bir dönem olan V/XI. asır siyasî açıdan

⁷² Câhız, *Hucecû'n-nübüvve (Resâilü'l-Câhız içerisinde)*, III, 277-278.

⁷³ Geniş bilgi için bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayavân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-VII, Beyrut 1969, IV, 442-443. Hammâd Acred, Hammâd er-Râviye (95-155/714-772), Hammâd İbnü'z-Zibrigân, Yûnus b. Herven, Ali b. Halîl, Yezîd b. el-Feyd, Cemil b. Mahfûz, Kâsım (Kâsım b. Zenkata), Mutî (İbn İyâs el-Kinânî) (d. 166/783), Vâlibe b. el-Hubâb, Ebân b. Abdü'l-Hamîd el-Lâhikî, Umâre b. Harbiyye.

⁷⁴ Abdüsettâr er-Râvî, *el-Akl ve'l-hürriyye*, s. 334-335; Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, II, 631.

⁷⁵ Mahmut Kaya, “Kindo, Ya'kub b. İshak”, *DİA*, XXVI, 52.

⁷⁶ Fârâbî (ö. 339/950), Harezmi (ö. 385-87/995-97), İbn Battâ (ö. 387/997), Bakillânî (ö. 403/1013), İbn Sina (ö. 428/1036), Ebû Bekir en-Nisâbü'rî el-Beyhâkî (ö. 458/1065), Abdulkâhîr el-Bağdâdî (ö. 469/1076), Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078), Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085), Abdüsselâm b. Yusuf el-Kazvinî el-Mutezili (ö. 482/1089), Bîrûnî

çalkantılı bir dönem olmakla beraber ilim hayatının çok canlı olduğu bir zaman dilimidir.

Biyografi ve tabakât kitaplarında Matüridî ekolünün önde gelen temsilcileri ve özellikle de Ebü'l-Muîn en-Nesefî hakkında bilgi eksikliği ile karşılaşmaktayız. Matüridî düşünce ekolüne mensup önemli simalardan biri olan düşünürümüzün tam adı Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mü'temed b. Muhammed Mekhûl en-Nesefî olarak geçmektedir.⁷⁷ Vefat tarihi başvuru tüm kaynaklarda 508/1115 olarak gösterilmektedir.⁷⁸ Doğum tarihi hakkında kaynaklarda açık olarak bir tarih belirtilmemektedir. Fakat İbn Kutluboğa (ö. 879/1474)'nın, Nesefî'nin yetmiş yaşında vefat ettiğine dair verdiği bilgiyi dikkate alırsak müellifimizin 438/1047 yılında doğduğunu söyleyebiliriz.⁷⁹

Kaynaklar Ebü'l-Muîn'in, ailesinin sahip olduğu ilim geleneğini devam ettirdiğine işaret etmektedir. Tüm bunlar Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin ilk hocalarının kendi ailesinden olduğu sonucuna götürüyor.⁸⁰ Semerkand alimleri ve mezhep imamlarını "ashâb-ı Ebû Hanife" diye tanıtan Nesefî'nin en eski kaynağı, şüphesiz Matüridî ekolünün de çıkış noktası olan Ebû Hanife'dir.⁸¹ Nesefî, eserlerinde "alimlerimiz, ashabımız" ifadesini kullansa da görüşlerinin tamamı Matüridî mihveri etrafında cereyan etmektedir.⁸² Nesefî'nin en önemli eseri *Tebşiratü'l-Edille*'dir. *Tebşıra* tetkik edildiğinde Nesefî'nin asıl muhatabının Mutezile olduğu, bütün konularda ilk başta onları hedef almasından açıkça anlaşılmaktadır. *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*⁸³ adlı eser ise *Tebşıra*'nın bir nevi fihristi mahiyetindedir.⁸⁴ *Bahrü'l-Kelâm*⁸⁵

(ö. 453/1061). İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1983, s. 9; M. Sait Yazıcıoğlu, *a. g. e.*, s. 59; Hilmi Ziya Ülken, *a. g. e.*, s. 65, 73-87.

⁷⁷ İsmâil Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, I-II, İstanbul 1955, II, 487.

⁷⁸ İsmâil Paşa Bağdatlı, *a. g. e.*, II, 487; Yusuf Elyas Serkis, *Mü'cemü'l-matbûâtü'l-Arabiyye ve'l-muarrabe*, I-II, Kum 1410, II, 1854 –1855; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fimen sannefe mine'l-Hanefiyye*, Beyrût 1992, s. 273; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an âsâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Gustavus Flugel, I-VII(2), Beyrût, ts. , II, 20; 178; 422.

⁷⁹ İbn Kutluboğa, *a. g. e.*, s. 273.

⁸⁰ Daha geniş bilgi için bk. Abdulhay Kâbil, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, "Mukaddime", s. 32-33.

⁸¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 161-162, 355-356, 544; Beyazîzâde, *El-Usûlü'l-munife li'l-İmâm Ebî Hanife*, trc. İlyas Çelebi, İstanbul 2000, s. 31, 51, 58-59.

⁸² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 211 vd, 284, 432.

⁸³ Katip Çelebi, *a. g. e.*, No. 3595, II, 422. Burada söz konusu esere Hüsamuddin Hüseyin b. Ali es-San'ânî (ö. 710/1310) tarafından şerh yazıldığı da ifade edilmektedir.

tartışma üslubunda yazılmıştır.⁸⁶ Matürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli Kur'ân-ı Kerîm tefsirinin şerhi olan ve Âlâuddîn es-Semerkandî'ye nispet edilen *Şerhu Tevilâtü'l-Kur'ân* isimli eserin yazmasının ilk sayfasında Semerkandî, bu şerhin aslında Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye ait olduğunu açıklamaktadır.⁸⁷

Ömer en-Neseî'yi (ö. 537/1142) Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin öğrencilerinden sayanlar bulunmakla beraber⁸⁸, onun talebelerinden en ünlüsü Âlâuddîn Ebü Bekir Muhammed es-Semerkandî (ö.540/1145) olmuştur.⁸⁹ Ebü'l-Muzaffer et-Talakânî (ö. 540/1145), Abdurreşîd el-Velvâlicî (ö. 540/1145), Ahmed el-Pezdevî (ö. 542/1147) ve Bürhaneddin Ebü'l-Hasan el-Belhî (ö. 548/1153) Neseî'nin öğrencileri içinde yer almaktadır.⁹⁰ Ayrıca Neseî'den ders alanlar sırasında Ebü'l-Fetih el-Hilmî (ö. 547/1152), Alî b. el-Hüseyn es-Seklekendî (ö. 547/1152), Mahmut es-Sâğircî (ö. 560/1164) ve Ebü Bekir el-Kâşânî (ö. 578/1182) gibi isimlerden de bahsedilmektedir.⁹¹

2.2. Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Nübüvvet

Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasının doğru olması için bazı temel şartları taşıması gerekir. Bunlar, iddianın peygamber gelmesinin caiz olduğu ve nübüvvet kapısının kapanmadığı zamana tekabül etmesi, gelenin Allah'ın elçisi olduğunu söylemesi kabilinden olan şartlardır. Bu

⁸⁴ Katip Çelebi, *a. g. e.* , II, 178.

⁸⁵ Katip Çelebi, *a. g. e.* , No. 1674, II, 20; Eserin iki şerhi vardır. Bu şerhler Makdisî ve Ahmed b. Mahmûd el-Buhârî tarafından kâleme alınmıştır. Bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Bahrü'l-Kelâm", *DİA*, IV, 516.

⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Bahrü'l-Kelâm", *DİA*, IV, 516.

⁸⁷ Semerkandî'nin söz konusu itirafı için bk. es-Semerkandî, *Şerhu Tevilâtü'l-Kur'ân*, Topkapı, Medine kısmı, No. 179, I b. O, sadece hocasının söylediklerini bir araya getirdiğini ifade etmektedir. "Ölü toprak, ihya edene aittir" kuralındaki gibi Semerkandî de bu eseri toplamak suretiyle bir nevi ihya ettiğini ve bu yüzden eseri kendisine nispet ettiğini söylemektedir.

⁸⁸ Hasan Ahmed, *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*, mukaddime, s. 34.

⁸⁹ Yusuf Elyas Serkis, *Mü'cemü'l-matbûâtü'l-arabiyye ve'l-muarrabe*, II, 1854 –1855; Muhammed b. Abdulhayy el-Leknevî (1304/1887), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1906, s. 216; Yusuf Ziya Kavakçı, *a. g. e.* , s. 74, 94.

⁹⁰ Wilferd Madelung, *a. g. m.* , s. 22-23.

⁹¹ Yusuf Ziya Kavakçı, *a. g. e.* , s. 73-74; Hasan Ahmed, *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*, mukaddime, s. 34-42.

şartlara, iddianın imkân çerçevesinde olması da eklenebilir.⁹² İddia mümkün hükmündeyse ve diğer şartlara uygunsa, o zaman sonraki aşama iddiayı ortaya koyanın iddiasını destekleyecek delil getirmesidir.

Nesefî, peygamberlik müessesesinin fiilen vuku bulduğunu, tarihen peygamberlerin mevcut olduğunu ve bi'setin gerçekleştiğini ifade etmekle nübüvvetin imkânını bir daha ortaya koymaktadır. İnsanlık tarihi hiçbir döneminde bu tür bir bilgi alış verişinden nasipsiz kalmamıştır.⁹³ Mâtürîdîler nübüvveti aklen mümkün ve hikmetin gereği olarak vacip hükmünde kabul etmektedirler.⁹⁴

2.3.1. Nübüvvetin Gerekliliği

İnsanlar din ve dünya işlerinde menfaatlerini idrak etmede birbirlerinden farklıdır. Birisinde olan bilgi diğerinde yoktur. Durum böyle olunca Allah'ta da kulların maslahatıyla ilgili mahlûkatında bulunmayan bilgilerin olduğu reddedilemez. Bu bilgiler peygamberler vasıtasıyla kullara ulaştırılır. Akıl sayesinde Allah'a ihtiyaç olmadığını söyleyen kimse kulların maslahatlarını bilmek konusunda kendisinin Allah'a müsâvî olduğunu iddia etmiş olur. Böyle bir iddiası olan kimsenin ise cehaletinin ve bilgisizliğinin sınırı yoktur.⁹⁵ Nesefî dünya ve din konularını ayırmadan dünya umurunun düzeni ve dinin varlığını ayakta tutan ilkenin aynı konuma sahip olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶

Nesefî, nübüvvetin aklî mümkün çerçevesinde kalmayıp vacipler kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmekte, vaciplikten kastının, birinin Allah'a bir şeyi vacip kılması veya Allah'ın kendi kendisine vacip kılması değil, muhakkak ortaya çıkma, tahakkuk etme (mütehakkikatü'l-vücûd) olduğunu ifade etmektedir. Ona göre imkansızlık (imtina') var olmamayı gerektirdiği gibi, vücup da varlığı (vücûd) gerektirir. Burada kastedilen, varlığından emin olunan veya varlığı kesin olandır. Çünkü bu, Allah'ın hikmetinin gerektirdiği (min muktedâyâtı'l-hikme) konulardandır.

⁹² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*, s. 233-235.

⁹³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *a. g. e.*, I, 449; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 285.

⁹⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *a. g. e.*, I, 448-453, 468; *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*, s. 232; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, ts., s. 89.

⁹⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 460.

⁹⁶ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *a. g. e.*, s. 275; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 460.

Peygamber gönderme, Allah'ın hikmetinin gerektirdiği hususlardan olup vücut bulmaması imkânsızdır. Çünkü bu durum sefeh türünden olup Allah açısından imkânsızdır. Bu, Allah'a birisinin vacip kılmasıyla değildir. Çünkü yokluğu bunun bilgisizliğini (cehl) gerektirir ki, bu da Allah açısından imkânsızdır.⁹⁷

2.3.1.1. Hikmet Açısından

Nesefî kelâmcılara göre hikmeti şu şekilde açıklanmaktadır. Mâtürîdîlere göre, övgüyü hak eden fiile hikmetli iş, böyle bir sonuçtan yoksun olan fiile de sefeh denmektedir.⁹⁸ Hikmetin manası isabettir, bu da her şeyi yerli yerine koymaktan ibarettir. Bu aynı zamanda adlin manasını da oluşturur. Allah'ın fiili bunun dışına çıkmaz.⁹⁹ Mâtürîdîlere göre, hikmetin lütuf ve adl kavramlarıyla ilişkisi vardır. Hikmet meselesi, Nesefî'nin son derece önem verdiği ve her zaman vurguladığı konulardan birisidir. Allah'ın tüm fiillerinde hikmetli olduğunu ve hikmet çerçevesi dışına çıkmadığını müellif sık sık ifade etmektedir. Nesefî diğer konularda olduğu gibi, nübüvvet konusunda da meseleyi hikmet açısından ele almaktadır. Nübüvvetin vukuu Allah'ın hikmetinin gereğidir. Onun hikmetinin gereklerinden olan hususun vücut bulmaması imkânsızdır.¹⁰⁰

2.3.1.2. Akla Katkısı Açısından

Aklın tabiatında iki dünyanın menfaatlerine ulaşma imkânı olsa da, bu daimi düşünce ve derin araştırmalarla meşgul olmak suretiyle gerçekleşir. Bu menfaatlere ulaşma yolları akla vahiy vasıtasıyla gösterilirse aklın işi kolaylaşır ve yükü hafifler.¹⁰¹ Nesefî aklın iyi ve kötünün bilgisine

⁹⁷ Ebü'l-Muîn Nesefî, *a. g. e.*, I, 453.

⁹⁸ Eş'ârilere göre hikmet fiildedir ve onun fâilinin kasdına göre vuku bulmasındadır. Hikmetin zıddı olan sefeh ise fâilin kastının hilafına ortaya çıkmasıdır. Nesefî, Mutezilenin hikmeti “kendisinde fâil veya fâilden başkası için fayda bulunan, sefahi ise fâil veya fâilden başkası için faydadan yoksun olan her fiil olarak görmektedirler. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 385. Hikmet konusunda geniş bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, “Hikmet (Kelâm)”, *DİA*, XVII, 511.

⁹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 152; Bakillânî, *Temhîd*, s. 50-51; M. Sait Özervarlı, “Hikmet (Kelâm)”, *DİA*, XVII, 513.

¹⁰⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 443, 453; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *a. g. e.*, s. 266-267.

¹⁰¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 460, 462-463.

ulaşabileceğini, fakat bunu tecrübeden sonra yapabileceğini ifade etmektedir. Oysa, bunu tecrübeden önce bilmek gerekir.¹⁰²

Mâtürîdî ve Neseî'nin sık sık vurguladıkları bir kanıt da kısaca gıda, ilaç ve zehirleri ayırmak için aklın yetersizliği ve nakle ihtiyacı olduğu şeklinde ifade edilebilecek delildir. Bu konuda açıklamaya ihtiyaç vardır.¹⁰³ Bu akıl yürütme ile nübüvvetin ispat edilmeye çalışılması, insanlığın ilk dönemi dikkate alınırsa isabetli kabul edilebilir. Fakat bugün, bu şekilde bir akıl yürütmeye nübüvveti ispata çalışmak uygun değildir.

Aklın açısından fiiller vacip, mümteni ve mümkün (câiz) olarak üç kısma ayrılır. Akıl vasıtasıyla vacip ve muhal olan bilinebilir. Ancak mümkün vakıf olunamaz. İyi ve kötü sonuçlar da bu fiillerle ilgilidir.¹⁰⁴ Akıl, iyinin ve kötünün geneli konusunda bilgi elde etme gücüne sahip olsa da onları teker teker bilme yeteneğine sahip değildir. Asıl olan ise onlar hakkında genel bilgi elde etmek değil, hepsini tek tek bilmektir. Bunun için bu genel içinde yer alan fertlerin hangisinin iyi ve hangisinin kötü olduğunun hakikatini bilen birisinden açıklama gelmesi gereklidir.¹⁰⁵

Nübüvvetin mevcudiyetine aklî zorunluluk çerçevesinde hükmetmeyi gerekli kılan hususlardan biri de nimet ve lütuf sahibini tanıyıp teşekkürde bulunmanın yerinde bir davranış olduğu, onu inkâr edip nimetine karşı nankörlük göstermenin de çirkin bir fiil niteliği taşıdığının aklen belirlenmesidir.¹⁰⁶

2.3.1.3. Lütuf Açısından

Aklın din ve dünya işleri konusunda peygamberlerin yol göstermesinden müstağni kalması söz konusu olsa bile Allah'ın lütufkârlığını kanıtlama bakımından peygamberlik müessesesine ihtiyaç vardır. Çünkü Allah lütufkâr olarak nitelendirilmektedir.¹⁰⁷ Eğer iddia edildiği gibi akıl yeterliyse ve peygamberlerin gönderilmesinde kolaylaştırma ve hafifletme olmayıp peygamberler sadece akılda olan ilkelerin aynısını getirirlerse bile bu,

¹⁰² Ebû'l-Muîn en-Neseî, *a. g. e.*, I, 462-463.

¹⁰³ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*, s. 229, 239; *Tebşiratü'l-edille*, I, 454, 473; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 275-276.

¹⁰⁴ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 460-461; Mâtürîdî, *a. g. e.*, s. 282.

¹⁰⁵ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*, s. 231; *Tebşiratü'l-edille*, I, 457.

¹⁰⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *a. g. e.*, s. 278.

¹⁰⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *a. g. e.*, s. 275, 283.

peygamberlerin gönderilmesini anlamsız kılmaz. Yine de lütûf ve ihsan babından olur.¹⁰⁸

2.3.1.4. Dillerin Kaynağı ve İlimlerin Tevkifiliîi Açısından

Dilin kaynağı konusu İslâm dünyasında onun tevkifi mi, yoksa istilâh ve tevatu (uzlaşma) ile mi vazedildiğı nokta-i nazarından tartışılmış ve konuyla bağlantısı kurulmaya çalışılan el-Bakara 2/31 âyeti etrafında tartışmalar sürmüştür. Söz konusu âyette “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz edip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi.” buyurulmaktadır.¹⁰⁹

Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre dillerin bilgisi tevkifidir.¹¹⁰ Dillerin ve nesnelere ait isimlerin öğrenilmesi peygamberlerin öğretimiyledir. Bunlar olmazsa hiçbir ihtiyaç anlaşılamaz ve hiçbir kimse onu gidermenin yolunu bilmeye imkân bulamazdı.¹¹¹ Neseî ayrıca birçok ilimlerin de tevkifi olduğunu ifade ederek bu bilgilere ilâhî beyan olmadan ulaşamadığını nübüvvetin gerekliîiğine delil getirmektedir. O, örnek olarak astronomiyi vermektedir.¹¹² Ayrıca tıp ilmi, çeşitli meslekler ve sanatlar peygamberlerin öğretimi ve yol göstermesiyle öğrenilip uygulanmıştır. İnsan zihnince düşünölemeyecek gıdaların sağlanması yol, diller, sanatlar, isimler, tıp ve mesleklerin tamamı, şehir ve ülke yolları vb. hususlar, temel ilkelerin aklın çıkarımıyla değil, peygamberlerin öğretimi ve yol göstermesiyle öğrenilip uygulandığının delilini oluşturmaktadır.¹¹³ Fakat bu tür izahlar ilk devirler için geçerli olabilir. Ancak daha sonraki gelişmeler bu tür izahları haklı ve tutarlı çıkarmamaktadır.

2.3.1.5. Sosyal Düzen Açısından

¹⁰⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *a. g. e.*, I, 33.

¹⁰⁹ Ayrıca bu konuda eklektik görüşler de vardır. Dilin bir kısmının vahiyle, bir kısmının ise insanların belirlmesiyle olduğu şeklinde görüşler konusunda iki farklı değerlendirme mevcuttur. Geniş bilgi için bk. Sedat Şensoy, *Abdülkahir el-Cürani'de Anlam Problemi*, s. 30-34; Ragıp Özdem, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, s. 28-38.

¹¹⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîratü'l-edille*, I, 474.

¹¹¹ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 276-277.

¹¹² Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîratü'l-edille*, I, 473.

¹¹³ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 276-277; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *a. g. e.*, I, 474.

Allah insan türünü yaratarak onları sınava tabi tutmuş ve kendileri için yeryüzünden besinler ve ilaçlar sağlamıştır. Bunun yanında hastalıklar ve öldürücü zehirler icat etmiş, zarar verenini gıda mahiyetinde olanından ayırmak için insanların bizzat her şeyi denemelerini de –bunu yapanın ölümüne sürüklenme ihtimali sebebiyle- aklen kabul edilmez bir şey olarak göstermiştir. Şu halde yer yüzündeki bütün nesnelerin mahiyetini Allah'ın kendisine bildireceği bir zatın mevcudiyetine bağlamak kaçınılmazdır.¹¹⁴ Bu şahıs da peygamberdir. Eğer şariat gönderilmemiş olsaydı insanlar, yaşamlarını sürdürecektik şeyler konusunda birbirlerine düşer, hatta birbirlerini öldürmeye kalkışarlardı. Böylece birbirlerini öldürmeye kadar varan bir sonuca ulaşırlardı. Bu ise, insanların yok olması ve nesillerin tükenmesi gibi abes bir sonuca götürürdü. Bu şekilde düzen sağlayıcı bir şeriata ihtiyaç vardır.¹¹⁵

2.3.1.6. İnsan Fıtratı Açısından

Şariat, aklın benimsediği iyiliği teşvik, nefret ettiği kötülükten sakındırmak için gelmelidir. Böyle olmadığı takdirde, aklın iyiye meyletme ve kötünden nefret etme özellikleriyle yaratılışından iyi bir sonuç elde edilemez ve hikmet çerçevesi dışında olurdu.¹¹⁶ Tüm bunların hakikatlerini bilen birisinin açıklamada bulunması gerekir ki, onların iyi ve kötü nevinden olduğu bilinsin. Bu bilgi sayesinde de akıl sahibini iyiye meylettirsin ve kötünden uzaklaştırsın. Peygamber gönderilmesinde insanlara yönelik yardım, yol gösterme, hatırlatma, uyarma ve yanlış yola dikkat çekme gibi faydalar da vardır.¹¹⁷

2.3.2. Nübüvvetin Temellendirilmesi

Peygamberlik iddia edeni belirlemek, onun ispatını vacip kılan bir delil vasıtasıyla mümkündür. Bu delil ve ispat vasıtalarından birisi de mucizedir. Mucize, nübüvvet iddia edenin doğruluğunu izhar etmek için iddiasının peşinden kendisine meydan okuyan kişileri misliyle karşı koymaktan aciz

¹¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *a. g. e.* , s. 275-276.

¹¹⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 455-456; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *a. g. e.* , s. 272.

¹¹⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*, s. 231.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *a. g. e.* , s. 284.

bırakacak şekilde dünyada (dâr-ı teklîfte) âdete zıt bir fiil ortaya koymasındır.¹¹⁸ Neseffî mucizeyi alışılmışın dışında fiil ve alışılmış fiilden aciz bırakmak olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.¹¹⁹ Birinciye ölülerin diriltmesini, ikinciye ise Zekerîyya'nın müjdelendiği haberin doğruluğuna delâlet için konuşmaktan men edilmesini örnek verir. Ona göre alışılmıştan men edilmek de harikulâdelik ve âdet dışına çıkmaktır.¹²⁰

Âlemin yaratıcısı olan hikmetli varlık, mütenebbinin elinde mucize izhar etmez. Mucizenin mütenebbinin (sahte peygamberin) elinde ortaya çıkması onu doğru olan dinlerin izharından ve onlardan hak ile batılını ayırmaktan aciz bırakır.¹²¹

2.3.1. Ebü'l-Muîn en-Neseffî'ye Göre Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı

Neseffî'ye göre risalet konusu varlığı imkânsız, sübûtu mümkün olmayan veya nadir rastlanarak garip karşılanan bir husus olmadığı için, delillerin varlığı durumunda reddedilmemesi gereken bir konudur. Hz. Muhammed'in ifade ettiği risalet de garip bir iddia değildi, aksine daha önce gelen peygamberlerin âdetine uygundu ve bu iddiayı destekleyici deliller de mevcuttu.¹²² Dolayısıyla Hz. Muhammed'in peygamberliği, kabul edilmesi gereken bir iddiadır.

Hz. Muhammed'in gelişi kendisine duyulan ihtiyaç zamanına ve mekânına uygun idi. Hz. Muhammed, doğru dinî bilgiler ortadan kalktığı veya tahrife uğradığı ve insanların ona şiddetle ihtiyaç duydukları bir ortamda gönderilmiş bulunmaktaydı.¹²³ Onun ortaya çıktığı yer olan Mekke insanlar için en gözde ve belirgin olan mekânlardan biri idi. Bu tür mekânlarda ortaya çıkan büyük işler ve mühim haberler daha çabuk yayılır.¹²⁴ Neseffî peygamberliğin temellendirilmesinde duyulara hitap eden hissî mucizeler olmasa bile, aklî delillerin yeterli olacağını ifade ederek aklî delillere verdiği önemi ortaya koymaktadır. Çünkü hissî mucizeler, sadece bazı insanların

¹¹⁸ Neseffî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 469; *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*, s. 236-238.

¹¹⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 469.

¹²⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *a. g. e.*, I, 470.

¹²¹ Neseffî, *a. g. e.*, I, 31, 472.

¹²² Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 481.

¹²³ el-Cum'a 62/2.

¹²⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 482-483.

gözleri önünde cereyan ettiği ve sonraki kuşaklara haber yoluyla intikal ettiği için ortaya çıktığı sıradaki etkiyi göstermemektedir. Önceki peygamberlerin mucizelerine özenerek bu tür hissî mucizeleri ön plana çıkaranlar bulunmaktadır. Sadeden bileşiğe doğru tekâmül prensibi dikkate alınırsa dinlerin de belli bir tekâmülden geçtiği ve son dinin en mükemmel din olması hasebiyle ebediyete kadar devam edecek olan İslâm dininin peygamberi konusunda kalıcı olan aklî delilleri vurgulamanın daha isabetli olduğu ortadadır. Çünkü aklî deliller hissî mucizelerden farklı olarak her zaman aynı etkiyi korumakta olup ister inançlı, ister inançsız olsun objektif ve mantıklı düşünebilen ve akla önem veren her insan için geçerlidir. Dolayısıyla İslâm dininin Hz. Peygamber'in hissî mucizelerinden ziyade aklî delilleri daha fazla vurgulaması mükemmelliğin ve kalıcılığın işareti sayılabilir.

Nesefî'ye göre bir iddianın doğruluğu onda şu dört şartın bulunmasıyla mümkündür: İddianın imkân çerçevesinde olması, iddianın peşinden apaçık bir delil getirilmesi, eleştirenlerin açık bir delilinin bulunmaması, iddia ve delilin her ikisiyle veya ikisinden biriyle ilgili tezat ve çelişkinin olmaması.¹²⁵ Nesefî, Allah tarafından insanlara peygamber olarak gönderildiğini ifade eden Hz. Muhammed'in iddiasında da bu dört hususun bulunup bulunmadığını sorgulamaktadır. Nesefî, Hz. Muhammed'in risaletinin alâmetlerini hissî ve aklî olmak üzere iki kısımda zikretmektedir.¹²⁶

Nesefî, Kur'ân-ı Kerîm'i mucizeler arasında ilk sırada zikretmektedir.¹²⁷ Diğer mucizeler belirli bir zaman ve mekânda vuku bulmuş ve o devre münhasır kalmış olup sadece haber vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Kur'ân-ı Kerim ise her tarafa yayılmış olarak ebediyete kadar kalacaktır.¹²⁸ Nesefî, Kur'ân-ı Kerim'i aklî deliller içerisinde zikretmektedir.

Tarih boyu, farklı zamanlarda değişik mucizeler ortaya konulmuş olup genellikle peygamberin gösterdiği mucize ile o devirde revaçta olan sanat ve ilgi odağı arasında bir paralellik söz konusudur. Bu şekilde her devrin kendine mahsus zirvede olan sanatını gölgede bırakarak benzerinin yapıla-

¹²⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *a. g. e.*, I, 483.

¹²⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 487.

¹²⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keîlâm*, s. 33.

¹²⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 509. Mâtürîdî'nin görüşü için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 320.

maması da mucizelerin hikmetli ve ayırt edici özelliğidir. Kur'ân-ı Kerîm'in geldiği devirde de söz sanatı, fesahat ve belâgat doruk noktasına ulaşmıştı.¹²⁹

Hz. Muhammed'le ilgili Kur'ân dışındaki mucizelere gelince ¹³⁰ Neseî bunları Hz. Muhammed'in durumuna ve nesebine yönelik, yaptığı duaların gerçekleşmesiyle ilgili, geçmiş kitaplarda onun geleceğine dair verilen müjdeler ve gayptan haber vermesi şeklinde taksim etmektedir.

1. Hz. Muhammed'in durumuna yönelik olanlar.¹³¹

Hz. Muhammed'in yaşadığı ortamla ilgili **durumunu** dört kısımda zikretmek mümkündür: 1. Kavmiyle ilgili hususlar. O, okuma yazma bilmeyen insanların çoğunlukta olduğu bir toplumda yaşıyordu. Diğer dinler hakkında da bilgi edinecek kimseler de pek bulunmamaktaydı. O, bu beldeden kısa bir süre için (Şam'a gittiği zaman) ayrılmış olup diğer zamanlar bu kavmin gözü önünde olmuştur.¹³² Ayrıca ümmî olduğu için okuma yazma da bilmiyordu ve kitap okuma imkânı yoktu. Eğer ümmî olmasaydı onu inkâr edenler böyle bir şey yaptığından şüphelenirlerdi.¹³³ Bunlardan sonra geriye tek bir seçenek kalmaktadır. Bu da onun verdiği haberlerin kaynağının Allah olduğudur. 2. Hazırlıksız ve aniden, fakat yapmacık olmayan bir yöntemle olağanüstü güzellikte kelâm getirmesiyle ilgili olan husus. İnsan tabiatında hiçbir başlangıç hazırlık olmaksızın, tedricî bir şekilde olmadan birden bire, ansızın dünyaya muhalefet edip meydan okuyacak, insanları aciz bırakacak ve hayretlere düşürecek kadar güzel bir söz söylemeye girişme gibi bir özellik yoktur. Bu da söz konusu kelâmın ilâhî kaynaktan geldiğinin göstergesidir. 3. Hz. Muhammed'in zayıf, yoksul, ihtiyaç içinde olduğu ve yardımcılarının az olduğu bir zamanda tüm dünyaya meydan okuması ve karşı çıkan tüm insanlara savaş açması ile ilgili husus. Böyle bir durumda olmasına rağmen o, güçlü ve kudretli hükümdarlara karşı çıkıyordu. Hz. Muhammed'in düşmanları ondan kendilerine tabi olmasını istediler. Fakat düşmanları sayıca ve kuvvet itibariyle çok olmalarına rağmen Hz. Peygamber buna razı olmadı. Bu, sadece Hz. Muhammed'in davasının

¹²⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 510.

¹³⁰ Hz. Muhammed'in aklî mucizeleri konusunda Mâtürîdî'nin görüşleri konusunda geniş bilgi için bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 320-330.

¹³¹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 492; *et-Temhîd likavâdi't-tevhîd*, s. 248.

¹³² Yûnus 10/16.

¹³³ Ankebût 29/48.

yayılmasını ve taraftarlarının çoğalmasını daha da çabuklaştırdı. Oysa o, peygamberlik davasına başlarken yalnız ve yoksuldu. Tüm bunlar söz konusu iddianın ilâhî yardıma ve semavî desteğe dayandığının en açık ve belirgin delilleridir.¹³⁴ 4. İddiasını ortaya koyarken, meşakkatlere tahammül etmesi, insanın dayanamayacağı türden yorgunluklara ve güçlüklerle katlanmasıyla ilgili husus. Tüm bu zorluklara rağmen onun kendi davasını devam ettirmesi, bıkmıp usanmaması, kendisine servet ve mevki teklif edilmesine rağmen iddiasından vazgeçmemesi ve onlara uymaması da Hz. Muhammed'in iddiasında doğru olduğunun en açık delillerindendir. Daha sonra işler yoluna konulduktan ve çoğunluk onun davetine uyduktan sonra da kendisine nimetler sunulmasına rağmen Hz. Peygamber sade yaşantısını değiştirmedir. Tüm bu nitelikler sadece Allah'a tüm kalbiyle inanan ve güvenen birisinden beklenebilir.¹³⁵

2. Hz. Muhammed'in **nesebi** ile ilgili hususlara gelince, onun Hz. İbrahim'in duasını alması¹³⁶, Hz. İbrahim ve Hz. İsmâîl'in zürriyetinden olması peygamber olduğunun önemli göstergesidir. Zaten o, anne ve baba itibariyle de soylu bir aileden geliyordu.¹³⁷

3. Hz. Muhammed'in yaptığı **dualarla** ilgili olan delil ise onun yaptığı dua ve bedduaların kabul edilmesidir. Bu husus da onun peygamber olduğuna dair önemli ipucu vermektedir.¹³⁸

4. Yukarıda söylendiği üzere Hz. Muhammed'in peygamber olduğunun başka bir delili de daha önceki kitaplarda ve geçmiş ümmetlerde onun geleceğine dair verilen **müjdelerdir**. Bu müjdeler Zebur, Tevrat ve İncil'de yer almıştır. Fakat daha sonra gelenler bu haberleri tahrif etmişlerdir.¹³⁹

5. Hz. Muhammed'in peygamber olduğunun en önemli delillerinden biri de **gayptan haber** vermesidir. Bu haberler iki kısımda zikredilebilir: Geçmiş olaylardan haber vermesi ve gelecekte vuku bulacak olaylardan haber vermesi. Bu kısım Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan mucizeleri olarak da addedilir.¹⁴⁰

¹³⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *a. g. e.*, I, 494.

¹³⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 494-495.

¹³⁶ el-Bakara 2/129.

¹³⁷ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *a. g. e.*, I, 495-496.

¹³⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *a. g. e.*, I, 496-497.

¹³⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 497-499.

¹⁴⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 492-493; *et-Temhîd likavâdi't-tevhîd*, s. 248.

2.3.2. Hissî Delillerle İspatı

Hz. Muhammed'in risaletine dair olan hissî deliller, Allah'ın onun eliyle izhar ettiği maddî mucizeler ve herkesçe malum olan âdetin dışında vuku bulan hayret verici olaylardır. Bunlar sayılamayacak kadar çok olmakla beraber Neseî, zatının haricinde vuku bulanlar, zatında vuku bulanlar, ahlâkında vuku bulanlar olmak üzere üç başlık altında toplamıştır.¹⁴¹ 1. Hz. Peygamber'in zâtının dışında vukubulan mucizeler. Neseî, peygamberin zatının dışında vuku bulan mucizeleri şu şekilde sıralamaktadır: Ayın yarılması, taşın selâm vermesi, çok sayıda kişinin az miktarda suyu içmesi, duasının bereketiyle yemeğin çoğalması, parmaklarından suyun akması, elindeki çakılların tespihte bulunması, kütüğün inlemesi, devenin şikâyeti, kızartılmış kuzunun tanıklığı, bi'setten önce kendisini bir bulutun gölgelemesi.¹⁴² Hissî mucizeler de Hz. Peygamber'in nübüvvetinin temellendirilmesinin önemli bir delilini teşkil etmektedir.¹⁴³ 2. Hz. Peygamber'in Zâtıyla İlgili Mucizeler. Hz. Muhammed'in nuru, omuzları arasındaki mülhür, boyu uzun olanlarla beraber durduğunda bile onlardan daha uzun görünmesi, yüzünün aydan daha parlak, bedeninin miskten daha hoş kokulu, teninin ipekten daha yumuşak olması onun zâtıyla ilgili mucizelerdendir. Firaset ilmi (insanın dış görünüşünden hareketle onun özelliklerini öğrenme ilmiyle) ile meşgul olanlar, bu kadar vasfın bir kişide bulunmasının nadir rastlanan bir olay olduğuna ve tüm bu niteliklere sahip kişinin insanların

¹⁴¹ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 487; *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*, s. 241. Aynı taksimat (Fahreddin er-Râzî tarafından da yapılmıştır) için bk. Hasan Dıyâuddin İtr, *Nübüvvetü Muhammed fî'l-Kur'ân (İftigârü'l-insâniyye ile'r-rusul -zâhiratü'l-vahyi ve berâhinuhu meâlimü'n-nübüvve -delâilu nübüvveti'l-akliyye)*, Halep 1973, s. 237.

¹⁴² Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 487-488; *Bahrü'l-Kelâm*, s. 33-34; *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*, s. 241-242; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 317-320.

¹⁴³ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 491-492. Tarihçilerin ve hadisçilerin zikrettiklerinde âhâd yolla nakledilen hususlar olsa da, bunun mutlak doğru olduğunu herkesin bilmesi icap etmez. Sadece yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilemeyen bir topluluktan haberlerin peş peşe gelmesi onun elinde fevkalâde bir olayın çıktığına delil olur. Hatem'in cömertliği gibi meşhur konularda olduğu gibi, Hz. Muhammed'in mucizeleri konusunda da haberlerin mecmuundan çıkan sonucu kabul etmek gerekir. Bunun gibi Hz. Muhammed'in mucizeleri ve onlardan her biri hakkında rivayet edilen haberler de tek tek ele alındıklarında âhâd olsalar da bunların toplamı onun elinde mucizenin zuhur ettiğini tevatür yoluyla bilmeyi gerektirir.

şerefli ve mükemmeli olduğuna dair fikir birliği etmişlerdir.¹⁴⁴ 3. Hz. Peygamber'in ahlâkıyla ilgili mucizeler. Hz. Peygamber'in ahlâkı ile ilgili hususlar çok fazla olduğu için bunlardan sadece birkaçını zikretmekle yetineceğiz. Hz. Muhammed asla yalan söylemez, hiçbir zaman düşmandan korkmazdı. O şecaatli, kendisinde kötü ahlâk hiç görülmemiş, şefkatli ve cömert biriydi. Güzel ahlâk ve şemali onda hayatı boyunca hiç değişmeden devam etmiştir. Bu da onda bulunan söz konusu niteliklerin tabii olduğunun delilidir. Çünkü tabiatla olmayan yapmacık nitelik, kalıcı olamaz. Bu da söz konusu durumun Allah'ın ona bir lütfu olduğunun delilidir.¹⁴⁵

2.4. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Eleştirdiği Nübüvvet Karşıtı Akımlar ve Şahıslar

Kendi döneminde ilhâdî görüşlerin varlığından söz eden Nesefî, nübüvvet bahsinin sonunda bu bölümü diğer bölümlere göre daha uzun tuttuğunu ifade etmiş ve bu tutumunu dönemindeki nübüvvet karşıtı görüşlerin gündemde olmasıyla açıklamıştır.¹⁴⁶

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde nübüvveti inkâr edenler şu şekilde tasnif edilmektedir:

- 1) Yaratıcıyı inkâr edenler.
- 2) Onun mevcudiyetini benimsemekle beraber emir ve yasaklarının olabileceğini kabul etmeyenler.
- 3) Bunu da benimsedikleri halde insan aklının tek başına yeterli olup risaletten müstağni kılacağını iddia edenler.
- 4) Risalet iddiasında bulunan kişinin göstereceği mucizeleri kâhin, sihirbaz ve göz bağlayıcıların fiillerine denk tutanlar.
- 5) Nübüvvet iddiasında bulunanların izhar ettikleri olağanüstü görünümlü fiiller karşısında muhataplarının aciz kalması, onlarda bu tür fiillerin gerektirdiği eğitim ve alışkanlığın bulunmayışı sebebine

¹⁴⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 488; *et-Tevhîd likavâidi't-tevhîd*, s. 242-244; Hz. Muhammed'in şahsıyla ilgili mucizeler için bk. Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 295.

¹⁴⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 489-490; *et-Tevhîd likavâidi't-tevhîd*, s. 245.

¹⁴⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 535.

bağlayanlar. Ayrıca onlara göre peygamberlik iddiasında bulunanlar bu konuda bütün insanların gücünü denemiş değillerdir.¹⁴⁷

Neseî'nin değinmiş olduğu nübüvvet karşıtı akımlar arasında çoğunlukla epistemolojik açıdan itirazları bulunmak üzere Berâhime, Sümeniyye, Sufestâiyye ve Tabîyyûn'la İbâhiyye gibi gruplar bulunmaktadır. Sufestâiyye'den kabul edilebilecek olan Mütécâhile de duyular, akıl ve haberden oluşan bilgi kaynaklarını reddetmektedir.¹⁴⁸ Mütécâhile'den bir grup olan Mütêşekkikûn eşyanın hakikatının olup olmadığını bilmediklerini ifade etmektedirler.¹⁴⁹ Kelâm literatüründe Lâedriyye¹⁵⁰ olarak isimlendirilen grubun görüşleri büyük oranda Mütékâfiyye ile örtüşmektedir.

Kelâmcı zümresi içinde ismi mülhid ve zındık olarak şöhret bulmuş kişilerden Numân b. el-Munzir, Neseî'nin eserinde adı geçen isimlerdendir.¹⁵¹ Söz konusu şahıs İbnü'r-Râvendî'nin hocası olarak da bilinmektedir.¹⁵² Ayrıca Neseî, ilhâdî görüşler sergileyen ve bazılarını da bâtinî olarak nitelendirdiği şu şahısların isimlerini zikretmektedir: Hişâm b. Hakem Mukanna (ö. 161/778), Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî (ö. 313/925), Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 322/934), el-Kûsec el-Pezdevî¹⁵³, Ebû Alî el-Mus'abî vb.¹⁵⁴ Ebû'l-Muîn en-Neseî, Ebû İsâ el-Verrâk'ın görüşlerine detaylı bir şekilde yer vermekte, nübüvvet karşıtı görüşleri dolayısıyla onu sert bir dille eleştirmektedir.¹⁵⁵ Ebû Hâtîm er-Râzî'ye gelince *A'lâmü'n-nübüvve* gibi bir eser ortaya koyan şahsın nübüvvet konusunda ilhadından bahsedilmesini doğru bulmasak da yazarların görüşlerini temel aldığımızdan Ebû Hâtîm er-Râzî'yi de bu isimler arasında zikrettik.

¹⁴⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 271; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *a. g. e.*, I, 443-446.

¹⁴⁸ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *a. g. e.*, I, 15.

¹⁴⁹ Ebû'l-Muîn Neseî, *a. g. e.*, I, 12-21, 443-447. Yunan kaynaklı Sofestâiyye'nin Hint versiyonu olarak tanımlayabileceğimiz Mütékâfiyye'nin temel görüşü olan "tekâfüü'l-edille" bir konunun lehinde ve aleyhinde olan delillerin birbirine eşit olmasıdır. Bu görüş bir çeşit septicizme yol açtığından İslâm düşüncesinde sakıncalı görülmektedir.

¹⁵⁰ Bu akım hakkında geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Lâedriyye", *DİA*, XXVII, 41-42.

¹⁵¹ Ebû'l-Muîn Neseî, *a. g. e.*, I, 509.

¹⁵² İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 19-20.

¹⁵³ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 227. Burada Bezdevî adıyla tanınan Bâtînî dâiden bahs edilmektedir.

¹⁵⁴ Ebû'l-Muîn Neseî, *a. g. e.*, I, 516.

¹⁵⁵ Ebû'l-Muîn Neseî, *a. g. e.*, I, 512.

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ İbnü'r-Râvendî (ö. 298/910) nübüvvet karşıtı görüşleri sebebiyle klasik literatürde “mülhid” olarak değerlendirilen şahıslar arasında yer almaktadır. Onun şahsiyeti hâlâ tartışma konusudur.¹⁵⁶ Mutezilî literatürde, özellikle Hayyât'da İbnü'r-Râvendî'nin mülhid olarak ele alındığı görülmektedir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd'ine* göre ise inkârcı fikirlerin müellifi Ebû İsâ el-Verrâk olup İbnü'r-Râvendî bu inkârcı fikirlere karşı İslâmî çerçevede reddiyeler sergilemiş biridir. Bu deliller Mâtürîdî tarafından ictibas edilmiştir.¹⁵⁷

Sonuç olarak Neseî'nin zikrettiği nübüvvet karşıtı felsefî görüşlerin temellerinde şeriatın emir ve yasaklarının değişik yorumlara tabi tutulması açısından bâtinî-İsmâîlî fikirlerin, her şeyi duyulara indirgeyen, mucizeleri inkâr eden tabiatçıların ve bunların en önemli temsilcilerinden sayılan Ebû Bekir er-Râzî'nin simasında ise Grek bilimlerinin etkilerini görmek mümkündür.

3.1. Kâdî Abdülcebbâr ile Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması

Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Neseî nübüvvetle ilgili temel kavramlar olan “resûl” ve “nebi” kelimelerine farklı anlamlar yüklemektedirler. Şöyle ki, Neseî bu iki kavrama farklı anlamlar yüklerken, Kâdî, resûlle nebi kavramlarının aynı anlama geldiklerini kaydetmekte¹⁵⁸, aralarında anlam itibarıyla fark olmadığını düşüncesini taşımaktadır.

Nübüvveti temellendirirken Kâdî ile Neseî arasında aklın ve naklin yetki alanı konusunda Kâdî'nin naklin yetki alanını dinî konularla sınırlandırdığı şeklinde bir fark görülmektedir.¹⁵⁹ Dolayısıyla ona göre naklî bilgiler, naklî maslahatlar konusuna daırdır.¹⁶⁰ Neseî ise vahyin yetki alanını sınırlandırmadan her iki dünya menfaati için gereken bilgileri verdiğini ve bu yüzden aklın nakle ihtiyacı olduğunu ifade etmektedir.¹⁶¹

¹⁵⁶ Geniş bilgi için bk. Josef van Ess, “Ebn Râvandî”, *Elr*, ed. Ehsan Yarshater, VIII, 48-49. Ayrıca bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İ'tikâd*, s. 45-46.

¹⁵⁷ İbnü'r-Râvendî'nin Ebû İsâ el-Verrâk'a eleştirileri ve onun itirazlarına cevapları konusunda geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, *a. g. e.*, s. 300-313.

¹⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 567-568.

¹⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 44-47; 52-53.

¹⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, XV, 26-27; *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 240.

¹⁶¹ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 460.

Yalancı peygamberin elinde mucizenin zuhur etmesini hem Matürîdî ekolü temsil eden Nesefî, hem de Mutezileyi temsil eden Kâdî Abdülcebbâr imkansız görmektedirler. Çünkü o, peygamberle peygamber olmayanı ayıran bir alamettir.¹⁶²

Nübüvvetin ispatını mûcize ile irtibatlandıran Kâdî Abdülcebbâr mucizeyi risaletin sübutu için vazgeçilmez bir faktör olarak görmektedir. Kâdî, doğru peygamberi sahtesinden ayırt etmenin ölçütü olarak mucizeyi göstermektedir.¹⁶³ Nesefî, imkân dahilinde bulunan peygamberliğin geçerliliğini diğer insanlar için ihtimal dışı bırakmak için, ayırt edici bir karine bulunması gerektiğini, dolayısıyla peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin iddiasını destekleyecek bir delil getirmesinin gerekli olduğunu ifade ederek¹⁶⁴ Kâdî'ya daha yakın çizgide yer almaktadır.

3.4. Nübüvvetin Gerekliliği (Vücûbu) ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması

Nübüvvetin gerekliğini ortaya koyarken Nesefî, risaleti akıl sahibi insanlarla Allah arasında dünya ve ahiret maslahatları hakkında akıllarının yetersiz kaldığı konularda onların mazeret ve nedenlerini ortadan kaldırmak için (izahatü'l-ilel) bilgi vermek amacıyla elçi gönderme şeklinde tanımlamış¹⁶⁵, Allah'ın fiillerinde her zaman hikmet aranması gerektiğini söyleyerek¹⁶⁶ peygamber göndermenin bir çok açıdan hikmetli bir davranış olduğunu¹⁶⁷ ve bunun vacip olduğunu vurgulamış¹⁶⁸, ayrıca risaleti Allah'ın hikmetinin gerektirdiğini belirtmiş, iyi ve kötü olanın mecmusunun parçalarından her biri hakkında bilgisi bulunan birisinden açıklama (beyân)

¹⁶² Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 471; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 236-240; *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, s. 242.

¹⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 75, 147-152.

¹⁶⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 468.

¹⁶⁵ Nesefî, *a. g. e.*, I, 447. Burada geçen "izahatü'l-ilel" ifadesi Kâdî'nın eserlerinde kullanılan bir terimdir. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XIII, 19. Nesefî'nin Mutezile kaynakları ve bu mezhebe mensup alimlerin görüşleri hakkında geniş bilgi vermesi, onun bu görüşlerden haberdar olduğundan ve bir çok kaynağa ulaştığından haber vermektedir. Örneğin aslah, lütuf konuları için bk. Nesefî, *a. g. e.*, II, 723-759. Tüm bunlar, iki mezhep arasında büyük bir etkileşimin söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır.

¹⁶⁶ Nesefî, *a. g. e.*, I, 384-386. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-itizâl*, s. 139; *el-Muhît bi't-teklîf*, I, 230, 254.

¹⁶⁷ Nesefî, *a. g. e.*, I, 443 vd; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XI, 134 vd.

¹⁶⁸ Nesefî, *a. g. e.*, I, 453; 468. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 31, 43-44, 111.

gelmesinin kaçınılmaz olduğunu¹⁶⁹ ifade etmek suretiyle bu konudaki görüşlerinin temellerini ortaya koymaktadır. Bu konuların hepsinde Neseffî ile Kâdî Abdülcebbâr'ın benzer görüş sergilediği ve benzer ifadeler kullandığı görülmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, adaletin Allah'ın her türlü kabih husustan tenzih edilmesi ve O'nun fiillerinin sadece hikmetli ve doğru olduğunu bilmek olduğuna işaret etmektedir.¹⁷⁰ Nübüvvet konusunda “vücup alellah” görüşünü benimseyen Kâdî, Allah'a vacip olma kavramını, bir başka sebebin zorlaması olmaksızın mükellefe, buna olan ihtiyacından dolayı teklif konularını bildirme örneğinde olduğu gibi Allah'ın kendi kendine vacip kılması şeklinde açıklamaktadır.¹⁷¹ Kâdî, fâile mutlak bir vücubiyetten söz etmemektedir.

Mâtüridîlerin, özellikle Neseffî'nin “vücup alellah” kavramına itiraz ettikleri gözlemlenmektedir. Onlar, hikmeti ispat ederken ilâhî kudreti sınırlandırma anlamı taşıyan ve her hangi bir şeyin Allah için gerekli olduğu anlamına gelen ifadeleri kullanmaktan kaçınmışlardır. Bununla beraber nübüvveti vacip olarak görme ve bunu özellikle hikmet (veya adl) anlayışına dayandırma ortak noktalarıdır. “Hikmetin gerektirdiği (muktedayâtü'l-hikme'den olduğu)”, “tahakkuk açısından gerekli (vacip) görüldüğü” gibi ifadeler kullanan Mâtüridîlerin de aslında sonuç açısından Mutezileden pek farklı düşünmediği kanaati ağır basmaktadır. Şöyle ki hikmet açısından nübüvvetin vacip olduğu ifadesi de bir nevi Allah açısından bir vaciplik içermektedir. Çünkü sonuç olarak peygamberleri göndererek nübüvveti gerçekleştiren Allah'tır. “Vücup alellah” şeklinde olan şeyleri yaratan fâil-i muhtâr olan Allah'tır. Mutezilenin de “vücup alellah” ifadesinin dayanağı da hikmet gibi her iki mezhebin temellerini oluşturan ortak kavramlardır. Bu vücubiyeti ifade etmek için sadece farklı kavramlar kullanan müelliflerin aslında benzer görüşte oldukları ortadadır.

¹⁶⁹ Neseffî, *a. g. e.* , I, 457. Bu konuda da Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşüyle büyük bir benzerlik görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr “beyân” kelimesi yerine “ta'rîf” kelimesini kullanarak daha açık ve hüküm belirten bir ifadeyle “Fiillerin durumlarının mükellefe öğretilmesinin Mükellif'e vacip olduğu” şeklinde Neseffî'nin kullandığı anlamla örtüşen bir görüş sergilemektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XV, 50 vd.

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.* , VI/1, 51.

¹⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.* , XIV, 7, 16, 52-53; Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, I, 19-21.

3.4.1. Benzer Yönler

İlk olarak her iki alimin peygamber göndermenin hükmü konusunda aynı fikirde olduklarını ifade etmek gerekir. Hem Kâdî Abdülcebbar, hem de Nesefî nübüvvetin vacip olduğu görüşündedirler.¹⁷² Bu vaciplik hükmünün içini her iki ekol kendi düşünceleri ve prensipleri doğrultusunda doldursa ve bu hükme varmak için kullandıkları delil ve yöntemler farklı olsa da, sonuçlar benzer olmuştur.

Kâdî Abdülcebbar ve Nesefî'nin bu konudaki benzer görüşlerinden birisi de nübüvvet iddiası ortaya konulduğu zaman, iddianın doğru olup olmadığı anlamak için üzerinde düşünmenin gerekli olduğu konusundadır.¹⁷³

Mâtüridiye ile Mutezile, bazı farklılıklar göstermekle beraber, hikmet anlayışında birleşmektedirler. Kâdî Abdülcebbar ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî aklın kendi başına yeterli olmadığı konusunda görüş birliği sergilemektedirler. Kâdî, aklın nakle muhtaç olduğu alanı Nesefî'ye göre daha dar tutsa da, sonuç itibarıyla her iki müellif de aklın bir çok konuda vahyî bilgilerden bağımsız olamayacağını belirterek nübüvvetin gerekli olduğunu vurgulamaktadırlar.

Her iki düşünür de realiteye dayanarak tarih boyu Allah'ın peygamberler gönderdiğini ifade etmişlerdir. Bi'setin gerçekleşmesini nübüvvetin imkânı ve gerekliliği açısından temel delillerden kabul eden Kâdî ve Nesefî, nübüvveti inkâr edenlere karşı bu delili kullanmışlar.

3.4.2. Farklı Yönler

Nübüvvetin gerekliliğine dair her iki alimin kendi ekollerine uygun ve kendi sistemleri içerisinde anlam kazanmış delilleri bulunmaktadır. Daha önce Kâdî Abdülcebbar'ın nübüvvetin gerekliliği konusunda Mutezile prensiplerine uygun çeşitli delillerinin bulunduğunu ifade etmiştik. Özetle ifade

¹⁷² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 7-8, 50-51; Nesefî, *a. g. e.*, I, 448-453, 468; *et-Temhîd likavâidi't-Tevhîd*, s. 232; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 275, 279; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, ts., s. 89.

¹⁷³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*, s. 233. Peygamberlik iddiası üzerinde düşünülmesi gerektiği konusunda Kâdî'yla paralellik arz etmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 55, 63, 75-77.

etmek gerekirse, Kâdî Abdülcebbâr, nübüvvetin gerekliliğini hikmet, lütuf ve adalet anlayışları üzerine kurmuştur.

Nesefî'nin ön planda tuttuğu deliller hayatın devamı ve sosyal düzen açısından peygamberlerin getirdikleri bilgilerin zarurî olduğu ve ilahî hikmet açısından bi'setin gerekli olmasıyla ilgilidir. Aklın yetersizliği de nübüvvetin gerekliliği açısından önemli bir faktördür. Nesefî ilimlerin tevkifi olduğunu ifade ederek bu bilgilere ilâhî beyan olmadan ulaşılamamasını nübüvvetin gerekliliğine delil getirmektedir.

Her iki düşünür nübüvvetin gerekliliği konusundaki delillerini mensup oldukları ekolün temel ilke ve prensiplerine uygun bir şekilde temellendirmiştir. İslâm düşüncesinin zenginliğini ve çeşitliliğini gösteren bu farklılıklar bir konunun iki farklı tarzda ortaya konuluşunu, değerlendirilişini, ispatını ve benzer sonuca değişik yollar ve yöntemlerle varılmasını adım adım izlemek açısından dikkat çekicidir.

Konumuz açısından Mutezile ve Matüridiyye ekolünün gözde temsilcilerinden olan bu iki düşünür arasındaki en önemli fark, nübüvvetin vacipliği hükmünün oturtulduğu çerçevedir. Her iki alim aynı sonuca varmış olsalar da bu sonuca, değişik açılardan ve farklı öncülleri esas alarak ulaşmıştır. Mutezilede söz konusu olan vaciplik daha çok Allah açınsındandır. Halbuki Ebû'l-Muîn en-Nesefî nübüvvetin vacipliğini Allah'ın hikmetinin gereği olarak değerlendirmekte ve nübüvveti tahakkuk açısından vacip görmektedir. Dolayısıyla Allah açısından vacip kılma gibi bir düşünce söz konusu değildir.

Başka bir farklılık da lütuf konusundadır. Nesefî lütuf nazariyesini eleştirerek bunun aslah ilkesiyle çelişen bazı yönlerinin bulunduğunu söylemektedir. Zira iman ve itaat fiilinin ilâhî lütuf bulunmadan gerçekleştirilmesi güç olmakla birlikte mümkün olup daha çok sevap kazandırır. Aynı fiili lütfе mazhar olarak gerçekleştirmek ise daha az sevaba vesile olur. Mutezilenin benimsediği aslah ilkesine göre daha çok sevaba ve en üstün mertebeye erişmesi için mükellefi lütuftan yoksun bırakmak gerekir. Bu ise lütfun Allah'a vacip olduğu iddiasıyla çelişir.¹⁷⁴ Mâtüridiyye lütfün vücup olmaksızın tevfiğ, kolaylaştırma ve yardım anlamlarına geldiği

¹⁷⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, II, 732-733; Karşılıklı eleştiriler için bk. İlyas Çelebi, "Lutuf", *DİA*, XXVII, 240-241.

görüşündedir.¹⁷⁵ Lütuf konusunda benzer noktalar bulunsa da nübüvvetin gerekliliğine getirip çıkarması açısından farklılıklar gözlemlenmektedir. Çünkü lütuf, vacip görülmediği takdirde, Allah'ın isterse yapıp istemezse yapmadığı bir fiil türüne girer. Dolayısıyla nübüvveti gerektirmez.

Matüridilerin kullandığı Allah'ın, öldürücü zehir gibi zararlı, ilaçlar ve gıda maddeleri gibi faydalı şeyler arasındaki farkı bildirmek için peygamberleri gönderdiği konusuna gelince; bu hususlar dünya maslahatları ile ilgilidir ve konuları değişiklik arz etmesinden dolayı akıl ve tecrübeler vasıtasıyla bu bilgilere ulaşamaz, ayrıca Allah'ın din maslahatları konusunda olduğu gibi dünya maslahatları konusunda da bilgi vermesi hasen olarak nitelenir. Kâdî, din ve dünya maslahatları ayırımına itiraz edenlere şu şekilde cevap vermektedir: Mükellefin müstağni olduğu konularda bi'sete gerek yoktur. Bi'setin bundan dolayı vacip olduğunu iddia etmek caiz değildir. Bu konular arasında ayırım yapabilmek için ihtiyaç duyulan genel hususların bilinmesi haberler ve tecrübe vasıtasıyla elde edilebilir. Giyecek ve yiyeceklerin ve diğer menfaat yollarının zamanla âdet ve tecrübeler sonucu tüm çeşitliliklerine rağmen bilinmesi mümkündür.¹⁷⁶ Nesefî bu delil konusunda da Kâdî Abdülcebbâr'dan farklı düşünmektedir. İnsan hayatının devamı için zarurî olan gıdaları ve insan hayatı için tehlikeli, öldürücü zehirleri ayırt etmek aklın kapasitesinde değildir. Bu, peygamberlerin bildirmesiyle mümkün olur.¹⁷⁷ Aklın gücü, bunların tabiatlarını anlamak için kâfi değildir. Bunun için bunları bilenden bir açıklama gelmesi kaçınılmazdır.¹⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr'ın, insanın bunları ayırma yeteneğinde olduğu ve bundan dolayı peygamberlerin gönderilmesinin gerekli olmadığı yolundaki düşüncesi daha isabetli görünse de Nesefî'nin bu izah tarzı, insanlığın ilk devri için uygun görülebilir ve bilgiye ulaşmada kolaylık sağlaması açısından bir lütuf olarak değerlendirilebilir.

¹⁷⁵ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, II, 399-400.

¹⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, XV, 107.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 275-276; Nesefî, *a. g. e.*, I, 454-455.

¹⁷⁸ Nesefî, *et-Temhîd likavâidi't-Tevhîd*, s. 229, 239; *Tebîrâtü'l-edille*, I, 454, 473; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 276.

Dillerin kaynağının tevkifi olduğu görüşünde olanların bunu bi'setin gerekliliği için delil olarak kullanmasına Kâdî karşı çıkmaktadır.¹⁷⁹ Neseî bu konuda da Kâdî'dan farklı görüş beyan etmektedir. Dillerin kaynağı tevkifidir. Dillerin teşekkülü için vahiyle sabit olmuş bir dilin varlığı kaçınılmazdır.¹⁸⁰ Bu tür izahlar insanlık tarihinin ilk devri için geçerli olabilir.

Neseî ile Kâdî Abdülcebbâr arasındaki temel farklılıklardan birisi de aklın yetki alanı konusundadır. Nübüvvetin, hangi alandaki bilgilerden dolayı vacip olduğu konusunda farklı görüşte olan iki müelliften Neseî, hem din hem de dünya işlerinde peygamberlerin getirdikleri bilgilere ihtiyaç olduğunu ifade etmesine karşın, Kâdî Abdülcebbâr nübüvveti olan ihtiyacı sadece din alanıyla sınırlı tutmaktadır.

3.5. Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Temellendirilmesi Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi

3.5.1. Benzer Yönler

Allah her peygambere kendi döneminde yaygın olan ilim ve sanat alanıyla ilgili mucizeler vermiştir.¹⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr ile Neseî bu konuda fikir birliği içerisindeyler.

Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû'l-Muîn en-Neseî'ye göre Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi ve peygamberliğinin delili Kur'ân-ı Kerîm'dir.¹⁸² Kâdî da, Neseî de Kur'ân-ı Kerîm'i aklî mucize statüsünde değerlendirmektedirler.¹⁸³

H. Muhammed'in ahlakı konusunda da benzer görüşte olan Kâdî ve Neseî'nin Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat için kullandıkları başka

¹⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 105-107. Genel olarak Mutezile dilin Allah tarafından belirlenmiş (tevkifi) değil, insanlar arasında uzlaşma (muvazaa) ile doğup teşekkül ettiği görüşündedirler.

¹⁸⁰ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 474.

¹⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 572; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 510.

¹⁸² Ebû'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd likavâidi't-tevhîd*, s. 176; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kıtabü't-Tevhîd*, s. 301-302, 320; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 568-571; *el-Muğnî*, XVI, 246.

¹⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 572; *el-Muğnî*, XV, 8; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 509; *Bahrü'l-kelâm*, s. 33.

bir ortak delil de daha önceki kitaplarda ve geçmiş ümmetlerde onun geleceğine dair verilen müjdelerdir.¹⁸⁴

Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in nübüvveti konusunda zikrettiği delillerinden bahsederken gayptan haberler vermesine geniş yer vermiştir. Hz. Peygamber henüz yalnız ve fakir iken düşmanlarının kendisini yok etmekle tehdit etmeleri ve ona savaş açmak için askerler toplayarak, düşmanca muamelelerde bulunmalarına rağmen dininin galip geleceğini, tabilerinin çoğalacağını ve yüksek mevkilere ulaşacağını haber vererek tüm dünyaya meydan okuması¹⁸⁵, sadece Allah'a sığınarak akıbetin kendisi ve dini lehine olacağına inanmasının ve karşılaştığı bu kin ve düşmanlığın karşısında, onların ilahlarını ayıpladığı halde sağ kalması Hz. Muhammed'in peygamberliğine yeterli delildir. Tüm bu ifadeler sadece Allah'a çok fazla inanan ve onun koruması altında olan biri tarafından söylenebilir.¹⁸⁶

Kâdî'ya ve Nesefî'ye göre, Hz. Peygamber'in dualarına Allah Teâlâ'nın icabet etmesi de başka bir harikulade olaydır.¹⁸⁷

3.5.2. Farklı Yönler

Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî arasındaki görüş ayrılıklarından birisi miraca yaklaşımlarıdır. Nesefî, Mutezilenin âhâd haberlere dayanması dolayısıyla miracın bedenlen gerçekleşmediği kanaatinde olduğunu ifade etmektedir. Burada iki kavram vardır. Birincisi İsrâ, diğeri de miraç. İsrâ Mekke'den Beyt-i Mukaddese yolculuk olarak vuku bulmuştur. Mutezile bunu inkâr etmiyor.¹⁸⁸ Çünkü bu konu Kur'ân'la sabittir.¹⁸⁹ Fakat miraç âhâd haberlere dayanmaktadır, bu haberler ise kesin bilgi ifade etmez ve itikadî konularda delil olmazlar.¹⁹⁰ Bu yüzden Mutezile miracı kabul etmemektedir.¹⁹¹ Bununla beraber itikadî konularda âhad haberlerin kabul edilemeyeceğini belirten Mâtürîdî'nin de örneğin Mirac'ın âyetlerde yer

¹⁸⁴ Nesefî, *a. g. e.*, I, 497-499; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, II, 352.

¹⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, I, 235 vd; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 494.

¹⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, I, 41; *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 239; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 492-494; *et-Temhîd likavâdî't-Tevhîd*, s. 248.

¹⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 239; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 496-497.

¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, I, 46.

¹⁸⁹ İsrâ 17/1.

¹⁹⁰ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 230.

¹⁹¹ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 35.

almayan kısımları konusunda âhad haberlerle bilindiği için bizim her hangi bir şey söyleyemeyeceğimizi ifade ettiği nakledilmektedir.¹⁹²

Her iki düşünür Kur'ân-ı Kerim'in icazının lafız ve anlam açısından, nazmı, gayptan haberler içermesi, fesahati, belagatı ve bir çok başka özellikleri olduğunu belirtmektedirler.¹⁹³ Kâdî'nın burada Kur'ân'ın her suresinin fesahat ve belagatı içerdiğini vurgulayarak gayptan haberler ihtiva etmesi açısından da delil olduğunu ifade etmek suretiyle bu haberlerin her surede bulunmadığına dikkat çekmek istediği söylenebilir. Çünkü bir başka yerde Kur'ân'ın gayptan haberler vermek suretiyle meydan okuduğunun uzak bir ihtimal olduğunu söylemektedir. Halbuki tahsis yapılmadan her surenin mislinin getirilmesine dair meydan okunmuştur. Fakat her sure gayptan haberler içermemektedir. Meydan okuma da bütünü kapsadığından icâzın bununla ilgili olduğunu söylemek zordur.¹⁹⁴

SONUÇ

İnsanoğlu, tabiatı gereği peygamberlere muhtaçtır. Çünkü insanlar zekâ, hafıza, duygu gibi yönlerden farklı farklı yaratılmıştır. Peygamberlerin getirdiği bilgiler bu farklılıkları düzenleyen ve uyumlu bir bütün oluşturmayı sağlayan kurallar manzumesidir. İnsan tek başına yeterli gelecek şekilde doğru inancı elde etme yeteneğine sahip değildir. İnsanı salih amellere sevk eden nebevî öğretiler onu güzel ahlâka, güçlü ve iradeli bir karaktere yönlendirmede de önemli rol oynamaktadır. Ayrıca toplumlara, kültürlere ve insanlara göre değişen “iyi” ve “kötü”nün içeriğini doğru ve detaylı bir şekilde doldurma açısından da nübüvvet müessesesine gerek duyulmaktadır. Bundan başka kuralların ilahî kaynaklı olması, kutsal kitaplardaki bazı davranışların belli sonuçlar doğuracağı ve karşılıksız kalmayacağı şeklindeki açıklamalar ve insanların yaptıkları fiillerin ceza ve mükâfatlarının bulunduğunu bilmeleri kuralların işlevselliğini artırmakta, insanları olumlu yönde davranmaya sevk etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın risaletini tebliğ et-

¹⁹² Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Kaynağı*, s. 67; Mâtürîdî'nin âhâd haberler konusunda görüşü hakkında bilgi için bk. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 34.

¹⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, I, 86; Nesefî, *Bahrü'l-keîlâm*, s. 33.

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 220. (bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, *DİA*, XXI, 405.)

mek için insanlar arasından seçilmiş örnek bir şahsiyete – peygambere- ihtiyaç vardır.

Mutezile ve Matüridiyye ekollerinin iki gözde temsilcisinin nübüvvetin gerekliîi konusundaki görüşlerinin mukayesesi, onlar arasındaki benzerliklerin şaşırarak derecede çok olduîunu ortaya çıkarmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın ve Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin çoîu zaman benzer delillerle ve temsil ettikleri ekollerin prensipleri doğrultusunda farklı yöntemlerle aynı sonuca gelmeleri de doîal karşılanmalıdır. Yukarıda görüldüîü üzere Kâdî Abdülcebbâr'la Ebû'l-Muîn en-Neseî arasındaki temel ortak noktaları şu şekilde sıralayabiliriz: Her iki düşünür nübüvvetin gerekliîi konusunda peygamberler göndermenin vacip oluşu, bunun Allah'ın hikmeti dolayısıyla gerekli olduîu, aklın belli hususlarda nakle ihtiyaç duyduîu, realitede de bunun vakî olduîu gibi konularda ortak görüşe sahiptirler. Ayrıca nübüvveti temellendirirken bunun mucize vasıtasıyla olduîu ve mucizenin sadece peygamberlerin elinde ortaya çıktıîını söylerken de paralel görüş serdetmektedirler. Hz. Muhammed'in nübüvvetini temellendirirken de her peygamberin kendi döneminde yaygın olan alanda mucize göstermesi, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin en önemli delilinin de kendi döneminde revaçta olan söz sanatında gerçekleşmesi ve bunun da Kur'ân-ı Kerim olduîu, Kur'ân-ı Kerim'in aklî mucize kategorisinde değeriendirilmesi, Hz. Peygamber'in peygamberlere has özelliklere sahip olması, gayptan haberler vermesi, geçmiş Kutsal Kitaplarda müjdelenmesi ve dualarının gerçekleşmesi açılarından da Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû'l-Muîn en-Neseî benzer temellendirme yöntemlerini kullanmaktadırlar.

AŞIQ HÜSEYN CAVANIN «SƏTTARXAN» ŞEİRİNİN İNGİLİS DİLİNƏ TƏRCÜMƏSİ HAQQINDA

Vəfa İbrahimova¹

Azərbaycan aşıq ədəbiyyatının görkəmli təmsilçilərindən biri olan Aşıq Hüseyn Cavanın yaradıcılığında klassik aşıq ənənələri ilə çağdaş folklor təmayülləri birləşmişdir. Onun yaradıcılığı ilə Azərbaycan aşıq ədəbiyyatı irəliləmiş və aşıq ədəbiyyatının inkişafında yeni bir mərhələ açılmışdır. Aşıq Hüseyn Cavanın yaradıcılığının mövzusu ayrı-ayrı məsələlərlə bağlıdır. O həm yaşadığı dövrün insanların duyğu və düşüncələrini tərənnüm etmiş, həm də klassik ənənəyə sadıq qalaraq aşıq ədəbiyyatının ənənəvi mövzularında şeirlər yazmışdır. Aşığın lirikasında gözəllik, məhəbbət, igidlik kimi mövzulara ayrıca yer verilmiş, bir sıra ictimai mövzular önə çəkilmişdir.

Aşıq Hüseyn Cavan aşıq şeirinin əksər janrlarında gözəl qoşmalar yazmışdır. O, bu şeirlərdə aşıq ədəbiyyatının tarixini, məzmununu, bu ədəbiyyatın ayrı-ayrı təmsilçilərinin yaradıcılığını dərindən bildiyini, aşıq poeziyasının üslubunu mükəmməl öyrəndiyini açıq göstərmişdir.

Aşıq Hüseyn Cavanın ingilis dilinə tərcümə olunmuş şeirlərindən biri də «Səttarxan» adlanır. Bu şeir ictimai məzmunludur və İranda Məşrutə hərəkatının lideri Səttarxana həsr olunub. Bilindiyi kimi, Səttarxanla bağlı Azərbaycan ədəbiyyatında bir sıra şeirlər yazılıb və bu şeirlərdə Səttarxanın igidliyi, azadlıq uğrunda mübarizəsi önə çəkilib. Aşıq Hüseyn Cavan da qoşmasında Səttarxanı azadlıq uğrunda mübariz, igid, qorxmaz və milli idealları olan bir şəxsiyyət kimi təqdim edib.

Aşıq Hüseyn Cavanın «Səttarxan» şeirini ingilis dilinə Dorian Rottenberg tərcümə edib.

¹ AMEA Folklor İnstitutunun Elmi əməkdaşı.

Aşıq Hüseyn Cavanın «Səttarxan» şeirinin ingilis dilinə tərcüməsi ilə bağlı məsələləri daha dəqiq təhlil etmək məqsədi ilə qoşmanın hər iki dildə mətnini veririk:

Azər ölkəsinin qəhrəman oğlu,
Azadlıq yolunun qurbanı oldun.
And içdin vətənə, igid Səttarxan,
Yurdumun ilqarı, imanı oldun.

O courageous son of Azerbaijan,
You fell a martyr to the freedom of man.
You pledged faith to your country, bold Sattarkhan,
And were loyal to her since your manhood began.

Vətən xainilə elədin cəngi,
At saldın meydana, çəkdin üzəngi,
Düşmənin qorxudan saraldı rəngi,
Onların qətlinin fərmanı oldun.

You fought with the foes of your country so dear;
Wherever on horseback you would appear.
The enemies' faces went yellow with fear,
And to rescue their treacherous hides, they ran.

Sən yaratmaq üçün gözəl çağları,
Günəş tutsun dedin uca dağları.
Qızıl güllər açdı Təbriz bağları,
O azad bağların bağbanı oldun.

You fought for the coming of happy times
And look –the sun into heaven climbs.
In Tabriz the roses blossom, sublime;
You were their gardener, fearless man.

Şöləsi sən oldun bağlı gözlərin,
Qüvvəti sən oldun möhkəm dizlərin,
Günəşi sən oldun gülər üzlərin

Təmiz ürəklərin vicdanı oldun. (2,124)

You became a bright beacon for sightless eyes.
You give strength to the strong, wisdom to the wise,
In our laughing eyes as a sun you arise.
Hope of the pure in heart, peerless man! (1,644)

Qoşmanın birinci bəndinin tərcüməsi əsasən şeirin məzmununa uyğundur. Bu bəndin tərcüməsində diqqəti çəkən bir neçə məsələ var. Bu məsələlərdən biri odur ki, tərcüməçi «Azər ölkəsi» birləşməsini Azərbaycan kimi verib. Bu tamamilə doğru bir yanaşmadır. Ona görə ki, Azərbaycan və Azər ölkəsi eyni anlam daşıyır. İkincisi də, tərcümədə Azərbaycan adının verilməsi bu şeirin ingilis dilində daha dəqiq başa düşülməsinə yardım edir. Tərcüməçi «qurban olmaq» birləşməsini «şəhid olmaq» kimi tərcümə edib ki, bu da tamamilə doğru bir tərcümədir. Qoşmanın orijinalının birinci bəndinin ikinci misrasında Səttarxanın azadlıq yolunun qurbanı olduğu göstərilir, tərcüməçi isə bu misranın tərcüməsində Səttarxanı azadlığı uğrunda şəhid olan bir insan kimi təqdim edir. Bizcə, bu misranın tərcüməsində orijinal ilə tərcümə arasında ciddi bir fərq yoxdur.

Qoşmanın birinci bəndinin üçüncü misrasının tərcüməsində Dorian Rottenberq cəsur Səttarxanı öz ölkəsinə sədaqət andı içən bir qəhrəman kimi təqdim edib.

Qoşmanın dördüncü misrasının tərcüməsi isə orijinaldan bir qədər fərqlənir. Qoşmanın orijinalında Aşıq Hüseyn Cavan Səttarxana olan münasibəti göstərmək üçün onu yurdun ilqarı, imanı adlandırır. Tərcüməçi isə bu misranı ingilis dilinə belə verib: «Yaşa dolandan bəri sən öz yurduna sadıq oldun». Bizcə, tərcüməçinin bu misraya «yaşa dolandan bəri» («Since your manhood began») birləşməsini artırmasının səbəbi Səttarxana xalqın inamının davamlı olduğunu göstərmək üçündür. Dorian Rottenberq bu misrada olan «ilqar», «iman» sözlərini «to be loyal» («sadiq olmaq») ifadəsi ilə tərcümə edib.

«Səttarxan» qoşmasının birinci bəndinin tərcüməsində diqqəti çəkən məsələlərdən biri də budur ki, tərcümə zamanı ümumi məzmunu ifadə etmək üçün daha çox sözdən istifadə olunub. Biz bu bəndin tərcüməsində şeirin sistemini qorumasaq da, bu bənddə ifadə olunmuş məzmunu orijinala daha yaxın bir biçimdə verməyin mümkünliyünü göstərmək üçün bu bəndin tərcüməsi ilə bağlı öz variantımızı da təqdim edirik:

**«O courageous son of Azerbaijan,
You became the martyr of the freedom way,
You took the oath for your country, brave Sattarkhan,
You became the faith and the belief of my country».**

«Səttarxan» qoşmasının ikinci bəndinin birinci misrasının tərcüməsi orijinalın məzmunu ilə uyğun olsa da, tərcüməçi bu misrada olan «xainlə» sözünü «with the foes» («düşmənlə») əvəz edib. Doğrudur, bu anlayışlar arasında yaxınlıq var, ancaq «xain» sözünü də ingilis dilində bir neçə variantda vermək olar. Məsələn: «traitor», «betraye», «deceiver», «deserter» (3,359). Bununla yanaşı, tərcüməçi bu misranın sonuna «so dear» («əzizim») sözünü də artırmışdır. Bizcə, bu artırma iki səbəblə bağlıdır. Birincisi, Aşıq Hüseyn Cavanın «Səttarxan» qoşması bütövlükdə aşığın Səttarxana müraciəti üzərində qurulub. Aşıq xalq qəhrəmanına müraciət edərək, onu tərifləyir, bu müraciət yolu ilə Səttarxanı oxucuya təqdim edir. Tərcüməçi də bu üsulu qorumaq üçün misranın mətninə «so dear» kimi müraciət anlayışını ifadə edən xitab artırıb. İkincisi isə tərcüməçi bu bəndin qafiyə quruluşunu qoruyub saxlamaq üçün «so dear» xitabından yararlanıb. Belə ki, bu bəndin qafiyə yaradan sözləri «so dear», «appear», «fear»-dir. Bununla da tərcüməçi qoşmanın məzmunu ilə birgə formasını da qoruyub saxlamağa çalışıb. Qoşmanın bu bəndinin ikinci misrasında aşıq döyüş anlayışını, Səttarxanın igidliyini göstərmək üçün «meydana at salmaq», «üzəngi çəkmək» kimi birləşmələrdən istifadə edib. Tərcüməçi bu anlayışları «on horseback you would appear» («Sən at belində görünəndə») kimi ifadə edib. Bununla da o, «üzəngi çəkmək» birləşməsinə mətndən çıxararaq bu məzmunu igidlik anlayışını ifadə edən «at üstündə görünmək» deyiminin tərkib hissəsi kimi verib.

Qoşmanın ikinci bəndinin üçüncü misrasının tərcüməsi zamanı «qorxudan rəngin saralması» birləşməsinə tərcüməçi «enemies' faces went yellow» kimi verib. İngilis dilində qorxudan rəngin saraldığını ifadə etmək üçün bir sıra frazeoloji birləşmələrdən istifadə olunur. Məsələn: «to become sallow faced», «to turn pale» (4,49). Bu anlayışı ingilis dilində adi sözlərlə də bir neçə variantda vermək olar. Məsələn: «to pale», «to blanch», «to dim», «to dull», «to fade», «to whiten» (3,251). Ancaq tərcüməçi bu anlayışı ingilis dilində «to go yellow» kimi verib. Bizcə, tərcüməçinin bu ifadəni seçməsinin səbəbi düşmənin Səttarxanı at üstündə gördüyü anla onun rənginin saralması anı arasında zaman uyğunluğu yaratmaqdır. Yəni, düşmən Səttarxanı at üstündə görür və o an Səttarxanın qorxusundan düşmənin rəngi saralır.

Qoşmanın bu bəndinin sonuncu misrasının tərcüməsi isə bir qədər mübahisəlidir. Tərcüməçi Azərbaycan türkcəsində olan «öldürmək», «qətlinə fərman vermək» anlayışını ingilis dilinə fərqli tərcümə edib. Bu misranın ingilis dilinə tərcüməsi belədir: «Öz xain canlarını xilas etməkdən ötrü onlar qaçdılar». Ancaq misranın orijinalında xainlərin öldürülməsindən danışılır. Bizcə, tərcüməçi bu anlayışı ingilis dilinə doğru tərcümə etməyib.

Qoşmanın üçüncü bəndinin tərcüməsi zamanı Dorian Rottenberq bu bəndin ümumi məzmunu verə bilmişdir. Bu bənddə aşıq Səttarxanı arzularının, əməllərinin gerçəkləşməsini bədii bir dillə oxucuya çatdırır. Dorian Rottenberq birinci misradakı «gözəl çağlar» birləşməsini «happy times» («xoşbəxt vaxtlar») kimi, ikinci misradakı «günəşin uca dağları tutması» misrasını «bax, günəş səmaya qalxır» kimi verib. Tərcüməçi üçüncü misradan «bağlar» sözünü çıxarmış və bu misraya «sublime» («boy atmaq») sözünü artırmışdır. Dorian Rottenberq dördüncü misranı tərcümə edərkən bu misraya «fearless man» («qorxusuz insan») birləşməsini əlavə etmişdir.

Qoşmanın sonuncu bəndinin tərcüməsi ilə orijinalı arasında bir sıra fərqlər də var. Aşıq Hüseyn Cavan qoşmanın bu bəndində Səttarxanın öz xalqı qarşısında xidmətlərini sadalayır və onun xalqın vicdanındakı yerini göstərir. Tərcüməçi birinci misranı «Sən işıqsız gözlərin parlaq mayakı oldun» kimi tərcümə edib. Bu misrada «bağlı gözlər» ifadəsinin «ışıqsız gözlər» birləşməsi ilə əvəz olunması məntiqə uyğundur.

Tərcüməçi ikinci misranı ingilis dilinə belə çevirib: «Sən güclüyə güc, ağıllıya müdrüklük verirsən». Bu tərcüməni orijinal ilə tutuşdurduqda fərqlər aydın görünür. Dorian Rottenberq bir yandan qafiyəni qorumaq xatirinə, digər yandan isə ikinci misrada ifadə olunmuş sətiraltı mənanı bir başa çatdırma bilmədiyi üçün bu məzmunu dolayı yolla ifadə etmişdir. Qoşmanın bu bəndinin üçüncü misrasının tərcüməsi zamanı «gülər üzlər» birləşməsi mətnədən çıxarılmış, onun yerinə «gülən gözlər» birləşməsi verilmişdir. Bütövlükdə bu misranın tərcüməsi ingilis dilində belə səslənir: «Sən bizim gülən gözlərimizdə günəş kimi qalxırsan». Qoşmanın sonuncu misrasının tərcüməsində «vicdan sözü» «ümid» sözü ilə əvəz olunub və misranın mətninə «peerless man» («tayı-bərabəri olmayan insan») birləşməsi artırılıb. Bu sonuncu artırma da qoşmanın başqa

bəndləri ilə uyğunluq yaratmaq üçündür. Belə ki, qoşmanın birinci bəndi «began», ikinci bəndi «ran», üçüncü bəndi «fearless man», dördüncü bəndi isə «peerless man» sözləri ilə bitir.

QAYNAQLAR:

1. Azerbaijanian poetry, Moscow, 1969.
2. Aşıqlar, tərtib edəni S.Axundov, Bakı, 1960.
3. Dictionary of synonyms & antonyms, edited by Martin H. Manser, Chambers Harrap Publishers Ltd, 1997.
4. Azərbaycanca-İngiliscə, ingiliscə-azərbaycanca müxtəsər frazeoloji lüğət, tərtib edənlər, X. Əhmədova, İ. Rəhimov, Bakı, 1962.
5. Xalqımızın deyimləri və duyumları, tərtib edəni Həkimov M.İ., Maarif, Bakı, 1986.
6. P.Əfəndiyev, Azərbaysan şifahi xalq ədəbiyyatı, Maarif nəşriyyatı, Bakı, 1981.
7. V.Vəliyev, Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, ADU nəşriyyatı, Bakı, 1970.
8. M. Həkimov, Hüseyn Cavanın yaradıcılığında məhəbbət lirikası, «Tədqiqlər», 1968, IV kitab.
9. H.Cavan, Danış, telli sazım, Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı, Bakı, 1966.
10. Aşıq Hüseyn Cavan, Azadlıq mahnıları, Azərnəşr, Bakı, 1950.
11. Oxford Advanced Learner's Dictionary, Oxford University Press, 2003.
12. İngiliscə - azərbaycanca lüğət, Bakı, 1999.
13. İngiliscə - azərbaycanca lüğət, Bakı, 2001.

QAZI BÜRHANƏDDİNİN TUYUQLARI VƏ BƏDİİ ÜSLUBU

Siracəddin Hacı¹

Qazı Bürhanəddinin tuyuqlarında igidlik ruhu ayrıca yer tutur. Ancaq Qazının tuyuqlarının mövzusunu təkcə igidlik düşüncəsinə bağlamaq, onları ancaq bu yöndən araşdırmaq tuyuqların mövzu çevrəsini, bu şeir şəklinin poetik imkanlarını bütün çalarları ilə görməyə yol açmır.

Bizə görə Qazı Bürhanəddinin tuyuqlarında qoyulan məsələlər onun bədii, elmi, fəlsəfi, siyasi düşüncəsinin ayrılmaz bölümüdür. Tuyuqlarda igidlik, təsəvvüf, real gözəllik, insani sevgi, təbiət təsviri yanaşıdır. Qazı tuyuqlarında özünü bir şair olaraq bütün yönləri ilə göstərə bilib.

Aydın ki, Qazı Bürhanəddinin bu milli şeir şəklinə üz tutması boş yerdən deyil. Tuyuqlar milli şeir şəkli olduğundan, onu musiqi ahənginə uyğunlaşdırmaq çətin olmadığından, yaddaşda qalmasının asanlıqından, qısalığına görə üz tutulan obyektə ünsiyyət yaratmaq imkanının genişliyindən bu şeir biçiminə igidlik ruhunu yerləşdirmək asandır. İgidliyin hər b sənəti ilə, əsgərliklə birbaşa bağlılığı, ərliyin türk düşüncəsində ayrıca və möhkəm yer tutması da Qazının bu ruhu milli şeir biçimində verməsinin təbii olduğunu göstərir.

Şairin tuyuqlarında milli yaddaşla tarixi ruhu, ənənəni, Qazı dönəminin igidlik anlayışına bağlayan ayrıca ifadələr də var. Qazı tuyuqlarında tez-tez «Allah» yerinə «Tənqri» sözünü işlədir, «Kağan Aslan» deyiminə üz tutur.

Qazı tuyuqlarını deyim, ifadə yönündən də milliləşdirir, tarixi igidlik gücünün daşıyıcısı olan sözləri seçir. Türkün dünya hakimiyyəti düşüncəsinin «Tənqri» ifadəsinə bağlı olduğu inamını yada salır:

¹ AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun Baş Elmi İşçisi.

Hər zəmanda TENQRİ yaxar bir çerax,
 Ana yaman sağınan qalur irax,
 Düşməni haqqa sığunun basaruz,
 Saqi tez tut bizə tolu ayax. (1,538)

* * *

Yola gidər olamı şol nər buğur,
 Yolu uğradı hələ olsun uğur,
 TENQRİ saxlasun anı yaman gözdən,
 Meydanda kükrəyicək günür günür. (1,533)

* * *

Hər zaman suya varup gəlməz sənək,
 Qayda keçər ər yirinə hər zənək,
 TENQRİDƏN bolsa inayət bir qula,
 Laçını dəxi qapar yer kükənək. (3,529)

* * *

Məşuqun hiç aşıqa yanmaz bağı,
 Bin aşıq yar qatında bir çöp ağrı,
 Hələ yarun yoluna varlıx fida,
 Düşməne bir kəz dəxi Allah TENQRİ. (1,539)

* * *

KAĞAN ASLANLAR əgər anrar isə,
 Anlaya hər kim ana uğrar isə,
 Qanda əgri var isə tutmağıl dak,
 Saliqa qoç qılıcı toğrar isə. (1,541)

Qazı Bürhanəddin bu tuyuqlarında uca Allaha sonsuz inamını dilə gətirib və həyatdakı uğurların Allahın razılığına bağlı olduğunu bildirib.

Qazı Bürhanəddinin bədii üslubunu araşdıran türk alimləri onun şeirlərində incə yumorun, bir «zarafat ədası»nın olduğunu göstərərək bu özəlliyn şairi başqalarından ayıran bir cizgi olduğunu da açıqlayıblar. Şairin üslubundakı bu «zarafat ədası» Qazının xarakterindən, düşüncə dərinliyindən irəli gələrək onun şeirlərini yadda qalan edir, mənanın dərinəndən anlaşılmasına yol açır, şeirlərə tərəvət gətirir:

...Çərx oxu kibi qəməsi yarmaz cigərümi,
Yürəkdür axır atduğı bir yazı degüldür.
Bin aşiqi gözləri şəhid etməyincə,
Davisi budur dünyada ki qazi degüldür. (1,16)
...Hammamda nə şər ki deyilə tər düşər,
Zira axar suya sanasın ki şəkər düşər... (1,21)
Nola sini sevmişəm kafir degüləm axır,
Cümlə səni sevrələr bən bir degüləm axır.

Hər kim ki sini sevrə səndən aparur bir xəstə,
Cana dəxi gərəkdür nəzir degüləm axır. (1,99)
Dilbərün qəməsinə ox diyələüm,
Hər cana dəgər isə ox diyələüm.
Tola şəkkər ləbin anıcağ ağız,
Bu sözi vacib oldı çox diyələüm.
...Çün nə dersəm müxalifət qılısar,
Busə gərəkmi dersə yox diyələüm.
Adəm oldur ki andan əsrük ola,
Ayıq olanlara uyux diyələüm.
Bən sini sevrəm sevisərem,
Bu sözi türkcə qoyux diyələüm... (1,151)

Qazı Bürhanəddinin üslubunda atalar sözündən yararlanmaq ayrıca yer tutur. Atalar sözünün Qazının şeirlərinə yerləşməsi iki yöndə baş verir. Şair bir yandan el içində işlənən, daşlaşaraq bəlli məna yükü daşıyan atalar sözlərinə əl vurmada şeirlərinə gətirir. Bu yolla da bədii düşüncəsinin dəyərini açır, demək istədiyi ideyanı əyaniləşdirir, şeirini yadda qalan edir. Qazı bu şeirləri xalq düşüncəsi ilə bağlayaraq oxucuya az sözlə çox şey çatdırır. Şair Ömər in ədalətli olduğunu göstərmək istəyəndə bu gün də el içində işlənən «Əyri oturaq, düz danışaq» ata sözünü seçir:

...Anı ki iki hacibün qıldı cəmalün ilinə,
ƏGRİ OTURU TOĞRU DE ədli-Ömər degülmidür... (1,11)

Qazının şeirlərində «Azı çoxa sayar», «Palanını yerə salan eşşək hərzin götürər», «Ömür axar suya bənzər keçənə yetilməz», «Hər zəman bir yigidün dövranıdır» kimi atalar sözü və aforizmlər sıx-sıx görünür.

Başqa yöndən isə Qazı Bürhanəddinin özünün yaratdığı, şairin istedad və təcrübəsindən irəli gələn ata sözləri, aforizmlər dəyərində olan deyimlər də şeirlərində yer tutur. Bu deyimlərin birbaşa Qazı Bürhanəddinə bağlılığını təsdiq etmək çətin olsa da, Qazının bu deyimlərin yaşamaq, yayılmaq, quruluş qazanmaq, tarixə düşmək imkanını artırdığı sözsüzdür:

...HƏR NƏ Kİ YÜK GÖTÜRÜR SURƏTİ ƏKSÜK OLUR,
Quş ola gərək könül çün götürür bari-eşq...(1,30)

... KÖNÜLÜMİ YAXMAYINCA TOĞMADI EŞQUM,
Zira həva kimiyasınun hacəridür...(1,39)
... Arif oldur ki bulmaz yar qatında özini,
EŞQ BİR BAZARDUR Kİ ANDA SATILMAZ ÖZİNİ...(1,39)

Qazı Bürhanəddinin bədii üslubunun göstəricilərindən biri də şeirlərində cinasa çox yer ayırmasıdır. Cinas türk bədii dilinin imkanlarının genişliyindən soraq verən, dilin musiqiliyini artıran, el ədəbiyyatı ilə yazılı ədəbiyyatı bir-birinə sıx bağlayan, şairin yüksək sənətkarlığını göstərən, şairin dilin imkanlarına tam yiyələndiyini ortaya qoyan amildir:

Gər gümanun var isə qəməzləri yarasına,
Sən dəxi bənciləyin ver könüli yara sinə.
Şol ki yarı ləbinün yaralar onalda bilür,
Nə güman qəməzləriylə yürək yarasına.
Oxı çəvisən delerü yarası vü demreni yox,
Dil ki oğraya ana ol billə ki yarası nə.
...Şişədür könülümü səng durur yar dili,
Şişə çün səngə ura kəndüzünü yara sına.(1,10)

Göründüyü kimi bu beytlərdə Qazı Bürhanəddin «yarasına», «yara sinə», «yarası nə», «yara sina» kimi uğurlu cinaslarla qəzəlin bədiiliyini daha da artırmış və özünün güclü bir şair olduğunu açıb göstərmişdir.

Qazı Bürhanəddin cinası qəzəlin quruluşuna yerləşdirməklə türk dilinin əruza uyğunlaşdırılmasını asanlaşdırdı, türk dilində olan sözlərin qəzələ axınına yol açdı, el ədəbiyyatı ilə zümrə ədəbiyyatının arasındakı sınırları azaltmış, türk ədəbiyyatının ərəb, fars bədii düşüncəsinin basqısından qurtulmasına yön verdi, türk dilinin əruz ölçüsündə bədii imkanlarını artırdı:

Səhərdə canuma irən nəsimi,
Ana zər bənzədiməzəm nə simi... (1,13)

Bu beytdə də Qazı Bürhanəddin səhər küləyinin son dərəcə faydalı olduğunu göstərmək üçün onu qızıl və gümüşə bənzətməyin mümkünsüzlüyünü bildirir. O, bu məqsəd ilə «nəsimi» (səhər küləyi) «nə simi» (nə də gümüşü) cinasını yaradaraq ifadə etmək istədiyi fikrə gözəl bir bədii don bəzəyir.

Qazının cinaslı qəzəllərinin əruz ölçüsündə yazıldığını ilk baxışda görmək də çətindir. Ona görə ki, misranın, beytin, bütöv şeirin mənə yükü cinası yaradan sözlərdən asılıdır. Bütün quruluş və mənanı bu sözlər yaradır, hər şey ona bağlıdır. Bu cinaslar isə aydındır ki, türkcə sözlər üzərində qurulub.

Qazının cinaslı qəzəllərinin ortaya çıxmasında şairin tez-tez olduğu saz məclislərinin ayrıca yerinin varlığını da düşünmək olar:

Gözi oxladı bizi qara qıla,
Miskin etdi kisusi qara qıla.
Qaliyə kisusına dürtər isəm,
Qaliyənin yüzini qara qıla.
Qaşları əgrisiylə toğruya,
Nə cəfa qılsa qata qara qıla.
Qara kisusi ağı vəchilədür,
Çün bənüm könülümə qara qıla.
Nola mərdümlük eyləsə gözi,

Bizi qaraklamasa qara qıla.(1,56)

Qazı Bürhanəddinin şeirlərinin sənətkarlıq məsələlərini araşdıran türk ədəbiyyatşünasları şairin üslubunda alliterasiyadan çox yararlandığını da göstəriblər. Alliterasiya qədim türk şeirinin üslub göstəricilərindən biri olmaqla şeirin musiqililiyini artıran, şeiri yadda qalan edən, şeirin oxunuşunda axıcılığı yönləndirən bir naxışdır. Qazı Bürhanəddin alliterasiyanı sıx-sıx işlətməklə şeirinin üslubunu gözəlləşdirib:

Gəl-gəl görələm gəl görələm gül görələm biz,
 Bir nəğmə gətür ortaya bülbül görələm biz... (1,44)
 Dedüm gözümə ey gözüm xəyali yarumun qanı,
 Xəyalini yitürdünsə qanı gözlərinin qanı.
 Gözüm sini görəlidən gözinə özgə gözikməz,
 Rəyyət səhl ola gözdə cü göz görmüş ola xanı... (1,122)
 Gördi görəli görmədiyini gözüm bənüm,
 İrdi irəli irmədiyinə özüm bənüm... (1,309)
 ...Yaxamı hiç qomaz əldən yaxam əlində durur,
 Əl urmadın yaxama dimədin yaxam yanaram. (1,17)

Göründüyü kimi Qazı Bürhanəddin yuxarıdakı birinci beytdə «g» səsinin, ikinci beytdə «q» səsinin, üçüncü və dördüncü beytdə «g» və «i» səsinin, sonuncu beytdə isə «y» səsinin təkrarı ilə alliterasiya yaratmışdır.

Qazı Bürhanəddinin yaradıcılığının sənətkarlıq məsələlərinin geniş araşdırılmadığı bir gerçəklikdir. Qazı türk ədəbiyyatında geniş yer tutan bir sıra məsələlərin başında durduğundan, yeni bədii üslubun formalaşmasına yol açılmasına yön verdiyindən şairin irsinin sənətkarlıq məsələləri diqqətlə öyrənilməlidir. Biz Qazının bədii üslubunun bir sıra göstəricilərinə öləri də olsa toxunmaq istəyirik.

Qazı Bürhanəddin qəzəllərində misraların sonunda bir sözün təkrarına geniş yer verir:

...Məgər bir dəm gəlür olursa dil-dil,
 Nigara bir qıluna dəgməzəm bən.
 Təfəhhus qılmuşam kisunı qıl-qıl,

Yanaram bən tutaxlarınla dəm-dəm.
Yüzünlə gün günü, saçunla yıl-yıl,
Ləbündən bir təbəssüm anlamadum. (1,17)

Bu qəzəldə «dil-dil», «qıl-qıl», «dəm-dəm», «yıl-yıl» sözləri təkrar olunmuşdur. Bu təkrarlar şairin duyğularının daha açıq bir biçimdə ifadə edilməsinə yol açmış, zaman anlayışı çox uğurlu bir biçimdə təqdim olunmuşdur.

Bir sıra qəzəllərdə bütöv bir sözün təkrarı önə keçir:
Dəlusiyyə zülfünün silsilə dəprətməgil,
Ta diyəməm halümi qıl qıla dəprətməgil.
Bilün ilə incəyəm ağzun ilə təng-dil,
Kəndünə bax halümi bel belə dəprətməgil. (1,22)

Qazı Bürhanəddin qəzəllərində təşbehlərin ənənəvi işlənmə yerini də pozur. Üzü günəşə, aya deyil, ayı, günəşi yarın üzünə bənzədir:

Gər varmısa peyvəstə qaşıyla qara gözi,
Günəş yüzü bənzəyəyidi yüzünə dirəm. (1,38)

Qazı Bürhanəddin qəzələ el ədəbiyyatı üslubunun gətirilməsi yolunda da iri addımlar atıb. Qazı aşiq üslubunda sıx-sıx işlənən «dedim-dedi» formasını qəzəlin quruluşuna yerləşdirib:

Dedi könlündə nə vardır dedüm həm,
Dedi gözündə nə vardır dedüm dəm.
Dedi nədür bu aləmdə muradun,
Dedüm bir dilbəri-zibayi-həmdəm... (1,88)

Qazı Bürhanəddin çox incə zövqlü şair olduğundan onun şeirləri bədii təsvir və ifadə vasitələri ilə bağlı çoxsaylı zərif cizgilərlə doludur. Bu məsələlər də araşdırıcısını gözləyir.

Qazı Bürhanəddinin şeirlərində hərbi və elmi terminlər də sıx-sıx görünür. Bu başlıca olaraq Qazının alim, dövlət başçısı və sərkərdə

olması ilə bağlıdır. Qazı şeirlərində düşmənlə döyüş səhnələrini təsvir etməyi çox sevir. Döyüşmək birbaşa Qazının xarakteri ilə bağlı olduğundan bu yöndə böyük təcrübə qazanan şair vuruş səhnələrini çox canlı, hərəkətli, coşğu içində, uyğun ifadələrlə göstərə bilir:

Düşmən əgərçi hiləvü tədbir içindədür,
Tədbirü hilə həm yinə təqdir içindədür... (1,54)

* * *

Bu könlüm dənizi taşa gərək,
Düşmən ura başını taşa gərək,
Düşməne din ki aşını virə,
Bu dənizlər başından aş gərək... (1,55)

Qazı lirik qəzəllərində də döyüşlə bağlı deyimlərdən incəliklə yararlanı bilib:

Gözi yenə başladı bənüm könülümə cəng,
Mutrib yenə hərbi çala başlagıl axar cəng.
Can məst durur əql qılur daveyi-zühdi,
Ey eşq örü turu bırax şisəsinə səng.
Xunun dökərəm yaşımı meyçun ləbün için,
Gül yüzün için nola içəm badeyi-gülrəng. (1,306)

Qazı Bürhanəddinin şeirlərində bir sıra yer və qala adları da var:

...Toqat qalasında sabuhiyi ver tolu,
Başəd ki subha irürə tanrı safayilə... (1,65)

Qazı Bürhanəddinin bir sıra qəzəllərində şiə məzhəbinə bağlı, islam tarixinə cəfəkeşlik, əqidə uğrunda şəhid olmaq rəmzi kimi düşən Həzrəti Əlinin, Həsənlə Hüseyinin adları da çəkilir:

...Dil Hüseyinə çü canı verdi Həsən.
Borcu qalmaz Əliyilə Ömərə... (1,55)
...Sana Hüsnü bana yaş gökdən enmiş,

Əliyə zülfıqariyilə düldül... (1,82)

Azərbaycan türk şairi Seyid İmaməddin Nəsimi Qazı Bürhanəddini yüksək dəyərləndirib, şeirlərində onun adını çəkib, bir sıra şeirlərini Qazının qəzəllərinin təsiri altında yazıb:

Əhli-dil ləblərinə can didilər,
Daxı nazük durur yacan didilər.
Gördilər gözlərində fitnələri,
İnnə hazan ləsahiran didilər.
Pisteyi-ləblərin ilə saydılar,
Şəkərin narxını giran didilər.
İki yakutı tatxu qardaş imiş,
Düşməni aralarına qan didilər.
Ayağında sərə nədür saman,
Dəgməyə anda baş zaman didilər.
Bili qıldur xəyalə mədxal yox,
Ağızı nöqta bigüman didilər.
Günəşü ayu tir ilə zühre,
İtmiş uş qavsdə qıran didilər. (1,502)

«Yanğısına görə Füzulini, rəng, parıltı və səmimiyyət baxımından Baqini xatırladan Qazı»nin şeirlərinin dilini araşdıran türk alimləri şairin Divanının türkcə yazılmasının türk dili və ədəbiyyatının irəliləməsində böyük yer tutduğunu, Qazının XIV-XV yüzilliklərdə ən çox dil materialı verən şair olduğunu, bununla birgə Qazının indiyədək bütöv dəyərini almadığını da göstərirlər. Qazı Bürhanəddinin dəyərini yetərincə almamasını bir də şairin «...gözəlliyi, lirizmi, coşğunluğu, rəngliliyi, səmimiyyəti yanında eyni zamanda çox çətin olan bir şeirin sahibi bulunmasıdır» (2, ön söz)

Qazı Bürhanəddinin şeir dili üç şivənin özəlliklərini daşıyaraq Azərbaycan türkcəsinə bağlıdır. Məsələnin belə qoyulması görkəmli türk dilçisi Məhərrəm Ergenin gəldiyi elmi nəticədir. «Qazı Bürhanəddin klassik divan şeirinin çox dışına taşan və üç ədəbi şivənin xüsusilə, onların gətirdikləri təbii çətinliklərlə dolu olan dili dövrə olaraq əski Anadolu türkcəsinə, dairə olaraq Azəri sahəsinə girir. Şairin dili bu

dövrə və bu sahəni heyrat ediləcək bir zənginliklə təmsil etməkdədir. Kəlmə xəzinəsi çox geniş, dil, kullanış şəkli və ifadəsi çox qıvrıqdır» (2,ön söz)

Məhərrəm Erginə görə Qazı Bürhanəddin dili xamır kimi yoğurur. Qazı ərəb, fars dilini yetkin bilməklə yanaşı, türk dilinin ayrı-ayrı qollarının özəlliklərini də bir araya gətirə bilir. «Qazı Bürhanəddin dövrünün iki yazı dilini: Doğu türkcəsini və Azəri, Osmanlı sahələri ilə Batı türkcəsini bərabər kulana biləcək qədər türkcəyə hakimdir» (2,ön söz)

Qazı Bürhanəddinin Divanını «türk dilinin çox qiymətli bir xəzinəsi olaraq» dəyərləndirən türk alimləri şairin şeirlərinin dilində türk dilinin bir neçə qolunun birləşdiyi düşüncəsində ortaqdırlar. Qazı ilə bağlı dəyərli araşdırma yazan Əli Arslan onu Orta Anadolu şairi sayır: «...Dili nə tam Azəri, nə tam Batı Anadolu türkcəsi sahəsinə bağlıdır. O, tam bir orta Anadolu şairidir. Ancaq ədəbiyyat tarixçiləri onun şeirlərində Azəri ləhcəsinin xüsusiyyətlərini göz önündə tutaraq onu Azəri sahəsinin şairi sayırlar... Ancaq onun yaşadığı dövrdə Azəri və Anadolu ləhcələri arasında böyük bir fərq yox idi» (3,75).

Görkəmli türk ədəbiyyatı tarixçisi Nihad Sami Banarlı Qazı Bürhanəddini dil baxımından ancaq «Azəri ləhcəsinin kadrosu» saysa da, Qazının türk ədəbiyyatına elə bir təsiri olmadığı düşüncəsindədir. «... Ancaq onun şeirlərinin gərək Azəri ədəbiyyatı, gərək Osmanlı şeirləri üzərində hər hansı dərin bir təsiri olmamışdır. Bunun səbəbi şairin bir islam hüquqi alimi, bir qazı və bir hökmdar olaraq çevrəsində ədəbi təsirdən çox elmi və siyasi bir təsir buraxmasıdır» (4,366).

Tanınmış türk ədəbiyyatı tarixçisi Seyid Kamal Qaralıoğlu da Qazı Bürhanəddini dil baxımından daha çox Azəri türkcəsinə bağlayır. Ancaq şairin şeirlərində türk dilinin başqa qollarının da yeri olduğunu göstərir. «... Qazının şeir dili Azəri şivəsini andırmaqla bərabər sözcüklərlə dəyişlərində Doğu Anadolu ağızlarından da faydalanır» (5,181).

Ayındır ki, Qazının şeirlərinin dilinin bu göstəricisi, yurdunun, dövlətinin coğrafiyası, ədəbi düşüncəsinin formalaşdığı dil məkanı ilə sıx bağlıdır. Bununla birgə qazı Bürhanəddin türk dilinin qollara tam ayrılmadığı bir dönmənin şairidir. Qazının şeir dili «... Batı türkcəsinin ortaq özəlliklərini daşımaqla birlikdə az-çox Azəri şivəsinə də qaçmaqda və bilxassə Doğu Anadolu ağızlarından kəlmə, səs və dəyişlər ehtiva

etməkdədir»(6,213). Bizə görə bu dəyərləndirmə bütün deyilənləri doğru ifadə edir.

Türk alimləri Qazı Bürhanəddinin yaradıcılığının dilini araşdırarkən bu göstərilən məsələlərin göz önündə tutulmasının önəmini vurğulamaqla birgə doğru prinsip də müəyyənləşdiriblər: «Anadolulu bir şair olmaqla bərabər Qazının divanı Azəri ləhcəsi xüsusiyyətlərini də daşımaqdadır. Ona görə ki, sonradan Azəri ləhcəsini vəsfləndirən xüsusiyyətlər o dövrdə genel Batı oğuzcasının çərçivəsi içərisində hənuz qarışıq bir durumda idi. Buna görə Qazını Azəri ləhcəsi çərçivəsi içərisində öyrənmək doğru deyildir» (7,434)

Türk ədəbiyyatşünasları Qazı Bürhanəddinin şeirlərində türk dilinin əruzla uyğunlaşdırılması ilə bağlı olaraq bir sıra qüsurların varlığını da göstəriblər. Bu başlıca olaraq iki səbəbə bağlıdır. Birincisi, türk dili ilə əruz ölçüsü arasında münasibətlərin qurulmasında təcrübə azlığı ilə. İkincisi, Qazı dönəminin türk yazılı ədəbiyyatının texniki imkanlarının inkişaf səviyyəsi ilə. «... Ancaq, elm, duyğu və ruh zənginliyi bu texniki nöqsanı örtməkdədir...» (6,213).

Seyid Kamal Qaralıoğluya görə Qazının «... əruzla yazılan türkcə şeirlərindəki imalə və texniki qüsurlar, duyğularının incəliyi ilə kultürünün zənginliyi içərisində qeyb olur» (5,182).

Alimin bu düşüncəsini Nihad Sami Banarlı da paylaşır: «... Türkcəyi əruzla söyləyiş baxımından xeyli qüsurlu olan şeirləri duyan, düşünən, bilgili və səmimi bir şairin əsərləri olaraq diqqəti çəkər... » (4,366).

Qazının şeirlərində türk dilinin əruzla uyğunlaşdırılması baxımından təbii görünən qüsurlar sonrakı dövənlərdə türk ədəbiyyatında əruzla şeirin yazılmasına geniş yol açdı. Qazı Bürhanəddinin türk ədəbiyyatı qarşısında gördüyü böyük işlərdən biri də budur.

Anadolu türk ədəbiyyatını yaradanlar sırasında önəmli yer tutan Qazı Bürhanəddin Əhməd türk düşüncə tarixinə bütün yönələri ilə bir qurucu şəxsiyyət olaraq yerləşdi. Siyasət, elm, din və ədəbiyyatda Qazı Bürhanəddinin dəyəri quruculuq missiyası ilə müəyyənləşdi. «Anadoluda XIII yüzildə Xoca Dəhhani ilə gəlişməyə başlanan dindışı ədəbiyyatın XIV yüzildə Batı Anadoluda yetişən mühüm təmsilçilərindən olan Şahoğlu Mustafa, Əhmədi və Əhmədi Daidən bir dərəcəyədək vəzn, ifadə, fikir və duyğu baxımından heç geri olmayan Qazı Bürhanəddin...

kəndinə xas xüsusiyyətləri ilə türk ədəbiyyatının gəlişməsində mühüm rol oynamış olan bir şairdir. Onu dövrünün orijinal bir sənətçisi yapan tərəfi sevgilinin gözəllik ünsürlərini dilə gətirməsi, ədəbiyyata yeni təşbeh və məcazlar qatması, türk nəzmini kəndinə xas bir estetiklə işləməsidir» (8,25).

QAYNAQLAR:

1. Qazı Bürhanəddin Divanı, İstanbul, 1980.
2. Məhərrəm Ergin, Qazı Bürhanəddin Divanı, İstanbul, 1980.
3. Türk dili və Ədəbiyyatı Ensiklopedisi, c,V, İstanbul, 1982.
4. Nihad Sami Banarlı, Rəsmli türk ədəbiyyatı tarixi, İstanbul, 1987.
5. Seyid Kamal Karalioğlu, Rəsimli motivli türk ədəbiyyatı tarixi, c, I.
6. Əhməd Kabaklı, Türk ədəbiyyatı, İstanbul, 1966.
7. Türk Ensiklopedisi, c, VIII, İstanbul, 1976.
8. Azərbaycan türk ədəbi tarixində abidə şəxsiyyətlər, c, II, Ankara, 1987.
9. Yaşar Yücel, Qazı Bürhanəddin, Ankara, 1987.
10. Məhəmməd Fuad Köprülü, Türk Ədəbiyyatı tarixi, İstanbul, 1980.
11. Yaşar Yücel, Qazı Bürhanəddin Əhmədin dövləti, Ankara, 1970.
12. Türkiyə Teymurləngin xarici siyasətində və Yaxın Şərq, Ankara, 1980.
13. Cənub-Şərq Anadolusunun XII-XV əsrlər tarixi, Ankara, 1982.
14. Sultan II Osman dövrü «Zəfərnəməsi», Ankara, 1983.
15. Qazı Bürhanəddin Divanı, İstanbul, 1943.
16. İslam Ensiklopedisi, cild, VI.
17. Əli Alparslan, Qazı Bürhanəddin Divanından seçmələr, İstanbul, 1977.
18. Fuad Köprülü, Anadolu Səlcuqluları tarixinin yerli qaynaqları, TTQB, sayı, 7, 1943.
19. İsmayıl Haqqı Uzunçarşılı, Sivas və Kayseri hökmdarı Qazı Bürhanəddin Əhməd, TTKB, cild, XL, 1976, sayı, 159.
20. Yaşar Yücel, Qazı Bürhanəddin Əhməd və dövləti, Bakı, Elm, 1994.

21. İsmayıl Haqqı Uzunçarşılı, «Eretna dövləti», TTQB, cild,XL, sayı,158,1976.
22. Ahmet Akşit, «Bəzmü Rəzm»ə görə Kayseri şəhəri və çevrəsi,TDTD, sayı,129,1997.
23. Müjgan Ücər, Qazı Bürhanəddin Əhmədin ölümü və türbəsi ilə ilgili mənbə və inanışlar, Türk kultürü, sayı, 265, Ankara, 1985.
24. İsmayıl Haqqı Uzunçarşılı, «Sivas-Qeysəri və dolaylarında Eretna dövləti», TTK, bülleten, cild, XXXII, 1968, sayı,126.

SİZSİZ-SİZİNLƏ...

Yaqut

Bu yazını mən Sizə müraciətlə yazıram, Səyyarə müəllimə. Çünki biz Sizinlə vidalaşmadıq. Vidalaşa bilmədik. Bu Sizsiz keçirdiyimiz bir neçə ayda biz bir dəqiqə də Sizsiz olmadıq. Hər an Sizi yanımızda hiss etdik. Sizi bir qayğıkeş ana, dost, iş yoldaşı, müəllim kimi yanımızda gördük. Siz bizə böyüklüyü öyrətdiniz...

Mən ilk dəfə Sizi görəndə, birinci qayğıkeşliyinizi hiss etdim. Siz mənə mənəvi dayaq olurdunuz. Yolumuz bir olduğu üçün səmimi söhbətimiz baş tuturdu. Mənim çətin , qayğılı anlarımda öz həyatınızdan misallar gətirərək ürək-dirək verir, elmi iş götürməyə, işləməyə həvəsləndirirdiniz.

O qədər qayğıkeş idiniz ki, Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat fakültəsinə gələndə özünüzdən qat-qat yaşca kiçik olanlarla bir-bir salamlaşır, hamının əhvalını soruşurdunuz. Bayramlarda ha çalışırdım ki, birinci mən zəng edib Sizi təbrik edim, həmişə də gecikirdim. Onda görürdüm ki, telefon zəng çaldı:

«– Səyyarə müəllimə səni çağırır».

Siz kiçiklərə hörmət etmək, onların qayğılarına qalmaqla, bizə böyüklük, ağbirçəklik dərsi verirdiniz. Fakültədə keçirilən bütün tədbirlərdə can-başla iştirak edirdiniz. Gizlincə yaxınlaşıb : «Qızlar, nə çatmırsa heç kimə deməyin, mənə deyin» - deyirdiniz. - « Nə lazımdır mən də alım gətirim».

Biz heç Sizə qıyardıq? Az qalırdıq Sizi dərse qucağımızda gətirək ki, Sizə əziyyət olmasın. Ürəyiniz dərş üçün, tələbələr üçün çırpınırdı. Xəstə olanda da özünüzü yetirirdiniz. Müəllim dostlarınızın, müdiriyyətin «Ay Səyyarə xanım, evdə qalıb dincələyirsiniz» – sözünə, «Mən dərşdə dincəlirəm. Dərş deyəndə hər şey yadımdan çıxır» cavabını verirdiniz. Neçə imkansız tələbənin əlindən tutub dekanlığa gətirmişdiniz ki, bunun kitab almağa pulu yoxdur. Fakültədə işləyən,

Sizinlə çiyin-çiyinə dərs deyən Türkiyədən gəlmiş müəllimlər həmin tələbələrə yardım etmişdilər. Dərstdən sonra gecə işləyib, səhərə qədər yuxusuz qalan, səhər dərsə gələn tələbələrinizdən kafedrada ürək ağrısı ilə danışırıdınız. Gənc müəllimlərə dərslərinin maraqlı və keyfiyyətli keçməsi üçün məsləhətlər verirdiniz. Axırda proqram da yazdınız. Yəni bunların heç birini bu yaşda heç kim Sizdən xahiş və tələb etmirdi. Siz öz daxili məsuliyyət hissiniz ilə, əsil müəllim qayğıkeşliyi ilə bunları edirdiniz.

Sizin 70 illik yubileyinizi qeyd edərkən fakültənin dekanı AMEA-nın müxbir üzvü, prof. V.Məmmədəliyev bu işə necə də həssaslıqla yanaşırdı. Kafedra müdirimiz dos. M.Qarazadə kafedra iclasları çağıranda Sizi səhhətinizlə əlaqədar başqalarından fərqli olaraq məcbur etmir, öz öhdənizə buraxırdı. Siz isə o iclasların birindən də qalmırdınız. Gələndə isə çantanızda bizə bükülü yemək gətirirdiniz ki, «qızlar, bir şey deyil, mən evdən gəlirəm, siz isə səhərdən buradasınız» deyirdiniz. Biz Sizə qıymırdıq, Siz isə bizi məcbur yedirdirdiniz. Bu sevgi qarşılıqlı idi. Siz bilirdiniz ki, biz də Sizi çox istəyirik. Siz xəstələnəndə hamı bir-birinə dəyirdi. Qışda yağış, qar yağanda tələbələrdən göndərirdik ki, Səyyarə xanım indi gələcək, gedin yolda durun, kömək edin. Kafedraya daxil olanda, «nə yaxşı bu oğlan da gəlirdi dərsə, çantamla, çətimimi aldı, qolumdan tutdu, sağ olsun» deyirdiniz. Biz isə tez ayağa durub, birimiz Sizin çantanızı alır, birimiz üst geyiminizi asılıqandan asırıdık. Hal- əhvallaşandan sonra düz dərsə tələsirdiniz.

«Ay Səyyarə xanım, zəngə hələ var». «Yox, tələbəyə kitab verməliyəm, ev oxusu verməliyəm» deyirdiniz. Onlarla təmənnasız əlavə məşğul da olurdunuz.

Dərstdən çıxanda həyəcanlı olurdunuz. Biz tez çay təklif edirdik. O dəqiqə Sizi evə buraxmırdıq. Görürdük ki, evə gedə bilməzsınız. Başınızı çayla, söhbətlə qatırdıq ki, bir az təzyiqiniz yerinə düşsün. Sonra yolu Sizinlə bir olmayan dos. Ç.Mirzəzadə «Səyyarə xanım, gəlin gedək». Təəccüblənməyəsizin deyərək, «Mən də yuxarıdan gedəcəyəm» deyərək qolunuza girib evə aparırdı Sizi, sonra yenidən qayıdıb aşağı yola düşürdü.

Övladlarınızdan gizlədirdiniz keçirdiyiniz ən ağır anları. Siz onların Sizdən sonrakı hallarını fikirləşib narahat olurdunuz: «Allah, bircə

xəstə yatmayım, oğlanlarım həyəcanlanmasın, gəlinlərim əziyyət çəkməsin» deyirdiniz. Allah-taala Sizin bu arzunuzu da yerinə yetirdi. Heç Sizi xəstə yatmağa da qoymadı. Axırncı gün dərsə gəldiniz. Öz dərsinizi qaydasınca, həmişəki kimi dediniz və bizimlə atüstü vidalaşb getdiniz. Heç qoymadınız ki, biz Sizinlə bir görüşək. Nə biləydiniz bu axırncı gəlişinizdir. Bu gedişi mən Qu quşunun ölümünə bənzədirəm. O, axır nəfəsi yaxınlaşanda göylərə can atır, axırncı dəfə qanad çalmaq, uçmaq, süzmək istəyir. Və son anda havaya, ən yüksək zirvəyə qalxır.

Siz də bütün ömrünüzü müəllimliyə həsr edən, dərslər deməkdən, tələbələrle ünsiyyətdən zövq alan, öz peşəsinin vurğunu olan bir insan kimi xəstə olmağınıza baxmayaraq, axırncı dəfə auditoriyaya girdiniz, öz tələbələrinizlə görüşdünüz və elə həmin son dərstdən bir neçə saat sonra bu dünyanı tərk etdiniz. Bu Sizin son uçuşunuz, göylərdə süzməyiniz idi.

Mən Sizin haqqınızda olan bu yazımda Sizin elmi fəaliyyətinizdən, vaxtilə Universitetdə böyük bir kafedraya rəhbərlik etməyinizdən danışmadım. Sizin insani keyfiyyətlərinizdən söhbət açdım. Çünki bizim cəmiyyət indi insanlıq, mənəviyyət böhranı keçirir. Yaşadığımız cəmiyyətdə ən böyük qəhrəmanlıq elə insani keyfiyyətləri saxlamaq, bu amansız, riyakar cəmiyyətdə sınımaqdır. Siz bunu bacardınız və bizə də öyrətdiniz. Bunun üçün sağ olun. Əziz, mehriban, güləriz, qayğıkeş Səyyarə müəllimə.

MISSIONERLİK QLOBALLAŞMA ŞƏRAİTİNDƏ

*A. V. Məmmədaliyev**

Dinlər tarixində missonerlik dedikdə xristian missionerliyi nəzərdə tutulur. Mənsub olduğu xristian məzhəblərindən birini yaymaq üçün xüsusi təhsil görmüş bir kəsə missioner deyilir.

Mütəxəssislərin fikrincə, xristian missionerliyi Həzrəti İsanın Həvarilərə verdiyi aşağıdakı göstərişə əsaslanır: «Beləliklə, siz gedin, bütün millətləri mənim şagirdim edin, onları Ata, Oğul və Müqəddəs Ruh İsmilə vaftiz edin. Sizə əmr etdiyim hər şeyi tutmalarını onlara öyrədin; və budur, Mən dünyanın sonuna qədər hər gün sizinləyəm¹».

Həzrəti İsanın bu sözlərindən sonra Həvarilər dünyanın müxtəlif tərəflərinə səpələnmiş, xristianlığı təbliğ etməyə başlamışlar. Xristianlığın təbliğində Pyotr (Şəmun) və Pavelin (Pavlus) xüsusi xidmətləri olmuşdur.

Xristianlığın başlanğıcından indiyə qədər missionerliyin aşağıdakı fəaliyyət dövrləri vardır: 1) Həvarilər dövrü (33-100); 2) Kilsələrin qurulma dövrü (100-800); 3) Orta çağ dövrü (800-1500); 4) Reformasiya dövrü (1500-1650); 5) Reformasiyadan sonrakı dövr (1650-1793); 6) Modern dövr; 7) Dialoqlar dövrü (1965-ci ildən indiyə qədər).²

Xristian ilahiyyatçıları belə hesab edirlər ki, Həzrəti İsa Allahla insanlar arasında həqiqi vasitəçi olaraq bu dünyaya göndərilmişdir. Çünki O, insan təbiəti içində Tanrı idi. O yeni Adəm idi.³

Həzrəti İsadan 312 il sonra Roma imperatoru Konstantin xristianlığı rəsmi din halına gətirmiş və bundan sonra xristianlığın missionerlik fəaliyyəti genişlənməyə başlanmışdır. Xristian missionerliyi özünün müxtəlif dövrlərində müxtəlif cür fəaliyyət göstərmişdir. Dinc

* BDU Beynəlxalq münasibətlər kafedrasının dissertantı.

¹ Matta, XXVIII, 19-20; Mark, XVI, 15.

² Osman Cilacı, Hristianlık propoqandası ve misyonerlik faaliyetleri, Ankara, 2005, s.22.

³ Yühənna, I- 2-13.

şəraitdə missionerlik dinc xarakter daşımış, müharibə şəraitində xüsusilə səlib yürüşləri dövründə bu məqsədlə zora, hətta vəhşiliyə belə əl atılmışdır.

Missionerliyin maddi hədəfi millətləri müstəmləkəyə çevirərək istismar etmək, mənəvi qayəsi isə xristian dinini yaymaq, xristianlığın nüfuzunu artırmaqdır. Məhz buna görə də missionerləri çox zaman «müstəmləkəçi dövlətlərin silahlı fədailəri» adlandırırlar.⁴ Missionerlər öz məqsədlərinə nail olmaq üçün getdikləri ölkələrdə sadəcə din təbliğatı ilə məşğul olmur, orada müxtəlif adlarla (diplomat, xeyriyyəçi, sənətçi, xarici dil müəllimi və s.) fəaliyyət göstərirlər. Onlar getdikləri ölkələrin milli mədəniyyətlərini, adət və ənənələrini məhv etmədikcə məqsədlərinə nail ola bilməyəcəklərini çox gözəl bildikləri üçün öz fəaliyyətlərinə elə buradan başlayırlar.

Məşhur fransız missioner-şərqşünası Lui Masinon buna işarə edərək deyir: «Onların (müsəlmanların – A.M) hər şeylərini yıxdıq, fəlsəfələri, dinləri məhv oldu; artıq heç bir şeyə inanmırlar, dərin bir boşluğa düşdülər».

Papa II İoann Pavel 24 dekabr 1999-cu ildə etdiyi çıxışında xristian misionerliyinin hədəfini belə açıqlamışdır: Birinci min ildə Avropa xristianlaşdırıldı, ikinci min ildə Amerika və Afrika xristianlaşdırıldı, üçüncü minillikdə isə Asiyayı xristianlaşdırmaq. Hazırda xristian missionerliyi Papanın bu çağırışına cavab olaraq Asiyayı xristianlaşdırmaq planları üzərində işləyir. Onlar Asiyayı xristianlaşdırmaq yolunun Türkiyədən keçdiyini çox gözəl bildiklərindən əsas diqqətlərini Anadoluya yönəltilmişlər.⁶

Çağdaş dövrdə xristian missionerliyinin bir çox təbliğat üsulları artıq köhnəlmiş, yararsız hala gəlmişdir. Bunu gözəl dərk edən missionerlər günün tələblərinə uyğun gələn təbliğat vasitələri arayıb axtarırlar.

Məlum olduğu kimi, müasir dünyanın atributlarından biri qloballaşmadır. Çağdaş dünya ölkələrinin ictimai - iqtisadi, elmi, hərbi,

⁴ Osman Cilacı, Göstərilən əsəri, s.29.

⁵ Osman Cilacı, Göstərilən əsəri, s.42-43.

⁶ Yenə orada, s.146.

mədəni və s. baxımından bir-birinə integrasiya edərək qloballaşması yaşadığımız dövrün başlıca məziyyətlərindəndir. Sual oluna bilər. Bəs qloballaşma şəraitində missionerliyin əsas təbliğat üsulu nədir? Ümumiyyətlə, missionerlik qloballaşma dövrünün tələbləri ilə ayaqlaşa bilirmi?

Araşdırmalar göstərir ki, qloballaşma prosesində əsas rol ABŞ və Avropa ölkələri oynadığı, digər məmləkətlər, xüsusilə inkişaf etməkdə olan ölkələr bu prosesdə Qərbə integrasiyaya cəhd göstərdikləri üçün qloballaşma missionerlik fəaliyyəti üçün daha əlverişli bir zəmindir. Xristian missionerliyinin qloballaşma şəraitində istifadə etdiyi ən əlverişli üsul isə dinlərarası dialoqdur.

Dinlərarası dialoq şüarı 1964-cü ilin 4 avqustunda II Vatikan Konsilində irəli sürülmüşdür. Vatikanın bu barədəki bəyanatında belə deyilir: «Dinlərarası dialoq, Kilsənin bütün insanları Kilsəyə döndərmək missiyalarının bir hissəsidir.» Bu missiya əslində Məsihi və İncili bilməyənlərlə digər dinlərin mənsublarına yönəldilmişdir⁷.

Qloballaşma XX yüzilliyin 80-cı illərindən etibarən meydana çıxan bir proses olduğu üçün xristian aləmi, xüsusilə Vatikan belə bir şəraitdə dinlərarası dialoqdan geniş istifadə etməyə başlamış, bu məqsədlə dünyanın bir çox ölkələrində, o cümlədən müsəlman məmləkətlərində bu deviz altında konfranslar və simpoziumlar keçirməyə başlamışdır. Öz növbəsində müsəlman ölkələri də, o cümlədən Tunis (1974), Liviya (1976), İordaniya (1989), Türkiyə (2000) bu çağırışa cavab olaraq beynəlxalq xristian təşkilatları ilə birlikdə dialoq toplantıları keçirmiş və keçirməkdədir.

Müsəlman ruhaniləri, din xadimləri arasında dinlərarası dialoq ideyasını bəyənməyən, bu fikirlə razılaşmayanlar da yox deyildir. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, xristian aləminin dinlərarası dialoqdan əsas məqsədi xaçpərəstliyi, İncili yaymaq olsa da, bundan çəkinmək lazım deyildir. Müsəlmanların Həzrəti Peyğəmbər dövründən başqa

din mənsubları, xüsusilə xristianlarla dini mövzularda dialoqları olmuş və bu dinimizə ancaq xeyir gətirmişdir. Qurani- Kərim Ali – İmran surəsinin 64-cü ayəsində bu məsləyə açıq-aydın işarə etmişdir:

⁷ Ergün Poyqaz. Misyonerlər arasında altı ay. İstanbul, 2001, s.18.

«De ki, ey kitab əhli, sizinlə bizim aramızda (mənası) eyni olan bir kəlməyə doğru gəlin – Allahdan başqasına ibadət etməyə, Ona şərik qoşmayaq və Allahı qoyub bir-birimizi (özümüzə) Rəbb qəbul etməyək...»

Uzun əsrlərin tarixi təcrübəsi göstərir ki, islam özünün qeyri-müsəlmanlarla tolerant davranışı ilə heç bir şey itirməmiş, əksinə çox şey qazanmışdır. Məhz buna görə də islam xüsusi missioner təşkilatına malik olmamasına baxmayaraq gündən-günə artmış, böyümüş və indinin özündə də gündən günə artmaqda, böyüməkdədir.⁸ Bu gün yer üzündə missionersiz və təbliğatsız yayılan yeganə din islamdır. Bu isə hər şeydən əvvəl islamın çox sadə və məntiqi bir din olmasından, islamda elmə, sağlam təfəkkürə zidd heç bir şey olmamasından, bütün ibadətlərin yalnız Allaha məxsus olmasından, Allahla insan arasında heç bir vasitəçi olmamasından və nəhayət Allahın bu son dininin ictimai ədalət və bərabərlik prinsiplərini ön plana çəkməsindən irəli gəlir.

Dinlərarası dialoqun qayəsi heç də missionerlərin guman etdikləri kimi dinləri birləşdirmək, bir dini o biri dinin içərisində əridib yox etmək deyil, bəşəriyyəti düşündürən, narahat edən problemləri müzakirə edib onların həlli yollarını tapmaqdan, onların aradan qaldırılması uğrunda səmimi əməkdaşlıq etməkdən ibarət olmalıdır.

⁸ Osman Cilacı, Göstərilən əsəri, s.19.