

BEHLÜL DÂNÂ'NIN MİZAHÎ HİKÂYELERİ BAĞLAMINDA MEZHEBİ KİMLİĞİ VE SOSYO-POLİTİK ELEŞTİRİSİ

Mehmet SEVER*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 24 Haziran2020, **Kabul Tarihi:** 29 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Sever, Mehmet. "Behlül Dâna'nın Mizahî Hikâyeleri Bağlamında Mezhebi Kimliği Ve Sosyo-Politik Eleştirisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1041-1066.

<https://doi.org/10.33415/daad.757195>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 24 June 2020, **Accepted:** 29 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Sever, Mehmet. "Religious School Identity and Socio-Political Criticism of Bahlül Dâna in terms of His Humorous Stories". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1041-1066.

<https://doi.org/10.33415/daad.757195>



Öz

Yaratılışında mizah yeteneği olan insan, bu özelliği hikâye ve anlatılarında ortaya koymaktadır. Düşünce ve inancın dile getirilmesi, karşı çıkılan din ve dünya tasavvurlarının olumsuz yönlerini göstermesi noktasında menkıbe ve mizahi hikâyeler önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle kişilerin kendi mezhep anlayışlarının aktarımı noktasında hikâye ve menkıbeler, tarihsel süreçte fikirlerin ve inançların sürekliliklerini sağlamak için en önemli malzemeyi oluşturmuştur. Tarihteki önemli şahsiyetlerin yaşadığı olaylar, hikâye formatında aktarılmış, zamanla yeni hikâyeler ve menkıbeler ile mezhebî aidiyetler yeniden inşa edilmiştir. Bu bağlamda tarihi bir şahsiyet olan Behlül Dâna, Müslüman toplumların hafızasında latife ve hikâyeleri ile meşhur olmuş bir karakterdir. Ancak onun şakalarında ve hikâyelerinde görülen eleştiri, Şîlik ile itham edilmesine sebep olmuştur. Onun Şîliği hakkında ileri sürülen bazı rivayetlerin incelenmesi ve mezhebi kimliğini açığa çıkarılması, İslam düşüncesinde sosyo-politik eleştiri ve muhalefet geleceğinin anlaşılması noktasında önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Behlül Dâna, Şîlik, Hikâye, Eleştiri, Mizah.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, msever@bayburt.edu.tr, Orcid Id: <http://orcid.org/0000-0001-6385-6576>

Religious School Identity and Socio-Political Criticism of Bahlül Dänā in terms of His Humorous Stories

Abstract

Someone with sense of humour reveals this characteristic of his in stories and narrations. Parables and humorous stories take an important place in terms of expressing thoughts and beliefs, and of showing the negative aspects of imaginations of religion and world, which are objected to. Especially in relation to people's transmitting their own religious school's understanding, stories and parables constitute the most important material in order to maintain continuity of ideas and beliefs in the historical process. The events experienced by remarkable figures in history are transmitted in story form, and belongingness to religious schools has been reconstructed through new stories and parables in time. In this sense, Bahlül Dänā, who is a historical personage, is a person that became famous in the memory of Muslims with his jokes and stories. However, the criticism observed in his jokes caused him to be alleged as a member of Shi'a. It is important to analyse some rumours suggested about his being a Shi'ite and to reveal his identity of religious school in terms of understanding socio-political criticism and opposition tradition in Islamic thought.

Keywords: Bahlül Dänā, Shi'a, Story, Criticism, Humour.

Giriş

Dinler tarihi, dinlerin ilk temsilcilerinin ve tabilerinin ardından mezhepleşme vakası ile karşılaştıklarını göstermektedir. Bir vakia olarak mezhepler, dinin algılanma ve yaşayış boyutunu gösteren dini yapılarıdır. Klasik ve modern çalışmalarda mezheplerin ortaya çıkışları ve teşekkül süreçleri birçok faktör çerçevesinde izah edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda İslam mezheplerinin ortaya çıkış ve teşekkül süreçleri daha çok kişi merkezli gelişmeler ekseninde değerlendirilmiştir. Mezheplerin gerek doğuşu gerekse tarih içinde yaşadığı gelişme, yenilenme ve teorik farklılaşma tecrübesinde kişiler her zaman önemli bir yer tutmuştur. İtikadî ve siyasî görüşlerin tarihi kimlikleri ile özdeş hale geldiği bu kişiler/karakterler, mezheplerin görüşlerinin anlaşılması noktasında önemli rol oynamaktadırlar.¹ Mezhep kurucuları ve imamlarında karizmatik bir otoriteye dönüşen bu durum, bu karakterlerin hakkında oluşan menakip ve hikâyelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum öyle bir hale gelmiştir ki dinlerin ve mezheplerin bütün farklılıklarına rağmen, ortak paydası haline dönüşmüştür. İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) de temas etmiş olduğu gibi her mezhep mensubu kendi imamının taklit edilmesi gereken karizmatik otorite ve rehber olduğunu savunmuştur.² Zamanla mezhep mensupları kendi imamları hakkında kabul etmiş oldukları bu

¹ Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, (2005), 398.

² Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2003), 65.

tasavvuru, daha sonraki süreçte, fikirlerin ve inançların tarihte var oluşlarını temin etmek hususunda ihtiyaç duydukları “süreklilik” zaruretinden dolayı, her dönemde müfessir, müverrih, mütekellim ve nahiv âlimleri gibi farklı sınıflar tarafından temsil edildiğini ispat etmek istemiştir.³ Öyle ki tarih ilminin bir alt dalı olan tabâkât ilmi bu noktada mezheplerin kendi içindeki temsilcilerini ve ait oldukları gelenek silsilesinin görülebileceği bir alana dönüşmüştür.⁴ Tarihi süreç içinde sürekliliği sağlamak noktasında aidiyetleri meçhul olmakla birlikte kimi meşhur şahıslar, farklı mezhep mensupları tarafından kendi mezheplerinin temsilcileri olarak kabul etme eğilimi göstermişlerdir. Bu bağlamda birçok müellif tarafından latifeleri ve hikâyeleri zikredilen önemli karakterlerden biri de Behlûl Dâna’dır. Tarihi şahsiyeti çerçevesinde ona atfedilen hikâyeler, onun mezhebi tercihleri veya mezhebi kimliğinin anlaşılması noktasında önemli bir husustur.

Gerçeklik ve Efsane Arasında Behlûl-i Dâna’nın Kimliği

Menâkıbnâme geleneği içinde adı sıkça geçen şahıslardan biri olan Behlûl-i Dâna, meşhur olmakla birlikte kimliği hakkında bazı müphem noktalar bulunan bir karakterdir.⁵ Asıl adı Bühlûl b. Ömer Ebû Vehîb es-Sayrafi’dir.⁶ Muhsin el-Emîn (ö.1952) “es-Sayrafi” isminin tahrif olduğunu; ayrıca İsminde Vehb ve Vehîb olarak iki farklı künyenin zikredilmesinin de bir karışıklık eseri olduğunu düşünmektedir; Emîn’e göre doğru olan es-Sûfi olduğudur.⁷ Behlûl hakkındaki rivayetler değerlendirildiğinde onun Kûfe’de doğduğu daha sonra Bağdat’ta yaşamış olduğu ittifak edi-

³ Bu yaklaşımın ifrat noktada görülebileceği çalışmalardan biri olan Tavil’in (Nusayrîlik) çalışmasıdır. Tavil, Bahri Memlükler döneminde Gulât gruplara karşı verdikleri mücadele ile dikkat çeken Sultan Baybars ve Kalavun’u kendi mezhebinden olduğunu iddia etmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Muhammed emîn Galib et-Tavil, *Nusayriler/ Arap Alevilerinin Tarihi*, trc. İsmail Özdemir, 2. Bs (İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2004), 18.

⁴ İslam düşüncesinde tabakât ilminin farklı yönlerini ve özellikle sosyal tarihin inşası açısından taşıdığı önemi, geçirmiş olduğu evreleri daha geniş görmek için bk. Wadad al-Qadî, “Biographical Dictionaries As The Scholars’ Alternative History Of The Muslim Community”, *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World (Islamic Philosophy, Theology, and Science)*, ed. Gerhard Endress (Leiden: Brill, 2006), 23-77.

⁵ Süleyman Uludağ, “Behlûl-i Dâna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 5: 352.

⁶ Ebû’s-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefâyât* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyy, 2000), 10/194; M. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü’l-Vefâyât* (Beyrut: Dârü Sadr, ts.), 1/228; İbn Hacer el-Askalanî, *Ta’cîlü’l-Menfe’a bi Zevâidi Ricâli’l-Eimmeti’l-Erbaa* (Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1996), 1/358; Uludağ, “Behlûl-i Dâna”, 5/352.

⁷ Muhsin el-Emîn, *Ayânü’ş-Şîa* (Beyrut: Dârü’t-Teârûf, 1983), 3/617.

len bir husustur. Daha çok mecnûn olarak tanınmış olan Behlûl, bazı müelliflere göre Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in kuzenidir. Bu iddiayı değerlendiren Şîî müellif Muhsin el-Emin bunun yanlış bir kanaat olduğunu düşünmektedir. Bu durumda onun künyesinde Hâşimî ya da Kureşî gibi isimlerin olması gerektiğini düşünmektedir. Kaynaklar incelendiğinde Behlûl hakkında Abbasî sülalesinden olduğunun düşünülmesi Behlûl tarafından dile getirilen sözlerin ancak iktidar ailesi üyeleri içinden ve özellikle mecnun olması hasebiyle böyle bir kişiden sadır olduğunda cezalandırılmamış olabileceği düşüncesidir. Yaşayıp yaşamadığı ve ismindeki künyelere dair farklı sorunların bulunduğu Behlûl'ün cinneti/mecnun oluşu da net değildir. Nisâburî'nin eserinde de görülebileceği gibi Behlûl ve benzeri kişilerin bazı tutum ve davranışları delilik alameti olarak kabul edilse de kimi sözleri ve eylemleri birçok akıllı insanın bile aklına gelmeyen zekâ ve akıl işaretlerini taşımaktadır. Bu noktada aslında Behlûl'ün akıllı bir kimse olduğu da düşünülmektedir. Şayet cinneti gerçek ise buna dair rivayetlerin ilerleyen yaşlarda geçirmiş olduğu psikolojik bir rahatsızlığa dair olması muhtemeldir. Bu iddianın aksine, dönemin halifesi Hârûnürreşîd'in kendisine kadılık teklif ettiği onun bu görevlendirmeden kaçabilmek için hayatı boyunca delilik gibi bir ithamı göze alarak mecnun gibi davrandığına dair rivayet bazı yönlerden daha makul görünmektedir.⁸

1044 | db

İslam Toplumunda Sosyo-Politik Eleştiri Olarak Latife/Mizah

İnsan, felsefe ve kelimelerinde toplumsal bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Toplumsal hayatın idame ettirilmesinde en önemli pay insanın düşünen/akıllı bir varlık olması özelliğidir. Birçok özelliğin yanı sıra düşünen varlık olarak insanın diğer bir özelliği, mantık kitaplarında “tabiatında gülücü” olduğu özellikle zikredilmektedir.⁹ Bu yapısal özelliğinden dolayı insan düşüncesinde ve bu düşüncenin kurmuş olduğu dünyada gülme ve gülmece/mizah her zaman var olmuştur. Hz. Peygamber ve sonrasında İslam toplumlarında mizah kültürü her zaman var olmuştur.¹⁰ Mizah, zamanla mahmûd ve mezmûm şeklinde tasnif edilerek farklı gö-

⁸ Muhammed Bâkır el-Musevî el-Esbehânî, *Ravzatü'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât* (Tahran, ts.), 2/146.

⁹ Klasik felsefe eğitiminin ilk kitaplarından kabul edilen Ebherî'nin İshâgûcî adlı mantık kitabının birçok şerhinden biridir. Mehmed Zühdî, *Mürşidü'l-Mübtedî* (Dersaadet: Mektebe-i Sanyî Matbaası, 1311), 19.

¹⁰ Mizah ve şakanın insani psikolojisine faydaları, Hz. peygamber ve sahabe başta olmak üzere daha sonraki süreçte bazı kişilerin şiir ve hikâyelerinden örnekler ile anlatılmış bir kaynak için bk. Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb* (Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4: 3-74.

rüşlerin ve yaklaşımların görülebileceği bir alan olmuştur.¹¹ İnsanın tabiatının vaz geçilmez bir unsuru olan mizah ve latifeler, insan için psikolojik bir rahatlama olduğu kadar, yaşadığı dini, siyasi ve ekonomik olumsuzluklar karşısında normal bir ruh halinde kalmasını sağlamıştır. Bu bağlamda insanın tabiatından kaynaklanan mizah ve onların nesilden nesile naklini sağlayan latifeler ahlaki öğretilerin yanında, toplumun şikâyetlerini dile getirdiği eleştiri kültürünün temel malzemesini oluşturmuştur. İnsanda var olan politik ve sosyal yönün, sınırları itibarıyla her zaman net olmaması¹² bu menkıbe ve latifelerin ifade ettiği mizahi rivayetlerin şaka olduğu kadar ciddi ikazları barındıran¹³ eleştiriler olarak da anlaşılabilmesi ihtimalini taşımıştır. Hatta bazı durumlarda şakanın ciddi eleştirilerden daha etkili olduğu düşünülmüştür. Özellikle baskı ve sansürün olduğu, iktidar ve nüfus sahiplerinin eleştirilemediği dönemlerde şahıs isimleri zikredilmeksizin mizah, sosyo-kültürel ve politik eleştirinin en önemli malzemesi olmuştur.¹⁴ Daha çok mizah, hiciv, hezel, letâif, şaka, nakize, emsâl, nevâdir, tarâ'if ve makâmât gibi isimler altında zikredilen fıkrâ türü diyebileceğimiz hikâyeler, özellikle mecnûn, maskara, hoca ve Behlûl karakterlerinin zikredildiği anlatılardır.¹⁵ Bu noktada Behlûl kelimesi, özel bir isim olmanın dışında, cömert, güzel yüzlü, hândân ve seyid anlamlarına gelen bir kelimedir. Hicrî ikinci asırda nadir görülen fakat daha sonraki yüzyıllarda sıkça isimlerini kaynaklarda rastlanılan meczup ve ermişlere verilen bir unvandır. Daha çok “suret-i mecâninde olan ukalâ” olarak tarif edilmiş karakterlerin genel adı olan Behlûl kelimesi, veli ve mecnun kabul edilen Behlûl-i Dâna ile özdeşleşmiştir.¹⁶

Behlûl'ün kıssalarından bahsetmiş olan Lami'î Çelebi'ye göre maskaralık ve şakalar, ariflerin çekmiş oldukları meşakkat ve mihnelere, uğramış oldukları haksızlıkları kinaye yoluyla dile getirme sanatıdır. Hatta bazı ariflerin, sevenlerine ve kimi öğrencilerine “*Hakkını büyük ve küçükten alabilmek için git maskaralığı sanat edinip çingeneliği öğren!*” şeklinde

¹¹ Ramazan Altınay, “İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* IV/15 (2004), 79.

¹² Franz Rosenthal, *Erken İslam'da Mizah*, çev. Ahmet Arslan (İris, 1997), 49.

¹³ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer Teftâzânî, *el-Mutavvel* (İstanbul, 1304), 443.

¹⁴ Altınay, “İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I”, 86.

¹⁵ İslam düşüncesinde konu ile ilgili literatür için bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İsha en-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 426.

¹⁶ Ahmed Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît* (İstanbul: Darü't-Tibaa, 1815), 3/150; Süleyman Uludağ, “Behlûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 5/351.

tavsiyede bulduklarını nakletmektedir.¹⁷ Dolayısıyla mecnunların ve Behlûllerin dilinden eleştiri yapmak ve hakikati dile getirmek bir meslek ve sanat olarak kabul edilmiştir. Toplumda ortaya çıkan rahatsızlıkları çözme durumunda olan kişilere, şaka görüntüsü içinde var olan rahatsızlıkları ince bir üslup ile anlatma geleneği evrensel bir dil olup sadece İslam Dünyasına mahsus değildir. İnsanın doğasının bir neticesi olarak mizahta var olan politik ve teolojik anlam¹⁸ farklı kültür ve medeniyetlerde de görülmektedir. Örneğin Shakespeare, *Kral Lear* adlı eserinde soytarı bir meslek olduğu kadar bir felsefi eylem olarak da kabul etmektedir. Meslek icabı insanları eğlendiren soytarı, felsefi görev olarak hakikati söylemek ve göstermek vazifesini icra eder. Asıl mesele hakikatin ortaya konması olduğundan Kral Lear'da soytarının bir adı bile yoktur.¹⁹ Bu noktada Behlûl'ün biyografisinde görülen "meçhûliyet" latife ve mizahta asıl olanın karakterlerden daha çok, anlatılmak istenen nükte olduğunu göstermesi açısından önemlidir.²⁰ Yine *Kral Lear* adlı eserde soytarı, aynı zamanda bir danışmandır. Benzer bir durum Behlûl'de de görülmektedir. Behlûl her ne kadar kendisine verilen görevleri cinnet öncesi ve sonrasında red eden bir kişi olarak resmedilmiş olsa da menkıbelerde Harûnurreşid'in sokaklarda gördüğü, zaman kendisine danıştığı gayri resmi bir danışman olarak görülmektedir. Bu bağlamda mizah, yöneten-yönetilen ilişkileri, toplumsal tartışmalar, din anlayışları ve sosyal-kültürel hayatın görülebileceği toplumsal iletişimin dili olarak kabul edilmektedir. Toplum ve siyasetin eksik yönlerini karikatürize edilmesi ve tenkidi, toplumun uyarılmasına ve zamanla siyasal otoritenin sorgulanması ile muhalefet düşüncesinin gelişmesine katkı sağlamaktadır.²¹ Sosyal hafızanın yaşamış olduğu olumsuzluklar karşısında mitolojik halk kahraman tiplerini, birçok coğrafyada farklı isimler altında icat etmesi, toplum psikolojisinin bir yansımasıdır. Bu noktada mecnunların dışında İslam kültüründe başka "akıllı görünümlü deliler" de vardır. Bunlardan biri "Cuhâ" tiplerisidir. Öyle ki iktidarın baskıcı politikalarına mizah ile karşı çıkma hususunda en iyi örneklerden biri kabul edilen Cuhâ, birçok toplumda görülmektedir.²²

¹⁷ Abdullah Çelebi Lâmi'î-zâde, *Latifeler*, trc. Yaşar Çalışkan (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 27.

¹⁸ Rosenthal, *Erken İslam'da Mizah*, 23.

¹⁹ William Shakespeare, *Kral Lear*, trc. Özdemir Nutku, 14. Bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), xix.

²⁰ Soytarı ve budala arasındaki ilinti için bk. Rosenthal, *Erken İslam'da Mizah*, 20.

²¹ Emin Uz - Muhammed Efil, "Arap Nevâdir Eserleri Örneğinde Mizahın Toplumsal ve Siyasal İşlevi", *Bilimname : Düşünce Platformu* 37 (Ocak 2019), 292.

²² François Geogon - Irene Fenoglio (ed.), *Doğu'da Mizah*, çev. Ali Bertay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 40.

Behlûl'ün Şîî olduğuna dair Câhız'ın (ö.255/869) ve sonraki dönemde Şîî tabakât yazarlarının iddiasının aksine Sünnî müellifler tarafından telif edilen eserlerde²³ Behlûl, İslam toplumunda hayatın içinde olan, bir sokak köşesinde veya mezarlıkta hatta sultanın sofrasında dokunulmazlık hakkına sahip olan mecnûn olarak, toplumsal hoşgörünün temsil edildiği karakterdir. Ancak onların mecnûn olmaları, hakikati görmelerine mâni değildir. Attâr (ö.618/1221), *Tezkiretü'l-evliya'*da "Mecnunları hakir görmeyin, onlar nebilerin halifeleridir." şeklinde tasavvufi bir yorum ile meseleye bakmaktadır.²⁴ Abdurrahman el-Câmî (ö.898/1492), delilik ile akıllılık arasında bir bağın olduğu kanaatindedir. Ona göre akıllı olanlarda divanelik bir nebze de olsa vardır. Hatta sosyal ve politik olayların bunalıcı ortamında divanelik sığınması gereken bir gölgeliktir.²⁵

Bu iddialar ekseninde üzerinde durulması gereken diğer nokta ise Behlûl'e nispet edilen menâkıp ve latifelerin daha sonraki dönemde Şîî tarih tasavvuru ekseninde yorumlanmış olma ihtimali ve Behlûl'e nispet edilen "Şîîleşme iddiası"nın tarihsel Şîa ile ne kadar örtüşmekte olduğudur. Bu noktada bazı hikâyelerin Câhız'ın ifadesi üzerinden Şîî tarihçiler tarafından kurgulanmış olması muhtemeldir. Zira Nişâbü'r-ri'nin eserinde zikretmiş olduğu kimi hikâyelerin ya da Şîî tabakât âlimlerinin eserlerine kaydetmiş oldukları olayların bir kurgu olma ihtimali, edebi eserlerde görülebilecek olan bir yöndür. Birçok edebiyat eserinde, siyasi olmasa da ideolojik bir yazımın tercih edilmiş olduğu görülmektedir. Ayrıca edebi eserler ve onların ortaya koyduğu tarihin, siyasî ve dinî malzemenin, uygun şartlarda siyasallaşma ve ideolojik bir argümana dönüşme imkânı vardır.²⁶

Behlûl'ün latifeleri ve özellikle hakkında ileri sürülen Şîilik ithamını anlamak için dönemin iktidarı tarafından takip edilen din ve mezhep siyasetinin ortaya konması bu noktada önem taşımaktadır.

²³ Askanî, *Ta'cîlü'l-Menfe'a bi Zevâidi Ricâli'l-Eimmeti'l-Erbaa*, 1/357-358; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, "Sıfatü's-Safve" (Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.), 1/572-573; el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefâyât*, 1/228.

²⁴ Türk-İslam edebiyatında Behlûl'ün hikâyelerine dair beyitler oldukça fazladır. Bu beyitlerde vurgulanan mecnunların, akıllı insanları irşat etmesidir. Örnekler için bk. Ahmet Talât Onay, *Edebiyatımızda Mazmunlar* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 135.

²⁵ Abdurrahman Câmî, *Baharistan*, çev. M.Nuri Gençosman (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985), 104.

²⁶ Talal Asad, *Dinin Soykürükleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 308.

Harun er-Reşid ve Ehl-i Beyt Siyaseti

Abbasî Hilafetinin en önemli halifelerinden biri de şüphesiz Hârûnürreşîd (ö. 193/809)'tir. Bir Müslüman olarak dini hayatında ibadetlerine dikkat eden bir halife olan Hârûnürreşîd, kimi zaman bazı günahlara düştüğü rivayetleri mevcut ise de yapmış olduğu zekât ve sadaka yardımları, Hicaz bölgesinde dini ve tarihi değeri olan yapıları restore etmesi ile tanınmıştır. Kendisini ikaz edenlere karşı göstermiş olduğu müsamaha ile dikkat çekmiştir. Ancak tenkidin ve muhalefetin konusu devlet yönetimi ve takip edilen politikalar olduğunda Hârûnürreşîd'te diğer halifelerden pek farklı davranmamıştır. İktisadî, askerî ve siyasî kararları tartışılan birçok Abbâsî halifesi gibi onun da kararları bu tenkitlere maruz kalmıştır.²⁷ Özellikle daha çok takip etmiş olduğu Ehl-i Beyt siyaseti ciddi şekilde tenkit edilmiştir. Hatta Abbâsîler döneminde ortaya çıkan idari isyanların dışında özellikle Şîî ve Hâricî orjinli dini ve siyasî isyanların sebeplerinden birisi de Ehl-i Beyt siyaseti olmuştur.²⁸ Hârûnürreşîd genel anlamda Ehl-i Beyt'e karşı müspet kanaatlere sahip olsa da hilafet ve iktidar söz konusu olduğunda sergilediği tavır diğer halifelerin uygulamalarından ayrılmamıştır.²⁹ Öyle ki Ehl-i Beyt mensuplarını sıkı bir şekilde takip etmesi, eman vermiş olduklarını öldürtmesi ve Ehl-i Beyt mensuplarını cezalandırması toplumun gündeminde eleştirildiği önemli bir mesele olarak her zaman canlılığını muhafaza etmiştir.³⁰ Özellikle İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820) gibi Ehl-i Beyt'i sevdiğini her mecliste ve söylediği şiirlerde³¹ dile getiren âlim, şair ve yöneticiler mihne uygulamalarına maruz kalmışlardır.³² Böylece toplumda Ehl-i Beyt taraftarlığı ekseninde Ebû Müslim el-Horâsânî'nin (ö. 137/755) geri dönmesini bekleyen Mesihânî beklentiler³³ ve gruplaşmalar olmuş ve dönemin iktidarını rahatsız etmiştir. İktidarın toplumsal gözetimi, bu durumdan haberdar olmakta gecikmemiştir. Hârûnürreşîd kendisinin Ehl-i Beyt ve özellikle Hz. Ali'yi sevmediğine

²⁷ Andre Clot, *Hârûnürreşîd ve Abbasiler Dönemi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 63.

²⁸ Bu dönemde valiler başta olmak üzere Arap-Mevali çekişmesi temelinde ortaya çıkan milli ve mezhebi karakterli isyanların tarihine dair bk. Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasî İsyenlar* (Ankara Okulu Yayınları, 2001).

²⁹ Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt İslam Tarihinde Ali - Fatma Evladı* (Gelenek Yayıncılık, 2004), 263.

³⁰ Clot, *Hârûnürreşîd ve Abbasiler Dönemi*, 65.

³¹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Dîvânü'l-İmâm eş-Şâfiî* (Kahire: el-Kuds, 2012), 61.

³² Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şafii*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996), 26-28; Namık Kemal Karabiber, "İmam Şafii'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/1 (2009), 105.

³³ Clot, *Hârûnürreşîd ve Abbasiler Dönemi*, 64.

dair dile getirilen bazı iddialardan haberdar olmuştur.³⁴ Bir mecliste halk arasında konuşulan ve kendi aleyhine gelişen bu duruma cevap vermiştir. Harun er-Reşîd kendisinin Hz. Ali'yi çok sevdiğini ve Ehl-i Beyt'in hiçbirini kendisinden aşağı görmediğini söylemiştir. Ancak Alioğullarının haklarını gözetip ve Emeviler'den "intikamlarını" aldıkları halde Ehl-i Beyt mensuplarının kendileri aleyhlerinde ortaya çıkan olaylara iştirak ettiklerini ve böylece toplumda birçok huzursuzluğun ortaya çıkmasına sebep olduklarını zikretmiştir. Kendi döneminde Ehl-i Beyt'e karşı ortaya koyduğu sert siyasetin temelinde böyle bir durumun olduğunu ileri sürerek kendini savunmuştur.³⁵ Bu politikaların devamında özellikle Tâlibîler'i Bağdat'tan Medine'ye sürmesi (171/787-788), varlıkları hilafet için tehdit unsuru olarak kabul edilen Ehl-i Beyt hakkında iktidarın politikalarını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu atmosferde Ehl-i Beyt taraftarlarının tepkilerini ortaya koyacak bir figürü ya da muhalif duruşuyla kendilerinden kabul edebilecekleri bir karakter olarak Behlûl'ü keşfetmeleri çok da zor olamamıştır.

Behlûl Dâna ve Şiilik İddiaları

Behlûl Dâna hakkında ileri sürülen Şiilik iddiası da kimliği hakkında yaşanan tartışmalar gibi kesinlikten uzaktır. Behlûl'ün Sünnî kaynaklarda menkıbevi hayatının zikredilmesi veya başka bir ifade ile Sünnî düşünce içinde sahiplenilmiş olması bu iddianın tartışılır hale gelmesini kuvvetlendirmektedir. Zira Sünnî mutasavvıfların Ehl-i Beyt algısı muhabbet boyutundadır ve onların muhabbeti Şiilik iddiasına malzeme vermez.³⁶ Bununla birlikte Behlûl, sufi, mecnun, halktan biri, muhalif ve bilge bir kişilik olması onun her türlü mezhebî yaklaşımın kullanımına müsait bir figür olmasına neden olmuştur.³⁷ Bu bağlamda Behlûl'ün Şiiliği hakkındaki iddiayı ilk olarak Câhız'ın (ö. 255/869) *el-Beyân* adlı eserinde görmekteyiz. Câhız onun Şii olduğunu bazı olaylar üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır.³⁸ *İslam Ansiklopedisi*'nde ise Câhız'ın bu kanaatinin kesin olduğu ileri sürülmüştür.³⁹ Bu iddia Câhız'ın dışında İbn Abdürabbih⁴⁰

³⁴ Uyar, *Ehl-i Beyt İslam Tarihinde Ali - Fatıma Evladı*, 265.

³⁵ Ahmet Cevdet, *Kıtas-ı Enbiya*, çev. Mahir İz (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 4/156.

³⁶ Ahmet Özkan, "Hacı Bayram-ı Veli'nin Eşrefoğlu Rûmî'ye Tesiri = The Influence of Hacı Bayram Wali on Eshrefoglu Rumi", *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu I/* (2016), 91.

³⁷ Shereen el Ezabi, "Al-Naysaburi's Wise Madmen: Introduction / ڤروباڤينا", *Alif: Journal of Comparative Poetics* 14 (1994), 194.

³⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beirut: Müessesetü'l-Âlemî, 2003), 2/479.

³⁹ "Behlûl", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. H.A.R. Gibb vd. (Leiden, 1986), 1/1288.

(ö.328/940) ve Sünnî hadisçilerden İbn Hacer (ö.852/1449) tarafından da sahiplenilmiştir. İbn Hacer, Behlûl'ün Cafer es-Sadık'ın (ö. 148/765) sözlerini nakleden râvilerden olduğunu ve Şîî hadis ricali içinde olduğunu zikretmektedir.⁴¹ Aynı şekilde Tûsî'de (ö. 460/1067) Behlûl b. Muhammed es-Sayrafi el-Kûfi isimli kişiyi Şîî hadis ricali içinde zikretmiştir.⁴² Ancak bu kişinin Behlûl Dâna olması şüpheli görünse de Safedî'nin (ö. 764/1363) ifadeleri aynı kişi olma ihtimalini güçlendirmektedir. Hatta Sünnî tabakât müelliflerinden Safedî, hadis tekniği açısından Behlûl'ün cerh ve tadile konu olacak bir kusur ile ma'lûl olmadığına dair görüşü nakletmektedir.⁴³ Safedî'nin Behlûl Dâna hakkında hadis tenkidine dair ifadeleri, Tusî ve İbn Hacer'in Şîî hadis ricali arasında zikrettikleri kişi ile aynı kişi olma ihtimalini⁴⁴ güçlendirmektedir. Mâmekânî'niye göre (ö.1351/1933) Şîî-İmâmîyye mezhebine mensup olduğu söylenen Behlûl hali meçhul bir kişi olup, mecnun olan Behlûl değildir.⁴⁵ Ancak zamanla isim ve künye benzerliğinin yanı sıra kimliğin meçhul olması, iki ayrı Behlûl'ün tek şahıs olarak tasavvur edilmesini ortaya çıkarmıştır. Bu noktada Câhız'ın nakletmiş olduğu olay önem taşımaktadır. İshak b. Sabbah (ö. ?) Behlûl'ü gördüğü bir gün ona "Allah, Şîîler içinde senin gibileri artırsın" demiştir. Bu ifadeye karşı Behlûl de "Hayır Allah, Mürcie içinde benim gibileri, Şîîler içinde de senin gibileri artırsın" şeklinde cevap vermiştir.⁴⁶ Aslında Behlûl'ün Şîî olduğuna dair bilgiler Câhız sonrasındaki müellifler tarafından zikredilen menkıbeler üzerinden şekillenmiştir. Daha sonra da temas edileceği gibi, sadece Ehl-i Beyt mensuplarının meclislerine devam etme ve onların sözlerini nakletmek başlıca Şîîlik isimlendirilmesi için yeterli değildir.

Behlûl hakkında zikretmiş olduğumuz kaynaklarda da görüleceği gibi teşeyyu iddialarını ya da en azından Câhız'ın ifadelerini destekleyen olaylar mevcut olsa dahi aksini ortaya koyan ifadeler de vardır. Örneğin râvinin nakline göre bir grup Behlûl'ü yanlarına çağırılmışlar ve ona bir dirhem

⁴⁰ Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdırabbih İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd* (Beyrut: Dârü Kütübî'l-İlmiyye, 1404), 7/166.

⁴¹ Burada zikredilen Behlûl'ün isminde bazı farklılıklar mevcuttur. İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, 2002), 2/371.

⁴² Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430), 173.

⁴³ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, 10/194.

⁴⁴ Behlûl'ün babasına dair isim hatasının ya da karışıklığının bu sorunu ortaya çıkarması hakkında bk. el-Emîn, *Ayânü's-Şîa*, 3/618.

⁴⁵ Abdullah el-Mâmekânî, *Tenkîhü'l-Makâl fi İlmi'r-Ricâl* (Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1423), 13/121-122.

⁴⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 2/479.

karşılığında Hazreti Fatıma'ya şetm/hakaret etmesini söylemişlerdir. Bu isteğe karşı Behlûl, Hz. Peygamber'in kızına dair böyle bir ifadenin söylemeyeceğini ancak diledikleri takdirde Aişe'ye karşı yarım dirheme istediklerini yapacağını⁴⁷ söyledikten hemen oradan ayrılırken Aişe'nin ise Hz. Peygamberin hem dünyada hem de ahirette eşi olduğunu söyleyerek tövbe etmiştir.⁴⁸ Bu rivayet değerlendirildiğinde Behlûl'ün en azından Râfizî olarak isimlendirilen grup içinden olmadığı anlaşılmaktadır.

Behlûl'ün Şîî olduğuna dair iddianın en önemli delillerden biri de Ehl-i Beyt hakkında zikretmiş olduğu hadistir. Râvî olarak zikredilen es-Sayrafi'nin kimliği hakkında bazı tartışmaların olduğuna daha önce temas edilmişti. Bu kişinin Behlûl el-Mecnûn olması hakkındaki tartışmanın ötesinde, rivayetin Behlûl el-Mecnûn'a nispet edilmiş olması ve onun mezhebi kimliği ile irtibatlandırılması önemlidir. Abbâsîlerin, Ehl-i Beyt'in imamet hakkını elde etmek üzerinden kurmuş oldukları ve kendi hilafetlerini inşâ etmiş oldukları bir dönemde bu rivayetin dile getirilmesi Şîîlik ile itham olunmaya yeterli bir delil kabul edilecek özellik taşımaktadır. Behlûl'ün nakletmiş olduğu hadis "*Dünyanın bir günlük vakti kalsa bile, Allah, benim Ehl-i beytim'den bir kişiyi ümmetin işine yetkilendirmesi için o günü uzatır*" şeklindedir.⁴⁹ Mehdilik düşüncesinin en temel argümanlarından kabul edilen bu hadis, özellikle Şîî mezheplerin ortak kabulünü yansıtmaktadır. Dönemin atmosferi göz önüne alındığında bu hadisi rivayet eden ve bu bağlamda görüşleri dillendiren kişilerin Şîîlik ithamıyla yüz yüze gelmesi kaçınılmazdır.

db | 1051

Behlûl'ün Menkıbe ve Latifeleri Ekseninde İslam Mezheplerine Eleştirileri

Behlûl Dâna'ya dair anlatılan menkıbe ve latifeler bir hayli fazladır. Câhız'ın *et-Tebyîn*'i ile başlayan daha sonra *Binbir Gece* masallarında da görebileceğimiz⁵⁰ bu hikâyeler, toplumların hafızasında her zaman mevcut olan Hoca/Cuhâ tiplerini ile karışarak tarih içinde çoğalmıştır. Bu sebepten dolayı onun Şîîliği hakkındaki iddialar ve diğer İslam mezheplerine dair görüşlerini naklederken belli başlı klasik eserlerden hareket etmek daha gerçekçi olacaktır. Bu bağlamda kendilerinden sonraki süreç-

⁴⁷ İbn Abdürabbih'in nakletmiş olduğu rivayette sadece yarım dirheme bu işi yapacağı zikredilmiş, tövbe kısmı nakledilmemiştir. Muhtemelen daha sonraki süreçte toplumun tepkisi veya en-Nisâbü'rî tarafından görülen ihtiyaç üzerine "tövbe" rivayeti eklenmek suretiyle zikredilmiştir. Bk. İbn Abdürabbih, *el-İkdi'l-Ferîd*, 7: 166.

⁴⁸ İbn Habîb en-Nisâbü'rî, *Ukalâ 'ül-mecânîn* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1987), 144-145.

⁴⁹ Nisâbü'rî, *Ukalâ 'ül-mecânîn*, 157.

⁵⁰ *Binbir Gece Masalları 1*, çev. Alim Şerif Onaran (Afa Yayınları, 1992), 9.

te Behlûl ve onun gibi karakterleri anlatan İbn Habîb En-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) *'Ukalâ'ü'l-mecânîn* adlı eseri temel kaynak olarak kullanılmıştır.⁵¹ Onun Behlûl hakkında rivayet etmiş olduğu menkıbe ve latifelerin mezhebi kimliğini yansıtanları daha sonraki Şîî kaynaklarda zikredilmişken, ahlak, takva ve dünya sevgisinin kötülüğüne dair olanları ise genel olarak birçok müellif tarafından rivayet edilmiştir. Bu bağlamda nakledilen rivayetleri sosyo-kültürel eleştiriler olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır. Behlûl'ün İslam fırkalarına dair eleştirilerini onun Şîî ya da en azından Şîî eğilimleri olan bir mecnûn olduğundan hareketle değerlendirmek onun nasıl bir Şîî tasavvuruna sahip olduğunu da göstermesi bakımından önemlidir. Câhız ve Nîsâbûrî'nin naklettiği rivayete göre İshak b. Sabbâh'ın Behlûl'e Şîîler içinde kendi gibi olanların çok olmasını istemesini ya da başka bir ifade ile Behlûl gibi mecnunların Şîîler içinde olabileceğini düşünmesi bir sataşma ve taciz olarak görülebilir. Fakat başka bir yönden müspet olarak bakıldığında, Behlûl gibi insanlara zararı dokunmayan ve iktidar aleyhine isyana kalkışmayan bir Şîî olarak örnek alınmasını istemiş de olabilir. Buna karşı Behlûl'ün cevabı ise yine iki yönlü okumaya elverişli müphem bir ifadedir. Burada İshak b. Sabbâh'ın Hârûnürreşîd döneminde uzun zaman Kûfe valiliği yapmış ve İslam Filozofu unvanı taşıyan Yakup b. İshak el-Kindî'nin babası olması ihtimali yüksektir. Dönemin kadıları ve yöneticilerinin çoğunlukla Hanefi olması ve Behlûl'ün "Mürchie" içinde kabul ederek İshak b. es-Sabbâh'a verdiği cevap Mürchie aleyhinde itikadi ve siyasi itirazları barındıran bir cevaptır.⁵² Behlûl'ün cevabı değerlendirildiğinde, kendi gibi ahlaki ilkelere önem veren, doğru sözlü ve dünyaya önem vermeyen insanların Şîîler içinde fazla olduğunu, bundan dolayı dünya makamları olan yöneticilik gibi görevlerde bulunmadıklarını dile getirmiş olduğu düşünülebilir. Cevabın ikinci kısmında dünyevi makamları elimde bulunduran Mürchie'nin de içinde Behlûl gibi kişilerin çoğalmasının arzulanması, Mürchie'lerin, tenkit edilen hususlardan uzaklaşmalarının mümkün olacağını ifade etmiş olması yönünden eleştirel bir ifade olarak anlaşılabilir. Behlûl'ün bu menkıbesinde gördüğümüz eleştirel yaklaşım ve Hanefiler'in Mürchie'likle itham edilmeleri daha sonra Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin *Makâlât*'inde da dile getirilmiştir.⁵³ Diğer bir yönden bu menkıbe, dönemin iktidarının Mürchie olarak da kabul edilen Hanefiler'i desteklemiş olduğunu da göstermektedir. Behlûl'ün Mürchie hakkındaki bu eleştirisi aslında Şîî makâlât yazarı

⁵¹ Nîsâbûrî, *'Ukalâ'ü'l-mecânîn*.

⁵² Emîn, *Ayânü's-Şîa*, 3: 618.

⁵³ Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 119.

Nevbahtî'nin (ö. 310/922) Mürcie hakkında " *Kralların dini üzere oldukları*" yönündeki görüşüyle paralellik taşıyan açık bir siyasi eleştiridir.⁵⁴ Behlûl'ün Mürcie kavramını, Hanefiler hakkında kullandığını teyit eden başka bir menkıbe de zikredilmektedir. Ravînin naklettiğine göre Kûfe'de kendi komşuları vefat ettiğinde, yakınları ve dostları kabrini nasıl yapacakları hakkında tartışmaya başlamışlardı. Bu esnada oradan geçen Behlûl'e danışarak kabri nasıl yapacaklarına dair fikir vermesini istemişlerdir. Bunun üzerine Behlûl, hâkimin huzurunda yargılanmak üzere gelen hasımlar gibi oturmalarını istemiştir. Behlûl, eğer ölen kişinin cenaze namazını Şiîler gibi kıldı iseler, mezarın da Şiî mezarı gibi düz yapılmasının gerektiğini, eğer cenaze namazını Mürcie'nin namazı gibi kılmış iseler bu takdirde mezarı deve hörgücü gibi yapmaları gerektiğini söylemiştir.⁵⁵ Burada Mürcie'nin görüşü olarak zikredilen husus genel olarak cumhurun görüşü olarak kabul edilse de özellikle Hanefi mezhebinin görüşüdür. Bu rivayetinde ortaya koyduğu gibi Behlûl'ün Mürcie ile kastetmiş olduğu mezhep mensupları dönemin Hanefileri'dir. Behlûl'ün dönemin Hanefileri'ni eleştirisine dair en önemli rivayetlerden bir diğeri de Cehmiyye ve Mürcie görüşlerini cem etmekle meşhur olan Bişr el-Merîsî'ye (ö. 218/833) hakkındaki eleştirileridir.⁵⁶ Bişr el-Merîsî'nin Cehmiyye'nin savunmuş olduğu *Halku'l-Kur'an* görüşünü savunması ve bu gibi görüşlerinden dolayı Hârûnürreşîd döneminde saklanmış olması bu rivayetin bir hikâyenin ötesinde bir gerçekliği yansıtmakta olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.⁵⁷

Dönemin hâkim siyasi anlayışına muhalif bir tavır içinde olduğu anlaşılan Behlûl'ün Şiîliği hakkında ileri sürülen en önemli rivayet, Behlûl'ün Cafer es-Sadık'ın talebelerinden olduğudur.⁵⁸ Onun Şiîlikle irtibatlandırılması noktasında bu iddia diğer rivayetlerden daha fazla dikkat çekmektedir. Cafer es-Sadık'ın vefatı 148/765 olduğu Behlûl'ün ise kesin olmakla birlikte 183/799 (?) senesinde ölmüş olduğu düşünüldüğünde onun kısa bir dönem de olsa Cafer es-Sâdık'ın meclislerine katılmış olma ihtimali vardır. Yine bu rivayetlerde zikredilen Behlûl'ün İmamiyye'nin yedinci imamı Mûsâ el-Kâzım(ö.183/799) ile beraber olduğu ya da onun-

⁵⁴ İbrahim Hakkı İnal, "İbn Temiyye ve Mürcie", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2 (2016), 16.

⁵⁵ Nisâbü'rî, *Ukalâ 'ül-mecânîn*, 151.

⁵⁶ Nisâbü'rî, *Ukalâ 'ül-mecânîn*, 156.

⁵⁷ Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr B. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/2 (1987), 102-103.

⁵⁸ Emîn, *Ayânü's-Şîa*, 3: 618; el-Esbehânî, *Ravzatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*, 2: 145.

la görüştüğüne dair bilgiler tarihsel gerçekliğe daha yakındır. Mûsâ el-Kâzım, babası Cafer es-Sadık'ın vefatından sonra Bağdat'ta uzun dönem hapsedilmiştir. Halife Mehdî-Billâh'ın (ö.169/785) kendisinden şüphelenmesi üzerine hapiste kalan ve daha sonra isyan etmeyeceğine dair söz alınan Mûsâ el-Kâzım, Medine'ye giderek burada ikamet etmeye başlamıştır. Ancak Hârûnürreşîd'in hilâfete geçmesi (170/786) ile tekrar Bağdat'a getirilmiş ve hayatının son dört yılını hapisanede geçirmiştir. Bu dönemde Ehl-i Beyt mensuplarının hapishane ya da ev hapsinde tutulması, taraftarlarını gizlenmeye teşvik etmiş olabilir. Nitekim bu rivayetlerde Behlûl'ün aslında bir kadı olduğu, Hârûnürreşîd'in Muhammed Bâkır'ı öldürmek için ulemadan fetva istemesi üzerine durumu Muhammed Bâkır'a anlattığı ve kendisine hidayeti için dua isteğinde bulunduğu zikredilmiştir.⁵⁹ Bunun üzerine Muhammed Bâkır'ın, Behlûl'e Ehl-i Beyt taraftarı olduğunun anlaşılmasında ve kendini koruması için deli/behlûl kılığında saklanmasını tavsiye etmiş olduğu bilgisi de nakledilmektedir.⁶⁰ Birçok Şîî grupta görülen takıyye anlayışının bu yöntemi destekleyeceği de açıktır. Dolayısıyla Behlûl'ün Şîîliğine dair aktarılan rivayetlerin yanı sıra teolojik zemin ve tarihsel şartların bu iddiayı desteklemiş olduğu düşünülebilir.

1054 | db

Bunların haricinde Behlûl'ün muhalif duruşunu destekleyen, iktidarın karşısında olduğunu ve muhtemelen Şîîlikle itham edilmesini destekleyen başka rivayetler de bulunmaktadır. Behlûl hikâyelerinde politik ve dini/mezhebi kaygıların ve eleştirilerin olma ihtimalinin en güçlü delillerinden biri, şüphesiz Vâsık'a (ö. 232/847) ve dönemin meşhur kadısı İbn Ebû Duâd'a (ö. 240/854) yazmış olduğu söylenen mektuplardır. Mektupların muhtevasında *Halkul'l-Kur'an* tartışmalarında halifenin Kur'an mahlûktur görüşünü savunması eleştirilmiştir. Behlûl, halifenin etrafını Ehl-i Bid'at'ın kapladığını, iktidarın ve özellikle kadı İbn Ebû Duâd'ın mütecebbir/despot olduğunu dile getirmiştir.⁶¹ *Halkul'l-Kur'an* tartışmalarındaki görüşleri göz önüne alındığında Behlûl'ün Kelamullah'ın kadim olduğunu savunanlardan olduğu anlaşılmaktadır. Ancak rivayetin bu noktasında Behlûl'ün zikredilen mektupları Vâsık ve Kadı Ebu Duâd'a yazma ihtimalini kronolojik olarak gerçekleştirmiş olması mümkün değildir. Zira Vâsık 196/ 812'de doğmuştur. Behlûl'ün vefatı ise 183/799 yılıdır. Ayrıca İbn Ebû Duâd'ın doğum tarihi 160 (776-77) yıllarıdır ve Behlûl'ün vefat etmiş olduğu yılda daha genç bir öğrencidir. Tarihi olarak yazılan mektup-

⁵⁹ Esbehânî, *Ravzatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*, 2: 147.

⁶⁰ Emîn, *Ayânü's-Şîa*, 3: 618.

⁶¹ Nisâbü'rî, *Ukalâ ü'l-mecânîn*, 156.

ların bir gerçekliği olmadığı açıktır. Ancak var olduğu ileri sürülen mektuplar ve hikâyenin kahramanı Behlûl karakteri üzerinden inşâ edilen ve savunulan fikir, iktidarın din politikalarının eleştirilmesi olduğu açıktır. Ancak bu eleştirilerin daha sonraki süreçte iddia edilen siyasi bir Şîlik olma ihtimali kanaatimizce zayıftır.

Hârûnürreşîd Üzerinden Abbâsî İktidarının Eleştirilmesi

Mizahın işlevlerinden en önemlisi iktidarın bir baskı aracı aygıtına dönüşmesini engellemek ve bu noktada toplumsal direnci canlı tutmaya çalışmaktır. Bundan dolayı mizah daha çok ezilen ve mağdur edilen grup, fırka ve halkın sesi olarak var olmuştur. Hatta gücün ve iktidarın yanında olan mizahın, toplum nezdinde muteber olmadığı bizatihi günümüze kadar gelmeyi başarmış mizahi anlatıda görülmektedir.⁶² Bu bağlamda menkıbelerindeki mizahi yönü ile Behlûl'ün, dönemin iktidarını eleştirmiş olduğu görülmektedir. Bu noktada mizahın bizzat mizahı yapan kişi hakkında olumsuz sonuçlarının var olduğu da bir gerçektir. İktidar eleştirisi her zaman müsamaha ile karşılanmamıştır. Bazı durumlarda ölüme giden mizah/latife, dokunulmazlık perdesini yırtmadan yapılması gereken bir sanattır. Politik mizahın ne kadar riskli bir alan olduğunu yine Behlûl üzerinden anlatan bir beyitte "*Behlûl gibi ben divaneyim diyeyceksen, kaplanın sırtına çıkıp eline yılan aldın mı, hani?*" şeklinde dile getirilmiştir.⁶³ Bu tehlikeli alanda en masum kabul edilenler bile risk altında olmuşlardır. Her ne kadar Behlûl, mecnûn görünümünün verdiği dokunulmazlık zırhını kullanarak mizahında affa uğramışsa da bazen ölümlerle tehdit edildiği de olmuştur. Örneğin birgün Harûnürreşîd'in meclisinde mizahın dozunu kaçıran Behlûl ve yanındaki meçhul kişi, halifeyi fazlasıyla kızdırmıştır. Halife celladı çağırarak Behlûl ve arkadaşının kafalarını kesmesini istemiştir. Durumun vahametini anlayan Behlûl yanındakine "İki deli idik şimdi üç olacağız" demiş ve halifeyi neşelendirerek kendini ve arkadaşını kurtarmıştır. Abbâsî halifeleri içinde menakıp eserlerinde ismi en çok geçen halifelerden biri şüphesiz Hârûnürreşîd'dir. Halifenin iyiliklerini ortaya koyan birçok menakıp olsa da Behlûl'ün tenkitlerinden kurtulamamıştır. Örneğin Behlûl bir gün Hârûnürreşîd'in tahtına oturmuştur. Onu gören askerler Behlûl'ü hızlıca tahtan indirip güzel bir şekilde dövmüşlerdir. Behlûl yemiş olduğu dayığın ardından bir köşeye sığınmış ve

⁶² Uz- Efil, "Arap Nevâdir Eserleri Örneğinde Mizahın Toplumsal ve Siyasal İşlevi", 293.

⁶³ A. Hilal Kalkandelen, "Fars Edebiyatı'nda Behlul Hikâyeleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 37 (2012): 50.

ağlamaya başlamıştır. Bu esnada içeri giren Hârûnürreşîd, sohbet arkadaşının ağladığını görünce görevlilere kızmıştır. Bunun üzerine Behlûl:

- “Dur onlara kızma” der. Beni dövdükleri için değil, senin için ağlıyorum demiş. Hârûnürreşîd “neden benim için ağlıyorsun” deyince Behlûl:

- “Ben birkaç dakika şu tahta oturdum ve dayak yedim. Ya sen yıllardır bu koltukta oturuyorsun acaba ahirette durumun nasıl olacak ne yapacaksın” demiştir.⁶⁴ Behlûl’ün kıssada aktarıldığı gibi halifeye, görevinin omuzlarına yüklediği sorumluluğun ahiret açısından tehlikeli olduğunu hatırlatmış olması birçok âlim tarafından dile getirilen bir husustur. Aslında bunda şaşılacak bir durum da yoktur. Ancak hikâyeyi farklı bir biçimde okuduğumuzda bunun politik bir eleştiri olması da mümkündür. Şayet hikâyede Behlûl, kendine ait olmayan, halifeye ait bir taht ya da makama oturmuş ve bundan dolayı darp edilmişse ki hikâyeye açıkça bunu anlatıyor, bu takdirde Behlûl’un halifeye “yıllardır oturduğu” bu koltuğun ve makamın kendisine ait olmayan bir makam olmasından dolayı ahiretteki durumunu hatırlatması ciddi bir itham ve ihtar olarak görülebilir.⁶⁵ Hikâyenin sadece sorumluluklarını yerine getirmeyen halifenin başına gelecek olan ebedi cezalarla değerlendirilmesi, hikâyenin ilk kısmında Behlûl’un niçin darp edildiğini görmezden gelmek olur. Zira Behlûl kendine ait olmayan bir yeri kısa bir vakit için olsa bile işgal etmiştir. Bundan dolayı hikâyenin eleştirisi, makamın aidiyetine dair bir eleştiridir. Dolayısıyla Behlûl’un eleştirisi ilk başta ahiret hayatında cezaya sebep olacak mesuliyetleri hatırlatmış olsa da daha derinde ciddi bir siyasal eleştiri olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda iktidara dair eleştiri her zaman direk padişah, sultan, halife ismi üzerinden gerçekleşmez. Bazen bir ağa, sultanın soforasına katılan bir zengin, ya da iktidarın memurları olarak kadı, kâtip ve muhtesipler mizahın başkarakterleri olurlar.⁶⁶ Bu noktada Behlûl’ün, kadı tarafından haksız bir şekilde mirasına el koyulan bir kişinin malını geri alması zikredilebilir.⁶⁷

⁶⁴ Mehmet Nezir Gül, *Geçmişten Günümüze Latifeler Hikmetler* (İstanbul: Mevsimler Kitap, ts.), 119.

⁶⁵ İslam edebiyatında metinlerin farklı okumalara ve yorumlara elverişli doğası hakkında daha geniş bilgi ve örnekler için bk. Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020).

⁶⁶ Uz- Efil, “Arap Nevâdir Eserleri Örneğinde Mizahın Toplumsal ve Siyasal İşlevi”, 294.

⁶⁷ Hacca gitmek için altınlarını Bağdat kâdisına emanet olarak bırakan adamın hikâyesidir. Hac dönüşü emanet bıraktığı altınları kâdının "altın keselerini fareler delmiş ve altınları çalmışlar" demesi üzerine, altınları kâdının zimmetine geçirdiğini anlayan adamın şikâyetini Behlûl’e atlatması üzerine Behlûl’ün halifeden izin alarak adamın altınlarını çalan fareleri, kâdının evinde aramaya başlaması üzerine kâdı hatasını an-

Behlûl ile halife arasındaki ilişki öyle bir noktadadır ki Hac dönüşü Kûfe'ye girmek üzere iken Behlûl, Hârûnürreşîd'in görmek istediği ilk kişilerden biri olmuştur. Hârûnürreşîd'in bu isteğini Kûfe valisi yerine getirmek için Behlûl'ü çağirtmiş ve üzerini giydirdikten sonra yol güzergâhında bir yer göstererek Halifenin geçişi esnasında dua etmesini söylemiştir. Halife ile karşı karşıya geldiğinde Behlûl, "Ya Emîre'l-Müminîn Allah'ın sana bol rızık vermesini ve sana ihsanda bulunmasını istiyoruz" diyerek dua etmiştir. Halife birkaç adım daha ilerledikten sonra Kûfe valisi, halifeye yapmış olduğu duanın uygun olmadığını söylemesine binaen "Sus! Halifenin dünyada en çok sevdiği dirhemdir" demiştir. Bu konuşmayı duyan halife gülümsemiş ve yoluna devam etmiştir.⁶⁸ Yine bir gün halifenin nedimlerinden biri Behlûl'ü görmüş ve ona "Burada böyle niye oturuyorsun? Kalk halifenin yanına git. Her divaneye beş dirhem veriyor" demiş. Behlûl nedime "Doğru söylüyorsan sen git bakalım sana dirhem verecek mi?" şeklinde cevap vermiştir.⁶⁹ Onun tenkidi bu latifelerde de görüleceği gibi sadece halife değil, onun iktidarının bütün unsurlarına yönelmiştir. Bu rivayetler değerlendirildiğinde, sıklıkla halife ve onun meclisinde görülen, en yakınında olan bir karakter olarak Behlûl, menkıbelerinde dile getirmiş olduğu ahlaki, dini ve iktisadi eleştirileri ile halife ile fiziksel mekân birlikteliğinin haricinde düşünsel ve sosyo-kültürel bir uzaklığı⁷⁰ temsil etmiş görünmektedir. Bu hikâyelerde sadece iktidar ve unsurları değil, dönemin özellikle Bağdat ve Kûfe başta olmak üzere Müslüman toplumu da eleştirinin merkezinde yer almıştır.

Abbâsî Döneminde Behlûl'ün Toplum Ahlâkına Yönelik Eleştirileri

Kaynaklarda nakledilmiş rivayetler incelendiğinde Behlûl'ün eleştirilerinin sadece iktidar ve kurumlarına dair olmadığı, toplumun birçok kesimine yönelik olduğu görülmektedir. Bu eleştiriler genelde insanların dünya hayatına düşkünlükleri, haksız kazanç peşinde koşmaları, kanaati terk etmeleri, devlet görevlilerinin görevi kötüye kullanması ve hakikatler karşısındaki duyarsızlıklarına tepki olarak yalnızlığı tercih edişi konu edinmektedir. Bu bağlamda Behlûl hikâyelerinde sıkça zikredilen mekân-

layıp altınları teslim eder. Bk. Kalkandelen, "Fars Edebiyatı'nda Behlul Hikâyeleri", 57-62.

⁶⁸ Nisâbü'rî, *Ukalâ ü'l-mecânîn*, 142.

⁶⁹ Kalkandelen, "Fars Edebiyatı'nda Behlul Hikâyeleri", 62.

⁷⁰ Roman karakterlerinde görülebilen bu farklılaşma ve temsil dünyası ekseninde arzunun farklılaşması modelinden hareketle, İslamî rivayet kültüründeki menkıbeler üzerine uygulanabilecek bir anlama yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Rene Girard, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat/Rene Girard/Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, trc. Arzu Etensel İldem, 3. Bs (Metis Yayınları, 2013), 29.

ların başında mezarlıklar ve sokakların geçmesi önemlidir. Sosyal hayatın en canlı ve hareketli yerleri olan sokaklar ve mezarlıklar gibi insanın yalnızlığını hissettiren تنها köşeler Behlûl hikâyelerinin resmedildiği alanlardır. Zira hayatının sonunda mezarlığa gelecek olan şehir halkından elinden geldiğince uzak durmaya çalışır. Çünkü ona göre şehirli insanlar günahkârdır.⁷¹ Behlûl, yaşadığı toplumun ruh halinden memnun değildir. Bundan dolayı kendisinden toplumdaki delileri tespit etmesini isteyen Halife'ye "Delilerin adedi ve hududu sayılmayacak kadar çoktur. Ama akıllı olanları birkaç kişidir. İsterseniz onları sayayım" demiştir.⁷² Hangi şartların ve ahlaki tutumun Behlûl tarafından delilik alameti sayıldığı da pek net değildir. Bununla beraber bazı hikâyelerde toplumun içinde bulunduğu kötü durumun izlerini bulmak mümkündür. Örneğin Behlûl, bir gün boş bir mezara ayaklarını sarkıtmış otururken onu gören bir şahıs "Ey Mecnûn! Niçin insanların içine karışıp diğer insanlarla hemhal olmuyorsun?" diye sormuştur. Behlûl, insanların içine karıştığında kendisi hakkında giybet yaptıklarını, mezarlıkta yatan ölülerin ise onu giybet ve dedikodu yaparak rahatsız etmediklerini dile getirmiştir.⁷³ Toplumun hangi konular hakkında Behlûl'ü rahatsız ettikleri net değildir. Ama her halükârda Behlûl'ün kendisinde görülen anormal haller (mecnunluk) hakkında olduğu muhtemeldir. Bu ihtimalle birlikte belki toplumun büyük kısmı Behlûl'ün dile getirmiş olduğu hususlardan da rahatsız olmuş olabilir. Toplumun zengin ve fakir kesimini resmeden başka bir rivayette Behlûl bir memur olarak tasvîr edilir. Hârûnürreşîd zekâtının dağıtmak için toplumu yakından tanıdığına inandığı Behlûl'ü görevlendirir. Behlûl yanına aldığı görevliler ile bütün şehirleri gezerek uygun gördüğü kişilere zekâtları dağıtır ve isimlerini bir liste olarak dönüşte halifeye takdim eder. Listeyi inceleyen halife:

- "Behlûl sen gerçekten delisin. Ne yaptın sen! Bu listede ki adamlar şehirlerin zengin insanları, fakirlere dağıtacağın parayı zenginlere dağıtmışsın" diyerek çıkışır. Behlûl, bu durum karşısında:

- "Kardeşim, ülkeni gezdim. Bu adamların kalpleri dünya malına aç ve muhtaç. Fakirler ise tok ve kanaatkâr dolayısıyla zengin durumdalar. Zekât, muhtaç olana verilir. Bunun için listedeki adamlara verdim" demiştir.⁷⁴ Toplumda zenginlerin düşmüş olduğu durumu anlatan hikâyede, fakirlerin görünmemesi, onlara sıra gelmemesi, iktisadi gelirlerin payla-

⁷¹ Kalkandelen, "Fars Edebiyatı'nda Behlul Hikâyeleri", 53.

⁷² Lâmi'î-zâde, *Latîfeler*, 121.

⁷³ Nisâbü'rî, *Ukalâ 'ü'l-mecânîn*, 139.

⁷⁴ Sebilürreşad (1954), c. 08, sa. 181, sy. 091 – 092.

şımında zenginlerin elde ettiklerinin dışında hak etmedikleri dini bir veci-beye bile tamah etmiş olduklarının tasvir edilmesi, yaşanan iktisadi adaletsizliğin kara mizah şeklinde bir eleştirisi gibi görünmektedir. Yine başka bir hikâyede Behlûl, fiyatların artmasından şikâyetçi olan kişiye verdiği cevapta “bunu hiç sorun yapmadığını, bir habbenin bir dinar olsa bile umursamadığını” söylemesi yaşadığı dönemde iktisadi krizlerin yaşandığını göstermesi açısından önemlidir.

Ekonomik sıkıntıları dikkate almayan Behlûl, konu dini hayat ve amel-i sâlih olduğunda en ufak ayrıntıyı dikkate almaktadır. Genel olarak Behlûl, bir divane olarak kabul edilmesine yakışacak işler yapmaktadır. Birçok hikâyede akıl almaz işler yapar. Bunlar mecnun olmasının doğasından kaynaklanan eylemlerdir. Asıl normal olmayan şey, bu işleri yaparken söylemiş olduğu sebeplerdir. Onun çocukları şamarlaması ve dövmesini görenler “Behlûl yaptığın hiç reva mı bunlar çocuk” diyenlere “Ben onların babalarından kaynaklanan şerler için onları şimdi dövüyorum. Büyüyünce onlar beni döverek intikamlarını alırlar” demiştir.⁷⁵ Yaşadığı topluma tenkitlerini mezarlıklar ve ölümler üzerinden söyleyen Behlûl, insanların yalancı olduğunu düşünmektedir. Hayatta iken “şu benim evim, sarayım, malım” diye iddia eden insanların öldüklerinde ellerinde bir şey kalmadığını mezarlıklarda kendi hallerinde tek başına kaldıklarını ifade etmektedir. Dünya hayatında iddia etmiş oldukları şeylerin bir yalandan ibaret olduğu için, yalancıları dövdüğünü ve mezarlarını tahrip ettiğini açıklamıştır. Toplumda günahlar o kadar çoğalmıştır ki, mezarlıklar zalimlerin, yalancıların, gıybet edenlerin ve haksızlık yapanların mezarları ile doludur. Öyle ki Behlûl soğuk ve yağmurlu bir gece bir dilenciye rastlar. Dilenci Behlûl’e “*Nerede bekçilik yapmak istersin*” diye sorar. Behlûl, “*Azap içinde yanan bir zalimin bulunduğu mezarlığa koşarım. Onun mezarı ateşle dolu olduğu için soğuk gecede ısınırım*” demiştir.

Behlûl’ün hikâyeleri içinde toplumu amel-i salih davet eden ve amel-i salihin önemi, rızık ve tevekkülün önemi gibi konuları ifade eden hikâyeleri görmek mümkündür. Ancak bu nasihatleri toplumda kabul eden kişiler azınlıktadır. Bu bağlamda ona atfedilen bir hikâyede Behlûl, mezarlıktan bulduğu iki tane insan kafatasını çarşıda bir tezgâh kurarak satmak ister. Tezgâha koyduğu kafataslarında birini bir pula, diğerini bin altına satmaya çalışır. Bu durumu gören halk, Behlûl’ün meczupluğuna gülerken aralarında bir fark olmasına rağmen fiyat farkının neden kaynaklandığını sorarlar. Behlûl, bir pula satmış olduğu kafatasının dost nasihati

⁷⁵ Nisâbüri, ‘Ukalâ ü’l-mecânîn, 146.

dinlemeyip kabul etmekten kaçınan bir kişiye ait olduğunu; bin altına satmakta olduğu kafatasının ise nasihat dinleyen, ikazlara dikkat eden bir kişiye ait olduğu için değerli olduğunu beyan eder.⁷⁶

Behlûl'ün Menkıbelerinin Gerçekliği ve Mezhebî Kimliği İddiaları üzerine Farklı Bir Değerlendirme

Behlûl hakkında farklı eserlerde zikredilen ve mizahi yönü ağır basan menakıba dair rivayetlerin gerçekliği sorununu bir başka açıdan ele alınabilir. İslam düşünce geleneği içerisinde mevzu hadislerin ortaya çıkış sürecinin de gösterdiği gibi, insanlar siyasi, iktisadi ve milli duygularından hareketle hadis vaz' etmişlerdir.⁷⁷ Bu süreçte en önemli faktörlerden biri de şüphesiz mezhebi kaygılardır. Öyle ki kimi mezhep mensupları görüşlerini ve hatta uydurma hadis vaz' ettiğini insanlara ulaştırmaktan çekinmemiş, böylece meşhur olmayı bile düşünmüşlerdir.⁷⁸ Dolayısıyla menkıbe ve kıssalarda ortaya konan görüşlerin, uydurma rivayetler olması imkân dâhilindedir. Bu ihtimal ve risk alanında dair Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) zikretmiş olduğu hususlar Behlûl rivayetlerini değerlendirme de farklı bir bakış açısı kazandırabilir. Kıssaların ilk olarak fitne döneminde ortaya çıkmış olduğunu kabul eden Gazzâlî, fitne olaylarının bu kıssalar üzerinde etkili olacağını ve bundan dolayı selefın kıssa anlatanlara pek itibar etmediğini örnekleri ile göstermektedir.⁷⁹ Kıssa anlatmayı belli şartlar çerçevesinde bid'at olarak kabul eden Gazzâlî, kötü ve yasaklanan kıssaların, Ahiret hayatını izah eden, dünyanın levmedilmesi ve güzel amellerin teşvik edilmesi haricindekiler olarak sınıflandırır. Yani bu konuların dışındaki kıssaların anlatılması hoş kabul edilmemiş, mezhebi ve siyasi muhtevaya sahip olanların fitne dönemi eserleri olduğu ve itibar edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Bu durumun farkında olan kimi

⁷⁶ Muhammed Murad Nakşibendî, *Mâ Hadar* (Dârü's-Saltanatı'l-Âliyye, 1836), 89.

⁷⁷ Mescitlerde lamba yakılması, çiçekler, hayvanlar gibi güncel hayata dair uydurma hadisler olduğu gibi konumuzla alakalı olarak belli ırkların üstünlüğü, muhtelif şahısları övülmesi veya yerilmesi, bazı halifelerin ismen zikredilmesi Ali'nin faziletleri gibi birçok konuda uydurulan hadisler için bk. Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi: Hz. Peygamber Devrinden Abbasi Halifesi Mu'tasım Dönemine Kadar* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 28-32.

⁷⁸ Mezhep mensuplarının kendilerini tanıtmak ve toplumun gündeminde yer edinebilmek adına yapmış olduğu uygulamaların en ilginç örneklerinden biri de Za'ferâniyye'nin kurucusu ez-Za'ferân'ın yaptıklarıdır. Kendisini ve görüşlerini bütün Müslümanlara duyurmak için hac mevsiminde Mekke'ye giderek, kendisini ve görüşlerini lanetleyecek bir kişi kiralamış ve böylece tanınmak istemiştir. Bk. Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdül-Kâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *el-Farğbeyne'l-fırağ* (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.y.), 185.

⁷⁹ Ebu Hâmid el-Gazâlî- Seyyid İmran, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1: 52-53.

müellifler, özellikle Behlûl'e nispet edilen latife ve hikâyelerde mezhebî tasavvurları öne çıkaran kısımları zikretmemeyi tercih etmişlerdir. Bu noktada tarihi olarak gerçekleşmesi uzak bir ihtimal olan Ebu Hanîfe'ye dair hikâyeler zikredilebilir. Bu hikâyeleri değerlendiren Muhsin el-Emîn bu rivayetlerin uydurma olduğunu düşünmektedir.⁸⁰ Ehl-i Beyt önderlerinden olan Cafer es-Sâdık ile olan ilişkileri düşünüldüğünde Behlûl'ün Ebu Hanîfe aleyhinde görüşler ileri sürmesi pek de mümkün değildir. Zira Ebu Hanîfe, Cafer es-Sâdık'tan ders dinleyen ve ondan rivayette bulunan bir âlimdir.⁸¹ Bu rivayetleri kabul edenlerin Behlûl'ün Mürchie hakkındaki eleştirileri ile Ebu Hanîfe hakkındaki ircâ ithamı arasında bir ilinti kurmuş olmaları muhtemeldir. Bu durum da göstermektedir ki, râvilerin mezhebi kimlikleri var olan bir olayı farklı bir tarik ile değiştirmekte ya da yeniden bir olay kurgulamak suretiyle tamamen yeni bir tarih yazmaktadır.

Sonuç

İslam düşünce geleneğinde kıssa, hikâye ve latife şeklinde rivayet edilen olaylar, tasvir edilen dönemin sosyal, iktisadî, siyasi ve dini/mezhebi kabullerinin görülebileceği edebi malzemelerdir. Bu rivayetlerde sultanlar, âlimler, tüccâr ve hırsızlar olabildiği gibi, toplum tarafından sabır ve hoşgörü ile kabul edilmiş mecnûnlar ve onların hikâyeleri de zikredilmektedir. Behlûl, yaşadığı toplumun itikadi ve sosyo-kültürel yapısı içinde en uçta ya da alt tabakanın bir temsilcisi olarak evliya-meczûp kabul edilen bir figür olarak menkıbelerde resmedilmiştir. Bununla birlikte halifenin sarayına rahatça girebilen ve Hârûnürreşîd'in huzurunda aklına geleni söyleyebilen bir karakterdir. Menakıp ve hikâyelerinde anlatılan olaylardan anlaşıldığına göre her ne kadar fiziki olarak her zaman halifenin yanında olsa da halifeyle arasında zihnî ve sosyal mesafe kapatılmayacak kadar uzaktır. Halifeyle arasında var olan bu zihnî/itikadi ve sosyal mesafenin varlığı sebebiyle ortaya çıkan farklı yaklaşımlar, tarihsel süreçte farklı tarih tasavvurlarının oluşmasına ve özellikle mezhebî değerlendirmelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Kaynaklar incelendiğinde Behlûl'ün Şîî olduğu iddiası, daha sonraki süreçte kurumsallaşmış Şîîliğin özellikleri ile örtüşmemektedir. Onun Şîîliği daha çok Abbâsîler tarafından hakları gözetilmeyen ve baskılara maruz kalmış olan Ehl-i Beyt'i sevmek yönünde belirginleşen bir eğilime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki eğer rivayetler gerçek ise, Ehl-i

⁸⁰ Emîn, *Ayânü's-Şîa*, 3: 617-620.

⁸¹ Mehmet Atalan, *Şîîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri* (Araştırma Yayınları, 2005), 88.

Beyt'in hakkını ele geçirmiş olan Abbâsî iktidarının dini politikalarına alet olmamak için görevinden istifa etmiş bir âlimdir. Özellikle bu dönemde Ehl-i Beyt'i sevmek ve onlara yakın olma isteğinin, dini ve siyasi muhalefet olarak algılanması, bu yaklaşım içinde olan kişilerin Şiîlik ile itham edilmesi gibi bir durumu ortaya çıkarmıştır. Ancak daha sonraki süreçte özellikle Şiî-İmâmîyye müelliflerinin bir kısmı tarafından Behlûl'un Şiî olduğu iddiasının sahiplenilmesi, tarihin ideolojik bir okumaya tabi tutulması şeklinde izah edilebilir. Şiî müelliflerin Müslüman toplumun bütün kesimleri tarafından sahiplenilmiş ve toplum hafızasında önemli bir yer edinmiş bir karakterin kendi mezheplerine aidiyetini vurgulaması, tarihi gerçekleri kendi dönemleri noktasında değiştirme gücüne sahip olmasa da kendinden sonraki süreci etkileyebilecek bir potansiyele sahiptir. Bunun yanı sıra Behlûl hakkında rivayet edilen latifeler, İslam tarihinde iktidar eleştirisinin, dönemin "Şiîlik ve Haricîlik" gibi muhalif olarak anılma suretiyle siyasi bağlamda "öteki"; toplumun genel kabulleri, adetleri ve tepkilerinin, yaşam tarzının dışında bir çizgiyi takip etmenin de aklî kusurlar ile malul "mecnun/meczip" olarak isimlendirilmek suretiyle toplumsal "öteki"nin tasvirini ortaya koymaktadır.

1062 | db

Behlûl hakkında ileri sürülen ve kimi Şiî müellifler tarafından da kabul edilen Şiîlik iddiası, İmam Şafîî örneğinde de görülebileceği gibi Ehl-i Beyt sevgisinin dönemin iktidarı tarafından siyasi bir tavır olarak algılanmasının bir sonucudur. Ancak rivayetler değerlendirildiğinde Behlûl Dâna'nın Ehl-i Beyt sevgini dile getiren bir mecnûn/meczip olduğu kadar, Müslümanca bir muhalefetin hayatın tam merkezinde nasıl yapılabileceğini gösteren, dışlayıcı bir dilden uzak durmaya çalışan ve çatışmadan uzak bir yönü olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet. *Kıssa-ı Enbiya*. çev. Mahir İz. 6 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Altınay, Ramazan. "İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* IV/15 (2004), 77-96.
- Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Âsım Efendi, Ahmed. *el-Okyânûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. İstanbul: Darü't-Tıbaa, 1815.
- Askalanî, İbn Hacer el-. *Lisânü'l-Mîzân*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, 2002.
- Askalanî, İbn Hacer el-. *Ta'cîlü'l-Menfe'a bi Zevâidi Ricâli'l-Eimmeti'l-Erbaa*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Atalan, Mehmet. *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri*. Araştırma Yayınları, 2005.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farğ beyne'l-fırak*. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslam*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2020.

- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 2003.
- Câmî, Abdurrahman. *Baharistan*. çev. M.Nuri Gençosman. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985.
- Cihan, Sadık. *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi : Hz. Peygamber Devrinden Abbasi Halifesi Mu'tasım Dönemine Kadar*. Samsun : Etüt Yayınları, 1997.
http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=176289&wYazarlar=sad%C4%B1k+cihan
- Clot, Andre. *Harun Reşid ve Abbasiler Dönemi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî. "Sıfatü's-Safve". Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2000. Basım, ts.
- Emîn, Muhsin el-. *Ayânü's-Şîa*. Beyrut: Dârü't-Teârûf, 1983.
- Esbehânî, Muhammed Bâkir el-Musevî el-. *Ravzatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*. Tahran, ts.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Ezabi, Shereen el. "Al-Naysaburi's Wise Madmen: Introduction / عقلاء المجانين". *Alif: Journal of Comparative Poetics* 14 (1994), 192-205. https://doi.org/10.2307/521772
- Gazâlî, Ebu Hâmid el- - İmran, Seyyid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- Georgeon, François - Irene Fenoglio (ed.). *Doğru'da Mizah*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- "Buhlül". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. H.A.R. Gibb vd. 1/1288-1289. Leiden, 1986.
- Girard, Rene. *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat/Rene Girard/Edebi Yapıda Ben ve Öteki*. çev. Arzu Etensel İldem. Metis Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Gül, Mehmet Nezir. *Geçmişten Günümüze Latifeler Hikmetler*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2019. Basım, ts.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih. *el-İkdü'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Kütübü'l-İlmiyye, 1404.
- İnal, İbrahim Hakkı. "İbn Temiyye ve Mürcie". *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2 (2016), 6-21.
- Kalkandelen, A. Hilal. "Fars Edebiyatı'nda Behlül Hikayeleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 47-64.
- Karabiber, Namık Kemal. "İmam Şafii'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/1 (2009), 97-121.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bişr B. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/2 (1987), 99-109.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, 391-440.
- Kütübî, M. Şâkir el-. *Fevâtü'l-Vefâyât*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, ts.
- Lâmî'î-zâde, Abdullah Çelebi. *Latifeler*. çev. Yaşar Çalışkan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Mâmekânî, Abdullah el-. *Tenkîhü'l-Makâl fî İlmî'r-Ricâl*. Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1423.
- Matürîdi, Ebu Mansur el-. *Kitabü't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Nakşibendî, Muhammed Murad. *Mâ Hadar*. Dârü's-Saltanatî'l-Aliyye, 1836.
- Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İsha en-. *el-Fihrist*. ed. abdülkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Nisâbü'rî, İbn Habîb en-. *Ukalâ'ü'l-mecânîn*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1987.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. Beyrut: Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Binbir Gece Masalları 1*. çev. Alim Şerif Onaran. Afa Yayınları, 1992.
- Onay, Ahmet Talât. *Edebiyatımızda Mazmunlar*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

- Özkan, Ahmet. "Hacı Bayram-ı Veli'nin Eşrefoğlu Rûmî'ye Tesiri = The Influence of Haji Bayram Wali on Eshrefoglu Rumi". *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu I/* (2016), 347-358.
- Qadı, Wadad al-. "Biographical Dictionaries As The Scholars' Alternative History Of The Muslim Community". *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World (Islamic Philosophy, Theology, and Science)*. ed. Gerhard Endress. 23-77. Leiden: Brill, 2006.
- Rosenthal, Franz. *Erken İslam'da Mizah*. çev. Ahmet Arslan. Iris, 1997.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*. Beyrut: Dârü l-hya'it-Türâsî'l-Arabiyy, 2000.
- Shakespeare, William. *Kral Lear*. çev. Özdemir Nutku. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 14. Basım, 2020.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris eş-. *Dîvânü'l-İmâm eş-Şâfiî*. Kahire: el-Kuds, 2012.
- Tavil, Muhammed emin Galib et-. *Nusayriler/ Arap Alevilerinin Tarihi*. çev. İsmail Özdemir. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2. Basım, 2004.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *el-Mutavvel*. İstanbul, 1304.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-. *Ricâlü't-Tûsî*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430.
- Uludağ, Süleyman. "Behlül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/351-352. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Behlül-i Dânâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/352-353. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Uyar, Gülgün. *Ehl-i Beyt İslam Tarihinde Ali - Fatıma Evladı*. Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Uz, Emin - Efil, Muhammed. "Arap Nevâdir Eserleri Örneğinde Mizahın Toplumsal ve Siyasal İşlevi". *Bilimname : Düşünce Platformu* 37 (Ocak 2019), 289-320.
- Zehra, Muhammed Ebu. *İmam Şafii*. çev. Osman Keskiöğlü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996.
- Zorlu, Cem. *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar*. Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Zühdfî, Mehmed. *Mürşidü'l-Mübtedî*. Dersaadet: Mektebe-i Sanyî Matbaası, 1311.

Religious School Identity and Socio-Political Criticism of Bahlūl Dānā in terms of His Humorous Stories

Mehmet SEVER*

Extended Abstract

Within the historical process, in order to maintain continuity, though their belonging is unknown, some famous people were considered representatives of certain religious schools by followers of various religious schools. In this sense, one of the most remarkable figures whose waggeries and stories are mentioned by many authors is Bahlūl Dana. The stories attributed to him due to his historical personage are important in terms of understanding his denominational preferences and identity. Despite being famous, Bahlūl Dānā is a person about whose identity there are undetermined aspects. When the reports about him are evaluated, it is agreed that he was born in Kufa and lived in Baghdad. Being known more as a majnun, Bahlūl is the cousin of Abbasid Caliph Harun al-Rashid according to some authors. Having evaluated this claim, Shi'ite author Mohsen al-Amin thinks this is a misconception.

As an indispensable part of human nature, humour and waggeries are both a psychological relief and they also help people maintain a normal mood against the religious, political and economic problems they experience. In this sense, the humour deriving from the human's nature and the waggeries transmitting it from one generation to the next, both provide moral precepts and the basic material of criticism culture through which the society expresses its complaints. That the political and social aspects of people is not clear all the time means the humorous reports in these stories may be regarded as criticism with serious warnings as well as their funny aspect. Moreover, in some cases, it is thought that jokes might be more influential than serious criticism. Especially in times of oppression and censorship, when the rulers and the strong cannot be criticized, without mentioning names, humour has become the most important element of cultural and political criticism.

In the stories, as part of the faith and socio-cultural structure of the society he lived in, Bahlūl is depicted either at the extreme or as a representative of lower class being considered an 'awliyā'-majzoub. Along with that, he can enter the palace of the caliph easily and tell anything he thinks before Harun al-Rashid. As inferred from the anecdotes and stories, no matter how close he is physically to the caliph all the time, the mental and social distance between him and the caliph is too far to be closed. The different approaches deriving from this mental/faith-related and social distance between him and the caliph caused different history perceptions and especially denominational evaluations to arise in the historical process.

* Faculty Member, PhD., Bayburt University Faculty of Divinity, Department of Theology and History of Islamic Sects, msever@bayburt.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-6385-6576>

When the sources are examined, the claim that Bahlūl was Shi'ite does not match up with the characteristic of Shi'ism, which institutionalized later. It is understood that he had an evident tendency to love Ahl al-Bayt, whose rights were not protected by the Abbasid and who were oppressed, rather than Shi'ism. It is such that if the reports are genuine, he is a scholar who resigned not to be a part of the Abbasid government's religious policies, who entrenched upon the rights of Ahl al-Bayt. The quest to be close to Ahl al-Bayt and to love them was perceived as religious and political opposition especially in that time, and that caused the people adopting this approach to be alleged as Shi'ites. However, especially later Shi'ite-Imamiyya authors' adopting the claim that Bahlūl was Shi'ite can be explained as an ideological reading of history. Although Shi'ite authors' emphasis on the belonging of a character, who is well-adopted and important for all Muslims, to their religious school cannot change historical facts of the past, it still has a potential to influence the future. In addition, the waggeries reported about Bahlūl present the depiction of criticism of government in Islamic history, depiction of "the other" in political sense at that time by calling a dissenter with names such as "Shi'ite and Kharijite", and depiction of the societal "other" by calling someone going beyond the general acceptances, traditions and reactions and the lifestyle of the society "majnun(crazy)/majzoob(insane), meaning mentally disabled.

The Shi'ism claim about Bahlūl suggested and accepted by some Shi'ite authors is a result of perceiving the love of Ahl al-Bayt as a political manner by the ruling power of that time, as can be seen in Imam Shafi'i example. However, the evaluated reports are important in terms of showing that as Bahlūl Dānā was a majnun/majzoob expressing his love of Ahl al-Bayt, he also had an aspect showing how a Muslim opposition can be made in the centre of life away from an exclusionist manner and conflicts.

Keywords: Bahlūl Dānā, Shi'a, Story, Criticism, Humour.

