

1967; a.mlf., *Arte hispanomusulman en su decoracion geometrica*, Madrid 1976; a.mlf., *Arte hispanomusulman en su decoracion floral*, Cordoba 1981; J. B. Pareja, *Alhambra: Generalife y torres*, Granada 1968; F. C. Gotia, *Mezquita de Cordoba*, Granada 1968; L. M. Llubia, *Ceramica medieval española*, Barcelona 1968; R. Arie, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris 1973; a.mlf., *Estudio sobre la Alhambra*, Granada 1975; Anwar G. Chejne, *Muslim Spain*, Minnesota 1974, s. 359-375; D. T. Rice, *Islamic Art*, London 1975, tür.yer.; A. Papadopoulos, *L'Islam et l'art musulmane*, Paris 1976, s. 496-501; M. D. de Velilla, *Cordoba. Sultana de Andalucía*, Granada 1976-78, I-II; a.mlf., *Giralda*, Madrid 1982; M. N. Cumplido, *Andalucia medieval*, Madrid 1979; D. Steward, *The Alhambra*, New York 1980; C. Arjona, *Andalucia musulmana*, Madrid 1980; M. Casmar, "Ceramica medieval española", *Arte Español* 81, Madrid 1981, s. 417-423; S. M. Imamuddin, *Muslim Spainin: 711-1492*, Leiden 1981; E. G. Gomez, *Sevilla en el siglo XII*, Sevilla 1981; a.mlf., "Algunas precisiones sobre la ruina de la Cordoba Omeya", *al-Andalus*, XII, Madrid 1947, s. 267-293; F. Vian, *Alhambra de Granada*, Madrid 1982; T. Burckhard, *Civilization hispanoarabe*, Madrid 1982; *Andalucia Islamica. Textos y estudios*, Granada 1983, II-III; E. B. Arranz, *La arquitectura de la Espana arabe*, Madrid 1983; A. Bazzana, *La ceramica islamica en la ciudad de Valencia*, Valencia 1983; J. Aguado Villalba, *Ceramica hispanomusulmana de toledo*, Madrid 1983; S. L. Cuevo, *Medina az-Zahra*, Madrid 1983; C. V. Millet, *La Alhambra de Granada*, Madrid 1983; Geoffrey King, "Spain", *Architecture of the Islamic World* (ed. G. Michell), London 1984, s. 212-215; G. Michell, *Mezquita de Cordoba*, Madrid 1985; F. Azuar, *Mezquita de Cordoba*, Madrid 1985; F. H. Gimenez, *Medinat az-Zahra*, Granada 1985; R. Castejón, *Medinat Azahara*, Leon 1985; J. Hoag, *Islam*, Stuttgart 1986, tür.yer.; O. Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu* (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988, tür.yer.; a.mlf., "Two Paradoxes in the Islamic Art of the Spanish Peninsula", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 583-591; Jerrilynn Dodds, "The Mudejar Tradition in Architecture", a.e., s. 592-598; a.mlf., "The Arts of al-Andalus", a.e., s. 599-620; Antonio Fernández-Puertas, "Calligraphy in al-Andalus", a.e., s. 639-676; M. Reig, *Viaje Por la España Musulmana*, Madrid 1991; B. H. Weber, "Mohammedan Art in Spain During the Omniad Period (756-1031)", *MW*, XXXVI/1 (1946), s. 46-53; S. Martinez Lillo, "Plato con motivo zoomorfo de Lago", *Al-Qantara*, sy. 6 (1985), s. 491-502; M. A. Almansa, "Madinat al-Zahra en el urbanismo musulman", *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, sy. 1 (1987), s. 11-27; C. Ewert, "Elementos decorativos en los tableros parietales del salon rico de Madinat al-Zahra", a.e., s. 27-61; A. Labarta — C. Barcelo, "Las fuentes arabes sobre al-Zahra. Estado de la cuestion", a.e., s. 93-107; D. James, "The Geometry of the Spirit", *Aramco World*, September - October, Washington 1989, s. 16-27; P. Lunde, "Ishbiliyah: Islamic Seville", a.e., XLIV/1, Washington 1993, s. 20-32; a.mlf., "The Giralda", a.e., s. 32-36.



A. ENGİN BEKSAÇ

ENDÜLÜS EMEVİLERİ

(bk. ENDÜLÜS).

ENE

(بُن)

Sâlikin fenâ halini ifade eden,
ayrıca iddia, kibir
ve bencillik anlamında
kullanılan tasavvuf terimi.

"Ben" anlamına gelen ene kelimesi Arapça'da birinci şahıs tekil zamiridir. Üçüncü şahıs tekil zamiri olan hû kelimesiyle zikir yapan, bazan da bu zamiri hüviyet şeklinde masdar halinde kullanılan sūfîler ene kelimesini çeşitli anlamlarda kullanmalarının yanı sıra enânet, enâniyyet, enâiyyet ve enniyyet şeklinde masdar yaparak ona farklı anlamlar yüklemişlerdir.

İlk dönem zâhid ve sūfîleri nefsi kibir, gurur, iddiacılık, bencillik ve her türlü kötülüğün kaynağı olarak görmüşlerdir. Daha sonraki devirlerde "nefis ve nefsanîyet" anlamında ene ve enâniyet kelimeleri kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde mutasavvıflar biri kötülünen ve aşağılanan (âdi), diğeri övülen ve yüceltilen (aşkın, müteâl) olmak üzere iki eneden söz etmişlerdir. Bazı sūfîlerin üstü kapalı, bazılarının biraz daha açık olarak ifade ettikleri bu iki ene tasviri Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) ve Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922) gibi sūfîlerde belirgin bir anlatım biçimine kavuşmuştur. Sonraki dönemlerde yetişen büyük mutasavvıflar bu konuda onları takip etmişlerdir. Meselâ Bâyezîd-i Bistâmî on iki yıl nefsinî âdetâ çekikle dövdüğünü ve yılanın gömleğinden çıktığı gibî enniyyetinden çıktığını söylerken reddedilen eneye, "sübhânî" derken de aşkın eneye işaret etmiştir (Abdurrahman Bedevî, s. 97, 100, 101). Hallâc-ı Mansûr, "Benliğim aramızda perde olmaktadır, benliğimle benliğimi aradan kaldır" (*Aḥbâru Ḥallâc*, s. 42) diye dua ederken aşağı benliğinden uzaklaşmak istiyor, aşkın benliğe ulaştığı zaman da "enelhak" diyor-du. Ebû Bekir eş-Şiblî, "Ârif bir sineği bile taşıma gücüne sahip değildir" sözüyle, "Ârif yedi kat yeri ve göğü bir kirpiğinin üzerinde taşır" sözü arasındaki çelişkiye dikkat çekenlere, "İlk halde biz biz idik, ikinci halde biz o olduk" diyerek meseleyi iki benin mevcudiyetiyle

açıklamıştı (Attâr, s. 632). Abdurrahman-ı Câmî, ilâhî inâyet sayesinde halk ve enâniyet perdelarini ortadan kaldıran sūfîlerin kendi mânevî halleriyle hiç ilgilenmediklerini söyler (Lâmiî, s. 16). Bu örneklerde ene "fenâ" anlamında kullanılmıştır. Kul ile Allah arasındaki ilk perdenin nefis (ben) olduğunu belirten Gazâlî de farklı bir yaklaşımla bunun aynı zamanda ilâhî latife olduğunu özellikle belirtir (*İhyâ*, III, 395; IV, 299).

Tasavvufta terkedilmek istenen "ben" ile sahip olunmak istenen "ben" arasındaki farka daima işaret edilmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre, "Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı" (el-Enfâl 8/17) meâlindeki âyet iki benin mevcut olduğunu ortaya koymaktadır (el-Fütûḥât, IV, 42). Yûnus Emre, "Beni bende demen bende değilim / Bir ben vardır bende benden içerü // Süleyman kuş dilin bilir dediler / Süleyman var Süleyman'dan içerü" gibi beyitlerinde bu iki beni dile getirmiştir.

Nazarî - felsefî tasavvufun büyük yorumcusu İbnü'l-Arabî enânet ve enâniyyet masdarlarına farklı bir anlam verir. Ona göre enânet benlik, enâniyyet ise izafî olarak hakikat anlamına gelir. Abdülkerîm el-Cîlî, aynı kökten gelen enniyyetin Cenâb-ı Hakk'ın kendine özgü hakikatlerle zuhur edip meydan okuması olduğunu, "Ben kendisinden başka ilâh olmayan Allahım" (Tâhâ 20/14) meâlindeki âyetin Hakk'ın enniyyetine işaret ettiğini söyler. Ona göre Hakk'ın hüviyeti bâtın oluşu, enniyyeti ise zâhir oluşu demektir. Hüviyet olarak ifade edilen bâtını ahadiyet, ene terimiyle ifade edilen zâhiri enniyyetten ibarettir (el-İnsânü'l-kâmil, I, 83-85).

Öte yandan ene (ben) kelimesi, bir insanın "ben" diye söze başlayıp kendini övmesi ve öne çıkarması ahlâkî anlamda kötü bir davranış olarak görülmüş, "ben" demenin İblîs'e özgü bir davranış olduğu belirtilmiştir. Bu yoruma göre İblîs Allah'ın huzurunda kendinde varlık görüp, "Ben Âdem'den daha üstünüm" dediği için lanetlenmiştir. Firavun'un, "Ben sizin en yüce rabbinizim" (en-Nâziât 79/24), şeytanın, "Ben ondan daha üstünüm" (el-A'râf 7/12) demesi tanrılık ve üstünlük iddiası taşıdığı için sakıncalı sayılmıştır. Fakat Kur'an'da yer alan her ene sözü kibir ve gurur anlamı taşımaz. "De ki, ben de ancak sizin gibi bir beşerim" (el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6) meâlin-

deki âyette geçen eneden bir tevazu anlamı çıkarmak bile mümkündür. Hz. Peygamber'in, "Ben Allah'ı en iyi bileniniz ve ondan en çok korkanınızım"; "Ben övünmek için söylemiyorum ama insanların efendisiyim" (bk. Aclûnî, I, 231, 234-235) gibi ene kelimesiyle başlayan sözleri vardır.

Ben kelimesi tasavvufî edebe ve nezakete uygun düşmediğinden sûfiler sahip oldukları şeyleri kendilerine nisbet edip "evim, seccadem" yerine "evimiz, seccademiz" demeyi tercih ederler. İbrâhim b. Şeybân'ın "ayakkabım, ibriğim" demeyi enâniyet saydığı, böyle söyleyenlerle sohbet etmediği rivayet edilir. Mutasavvıfların kötülen ve aşağılanan eneyi yok etmek için uğraşmalarının kişiliklerini kaybedip silik hale gelmelerine yol açtığı öteden beri iddia edilmiştir. Muhammed İkbâl, 1915'te Farsça yayımladığı *Esrâr-ı Hodî* adlı mesnevisiyle Ahmed Asrar tarafından *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* adıyla Türkçe'ye tercüme edilen *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*'ında ve diğer bazı eserlerinde bu iddiayı ciddi şekilde inceleyip ben konusunda ilgi çekici açıklamalar yapmıştır. İkbâl mutasavvıfların fenâyı, mahvı ve eriyip yok olmayı öngören anlayışları yerine toplumla birleşip kaynaşmayı hedefleyen faal bir ene anlayışını geliştirmeye çalışmış, süfliliğin bireyci enesinin yerine toplumcu bir ene koymuştur.

Kelâmcıların çoğuna göre ene ruhla varlık kazanan bedene işaret eder. Mâtürîdîler ise enenin bedene değil ona varlık kazandıran insaniyete (nefs-i nâtika) işaret ettiğini söylemişlerdir.

İbn Haldûn eneyi sosyal ve siyasî hayatın önemli bir unsuru olarak görmüş, insan tabiatında "huluku't-teellüh" dediği tanrılığa heveslenmeye varan bir egoizmin bulunduğu, bir devletin kuruluşuna öncülük eden kişinin başlangıçta kendisini başkalarından fazla farklı görmezken devletin ikinci aşamasında bütün yetkileri kendinde toplayarak mutlak bir hâkim haline geldiğini ve yönetime kimseyi ortak etmediğini belirtmiştir (*Mukaddime*, s. 540, 554). Bu anlamda, devletin kuruluşunda ve varlığını sürdürmesinde kurucusunun ego sunun ve ihtirasının önemli bir payı vardır. İbn Haldûn'un bu görüşüyle devleti "ben"den ibaret gören Hegel arasında bir benzerlik bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâşânî, *İşlâhâtü's-ş-şüfiyye*, s. 32; İbnü'l-Arabî, *İşlâhâtü's-ş-şüfiyye* (et-Ta'rifât içinde), Kahire 1958, s. 242; a.mlf., *el-Fütûhât*, IV, 42; Serrâc, *Lumâ'*, s. 436-437; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 575-576; Attâr, *Tezkiretül-'evliyâ*, s. 632; Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1939, III, 395; IV, 299; Abdülkerîm el-Cilî, *el-İnsânü'l-kâmil*, İstanbul 1300, I, 83-85; *Ahbaru Hallâc* (nşr. L. Massingnon), Paris 1936, s. 42; Alâüddevle-i Simnânî, *el-'Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve* (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahrân 1362 hş., s. 231; İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire, ts., s. 149, 157, 540, 554; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 16; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, Bulak 1837, s. 80, 81; Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâligâ*, Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübî'l-hadîse), s. 38-79; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, I, 230-238; Muhammed İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, İslâmâbâd 1915; a.mlf., *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (trc. Ahmed Asrar), İstanbul 1984, s. 133-169; a.mlf., *Câvitnâme* (trc. A. Schimmel), Ankara 1989, s. 14-48; Abdurrahman Bedevî, *Şaṭhiyyâtü's-ş-şüfiyye*, Küveyt 1978, s. 97, 100, 101.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

ENELHAK

(أنا الحق)

Hallâc-ı Mansûr'un

(ö. 309/922)

ulûhiyyet ve hulûl

iddia ettiği gerekçesiyle

öldürülmesine sebep olan

meşhur sözü

(bk. HALLÂC-ı MANSÜR).

ENES b. EBÜ MERSED

(أنس بن أبي مرثد)

Ebû Yezîd Enes b. Mersed b. Ebî

Mersed Kennâz el-Ganevî

(ö. 20/641)

Sahâbî.

Kaynaklarda adının Enes ve Üneys şeklinde geçmesinden dolayı bunları iki ayrı şahıs zannedenler olmuş, fakat Buhârî her iki isimle de Enes b. Ebû Mersed'in kastedildiğini söylemiştir (*et-Târîhu'l-kebir*, II, 30). İbnü'l-Esîr'in onu Ganevî nisbesi yanında Ensârî nisbesiyle de zikretmesi isabetli görülmemiş (Safedî, IX, 434), dedesi Ebû Mersed Kennâz'a nisbetle Enes b. Ebû Mersed diye anılması ise babasıyla dedesinin birbirine karıştırılmasına yol açmıştır. Hicretten sonra Hz. Peygamber tarafından Evs b. Sâmit ile arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurulan babası Mersed b. Ebû Mersed'in güçlü kuvvetli olması sebebiyle Mekke'deki müslüman esirleri Medine'ye

kaçırdığı, Bedir'deki üç İslâm süvarisinden biri olduğu, Uhud Gazvesi'ne katıldıktan sonra Mersed b. Ebû Mersed Seriiyesi diye de anılan Recî faciasında şehid düştüğü (3/625) bilinmektedir. Ubâde b. Sâmit ile arasında kardeşlik bağı kurulan dedesi Ebû Mersed Kennâz b. Hasîn ise (Husayn, Hısn) Resûl-i Ekrem'in katıldığı bütün gazvelerde bulunup ondan hadis rivayet etmiş (bk. Wensinck, VIII, 234), Hz. Peygamber'in vefatından sonra Dimaşk'a yerleşerek 12 (633) yılında altmış altı yaşında vefat etmiştir.

Enes b. Ebû Mersed hakkında kaynaklarda zikredilen en önemli olay, Huneyn Gazvesi'ndeki hizmeti sebebiyle Resûl-i Ekrem'in takdirini kazanmasıdır. Huneyn'e gitmekte olan Hz. Peygamber, Hevâzin kabilesine mensup düşman birliğinin bütün mal varlığıyla birlikte Huneyn'de toplandığını haber alınca o gece kendilerini kimin bekleyeceğini sordu. Enes bu görevi kendisinin yapacağını söyledi ve Hz. Peygamber'in emri üzerine atına binerek onun gösterdiği dağ geçidinde sabaha kadar nöbet tuttu. Ertesi gün Resûl-i Ekrem ona bu hizmetle cenneti kazandığını müjdeledi (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 16). Ayrıca Evtâs mevkinde Resûlullah'ın emriyle gözcülük yaptığı anlaşılan ve Mekke fethine de katılan Enes b. Ebû Mersed Rebîülevvel 20'de (Mart 641) vefat etti.

Hz. Peygamber'den, ileride fitneler çıkacağına ve bu fitnelere karışmamak gerektiğine dair bir hadis rivayet ettiği söylenen Enes'in Üneys b. Dahhâk el-Eslemî ile karıştırıldığı da olmuştur (bk. Buhârî, "Eymân", 3; İbn Kesîr, VII, 102; Wensinck, VIII, 24).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, IV, 135; Buhârî, "Sulh", 5, "Eymân", 3; a.mlf., *et-Târîhu'l-kebir*, II, 30; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 16; Vâkidî, *el-Megâzî*, I, 4, 9, 24, 27, 102, 153, 349, 355; II, 498; III, 894; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 55; III, 47-48; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 287; İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 7; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 19; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 247; İbn Abdülber, *el-İst'âb*, I, 61-62; III, 429-433; IV, 171-172; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, VII, 229-230; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), III, 200; İbnü'l-Esîr, *İsdü'l-gâbe* (Bennâ), I, 153-154, 159-160; IV, 500; VI, 282-287; a.mlf., *el-Lübâb*, II, 392; Zehebî, *el-Kâşif* (Lecne), III, 10; Safedî, *el-Vâfi*, IX, 434-435; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 102; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 73, 77; III, 398-399; IV, 177; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 448; X, 82; Wensinck, *el-Mu'cem*, VIII, 24, 234, 251.



KÂMİL ÇAKIN