



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

İlahiyat Fakültesi Dergisi

**Sayı: XII/2 - 2008
(Hakemli Dergi)**



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

İlahiyat Fakültesi Dergisi

**Sayı: XII/2 - 2008
(Hakemli Dergi)**

**Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi**
Sayı: XII/2 - 2008
ISSN: 1301-1197

Sahibi
C.Ü. İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Ahmet Gökbel (Dekan)

Yayın Kurulu
Prof. Dr. Ahmet Gökbel • Prof. Dr. N. Yasar Aşıköğlü • Prof. Dr. Talip Özdeş •
Doç. Dr. Ünal Kılıç • Doç. Dr. Sabri Erturhan • Doç. Dr. Alim Yıldız • Yrd. Doç.
Dr. Sami Şahin

Sayı Hakemleri
Prof. Dr. Hüseyin Algül • Prof. Dr. Ramazan Altıntaş • Prof. Dr. Mehmet Arslan
• Prof. Dr. Lütfullah Cebeci • Prof. Dr. Adnan Demircan • Prof. Dr. Ömer
Demirel • Prof. Dr. Zeki Duman • Prof. Dr. Hüsamettin Erdem • Prof. Dr.
Dilaver Gürer • Prof. Dr. Emrullah İşler • Prof. Dr. Recep Kılıç • Prof. Dr.
Sönmez Kutlu • Prof. Dr. Talip Özdeş • Prof. Dr. Talat Sakallı • Prof. Dr. M.
Saffet Sarıkaya • Prof. Dr. Ali Yılmaz • Prof. Dr. A. Turan Yüksel • Doç. Dr. M.
Hilmi Bulut • Doç. Dr. İsmail Çalışkan • Doç. Dr. B. Ali Çetinkaya • Yrd. Doç.
Dr. Selim Eren • Doç. Dr. Abdullah Kahraman • Doç. Dr. Ahmet Kayacı • Doç.
Dr. Ünal Kılıç • Doç. Dr. Metin Özdemir • Doç. Dr. Kadir Özköse • Doç. Dr.
Müfit Saruhan • Doç. Dr. Turan Soğner • Doç. Dr. Ali Taşkın • Doç. Dr. Galip
Yavuz • Doç. Dr. Alim Yıldız • Dr. Ömer Arslan • Dr. Necati Demir

Editör
Doç. Dr. Metin Bozkuş

Editör Yardımcıları
Yrd. Doç. Dr. A. Osman Kurt • Doç. Dr. M. Ali Şimsek

Sayfa Düzeni
Doç. Dr. Mehmet Ali Şimsek

Adres
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi - Sivas

Tel: (346) 219 12 15/16
Faks: (346) 219 12 18
ilahiyyat@cumhuriyyet.edu.tr

Dilek Matbaacılık - Sivas
Aralık - 2008

İçindekiler
Index * المحتويات

1. İslam'da Da'vet ve Da'vet Kitapları Üzerine Bazı Mülahazalar
Invitation (Da'va) in the Islam and Some Consideration about Invitation's Books * الدعوة في الإسلام و بعض الملاحظات على الكتب الدعوية
Doç. Dr. Ali AKSU 7-33
2. Nehcü'l Belâğâ'da Hz. Ali'nin Bazı Tavsiye Ve Uyarıları
Some Warning and Advises's of Caliph Ali in the Nahcu'l-Balaga * نصائح وتحذيرات الخليفة علي الواردة في نهج البلاغة
Doç. Dr. Ali AKSU 35-54
3. Tefsir Usûlü'nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibînin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil-
The Earliest Sources of the Formation Process of the Methodology of Tafsir * التألیفات الأولى في تاريخ تكون أصول التفسير
Doç. Dr. İsmail Çalışkan 55-74
4. Meşrutiyet Dönemi (1876-1909) Aydın Ve Devlet Adamının/Bürokratının Kimlik Yapısı
The Identity Structure of the Intellectual And Statesman of the Constitutional Monarchy Era (1876-19/9) * بنية الهوية للمفكر ورجل الدولة / البيروقراطي في فترة المشروطية (الملكية الدستورية) (١٩٠٩-١٨٧٦)
Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA 75-120
5. Hz. Ali'nin Şehirlerin İdarecileriyle İlgili Politikaları
Policies Which Related to Administrators of Cities of Caliph Ali
سیاسة أمير المؤمنين علي المتعلقة بأصحاب إدارة المدن *
Doç. Dr. Ünal KILIÇ 121-140
6. Ahmed Zerrûk, Hayatı ve Tasavvufî Düşüncesi
Ahmad Zarruq, His Life and Sufi Idea * أحمد زروق، حياته وآراءه
الصوفية
Doç. Dr. Kadir ÖZKÖSE 141-177
7. Şakir Ahmed Paşa'nın "Tertîb-i Nefis" Mesnevîsi
Shakir Ahmed Pasha's Mesnawi called "Tertîb-i Nefis" * مثنوي شاکر أحمد باشا المسمى بـ "ترتيب نفيس"
Doç. Dr. Alim YILDIZ 179-223

8. İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' Ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması

Ibn Rusd's Teaching Of Truth: The Debate Of 'Double Truth' And 'The Unity Of Truth' * نظرية الحقيقة لابن رشد بين "الحقيقة المزدوجة" و"وحدة الحقيقة"

Yrd. Doç. Dr. M. Kazım ARICAN 225-252

9. Hoca Abdülkadir'e Atfedilen Terkipler

The Compositions That Attributed to Hoca Abdülkadir * التراكييب المنسوبة إلى الخواجة عبد القادر

Yrd. Doç. Dr. Erol BAŞARA 253-260

10. Saz Ve Söz Dergisinde Yayınlanan İsmail Hakkı Bey'in Kur'a Marşı Ve Nevâ'da Rast Makamı

Ismail Hakki Bey's Kur'a March Which Is Published In The "Saz And Soz" Issue And Rast Maquam On Neva * قرعة مارشي (نشيد القرعة) المنشور في مجلة ساز وسوز ومقام الرصد على النوى

Yrd. Doç. Dr. Erol BAŞARA 261-267

11. Sünneti Anlama Ve Yorumlamada Sahabîlerin Farklı Davranışlarına Bazı Örnekler

Some Examples of the Different Behaviors of the Companions of the Prophet in Understanding and Interpretation of Sunnah بعض النماذج على تصرفات الصحابة المختلفة في فهم وتأويل السنة *

Yrd. Doç. Dr. Sami ŞAHİN 269-286

12. Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd-Dalâl ve Makâlâtihim Adlı Eserin Mâturîdî'ye Aidiyeti Meselesi ve Risalede Mezheplerin Tasnifi

A Treatise Entitled Risâla fî Bayâni Gurûhi Ahli'd-Dalâl ve Makâlâtihim Belongs to the Mâturidî or not and Classification of Sects * مسألة نسبة كتاب "رسالة في بيان گروه أهل الضلال ومقالاتهم" إلى الماتريدی وتصنيف المذاهب فيها

Dr. Ahmet AK 287-310

13. Oryantalistlerin Kurrâ'ya Yaklaşımları

Approaches To Qurrâ' By Orientalists * مواقف المستشرقين من القراء

Dr. Yusuf ALEMDAR 311-346

14. İbn Seb'in, Hayatı, İlmî Kişiliği Ve Eserleri

Ibn Sab'in, His Life, Scholarship and Works * ابن سبعين وحياته
وشخصيته العلمية وأثاره

Dr. Birgül BOZKURT..... 347-380

**15. Adab-ı Sedat'taki Tartışma Örneklerinden Bazılarının
Modern Mantık'taki Tartışma Mantığı Çizelgesi İçinde
Uygulanması**

Application Of Classical Logic Discussion In The Light Of The
Symbolic Logic * تطبيق بعض النماذج الجدلية الواردة في كتاب آداب سداد على
ضوء منطق الجدل للمنطق الحديث

Dr. Necati DEMİR 381-406

16. Hâl Ve Makâmın Analizine Yönelik İlk Girişimler

First Initiatives Toward an Analysis of Spiritual States and
Stations * المبادرات الأولى لتحليل الحال والمقام

Dr. Yüksel GÖZTEPE 407-417

17. Hz. Fâtıma Mevlidi Ve Vesîletü'n-Necât İle Mukayesesi

Fatıma's Mawlid And Its Comparison of Vasilat al-Nacat / مولد
حضرة فاطمة ومقايسته بوسيلة النجاة

Dr. Necdet ŞENGÜN 419-438

18. Kur'an'da İmânî Ve Ahlâkî Bir Tavır Olarak Sabır

Sabr (Patience) In The Quran As A Religious And Moral
Attitude * الصبر في القرآن الكريم كسلوك إيماني وخلقى

Recep ÖNAL 439-466

**19. Sovyet Rusyası'nın Azerbaycan'da Muharremlik
Törenlerine Karşı Mücadelesi**

Soviet Russia's Combat with Muharrem Rituals in Azerbaijan *
مقاومة روسيا السوفيتية للشعائر المحرمة في أذربيجان

Taleh HACIYEV 467-479

20. Elm ve Din, Ziddiyetler ve Oxşar Cehetler

İlim ve Din Münasebetinde Karşıt ve Benzer Yönler * المناسبة بين
العلم والدين: الضديات والمشابهات

Gündüz SÜLEYMANOV 481-486

21. Portekiz’de Arap Nüfûzunun İzleri

Traces of Arab Influence In Portugal * آثار حاكمية العرب في البرتغال

E. ROSENTHAL

Çev. Dr. Yusuf ALEMDAR) 487-513

SEMPOZYUM TANITIMI :

22. Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu (9-11 Ekim 2008)

Dr. Şahban YILDIRIMER 515-517

İslam'da Da'vet ve Da'vet Kitapları Üzerine Bazı Mülâhazalar

Ali AKSU*

Özet

Biz bu çalışmamızda İslam'da da'vet ve da'vet kitaplarını ele aldık. Da'vetin tarihi, Hz. Peygamber'in vahyi almasıyla başlamakta ve günümüze kadar bir şekilde gelmektedir. Kur'an'ın ifadesine göre de kıyamete kadar devam edecektir. Da'vetin tebliğ, irşad, vaaz, uyarma, nasihat ve iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamakla çok yakından ilişkisi bulunmaktadır. Bu yüzden da'vet kitaplarını tek bir kategoride toplamamız mümkün değildir. Da'vet, Emeviler dönemine kadar aynı minvalde devam etmiş, bu dönemden sonra devlet eliyle değil de ferdi düzeyde gerçekleşmiştir. Da'vet, yavaş yavaş esasından uzaklaşmış ve siyasileştirilmiştir. Gerek müslüman Arap dünyasında gerekse ülkemizde da'vet ile ilgili pek çok kitaplar yazılmış, tezler çalışılmıştır. Çalışmamızda bu kaynaklardan elde edebildiklerimizi yazdık ve bunların genel bir değerlendirmesini yaptık.

Anahtar Kelimeler: Da'vet, kitap, fetih, tarih, nasihat, tebliğ.

Abstract

We dealt with invitation in Islam and invitation's books in this work. The history of invitation of Islam sets out with taking Prophet Mohamed revelation and comes until nowadays one way or another. According to Holy Qor'an, also it will continue until doomsday. Invitation has been related to closely with announcement (tablig), guidance (irshad), Islam sermon (vaaz), warn, advise and to order a kindness and to forbid badness. Therefore to collect invitation's books in only one category, is not possible. Invitation, has continued in this way until Umayyads period, after this period it has carried out with individual level not with governments. Invitation, slowly and by the time, has gone away from it's main soul and made been politized. A lot of books which related to invitation were written and worked thesis both in Arab world and in our country. We wrote only that we acquired books in this work and we made evaluation these as general.

Key Words: Invitation, book, conquest, history, advise, announcement.

* Doç. Dr., CÜ İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları ABD Öğretim Üyesi (aaksu@cumhuriyet.edu.tr).

A- İslam'da Da'vet ve Da'vetçiler

1-Kavramsal Olarak Da'vet

Da'vet, kelime olarak "çağırarak, seslenmek, adlandırmak, dua veya beddua etmek, ziyafete çağırarak, propaganda yapmak" gibi anlamlara gelmektedir¹. Kur'an'da da'vet kelimesi altı ayette geçmektedir. Pek çok yerde de (205 defa) türevleri kullanılmıştır².

Da'vet kelimesi terim olarak ise, özellikle "İslam'a ve İslam esaslarının uygulanmasına çağrı" anlamlarına gelmektedir. Kur'an'da "İslam'a"³, "imana"⁴, "Allah yoluna"⁵, "Allah'ın kitabına"⁶ "hakka"⁷, "hayra"⁸, "kurtuluşa"⁹ ve "esenliğe çağrı"¹⁰ gibi manaları taşımaktadır. Bu ifadeler, da'vetin, İslami inanç ve değerlerin kabul edilip uygulanmasını sağlamayı hedef alan bir faaliyet olduğunu, dolayısıyla hem gayri müslimlere hem de müslümanlara yönelik olabileceğini göstermektedir¹¹.

2-Kur'an'da Da'vet

Kur'an-ı Kerim ve hadislerde sık sık zikri geçen da'vet ve benzeri kavramların yukarıda zikredilen da'vetin bu anlamlara gelmesi, da'vetle yakından ilgili olan başka kavramların da kullanılmasını getirmiştir. Örneğin tebliğ, irşad, vaaz, nasihat, inzar, tebşîr, emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker gibi kavramlar da sözlük anlamları itibariyle da'vetten farklı olsalar da gayeleri ve uygulamaları bakımından aynı veya yakın anlamları ifade etmektedirler. Bu nedendir ki da'vet kavramı, tebliğ başta olmak üzere diğer kavramlar ile sık sık birbirinin yerine kullanılmıştır¹². Örneğin emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker ilkesi açısından düşünüldüğünde irşadın bütün müslümanlara yönelik bir görev olduğu görülecektir. Bu görev, bir anlamda da'vet görevidir. Da'vetin en kapsamlı olanıdır. İrşada müslim ve gayri müslim fark etmez. Ancak irşad daha çok içe yönelik bir faaliyet olarak müslümanların dinî görevlerini yerine getirmesine katkıda bulunma olarak değerlendirilmektedir¹³. Yine

¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut ty, XIV, 257-258; Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahire 1961, s. 169-170.

² Ahmet Önkal, *Rasulullah'ın İslam'a Da'vet Metodu*, Konya 1994, s. 21-24.

³ es-Saff 61/7.

⁴ el-Hadîd57/8.

⁵ en-Nahl 16/125.

⁶ Al-i İmran 3/23.

⁷ er-Ra'd 13/14.

⁸ Al-i İmran 3/104.

⁹ el Mü'min 40/41.

¹⁰ Muhammed 47/35.

¹¹ Mustafa Çağrı, "Da'vet", *DİA.*, İstanbul 1994, IX, 16.

¹² Çağrı, "Da'vet", IX, 16.

¹³ Bekir Topaloğlu, "İrşad", *DİA.*, İstanbul 2000, XXII, 454-455.

emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l münker tamamen müslümanlara yönelik iyiliği emretmek kötülüğü nehyetmek yönündeki faaliyetler için kullanılan dinî, ahlakî ve hukukî bir görevdir¹⁴. Buradan hareketle yukarıda zikrettiğimiz ve da'vetle çok yakından ilişkili olan kavramları faaliyet kapsamları açısından tikelden tümele doğru şöyle sıralayabiliriz: Vaaz, nasihat, inzar, tebşîr, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ve irşâd çoğunlukla müslümanlara yönelik da'vet faaliyetleridir. Tebliğ ve da'vet ise, hem müslümanlara hem de gayri müslimlere yönelik faaliyetlerdir. Nasihat, inzar ve tebşîr de kısmen gayri müslimleri de kapsamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de Allah, Resulullah'ı "Allah'ın da'vetçisi" (dâiyallah)¹⁵ olarak da isimlendirmektedir. Ayrıca ona yüklenen da'vet görevi "da'vet et", "tebliğ et" "hatırlat", "ikaz et", "müjdele" gibi daha pek çok kelimelerle ifade edilmiştir¹⁶. Tebliğ ile aynı kökten gelen ayetler, da'vet manasını ifade etmektedirler. Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki İslam dininin yegâne yayılma yolu, da'vet ve tebliğden geçmektedir.

Cihad kavramı da da'vet veya tebliğ anlamında anlaşılmalıdır. Zaten İslami literatürde "dini emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslam'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek" şeklinde genel ve kapsamlı bir anlama sahiptir. Fıkıh terimi olarak ise daha çok müslüman olmayanlarla savaş, tasavvufta ise nefs-i emmâreyi yenme çabası olarak kullanılmıştır. Bizde daha çok fıkhi anlamı revaç bulmuştur. Halbuki önceki tanım daha geniş bir tanımdır. Yoksa cihad, sadece savaş ya da hükümrânlık sağlamak anlamında değildir. Cihad, insanları hakka da'vet etmek, onların inançta ve amelde doğruyu bulmaları için gerekli yolları açmak ve engelleri ortadan kaldırmaya çalışmak yolunda bir vasıttır. Bu nedenle cihad, emri bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker çerçevesinde değerlendirilmiştir¹⁷. Çünkü cihadın ilk ve en temel safhası da'vet olup "i'lâ-yi kelimetullah" (tevhidi yayma) görevinin yerine getirilmesinde da'vet imkânının mevcut olması halinde silahlı savaşa gerek kalmayacaktır.¹⁸ Bir başka ifadeyle teorik olarak cihad da emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin bir parçası sayılmaktadır¹⁹. Nitekim Hz. Peygamber ve Dört Halife döneminde ordu komutanları savaşa başlamadan önce karşı tarafı İslam'a da'vet etmişlerdir.

¹⁴ Mustafa Çağrı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 138-139.

¹⁵ Ahzab, 33/45-46; el-Ahkâf 46/31.

¹⁶ el-Maide 5/92; Al-i İmran 3/20; er-Ra'd 13/40.

¹⁷ Bekir Topaloğlu, "Cihad", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 534.

¹⁸ Metin Yurdagür, "İ'lâ-yi Kelimetullah", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 62.

¹⁹ Çağrı, "Cihad", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 139

Resulullah'ın devlet başkanlarına gönderdiği da'vet mektupları da bunun bir başka örneğidir. İslam'da asıl olan, insanların İslam'a da'vet edilmeleridir²⁰. Çünkü Kur'an'a göre Hz. Muhammed, sadece belirli bir grubun peygamberi değildir. Onun risaleti bütün insanlığı kapsamaktadır²¹. Yine Kur'an'a göre Allah katında geçerli din İslam'dır²² Kısacası İslam'da da'vet esastır. Özellikle Hz. Peygamber'in ve genel olarak müslümanların da'vet çalışmalarında uymaları gereken başlıca metotları göstermesi açısından son derece önem taşıyan "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle da'vet et; onlarla tartışmanı en güzel bir şekilde sürdür"²³ ayeti de da'vetin barışçı metotlarla yapılmasını emretmektedir. Aksi takdirde da'vetin başarılı olması mümkün değildir.

3-Hz. Peygamber'in Hayatında Da'vet

Hiz. Peygamber'in yirmi üç yıl süren risaleti boyunca en yakınında bulunanlardan başlayarak sonunda bütün Arap yarımadasını kapsayan da'vet faaliyetlerinde ulaşmış bulunduğu başarı, onun uyguladığı da'vet metotlarının son derece tutarlı, makul, mantıklı, sistemli, gerçekçi, olayların gelişimine uygun ve başarıya götürücü metotlar olduğunu göstermektedir. Bu metotların uygulanışında hazırlık, kadrolaşma, kitleleşme ve devletleşme şeklinde dört merhaleden geçildiği görülmektedir. Hiz. Muhammed, peygamber olmadan önce geçirmiş olduğu ruhi ve manevi hazırlıkla peygamberlik için gerekli olan kemale ulaştırıldıktan sonra da'vet faaliyetinin başlangıcında öncelikle etrafında inançlı bir kadro oluşturma gayreti içerisine girmiş, daha sonra bu kadro elemanlarının da katkılarıyla gittikçe genişleyen bir müslüman kitle oluşturulmuştur. Son merhalede İslam'ın hükümranlığını ayakta tutacak, başlattığı da'vet faaliyetlerini başka milletlere ve ülkelere taşıracak olan İslam devletini oluşturmuş, hem Allah'ın elçisi hem de bu devletin lideri sıfatıyla komşu ülkelerin devlet başkanlarına da'vet mektupları göndererek sonraki yüzyıllarda hızla gelişecek olan evrensel da'vet çalışmalarını fiilen başlatmıştır²⁴.

Hiz. Peygamber'in da'vet faaliyetlerine dikkatle bakıldığında onun da'vetteki başarısını hazırlayan kendi kişiliğine ve uygulamalarına bağlı âmillerin başında da'vet ettiği dine samimiyetle inanasının ve bu dinin ilkelerini bütün ayrıntılarıyla kendi hayatına uygulamış olmasının geldiği görülecektir. Ayrıca muhataplarını ta-

²⁰ Çağrıci, "Da'vet", IX, 16.

²¹ Bkz. el-A'raf 7/158; Seb'e 34/28.

²² Al-i İmran 3/19, 85.

²³ en-Nahl 16/125.

²⁴ Ahmet Önkai, Hiz. Peygamber'in da'vet metodunu hazırlık, kadrolaşma, kitleleşme ve devletleşme olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. Geniş bilgi için bk., Önkai, s. 101-238.

nımayaya büyük önem verdiği, onların duygularını, isteklerini ve fert olarak özelliklerini dikkate aldığı, muhataplarına her zaman değer verdiği, ilgi gösterdiği, yakınlaşma teminine gayret göstererek ortak noktalarda birleşme esasından hareket ettiği, af, müsamaha, yumuşaklık, şefkat ve merhameti kin, öfke, zorbalık ve düşmanlığa tercih ettiği aşikârdır²⁵.

Hız. Peygamber'in da'vet faaliyetlerinde başarılı olmasının bir başka âmili de, Kur'an'ın kendisine gelecek için ümit veren ayetler içermesidir²⁶. Hız. Muhammed söz konusu ayetlerden güç almış, ümitsizlik ve karamsarlığa asla düşmemiştir. Aksine çalışmalarını daima sabır, metanet, azim, inanç ve kararlılıkla sürdürmüştür.

Hız. Peygamber'in da'vet çalışmalarında önem verdiği bir diğer husus da sosyal ilişkilerini aralıksız olarak sürdürmesi ve bu ilişkilerden büyük oranda faydalanmasıdır. Hız. Muhammed'in hayatına baktığımızda müslüman olan ve olmayan akraba ve çevresiyle ilgisini ısrarla devam ettirdiğini görürüz. Evlilik yoluyla dahi da'vet lehine faydalanmış, toplumları üzerindeki etkilerini göz önüne alarak kabile reislerine özel bir ilgi göstermiş, da'vetini sunmak üzere toplantılar düzenlemiş, çarşı, pazar, panayır ve ev gibi insanların toplu olarak bulunduğu her yerde da'vet faaliyetini sürdürmüştür. Onun da'vet ve tebliğdeki başarısının sebeplerine çalışmalarında hiçbir zaman şahsî menfaat arzusunu katmamış olmasını da ilave etmek gerekir²⁷.

4- İslam Da'vetçileri ve Da'vetin Tarihi

Hız. Peygamber'in –diğer peygamberler gibi- gerçekleştirdiği da'vet faaliyeti, İslam'a göre sadece peygamberlere hasredilmemiştir. İslam'a göre da'vet, müslümanların mutlaka yerine getirmeleri gerekli görevlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Nitekim “Sizden, hayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü engelleyen bir topluluk bulunsun”²⁸ ayeti, da'vet faaliyetlerinin her zaman yerine getirilmesi gereken sosyal bir görev olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Da'vet çalışmaları hiç şüphesiz, Hız. Muhammed'in vahyi almasıyla başladı. Allah Resulü da'veti önce eşi Hız. Hatice'ye sonra beraberlerinde bulunan ve onlarla birlikte yaşayan Hız. Ali'ye sunarak devam ettirdi. Sonra yakınlarına, akrabasına, dostlarına da'veti sundu. Ardından kabilesine, Mekke'ye, dışarıdaki kabilelere suna-

²⁵ Şevki Saka, *Kur'an-ı Kerim'in Da'vet Metodu*, by ty., s. 85, 153vd.; Al-i İmran 3/159.

²⁶ Bkz., el-Feth 48/1; en-Nasr 110/1-2.

²⁷ Çağırıcı, “Da'vet”, IX, 17.

²⁸ Al-i İmran 3/104.

rak da'vet Mekke'nin dışına çıktı. Da'vet faaliyetini, Erkâm b. Ebi'l-Erkâm'ın evinde sürdürdü²⁹. Medinelilerin İslam'ı kabul etmeleriyle da'vet burada gelişti, büyüdü. İlk olarak resmi anlamda da'vetçi olarak Mus'ab b. Umeyr Medinelileri İslam'a da'vet etti. İslam'ın Medine'de yayılmasında onun katkısı büyüktür. Çünkü onun da'veti sayesinde Medinelilerden Es'ad b. Zürâre, Üseyd b. Hudayr ve Sa'd b. Muaz gibi tanınmış şahsiyetler müslüman oldular³⁰. Medine'de Mescid-i Nebevînin bitişiğinde yapılan suffede yeni da'vetçiler yetiştirildi. O dönemde hemen hemen herkes birer da'vetçi idi. Çünkü Resulullah'tan öğrendiklerini hem birbirleriyle, hem de aileleriyle paylaşıyorlardı. Bazen de komşu kabilelerden kabile liderleri Allah Resulüne gelerek kabilesine İslam'ı anlatacak da'vetçilerin gönderilmesini istemişlerdir. Bunlardan bazılarında da'vetçiler İslam düşmanları tarafından ihanete uğrayarak şehit edilmişlerdir. Buna örnek olarak Reci' ve Bi'ri Maûne olaylarını gösterebiliriz.

Hicretin sekizinci yılında Resulullah, komşu kabile ve devlet liderlerine İslam'a da'vet mektupları ile da'vet başka millet ve toplumlara sunuldu. Değişik nedenlerle gelişen savaşlarda da İslam'a da'vet görevi yerine getirilmiştir. İslamiyet dinde baskıyı kesinlikle yasaklamış, zor ve baskı altında gerçekleşecek imanın geçersiz olduğunu belirtmektedir. Kin ve nefrete yol açan savaş bir tebliğ vasıtası olarak düşünmek mümkün değildir. Ayrıca inanmayan kimselerin hayatlarının sonuna kadar her an iman etmeleri ihtimali vardır. İmana gelmeleri için onlarla savaşmak, savaş sırasında öldürülenler için bu imkanı ortadan kaldırmaktadır. Şu halde müslümanlara silahlı saldırıda bulunmayan gayri müslimlere karşı öncelikle yapılması gereken şey onlarla savaşmak değil barışçı da'vet yollarına başvurmaktır³¹. Bu anlamda başta Peygamberimiz olmak üzere Dört Halife de bir yere göndereceği ordu kumandanına verdiği talimatın başında savaşmadan önce bölge halkını İslam'a da'vet olmuştur.

İslam'ın savaş politikasına baktığımızda da savaşın bir yönüyle de da'vet olduğunu söyleyebiliriz. Savaşa başlamadan önce karşı tarafı İslam'a da'vet etmenin dışında savaş esnasındaki bazı uygulamalar da da'vet içeriklidir. Örneğin Hz. Ebu Bekir, Üsâme ordusunu Suriye'ye doğru gönderirken başta kumandan olmak üzere askerlere bir konuşma yaptı. Onlara Allah yolunda kafirlerle savaşmayı, hainlik etmemeyi, sözünde durmayı, ganimet malına zarar vermemeyi, korkup çekinmemeyi fesad çıkarmamayı, emirlere karşı gelmemeyi, çocukları, kadınları, yaşlı insanları öldürmemeyi,

²⁹ Ahmet Önkâl, "Erkam b. Ebü'l-Erkam", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 305.

³⁰ Hüseyin Algül, "Mus'ab b. Umeyr", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 226.

³¹ Ahmet Özel, "Cihad", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 530.

meyve veren ağaçları kesmemeyi, yemek ihtiyaçları dışında koyun, sığır ve develeri boğazlamamayı, manastırlara çekilmiş kimselere dokunmamayı, kendilerine ikram edilen yemekleri Allah'ın ismini anarak yemeyi tavsiye etti. Düşman ile savaş yapmayan bu ordu bazı âsi kabileleri yola getirerek Medine'ye döndü³². Bu tavsiyede de gördüğümüz gibi Müslüman olmayanlar kendi tarihlerinde karşılaştıkları savaşlarla müslümanlar ile yaptıkları savaşları mukayese ettiklerinde farkı göreceklerdir. İşte bu fark, da'vetin bir farklı boyutudur. Savaşta nasıl davranılacağıyla ilgili prensipler otaya koyan Hz. Ömer savaştan önce karşı tarafla temasa geçilmesini, onlara elçilik heyeti gönderilmesini, bu heyetin onları İslam'a da'vet etmesini istemiştir³³. Bu yüzdendir ki Hz. Ömer döneminde hemen her yerdeki fetihleri kitleler halinde İslam'a gönüllü katılmalar takip etmiş, hiç kimse İslam'ı zorla kabule zorlanmamıştır³⁴.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Asr-ı Saadete oranla da'vet faaliyetinde bir düşüşün yaşandığını söyleyebiliriz. Bunda başta karizmatik bir lider ve da'vetçi olan Hz. Peygamber'in vefatı sonrası gelen bir boşluk önemli rol oynamaktadır. Bu boşluğu halifeler doldurmaya çalışmışlar; ancak bunda Allah Resulü kadar başarılı olmamışlardır. Bir başka neden ise, fetihler sonucu müslümanların sosyal konumlarının iyileşmesi ve dünyevileşme eğiliminin baş göstermesidir.

Da'vette da'vetçinin da'vet için kullandığı pek çok vasıta vardır. Bunlar hitabet, vaa'z, sohbet gibi sözlü, da'vet mektupları, kitap, dergi, broşür gibi yazılı vasıtalarıdır. Bunların dışında belki de diğerlerine oranla daha da önemli olan örnek yaşayıştır.³⁵ Da'vetçinin da'vet ettiği şeye önce kendisinin inanması ve bunu yaşaması gerekir. Hz. Ömer'in Muaviye'yi çok şık ve pahalı elbise giymesinden dolayı uyarması gibi örneklerini çoğaltabileceğimiz uygulamalara müsaade etmemesini bu anlamda algılayabiliriz. Fetihler sadece müslümanların sosyal statülerini değiştirmekle kalmamış, yavaş yavaş yabancı kültürlerle alışmalarını da beraberinde getirmiştir. Bu nedendir ki Hz. Ömer bu yönde bir takım kararlar almıştır. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de müslüman erkeklerin zimmî kadınlarla evlenmelerine izin verilmesine mukabil³⁶ Hz. Ömer, Medâin Valisi Huzeyfe b. Yemân'dan yahudi asıllı karısını boşamasını istemiştir. Hz. Ömer bu uygulamasıyla fetihlerden sonra yaygınlaşan bu çeşit evliliklerin önüne geçmek istemiş olmalıdır³⁷. Bu-

³² Mustafa Fayda, "Ebu Bekir", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 104.

³³ Fayda, "Ömer", *DİA.*, İstanbul 2007, XXXIV, 49.

³⁴ Fayda, "Ömer", *DİA.*, XXXIV, 50.

³⁵ Önkal, s. 276.

³⁶ el-Maide 5/5.

³⁷ Fayda, "Ömer", *DİA.*, XXXIV, 50.

na benzer örnekler, küçük de olsa Hz. Peygamber dönemindeki anlayıştan yavaş yavaş bir sapmanın olduğunu göstermektedir. İnsanların uğraşları artık farklılaşmaya başlamıştır.

Emeviler dönemine gelindiğinde da'vet anlayışı neredeyse yerini eğlenceye, farklılaşmaya bırakmıştır. Emevi halifelerinin yaşantıları –Ömer b. Abdülaziz hariç- İslam'ı da'vette en önemli vasıta olan örnek yaşantıya uymamaktadır. Bir başka ifadeyle onların yaşantılarına bakan gayri müslimler onlarda İslam'ın özünü bulamamışlardır. İçerisi boşaltılmış, kendilerinin yöneticilerinden alışık oldukları kralların, hakanların hayatlarını görmüşlerdir. Biraz önce belirttiğimiz daha Hz. Ömer döneminde bir Emevi olan Muaviye'nin özündeki dünyevileşme arzusu, devlet olmalarıyla birlikte fazlasıyla gerçekleşmiştir. Cabirî'nin ifadesiyle Dört Halife döneminde din, siyaseti kuruyor ve yönetiyordu. Siyaset, dinin bir uygulaması ve hizmetçisiydi. Emevilerle birlikte siyasetin belirleyicisi ve dinamiği artık ganimet ve kabile asabiyetine dönüşmüştür³⁸. Emevi halifelerinin çoğu, hayatlarını eğlenceye, musikiye, at yarışlarına, avlanmaya, cariyelere tahsis etmeye başlamışlardır³⁹. Böylelikle dünyevileşme kendisini açıkça göstermiştir. Ama buna rağmen Emeviler döneminde ferdî anlamda âlim ve İslam endişesini kendilerinde taşıyanlar da'vet faaliyetlerinde bulunmuşlardır.

Emeviler dönemi ile ilgili söyleyebileceğimiz bir başka husus ise, önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de fetih hareketlerinin devam etmiş olmasıdır. "Emevi halifeleri fetihlerle İslam'ın yayılmasının aynı şey olduğu düşüncesini taşımışlar, dindarlıkları veya siyaset ya da maslahat icabı ordularını sevk ederken İslam'ı bütün dünyaya yayma maksadını gütmüşlerdir. Hatta çok defa kendi ailelerinden seçtikleri kumandanlara verdikleri tâlimatlar, askerlerine yaptıkları konuşmalar, onları savaşa teşvik etmek ve cesaret etmek için yazdıkları mektuplar bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Onların bu gayret ve başarıları sayesinde İslamiyet geniş topraklara yayılarak bir dünya dini haline gelmiştir. Emevi halifelerinin çoğunun dindar olmaması fetih hareketinin bu hedefini değiştirmez. Kaldı ki fetih hareketlerinin yoğun olduğu dönemlerin halifeleri dindarlıkları ile bilinmektedir. Dini kurallara aykırı davranışlarıyla meşhur olan halifelerin zamanları genelde iç karışıklıklarla geçmiş, önemli bir fetih hareketi gerçekleştirilememiştir. Öte yandan Emevi halifeleri, dini vecibeleri ihmal etmekten ziyade istişare

³⁸ Muhammed Abid el-Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev., Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 462, 488.

³⁹ Emeviler döneminde eğlence kültürü ve halifelerin eğlenceye olan düşkünlükleri konusunda detaylı bilgi için bkz., İrfan Aycan, "İslam Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı", *AÜİFD.*, Ankara 1988, XXXVIII, 166 vd..

temeline dayanan ve ehliyeti esas alan hilafet sistemini değiştirmek ve onun yerine kuvvete dayanan ve verasetle intikal eden saltanat uygulamasını başlatmak yüzünden tenkit edilmişlerdir”⁴⁰.

Emeviler döneminde da'vetin siyasi amaçlı yapılışına şahit olmaktayız. Örneğin Emeviler dönemindeki muhalif gruplardan başta Hâriciler olmak üzere Hz. Ali taraftarları, Abdullah b. Zübeyr gibi gruplar insanları artık kendi saflarında olmaya da'vet etmişlerdir. Siyasi da'vet, dinî da'vet ile bütünleşmiştir. Her bir siyasi grup, hem bu dünyada hem de ahirette kurtuluşun kendilerinde olduklarını iddia etmiş ve dolayısıyla kendilerine da'vet etmişlerdir.

Emeviler dönemindeki siyasi amaçlı da'vet, (da'vet istismarı) Abbasiler tarafından da yürütülmüştür. Belki de siyasi da'vetin tam teşekküllü biçimde yürütülmesi Abbâsî Devleti'nin kuruluşuna götüren Abbâsî ihtilal hareketinde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in Akabe'de gerçekleştirdiği gizli görüşmeler, Abbâsî ihtilal hareketine ilham vermiştir. Tıpkı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi hareketin organizatörü ve fikir babası Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas, on iki nakib ve bunlara bağlı yetmiş dâî ile büyük bir gizlilik içerisinde da'vet faaliyetini sürdürmüş ve sonuca ulaşmıştır⁴¹.

Da'vet çalışmaları, Türklerin müslüman olmalarından sonra da devam etmiştir. Karahanlı ailesinin, Samanî emîrini karşılaması, onun bir süre fertleri arasında ikameti ve bunu takiben İslam davetçilerinin bu bölgeye peşpeşe ulaşması, Abdülkerim Satuk Buğra Han 'ın İslam dinini kabulüne sebep olmuştur⁴². Abdülkerim Sâtuk Buğra Han, Karahanlı hükümdarlarından İslam'ı ilk kabul eden hükümdar olarak bilinmektedir⁴³. Abdülkerim Satuk Buğra Han ile ilgili en önemli sorun, onun kimliği, doğum tarihi ve müslüman olmasıyla alakalıdır. Bu konularla ilgili kaynakların verdiği bilgiler de pek yeterli ve tutarlı değildir. Örneğin İbnü'l-Esir, Satuk'un İslam'a giriş sebebini, gördüğü rüyaya bağlamaktadır. Buna göre Satuk, rüyasında, gökten bir adamın indiğini ve kendisine müslüman olmasını söylediğini gördü. Bunun üzerine Satuk uykusunda müslüman oldu. Sabah olduğunda da müslüman oluşunu ızhar etti⁴⁴. Buradan onun müslüman olmasına neden olan şeyin görmüş olduğu rüya olduğu sonucu çıkmaktadır. Bir başka rivayette ise, müslüman oluş sebebi olarak onun Buhara'dan gelen

⁴⁰ İsmail Yiğit, “Emeviler”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 94-95.

⁴¹ Abbâsî ihtilal hareketi hakkında detaylı bilgi için bkz., Nahide Bozkurt, Ali Aksu, *Emevî Devleti'nin Yıkılışı*, İstanbul 2007, 171-191.

⁴² *İA*, VI, 253.

⁴³ Necef Ekber, *Karahanlılar*, İstanbul 2005, s. 58.

⁴⁴ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, redaktör, H. Dursun Yıldız, (Komisyon), İstanbul 1992, VI, 34-35.

müslüman kafilenin ibadet edişinden etkilenmesi verilmektedir. “Satuk on iki yaşını doldurunca kendisinden önceki hükümdar çocuklarında bulunmayan çok güzel, gösterişli, zeki, zihni temiz, iyi anlayışlı, akıllı bir genç oldu. Bu sırada Buhara’dan bir kabile geldi. Satuk onların getirdiklerini görmek, taşıdıklarından haraç almak için Artuç’a gitti. Buranın valisi olan Nasr es-Sâmânî onu iyi karşıladı ve ikramda bulundu. Öğle vakti olunca müslümanlar namaz kılmak için kalktılar. Satuk henüz kendisine takdim edilen saadetin farkında değildi. Namaz kılanlara uzaktan bakıyordu. Namazdan sonra Nasr’a yaptıkları şeyin ne olduğunu sordu. O da “Bize her gün beş vakit namaz farz kılınmıştır” şeklinde cevap verdi. Satuk “Bunu size kim farz kıldı” dedi. Nasr, Allah’ı güzel adları, yüksek sıfatlarıyla anlatmaya başladı. İslam’ın farz ve sünnetlerini Peygamberimizin dilinden sayıyor, İslamiyet’in güzelliklerinden ve menâkibinden bahsediyordu. Nasr, bunları anlatınca, Satuk “İşte Allah bu. O, ibadete ne kadar layık..dedi”. Ardından İslam’ı din olarak kabul etti. Yanındaki adamlardan da müslüman olmalarını istedi”⁴⁵.

Gazneli Mahmud, Horasan’da iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra Samani Devleti’nin sınır bölgeleri olan Sîstan, Cüzcân, Çağâniyân, Huttel ve Hârizmi kendi kontrolü altına aldı. Mahmud daha sonra o döneme kadar putperest bir bölge olan Gur’u kontrol altına almaya çalıştı. İslam dininin esaslarını öğretmek için bu bölgeye hocalar tayin etti. Gazneli Mahmud, Samânî Devleti topraklarının büyük bir kısmı üzerinde hâkimiyetini kabul ettirdikten sonra Hindistan üzerine yöneldi ve burada İslam dinini yaymaya çalıştı⁴⁶.

İslamî da’vetin yayılmasında fetih hareketlerinin, tüccarların ve tasavvuf sahiplerinin de payları oldukça büyüktür. İran, Horasan, Mâverâünnehir gibi bölgelerle Afrika’nın çeşitli yörelerinde İslam’ın yayılışı bu tür da’vet faaliyetleriyle gerçekleşmiştir. Doğu Afrika ülkeleri ile Uzakdoğu Asya ülkelerinin -Hindistan, Çin, Endonezya, Malezya ve Filipinler- çoğunda ve Balkanlarda İslam’ın yayılışı daha çok tüccarların ve müslüman da’vetçilerin (sûfilerin) ve yabancıların eline düşen esirlerin tebliğ faaliyetleri sonucu gerçekleşmiştir. Sûfilerin desteğiyle İslamî da’vetin yayıldığına örnek olarak Nijerya’yı verebiliriz. Nijerya’da İslam’ın yayılmasında Kâdiriyye ve Ticâniyye tarikatlarının, bilhassa XX. yüzyılın ikinci yarısında önemli rol oynamıştır⁴⁷. Keza Orta Afrika’da da Ticâniyye ve Mûridiyye tarikatlarının İslam’ın yayılmasında etkileri büyüktür⁴⁸.

⁴⁵ Necef Ekber, s. 58.

⁴⁶ Erdoğan Merçil, “Gazneliler”, *DİA.*, İstanbul 1996, XIII, 481.

⁴⁷ Ahmet Kavas, “Nijerya”, *DİA.*, İstanbul 2007, XXXIII, 111.

⁴⁸ Kavas, “Orta Afrika”, *DİA.*, XXXIII, 399.

Elbetteki bu sadece Nijerya'ya ve Orta Afrika'ya ait değildir. Afrika'nın tamamı, Asya ve Balkanların çoğu şehirlerinde İslam'ın yayılmasında sûfîlerin önemli bir katkısı vardır. Tüccarların katkısı da sûfîlerin katkısı kadar olmasa da küçümsenemeyecek boyuttadır. Örneğin Orta Afrika'da İslam'ın yayılmasında Arap tüccarların katkıları inkar edilemez. Bu bölgeye Arap tüccarlar, Güney Çad ile Batı Sudan'dan geliyorlardı⁴⁹. Yine İslamiyet'in Filipinler'deki Sulu takım adalarında yayılmasında sûfî bir Arabın gayretleri büyüktür. Tuan Şerif Evliya da denilen Kerim el-Mahdum adında bir sûfî Arap 1380 yılında Buansa'ya (bugünkü Jolo) gelerek mahalli idarecilerin izniyle diğer Sulu adalarını gezip İslamî da'vette bulunmuştur⁵⁰. Da'vetin tüccarların yanında Müslüman askerler vasıtasıyla yayılmasına Finlandiya'da İslamiyet'in yayılmasını örnek olarak gösterebiliriz. Finlerin İslamiyet'le tanışmaları Rusya'nın hâkimiyeti altında buldukları yıllara (1809-1917) rastlamaktadır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Tataristan'ın başşehri Kazan'ın kuzeybatısındaki Nijni Novgorod civarında yaşayan Tatar asıllı müslümanlar ticaret yapmak amacıyla Finlandiya topraklarında görünmeye başladılar. Daha ziyade seyyar satıcılıkla uğraşan bu insanlardan başka, o tarihlerde Rus ordusunda görev yapan müslüman askerlerle merkezden gönderilen birtakım müslüman memurlar da Finlandiya'nın çeşitli yerlerine dağıldılar. Dağıldıkları yerlerde İslamiyet'in yayılması için çalıştılar⁵¹. Aynı şekilde İslamiyet, Batı Afrika ülkelerinden Gabon'a, XIX. yüzyılın sonlarına doğru ayaklanmaları bastırmak için Senegal'den getirilen müslüman askerler, yine Fransızların elinde bulunan Batı Sudan ile bu bölge arasında gidip gelen tüccarlar ve buraya sürgüne gönderilen Şeyh Ahmedü Bamba ile Samori Turi vasıtasıyla girmiştir⁵². Bunun örneklerini çoğaltmamız mümkün; ancak çalışmamızın esas konusu bu olmadığı için kadariyla yetineceğiz.

Buraya kadar anlattıklarımızdan şu anlaşılmaktadır: Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra da da'vet faaliyeti onun da'veasını üstlenenler tarafından günümüze kadar değişik şekillerde devam etmiştir. Zaten bu durumu yani İslam da'vetini sürdürecektir bir grubun mutlaka olacağını Rasulullah'ın kendisi de açıkça belirtmiştir⁵³. Sayıları çok az da olsa, faaliyetleri bir topluma teşmil edilmeyecek kadar zayıf kalarak Allah'ın İslam'a da'vetleri sebebiyle bu ümmete verdiği "hayırlılık" vasfını⁵⁴ devam ettiremeseler de bir takım gay-

⁴⁹ Kavas, "Orta Afrika", XXXIII, 399.

⁵⁰ İsmail Hakkı Göksoy, "Filipinler", *DİA*, İstanbul 1995, XIII, 85.

⁵¹ Ali Köse, "Finlandiya", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 113.

⁵² Davut Dursun, "Gabon", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 274.

⁵³ Buhârî, Tevhid 29; Müslim, İman 247; İmâret 170, 171, 173.

⁵⁴ Al-i İmran 3/110.

retli insanlar vasıtasıyla, bazen harp ve çarpışmalar yoluyla, bazen anlatarak ve ikna ederek, bazen daha değişik vasıta ve şekillerle İslam, bugüne gelinceye kadar pek çok ülkede yayılma imkânı bulmuş; dünyada müntesibi en fazla dinler arasında yer almıştır⁵⁵.

Yukarıdan bu yana anlattıklarımızdan yine anlaşılacağı üzere da'vet çalışmalarının daha çok Ehl-i sünnet tarafından yapıldığını görmekteyiz. Ehl-i sünnet dışı bazı zümreler de da'vet faaliyetlerinde bulunmuşlar, ancak onların çalışmaları daha çok siyasi maksatlarla yürütülmüştür. Hatta bunun için bazı özel da'vetçiler (duât) dahi yetiştirmişlerdir. Yalancı peygamberlerin propagandalarına, Emevilerle Abbâsilerin iktidarı ele geçirme çabalarına, Hâşimîler, Şîîler, Fâtımîler, İsmâîlîler, Karimatîler, Bâtınîler ve Dürzîler gibi muhtelif Şîî fırkaların faaliyetlerine de da'vet denilmiştir. Dolayısıyla da'vet, asli amacından uzaklaşmış ve siyasi içerikli olmaya başlamıştır⁵⁶. Dâî kavramı, her ne kadar Mu'tezile, Zeydiyye ve Abbâsilerde nadiren kullanılmakla birlikte en çok İsmailiyye, Karimatîler ve Dürzî tarihinde göze çarpmaktadır. Bu konuda müstakil çalışma da yapılmıştır⁵⁷. Bu tür mezhebi yayma ya da bir mezhep için da'vette da'vetçilerin ilmî manada yetiştirilmeleri oldukça önemlidir. Bunun için başkalarının sordukları sorulara rahatça cevap verebilecek ve bundan dolayı mahcup olmayacak derecede bilgilendirilmelerini sağlayacak bir öğretim planı uygulanmıştır. Genellikle Fâtımîler devri dâîleri Kur'an-ı Kerim, tefsir ve te'vil, fıkıh, hadisin bütün dalları, da'vet nazariyesi, münazara üslubu, dinî kıssalar, bid'at ehli ve zındıklarla ilgili bilgiler, felsefe ve özellikle sudûr felsefesi, mantık, fizikî âlemdaki müşahhas meselelerin manevî âleme uygulanması gibi konularda esaslı bir eğitim ve öğretim görmüşlerdir⁵⁸. Fâtımî dâîler, iyi bir eğitim ve öğretimin yanında ayrıca dindar, ahlakî ve dinî faziletlere sahip örnek insan, organizasyon ve yönetimde başarılı, görevine samimi bir şekilde bağlı ve dürüst olması gereken dâînin, bunlardan başka imama yahut kendisinin üstündeki görevliye itaat ve sadakat göstermesi de başta gelen özellikler arasında kabul edilmiştir. Bu tür da'vetlerin bir başka özelliği de da'vet faaliyetlerini genellikle gizli ve ihtilalci metotlarla yürütmek olmuştur⁵⁹. Halbuki İslam Peygamber'inin gerçekleştirdiği da'vet, asla ihtilal karakterli bir da'vet olmamıştır. Çünkü ihtilalci bir da'vette şiddet, tarafgirlik vardır.

⁵⁵ Önkal, s. 413.

⁵⁶ Çağrıci, "Da'vet", IX, 18.

⁵⁷ Mustafa Gâlib, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâ'iliyye*, Beyrut ty.

⁵⁸ Mustafa Öz, "Dâî", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 420.

⁵⁹ Öz, "Dâî", *DİA*, VIII, 421.

İslam dünyasında teşkilâtli tebliğ ve da'vet çalışmaları son yüz yılda başlamıştır. Gerçi Hıristiyanlık dünyasının Afrika'da sömürgecilik hareketiyle birlikte sürdürdüğü yoğun misyonerlik çalışmaları karşısında Osmanlılar da 1870'li yıllarda İstanbul'da da'vet amaçlı bir teşkilât kurmuşlarsa da Osmanlı-Rus Savaşı (1878) yüzünden söz konusu teşkilât faaliyetlerini sürdürememiştir. 1910 yılında Reşid Rıza Kahire'de Dârü'd-da've ve'l-irşâd isimli bir teşkilât kurmuştur. Söz konusu teşkilâtın kuruluş amacı, hem gayri müslimler arasında İslam'ı yayacak hem de müslümanların dini yönden aydınlanmalarını sağlayacak da'vetçiler yetiştirmektir. Bu tür teşkilâtlar daha sonraları Hindistan'da kurulmaya başlamıştır. Ecmîr'de *Encümen-i Hâmî-yi İslam*, Haydarâbâd'da *Encümen-i Tebliğ-i İslam*, Kanpûr'da *Medrese-i İlahiyat*, Pencap'ta *Encümen-i İşâat ve Ta'lîm-i İslam*, Delhi'de *Encümen-i Hidayet-i İslam* kurulmuştur. 1910 yılında bu tür kurumların sayısı yirmi dokuzu bulmaktaydı. Ancak bunların çoğu misyoner teşkilâtı gibi özellikle dini propagandayı gaye edinmişti⁶⁰.

Bugün bazı İslam ülkelerinde modern imkânlardan da faydalanılarak İslam dinini dünyaya tanıtacak ve İslam da'vetini yaşatılmasını sağlayacak ehliyetli kadrolar yetiştirmek amacıyla öğretim kurumları tesis edilmiştir. Kahire'deki Câmîatü'l-Ezher, Mekke'deki Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, Medine'deki el-Câmîatü'l-İslamiyye ve Riyad'daki Câmîatü Muhammed b. Suud'a bağlı Külliyyetü'd-da've ve Usûlü'd-din adlı fakülteleri bunlar arasında sayabiliriz. Bu tür resmi kuruluşların dışında bazı İslam ülkelerinde gönüllü vakıf ve cemiyetler de da'vet faaliyetlerini üstlenmişler ve halen de üstlenmektedirler. Örneğin Pakistan'daki *Cemâat-i Tebliğ* ve *Cemâat-i İslâmî* buna örnek olarak gösterilebilir. Yine günümüzde da'vet faaliyeti denildiği zaman akla Mekke'de kurulan "*Râbitatü'l-Alemî'l-İslâmî*" (*Muslim World League, Dünya İslam Birliği*) akla gelmektedir. 18 Mayıs 1962 yılında hac sırasında düzenlenen Genel İslam Konferansında alınan kararla kurulmuştur. Kuruluş amacı, o dönemin siyasi ve sosyal olaylarına bir tepki olarak doğmuştur. Genel de İslam coğrafyasını tehdit eden komünizme karşı halkı korumak ve o yıllarda İslam ülkelerinde aşırı boyutlara ulaşmış olan milliyetçilik hareketlerini durdurmak idi. Ancak ana hedefi ise, İslam ülkeleri ve müslüman toplumların maddi ve manevi ilerlemesini sağlamak, aralarındaki birliği ve dayanışmayı temin etmek ve İslam mesajını (da'vet) bütün dünyaya duyurmaktır⁶¹. Teşkilat bir heyetle çalışmaktadır. Heyetin başkanı Suudi Arabistan'ın başmüftüsü, meclis üyeleri ise da'vet alanında İslam dünyasında isim yapmış

⁶⁰ Çağrıci, "Da'vet", IX, 18.

⁶¹ Mustafa L. Bilge, "Râbitatü'l-Alemî'l-İslâmî", *DİA.*, İstanbul 2007, XXXIV, 379.

kimselerdir. Bunların başında Hindistanlı Ebü'l-Hasan en-Nedvî, Mısırlı Saîd Ramazan, Pakistanlı Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, Faslı Allâl el-Fâsî gibi âlim ve devlet adamlarından oluşmaktadır.

Teşkilat, İslamî prensiplere uygun yaşamaları konusunda müslümanları aydınlatmak, İslam'a hizmet için çalışan kişi ve kurumların çalışmalarına destek vermek, aralarında işbirliği ve tecrübe aktarımını sağlamak, İslam'a da'vet konusunda yeni metotlar geliştirmek ve uygulamak, iletişim ve kültür alanlarında İslam ülkeleri ve müslüman toplumların seviyesini yükseltmek, müslümanları aydınlatıcı toplantılar düzenlemek, yayınlar yapmak, eğitimli ve bilinçli kadrolar için burslar vermek gibi pek çok fonksiyonu yerine getirmektedir⁶².

Da'vet faaliyetlerinde önemli bir yeri olan Hind-Pakistan alt kıtasında kurulan en büyük İslamî teşkilâttan biri, hiç şüphesiz ki *Cemâat-i İslâmî*'dir. Teşkilat, 1941 yılında kurulmuştur. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu bölgeler İngilizlerin sömürsü altında idi. Bu nedenle söz konusu teşkilâtın kuruluş amacı, öncelikle sömürgecilerin istilası altında bulunan coğrafyada İslâmî uyanışı başlatmaktır. Genel olarak teşkilâtın amacı ise, Kur'an ve Sünnet rehberliğinde İslam'ın sosyal hayata yerleşmesini sağlamaktır. Teşkilata göre İslam, sadece Allah ile insan arasında bir ilişki değildir. İslam, sosyal, ekonomik, siyasi, hayatı da düzenlemelidir. Müslümanlık sadece bir inanç olmayıp tam bir hayat tarzıdır. İlhamını Hz. Peygamber örneğinden ve İslâmî tecdid ve ihya geleneğinden almaktadır. Materyalizme ve komünizme karşı mücadele vermektedir. Teşkilatın kurucusu Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî ve üyeleri hem da'vet alanında hem İslâmî alanda pek çok çalışmalara imza atmışlardır. Ünlü şair ve düşünür Muhammed İkbal, yine İslam ve batı dünyasında meşhur olmuş olan Muhammed Hamidullah, Ebul Hasan Ali Nedvî gibi daha pek çok âlim bu teşkilâta yer almıştır⁶³.

Yine aynı bölgede kurulmuş bir başka da'vet teşkilâtı da *Cemâat-ı Tebliğ*'dir. *Tebliğ-i Cemâat*, *Tahrîk-i İman* ve *Dînî D'avet* adlarıyla da bilinen teşkilât, 1926 yılında Hindli âlim Mevlana Muhammed İlyas tarafından Delhi'de kurulmuştur. Cemâaati İslâmî'nin aksine Cemâat-i Tebliğ, İslam tarihinde siyaseti önemsiz, hatta gereksiz sayan ve dinden ayrılabilceğini öne süren ilk harekettir. Bu nedenle liderler iman tazelemeyi, tebliğ ruhu aşılarmayı, İslâmî bilgiyi elde etmeyi ve yaymayı, iyiliği emredip kötülükten

⁶² Bilge, *Age.*, XXXIV, 379.

⁶³ M. Manazır Ahsan, "Cemâat-i İslâmî", *DİA.*, İstanbul 2007, XXXIV, 291-293.

sakındırmayı teşvik ederken her türlü siyasetten uzak durmayı istemektedir⁶⁴.

Teşkilât, İngilizlerin sömürgesi altında kurulduğu için onlarla çatışmaya girmek yerine istilacılara karşı koyabilecek herhangi bir oluşumun da önüne geçmiş oluyordu. Bu teşkilâta muhalif olarak Cemâat-i İslâmî ortaya çıkmıştır. Aralarında yöntem ve düşünce açısından oldukça önemli farklılık bulunduğu için her iki teşkilât birbirleriyle anlaşamamışlardır. Cemâat-i Tebliğ'in ileri gelenleri, Cemâat-i İslâmî'nin lideri Mevdudi aleyhine fetva dahi çıkarmaktan kaçınmamıştır⁶⁵.

5- İslam Da'vetinin Yayılmasını Kolaylaştıran Etkenler

Müslümanların da'vet faaliyetlerini kolaylaştırmada şahsi çabalarının yanında İslam'ın yapısından kaynaklanan âmiller de etkili olmuştur. Bu âmillerin başında İslam inancının aklî, mantıkî ve kolay kabul edilebilir olması gelmektedir. Örneğin müslüman olmak isteyen bir kimsenin sadece kelime-i şahadet getirmesi yeterlidir.

İslam da'vetini kolaylaştıran bir başka etken, ibadetlerin insanla Allah ilişkisini görkemli bir şekilde yansıtmaya yanında zengin bir ahlaki ve sosyal muhteva içermesidir. Başlıca ibadetlerden namaz, insanların Allah huzurundaki eşitliğini, İslam birliği ve kardeşliğini; oruç zenginlere yoksulların şartlarını yaşatmayı ve dayanışma duygusunu geliştirmeyi; zekât, fitir sadakası ve kurban paylaşma duygu ve iradesini geliştirmeyi hedeflemektedir. Hac, ise çeşitli dil, renk ve ırklara mensup insanların bir araya gelmelerini, kardeşlik kurmalarını sağlamaktadır⁶⁶.

Günümüz müslümanları, insanlığa İslam'ı tebliğ eden ve bu uğurda pek çok sıkıntılara göğüs geren ve örnek bir toplum oluşturarak İslam'a da'vet vazifesini bütün müslümanlara miras olarak tevdi eden Hz. Peygamber'den birkaç nesil sonra maalesef da'vet görevi yeterince yerine getirememişlerdir. Müslümanlar birer birer gayri İslami düşünüş ve yaşayışlara kayarak örnek olma vasfını kaybetmişlerdir. İnsanlığın sapkınlığına hidayetini eşsiz prensiplerini nazarî ve amelî tebliğleriyle sunarak kurtuluşa vesile olmayı başaramamışlardır.

B- İslam Dünyasında Yapılan Da'vet Kitapları

1-Da'vet Kitaplarının Tarihi

Çalışmamız esnasında, önceki asırlarda da'vetle ilgili olarak müstakil bir esere rastlayamadığımızı belirtmeliyiz. Bu alanda ça-

⁶⁴ Ahsan, "Cemâat-i Tebliğ", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 294.

⁶⁵ Ahsan, Aynı yer.

⁶⁶ Çağrı, "Da'vet", IX, 17-18.

alışma yapmış Önkal da bu durumu üzümlere ifade etmektedir⁶⁷. Ancak bazı eserlerde “Emir bi’l-Ma’ruf ve Nehiy ani’l-Münker”, “Hikmetle ve Güzel Öğütle Da’vet” başlıklı bölümlerin yer aldığı görülmektedir. Da’vet ile ilgili yazılanlar da’vet, tebliğ, irşad, inzar, tebşir gibi konularla ilgili ayetlerin tefsirlerinde ve hadis kaynaklarında geçmiştir. Ya da siyer ve fütûh kaynaklarında olayların arasına serpilmiştir. Da’vetle ilgili olarak özel bir kurum da söz konusu olmamıştır⁶⁸.

Arap dünyası ile Türkiye’de yapılmış olan da’vet kitapları konusundaki tahlili Ahmet Önkal şu şekilde vermektedir:

“...Esefle kaydedelim ki konuyla yakından ilgilendiğim üç seneyi aşkın bir zamandan beri bu çok mühim hususla doğrudan alakalı hemen hemen hiçbir çalışmaya rastlayamadık. Arap âleminde neşredilmiş genel hatlarıyla da’veti işleyen bazı kitaplar, konuya nispeten ışık tutuyordu. Bunlar arasında hususıyla Abdülkerim Zeydan’ın “*Usulü’d-Da’ve*” isimli kıymetli eseri, İslami esaslar ve müesseseleri uzunca izah eden birinci bölümü bir tarafa bırakacak olursak ikinci bölümüyle da’vet metotları hakkında genel bilgiler getiriyordu. Da’vet sahasındaki bilgi ve tecrübelerini günümüz da’vetçilerine derli toplu bir şekilde sunan muhterem Fethi Yeken’in “*Müşkilâtü’d-Da’ve ve’d-Dâ’iye*” adlı kitabı da özellikle da’vetçilerin yetiştirilmesi meselesi üzerine eğiliyordu...”⁶⁹. Elbette ki Önkal’ın bu ifadesi yaklaşık bundan yirmi yıl öncesine aittir. Ancak yine de gerçekten yazılan kitapların sayısı azdır. Daha sonraları pek çok kitap yazılmıştır. Biz bunlardan sadece tespit edebildiklerimizi burada veriyoruz. Eminim ki Batı âleminde de bu konuyla ilgili yine müslümanlar tarafından çalışmalar yapılmıştır. Bunun ayrı ve özel bir çalışma olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla Batı’da yapılmış çalışmalara değinemeyeceğimizi burada belirtelim.

2-Türkiye Dışında İslam Coğrafyasında Da’vet Kitapları

İslam dünyasında da’vetle ilgili eserler, yoğun bir şekilde 1960’lı yıllardan sonra yani İslam ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmalarından sonra telif edilmeye başlanmıştır. Şimdi Türkiye dışındaki İslam coğrafyasında da’vet ile ilgili yapılan kitap çalışmalarından bazılarının isimlerini burada vermek istiyoruz:

Abbas Mahmud el-Akkâd, *el-İslam, Da’vetun Âlemiyyûn*, Beyrut ty.

Abdulhalik Pirzade, *Ehemmiyyetü’d-Da’ve ve’t-Tebliğ fi’l-İslâm ve medâ Vücûbi İhtimâmî’l-Müslimîn*, Kahire 1993.

⁶⁷ Önkal, s. 270.

⁶⁸ Saka, s. VII (Önsöz).

⁶⁹ Önkal, s. XIV.

Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *Fıkhü'd-Da'veti İlallah; Fıkhü'n-Nush ve'l-İrşâd ve'l-Emri bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker*, Dımaşk 1996.

Abdu'l-Ğanî Muhammed Saîd, *Uslûbü'd-Da'veti'l-Kur'âniyye Belâğaten ve Menhecen*, by 1983.

Abdurrahman Halil İbrâhim, *Devrüş-Şi'r fi Ma'reketi'd-Da'veti'l-İslâmiyye: Eyyâmü'r-Resûl*, Cezayir 1971.

Abdülğanî ed-Dekir *ed-Da'vetu mine'l-Kur'an ile'l-Kur'an*, Beyrut ty.

Abdülkerim Zeydan, *Usûlü'd-Da've*, Bağdat 1975.

Abdü's-Samed Rahmanî, *Cemâ'at-i İslâmî ki Da'vet*, Deoband 1933.

Ahmed Faiz, *Tarîku'd-Da've fi Zilâli'l-Kur'an*, Beyrut 1978.

Ahmed Fuad Seyyid, *Târihu'd-Da'veti'l-İslamiyye fi Ahdi'n-Nebî ve'l-Hulefâ-i Râşidîn*, Kahire 1994.

Ahmed Alûş, *ed-Da'vetü'l-İslamiyye Usûlühâ ve Vesâilühâ*, Beyrut 1987.

Ahmed b. Nafi' b. Süleyman Mevri, *el-Hikme ve'l-Mev'izeti'l-Hasene ve Eseruhumâ fi'd-Da'veti İlallah fi Dav'i'l-Kitâb ve's-Sünne*, Cidde ty.

Ali Abdülhalim Mahmûd, *Alemiyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye*, Mansure 1992.

Ali Abdülhalim Mahmûd, *Fıkhü'd-Da've İlallah*, Mansure 1991.

Ali Cadü'l-Hak, *Ed'û ilâ Sebîlu Rabbik: el-Kısmü'l-Evvel: Rusul min Tarâiki'd-Da've*, yy ty.

Ebubekir Zikrî, *ed-Da'vetü ila'l-İslam*, Kahire 1962.

Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tezkiretü'd-Du'âti'l-İslam*, Beyrut 1966.

Ebu'l-Hasan en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Da'veti fi'l-İslam*, Dımaşk 1965.

Emin Abdülazîz, *ed-Da've: Kavâid ve Usûl*, İskenderiye 1989.

Hammud b. Câbir Hârisî, *Da'vetü'n-Nebî li'l-Arab: el-Mevzu' el-Vesile el-Üslûb*, Riyad 1998.

Hanefi Abdullah, *ed-Da'vetü'l-Âmme*, Kahire 2000.

Hasan el-Benna, *Müzekkirâtü'd-Da'veti ve'd-Dâiyeti*, Beyrut 1966.

Hasan İsa Abdüzzahir, *ed-Da'vetü'l-İslâmiyye fi Ğarbi Ifrikiyye ve Kiyâmu Devleti'l-Fevlanî*, Riyad 1981.

Hasan Meâyirci, *el-Hey'etü'l-Alemiyye li'l-Kur'âni'l-Kerim: Zarûre li'd-Da've ve't-Teblîğ*, Doha 1991.

Hüseyin ez-Zehebî, *Müşkilâtü'd-Da've ve'd-Duât*, Kahire 1977.

Mikdad Yalçın, *Minhâcü'd-Da've ile'l-İslam fi'l-Asri'l-Hadîs*, by 1969.

Muhammed Abdülkadir Hâtim, *ed-Da'vetü'l-İslâmiyye ve Echizetü'l-İ'lâm*, Kahire 1996.

Muhammed Ahmed el-Adevî, *Da'vetü'r-Rüsûl İlallah*, Beyrut 1965.

Muhammed Ebu Zehre, *ed-Da've ile'l-İslam*, Kahire 1973.

Muhammed Fuad Seyyîd, *Târihu'd-Da'veti'l-İslamiyye, fi Ah-di'n-Nebiyi ve Hulefâ-i Râşidîn*, Kahire 1994.

Muhammed Gazali, *ed-Da'vetü'l-İslâmiyye*, by 1980.

Muhammed Gazali, *fi Mevkibi'd-Da've*, Mısır 1957.

Muhammed Hasan Hımsi, *ed-Duât ve'd-Da'vetü'l-İslâmiyyeti'l-Muâsıra*, Beyrut 1991.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *Müşkilâtü'd-Da'veti ve'd-Duât*, Kahire 1977.

Muhammed el-Hıdr Hüseyin, *ed-Da'vetu ile'l-İslâh*, Kahire 1346.

Muhammed Râvî, *Da'vetü'l-İslâmiyye Da'vetu Âlemiyye*, Riyad 1995.

Muhammed Seyyid Vekîl, *Üsüsü'd-Da've ve Adâbu'd-Duât*, Kahire 1979.

Muhammed Yusuf ed-Dihlevî, *Cemaatü'd-Da've ve't-Teblîğ ve Menhecuhâ fi'd-Da've*, Karaçi 2004.

en-Nedvî, *Târihu'd-Da'veti'l-İslamiyye fi'l-Hind*, by 1370.

Nevfel Abdurrazzak, *ed-Da'vetü ile'l-İslam*, Kahire ty.

Rauf Şelebî, *ed-Da'vetü'l-İslâmiyye fi Ah-dihî'l-Mekki: Menâhicuhâ ve Gâyâtihâ*, Kuveyt 1982.

Sâdik Emin, *ed-Da'vetü'l-İslamiyye*, Amman ty.

Saîd b. Ali b. Vehf el-Kahtânî, *Fikhu'd-Da've fi Sahîhi'l-İmam el-Buhârî*, Riyad 1421.

Saîd b. Ali b. Vehf el-Kahtânî, *el-Hikmetu fi Da've İlallahi Teâlâ*, Riyad 1423.

Sakr Abdulbedî, *Keyfe Ned'u'n-Nâs*, Kahire 1977.

Seyyid Muhammed Nuh, *Fıkhü'd-Da'veti'l-Ferdiyye fi'l-Menheci'l-İslâmî*, Mansure 1992.

Seyyid Sabık, *Da'vetü'l-İslam*, Beyrut 1973.

Sir Thomas Walker Arnold, *ed-Da've ile'l-İslâm Bahs fi Tarihi neşri'l-Akidedi'l-İslâmî*, trc. Hasan İbrâhim Hasan, Kahire 1970.

Ziyad Muhammed el- Ânî, *Esâlibü'd Da'veti ve't- Terbiye fi's-Sünneti'n- Nebeviyye*, Amman 1999.

Hişam el-Talibî, *İslam Da'vetçilerine Eğitim Rehberi*, çev., Kamil Yiğit, İstanbul 1993.

3-Türkiye'de Da'vet Kitapları

Türkiye'de 1980'li yıllara kadar da'vetle doğrudan ilgili hemen hemen hiçbir çalışma yapılmamıştır. Aşağıda da görüleceği gibi yapılan çalışmaların tamamı, diğer İslam ülkelerinde yapılan eserlerin çevrisinden ibarettir. Türkiye'de yapılan ilk çalışmalar arasında Süleyman Uludağ'ın "*İslam'da Mürşid ve İrşad Faaliyeti*" ile Şevki Saka'nın "*Kur'an-ı Kerim'in Da'vet Metodu*" isimli kitaplarını zikredebiliriz. Uludağ'ın çalışması, doğrudan doğruya Resulullah'ın da'veti ve da'vet metoduyla ilgili değildir. Saka'nın çalışması, bu alanda yazılmış ilk ciddi çalışmadır. Elbette ki her çalışmanın bazı eksik yanları olacaktır. Onun da eksik tarafı, da'vet konusuna sosyolojik ve psikolojik açıdan yaklaşmamasıdır⁷⁰.

Bu alanda yazılmış en önemli çalışma, hiç şüphesiz Ahmet Önkal'ın "*Rasulullah'ın İslam'a Da'vet Metodu*"dur. Söz konusu çalışma yukarıda isimleri belirtilen kitapların benzer yönlerini ortaya koymakla birlikte daha çok bizzat Hz. Peygamber'in da'vet hareketini, sözlerini, fiillerini ve uygulamalarını inceleyerek sonuca ulaşmakta ve zaman zaman hüküm/kural çıkarmaktadır. Ayrıca sadece Kur'an'ın ayetlerinden değil, Resulullah'ın hadislerinden ve muteber siyer kaynaklarından istifade edilerek hazırlanmıştır. Yazıldığı dönemin İslam coğrafyasındaki da'vet çalışmalarına ışık tutmaktadır. Elbetteki yine de eksik yönleri olacaktır. Ancak şunu söyleyebiliriz ki bütün bu çalışmalar daha sonra yapılacak olan çalışmalara öncülük etmesi ve ışık tutması açısından önemlidir.

a- Kitap Çalışmaları

Ahmet Akçeel İslamoğlu, *İslama Göre Dava Adamı ve Da'veti*, Ankara 1977.

Ahmet Önkal, *Rasûlullah'ın İslam'a Da'vet Metodu*, Konya 1994.

⁷⁰ Önkal, s. XIV.

Celaleddin Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Da'veti*, (Mekke ve Medine Dönemleri 2 cilt), İstanbul 2006. (Eser, tamamen bir siyer çalışmasıdır)

İsmail Lütfi Çakan, *Hakkı Tavsiye Metot ve Vasıtaları*, İstanbul 1976.

Mehmet Dikmen, *Peygamberimizin İnsan Kazanma Metodu*, İstanbul 2005.

Mehmet Göktaş, *İslam'ın Genç Da'vetçilerine*, Ulukışla 1986.

Mustafa Çatlı, *Kur'an'da Da'vet ve Çağdaş Da'vet Eğilimleri*, İstanbul 1996.

Süleyman Uludağ, *İslam'da Mürşid ve İrşad Faaliyeti*, İstanbul 1975.

Şevki Saka, *Kur'an'ı Kerim'in Da'vet Metodu*, by ty.

Türkan Namı, *İslam'a Da'vet*, yy 1972.

Vehbi Vakkasoğlu, *Dünyada İslam'a Koşanlar*, İstanbul 1987.

İbrahim Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, İstanbul 1982.

Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, by 1985.

İbrahim Kâfi Dönmez, *Hz. Peygamber'in Tebliğine Hâkim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri*, İzmir 1983.

Recep Kılıç-Mustafa Çağrıcı-Abdülhamit Birışık, *Hz. Peygamber'in Hayatından Davranış Modelleri*, Ankara 1998.

b-Çeviriler

Abdülkerim Zeydan, *İslam Da'vetçilerine*, çev., Nezir Demircan, Ankara 1977.

Ahmed Faiz, *fî Zilâl'il Kur'an'da Da'vet Yolu*, çev., Ubeydullah Dalar, İstanbul 1990.

Fethi Yeken, *Da'vet Yolunda Dökülenler*, çev., M. Akif Yıldırım, İstanbul ty.

Fethi Yeken, *Da'vet Yolunda Hazırlık*, İstanbul 1992.

Fethi Yeken, *İslam'a Nasıl Da'vet Edelim?*, çev. M. Said Şimşek, Konya ty.

Fethi Yeken, *Çağdaş Da'vet Önderleri*, çev., Ziya Eryılmaz, İstanbul t.y.

Fethi Yeken, *Da'vetçiye Notlar: Da'vetçinin Yol Azlığı*, çev., Tevhid Ayengin, İstanbul ty.

Hasan b. Ahmed b. Abdurrahman Hasan el-Benna, *Davanın Esasları*, çev. Abdurrahim Mert, İstanbul 1991.

Mevdûdî, *İslam Da'vetçilerine*, çev., Halil Günenç, İstanbul 1969. (çev. Yüksel Durgun, İstanbul 1989)

Muhammed Ahmed Raşid *Da'vetin Başlangıç Noktası*, çev., Cuma Ağaç, İstanbul 1992.

Muhammed Ahmed Raşid, *İslam Da'vetinde Öncü Erlere Engeller*, çev., Ahmet Varol, İstanbul ty.

Muhammed Ebu Zehra, *İslama Da'vet: Gereklik ve Yöntem Üzerine*, çev., Maşuk Aydın, Ankara ty.

Muhammed b. Naif Zeynelabidin, *Allah'a Da'vette Peygamberlerin Metodu*, çev., Maden-M. Sıddık, İstanbul 1994.

M. Hasan Bureygış, *Da'vetçi Müslüman Kadın*, çev., Çelen-Mehmet, İstanbul 1995.

Muhammed Hüseyin Fazlullah, *Kur'an'da Da'vet Metodu*, çev. Sıbgatullah. Kaya, İstanbul 1994.

Muhammed Sabbağ, *İslam Da'vetçilerinin Vasıfları*, çev., Ömer Öztıp, İstanbul 1978.

M. Said Ramazan el-Bûtî, *İslam'a Da'vet Metodu*, çev., Said Şimşek, İstanbul 1987.

Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *İslam' da Da'vet Metodu*, çev., M. Said, Şimşek- İstanbul 1995.

Mustafa Meşhur, *Hak Yolunda Yürürken: (Da'vet İçin Yol Azı-ğı)*; çev., Ahmed Cüneyd, İstanbul 1987.

Mustafa Meşhur, *İslam'a Da'vet Fikhi*, çev., M. Ahmet Varol, İstanbul ty.

Mustafa Meşhur, *Da'vet Yolunda Temel Meseleler*, çev., Mahmut Hilmi Karacadağ, İstanbul 1991.

Mustafa Meşhur, *Da'vet Yolu*, çev. Mehmet Çelen, İstanbul 1996.

en-Nedvî, *Peygamberimizin Tebliğât ve Talimâtı*, (Asr-ı Saadet) çev. Ali Genceli, İstanbul 1967.

Safiyyurrahman Mübarek Fûrî, *Peygamberimizin Hayatı ve Da'veti*, çev. H. İbrahim Kutlay, İstanbul 1999.

Salih b. Muhammed, *Başarılı İslam Da'vetçilerinin Vasıfları*, çev., Mehmet Ali Kara, İstanbul 2004.

Seyyid Ebü'l-A'la el-Mevdûdî, *İslam Da'vetçilerine*, çev. Halil Günenç, İstanbul 1969.

Seyyid Ebü'l-A'la el-Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, çev. Filiz Handan Türedi, İstanbul 1993.

Seyyid Kutub, *İslam Da'vasının Stratejisi*, çev. Akif Nuri, İstanbul 1977.

es-Seyyid Sabık, *İslam Da'veti*, çev., Ahmet Gürtaş, Konya 1971.

c-Tezler

Türkiye'de da'vet ile ilgili yüksek lisans ve doktora tezleri de yaptırılmıştır. Bazıları doğrudan da'vet ile ilgili iken bazıları ise dolaylı yoldan da'vetle ilgilidir. Bunlar arasında şu çalışmaları sayabiliriz:

1-.Abdurrahman Ateş, *Tebliğ Eğitim ve Cihad Sürecinde Kur'an'ın Şiddet Sorununa Bakışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000.

2- Asiye Yıldız, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Tebliğ Metodu Olarak Mesellerle Anlatım*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

3-Ayşe Özüdoğru, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberlerin Da'vet Metodu*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.

4-Fahri Hoşaf, *Sünnette Propaganda*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Şanlıurfa 2003.

5-Mehmet Şanver, *Kur'an'da Tebliğ Metotları*, Uludağ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi) Bursa 1998.

6-M. Zeki İşcan, *Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy ani'l-Münker*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1991.

7-Murat Çakır, *Bir Tebliğ Metodu Olarak Hz. Peygamber'in Hadislerinde Kıssalar*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.

8-Niyazali Aripov, *Kur'an-ı Kerim'in İnanmaya Da'vette Kullandığı Üslubu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2001.

9-Şevki Saka, *Kur'an-ı Kerim'de Da'vet Metodu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1979.

10-Talip Özdeş, *Kur'an-ı Kerim'de Dine Da'vet Usulü* (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1992.

11-Yavuz Fırat, Kur'an-ı Kerim'e Vahiy Sürecinde Oluşan İslam Toplumu (Tedrîc ve Tebliğ Yöntemleri Açısından), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi) Kayseri, 1997.

12-Şakir Gözütok, Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine Dönemindeki Hadislerinde Uyguladığı Eğitim Metotları, Buhârî ve Müslim Örneği, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1995.

4- İsimlendirilişleri İtibariyle Da'vet Kitapları

Da'vet kitaplarının isimlendirilişleri konusunda şunları söyleyebiliriz:

1-Kur'an'da da'vet veya bu bağlamda isimlendirilen da'vet kitapları. Bunlar, çoğunlukla Kur'an ayetleri ışığında da'vet, da'vet metotları, da'vetçilerin vasıfları ve peygamberlerin da'vetleri karşısında takındıkları tutumlar gibi konuları ele almaktadır. Tekrara düşmemek için bu yönde yapılmış çalışmalar burada da vermek istemiyoruz. Yukarıda da'vet kaynaklarına bakıldığında bu açıkça görülecektir. Ancak Türkiye'de yapılmış çalışmalar arasında bu bağlamda Şevki Saka'nın *Kur'anı Kerim'in Da'vet Metodu* kitabını referans olarak verebiliriz.

2-Hz. Peygamber'in da'vet metodu veya bu yönde isimlendirilen da'vet kitapları. Da'vet kitapları arasında en yaygın olanı, bu türden çalışmalardır. Daha çok bu çeşit kitaplarda Hz. Peygamber'in hayatı incelenmekte ve olaylar esnasında söylediği sözler ve yaşadığı ya da yaptığı uygulamalar ışığında da'vet faaliyeti ele alınmaktadır. Türkiye'de bu türden yazılmış da'vet kitapları arasında ciddi bir çalışma olarak gördüğümüz Ahmet Önkal'ın *Rasulullah'ın İslam'a Da'vet Metodu* isimli kitabını verebiliriz.

3-Sünnette da'vet şeklinde isimlendirilen kitaplar. Bunlar, da'vet kitapları arasında sayısal olarak azdır. Daha çok hadisler ışığı altında Hz. Peygamberin da'veti ve da'vet metodu incelenmektedir. Türkiye yapılan çalışmalar arasında Fahri Hoşaf'ın *Sünnette Propaganda* adlı doktora çalışmasını örnek olarak gösterebiliriz.

4-Yukarıda isimleri zikredilen da'vet çalışmalarının dışında da'vet kitaplarının değişik biçimlerde isimlendirildiklerini söyleyebiliriz. Bunlar arasında İslam'a da'vet metot ve vasıtaları, başarılı İslam da'vetçilerinin vasıfları, İslam da'vetinde engeller, da'vet yolunda hazırlık, İslam'a göre dava adamı ve da'veti gibi sayılarını çoğaltabileceğimiz isimlendirmeler yapılmıştır.

5-Muhtevaları İtibariyle Da'vet Kitapları

Muhtevaları yönüyle da'vet kitaplarına baktığımızda genel itibariyle şu konulara ağırlık verdiklerini söyleyebiliriz:

Da'vetin tanımı, gerekliliği, Kur'an ve sünnetteki yeri, önceki peygamberlerin ve Hz. peygamber'in da'vet metotları, Kur'an'daki kıssalardan da'vet için çıkarılacak dersler, günümüze aktarılması, da'vetçide bulunması gereken vasıflar, karşılaşılabilecek zorluklar, çözüm yolları ve da'vette kullanılması gereken vasıtalar ele alınmaktadır. Da'vet kitaplarına baktığımızda bütün bu konularda birbirlerini tamamladıklarını söyleyebiliriz. Yalnız söz konusu eserler içerisinde Hişam el-Talibi'nin "*İslam Da'vetçilerine Eğitim Rehberi*" isimli çalışması, diğer da'vet eserlerinden tamamıyla farklıdır. Kitabın daha başında da belirtildiği gibi bu eserin hedef kitlesi, lisans ve lisansüstü olmak üzere üniversite öğrencileridir. Yaş olarak hedefi ise, 20 ile 30 yaş arasındaki genç insanlardır. Bazı uyarularla diğer yaş grupları için de faydalı olabileceği belirtilmektedir⁷¹. Eserin amacı ise, "bilgiyi ve hikmeti ele geçirerek, inandırıcı ve etkili bir şekilde yüksek bir idrak ve sadakatle davayı uygulamaya koymak suretiyle sosyal değişmeye öncülük edecek dinamik liderler yetiştirmektir⁷². Kısacası eser, İslam'ı anlatacak da'vetçilerin nasıl eğitilmeleri gerektiğini güzel bir şekilde açıklamaktadır. Orijinal bir çalışma olması ve konuya farklı yaklaşımı hasebiyle diğer eserlerden ayrılmaktadır.

Şimdi buraya kadar yazdığımız da'vet kitaplarından biri Arap dünyasından diğeri de ülkemizden olmak üzere iki kitabı içerikleri yönünden burada vermek istiyoruz. Amacımız şu ana kadar anlattığımız bilgilerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Arap âleminde meşhur Abdülkerim Zeydan'ın "Usûlü'd-Da've"si ile ülkemizden bu alanda yapılmış en derli toplu bir çalışma olan Ahmet Önkal'ın "Resulullah'ın İslam'a Da'vet Metodu"nu karşılaştırma imkanı bulmamız için vereceğiz. Önce Zeydan'ın çalışmasını⁷³ verelim:

Eserin kendisi (çeviri değil), yaklaşık 496 sayfadan ve iki ana bölümden ve pek çok alt bölümden oluşmaktadır. Genel hatlarıyla içindekileri vermek istiyorum. Çünkü bu kadarı bize muhtevası bakımından bir intiba verecektir kanaatindeyim. Birinci bölümde Zeydan, İslam'ın tarifini ve esaslarını vermektedir. Allah Resulüne şahadetin ve salih amelin ne demek olduğunu anlatmaktadır. Ardından İslam'ın özelliklerini, İslam hukukunu, İslam ahlakını detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Sonra İslam'ın sosyal sistemini, bu bağlamda aile konusuna geniş yer ayırmakta, fetva konusuna detaylıca incelemektedir. Bütün bunların dışında İslam'ın hisbe teşkilâtına

⁷¹ Hişam el-Talibi, *İslam Da'vetçilerine Eğitim Rehberi*, çev. Kamil Yiğit, İstanbul 1993, s. 10.

⁷² *Age.*, s. 1.

⁷³ Abdülkerim Zeydan, *Usûlü'd-Da've*, Bağdat 1975.

değınmekte, devlet yönetimini, bu çerçevede halife ve hilafeti ele almakta, şura sistemini irdelemektedir. Ardından İslam'ın ekonomik sistemini, bu anlamda beytûlmali, beytûlmalin gelir ve giderlerini, İslam'ın cihada bakışını, suç ve cezalarını ele almaktadır. Bu bölümde başlıklardan da anlaşılacağı üzere da'vet ve da'vetçiden öte İslam'ın genel hatlarıyla inanç ve muamelat yönünün ortaya koyulduğunu görmekteyiz.

İkinci bölümde ise Zeydan, da'vet ve da'vetçi üzerinde durmaktadır. Asıl bizi ilgilendiren husus da bu bölümdür. Bu bölüme yazar da'vetçinin tanımı ile başlamaktadır. Ardından da'vetçinin ilmi ve ameli yönden donanımlı olması gerektiği belirtilmekte ve bu hususta neler yapılması gerektiği belirtilmektedir. Sonra da'vetçinin ahlaki yapısı detaylı bir şekilde ele alınmakta ve ardından da da'vetçinin insanları neye da'vet edeceği açıklanmaktadır. Bütün bunlar verildikten sonra da'vet edilen halkın durumu ortaya konulmakta, bunlara nasıl yaklaşılması ve nasıl da'vet edilmeleri aydınlatılmaktadır. Bu bağlamda da'vetçinin karşılaşacağı insan prototipleri verilmektedir. Özellikle bu ikinci bölümdeki hususlar, ayetler ışığı altında incelenmektedir.

Şimdi de Türkiye'de yapılmış ve bu alanda en kapsamlı çalışma olan Önkal'ın "Resulullah'ın İslam'a Da'vet Metodu" kitabının içeriğini vermeye çalışalım:

Eser, Giriş kısmı hariç üç bölümden oluşmaktadır. Girişte da'vet kelimesinin anlamı, Kur'an ve Hadislerde da'vetin ne anlama geldikleri, da'vetin sahası, gerekliliği, da'vette metodun önemi ile önceki peygamberlerin da'vet metodu ile Resulullah'ın da'vet metodu sunulmaktadır.

Birinci bölümde Resulullah'ın da'vet metodunun yönleri ve amacına ulaşmak için takip ettiği merhaleler verilmektedir. Bu bağlamda da'vetin hazırlık, kadrolaşma, kitleleşme ve devletleşme gibi safhaları olduğunu belirtmekte ve bunları açıklamaktadır. Yine bu bölümde da'vete muhatap kesime nasıl yaklaşılacağı, yöntem ve vasıtalar ile da'vetçinin vasıfları verilmektedir. Resulullah'ın sosyal kurumlarla nasıl ilişki içerisine geçtiği, da'vetini bunlara nasıl ulaştırdığı açıklanmaktadır. İkinci bölümde da'vet metodlarına Mekke ve Medine zaviyesinden bakılmaktadır. Üçüncü bölümde ise, da'vet çalışmalarının tarihi verilmektedir.

6-Da'vet Kitapları Hakkında Değerlendirmeler

Da'vet kitapları konusunda şu değerlendirmelerde bulunabiliriz:

1-Da'vet kitaplarının yazılışı son yüzyılda başlamıştır. İlk olarak daha çok Arap ülkeleri ile Asya'da (Hindistan ve Pakistan) baş-

lamıştır. Türkiye’de da’vet kitaplarının tarihi son otuz yıllıktır. Öncesindeki kitaplar ise, çeviriler şeklindedir.

2-Da’vet kitaplarında belirlenmiş, sabit bir içerik ve metot söz konusu değildir. Daha çok birbirlerinin tekrarı şeklindedir. Gerek Türkiye dışında gerekse Türkiye’de yapılan çalışmalara baktığımızda bunu açıkça görebiliriz. Ayrıca Türkiye dışında yapılan kitapların bir kısmı bilimsel içerikli değildir.

3-Genel olarak da’vet kitaplarına baktığımızda bunların 1900’lü yıllarda yazılmış olduğunu görebiliriz. Bir başka deyişle siyasal İslam’ın mücadele verdiği dönemlerde yazılmıştır. 2000’li yıllarda da’vet kitaplarının yazılmasında bir düşünün yaşandığını müşahade etmekteyiz. Bu durum, Türkiye’de de aynıdır. Bunun nedenleri konusunda kesin bir şeyler söyleyemeyiz. Belki birkaç yorumda bulabiliriz. 2000’li yıllar bütün dünyada olduğu gibi İslam dünyasında da teknolojik gelişmelerin hızlı bir şekilde geliştiği dönemdir. Bu yıllarda artık da’vet çalışmaları internet sitelerine kaydı. Google’den değişik dillerde da’vet kelimesini girdiğimizde sayısız da’vet sitelerinin geldiğini göreceğiz. Örnek olması için burada da’vet siteleriyle ilgili birkaç isim vermekle yetinmek istiyoruz. <http://www.selefida’vet.com;> www.islamida’vet.com; www.ehlibeyteda’vet.com; www.da’vetvakfi.org/islamada’vetvakfi; [www.duslerforum.org/islami-da’vet-la-ilahe-illallah-t35628.html.](http://www.duslerforum.org/islami-da’vet-la-ilahe-illallah-t35628.html)

Bir başka neden olarak da müslüman ülkelerdeki sosyolojik değişiklikleri gösterebiliriz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi da’vet kitapları özellikle İslam ülkelerinde bağımsızlıklarını elde ettikten sonra çoğalmaya başlamıştır. Bu, aslında sömürgeci ülkelerin baskısı altında yaşanan toplumsal ve dini travmanın beklenen bir sonucuydu. 2000’li yıllara gelindiğinde eski fakir ve sömürülen Arap ülkeleri artık yerini zengin, lüks ve refaha bırakmıştır. Bu da ister istemez inanların farklı uğraş içerisine girmelerine sebep olmuştur. Bu, kesinlikle da’vet çalışmalarının tamamen bittiği anlamına gelmez. Devam etmekle birlikte azaldığını söyleyebiliriz.

4-Yine genel olarak da’vet kitaplarına baktığımızda bunların buldukları dönemin ileri gelen fikir ve düşünce adamları tarafından yazıldıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Örneğin, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Mevdûdî, Fethi Yeken ve diğerleri gibi. Da’vet kitapları yazarlarının yaşadıkları yerlere baktığımızda çoğunluğun Pakistan, Hindistan ve Mısır olduğunu görmekteyiz. Bu da bu bölgelerde İslami duyarlılığın daha hassas olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü bu bölgeler, sömürgeci güçler tarafından hem maddi anlamda hem de manevi anlamda sömürülmüşlerdir. Bunlardan kurtulmak için de hem İslamî yaşantıyı hem de siyasi birlik içerisinde sömürgeci güçlere ve onların yandaşlarına karşı mücadele vermektir.

5- Genel olarak da'vet kitapları incelendiğinde içeriklerinin neredeyse aynı olduklarını belirtmiştik. Bu durum, İslam'ın dünyanın bütün ülkelerinde yetiştirilen bir çiçek bahçesi olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçek hayatta bu böyle değildir. İslam daha çok her ülkede farklı bir düzenlemeyle sunulabilen eşsiz bir çiçekler demetidir. Her toprak ve iklim için ayrı bir çiçekler grubu vardır. O ülkeye uygun özel ve mahalli çiçekler vardır. İslam toplumunu böylesine renkli, verimli ve ilgi çekici yapan bu güzel uluslar mozağıdır. Bu nedenle da'vet kitaplarının tamamı bu hususu göz önünde bulundurularak hazırlanmamıştır.

6- Da'vet kitapları ile ilgili söyleyebileceğimiz bir başka husus da yazılan kitapların genelini Hz. Peygamber'in dönemini, dolayısıyla Resulullah'ın da'vet metodunu ele aldıkları gerçeğidir. Hâlbuki da'vet, sadece Hz. Peygamber dönemi ile ilgili değildir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de da'vet devam etmiştir. Ama nasıl ve kimler tarafından gerçekleştirilmiştir? Sadece tarih ve fütûh eserlerinde verilen ara cümlelerle yetinilmiş, müstakil olarak bir çalışma yapılmamıştır.

7- Son yirmi yıl teknolojik açıdan hızlı bir değişimin yaşandığı bir dönemdir. Da'vet kitapları yazılırken da'vet vasıtalarında o dönemin teknolojisi gündeme getirilmiştir. Ancak bu durumun yeniden gözden geçirilerek da'vet çalışmalarının hazırlanması gerekir diye düşünmekteyiz. Örneğin internet aracılığıyla İslam nasıl anlatılmalı? Uydu vasıtasıyla bütün dünyaya ulaşılan televizyonlardan da'vet için nasıl istifade edilmeli? Gibi daha çoğaltabileceğimiz sorulara uzmanları tarafından yeniden cevapların aranması gerekmektedir.

Nehcü'î Belâğâ'da Hz. Ali'nin Bazı Tavsiye Ve Uyarıları*
Ali AKSU**

Özet

Nehcü'î-Belâğâ, Hz. Ali'ye nispet edilmektedir. Hz. Ali, bu eserde siyasi, idarî, askerî, dinî, ahlakî ve daha pek çok konularda insanlara tavsiye ve uyarılarda bulunmuştur. Bunların başında da insanların Allah'tan sakınmaları konusu gelmektedir. Hemen hemen eserin her sayfasında insanları Allah'tan sakınmaları konusunda uyarmaktadır. İnsanlara farzları yerine getirmelerini, haramlardan sakınmalarını tavsiye etmektedir. Kadınlar konusundaki uyarısını ihtiyatla karşıladığımızı belirtmek isteriz. Askeri konulardaki tavsiye ve uyarıları, onun iyi bir komutan ve iyi bir asker olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Ali, insanları fitneye karşı uyarmakta, ondan uzak durmalarını tavsiye etmekte ve muhaliflerine karşı taraftarlarını sükûnete ve akliselimle hareket etmeye çağırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ali, tavsiye, uyarı, siyasi, ahlaki, dini.

Abstract

Nahcu'î-Balaga, was related to Ali. Ali, is dealing with politic, administrative, military, religious, moral and a good number of issues in this work. Avoiding of people from God is in the most important place. This issue is dealing with almost in the every page of this work. He advises fulfillment of religious duties and avoiding of illegimates. We want to clarify that we reserve on obouth his warning of women. His warnings and advises about military shows that he was a good commander and a soldier. In addition to these Ali warns people against disorder and advises avoiding from this, and he calls followers to act with peace and common sense.

Key Words: Ali, advise, warning, politic, morality, religious.

* Bu makale, 2007 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "İmam Ali b. Ebi Talib Sempozyumu"nda tebliğ olarak sunulmuş ve üzerinde bazı değişiklikler yapılmış halidir.

** Doç. Dr., CÜ İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları ABD Öğretim Üyesi (aaksu@cumhuriyet.edu.tr).

Giriş

Bilindiği gibi Nehcü'l-Belağâ, Hz. Ali'nin hutbe, mektup, emir-name ve veciz sözlerinden oluşmaktadır. X. yüzyılda yaşamış olan Seyyid Şerif er-Radî'nin derlediği eserin birçok tahkikli basımı yapılmış, şerhleri yazılmıştır. Eser, Hz. Ali'nin vefatından yaklaşık 360 yıl sonra tamamlanmıştır. Arapça baskıların en önemlileri arasında Muhammed Abduh ve Suphi Salih'in hazırladıklarını sayabiliriz. Eserin eksik bir Türkçe çeviri olmamakla birlikte Türkçeye ilk kez Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılmıştır¹. Çeviri, daha çok seçmelerden oluşmaktadır. Kitaba Gölpınarlı ayrıca bir de şerh yazmıştır. Birleşik Yayınları arasında çıkan ve bir komisyon tarafından hazırlanan Nehcü'l-Belağâ'nın, Suphi Salih'in hazırlamış olduğu 1966 Beyrut baskısı esas alınmıştır². Buna herhangi bir ekleme veya çıkarma yapılmamış, olduğu gibi aktarılmıştır. Bir başka yayım ise, Gölpınarlı'nın çevirisindeki şerh kısımları çıkarılarak hutbe ve mektup bölümlerinin bir araya getirilmesiyle gerçekleştirilmiştir. Eserin kim tarafından çevrildiği belirtilmemektedir³. Son zamanlarda eser, Adnan Demircan tarafından yeniden Türkçeye kazandırılmıştır⁴. Demircan, çeviride Muhammed Abduh'un şerhli⁵ yayımını esas almıştır.

Ortaya çıkışından günümüze kadar çeşitli polemiklere konu olmuş, nakledilen sözlerin Hz. Ali'ye ait olamayacağı, derleyeni tarafından uydurulup ona nispet edildiği veya derleyenin esere kendisinden bazı kısımlar eklediği hususları tartışıla gelmiştir. Bir kısmı eserin tamamen Hz. Ali'ye ait olduğunu savunurken, bir kısmı da içerisindeki bazı ifadelerden dolayı derleyenin esere kendi görüşlerini kattığı hususlarında eleştiriler getirmektedirler. Bu eleştirilerin başında kitapta yer yer ashaba yönelik saldırıların bulunması; vasî ve vasîlikten bahsedilmesi; zaman zaman gelecekte vuku bulacak sosyal olaylara yer verilmesi; vezirlerin, yöneticilerin, valilerin, kadıların ve âlimlerin yaşantılarının ve ahlaklarının şiddetle yerilmesi ve konuşma ile mektupların bir kısmının diğer kaynaklarda yer almaması gibi konular gelmektedir. Biz konumuz itibariy-

¹ Nehcü'l-Belağâ: Hz. Ali'nin Hutbeleri, Vasiyetleri, Emirleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizeleri, (Metnin terceme ve şerhi), çev., Abdülbaki Gölpınarlı, Kum ty. Bu çevirinin Türkiye'de de yayımı yapılmıştır. Yayınlayan, M. Hüseyin Tutya, İstanbul 1972.

² Nehcü'l-Belağâ, Hz. Ali'nin Hutbeleri, Mektupları, Emirnameleri ve Kısa Sözleri, çev., Beşir Işık, M. Vesim Taylan, Faruk Bozgöz, Ankara 1990.

³ Nehcü'l-Belağâ: Hz. Ali Buyruğu/Kur'an-ı Nâtik, Karacaahmet Sultan Dergahı Derneği, İstanbul 2000.

⁴ Hz. Ali, Nehcü'l-Belağâ, çev., Adnan Demircan, İstanbul 2006.

⁵ Nehcü'l-Belağâ, Hazırlayan, eş-Şerif er-Radî, thk. ve şerh, Muhammed Abduh, Beyrut 1990.

le bu tartışmalara girmeyeceğiz⁶. Şu kadarını söylemekle yetinebiliriz ki eser, ne tamamen uydurmadır, ne de günümüze ulaştığı şekliyle Hz. Ali'ye aittir. Çünkü kitapta yer alan kimi ifadelerden hareketle tamamını reddetmek mümkün değildir. Aynı şekilde metinlerin Hz. Ali'nin ağzından çıktığı gibi kaydedildiğini savunmak da doğru değildir.

Nehcü'l-Belağa, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Hz. Ali'nin hutbeleri, duaları ve bazı nasihatlerinden; ikinci bölüm mektupları, vasiyet ve tavsiyelerinden; son bölüm ise, kısa, veciz sözlerinden oluşmaktadır. Nehcü'l-Belağa, Hz. Ali'nin yaşadığı sosyal ve siyasal şartların ürünü bir eserdir. Bu nedenle okuyucu eserde zaman zaman o dönemin tarihini okuyacaktır. Zaman zaman da Hz. Ali ile birlikte o zamanda yaşanan olaylara tanıklık edecek; bazen onun tavsiye ve ikazlarıyla karşılaşacak; kimi zaman da Hz. Ali'nin çarpınışlarını, yalnızlığını, o çağda insanların nasıl kısa bir süre içerisinde değişikliğe uğradıklarını görecektir. Aynı zamanda o dönemde var olan ilişkileri, psiko-sosyal durumları, siyasi yapılanmaları, yaklaşımları ve müslümanların üzerindeki ölü toprağı serpilmişliği müşahede edecektir.

Nehcü'l-Belağa'da Hz. Ali'nin Tavsiye ve Uyarıları

Hz. Ali, küçük yaşlardan itibaren Hz. Peygamber ile birlikte olma ayrıcalığına sahip olan önemli bir kişiliktir. Hz. Peygamber'in Ebû Talip ailesiyle ilişkisi, diğer amcalarından farklıdır. Zira doğmadan babasını, altı yaşındayken annesini ve sekiz yaşındayken de hâmisini olan dedesini kaybeden Hz. Muhammed, bundan sonra evleninceye kadar hayatını Ebû Talib'in evinde geçirmiş, Ebû Talib'in hanımından özel bir ilgi görmüş, onu annesi kabul edecek kadar kendisine saygı duymuştur. Hz. Peygamber'in evlendikten sonra maddi durumu bozulan amcasına katkı sağlamak amacıyla Hz. Ali'yi evine alması ve onun bakımını üstlenmesi bu iyi ilişkilerin göstergesidir⁷.

Hz. Ali'nin, ahlakı Kur'an ahlakı olan Hz. Peygamber'den azami derecede etkilendiği muhakkaktır. Zaten hakkında yazılmış olan kitaplara bakıldığında İslam'ın yücelttiği ve Hz. Peygamber'in kişiliğinde yansıttığı ahlaki değerlerin onun düşüncesinde ve hayatında da canlı bir şekilde yaşadığını görürüz. Kuşku yok ki Hz. Peygamber, seçkin arkadaşlarının hepsinin hayatında köklü değişim ve etkiler meydana getirmiştir. Ancak çocukluğundan itibaren Hz. Peygamber'in en yakınında bulunan ve İslam da'vetinin her aş-

⁶ Nehcü'l-Belâğâ'daki sözlerin Hz. Ali'ye aidiyeti ile ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz., Demircan, *Age.*, s. 11-14; İsmail Durmuş, "Nehcü'l-Belâğa", *DİA.*, Ankara 2007, XXXII, 539.

⁷ Demircan, *Age.*, s. 17.

masını yakından takip etme imkânına sahip olan Hz. Ali'nin kişiliği ve duygu dünyası üzerinde meydana getirdiği etkiler çok daha farklı olmuştur⁸. Dolayısıyla böylesi üstün özelliklere ve eşsiz bir terbiyeye sahip olan Hz. Ali, Nehcü'l-Belâğâ'da bazen görevlilerine, bazen ailesi ve yakınlarına bazen de bütün insanlara bir takım tavsiye ve uyarılarda bulunmuştur.

Biz çalışmamızda Adnan Demircan tarafından Türkçeye çevrilen Nehcü'l-Belâğâ'yı esas alarak Hz. Ali'nin tavsiye ve uyarıları hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Bu bağlamda Hz. Ali'nin tavsiye ve uyarılarını, siyasî, idarî ve askeri alandaki tavsiye ve uyarıları; sosyal olaylar karşısındaki tavsiye ve uyarıları; dinî ve ahlakî konulardaki tavsiye ve uyarıları ile bazı şahıslar ve gruplar hakkındaki tavsiye ve uyarıları olmak üzere dört ana başlık altında toplayacağız.

1- Dinî ve Ahlaki Yaşam Konularındaki Tavsiye ve Uyarıları

Hz. Ali'nin bu konuda yaptığı tavsiye ve uyarılar, aslında İslam'ın Müslümanlara yapmış olduğu tavsiye ve uyarılardır. Onun için bunları burada teker teker vermeye gerek olmadığı kanaatindeyim. Sadece genel hatlarıyla hangi konularda tavsiye ve uyarılarda bulunduğunu belirtmekle yetineceğim.

Örneğin bir suç işlendiğinde tövbe etmenin gerektiği;⁹ gerçek yolun İslam, diğer yolların ise yanlış yollar olduğu; her şeyin geçici, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinin daimi olduğu ve bunlara uyulması ile doğru yolun kaybedilmeyeceği vurgulanmaktadır¹⁰. Hz. Ali, taraftarlarına kavga içerisinde değil, barış içerisinde yaşamalarını, dargın veya kavgalı olanların birbirlerinin aralarını bulmalarını tavsiye etmektedir¹¹.

Hz. Ali zaman zaman insanları Allah'tan sakınmaları hususunda uyarmaktadır. Bu konuda pek çok yerde uyarılar ve tavsiyelerde bulunmaktadır.

“Ey Allah'ın kulları! Allah'tan sakının. Ölüm gelmeden önce güzel ameller işleyin. Sizin için kalıcı olanı (ahiret), fani olana (dünya) tercih edin. Ölüm için hazırlık yapın; yakında öleceksiniz. Ölüm hazırlanın, o size yakındır. Kendileri uyarıldığında, uyarıya kulak veren ve dünyanın ebedi kalınacak bir yurt olmadığını bilen, onu

⁸ Demircan, *Age.*, s. 19-20. Hz. Ali hakkında geniş bilgi için bkz., Ethem Ruhi Fiğlalı, *İmam Ali*, Ankara 1996; Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası*, İstanbul 2002; Abdulhalık Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, Ankara 1991; Mustafa Günel, *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaset*, İstanbul 1998.

⁹ *Age.*, s. 53.

¹⁰ *Age.*, s. 43.

¹¹ *Age.*, 53.

ahiretle değiştiren bir topluluk olun...Dünyadan yarın nefislerinizi korumanıza yarayacak azık edinin"¹².

Hz. Ali tavsiye ve uyarılarını genellikle açık bir şekilde yapmaktadır. Bazen de üçüncü şahsı konuşturarak da tavsiye ve uyarılarda bulunmaktadır. Örnek olarak şu nasihat ve ikazını verebiliriz:

"Allah, bir hikmeti işitip onu aklında tutan, doğruluğa çağrıldığında ona yaklaşan ve doğru yola götüren bir kişinin kuşuğına tutunarak kurtulan kişiye rahmet etsin. O, Rabbinin emrini gözetir; günah işlemekten korkar; ihlâslı bir şekilde iyi işler yapar; kendisine ihtiyacı olduğunda kullanacağı şeyi kazanır; şüpheli şeylerden sakınır; ihtiyacı olana atış yapar; arzularının esiri olmaz. Sabrı, kurtuluşunun vasıtası; takvayı, ölümünün hazırlığı yapar; aydınlık yoldan gider; kendisine verilen hayatı fırsat bilir; eceli düşünür ve salih ameli kendisine azık yapar"¹³.

Hz. Ali, Kur'an'ın da insan için büyük bir tehlike olarak gördüğü¹⁴ şeytan karşısında uyanık olmaları ve bu hususta Allah'tan sakınmaları konusunda tavsiye ve uyarıda bulunmaktadır. Hz. Ali'ye göre şeytan bir düşmandır. "O düşman, eşini ayartıncaya ve rehini kurtulamayacak hale getirinceye kadar saptırıp helak eder; vaat edip arzu ettirir; haramları güzel gösterir; insanı helake götüren büyük günahları kişinin gözünde basitleştirir; sonra da süslü gösterdiğini reddeder; basitleştirdiğini önemli sayar; güvenilir olduğunu söylediği şey için uyarır"¹⁵.

Konuyla ilgili bir diğer uyarısında Hz. Ali şeytanın faaliyetlerini şöyle dile getirmektedir:

"..Şeytan, kendisine uymanız için ona giden yolları kolaylaştırıyor; dininizi param parça etmek ve birliğinizi bozmak istiyor. Onun kışkırtmalarından ve vesveselerinden sakının. Size nasihat verenin nasihatini tutun ve onu nefisleriniz için yerine getirin"¹⁶. Burada da gördüğümüz gibi Hz. Ali, döneminde meydana gelen tatsız olayların kaynağını haktan uzaklaşmada ve şeytanın vesveselerine itaat etmekte aramaktadır.

¹² Age., s. 70, 80-81, 86, 111, 122-123.

¹³ Age., s. 77.

¹⁴ Konuyla ilgili Kur'an'da pek çok ayet bulunmaktadır. Biz sadece bir kaçını vermekle yetineceğiz.. "Ey Adem oğulları! Size şeytana tapmayın, çünkü o sizin apaçık düşmanınızdır" demedim mi? Ve bana kulluk ediniz, doğu yol budur" demedim mi? Şeytan sizden pek çok milleti kandırıp saptırdı. Hâlâ akıl erdiremiyor musunuz?". Yasin, 36/60-63.

¹⁵ Age., s., 83. Bu durum Kur'an'da da zikredilmektedir. Bkz. Al-i İmran, 3/15.

¹⁶ Age., s. 54; 129.

Hız. Ali, insanları günah işlemek ve ayıp şeyler yapmak hususlarında da uyarılmaktadır. "Helak edici ve öfkelen diren ayıplardan korkun"¹⁷.

Hız. Ali, yalan, haset ve kin beslemekten sakınılmasını tavsiye etmektedir; çünkü yalanın insanı imandan uzaklaştırdığını; doğru sözün ise insanı kurtuluşa götürdüğünü ifade etmektedir. İnsanların birbirlerine haset etmemeleri gerektiğini; zira hasedin, ateşin odunu yediği gibi imanı yiyeceğini belirtmektedir. İnsanların birbirlerine kin beslememelerini; çünkü kinin her türlü hayır ve bereketi yok edeceği konusunda insanları uyarılmaktadır¹⁸.

Bir başka yerde de Hız. Ali, haram lokma yememeleri konusunda uyarılmaktadır¹⁹. Hız. Ali'nin insanları yalan söylemekten uzak durmaları, doğru sözlü olmaları ve haram lokma yememeleri hususlarındaki uyarıları, o dönemin sosyal yaraları olması açısından gerçekten önemlidir. Çünkü Hız. Ali'nin yaşadığı dönemde insanlar artık yavaş yavaş menfaatleri gereği bu erdemleri unuttur hale gelmişlerdir.

a-Nefislere Uymak ve Tûl-i Emel (Uzun Zamanda Gerçekleşecek Ümit Besleme) Konusunda Uyarması

Hız. Ali, insanları nefislerine uymak ve gerçekleşmesi uzun zaman alacak olan ümit konusunda şu sözleriyle uyarılmaktadır:

"Ey İnsanlar! Sizin için korktuğum şeylerin en korkuncu, nefislerinize uymanız ve gerçekleşmesi uzun zamana bağlı ümittir. Dünyadan, yarın nefislerinizi kendileriyle koruyacağınız azıklar edinin". "Nefislerin isteklerine uymak, insanı haktan alıkoyar; gerçekleşmesi uzun zaman alacak olan (tûl-i emel) ümit ise, ahireti unutturur. Bilmiş olun ki, dünya hayatı çok çabuk gelip geçmektedir..."²⁰.

b-İnsanları Dünya Hayatı Konusunda Uyarması

Hız. Ali'ye göre dünya, sakınılması gereken bir yerdir. Hız. Ali, bu hususta pek çok tavsiye ve uyarılarda bulunmaktadır. Hatta Nehcü'l-Belâğ'a'nın Hız. Ali'ye aidiyeti hususunda eleştirenler, eserde Hız. İsa yöntemiyle zühde teşvik, ölümü anma ve dünyayla ilişkiyi kesme gibi konuların yer almasından hareketle bu eserin Hız. Ali'ye ait olamayacağını ileri sürmektedirler. Ancak olaya bir başka açıdan da bakmak gerekir. O da şudur: O dönemde olaylar gerçekten çok hızlı gelişmiştir. Olayların içerisinde bulunan insanların pek çoğu, daha kısa bir süre Hız. Peygamber'in rahle-i tedrisatından

¹⁷ Age., s., 84.

¹⁸ Age., s., 87.

¹⁹ Age., s., 153.

²⁰ Age., 54; 62.

geçmiş insanlardır. Söz konusu insanların tekrar kendilerine gelmeleri için yapılacak en akıllı ve en doğru şey, bildikleri şeyleri yeniden hatırlatmaktır, uyarmaktır. Çünkü "Din, nasihattir"²¹.

Biraz önce de belirttiğimiz gibi eserde dünya hayatına bağlı kalmamaları konusunda Hz. Ali'nin tavsiye ve uyarıları oldukça fazladır. Biz burada birkaçını vermekle yetineceğiz.

"Dünya, kendisine fâniliğin, sakinlerine de orada belirli bir süre kalmalarının sonra da orayı terk etmenin takdir edildiği bir yurttur. Dünya hayatı, tatlıdır, canlıdır. Kendisini isteyenin gönlünü cezbeder. Oradan beraberinizde götüreceğiniz azığının en iyisiyle ayrılın. Dünyadan, ihtiyaçtan fazlasını istemeyin"²² diyen Hz. Ali, insanları dünyanın güzelliğine aldanmamaları hususunda uyarmaktadır.

Bir başka sözleriyle de Hz. Ali, insanlara dünya hayatını terk etmelerini tavsiye etmektedir²³. Tabii ki burada kastedilen züht hayatı yaşamalarını istemesi değildir. Dünyaya gereği kadar değer vermeleri; onun yörüngesine tamamen girmemelerini istemesidir. Konuşmasının devamına baktığımızda bunu rahatlıkla çıkarabiliriz:

"..Dünyalık hususunda birbirinizle rekabet etmeyin; süsüne ve güzelliklerine aldanmayın; sıkıntı ve zorluklarından endişelenmeyin. Çünkü dünyanın süsü ve güzellikleri gelip geçicidir; sıkıntıları ve zorlukları da yok olmaya mahkûmdur. Dünyanın hem kendisine hem de insanlara belirlenen süre, bir gün sona erecektir; çünkü her canlı yok olacaktır..."²⁴.

Bir başka ikazında ise Hz. Ali, dünya hayatı konusunda şu uyarılarda bulunmaktadır:

"Sizi dünya hayatı konusunda sakındırıyorum. O, çekici ve güzel görünümlüdür. Şehvetlerle sarılmıştır; geçici zevklerle kendisini sevdirmiştir. Emellerle ve kibirle süslenmiştir. Güzellikleri ve mutluluğu, uzun süre devam etmez; felaketinden emin olunmaz; zarar veren bir aldatıcıdır..."²⁵. Yine Hz. Ali'nin ifadesine göre dünya hayatı, geçici bir konak yeridir; Allah'ın, sevdikleri için tercih etmeyeceği bir yerdir; hayrı az, kötülüğü hazırdır. Birikimi tükenir; mülkü talan edilir²⁶.

²¹ Konuyla ilgili bkz., Ahmet Önkâl, *Rasulullah'ın İslam'a Da'vet Metodu*, Konya 1984, s. 10 vd.

²² *Age*, s., 64, 66-67, 70.

²³ *Age*, s., 105-106.

²⁴ *Age*, s.,106. Kur'an'da da buna benzer pek çok ayet bulunmaktadır. Rahman, 55/26-27.

²⁵ *Age*, s.,119, 228-229.

²⁶ *Age*, s.,121, 139.

Hız. Ali, bir başka yerde dünya hayatını ne kadar güzel izah etmektedir:

“..Sizden biriniz, dünya için cariyezin kendisinden alınanlara hıçkırır hıçkırır ağladığı gibi ağlamasın. Bilmiş olun ki, dininizin direğini koruduktan sonra dünyanızdan bir şey kaybetmeniz size zarar vermez. Bilmiş olun ki, dininizi kaybettikten sonra dünyanızdan koruduğunuz şey, size fayda vermez”²⁷.

c- İnsanlara Kur’an Okumalarını Tavsiyesi

Hız. Ali, insanlara Kur’an okumalarını ve öğrenmelerini tavsiye etmektedir.

“..Kur’an’ı öğrenin; zira Kur’an, sözün en güzelidir. Kur’an’ı kavrayın; zira o, kalplerin baharıdır. Onun nuruyla şifa arayın; zira o, göğüslerin şifasıdır. Onu güzel okuyun; zira o, haberlerin en güzelidir...”²⁸.

Bir başka nasihatlerinde de Hız. Ali, Kur’an konusundaki tavsiyesini şu şekilde dile getirmektedir:

“..Biliniz ki Kur’an’dan sonra kimsenin herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur. Onunla hastalıklarınızdan şifa bulun; katılığınza karşı ondan yardım isteyin. Onda, en büyük hastalık için şifa vardır. Kur’an, kime kıyamet günü şefaata ederse yaptığı şefaata kabul edilir. Kıyamet günü Kur’an’ın kötü konuştuğu kişi hakkında Kur’an doğrulanır. Onu, Rabbinize götüren rehber edinin. Nefislerinize karşı ondan ders alın. Onu ölçü olarak görüşlerinizi doğrulatin. Kur’an karşısında nefislerinizin aldatıcı olduğunu bilin”²⁹.

d- İnsanları Kehanetle Uğraşmaktan Alıkoymasını Yönündeki Uyarısı

Hız. Ali, yıldızlara bakarak kehanette bulunmanın doğru olmayacağı yönünde insanları uyarmaktadır:

“Ey İnsanlar! Karada ve denizde yol bulmaya yarayanı hariç, yıldızları (astroloji) öğrenmekten sakının. Zira bu, kehaneti davet eder; müneccim, kâhin gibidir. Kâhin sihirbaz gibi, sihirbaz ise, kâfir gibidir. Kâfir ise cehennemdedir. Allah’ın dini üzere hareket edin!”³⁰.

e- İnsanları Nimetleri Unutmama Konusunda Uyarması

Hız. Ali’ye göre zahitlik; tül-i emel beslememek, nimetlere hakkıyla şükretmek, haramlardan sakınmaktır.

²⁷ Age, s.,178.

²⁸ Age, s.,118.

²⁹ Age, s.,180-181.

³⁰ Age., s., 78.

“..Nimetlere karşı şükretmeyi unutmayın..”³¹. Bir başka tavsiyesinde ise, nimetlerin sarhoşluğundan sakınmaları uyarısında bulunmaktadır. “..Nimetin sarhoşluğundan sakının..”³².

f-İnsanları Kıssa ve Nasihatlerden İbret Alma Hususunda Tavsiyesi

Hz. Ali, insanları faydalı kıssalardan ve nasihatlerden öğüt almaları hususunda tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu anlamda Hz. Ali, insanlara önceki toplumların başına gelenlerden ibret almalarını öğütlemetedir.

“Allah’ın kulları! Faydalı kıssalardan ders alın. Her şeyiyle ortada olan, geçmişle ilgili delillerden ibret alın. Size gelen uyarılar vesilesiyle öncekilerin başlarına gelen istenmeyen şeylerin sizlerin de başına gelmemesi için onlardan ibret alın ve onların yaptıklarını işlemekten sakının. Hatırlatma ve nasihatlerden faydalanın”³³.

“..Sizden önceki nesillerin ölümlerinden ve başlarına gelenlerden ibret alın..”³⁴.

g- İnsanları Ölüm Hazırlığı Yapmaları Konusunda Uyarması

Hz. Ali, insanları ölüm gelmeden önce gerekli hazırlıkları yapmaları konusunda uyarılmaktadır.

“Sizden amel işleyen, eceli dolup ölüm anı gelmeden, can boğaza dayanmadan, iş işten geçmeden ve henüz vakit varken kendisine verilen sürede yapacağı iyi işleri gerçekleştirsin. Kendisi için hazırlık yapsın ve ayrılık yurdundan, ikamet edeceği yer için azığını hazırlasın”³⁵.

“Allah’ın kulları! Hesaba çekilmeden önce nefislerinizi hesaba çekin; zorla sürüklenip alınıp götürülmeden, ölüm gelmeden önce sizden istenene tabi olun, Allah’ın dini üzere yaşayın”³⁶.

Bir başka uyarısında da Hz. Ali, yine bu konuyla ilgili olarak “Çağrılmadan önce kulaklarınıza ölüm çağrısını duyurun (Ölmeden önce ölünüz)” ifadesiyle her zaman ölümü hatırlamalarını tavsiye etmektedir.

³¹ *Age.*, s., 79.

³² *Age.*, s., 152.

³³ *Age.*, s., 85, 110, 129.

³⁴ *Age.*, s., 165.

³⁵ *Age.*, s., 86-87, 150.

³⁶ *Age.*, s., 91; 139.

ğ- İnsanları Heva Ehliyle Oturup Kalkma Konusunda Uyarması

Hiz. Ali, aşıağıdaki sözleriyle insanları heva ehliyle (ehli-i keyf) birlikte olmamaları hususunda uyarmaktadır.

“Bilmiş olun ki, rıyanın en küçüğü şirktir. Heva ehliyle oturup kalkmak; imanını unutup şeytanla birlikte olmaktır”³⁷. Ayrıca Hiz. Ali, bir kısım insanların, heva ve nefislerine tabi olanlarla birlikte bulunmalarındaki asıl nedenin, onların da nefislerine yenik düşmeleri olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle, öncelikle bu tür insanlara bataklığı kurutmalarını tavsiye etmektedir. Eğer onlar nefislerine hâkim olurlarsa zaten heva ehliyle birlikte olmayacaklarını ifade etmektedir.

“Ey Allah’ın kulları! Cehaletinize teslim olup nefislerinizin istek ve arzularına boyun eğmeyin. Bu durumda olan kişi, yıkılmak üzere olan uçurumun kenarında duran kişi gibidir”³⁸.

Hiz. Ali, insanları, nefislerinin arzularına uyarak günah işlemeleri konusunda uyarmaktadır.

“Ey Allah’ın kulları! Biliniz ki nefsinizden sizin gözcüleriniz, uzuvlarınızdan ajanlarınız, amellerinizi ve soluklarınızın sayısını kaydeden doğruluk muhafızları (kirâmen kâtibin melekleri) var. Gecenin zifiri karanlığı bile, sizi onlardan gizleyemez...”³⁹.

h- Hiz. Peygamber’in Sözlerini Dinlemelerini Tavsiye Etmesi

Hiz. Ali, Müslümanları sadece Hiz. Peygamber’in söylediklerine itibar etmeleri gerektiğini; çünkü biz insanların öldükten sonra unutulacağını; fakat onun sözlerinin ebedi kalacağını söylemektedir⁴⁰. Gerçekten tarihe baktığımızda sayısız insanların bu dünyada yaşayıp göç ettiklerini biliyoruz. Onların sözleri de kendileri gibi yok olmuştur; ancak Hiz. Peygamber’in sözleri/mesajları geçmişte olduğu gibi bugün de, gelecekte de geçerliliğini ve güncelliğini koruyacaktır.

Bir başka yerde de Resulullah’a uyma, onu rehber edinme konusunda buna benzer tavsiyelerde bulunmaktadır:

“..Peygamberinizin kılavuzluğunu kendinize rehber edinin; zira onun yolu, hidayete erdiren en doğru yoldur”⁴¹

³⁷ Age., s.,87.

³⁸ Age, s., 110, 160.

³⁹ Age, s.,160.

⁴⁰ Age., s., 88.

⁴¹ Age, s.,118.

ı- İnsanları Gereksiz Sorular Sormamaları Hususunda Uyarması

İsmi belirtilmeyen bir şahıs Hz. Ali'den, Allah'ı gözüyle görmüş olacağı şeklinde vasfetmesini istedi. Hz. Ali, buna çok kızdı. Ardından bu konuyla ilgili bir hutbe irad etti. Konuşmasında Hz. Ali şu tavsiye ve uyarılarda bulundu:

“..Ey soran kişi! Kur'an'ın sana gösterdiği Allah'ın sıfatlarını kendin için rehber olarak al; onun hidayetinin nuruyla aydınlan. Şeytan'ın seni öğrenmekle mükellef tuttuğu, Kitapta (Kur'an) sana farz kılınmayan, Peygamber'in (s) ve hidayet önderlerinin sünnetinde izi bulunmayan şeyi öğrenmeyi münezzehe olan Allah'a havale et. ...Allah, insanlardan hakikatini araştırmakla sorumlu tutmadığı şeylerde derinleşmeyi terk etmelerini istemiştir. Bundan sakın ve münezzehe olan Allah'ın yüceliğini, aklına göre değerlendirme; yoksa helak olanlardan olursun”⁴² diyerek ikaz etmiştir. Elbette ki bu uyarının ilk başta muhatabı, soruyu soran şahıstır; ancak söz konusu uyarı, genel olarak bütün Müslümanlara yöneliktir.⁴³

i- İnsanları Ehl-i Beytin Yolundan Gitmeleri Konusunda Tavsiyesi

Hz. Ali, insanlara ehli beytin yolundan gitmelerini tavsiye etmektedir.

“Peygamberinizin ehli-i beytine bakın ve onların yolundan ayrılmayın; izlerinden gidin. Onlar sizi doğru yoldan çıkarmaz, helake sürüklemeler. Bir şeye sıkı sarılırlarsa, siz de sarılın. Onların önüne geçmeyin (yani onların söylediklerinin dışında bir şey söylemeyin), yoksa saptırırsınız; onlardan geri kalmayın yoksa helak olursunuz”⁴⁴.

j- İnsanları Birbirlerinin Gıybetini Yapmamaları ve Ayıplarını Ortaya Koymamaları Hususunda Uyarması

Hz. Ali'nin yukarıdan beri insanları ahlaki kurallara uymaları ve bazı ahlaki olmayan davranışlardan da kaçınmaları hususunda uyarılarda bulunduğunu belirtmiştik. Hz. Ali'nin insanları özellikle bazı konularda uyarması, kanaatimizce bu konuların o dönemde meydana gelen olaylarda önemli etken olmalarından kaynaklanmaktadır. Örneğin, Hz. Ali'nin hırsızlık veya zina gibi konularda uyarılarına rastlamamaktayız; ancak yalan söylememeleri, gıybet etmemeleri, insanları ayıplarından dolayı suçlamamaları, ahitlerine karşı vefalı olmaları gibi konularda tavsiye ve uyarılarda bulunmaktadır. Bunun sebebi –kanaatimizce- bu tür davranışların o dönemde

⁴² Age, s., 92.

⁴³ Kur'an da bunu açıkça belirtmektedir. Bkz., Al-i İmran, 3/7.

⁴⁴ Age, s., 105.

meydana gelen sosyal olaylarda etkili olmasındandır. Çünkü Hz. Ali, bütün bu olumsuzlukları yaşamış birisidir.

Bu bağlamda Hz. Ali, insanları birbirlerinin gıybetini yapmalarını ve ayıplarından dolayı birbirlerini suçlamamaları konularında uyarmaktadır.

“..Ey Allah’ın kulu! Bir kimseyi yaptığın yanlışından, işlediği günahından dolayı kınamakta acele etme. Belki de onun bu günahı bağışlanmıştır. Küçük günah nedeniyle kendinden emin olma. Belki de bu küçük günah için sen azap göreceksin! Sizden, başkasının ayıbını öğrenen kimse, -kendi ayıbını bilmekten dolayı- söylemekten kaçınısın...”⁴⁵.

Gıybet etmemeleri konusunda ise Hz. Ali, insanlara şu uyarıyı yapmaktadır:

“Ey İnsanlar! Kim kardeşinin dininde ve yaşantısında şüphe duymuyorsa, onun sağlam bir inanca sahip olduğuna şahadet getirirse, insanların onun hakkında söylediklerine aldırmasın!...”⁴⁶. Ayrıca Hz. Ali, mümin ile münafığın farkının dillerini korumak olduğunu şu sözleriyle dile getirmektedir:

“..Kişi, dilini korusun. Bu dil, sahibine karşı itaatsizdir. Allah’a yemin olsun ki, dilini korumayan hiçbir kimsenin takvalı bir mümin kul olacağını sanmıyorum. Müminin dili, kalbinin arkasında; münafığın kalbi ise, dilinin arkasındadır. Zira mümin bir şey konuşmak istediğinde onu önce düşünür; hayırlı bir şey olduğuna karar verirse onu söyler; kötü ise dilini tutar. Münafık ise diline geleni söyler; kendi lehine ve aleyhine olanı idrak edemez...”⁴⁷.

k- İnsanlara Farzlara Dikkat Etmeleri Konusundaki Tavsiyesi

Hız. Ali’nin hararetle tavsiyede bulunduğu konulardan biri de hiç şüphesiz, insanları farzlara dikkat etmeleridir. Çünkü farzlar, eğer Allah için yapılırsa insanı cennete götürür.

“..Farzlara dikkat edin, farzlara! Onları Allah için yerine getirin ki, onlar da sizi cennete götürsün...”⁴⁸

Hız. Ali’nin farzlar arasında namaza ve zekâta büyük bir önem verdiğini görmekteyiz.

“Namaz üzerinde kararlı olun, onu muhafaza edin ve çokça namaz kılın, Allah’a onunla yakın olun...Sonra zekat! O da Müslümanları Allah’a yakınlaştırmak için bir vasıta. Gönül rızasıyla

⁴⁵ Age., s.,143, 144.

⁴⁶ Age., s.,, 144.

⁴⁷ Age, s.,181.

⁴⁸ Age, s.,173.

veren kişiye zekât, kefarete olur. Onu cehennem ateşi karşısında korur. Hiç kimsenin gözü, verdiği zekâta kalmazın...⁴⁹.

1- İnsanları Taassupçuluktan Sakındırması

Taassupçuluktan çok çekmiş olan Hz. Ali, insanları bu konuda ikaz etmekte ve bazı önerilerde bulunmaktadır.

“Kalplerinizde gizlenen taassup ateşini ve cahiliye nefretlerini söndürün. Çünkü taassupçuluk, şeytanın düşüncelerinden, büyülenmelerinden, kışkırtmalarından ve vesveselerindedir...⁵⁰.”

Hz. Ali'ye göre eğer taassupçulukta bulunulacaksa bu, güzel huylar, övülecek eserler gibi insanlığa faydalı işler için olmalıdır. “Komşuluğu korumak, ahde vefa, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker, iyilikte yarış, itaat, kibirlenmemek, faziletli olmak, aşırılıktan sakınmak, insanlar için insafli olmak, öfkeyi yenmek ve yeryüzünde fesat çıkarmaktan sakınmak gibi övülecek hasletler için muataassıp olun...⁵¹.”

2- Sosyal Olaylar Karşısındaki Tavsiye ve Uyarıları

Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'e biat işlemini sona erdikten sonra burada bir hutbe irad etti. Hutbesinde Müslümanları fitneye düşmemeleri hususunda uyaran Hz. Ali şöyle demektedir:

“Ey insanlar! Fitne dalgalarını kurtuluş gemisiyle aşın, birbirinizden nefret etmeyin. Öğünme taçlarınızı başınızdan çıkarın...⁵².” Bir başka yerde de Hz. Ali, Müslümanlara –özellikle taraftarlarına– fitnenin gizli yollarla bulaştığını, sonra açık bir şekilde korkunç boyuta ulaştığını belirtmekte⁵³ ve ona karşı her zaman uyanık olmaları gerektiği uyarısında bulunmaktadır.

Hz. Ali'nin en çok korktuğu fitne; Ümeyye oğulları fitnesidir. Dolayısıyla taraftarını bu fitne karşısında önce uyarmakta; ardından da nasıl tavır takınmaları gerektiği konusunda bir takım tavsiyelerde bulunmaktadır⁵⁴.

Yine Hz. Ali Medine'de kendisinin halife olmasını isteyenlerden biat aldıktan sonra yaptığı konuşmada taraftarlarına Allah'tan korkmalarını ve fitneden uzak durmalarını tavsiye ediyor ve şöyle uyarıyordu:

“...Takva, günümüzdeki belalardan ibret alan kişiyi, şüpheli şeylere uğramaktan alıkoyar. Dikkat edin! Allah'ın elçisini gönder-

⁴⁹ Age., s. 226.

⁵⁰ Age., s.,207.

⁵¹ Age., s. 212.

⁵² Age., s. 39; 108–109.

⁵³ Age., s.,152.

⁵⁴ Age., s. , 101.

diği günkü musibetler, tekrar dönüp gelmiş, bütün ağırlığıyla üzerinize cokmştır"... "Tövbe gibi bir nimet var nnzde; evlerinize kapanın, aranızı bulun..."⁵⁵.

Yine Hz. Ali kendisine biat edenlerin biatlerini bozduklarını öğrendiğinde yaptığı konuşmada da onları Allah'tan korkmaya cağıran bir konuşma yaptı. Konuşmasında şöyle dedi:

"..Ey Allah'ın kulları! Allah'tan sakının! Allah'tan Allah'a kaçı-
nın! (Allah'ın gazabından, musibetinden yine Allah'ın rahmetine
sığın). Size cızdığı yoldan gidin; sizi sorumlu tuttuğu şeyleri yeri-
ne getirin"⁵⁶.

3- Siyasi, İdari ve Askeri Alandaki Tavsiye ve Uyarıları

Hz. Ali, siyasi, idari ve askeri alanda pek cok tavsiye ve uyarılarda bulunmuştur. Biz bunlardan kısa örnekler vermekle yetineceğiz:

a- Savaş Alanındaki Tavsiye ve Uyarıları

Savaş ncesi ve carpışma esnasında galibiyeti elde etmek için takip edilmesi gereken stratejileri veren Hz. Ali, taraftarlarından savaşırken sabır, gayret ve fedakrlık istemiş, korkaklık, gevşeklik ve savaştan firardan kaçınmalarını özellikle istemiş, tavsiye ve uyarılarda bulunmuştur. Örneğin Cemel Savaşı'nda oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye sancağı verdiği zaman ona şöyle tavsiyede bulunmuştur:

"Dağlar yerinden ayrılrsa sakın sen ayrılma! Dişini sık. Canını Allah için ver. Ayağını yere sağlam bas. Gözlerini en ilerideki insanlara dik. Bazı şeyleri görmezden gel!"⁵⁷.

Yine Medine'de kendisine biat etmeyenler hakkında yaptığı konuşmasında da Hz. Ali taraftarını savaş hazırlığı yapmaya davet etmiştir:

"..Savaş tehizatınızı alın ve gerekli hazırlıklarınızı yapın. Sabırlı olmanın önemini kavrayın; cnk sabır, kişiye zafere daha yakın kılar"⁵⁸.

Hz. Ali, Sıffin Savaşı esnasında taraftarına şu tavsiye ve uyarılarda bulunmuştur:

"Ey Müslümanlar topluluğu! Korkuyu hissedin ve huzura brnn. Canınızı dişlerinize takın, elinizden geleni yapın; zira bu, kılıc-ları başlardan daha cok uzaklaştırır. Zırhlarınızı hazırlayın. Kılıc-ları-

⁵⁵ Age, s. , 43.

⁵⁶ Age., s. 49.

⁵⁷ Age., s. 41.

⁵⁸ Age., s. 51.

nızı kınından sıyırmadan önce, kınlarındayken hareket ettirin. Göz ucuyla bakın; yanlara saldırın; kılıçlarınızın keskin tarafıyla dövüşün, kılıçlarınızı düşmanlarınızın adımlarıyla birleştirin...Tekrar saldırın ve firar etmekten utanın; zira firar, kalanlar için âr; hesap günü ise ateş olur. Nefsinizi feda etmekten hoşnut olun; ölüme rahat bir yürüyüşle yürüyün”⁵⁹.

Yine Siffin Savaşı esnasında taraftarına şu tavsiyelerde bulunmuştur:

“Zırhlıları öne çıkarın; zırhsızları da geride bırakın. Dışlerinizi ısırsın; çünkü bu, kılıçların başlara isabet etmemesi için daha uygundur. Mızrakların uçlarına karşı eğilin; zira bu, mızrak ucunun hedefini şaşırmasına daha uygundur. Bakışları indirin; zira bu, daha soğukkanlı olmak ve gönüllerin daha sakin olması için daha iyidir. Sesleri öldürün; zira bu, başarısızlığı defetmeye daha uygundur. Sancağınızı eğmeyin ve yalnız başına bırakmayın. Onu sadece cesaretli olanlarınızın ve sizden korunması gereken mukaddes şeyleri koruyanların ellerine verin..Her biriniz, çarpıştığı düşmanına yetsin; kardeşine kendi nefsiyle destek versin. Kendi rakibini kardeşine bırakmasın; böylece ona karşı, rakibiyle kardeşinin rakibinin bir araya gelmesine izin vermesin...”⁶⁰.

Düşman üzerine gönderdiği bir ordusuna yaptığı konuşmada da Hz. Ali, savaş teknikleri hususunda şu tavsiyelerde bulunmuştur:

“Bir düşmana karşı inerseniz ya da düşman size karşı inerse, size destek ve arkanızda savunucunuz olmanız için karargâhınız, yüksek yerlerin önünde, dağların eteklerinde ya da nehirlerin kıvrımlarında olsun. Savaşınız bir ya da iki cephede olsun. Düşmanın size korktuğunuz ya da güven duyduğunuz yerden gelmemesi için dağların yüksek yerlerinde ve tepelerin yanlarında gözcüler bulundurun. Bilmiş olun ki, topluluğun öncü birliği onların casusları, öncü birliğin casusları ise habercileridir. Aman birbirinizden ayrılmaktan sakının. Bir yerde konaklayacaksanız hep birlikte konaklayın; hareket edecekseniz hep birlikte hareket edin. Gece karargâhında mızraklarınızı etrafınızda daire haline getirin. Ancak hafif bir uykuyla ya da uyuyup uyanmak arası bir uykuyla uyuyun”⁶¹.

Hz. Ali, taraftarına savaşa karşı tarafın başlamasını beklemelelerini, onlar başlamadıkları sürece başlamamalarını tavsiye etmektedir⁶².

⁵⁹ *Age.*, s. 72, 122.

⁶⁰ *Age.*, 54; 130-131.

⁶¹ *Age.*, s. 263-264.

⁶² *Age.*, s. 265.

Belki birileri Hz. Ali'nin savaşıla ilgili tavsiye ve uyarıları konusunda şöyle bir soru yöneltebilir: Hz. Ali nasıl oluyor da savaşıla ilgili böyle tavsiyelerde bulunmasına rağmen Sıffin'de yeniliyor? Bu soruya şu cevabı verebiliriz. Hz. Ali, Sıffin Savaşı'nda galip konumdaydı. Hepinizin bildiği gibi savaşıta zor durumda olan Muaviye, Amr b. el-As'ın teklif ve telkiniyle askerlere emir vererek Kur'an sayfalarını mızraklarının ucuna taktırdı, güya onları Allah'ın kitabının hakemliğine davet etti⁶³. Muaviye ve Amr, aslında kuvvet yoluyla Hz. Ali'nin ordusuna güç yetirememeleri sebebiyle böyle bir hileye başvurmuşlar, mücadeleyi savaş meydanından başka zemirlere kaydırmışlardır. Yenilmek üzere olan Muaviye, böylelikle savaşta yenilmekten kurtulmuş ve iktidara giden yolunun önünü yeneden açmıştır.

b- Hz. Ömer'e İranlılara Karşı Göndereceği Orduya Kendisinin Gitmemesi Yönündeki Tavsiyesi

Hz. Ali, gerçekten savaş konusunda tecrübeli bir insandı. Bu nedendir ki zaman zaman bu tecrübesini diğer idarecilerle de paylaşmıştır. Hz. Ömer, İranlılarla savaşıta kendisi de katılmak istiyordu. Bunu Hz. Ali'ye açtı, onun da fikrini almak istedi. Hz. Ali de ona savaşıta kendisinin katılmasının doğru olmayacağını şu cümlelerle ifade etti:

"..Kendin aralarında olmadan onları savaş ateşine at. Buradan gidersen Araplar, bölgelerde sana karşı baş kaldırırlar. Öyle ki arkanda bırakacağın korunması gereken şeyler, elindekinden daha önemli olur..."⁶⁴.

c- İnsanları Yöneticilerine Karşı Çıkmamaları Konusunda Tavsiyesi

Muhafif grubun kendisine karşı çıkmasının dışında taraftarlarının da muhalefet etmesinden muzdarip olan Hz. Ali, insanlara, yöneticilerine itaat etmelerini tavsiye etmektedir.

"İdarecinize karşı çıkmayın; sonra yaptıklarınıza pişman olursunuz..."⁶⁵. Burada Hz. Ali'nin itaat etmelerini istediği yönetici, adaletli ve halkın isteği üzere iktidara gelmiş kimse veya kimselerdir. Yoksa Hz. Ali her ne olursa olsun bütün idarecilere itaat etmeleri gerektiğini düşünmemektedir. Bir başka deyişle Hz. Ali, yöneticile-

⁶³ Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1960, III, 32-33; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyase*, thk., Muhammed ez-Zeynî, Beyrut 1985, I, 101-102; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher*, thk., M. Muhyiddin Abdülhamid, Dımaşk 1979, II, 400.

⁶⁴ *Age.*, s.,147-148.

⁶⁵ *Age.*, s.,200.

re marufta itaati tavsiye ederken, aksi takdirde itaat konusunda dikkatli olmaları gerektiği uyarısında bulunmaktadır.

“Dikkat edin! Asil soyları sebebiyle büyülenen, soylarına dayanarak yüceleşen, Rablerine çirkin fiil isnat eden, hükmüne karşı büyülenerek ve verdiği nimetlerle mücadele ederek Allah'ın onlara yaptıklarını inkâr eden liderlerinize ve büyüklerinize itaat hususunda uyanık olun”⁶⁶.

d- Taraftarını Muhaliflerine Sövmemeleri Konusunda Uyarması

Hz. Ali, Sıffin Savaşı'nda taraftarından bir grubun Şamlılara sövdüklerini duyduğunda onları bu davranışlarından dolayı uyardı.

“Sövmenizi doğru bir davranış olarak görmüyorum. Sövmek yerine o insanların yaptıklarını dile getirmeniz, onların buldukları konularını zikretmeniz daha isabetli bir söz ve daha uygun bir mazeret olur. Onlara sövmek yerine, “Allahım! Bizim ve onların canlarını bağışla! Bizimle onların arasını düzelt! Sapkınlıklarından dolayı onları hidayete erdir! Böylece hakkı bilmeyen, onu bilsin. Günah ve düşmanlığa düşkün olan ondan dönsün!” dersiniz”⁶⁷.

e- Zekât Amillerine Yaptığı Tavsiye

Hz. Ali, zekât âmili olarak görevlendirdiği kişilere şu tavsiyelerde bulunmuştur:

“Ortağı olmayan, bir olan Allah'tan sakınarak git. Herhangi bir Müslüman'ı korkutma. Senden hoşlanmadığı halde ona gitme. Allah'ın malındaki hakkından fazlasını ondan alma...”⁶⁸ gibi pek çok tavsiyelerde bulunmaktadır.

f- Valilerine Tavsiyesi

Hz. Ali, bölge valilerine halka nasıl davranmaları konusunda bir takım tavsiyelerde bulunmuştur. Örneğin Muhammed b. Ebî Bekr'i Mısır'a vali olarak gönderdiğinde ona şu tavsiyelerde bulunmuştur:

“Onlar için kanadını indir; yumuşak davran, güler yüzlü ol. Anlık karşılaşmalarında bile onlara adil davran ki güçlüler, senin halkına zulmetmeye tamah etmesin; zayıflar da kendilerine adil davranmandan ümit kesmesin...”⁶⁹. Ayrıca Hz. Ali, Muhammed'e namazı belirlenen vakitte kılmasını ve geciktirmemesini de tavsiye etmektedir⁷⁰.

⁶⁶ Age, s.,209.

⁶⁷ Age., s. 230.

⁶⁸ Age., s. 271-272.

⁶⁹ Age., s. 273.

⁷⁰ Age., s.274.

Hz. Ali, el-Eşter en-Nehâ'î'yi de Mısır valiliğine gönderdiğinde buna benzer tavsiyelerde bulunmuştur:

“..Senin için erzakın en sevimli, salih amel olsun. Arzularına hâkim ol. Sana helal olmayan şey için kendine cimri ol. Kendine cimri olmak, sevdiği ya da hoşlanmadığı şeyde nefse karşı adil olmaktır. Tebaana karşı merhameti, sevgiyi düstur edin. Onlara karşı, yiyeceklerini ganimet olarak alan açgözlü yırtıcı hayvan gibi olma...”⁷¹. Hz. Ali tavsiyesinin devamında Eşter'e “İnsanları affetmesini; “ben yöneticiyim; emrederim ve siz de itaat edersiniz ” dememesini; yönetici olmasından dolayı büyüklenmemesini; adaletli olmasını; kusurları mümkün olduğunca örtmesini; düşmanlıktan uzak durmasını ve buna benzer daha pek çok tavsiyelerde bulunmaktadır⁷².

g- Haraç Amillerine Tavsiyesi

Hz. Ali, haraç amillerine şu tavsiyelerde bulunmuştur:

“..İnsanlar için kendinizden dolayı insafı olun; ihtiyaçlarınız için sabredin. Siz, tebaanın hazinedarları, ümmetin vekilleri ve imamların elçilerisiniz. Kimseyi ihtiyacını karşılaması hususunda engellemeyin; onu isteğinden alıkoymayın. Haraç için, insanların kış ve yaz elbiselerini, işlerinde kullandıkları hayvanlarını ve kölelerini sattırmayın. Hiç kimseye bir dirhem için bir sopa vurmayın. Namaz kılan ya da zımmî, insanlardan hiç kimsenin malına – müslümanlara karşı düşmanlık yapılmak üzere kullanılan bir at ya da bir silah hariç- dokunmayın. ..Nefislerinizden nasihati, askerden iyi muamelede bulunmayı ve tebaadan yardım etmeyi, Allah'ın dininden kuvveti saklamayın. Allah yolunda size vacip kılınan şeyleri yerine getirin...”⁷³.

4- Bazı Şahıslar ve Gruplar Karşısındaki Tavsiye ve Uyarıları

Nehcü'l-Belâğ'a'da Hz. Ali bazı şahıslar ve gruplar konusunda da tavsiye ve uyarılarda bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

a- Muaviye Konusunda Halkı Uyarması ve Tavsiyesi

Hz. Ali zaman zaman isim vermeden Muaviye konusunda halkı uyarmakta ve onun dönemine eriştiklerinde nasıl davranmaları gerektiği hususunda tavsiyelerde bulunmaktadır.

“Benden sonra boynu kalın, karnı büyük bir adam size galip gelecek. Bulduğunu yer, bulamadığını ister. Onu öldürün! Ama öl-

⁷¹ Age., s. 305-306.

⁷² Age., s.306-318.

⁷³ Age., s. 304.

düremeyeceksiniz. Bilmiş olun ki, sizden bana sövmenizi ve beni reddetmenizi isteyecek. Sövmeye gelince, bana sövün. Reddetmeye gelince, beni reddetmeyin. Ben, fıtrat üzere doğdum; imanda ve hicrette öne geçtim”⁷⁴.

b- İnsanları Hâricileri Öldürmemeleri Hususunda Uyarması

Hz. Ali'ye göre, Hâriciler, Muaviye'ye tercih edilebilmektedir. Çünkü onlar, hakkı isterlerken Muaviye batılı istemektedir.

“Benden sonra Hâricileri öldürmeyin. Hakkı isteyip hata eden, batılı isteyip”⁷⁵ ona ulaşan gibi değildir.

c- İnsanları Kadınlar Konusunda Uyarması

Nehcü'l-Belâğâ'da Hz. Ali'nin sözleri arasında belki de en tartışmalı ve en sıkıntılı sözlerden birisi, onun kadınlar konusunda yaptığı uyarıdır. Hz. Ali, bu konuda şunları söylemektedir:

“Ey insan toplulukları! Kadınlar, iman, pay ve akıl yönünden noksandırılar. İmanlarının noksanlığı, hayızlı oldukları günlerde namazdan ve oruçtan uzak durmalarıdır. Akıllarının noksanlığı, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olmasıdır. Paylarının noksanlığına gelince, erkeklerin mirastan aldıkları payın yarısını almalarıdır. Kadınların kötülerinden sakının; iyilerine karşı dikkatli olun. Onlara marufta itaat etmeyin ki, münkeri arzu etmesinler”⁷⁶. “Onlara itaat etmeyin ki münkeri arzu etmesinler” cümlesinden kasıt, onların isteklerinin yerine getirilmemesidir. Bu sözün kabul edilebilir yanı olmadığı kanaatindeyiz. Her ne kadar Adnan Demircan, “Bu söz, görünüşte kabul edilebilir gibi değilse de dönemin kültürel yapısı ve erkeklerin sosyal konumları açısından değerlendirilmelidir”⁷⁷ demekteyse de biz buna ilaveten yine bu tür yaklaşımın, o dönemin erkeklerinin kadına nasıl baktıklarını gösterdiği sonucunu da çıkarabiliriz.

d- Muhaliflerine Karşı Tavsiyesi

Hz. Ali, kendisine karşı olanlara bile hoşgörü ile yaklaşmakta, onların kötülüğünü istememektedir.

“..Ey insanlar! Bana muhalefet etmeniz, size günah kazandırmazın; bana isyanınız, sizi ayartmasın. Benden bazı şeyler duyduğunuzda birbirinize göz kırpmayın...”⁷⁸.

⁷⁴ *Age.*, s., 68.

⁷⁵ Burada Muaviye'yi kastetmektedir. *Age.*, s., 69.

⁷⁶ *Age.*, s.,78-79.

⁷⁷ *Age.*, s. 79. (Dipnot)

⁷⁸ *Age.*, s.,107.

e- İnsanları Kendisi Konusunda Uyarması

Hz. Ali, Haricilere karşı yaptığı konuşmada insanları kendisi konusunda uyarmaktadır. Kendisini sevmeleri ya da sevmemeleri konusunda ifrata kaçmamaları, orta yolu tutmaları konusunda uyarmaktadır:

“..Benden dolayı iki grup helak olacak: Sevginin, haktan uzaklaştırdığı aşırı seven ve nefretin, haktan uzaklaştırdığı aşırı nefret eden. Benim hakkımda davranış olarak insanların hayırlısı, orta yolu benimseyendir. Doğru yoldan ve topluluktan ayrılmayın. Allah'ın eli, toplulukla beraberdir. Ayrılıktan sakının; insanlardan ayrılanın şeytana karşı durumu, koyun sürüsünden ayrılanın kurt karşısındaki durumu gibidir. Dikkat edin! Kim bu slogana (ayrılığa) davet ederse, benim sarığımin altında dahi olsa onu öldürün”⁷⁹.

f- İnsanları Münafıklar Karşısında Uyarması

Hz. Ali, insanları münafıklar karşısında dikkatli olmaları konusunda uyarmaktadır. Onların sözlerine, hareketlerine dikkat etmelerini, hemen kanmamalarını tavsiye etmekte ve arkasından da onların tehlikelerine dikkat çekmektedir.

“Allah'ın kulları! Size Allah'tan sakınmayı tavsiye ediyor ve münafıklar hususunda uyarıyorum. Onlar, sapan ve saptıranlar, ayakları kayan ve kaydıranlardır. Renkten renge giriyorlar; işten işe giriyorlar...”⁸⁰.

Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Hz. Ali, siyasî, idarî, askerî, dinî, ahlakî ve daha pek çok konularda insanlara tavsiye ve uyarılarda bulunmuştur. Bunların başında da insanların Allah'tan sakınmaları konusu gelmektedir. Hemen hemen eserin her sayfasında insanları Allah'tan sakınmaları konusunda uyardığını görmekteyiz. İnsanlara farzları yerine getirmelerini, haramlardan sakınmalarını tavsiye etmektedir. Kadınlar konusundaki uyarısını ihtiyatla karşıladığımızı belirtmek isteriz. Askeri konulardaki tavsiye ve uyarıları, onun iyi bir komutan ve iyi bir asker olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Ali, insanları fitneye karşı uyarmakta, ondan uzak durmalarını tavsiye etmekte ve muhaliflerine karşı taraftarlarını sükûnete ve akliselikle hareket etmeye çağırmaktadır. Bugün de Hz. Ali'nin tavsiye ve uyarılarına şiddetle ihtiyacımızın olduğunu belirtmek isteriz.

⁷⁹ Age., s., 133-134.

⁸⁰ Age., s. 220.

Tefsir Usûlü'nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibinin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil-

İsmail ÇALIŞKAN*

Özet

Çalışmamızın konusu Tefsir Usûlü alanında bugün elimizdeki en eski kaynak olan Abdullah b. Vehb (ö. 197/812)'in 'Ulûmu'l-Kur'ân'a ilişkin *el-Câmi*' adlı eseri ve ondan yarım asır sonrasına ait Muhâsibi (ö. 243/857)'nin *Kitâbu Fehmu'l-Kur'ân ve Ma'ânîh* adlı kitabıdır. Karşılaştırmalı olarak her iki müellifin entelektüel hayatı ve düşünce biçiminden hareketle eserlerinin muhtevasını, aralarındaki anlayış farklılıklarını ve farklı yaklaşımlarının arka planını, zihniyet dünyalarını ve nihayet genelde İslam düşüncesi ve ilim-kültür tarihi özelde de Tefsir Usûlü için ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışacağız. Amacımız daha kapsamlı bir çalışmalarla ilk dönemdeki Ulûmu'l-Kur'ân ve usûl meselesine ilişkin daha kapsamlı tablonun ortaya çıkarılmasına bir ilk adım oluşturmaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Vehb, Muhâsibi, tefsir usûlü, el-Câmi, Fehmu'l-Kur'an, akıl, rivayet

Summary

The topic of this paper is the evaluation of the earliest origins of methodology of tafsir/commentary. We will make our evaluation of two main sources, *al-Câmi* and *Kitâb Fahm al-Qoran wa Ma'ânih*, written by Abd Allah b. Wahb (d. 812) and al-Muhasibi (d. 857). In our article we are going to take up intellectual life of these prominent persons and their way of thought. The aim of this article is to put forward the mentality differences between two persons and their understanding of the Qoran, background of Islamic thought, and their contributions to the methodology of tafsir.

Key Words: Ibn Wahb, al-Muhasibi, methodology of Tafsir (Qoran exegesis), al-Qami, Fahm al-Qoran, reason, tradition

* Doç. Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Tefsir AB. Dalı Öğretim Üyesi (Sivas)
icalis@cumhuriyet.edu.tr

Giriş

Bu çalışmada uzun bir süreçte teşekkül etmiş olan ve Ulûmu'l-Kur'an veya Tefsir Usûlü adı altında toplanan Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya yönelik 'usûl' dökümanının tarihsel kökenlerine yönelceğiz. İlgili alanda ilk kaynakların ortaya çıkmaya başlaması hicri II. yüzyılın başlarına kadar gider. Hz. Peygamber ve kısmen sahabe zamanında, tefsir usulüne ihtiyaç duyulmuyordu. Zaten buna gerek de yoktu. Bahse konu ihtiyaç, İslam'ın sosyal teşkilatlanması sırasında meşru otorite ve dayanak ihtiyacı hissedilince ortaya çıktı. Bu sırada müracaatlar özellikle sahabeye yapılıyordu. Çünkü onlar vahyin doğrudan muhatapları ve vahyin indiği dilin lehçesini konuşan kimselerdi. İşte tefsir usûlüne ilişkin veriler bu dönemde ortaya çıkmaya başladı. Şifahen nakledilen bu bilgiler, ilk zamanlardan itibaren kayıtlara geçmiş olsa da elimizde bu dönem ait doküman yoktur. Hicri ikinci yüzyılın ortalarından itibaren de kitaplar telif edilmeye başlandı.¹ Tefsire dair rivayet ve bilgiler de benzer bir gelişim sürecini takip ederek gitgide müstakil bir çalışma alanı olmuş, daha sonra da bir disiplin haline gelmiştir.

Usûlün ortaya çıkması, onun kimin için gerekli olduğu ile alakalıdır. Bu konu ihtiyaç-bilgi ilişkisine iyi bir örnektir. Çalışmamızın konusu bu alanda bugün elimizdeki en eski kaynak olan Abdullah b. Vehb (ö. 197/812)'in 'Ulûmu'l-Kur'ân'a ilişkin *el-Câmi'* adlı eseri ve ondan yarım asır sonrasına ait Muhâsibî'nin *Kitâbu Fehmu'l-Kur'ân ve Ma'ânih* adlı kitabıdır. Her iki müellifin entelektüel hayatı ve düşünce biçiminden hareketle eserlerinin muhtevasını, aralarındaki anlayış farklılıklarını ve farklı yaklaşımlarının arka planını, zihniyet dünyalarını ve nihayet genelde İslam düşüncesi ve ilim-kültür tarihi özelde de Tefsir Usûlü için ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışacağız. Amacımız daha kapsamlı bir çalışmalarda ilk dönemdeki Ulûmu'l-Kur'ân ve usûl meselesine ilişkin daha kapsamlı tablonun ortaya çıkarılmasına bir ilk adım oluşturmaktır.

I. Abdullah b. Vehb ve *el-Câmi'* Adlı Kitabı

A. Müellif ve Kitabın Tanıtımı

Asıl adı Ebu Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Kureşî el-Fihri el-Mısri olan Abdullah b. Vehb ya da İbn Vehb, 125/743 yılında Kahire'de doğdu. Berberî asıllı olup, Fihri kabilesine mensuptur. Tâbiînden bazı kişilerle görüştü. Etbâu't-tâbiînin son halkasındandır. On yedi yaşında ilim tahsiline başladı. İlk okuma-yazmayı

¹ İslam kültüründe kitap yazım geleneğinin başlaması ile ilgili olarak bkz.: Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal Der*, c. 4, sayı 3, Eylül-Aralık 007, 129-62; Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahifa-i Hemmâm b. Münebbih*, çev.: Kemal Kuşçu, İstanbul, 1967, 1 vd.

Hıristiyan bir hocadan öğrendi. Daha sonra zamanın meşhur alimlerinden dersler aldı veya görüşmeler yaptı. Bunlar içerisinde İmam Mâlik (ö. 179/795)'in özel bir yeri vardır. Onunla ilk defa 148/766 yılında hac vazifesini ifa ederken karşılaşmış, ölümüne kadar da yaklaşık otuz defa aynı vesile ile görüşmüştür. En fazla fıkıh ve hadisle meşgul olmuş, kendisine gelen hadisleri İmam Mâlik ve Leys b. Sa'd (ö. 175/792)'a arzetmiş, değerlendirmelerine itibar etmiştir. İmam Mâlik de kendisine itibar etmiş, görüşmeler dışında ona mektuplar yazarak bilgisine başvurmuştur. Bu yüzden İbn Vehb, İmam Mâlik'in fikhî görüşlerini en iyi bilenlerden ve Mâlikî mezhebinin teşekkülünde en büyük yeri olanlardandır. İlim sahasında yetiştikten sonra, birçok alim kendisinden dersler almıştır. Yüz bini aşkın hadis toplamış, ders halkalarının en yoğunu hadis konusunda olmuştur. Kendisine çok güvenildiği için başta Leys b. Sa'd ve İmam Mâlik olmak üzere birçok kişi hadis rivayetinde bulunmuştur. O da en çok İmam Mâlik ve Amir b. Luhey'a'dan rivayetler aktarmıştır. Mâlikî halkası dışında Hicâzî, Şâmî ve Mısırî râvilerden de rivayette bulunmuştur. Tefsirlerde de kendisinden rivayetler alınmıştır. Hadis, fıkıh, kıraat, tarih ve tefsir konularında çok bilgili olduğundan *dîvânu'l-ilm*, *v'ayu'l-ilm*, *müftî ehl-i mısır* olarak nitelendirilmiştir. Döneminin güçlü alimi İbn Vehb, dindâr, zâhit ve sâlih bir insandı, aynı zamanda cihat için ribatlarda sürekli yer almıştır. 197/812 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Eserleri şunlardır:

1- *Kitâbu'l-Mucâlesât* (İmam Mâlik'le ders ve görüşmeleri anlatır).

2- *Kitâbu'l-kader ve mâ verede fî zâlike mine'l-âsâr*, tah.: Abdulazîz el-Heysem. İkinci tah.: Ömer el-Hayfân, Dâru'l-Atâ, Riyâd, yy.

3- *el-Hirâbe mine'l-Muvattâ*, tah.: Miklos Muranyi, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut.

4- *el-Müsned*, tah.: Ebu Abdullah Muhyiddin Cemâl el-Bekârî, 1. baskı, Dâru't-Tevhîd li ihyâu't-turas, Mısır 2007.

5- *el-Câmi' (fi'l-hadîs) I-II*, tah.: Mustafa Ebu'l-Hayr, Dâru İbnu'l-Cevzî, Riyad 1996. Kitabın önceki tahkiki şudur: *Le Djâmi d'ibn Wahb*, edit: J. David-Weill, Kahire 1939. Onun muhtasarı da şudur: *el-Muvatta' li'l-İmâm Abdullah İbn Vehb*, tah.: Hişam b. İsmail es-Sînî, Dâru İbnu'l-Cevzî, Riyad 1999.

6- *el-Câmi' (Tefsîru'l-Kur'ân) I-II (al-Gami: Die Koranexegeese)*, thk. ve nşr.: Miklos Muranyi, Harrassowitz Verlag,

Wiesbaden, I. cilt 1993, 273 sayfa, II. cilt 1995, 235 sayfa.² Muranyi kitabı daha sonra Arapça da yayınlanmıştır.³

7- *el-Câmi' (fî 'Ulûmi'l-Kur'ân) (al-Gami: Die Koranwissenschaften)*, thk. ve nşr.: Miklos Muranyi, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992, 291 sayfa. Arapçası: Dâru el-Ğarbi'l-İslâmî, 1. baskı, Beyrut 2003.⁴

Abdullah b. Vehb'in usûl ile ilgili bu kitabı, onun rivayetlerden müteşekkil tefsir kitabı gibi, hacmi küçük ve bazı konulara ilişkin rivayetleri muhtevidir. Mâlikî mezhebinde ve hadiste otorite olan İbn Vehb, aynı zamanda eserleri günümüze ulaşmış İslâmî ilimlerin ilk temsilcilerindendir. Başta Taberî olmak üzere birçok müellifin bilgi kaynakları arasında yer alır.

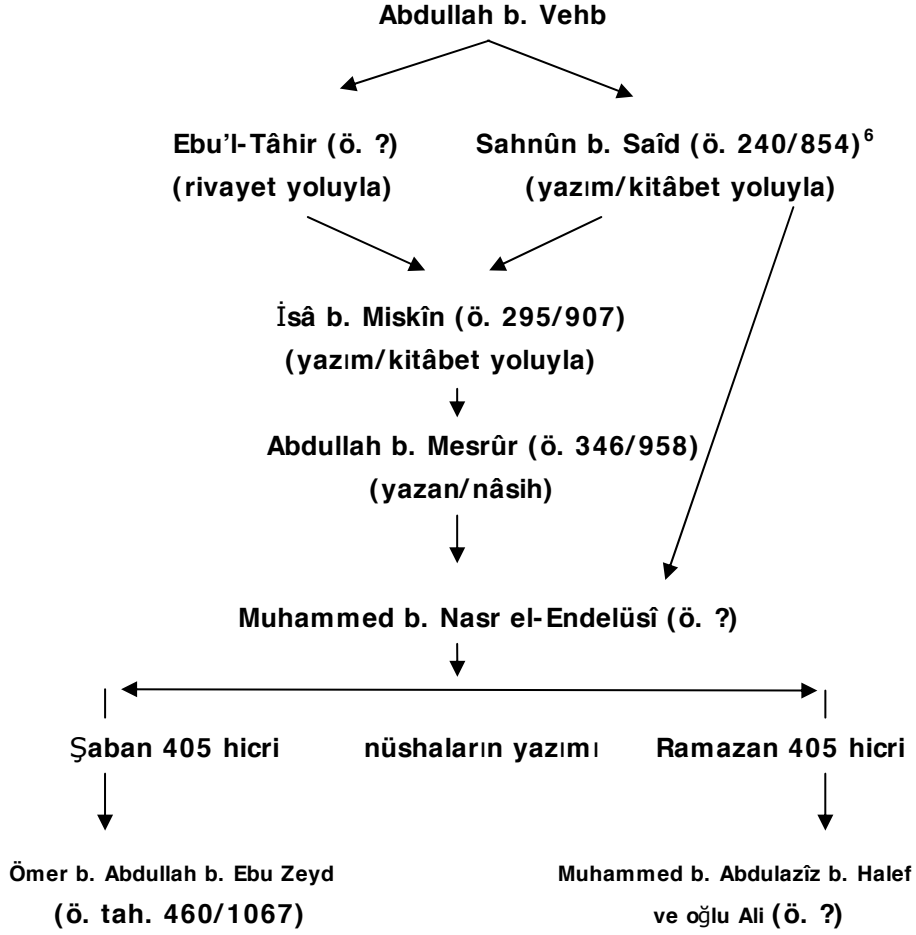
Tefsir usûlünde bir kaynak olması açısından incelemeye aldığımız ve *el-Câmi'* adlı kitabın son cüzü olan bu eser, Kayravan'daki *el-Mektebetu'l-atîka* adlı kütüphanede 224. noda kayıtlı bulunan yazması, Miklos Muranyi tarafından tahkik edilerek basılmıştır. Kitabın asıl adı *el-Câmi'* olup muhtevası göz önünde bulundurulacak muhakkik tarafından *el-Câmi': fî Ulûmi'l-Kur'ân* şeklinde isimlendirilmiştir. Kitabın büyük kısmı inceleme, asıl metin ise kitabın üçte biri kadardır. Metinde kimi yerler okunamadığı için boş gösterilmiştir. Toplam 287 rivayetin 35 tanesi hadis yani doğrudan Hz. Peygamber'in sözü veya uygulaması olarak nakledilmiştir, diğerlerinin çoğunluğu sahabeden bir kısmı da tabiiinden aktarılan bilgilerdir. Muhakkik bu rivayetlerin büyük kısmının başka kaynaklardaki yerlerini de tespit etmiş, bunlar Almanca baskının 20-48. sayfasında, Arapça baskıda ise rivayetlerin dipnotu olarak gösterilmiştir. Hicri III. asır sonlarında Abdullah b. Mesrûr tarafından yazıya aktarılan elimizdeki nüsha, bize şu zincirle ulaşmıştır:⁵

² Kitabın tanıtımı ve tefsir metodu hakkında bkz.: Ahmet Türker, *Abdullah b. Vehb ve Tefsirdeki Metodu*, (L. Tezi), Ankara 1996, 16-74; Ahmet Türker, "el-Cami: Tefsirü'l-Kur'an" (kitap tanıtımı), *İslami Araştırmalar Der.*, c. 9, sayı 1-4, 1996, 301-302.

³ Dâru el-Ğarbi'l-İslâmî, 1. baskı, Beyrut 2003.

⁴ Müellif ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Saffet Köse, "İbn Vehb", *DİA*, İst. 1999, XX,441-42; Miklos Muranyi, "Mukaddime", *el-Câmi -Tefsiru'l-Kur'ân* (Arapça baskı), Dâru el-Ğarbi'l-İslâmî, 1. baskı, Beyrut 2003, 13-23; Mustafa Ebu'l-Hayr, "Mukaddime", *el-Câmi' (fi'l-hadis) I-II*, tah.: Mustafa Ebu'l-Hayr, Dâru İbnu'l-Cevzi, Riyad 1996, 12-32; Türker, *Abdullah b. Vehb ve Tefsirdeki Metodu*, 4-15.

⁵ Abdullah b. Vehb, *el-Câmi' (fî Ulûmi'l-Kur'ân) (al-Gami: Die Koranwissenschaften)*, thk. ve nşr. Miklos Muranyi, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992, 8, 286.



B. *el-Câmî*'de Ulûmu'l-Kur'an'a İlişkin Verilerin Tasnifi ve Değerlendirmesi

Kur'an tarihi ve Ulûmu'l-Kur'an alanında çeşitli rivayetleri toplayan eserde yedi başlıkta beş ana konu hakkında rivayetler vardır. Mukaddime mahiyetinde genel birkaç rivayet dışındaki başlıklar sırasıyla şöyledir: *Terğîbu'l-Kur'ân*, *fi'l-'arabiyyeti bi'l-Kur'ân*, *fi ihtilâfi hurûfi'l-Kur'ân*, *Bâbu'n-nâsîh*, *en-nâsîh mine'l-Kur'ân*, *es-sucûd*, *fi sucûdi'l-Kur'ân*. Bunlar tahlil ve tasnif edilince birkaç alt konu ile birlikte şu tablo ortaya çıkmaktadır: Onsekiz rivayetin yer aldığı ilk kısımda Kur'an'ı okumaya ve öğrenmeye teşvik, sûrelerin

⁶ Sahnûn b. Saîd, *el-Müdevvene* adlı eserin müellifidir.

fazileti, Hz. Muhammed'in diğer peygamberlere üstünlüğü, insanların Kur'an hakkında kişisel görüşleri ile fetva verecekleri zamanın geleceği, sahabenin Kur'an'a bağlılığı hakkında rivayetler vardır.

Terğîbu'l-Kur'ân başlığındaki konular: Kur'an'ı veya bazı sûreleri hatta ayetleri (Tevbe sûresi son iki ayeti) okumaya teşvik, kolay olanı öğrenme ve okuma tavsiyesi, bazı sûrelerin fazileti, Kur'an'ı ezberlemeye teşvik, sahabenin/tabii'nin ezberlediklerini Hz. Peygamber'e veya sahabeye arzemesi, Kur'an tarihi, Kur'an'ın cemî ve teksirinin niçin, nasıl ve kim tarafından yapıldığı, ilk mushafın akibeti, abdestsiz, cünüp ve hayızlı iken tilavet, Tevbe sûresinde besmelenin neden olmadığı ve son iki ayetin yazımı sırasındaki tartışma.⁷

65-84. rivayetlerden müteşekkil *fi'l-'arabiyyeti bi'l-Kur'ân* başlığındaki konular şunlardır: Kur'an'ın Arapça olduğu ve bu dil üzere okunması isteği, Allah'ın onun Arapça okunmasını sevdiği, Kur'an okumayı öğrenme, Arapça'nın Kur'an için öğrenilmesi isteği, yanlış okumanın hoş karşılanmadığı, mushaflarda hata olmadığı, yüksek sesle tilavet, nahvi Kur'an için öğrenme.

fi ihtilâfi hurûfi'l-Kur'ân başlığındaki konular: Harf/hurûf kavramı(nın ne anlama geldiği), yedi/beş harf; kelime veya harfleri okuma ve yazmada ihtilaf olduğunda Kur'an'a arzı; kıraat farklılıkları, sahabe arasında kıraat tartışmaları; Kur'an okuma; Kur'an'ı sahabeye arz; Kur'an kıraatinin sünnet olduğu; Mushaflarda yazım farklılıkları; gelecekte kıraatin bozulacağı. Kur'an okuma ve kıraat farklılıkları ile ilgili rivayetlerin tamamı sahabe ve tabiine aittir.⁸

Bâbu'n-nâsih kısmında nesh fikrinin dayandığı ayetler, bir ayeti veya uygulamayı nesheden (*nâsih*) ayetler, nesholmuş (*mensûh*) ayetler, uygulamadan kalkanlar, (neshe benzeyen) istisnâya ilişkin ayetlere yer verilmiştir. Bu başlığın devamı mahiyetindeki *en-Nâsih mine'l-Kur'ân* başlığında da bir ayet, hadis veya uygulamayı nesheden ayetler, mensuh ayetler veya kelimeler, mensuh hadis(ler) söz konusu edilmektedir.⁹ Buradaki nesh ile ilgili rivayetleri tasnif eden Miklos Muranyi'ye göre nâsih ayet sayısı 40, mensûh ise 44'dür.¹⁰ Bizim sayıımıza göre ise 119 ayetten nâsih ayet sayısı 58, mensûh ayet sayısı ise 61'dir. Bunlara '*istisnâ*' kelimesi kullanılanlar da dahildir. 193. rivayette Kur'an'daki bütün *sadaka* kelimelerinin Tevbe sûresi 60. ayeti ile nesh olduğu söylenmektedir. Biz bu kelimelerin hepsini ayrı ayrı değil, tek olarak kabul

⁷ 19-64. rivayetler, ayrıca 237, 265, 268, 269, 271. rivayet.

⁸ 84-148. ve ayrıca 40, 41, 44, 45. rivayetler.

⁹ 149-197. rivayetler.

¹⁰ Abdullah b. Vehb, *el-Câmi' (fi Ulûmi'l-Kur'ân) (al-Gami: Die Koranwissenschaften)*, 51-52.

ettik. Bir de nesheden veya neshedilen hadis ve uygulamalar bu sayıya dahil değildir. Dikkat çeken nokta, rivayetlerde bu konuyla ilgili doğrudan Hz. Peygamber'den nakledilen bir bilginin olmamasıdır. Ayrıca 24. ve 41. (recm ayeti) rivayetler de nesh ile ilgilidir. Neshe ilişkin rivayetlerde en çok konu edinenler miras, kitâ, cihâd ve doğrudan neshle ilgili olmasa da vahiy dönemindeki bazı davranışlardır.

es-Sucûd başlığındaki konular şöyledir: Secdenin önemi, şeytanın secdeyi istemediği, secde ayetleri, kıraat sırasında secde, namazdaki kıraatte secde, büyük secde-i tilâvetler, secde-i tilâvet uygulamaları, alın veya yüzde secde izi, secde azaları, Hz. Peygamber'in çok secde yapmaya teşviki, Ebu Cehl'in Hz. Peygamber'e secdede saldırma istediği olayı. Buranın devamı olan *fî sucûdi'l-Kur'ân* başlığında benzer rivayetler şunlardır: Büyük secde-i tilâvetler ve önemi, hangi sûrelerde veya ayetlerde secde olduğu, secde-i tilâveti terk etmek, şeytanın secdeden nefret ettiği, secde yapılmayan vakit(ler), secde şekli, secde mekanı (her yer), secde yüzü toprağa sürme, Hz. Peygamber'in secdesi, ağaçların Hz. Peygamber'le birlikte secdesi, secdede söylenen şey.¹¹

Yukarıdakilerin dışında dağınık olarak şu konularda da rivayetler vardır: Vahyin geliş şekli; Kur'an tarihi, Kur'an'ın cemi; resmî Kur'an; kıraat; şahıs Mushafları; sebab-i nüzul; Kur'an'ı Kur'an'la doğrulama; te'vil (e hoş bakılmaması); tefsir (ve örneği); Tevrat'tan sûre veya ayetler; kabir fitnesi; sünneti öğrenme; Hz. Peygamber'in öğrettiği dua; Ömer b. Hattab'ın İslam'daki yeri; İslam'ın beş şartı (beş vakit namaz, Ramazan ayı orucu, Kabe'yi hacetmek, zekatı vermek, iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak).¹²

Abdullah b. Vehb'in bu rivayet mecmuasını incelediğimizde bazı özellikler tespit ediyoruz. Ondan önceki ulema elbette tefsirle uğraştı, bazıları eser de bıraktı. Vâsıl b. Ata (ö. 131/748), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)¹³ gibi bilinen ilk isimler genellikle rivayetler, bu arada kişisel yorumlarına yer verdiler. İlk dönemlerin tercih edilen ilim öğrenme yolu olan rivayet kültürünün ana karakteri, bilgi toplamak ve sonrakilere aktarmaktır. Râvi ya da müellif, bunları kullanarak, 'ben yeni bir şey üretebilir miyim, onları har-

¹¹ 198-287. rivayetler.

¹² 19, 20, 27, 34, 37-48, 73, 75, 78, 84, 85, 90-92, 99, 109, 112-115, 134, 141-145, 185, 186, 192, 194, 237, 245, 267. rivayetler.

¹³ *Tefsîru Mukâtil*, tah.: M. Şahata, Kahire 1979, I-V. İkinci tah. A.Ferid Beyrut 2003, I-III; *Tefsîru Hamse Mie âyet mine'l-Kur'ân* (Türkçesi *Ahkam Ayetleri Tefsiri*, çev.: M. Beşir Eryarsoy, İst. 2005); *en-Nâsîh ve'l-Mensûh; el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân*, tah.: A.Özek, İst. (Türkçesi: M. B. Eryarsoy, İst.2004).

manlayarak yeni bir metin oluşturabilir miyim?' düşüncesini taşımaz. *el-Câmi'* işte bu niteliği tam anlamıyla yansıtmaktadır. Yine o, o zamana kadar sadece sözlü aktarım şeklinde gelen rivayetleri, yazıya geçiren en eski kaynaklardan biri olmuştur. Dolayısıyla bu eser, klasik adı ile Ulûmu'l-Kur'ân, günümüzdeki gelişmiş ve oldukça farklılaşmış haliyle Kur'an ilimleri ve tefsir problemleri, daha genel adıyla Tefsir Usûlü, alanında en eski eser olması bakımından, İslam ilim kültürünün ilk bilgilerini bize aktarmaktadır.

Eserde muhteva olarak çoğunlukla dil ve ahkam düzeyinde bilgiler vardır. Kanaatimize göre bu eserin en önemli tarafı, Kur'an tarihi, onun mevsukiyeti ve nesh meselesine dair bilgilerdir. Şimdilik şu notu düşelim: Abdullah b. Vehb'in topladığı bu bilgilerden anlıyoruz ki, sahabe dahil ilk dönem insanları, aktardıkları rivayetlerle Kur'an'ın otantikliği (mevsukiyet) arasında hiçbir ilgi kurmamışlardır. Yani ilk bakışta sanki Kur'an'ın sağlam bir şekilde sonraki nesillere aktarmada bazı eksiklikler veya yanlışlıklar olmuş gibi bir izlenim veren olaylar son derece rahat bir biçimde rivayetlerin konusu olmuştur. Tevbe suresinin son iki ayetinin yazımı, recm ayeti, nesh veya kaldırıldığı (ref edildiği) kabul edilen ayetler, sahabe arasında yaşanan kıraat farklılıkları ile ilgili pasajlar bunlara örnektir. Bu, bir yandan onların Kur'an'a olan güvenlerinin sağlamlığını diğer yandan da günümüzde önem kazanan ve tartışılan bazı mevzuların tartışma konusu yapılmadığını da gösterir. Kur'an hakkındaki sistemli bilgiler de öyledir. Sûrelere isim verilmesi gibi bunların büyük çoğunluğu sonraki dönemlere aittir. Söz gelimi Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde sûre isimleri çok nadir veriliyor, onun yerine sûreler, ilk ayeti veya cümlesi ile anılıyor. Mesela: *kulhuvellâhu ehad, zevâtu'r-ra (elif lâm ra), zevâtu hâ mîm, zevâtu sebbih, izâ zuliletî'l-erdu, ve't-tîni ve'z-zeytûn ikra', tebbet yedâ..., innâ fetehnâ...* Sadece 8, 11, 19, 21, rivayetlerde sûre adları (Bakara, Âl-i İmrân (Zehrevân) anılıyor. Sahabe ve tabiinden gelen haberlerde ise çoğunlukla sûre isimleri bilinen şekilde, nadiren de sûrenin ilk ayeti veya kelimesiyle (102. rivayet) geçiyor.

II. Muhâsibî ve *Fehmu'l-Kur'ân* Adlı Eseri

A. Muhâsibî'nin Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

Hem Tefsir Usûlü'nün ilk nüvelerinin oluşumu ve hem de İbn Vehb'in ölümünden sonraki yaklaşık elli yıl içindeki gelişimi daha doğrusu Abdullah b. Vehb ile aradaki farkı mukayese yapabilmek için seçtiğimiz ikinci kişi Hâris el-Muhâsibî ve onun *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eseridir.

el-Hâris b. Esed el-Anezî el-Muhâsibî (künyesi Ebu Abdullah) yaklaşık h.165/m.781 tarihinde Basra'da doğdu. Kendini çok hesaba çektiği için *muhâsibî* lakabı sonradan verilmiştir. Onun doğduğu

sırada Basra başlıca ilim, kültür şehri, fırkaların tedris yaptığı ve Mutezile-Ehl-i Hadis çatışmasının yaşandığı ana merkezlerden biriydi. Emevi iktidarı çökmüş ve Abbasiler hakimiyeti ele geçirmişti. Bu yönetim üzerinde Şii ve özellikle Mutezilî ulemanın etkin olduğu, hatta ulemanın itizali fikirleri kabule zorlandığı bir devre idi.

Muhâsibî çok zengin bir aileye mensup olmasına rağmen bu imkanı hiçbir zaman kullanmamış ve yoksul bir hayat yaşamıştır. Bu tercihinde babasının konumunun etkili olabileceği ihtimalinden, yani itikadi olarak Kaderî (kaderi nefyeden Mutezile) olduğu için annesi ve kendisi babasından uzak kalmaya gayret ettiğinden ve bu nedenle genç yaşta Bağdat'a göçtüğünden bahsedilir. Bunda ilim öğrenme gayesi olduğu gibi, aile çevresinden uzaklaşmak isteği de etkili olmuştur. Zamanın ileri gelen alimlerinden hadis, fıkıh, kelam ve tefsir okumuştur. Bu arada tasavvufa meyletmiş, hem hadis ve kelam ilminde hem de tasavvuf sahasında meşhur olmuştur. Ancak kırk yaşlarında ağırlığı tasavvufa vermiş, bundan dolayı Ehl-i Hadis'in tenkidine hedef olmuştur. Bu tenkitlerde onun Mutezilî ithamına maruz kalmasının da etkisi olduğu söylenir. Bilindiği üzere onun yaşadığı dönemde Mutezile ile muhaddisler arasında şiddetli çekişme vardı ve meşhur mihne olayları cereyan ediyordu. O, Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü kabul etmemesine rağmen, çekişme ve mihne olayından uzak kalmak için biraz da halktan gizlenmiştir. Öyle ki ömrünün son demlerinde tamamen kendi halinde kalmıştır. Ancak yaşadığı dönemde kendisinin de düzelmesi için çaba gösterdiği dinî ve siyasî mücadele ve karmaşanın doğurmuş olduğu ümitsizlik ve çaresizlik onu zahidâne bir yaşantıya itmiş olma ihtimalini göz önünde bulundurulması¹⁴ dolayısıyla hakkındaki rivayetlerin dikkatle tetkik edilmesi gerekir. Muhâsibî h. 243/m. 857 de Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁵

¹⁴ Hüseyin Aydın'a göre, onun hücümlara maruz kalmasının nedeni, eserlerinde çok çeşitli konuları ele alması ve onlara kendi çağını aşan bir bakış açısıyla yaklaşmasıdır. Bkz.: Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, 15-16.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz.: Hüseyin el-Kuvvetli, *el-Hâris el-Muhâsibî (el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'an'ın mukaddimesi)*, Kahire 1970, 11-30; Adil Öksüz, *Tefsir Usulü Açısından Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'an'ı* (Y. Lisans tezi), Sakarya 1996, 20-36; Emrullah İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'an'ı* (Y. L. tezi), Ankara 1989, 1-12; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 13-30; Muhammet Kızılgeçit, *Hâris el-Muhâsibî'de Dinî Davranış Teorisi* (Y. L. tezi), Erzurum 2006, 4-34; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara 2003, 119-24; J. Van Ess, "Muhâsibî", *İslam Ansiklopedisi (MEB)*, Ank. 1993, VIII/507. Ayrıca şu çalışmalara bkz.: Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî: Hayatı Eserleri ve Fikirleri*, çev.: M. Beşir Eryarsoy, İnsan Yay., İstanbul 2005; Şahin Filiz, *Haris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı ve Eserleri*, (Y. Lisans tezi), Konya 1990; Adil Öksüz, "Muhâsibî: Fehmu'l-Kur'an", *Sakarya Ü. İlahiyat F. Der.*, 5, (2002); Adil Öksüz, "Muhâsibî'nin Kur'an'ı Yorumlamada Kullandığı Bazı Kriterler", *Yeni Ümit Der.*, sayı, 54-55

Muhâsibî, zamanın ilim ve kültürünü yaşamında mezcetmiştir. Zira onun zamanında İslam kültür ve medeniyeti en güçlü hamlelerinden birini gerçekleştiriyordu. Büyük düşünürler vardı, en derin problemler tartışılıyordu, Beytül-Hikme kurulmuştu, hadis, fıkıh, kelim ve felsefe disiplinleri oluşmuştu, fırkalar doktrinlerini tamamlayarak okullaşmıştı vs.¹⁶ Yine onun bağlı olduğu Bağdat ekolü, “tasavvufu, Basra ve Medine tasavvufunu miras almıştır. Basra medresesi zühdü Mutezile’den, Medine zühdü de hadisten etkilendi. Hadisten en çok etkilenen ise Haris el-Muhâsibî’dir.”¹⁷

Muhâsibî, eserlerinde birçok muhaddisten rivayette bulunur.¹⁸ İmam Şafîî (ö. 204/819)’den ilim alması ve onunla arkadaşlığına rağmen, fıkhi konularda Hanefî ve Mâlikî mezhebine ait görüşlere yer verir. Dil ve Kur’an ilimlerini Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm’dan almıştır.¹⁹ O imamet gibi siyasî konular ile kelim, fıkıh ve tasavvuf-ta sünnet-selefî ya da Ehl-i Sünnet düşüncesindedir, çeşitli mevzularda Mutezile, Şia/Rafiziler, Hariciler, Cehmiye, Müşebbihe, Mürcie’ye hücumlarda bulunmuştur.²⁰ Muhâsibî, nasrlara verdiği önemin yanında akli, dinin ve nasrların anlaşılmasında ön plana çıkarmıştır. Hatta akla fazla yer vermeyerek nasrları donduran ve onların zâhirlerine aşırı bağlılık gösteren, dolayısıyla kalbî ilimleri ihmal eden fakihleri ve Hanbeli hadisçileri terk etmiştir. Benzer gerekçelerle, kendisi de önde gelen bir sufi olmasına rağmen sufilerin birçoğundan ayrılmıştır. Ona göre, sufilerde güzel bir yaşantı olmasına rağmen ilmi yetersizlik vardır. Zaten sufilerde arayışına cevap bulamadığından nasrların anlaşılmasında başarılı gördüğü kelimcılara daha fazla meyletmiştir. Mutezile kelimasını iyi öğrenmiş ama akli aşırı derecede önemsemeleri nedeniyle onlara da yanaşmamıştır. Bütün bu karmaşa arasında kendini yeni bir yöntem ve sonuç elde etmeye vermiştir. Abdullah b. Said b. Küllâb’ın öncülüğünde kurdukları Küllâbiye medresesinde kelimî konuları üstlenmiş, burada sıfatlar konusuna fazla eğildiği için Sifâtiyye’nin öncülerinden olduğu bile söylenmiştir. Bundan sonraki yaşamında fikirleri ve ortaya koyduğu zühhd anlayışı nedeniyle Şia/Rafiziler, Mutezile, bazı fakihler, Hanbeli muhaddisler ve bazı sufilerin sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Böylece o, kelimda ve tasavvufta (Bağdat sufi mektebinin imamı) öncülerden birisi olarak

(2001-2002).

¹⁶ Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 13-14.

¹⁷ Kuvvetlî, *el-Hâris el-Muhâsibî*, 55; İşler, *Muhâsibî ve Fehmu’l-Kur’ân*’, 22.

¹⁸ Kuvvetlî, *el-Hâris el-Muhâsibî*, 13-17. Örnekler için: Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu’l-Kur’ân*, 214-38, 266 vd.

¹⁹ Kuvvetlî, *el-Hâris el-Muhâsibî*, 17; İşler, *Muhâsibî ve Fehmu’l-Kur’ân*’, 3.

²⁰ Kuvvetlî, *el-Hâris el-Muhâsibî*, 26-27, 68, 71-72, 92, 94-96, 108-109, 134; Takiyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, Riyâd 1961, V,556-57; Yusuf Şevki Yavuz, “Akil” maddesi, *DİA*, İstanbul 1989, II,243.

meşhur olmuş, fikirleri ve eserleri kendisinden sonraki fıkıh, kelim, tasavvuf ve ahlak ulemasına kaynaklık etmiştir.²¹

Muhâsibî'nin tasavvuf, kelim, fıkıh, ahlak ve Kur'an ilimleri sahasında yazdığı yirmiyi aşkın eserden bazıları günümüze ulaşabilmiştir. Bunlardan *er-Ri'âye li Hukûkillâh* adlı eserini²² tasavvuf yaşamı ve düşüncesinin zirvesinde iken yazmıştır. Yine *Kitabu't-Tevehhüm*²³; *Risâletu'l-Müsterşidîn*²⁴ eserleri zikre değer. *Mâiyyetu'l-'Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfu'n-Nâs fihi* adlı kitabında özellikle kelim mevzularda olmak üzere kendi düşünce sisteminde önemli yeri olan akli sistematik bir şekilde ele almaktadır. Kitap iyi tetkik edildiğinde, müellifin, tam bir tahlil ve tenkit metoduyla akli derin ve kapsamlı bir şekilde incelemiş, modern zamanların düşünsel yaklaşımlarına benzer tarzda bir pratik akıl teorisi ortaya koymuştur. Bu yönüyle eserin hak ettiği ilgiyi görmediğini belirtmek isteriz. Bizi doğrudan ilgilendiren *Fehmu'l-Kur'ân ve Me'ânîhi* ise onun Kur'an ilimlerine bakışını ve tefsir anlayışını ortaya koyan eseridir. Her ne kadar bu kitap, Tefsir Usûlü'ne ilişkin yazılan ilk sistematik eser olarak gösterilmiş²⁵ ise de artık mevcut bilgiler ve *el-Câmî'* gibi eldeki diğer eserler, bunun doğru olmadığını ispat etmektedir.²⁶ Öte yandan Armstrong, akılcı anlama ve çözümleme yöntemini Kur'an'a uygulayan ilk müslümanın Kindî (ö. 259/-873) olduğunu iddia etmiştir.²⁷ Halbuki yukarıda söylenenler ve aşağıda yapacağımız izahlardan anlaşılabilir ki, bu konuda ilk faaliyet

²¹ Kuvvetli, *el-Hâris el-Muhâsibî*, 26-29, 30-37.

²² Türkçesi: *Kalb Hayatı*, çev.: Abdulhakim Yüce, İzmir 1997.

²³ Bu kitabı Abdulaziz Hatip Türkçe'ye çevirmiş, *Ahret Kapısını Aralarken* (Yeni Asya Neşriyat, İst. 1995) ve *Farzet ki Öldün* (Polen yay., İst. 2006) adıyla iki defa basılmıştır. Kitap hakkında şu iki çalışma vardır: Margareth Smith, *An Early Mystic of Baghdad; Kitab al-Riaya li Huquq Allah* (ed.) London 1940; Kermit Schoonover, "Al-Muhasibi and His ar-Riaya", *The Muslim World*, c. 39, s. 1, 1949, pp.26-35 (Türkçesi: "Muhasibi ve er-Riaye Adlı Eseri", çev. Ali Bolat, *Tasavvuf İlmî Der.*, 5/12, Ocak-Haz. 2003, 293-301).

²⁴ Türkçesi: *Hak Rehberi*, çev.: Ali Arslan, İstanbul 1965.

²⁵ Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, 12-13; Öksüz, 35.

²⁶ Yirmiden fazla olduğu söylenen eserlerinin tam listesi ve detaylar için bkz.: Kuvvetli, *el-Hâris el-Muhâsibî*, 63-76; İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı*, 26-28; Ess, "Muhâsibî", 507-509; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 24-30; Öksüz, *Tefsir Usulü Açısından Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı*, 35-7; İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı*, 26-28; Kızılgeçit, *Hâris e-Muhâsibî'de Dinî Davranış Teorisi*, 22-34.

Hüseyin Kuvvetli, Muhâsibî'nin *Fehmu'l-Kur'ân ve Me'ânîhi* ve *Mâiyyetu'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfu'n-Nâs fihi* adlı eserlerini tahkik ve şerh ederek ikisini birlikte *el-'Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* (Kahire 1970) adıyla yayınlamıştır. Ayrıca Abdul Fettâh Ebu Gudde de onu tahkik ederek yayınlamıştır (Haleb 1974). Eser Türkçe'ye de aktarılmıştır: Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân -Akl ve Kur'ân'ın Anlaşılması*, çev.: Veysel Akdoğan, İşaret yay., İstanbul 2003.

²⁷ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi* (çev.: O. Özel-H.Koyukan-K.Emiroğlu), Ankara 1998, 228.

yapma şerefi Muhâsibî'ye aittir. İki hemşehri aynı çağda yaşamış olsa da ölüm tarihleri arasında on beş yıl gibi kısa bir süre vardır. Şayet Armstrong, Muhâsibî'yi de Kindî kadar tetkik etmiş olsaydı fikrini değiştirebilirdi. Kindî'nin akıl anlayışı çok farklı olsa da önemli olan ikisinin de akılla Kur'an'a yaklaşmış olmalarıdır.

Soru-cevap (*kâle-kultu*) formatında yazılmış olan ve Kur'an'ı anlamaya yardımcı olacak şeylerin tespitine yönelik *Fehmu'Kur'ân*'ın ana konularını şöyle sıralayabiliriz: Kur'an'ı anlamının mahiyeti ve temel şartları (*Fehmu'l-Kur'ân ve hakikatu m'anâhu*), Kur'an'ın faziletleri, Kur'an okuyanın faziletleri, Kur'an'ın anlaşılması (*fikhu'l-Kur'ân*), muhkem-müteşabih, Mekkî-Medenî sûreler, nesh, halku'l-Kur'an meselesi, Kur'an'ın uslûbu (takdim-tehir, izmâr, zâid harfler), tilavette fasıl ve vasıl (*el-mufassal ve el-mevsûl*), mezhepler arasındaki tartışmalar. Bunlar içinde şu mevzular da söz konusu edilmiştir: Allah'ın sıfatları, ru'yetullah, ayetlerin tekrarı, Kur'an okuyanların faziletleri, akıl, ilim, çeşitli kavramların anlamı, kimi mezheplerin yanlış anlayış ve yorumları, bazı kelami konular.

B. *Fehmu'l-Kur'ân*'da Usûl

Muhâsibî'nin Tefsir Usûlü sahasındaki yerini ve önemini kavrayabilmek için onun geliştirdiği Kur'an'ı anlama yöntemi üzerinde biraz daha ayrıntılı duralım. Yaşadığı dönemdeki canlı ilmî hayat ve bir yandan ilim medreseleri, diğer yandan da itikadi/siyasî mezhepler arasındaki kıyasıya yarış ve mücadele ortamında o, sistematizmasının baş tarafına manevi bir unsur olarak imanı koyar. Sonra da aklın mahiyetini ve yerini tespit etmeye koyulur. Zira söz (ya da Allah Kelamı) ancak akılla kavranır, en önemli dayanak ise Kur'an ve sünnettir. Bu amaçla alanında ilklerden olan *Mâiyyetu'l-akl* adlı eserini yazar. Bu kitabın tetkiki sonucunda onun akli, bir Müslüman olarak düşüncenin ve yaşamın temelini yerleştirdiğini anlıyoruz. Ancak bu akıl, tek başına yeterli olan saf akıl değildir. Bilakis işleyen akıl, şu bütünlük içinde kendi yerini alır: Manaların anlaşılması (*fehmi*) ve yerli yerince açıklanması (*beyân*) için başlangıcıdır. Ardından dünya ve ahirette faydalı ve zararlı olan şeyleri ayırt edebilen, Allah'ın yüceliğini, azametini ve sıfatlarını yerli yerince kavrayabilen *basîret* ve *marifet* gelir. Yine aklın en önemli işlevi mevcut delillerden (*hüccet*) hareketle insanın bu dünyada kendisine yararlı olan ile zararlı olanı ayırabilmesidir (*temyîz*). Muhâsibî işte bu aklın işleyişini *tezkîr*, *tefkîr*, *tesbit* ve *tedebbür* gibi Kur'anî kavramlarla ifade eder. Allah'tan müstağni olmayan akıl, onu ne kadar iyi kavarsa o kadar akıllı mümin olur. Böyle bir akla sahip kişi, bu özelliğini ahlakî alana da yansıtarak akli, dinî ve ahlakî yaşamda da belirleyici bir etken kılar. Böylece din-dünya-ahiret üçlüsünü bir bü-

tün görür ve birini diğerine tercih etmez. Akıl bu fonksiyonu yük-
lendikten sonra, artık o her fiilde tezahür eder. Söz gelimi Kur'an
tilaveti onu, bir yandan Allah'a yaklaştırırken diğer yandan da onun
lafızları üzerinde derin düşünmeye (*tedebbür*) sevkeder.²⁸ Bu ha-
liyle Muhâsibî, akla, itikadî konuları ahlak alanına taşımada önemli
bir fonksiyon yüklerken bir şartı ihmal etmez: Akıl, ilimle birlikte
başarıya ulaşır. Kur'an'ı anlamak demek, onu içselleştirmektir.

Onun fikhî, kalamî ve tasavvufî meseleleri birlikte kendi siste-
minde mezcetmesi ve bunları pratiğe aktarmış olması en belirgin
tarafıdır. Tam bu noktada onun sufiliğini hatırlamakta fayda vardır.
Diğer önemli bir tarafı da bütün bu meseleleri tartışırken daima
Kur'an'a dayanmasıdır. Her fırsatta ayetlerden örnekler sunarak,
onları bu aklî metotla yorumlamaktadır. Bu yüzden onun tanımla-
maya çalıştığı aklın, 'bizzat Kur'an (*el-aklu huve'l-Kur'ân*)' veya
'Kur'anî akıl (*el-aklu'l-kur'ânî*)' olduğu sonucuna varılmıştır.²⁹
Fehmu'l-Kur'ân'da usul ile ilgili meseleleri tartışırken işte bu aklî
ihmal etmez.

Muhâsibî'nin Kur'an'ı anlama yöntemini açıkladığı *Fehmu'l-
Kur'ân* adlı kitabı, henüz sistemleşmemiş usule dair ilk kitaplardan
olması ve daha da önemlisi tasavvuf, kelam, fıkıh hatta ahlaka dair
meselelere yer vermesi dolayısıyla alışılan tarzda bir usul kitabı
değildir. Diğerlerini bir kenara bırakarak tefsir usulüne dair görüş-
lerini ele alalım. Muhâsibî yukarıda kısaca tahlil ettiğimiz
Mâiyyetu'l-'Akl adlı eserinde olduğu gibi burada da öz olarak aklın
Kur'an'ı anlamadaki fonksiyonunu ve iman-amel ikilisiyle birlikte
hareket edildiği takdirde Allah kelamının anlaşılacağını ve bu nok-
taya ulaşan kişiye Allah'ın başta ilim kapısı olmak üzere 'kapılar'
açacağını³⁰ anlatır. Allah Kelamı'nın anlaşılması manasında
fehmu'l-Kur'ân ya da *fikhü'l-Kur'ân* kavramını kullanan Muhâsibî,
aklın yanında Kitap, sünnet, sahabe ve daha sonrakilerden gelen
rivayetlere bol bol yer verir. Bu kaynaklara dayanarak elde edilen
sonuçları *fehmi*, *fikh/tefekkuh*, *manâ*, *'ilm* çok nadir olarak da *tefsîr*
kelimesiyle karşılar. Buna karşın bilinçli bir şekilde *te'vîl* kavramını,
benimsemediği ve eleştirdiği kişilerin yaptıkları yorumlar için kul-
lanmayı tercih ederek yorum bazındaki bölünmenin ilk işaretlerini
verir.³¹ Daha net olarak, farklı şekilde Allah'ın kelamını yorumla-
yanları (*te'vîl*), bazen 'kendini sünnete bağlı zannedenler (Ehl-i
sünnet'ten gafiller)', 'bidatçılar (*ehlü'l-bid'a*)', '*ehlü'd-dalâl*' ve
Haşviyye (ya da Ehlü'l-haşv) gibi genel isimlerle, bazen de açıkça

²⁸ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 208-16, 227-76.

²⁹ Kuvvetli, *el-Hâris el-Muhâsibî*, 161, 167, 166.

³⁰ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 266-70, 322.

³¹ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 336, 338, 341, 368, 382.

Rafiziler, Mutezile ve Hariciler gibi özel isimlerle anar. Bazen de Müşebbihe ve Cehmiyye'nin adını anmadan fikirlerini reddeder.³² Buna göre diyebiliriz ki, Muhâsibî'de *feh̄m* kavramı merkezi konumdadır ve bu kavram salt olarak bir şeyi anlayan yetenek değildir, o kalple yani imanla ilgili bir şeydir.³³

Bir de Muhâsibî'nin *zâhir-bâtın* anlayışına işaret edelim. O, "Her ayetin bir dışı (zâhir) bir de içi (bâtın), bir çıkış noktası (matla) bir de sınırı (hadd) vardır" sözünü şöyle açıklar: 'Ayetin zâhiri, onu tilavet etmektir. İçi ise onun yorumudur. Sınırı onun anlaşılmasının varacağı son noktadır. Ayeti okuyan ya da tasdik eden onu anlamının son mertebesine ulaşmış demektir. Ayetin çıkış noktası ise, aşırıya kaçarak gereksiz derinliğe dalarak, günah ve masiyetler işleyerek sınırını aşmaktır. İşte Allah'ın, "Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Sakın onları aşmayınız."³⁴ buyruğu bu türdendir.³⁵ Buna göre o, ayetleri yorumlama taraftarıdır. Zaten ayetlerin zâhirine bağlı kalarak her zaman doğru anlama ulaşılamayacağını örnekleriyle sık sık gündeme getirir.³⁶ Ancak, sınırsız bir yorumlamayı kabul etmemektedir. Böylece bu yaklaşımının diğer fikirleri ile uyum içinde olduğu da açığa çıkmış oluyor.

Muhâsibî her fırsatta ayetleri yöntemine dahil etme gayretindedir, yani yöntemini ve onun temel unsurlarını da Kur'an'dan alır. Şu halde o, Kur'an'ı Kur'an'la izah eden yöntemi benimsediği açıktır. Kısaca yöntemi Kur'anî'dir. Böylece onun, "Kur'an'ı ilahi maksada uygun anlamada ve kavramada yol ve yöntem belirleyen alimlerin ilklerinden" olduğu sonucu çıkıyor.³⁷

Muhâsibî, Kur'an ve tefsir için özel yeri olan mevzularda açıkça görüş belirtmiştir. Örneğin, halku'l-Kur'an meselesinde Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söyler. Zira o, her şeyin ilki olan Allah'ın kelamıdır (*kelâmu'l-kadîmu'l-evvel*). Onun yaratılmış olduğunu söyleyenler sapkınlar (*ehlu'd-dalâl*)dır.³⁸ Kelamullah'ın yüceliğini, *Fedâilu'l-Kur'ân* başlığı altında uzun uzadıya vurgular.³⁹ Ona göre muhkem ayetler, nesheden (*nâsîh*), helal-haram, farz ve iman bildiren, kendisiyle amel edilen veya edilmeyen ayetlerdir.

³² Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 333-43, 356, 363, 370, 384, 390.

³³ Yöntemin geniş tahlili için bkz.: Öksüz, *Tefsir Usulü Açısından Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı* (İkinci bölüm).

³⁴ 2 Bakara 229.

³⁵ Muhâsibî'nin *el-Mecâlis fî A'mâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih* adlı eserinden özetle nakleden: Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, çev.: M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 2005, 93-94.

³⁶ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 377, 353, 355, 378, 380, 383.

³⁷ Öksüz, *Tefsir Usulü Açısından Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı*, 91.

³⁸ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 306-309, 363, 368.

³⁹ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 271-301.

Müteşâbihler ise muhkemin dışında kalıp anlamını (*te'vîl*⁴⁰) sadece Allah'ın bildiği ayetlerdir. Son bir ihtimal de Ebu Ubeyde'nin dediği gibi birbirine benzeyen ayetlerdir.⁴¹ Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân*'da en büyük yeri nesh problemine ayırmıştır. Ona göre nesh, ancak hükümlerde yani emir-nehî, hadler, cezalarda vs. olur. O, bunların içinde tasnife giderek etraflı bir nesh teorisi sunar ki, genel olarak Ehl-i sünnet'in kabul ettiği nesh teorisine yakındır. Onun neshi bu kadar teferruatlı olarak ele almasındaki gaye, kendi ifadesine göre, 'neshi kelami meselelere taşıyan Rafiziler, Mutezile ve diğer fırkaların görüşlerini reddetmek ve çürütmektir'. Zira Rafiziler, *bedâ* ve *berâ* fikri ile Adem kıssasında olduğu gibi neshin, Allah'ın bildirdiği haberlerde de olabileceğini savunurlar. Muhâsibî, böylesi bir savunuyu '*küfr*' olarak niteler, böyle bir itikadın caiz olmadığını açıklar.⁴² Keza neshin Allah'ın sıfatları ve isimlerinde cari olduğunu kabul eden Mutezile de bundan nasibini alır.⁴³ *Rü'yetullâh*, büyük günah, şfaat konularında aynı sert tutumu devam ettiren Muhâsibî, kendisinin de içinde yer aldığı grup için genellikle 'biz' ve sadece bir defa *Ehl-i Sünnet* kavramını, diğer bütün mezhepler için de yukarıda belirttiğimiz gibi ya çeşitli sıfatları veya bizzat isimlerini kullanır.⁴⁴

Muhâsibî, eserinde Kur'an'ın hitaplarını ve nazmını da tasnif etmiştir. Buna göre Kur'an hitaplarında *takdîm-te'hîr*, *âmm-hâss*, *muhkem-müteşâbih*, *mevsûl-mefsûl*, *garîbu'l-luga*, *zâhir-bâtın*, *hadd-matla'*, *Mekkî-Medenî*, *izmâr*, *emsâl*, zait harfler, manası sünnet ve icma ile bilinenler, manası tek başına anlaşılmayıp sûre bütünlüğü içinde anlaşılan özellikler vardır. Bunlar hakkı ile anlaşılmalıdır.⁴⁵ Kur'an'da 'kendilerine hikmet verilenler'⁴⁶ diye tanımlanan kimseler, Kur'an'ın bu özelliklerini bilenlerdir.⁴⁷

Bir karşılaştırma yapılması durumunda Muhâsibî ile Zerkeşi (ö. 794/1391) ve Suyûtî (ö.911/1505) gibi daha sonraki usûl müellifleri arasında konulara yaklaşım ve anlayış bakımından çok fazla bir fark olmadığı görülecektir. Hicri üçüncü yüzyılda Kur'an ilimlerinin henüz teşekkül etmeğe başladığı bir dönemde Muhâsibî, Ehl-i sünnetin Kur'an ve tefsir anlayışının şekillenmesinde önemli bir adım atarken aynı zamanda gelecekte usûlün şekillenmesine daha büyük

⁴⁰ Muhâsibî, burada *te'vîl* kavramını Al-i İmran Suresi 7. ayetine dayanarak, 'bir şeyin hakikatini bilmek' anlamında sadece Allah için kullanır.

⁴¹ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 326-31.

⁴² Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 332, 333-42, 363, 368, 370.

⁴³ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 332, 370.

⁴⁴ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 356, 368, 370-74.

⁴⁵ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 325-30, 357, 394, 398, 476, 487, 488, 392.

⁴⁶ 2 Bakara 269.

⁴⁷ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 327.

bir yol açmıştır. O güne kadar tartışılan meseleleri derli toplu bir şekilde sunması bir yana, akli, yorum faaliyetinin önemli bir unsuru yapmıştır. Mutezile'ye muhalif olması yanında selefi bir sufi oluşu, akla farklı bir bakış ve fonksiyon yüklemesine sebep olmuştur. Her şeyden önemlisi bu alanda bir başlangıç yapmış olmasıdır. Hatta nasrlara önem vermesinin yanında akli dinin ve nasrların anlaşılmasında ön plana çıkarması ile sadece Sünnî kesimin değil genel anlamda İslam düşüncesindeki yorum felsefesinin gelişmesinde önemli bir şahsiyet olmuştur. Onun *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eseri, kapsamlı bir usûl ya da Ulûmu'l-Kur'an eseri olmasa da Tefsir Usûlü sahasında yazılmış ilk eser olarak kabul edilebilir. Fikirleri ve eserleri kendisinden sonraki fıkıh, kelim, tasavvuf ve ahlak ulemasına kaynaklık etmiştir.⁴⁸ Bütün bunların yanında kendisinden sonra usûl ve Kur'an ilimleri ile uğraşanların ondan ve eserinden bahsetmemelerinin iki nedeni olabilir. Birincisi, ya onun eserini bu saha ile ilgili görmediler ya da yetersiz buldular. İkincisi de dönemin siyasi ve fikri tartışmaları arasında hakkındaki söylentiler etkili oldu.

III. İki Eser Arasında Mukayese

Her şeyden önce araştırmaya konu edindiğimiz iki alimin zihniyet dünyaları, Kur'an'ı anlama ve tefsir etmeye yaklaşımları tamamen farklıdır. Zaten bu nitelikleri sebebiyle bir karşılaştırma yapabilmek için onları seçmiş bulunuyoruz. Yakından baktığımızda iki müellif arasındaki farkları rahatlıkla görebiliriz. İncelemeye konu edindiğimiz iki eser de elbette bir yorum ve anlama usûlü ortaya koymak ve bu alanda bir teori geliştirmek amacıyla yazılmamıştır. Bu nedenle onların eserlerinde '*ulûmu'l-Kur'ân, usûlu't-tefsir, usûl* gibi bugün çokça kullanılan kavramlar yer almaz.

Her şeyden önce her ikisi de hadis ehlidir, ancak İbn Vehb'in fıkıh ve hadis, Muhâsibî'nin akıl ve zühd yönü ağırlıktadır. Birincisi ilmi faaliyet ve fetva ile meşgul olmuş, öteki ilmi faaliyet ve çevresindekilere nasihat ve telkinlere ağırlık vermiş, toplumsal sorunları bireylerin iç dünyalarından başlayarak halletme yolunu tercih etmiştir. Her ikisinin de şahsiyet ve ilmi saygınlığı vardır.

İlim anlayışı bakımından İbn Vehb nakilcidir (râvî), selefi anlayışın baskın olduğu bu durumda o, yorum yapmaya pek hoş bakmaz. İbn Vehb, sefefe ait ve Kur'an'ı anlamaya yarayacak bazı bilgileri (rivayetleri) bir araya getirmek gibi bir iş yapmıştır. Onda yorum yoktur, sadece aldığı metni olduğu gibi aktarmıştır. Söz gelimi bir hayli tartışmalı olan, 'recm ayeti' hakkındaki rivayetleri olduğu gibi aktarmış ve her hangi bir yorum veya açıklama yapmamıştır. O, tefsire ait kitabında da bu yöntemi kullanmıştır. Bu yolla

⁴⁸ İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı*, 136 138.

o, başlangıçtan beri var olan malzemenin bir kısmını koruma altına almak gibi çok önemli bir şey yapmıştır. Muhâsibî ise yorumcudur, var olan malzemeyi kullanır ve ondan yeni bir bilgi ve anlayış yaratma bilincini yitirmez. Biri nasçı, diğeri akılcı ve cedelcidir, özellikle mezhebî tercihlerde polemige girmekten çekinmez. Ancak İbn Vehb diğere göre rivayetlerde daha hassastır. Bir kere rivayet zinciri (sened) kesinlikle vardır. Kendi kriterlerine uymadığı için olsa gerek her rivayeti almadığı anlaşılmaktadır. Muhâsibî, hem senede yer vermemiş hem de recm konusunda⁴⁹ gözlendiği gibi rivayetler konusunda hassas davranmamıştır. Çünkü o doğrudan hadisle iştigal etmemiştir.

Metinler karşısındaki konuları bakımından, gerek hadis ve gerekse ayet nassları karşısında kendisini yorumlama yetkisine haiz gören Muhâsibî karşısında İbn Vehb bu açıdan sönük kalır. Muhâsibî, akıl-nakil münasebetini dengeli bir biçimde ele almıştır. Bu durum müelliflerin eserlerinin adlarından (*el-Câmi'* ve *Fehmu'l-Kur'ân*) bile anlaşılabilir. Söz gelimi İbn Vehb *Terğîbu'l-Kur'ân* başlığı altında Muhâsibî de *Fedâilu'l-Kur'ân* başlığı altında Kur'an'ın faziletleri ve okunmasına teşvik konularını işlemektedir. Tabiatıyla İbn Vehb sadece ilgili rivayetleri alt alt sıralamakla yetinirken Muhâsibî, belki onun kadar olmasa da, rivayetleri nakletmekle birlikte bu mevzunun felsefesini yapar, Kur'an okumanın insana nasıl bir zihniyet, ahlak ve psikoloji kazandıracağını tartışır.

Yine ister Kur'an olsun ister rivayet olsun metinlere yaklaşımda Muhâsibî tahlil ve tasnifçidir. Mesela İbn Vehb, nesh konusundaki rivayetleri iki başlık altında alt alta sıralamakla yetinirken, diğeri, kitabında epeyce yer ayırarak bu konudaki bilgileri toplamakla yetinmemiş onları mahiyet ve hüküm açısından on dört kısma ayırarak incelemeye almış, farklı görüşleri hem yansıtmış hem de tartışmıştır. Gerektiğinde bazı görüşleri sert biçimde eleştirmiş ve reddetmiştir.⁵⁰ Derli toplu bir açıklamaya ve tahlillere giriştiği nesh konusundaki görüşünün orijinal olduğu söylenebilir.⁵¹

Öte yandan İbn Vehb istikrarlı bir duruşu diğeri sürekli değişimi ve gelişimi temsil eder. Bunun en önemli nedeni yaşadıkları bölge ve içinde buldukları toplumsal durumdur. Bir başka neden de İbn Vehb'in bir mezhebin önde gelen kurucu ve taşıyıcılarından olması, Muhâsibî'nin ise kendisini kesin çizgilerle sınırlandıracak mezhebi bir konumunun olmamasıdır. Her ikisi de Abbasî döneminde yaşamıştır. Ancak İbn Vehb'in memleketi olan Mısır valiler aracılığıyla idare edilmektedir. Yine ikisi de Hicâz merkezinden

⁴⁹ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 398-403.

⁵⁰ Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 398-475.

⁵¹ İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân*'i, 137.

uzakta, ama orayla hep bağlantı halindedirler. İbn Vehb, nispeten İmam Mâlik ve öğrencilerinin otoritesinin hakim olduğu dinî sukûnet ve ilmi hamle ortamı (Mısır) vardır. Mezhebî ve iktidar kavgaları düşük düzeyde seyretmektedir. Muhâsibî'nin yaşadığı bölge ve içinde bulunduğu çevreler (Basra-Bağdat-Kûfe ya da Irak-Suriye), İslam dünyasının siyasi merkezi dolayısıyla hem dinî ve siyasi çekişmelerin, hem de ilmî hareketliliğin tam merkezidir. Muhâsibî, aile çevresinde bile mezhebî problem yaşamaktadır. Mesela en çok tartışılan kader meselesinde ikisi de söz söylemiş eser yazmıştır, ama Muhâsibî'nin çokça yer verdiği Kur'an'ın yaratılmışlığı sorununda İbn Vehb hiç konuşmamıştır. Muhâsibî'nin döneminde mihne daha yoğun şekilde gündemdeydi, bu yüzden onun hayatında bile yansıması olmuştur. Anladığımız kadarıyla dinî-toplumsal hadiseler ve sosyo-politik durum, müelliflerin kitaplarına da yansımıştır. Mesela *Fehmu'l-Kur'ân*'da sık sık *ümme* ve *icma* kelimeleri ve özellikle de 'ümme'nin icması (*ecme'a'l-ümme 'alâ...*)' terkibiyle kullanılır. Elbette bu kavramlar İbn Vehb'in zamanında da vardır. Ancak o, bunları, toplumsal olguyu ifadeden çok teknik (hukukî) kavramlar olarak kullanıyordu. Her ikisi de nesh konusuyla ciddi biçimde uğraşmıştır, ama mesela muhkem-müteşâbih konusunda İbn Vehb hiçbir rivayete veya yoruma yer vermemiştir. Öte yandan İbn Vehb, Kur'an tarihine ilişkin bir hayli veri sunarken Muhâsibî'de bunları bulmak zordur.

Şunu açıklıkla söyleyebiliriz ki, ölüm tarihleri arasında yaklaşık elli yıl olan iki müelliften Abdullah b. Vehb, sadece mevcut bilgileri aktarmakla yetinirken Muhâsibî, bunu kısmi de olsa yorum felsefesine dönüştürmeyi başarmıştır. Birisi, bize, ilk malzemeleri takdim ederken; diğeri, malzemeyi kullanmak suretiyle yorum zihniyetinin ve ilkelerinin gelişmesine önemli katkılar yapmıştır. Her ne kadar dinî metinlere yaklaşımı ve onlar karşısındaki tutumları bakımından aralarında kıyas edilemeyecek kadar fark olsa da, her ikisi de bu geleneğin ilk başlatıcıları (veya başlatıcılarından) sayılmayı hak etmişlerdir.

Sonuç

İncelememize konu edindiğimiz iki eser ve yazarları bize yaşadıkları dönem çerçevesinde tefsir ve tefsir usûlü için bazı önemli fikirler vermektedir. Her şeyden önce, onların yaşadığı dönem bugün İslamî bilimler denilen ilmi disiplinlerin temellerinin atıldığı dönemdir. Her iki eser İslam dünyasının iki ucunda bizim ilgilendiğimiz alana ilişkin bu aşamadaki verileri, yapılan tartışmaları ve dönemin zihniyetini yansıtmaktadır. Bir diğer husus, İslam medeniyetinin serpildiği, ilmi faaliyetlerin doruğa çıktığı bu dönemde koruyucu tepkinin bir hayli yüksek olmasıdır. Bu doğal bir durum-

dur. Özellikle ilim çevreleri geçmişin mirasını koruma ve insanların istifadesine sunma konusunda hem hassas hem gayretlidirler. İşte, Kur'an'ın cemi, mushaflardaki farklı yazımlar, farklı okuyuşlar, nesh düşüncesindeki geniş anlayış gibi bugün bulunduğumuz noktadan bakınca kabulü zor gelen bazı şeylerin rahatlıkla ve özenle kitaplara kaydedilmesinin arka planında bu tür gerekçeleri görmek gerekir. Onlar kendileri için gerekli ve mühim olanı yaptıklarına inanıyorlardı. Bugün yapılması gereken ise, öncelikle onları anlamak, sonra da bugün için gerekli ve mühim olanı tespit etmek, alınması gerekenleri almak ve kullanmak, recm olayı hakkındaki rivayetler gibi ayıklanması gereken(ler) varsa bunu da yapmaktır.

Yukarıdaki hususların ötesinde İbn Vehb ve Muhâsibî İslam düşüncesinin klasik dönemine damga vurmuş olan iki ana zihniyet damarını, ilim anlayışını, ondan neşet eden yaklaşımı ve metodolojiyi temsil etmektedirler. Söz konusu iki yaklaşım nakilci-akılcı, rivâyet-dirâyet, nasçı-yorumcu şeklinde isimlendirile gelmiştir. Bu alanın teknik terimleri ile ifade edecek olursak, İbn Vehb tefsirle uğraşmakta ve nasçı-rivâyetçi kanadı, Muhâsibî ise hem tefsirle uğraşmakta hem de yorum yapmakta ve ikinci kanadı temsil etmektedir. Ancak bu yorumun (te'vil), Kur'an'ı merkeze alan ya da Kur'an'la eğitilmiş bir akıl vasıtasıyla yapıldığında şüphe yoktur. Yani onun te'vili, hicri ilk asırda rezerv koyulan te'vil değildir. Bu duruma bakarak 'tefsîr' kavramının ifade ettiği dar çerçeve biraz daha genişlemiş, dolayısıyla 'te'vil' kavramının mefhumuna yaklaşmış, te'vil de meşru çerçeveye yavaş yavaş kavuşmaya başlamıştır.

Bilgi bakımından her iki müellifte büyük oranda aynı kaynaklardan beslenmelerine rağmen içinde yer aldıkları çevre ve ortamlar, onların farklı yaklaşım sergilemelerine etki etmiştir. Üstelik ölüm tarihleri arasında, çok değil, yaklaşık elli yıllık bir zaman dilimi vardır. Buradan şu da anlaşılıyor ki, her müfessirin ve metodoloji ortaya koymaya çalışan her alimin kendine göre bir usûlü vardır. Aslında böyle bir özelliğin olması da lazımdır. Çünkü her kişisel usûl, daha sonraları umûmi usûlün teşekkülüne bir ek ve bir katkıdır. Hangi durumda olursa olsun onlar zamanla ortak noktaya hizmet ederler. Ama öznel bir usûlü, yetkin insanlar ortaya koyabilir. Ancak öğrenci düzeyinde ve mübtediler için asgari müştereklere sahip nesnel bir usûl gerekir. Şu halde tefsir usûlünün kişisel/öznel olan ile umûmî/nesnel olan şeklinde iki yönlü bir gelişme seyrettiği ve bu olgunun günümüzde de devam ettiği bir vakiydir. Öte yandan usûl konusundaki bu ikili olgunun bir karmaşaya sebebiyet verdiğine de işaret etmemiz gerekir. Bu alanda yazılmış ve farklı yaklaşımları temsil eden kimi müellifler ve eserleri, sonraki dönem-

lerde nesnel bir usûlün oluşturulmasına engel de olabilmiştir.

İdealler açısından bakıldığında hem Abdullah b. Vehb hem de Muhâsibî'nin eserlerinde açıkça görülen şudur: Dönemin şartları gereği, ilim adamları çok yönlü kimselerdir. Onlara göre bilim yapmak sırf bilgi üretmek değildir. Teori aynı zamanda köklü şekilde pratikle iç içedir. Yani onlar, fonksiyonel olan bir bilim çalışması yapmışlardır. İlmi faaliyet bilgi üretmekle bitmemiş, ardından fiile dönüşmüştür. Hatta hedeflerinin sırf ilim sahibi olmak değil, başkalarını ondan yararlandırmak olduğunu bile söyleyebiliriz.

**Meşrutiyet Dönemi (1876-1909) Aydın Ve Devlet Adamı-
nın/ Bürokratinin Kimlik Yapısı**

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

Özet

Osmanlı'nın "son yüzyılı"nda aydın ve devlet adamlarını, yaşadıkları tecrübelerin zorunlu bir neticesi olarak net ve kesin bir şekilde kompartımanlara yerleştirmek pek mümkün olamamaktadır. Bununla birlikte bu aydın tipi, içinde yaşadığı toplumun meselelerini çağın verilerini kullanarak çözmek için olağanüstü bir çabayla Batı bilim ve düşüncesinin topluma ulaştırma gayretini ısrarla devam ettirir.

Meşrutiyet dönemi aydınları arasında var olan halktan kopuk mesafeli duruş, Tanzimat'tan bir miras gibi Meşrutiyet döneminde de kalıntılarını sürmüştür. Meşrutiyet dönemi münevverlerin (tüm ideolojik ve fikri akımlar için bu geçerlidir) en büyük eksikliği, meseleleri toplum ve millet dinamiklerinden bağımsız bir şekilde çözmeye girişiminde bulunmalarıdır. Bu dönemde ortaya çıkan entelektüel birikim, Cumhuriyet'in inşasında önemli rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Tanzimat, Meşrutiyet, aydın, entelektüel, devlet adamı, bürokrat.

Abstract

It is difficult to place the intellectuals and statesmen who lived in the late period of the Ottoman Empire in a certain compartment as a result of their life experience. However, this type of intellectual has carried on his effort insistently to solve the problems of the society in which he lived and to transmit the thought and science of the West to it by using the contemporary data and possibilities.

The distant position and stance far from the people existing among the intellectuals of The Constitutional Monarchy era was inherited from the Tanzimat era. Most of their incompetence was originating from their struggle and attempt to solve the problems independently from the dynamics of the nation and the society. This intellectual accumulation appearing in this period played an important role in establishing the Republican era.

Key Words: Ottoman, Tanzimat, The Constitutional Monarchy era, intellectual, statesman, bureaucrat.

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Öğretim Üyesi (bacetinkaya@hotmail.com).

GİRİŞ

Osmanlı'nın kuruluş, gelişme ve yükseliş dönemlerinin kendisine ait farklı özellikleri ortaya koyduğu bir gerçektir. Ancak bu dönemlerin akabinde gelen duraklama, gerileme ve yıkılma da farklı olay ve olguların tezahürü açısından bir o kadar belki de daha fazla önem arz etmektedir.

1596 yılı, İmparatorluk için bir dönüm noktası olmuştur denilse herhalde bu ifade abartılı bir değerlendirme olarak görülmez. Zira bu yılda yapılan Eğri Seferi'yle birlikte Osmanlı ordusu, tarihte ilk defa karşılaştığı güç karşısında çaresiz kalmış, kendisini güçsüz ve donanımsız hissetmiştir. Bu savaşta, Osmanlı askerleri, kendilerine yöneltilen ateşli silah devrinin yeni tüfeklerinin doğurduğu sonucun etkisiyle geri çekilmiş, savaş meydanında dağılmış ve dolasıyla mağlubiyete uğramışlardır. İlk kez bu savaşta düşman ordusunun elinde Osmanlı askerlerinin o ana kadar hiç görmediği hafif piyade tüfekler bulunmaktaydı. Osmanlı ordusu, elindeki geleneksel silahlar karşısında rakiplerinin sahip olduğu silah teknolojisiyle baş edememiştir.¹

Her ne kadar Osmanlı'da duraklamayı 1699 Karlofça Antlaşmasıyla başlatmak, geleneksel bir tarih anlayışının neticesi olarak kabul edilse de, -bir Osmanlı tarihçisi uzmanı olmadığımızın bilinciyle birlikte- biz bu tarihi Eğri Savaşı'na kadar, yani yaklaşık bir asır kadar geriye götürmenin vakıayı tespit açısından daha rasyonel ve realist olacağını düşünmekteyiz.

Osmanlı yöneticilerini, bu tarihlerden sonra en çok düşündüren nokta, toprak kaybı ve gerilemenin sebepleri olmuştur. Özellikle toprak kaybetmek, devlet adamlarının en büyük kaygı ve sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim toprak kaybı, duraklama ve gerilemeyi beraberinde getirmektedir. Burada münevver ve devlet adamlarının sorduğu ve cevabını aradığı iki soru çok önemlidir: Biz neden toprak kaybediyoruz? Biz neden geriliyoruz?

Sorulan sorular, yaklaşık üç asırdır cevaplanmayı beklemektedir. Bu süreçte çeşitli reçeteler ve çözüm yollarının padişaha iletiildiği de bir gerçektir. Bu kadim ve hayatî sorun, batılılaşma, çağdaşlaşma ve modernleşmenin kaçınılmaz olarak yapılmasını dayatmıştır. Çünkü Avrupa/Batı gelişmişliğini en bariz şekilde savaş teknolojisiyle göstermekte ve ortaya koymaktadır. O halde yapılması gerekenler, Osmanlı aydın ve bürokratları için açıktır: Zaman kaybedilmeden Batı'yı takip ve taklit ederek ona tabi olmak ve onun geçirdiği evreleri geçirmekten başka çare yoktur. Batı devlet-

¹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yay. haz: Ahmet Kuyaş, II. baskı, İstanbul 2002, 76-77.

lerin yani muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak için, Batılılaşmak ve modernleşmek gerekmektedir.

İşte bu çalışma, son iki asırdır, mücadele edilen ve üstesinden gelmeye çalışan problem karşısında Meşrutiyet dönemi aydın ve devlet adamlarımızın kimlik yapısını ortaya koymaya çalışacaktır. Ancak esas konumuza geçmeden önce Meşrutiyet dönemi ve öncesindeki (Tanzimat) aydın, münevver, entelektüel ve bürokrat kavramlarının neye tekabül ettiğini genel hatlarıyla ele almak yerinde olacaktır.

A. Aydın, Münevver, Entelektüel

Tanzimat'tan başlayan ve Batı yoluyla girişi yapılan modernleşme projesinin öncülüğü üstlenen münevver veya aydının (entelijansiya) belirgin vasfı, otoriter ve bürokrat olmasıdır. Onlar bu özelliklerini, "misyonerlik" konseptinde tezahür ettirler. Modernleşmenin bir anlamda inşâcısı olan aydın, toplum için en iyi ve doğru olanın bilgisinin kendisinde olduğunu düşünür. Bu misyonun verdiği yükümlülükle hareket eden aydın, bu bilgiye topluma taşıma ve ona müdahale etme hakkını da kendisinde görür. Bu çerçevede aydın, evrensel olduğundan hiç şüphesi olmayan doğrusunu topluma kabul ettirmekte, dayatmakta ve onu eğitmekte kararlıdır. Ona göre zihninde tasarladığı toplum projesi, mensubu olduğu toplum için en makul ve faydalı olandır. Nitekim bu proje kapsamında düşüncesinde yer alan elbiseyi topluma giydirmek ısrarından vazgeçmez. Projeye toplum uyuşmadığı müddetçe öfkesi artar, hayal kırıklığı yaşar ve cemiyeti suçlar. Toplumunu anlamayan ve tanımayan aydın, ileri sürdüğü projenin evrensel doğruları ihtiva ettiğini düşündüğünden, yargılamaları da mutlak hüküm haline dönüştür.²

Başlangıçta Osmanlı'da aydının mevkiini, ulema temsil etmekteydi. Yeniçeriliğin kaldırılmasıyla ulema yerini ve konumunu münevverlere terk etti. Münevver, ulemeden farklılaşmayı ifade etmekteydi. Batı'da ideolojik ve siyasal otoriteye karşı bir duruşu simgeleyen aydına karşılık, Osmanlı münevveri otoriteye karşı bir muhalif tavırdan ziyade otoritenin emri altındadır. Var olan bu durum, tesiri uzun zamanlar alacak aydın ve bürokrat bileşimi ile "aydınlanmış" ve "aydınlatılmış" ikilemine sebep olacaktır.³

Aydın için kullanılan ifadeler, bazı zaman ve zeminlerde entelektüel kavramıyla yer değiştirmektedir. Entelektüel kelimesi, Ortaçağ'ın sonlarında, Latince *intellectualis* şeklinde türetilmiştir. Akıl

² Doğan Özlem, "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 210-211.

³ Yavuz G. Yıldız, "Türk Aydın ve İktidar Sorunu", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 362.

ve idrak ile kayıtlı ve bağlantılı olan entelektüel, soyut alanda yer tutan ve var olan fikirler ve düşüncelerle hesaplama içerisinde bulunan kimsedir. Entelektüeli “kendi fikrini kendi oluşturan kimse” olarak tanımlamak mümkündür. Aydın ise, Fransızca *eclairé* sıfatından türemiş bir kavram olarak bilgi edinme ve eğitim kanalıyla zihni aydınlanmış kimseyi ifade eder. Tanzimat döneminde, bu kavram münevver kelimesiyle karşılık bulmuş ve zaman içerisinde dildeki arılaşma akımıyla aydın haline dönüşmüştür. Dolayısıyla aydın kavramı fikir ve düşünce üretimiyle ilgili bir kelimeye karşılık gelmez, var olan bilginin edinilmesine işaret etmektedir. Şu halde entelektüel düşünceyi üreten kimseyi, aydın ise onu tüketeni ifade etmektedir.⁴

Entelektüelin kapsamlı ve geniş anlamıyla birlikte, Batı’yla ilişkilerin ağırlık kazandığı Tanzimat’la beraber, bizde münevver tipi ortaya çıkar. Münevverin kimliği, kendisine özgü bir tipi anlatır. Batıcı, İslâmcı, Osmanlıcı ve Türkçü olsun, dönemin münevverini tanıtan ortak noktalar bulunmaktadır. Batılı entelektüel, seçkin bir tavırla, kendisiyle uzman, meslek sahibi, bürokrat ve yönetici arasına mesafe koymaya çalışır. Ancak entelektüelin bürokrat, yönetici veya uzman olmasında bir sakınca yoktur. Onu “entelektüel” yapan en önemli özellik, “okumuş”, “bilgi sahibi”, “kültürlü”, kısacası “aydınlanmış” (münevver) kişi olarak bir mesleği icra etmesi, bir konunun uzmanı veya bilirkişisi olması değil, özgür bir kimlikle sürekli bir fikrî arayışı ve sorgulama halini yaşamasıdır. Entelektüel vasfını taşıyan kimse, dar ve kısır bürokratik hiyerarşi içinde boğulmuş insana karşılık gelmez. O, bağnaz ideoloji ve geçici/günlük çıkarların insan tipinden uzaktır. Bu özelliği itibarıyla entelektüelin sosyal statüsü, Batı toplumlarında da tespit edilmemiştir. Ancak bahsi geçen husus, onun lehine olumlu olmuştur. Tanzimat’tan sonraki dönemde, Osmanlı’da münevverlerin genellikle üst sınıflara mensup yönetici ve bürokrat katmanlarından, saygın meslek gruplarından çıkmış olması, profesyonel meslek erbabı ve bürokrasideki okumuş, bilgi sahibi, kültürlü insan ile entelektüelin özdeşleştirilmesi yanlısına düşülmesine sebep olmuştur. Nitekim münevverin entelektüel etkinlikten ziyade daha çok “aydınlanmış” kişiyi vasıflandıran bir kelime olması da bu durumun bir ispatıdır.⁵

Osmanlı devlet sistemi, sosyal bir statüsü tam olarak belirlenmemiş bir münevver tipine Tanzimat’a kadar müsaade edemedi. Nitekim Osmanlı’nın son döneminden Cumhuriyet’in ilk yıllarına kadar yönetici, bürokrat, meslek sahibi münevverlerin kültür ve

⁴ Mehmet Ali Kılıçbay, “Türk Aydınlanma Dönemini Anlamak”, *Türk Aydınlanma ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 175.

⁵ Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınlanma”, *Türk Aydınlanma ve Kimlik Sorunu*, 208-209.

siyaset hayatımızda bir ara tip olarak kaldıkları bir hakikattir. Bu ara tip, Batılı entelektüel tavrıyla yöneticinin, bürokratin, meslek sahibinin tavrı arasında sıkışmıştır. “Devlete karşı muhalefet söz konusu olmadığından ve muhalefet ancak hükümetteki kadrolara karşı yapabildiğinden, o muhalefetteyken değişimci ve hatta devrimci bir tavır sergilerken, iktidara geldiğinde yönetimin ve bürokrasinin çarkları arasında çok kez farkına varamadığı bir muhafazakâr politikacı ve devlet memuru olup çıkar.” Bu dönemlerin münevveri, Batıcısı, Osmanlıcısı, İslâmcısı ve Türkçüsüyle hep birlikte Batı’nın ve Batılılaşmanın tesiri ve baskısı altında bulunmaktadır.⁶

Osmanlı’nın çökme dönemlerinde Batı ile temas halindeki münevver; dinî, siyasî ve felsefî kaygı içindedir. O, kendisini bir taraftan İslâm kültür ve normlarıyla bağlı hissederken bu hususun kendisine yüklediği ihyâcî misyonun temsili olarak görür. Diğer taraftan Aydınlanmacı felsefenin etkisiyle ve yardımıyla İmparatorluğun hayatiyetini devam ettirme gayretini sürdürür. Aynı münevver, Batı’dan gelen Aydınlanmacı düşüncenin kendisine verdiği ilhamla laik ve modern bir ulus devlet inşâcısı rolünü üstlenir. Münevverimizin getirdiği radikal ve toptancı çözüm yolları, bir kurtarıcı kimliğin işaretlerini verir. Osmanlı’nın münevverinin Cumhuriyet’le birlikte aydın olması, ortak kimlik özelliklerinde bir farklılığa yol açmaz. Batıcı, Osmanlıcı, İslâmcı, Türkçü münevverlerden Batıcıların iktidara gelmeleri, “aydın”ın “Batıcı münevver” olarak tanınmasına sebep olmuştur.⁷

Batıcı münevverden entelektüele gelince, farklı bir tip karşımıza çıkmaktadır. Zira entelektüel; “Çağının ve içinde yaşadığı toplumun durumu ve sorunları hakkında zengin bir bilgi birikimine sahip ve bu birikim temelinde analiz, sorgulama, değerlendirme yapan, düşünce üreten, daha iyi bir toplum ve giderek daha iyi bir insanlık için gerektiğinde politik eylemde bulunan bir insan tipidir.” Bu birikimli ve donanımlı tip, “Aydınlanma çağının bir ürünüdür.” Batı’nın XVII. yüzyılda çıkan entelektüeline karşılık, Osmanlı coğrafyası XIX. yüzyılda kendi entelektüeliyle buluşur. “Bu entelektüel, misyonunu, teorik planda evrenselliği bizatihî içeren bir şey olarak ‘hakikat’i bulup ortaya çıkarmak, pratik planda ise daha iyi bir dünya kurmaya katkıda bulunmak olarak belirlemiştir ki, bu zaten Aydınlanma çağının tiniyle hemen tamamen örtüşen bir misyondur.”⁸

Eleştirel bakış sahibi olması gereken entelektüel, Ortaçağ’ın sonralarına artık bilgiyi naklen değil de, imalen üreten bir düşüncü

⁶ Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, 209.

⁷ Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, 209.

⁸ Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, 207.

adamı kimliğine bürünerek, kendisinin tanımlandığı vasfı hak eder hale gelmiştir. Bu açıdan aydın, entelektüele nazaran, sadece ondan nakil yapan bir düşünce misyoneridir.⁹

Batılı olmayan toplumlarda modernizmin bir taşıyıcısı olarak aydın, devletin himayesi altında kendini topluma ve entelektüel hayata sunmaktadır. Ülkelerinin verimli kültür zeminlerinde dirilişi gerçekleştirememiş olan aydınlar, modernizmin bir nakil vasıtası olarak siyasal toplumla bütünleşmek durumundadır. Zira “bu turfanda aydınların yetiştiği serayı devlet” inşa etmiştir. Dolayısıyla aydınlar, varlık gerekçelerinin bir yansıması olarak, modern Batı'nın birer ajanı, sözcüsü ve taşıyıcısı vazifelerini hakkıyla yerine getirmek zorundadırlar. Bu halin devamı için aydınlar, halkla karşı karşıya gelmekten de bir rahatsızlık duymazlar. Nitekim görevlerinin karşılığı olarak siyasal toplum tarafından korumaya alınırlar. Ayrıca Batı tarafından da ödüllendirilirler.¹⁰

Batı'da “fikir uzmanı” şeklinde tanımlanan aydın, sonradan kavramsal olarak Osmanlı'ya geçmiştir. Osmanlı topluluğundaki “alim” (bilgin) ya da ârif (derin ve gizli bilgileri kavrayabilmiş olan) olarak bilinen kimselerin vasıfları, Batı'da “aydın”la birlikte telaffuz edilen, onun uzantısı sayılan “intellect”, “le sieele des lumieres” aydınlanma yüzyılı ifadelerindeki anlamların tam karşılığı olarak kullanılması güçtür.¹¹

B. Bürokrasi-Bürokrat/ Devlet Adamı

Yapısı ve var olduğu sosyal statüsü itibariyle bürokrasi, muhafazakârdır. Bu hal bürokrasiyi, kontrol ve denetleme zorunluluğu duyduğu halka karşı güvensiz ve dirençsiz kılar. Devlet yönetimlerine baskı ve müdahaleler, bürokrasinin güvenilirliğini yitirdiği ve denetimini elinden kaybettiği dönemlerde meydana gelir. Sürekli bir politik toplumun devamlılığını sağlamayı amaç edinen bürokrasi, aynı zamanda bir sosyal statü vasıtası işlevini görür. Bize özgü olan bu durum da, bürokrasiyi ulaşılmaya çalışılan bir cazibe noktası haline taşır. Örneğin tarihte ve günümüzde bürokrasi hiç eksik olmayan rüşvet olgusunun arka planında psikolojik ve sosyolojik çok sayıda etken bulunur. Rüşvet çarkının içindeki bürokrat, hem sınırlı bütçesine bir katkı peşinde bulunurken, diğer taraftan kendi çevre ve gruplarına karşı devletin yüksek hiyerarşik mevkilerinde bulunmanın kendisine verdiği gücü hissettirir. Bununla da bir içsel

⁹ Kılıçbay, “Türk Aydın Dünyasını Anlamak”, 176.

¹⁰ Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, II. baskı, İstanbul 1991, 96.

¹¹ Şerif Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, III. baskı, İstanbul 1993, 266-268.

bir tatmin duygusu halini yaşar. Aslında bu, sosyal statüsüyle özdeşleştirdiği kişiliğinin bir gereğidir.¹²

Şu halde bürokrat denilen görevli, sıradan devlet hizmeti veren bir vazifeli değildir. Bahsi geçen bürokrattan anlaşılın, üniversite tahsili yapmış orta ve üst düzeyde devlet yöneticileridir. Bürokratin var oluş nedeni, kendisini ortaya çıkarmış olan sistemi düzelterek sürdürmektir. Bu süreçte bürokrat, sistemi rasyonel bir şekle dönüştürmeyi gerçekleştirirken üretim vasıtalarının sahipleriyle (egemen sınıfla) çatışabilir. Elbette bu çatışma egemen sınıfa karşı açılan bir savaş ve mücadele değildir. Önemli olan sistemin bunalımsız ve krizsiz olarak işlemesidir. Nitekim bürokrat toplumdaki mevcut kaynakların kime, ne zaman ve ne kadar tahsis olacağını belirler. Kendisi bir sınıf olmadığı halde, var olan büyük gücünü bu potansiyelinden alır. Ancak bürokrat bu misyonunu, sistemi istikrarlı bir şekilde devam ettirme yönünde kullanacaktır. Nitekim bu durum da onun muhafazakâr/tutucu olarak vasıflandırılmasına sebep olur.¹³

I. OSMANLI -TÜRK AYDINI VE BÜROKRATI

Aydınlarımızı, yöneldikleri paradigma açısından ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi, köklü bir fikri gelişme tarihinin günümüz mirasçılarının oluşturduğu gruptur. Bu grubun temsilcileri uzun yıllar devam eden “Batı düşünce âlemine yaklaşma” idealinin bugünkü misyonunu yüklenmişlerdir. Onlar olaylara, olgulara ve meselelerinin çözümüne Batı medeniyetinin düşünsel yönelişiyle ve Batı’nın ölçüleriyle bakmışlar. “Kafa yapısı” sorunu çözümlendikten sonra toplumsal meselelerin kendiliğinden halledileceğini düşünmüşlerdir. Batı ile kendi cemiyetimizin arasındaki zihni ve akli mesafenin açılmasını ele almışlar ve bunu kapatmanın yollarını bulmaya çalışmışlardır. Batı’ya alabildiğince bir yöneliş gösteren bu cenahın mümessillerinin vurgu yaptığı “mantık, sağduyu, ilim açısı, planlı düzen, hukuk devleti” gibi kavramlar, Batı’nın aydınlanma devrinin retoriğinden alınmışlardır.

Diğer ikinci grup aydın ise, daha çok 1930’lardan günümüze gelinceye kadar olan dönemin, köy, kasaba veya şehirdeki küçük memurun problemlerini kendisine konu edinmiş düşünce adamlarından teşekkül etmiştir. Onlar, kendi toplumumuzla Batı toplumlarını birbirinden ayıran toplumsal meseleleri ele almışlardır. Bu çer-

¹² Bulaç, *Din ve Modernizm*, 94.

¹³ Baskın Oran, “Azgelişmiş Ülkelerde Aydın ve Milliyetçilik”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 386-387.

çevrede onların söyleminde, sosyal gerçekçi okulun kendine özgü kavramlarının etkileri gözlenmektedir.¹⁴

Osmanlı döneminde aydın yerine münevver kelimesinin kullanımı, 1920 yılların ilk yarısında görülmektedir. Bu anlamı veren ilk sözlük, ikinci baskısı 1925 yılında yapılan M. Bahaettin'in *Yeni Türkçe Sözlük*'üdür. Sözlüğe göre münevver, "ilm ü marifeti tecrübesi çok, terbiye ve tahsil görmüş, malumatlı; açık fikirli" anlamlarına karşılık gelmektedir.¹⁵

Osmanlı münevverleri ifadesi, bir başka açıdan kapıkullarını, bürokratları ve paşaları akla getirmektedir. Yani Osmanlı bürokratlarını zihnimizde çağrıştırmaktadırlar. Bu bürokratların da isteği, gerilemeyi durdurmak ve çökmeye doğru yol alan "devleti kurtarmak"tır. Tanzimat'tan beri Osmanlı devlet adamlarının uğraştığı sorunların en önemlisi bu konudur.¹⁶

A. Osmanlı Aydını

Farklı biçim ve metotlarla Batı'dan bir tür aktarıcılık rolünü benimseyen Osmanlı aydını,¹⁷ devletin içinde bulunduğu buhranı aşmanın formüllerinin arayışı içindedir.

Bu büyük ve önemli meselenin çözümü için Osmanlı aydınının misyonuna karşılık, azınlıklar içerisindeki aydınlar, kendilerini Osmanlı tebaası olarak görmeyerek, milliyetlerini hatırlayarak milletlerini kalkındırmak ve güçlendirmek peşindeydiler.¹⁸

Osmanlı aydını, tebaayı, "Allah'ın bir emaneti" olarak kabul etmiş ve bunun verdiği mesuliyet duygusuyla halkını kurtarma misyonunu kendine yüklemiştir. "Halka rağmen halkın kurtulması" için her teşebbüsün faili ve tek temsilci kabul eden Osmanlı aydını, bu özelliğini Cumhuriyet dönemine de taşımıştır.

"Kurtarıcı misyoner" Osmanlı aydını, eklektik bir kültür kaynağından beslenerek neşet etmiştir. Bunun sonucunda aydınımız, kendine Batı medeniyetini yerli temsilcisi ve müfettişi rolünü biçmiş, halka da geleneksel medeniyetimiz kalmıştır.¹⁹

İki asırlık süreçte oluşan Türk aydınının kimliği tek tip şeklinde tezahür etmemiştir. Aynı aydın tipi, zaman ve konum değişiklikle-

¹⁴ Mardin, "Köprü Kurmak..."*Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 302.

¹⁵ Fethi Naci, " 'Münevver'den 'entel'e", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 182.

¹⁶ Naci, " 'Münevver'den 'entel'e", 183.

¹⁷ Ayşe Azman, "Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 505.

¹⁸ Nevin Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, Ankara 2002, 149.

¹⁹ Kılıçbay, "Türk Aydınının Dünyasını Anlamak", 177.

riyle hızlı değişim ve çözümlere de “malzeme” olma halini yaşamıştır.

Osmanlı dönemindeki yenilikçi aydın, kendi sitesinde bulunmasına rağmen, bazı durumlarda yöneticiler sitesinde oturma fırsatını yakalamış; bu da onu iki site arasında gidip gelen aydın bürokrat kimliğine sahip olmaya itmiştir. Nitekim Osmanlı aydınları arasında yönetici veya bürokrat olan veya olmaya çaba gösterenlerin sayısı azımsanmayacak düzeyde değildir. Burada vurgulanması gereken önemli husus, Batı aydınlarından farklı olarak Osmanlı aydını, köken olarak ve sosyo-ekonomik statü olarak aristokrat bir aile kökeninden gelmektedir. Bunun sebepleri açıktır. Batı’yı görmek ve oradaki yaşamı tecrübe etmek, dolayısıyla Batı’yla temas, başlı başına yüksek bir sosyal statüyü de beraberinde getirmektedir.²⁰

İmparatorluğun yaşadığı kırılmalar, krizler ve kayıplarla birlikte bunlara yönelik çözüm arayışları, aydınları filozof-yönetici vasıflarını temsil etmeye zorlamıştır. Tanzimat’tan Meşrutiyet’e uzanan süreçte ortaya çıkan aydın tipolojisi, yenilik yapma kapasitesinden çok iktidara tâlip olan bir aydın bürokrat kimliğini ifade eder. Zira Batılılaşma sürecinin bir sonucu olan aydın, “terakki” etmiş ve gelişmiş Batı ülkelerinin modelini ülkesinde yoğun şekilde yaşanan sorunların çözümünde uygulamak istemektedir. Bu çerçevede aydınımız dışarıdan ithal çözümler aktarmakta ve Batılı hazır şablonlara sarılma eğilimi göstermektedir. Yeni, özgün ve orijinal düşüncelere fırsat ve ortam sağlamayan bu durum, aydınları “memurlaş-tırma”ya ve “ajanlaşma”ya yöneltmektedir. Diğer taraftan aydın, iktidarın “lütuf ve ayrıcalıklarından” istifade edemediği durumlarda, keskin bir muhalif rolünü benimseyebilmektedir.²¹

Son iki asırdır varlığını belirginleştirildiğine inanılan Osmanlı aydınının köklerini, klasik Osmanlı döneminin seçkinlerine (havâs) kadar götürülmesi gerekmektedir.²² Ancak Batı’daki dünyaya ve çevresine başkaldıran, eleştiren, yargılayan ve bu çerçevede eğitim alan ve veren aydın tipine karşılığını, Osmanlı okumusunda tam olarak bulmak mümkün değildir. Mevcut düzene eleştirel bir gözle bakmakla yetinmeyen aydın, aynı zamanda çevresini özgün değerler ve vasıtalarla ele alıp incelemekte ve yargılamaktadır. Böyle bir aydın kimliğinin oluşması, bizim toplumumuz için oldukça yakınlara gelmek gerekir.

²⁰ Nuri Bilgin, “Toplumdan Sosyal Sisteme Entelektüeller”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 193-194.

²¹ Bilgin, “Toplumdan Sosyal Sisteme Entelektüeller”, 193-194.

²² İber Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 35.

Geçmişten miras kalan değerlerle ve önyargılı tavırlarla dünyaya bakmak aydının bünyesine uygun bir hal değildir. O, kendi kavram ve vasıtalarıyla dünyayı, varlığı ve çevresini yorumlayan ve anlamaya çalışan bir tipin özelliklerini taşır. Osmanlı aydınının geç dönemlerde ortaya çıkması, sadece Batı kültür ve birikimine olan mesafeyle değerlendirmek gerçekçi değildir. Zira XVI. yüzyıldan beri tahsillilerimiz, Avrupa tarih ve dillerine ilgi göstermektedirler. Bu dönemin okumuşları içerisinde Feridun Bey, Hasan b. Hamza ve Ali b. Sinan'a bir Fransa tarihi tercüme ettirmiştir. Yine XVII. yüzyılın sonunda Hezarfen Hüseyin Efendi Latince, Yunanca ve Fransızca bilgisiyle tartışmasız önemli bir zattır. O, Yunan ve Roma'dan başlayarak Bizans'ı da ihtiva eden bir tarih yazmıştır. Bununla birlikte Katip Çelebi, Avrupa kaynaklarını tanır ve bilirdi. Ancak bu birikimli kimseler, çevrelerinde yetiştirebilecekleri bir ekip ve gruptan yoksundular.

Dolayısıyla aydın ortamının bulunmadığı bir toplumda aydının ortaya çıkması güç olmaktadır. Yalnız XVIII. yüzyılda, Aristocu düşünceye ilgi gösteren her dinden bir Osmanlı aydın grubunun teşekkülü söz konusudur. Nitekim İstanbul'da Kantimir, Mavrokordato ve Nefiyoğlu gibi farklı dil ve dinden olup da ortak dili kullanan, müşterek problemleri tartışan bir entelektüel kümeleme/grup bulunmaktadır. Bunlar içerisinde Koca Ragıp Paşa gibi astronomi, doğa bilim gibi disiplinlerde Batı'da eserleri, dolayısıyla gelişmeleri takip edenlerin varlığı bir hakikattir. Ragıp Paşa, çok vukufiyetli bir zat olmasa da alanıyla ilgili tercüme yaptırılan bir kişi olarak Osmanlı aydın grubu içerisindeki yerini almıştır.²³

Kökleri XVI.-XVII. yüzyıllara kadar dayanan Osmanlı aydını, devlet içinde ve devletten geçinen okumuşlardan terekkep etmiştir. Onlar bilgilerini ideal düzeni yeniden ihya etme hususunda yönlendirmişlerdir. "Bu, Türk aydınının soy zincirindeki en önemli halka olan misyonerlik ve fonksiyonerliktir. Açıkçası, Türk aydını fonksiyoner (memur, yani devlet için ve devletin içinde) ve misyoner (yani söylemi dinsel) olarak doğmuştur. Türk aydınının doğma koşulları içinde kendine bir misyonerlik vehmetmesi ve bunu fonksiyon terimleri içinde algılaması, onun kendini ve eylemini kutsal ve dinsel görmesine yol açmıştır."²⁴

Bu özelliğinin yanında Osmanlı aydınının ikinci olarak kendini göstermesi, Tanzimat'ın siyasî ve kültürel koşullarında Batı'yı tanıması ve keşfetmesiyle gerçekleşmiştir. Bir yenilgi psikolojisi içerisinde Batı'ya duyulan sonsuz ve sınırsız hayranlık ve öykünme Türk aydınının misyoner cephesini sağlamlaştırmıştır. Batı'nın sömürgeci-

²³ Ortaylı, "Osmanlı Aydını", 35-36.

²⁴ Kılıçbay, "Türk Aydınının Dünyasını Anlamak", 176.

liğini bir ihtiyaç unsuru olarak göstermek için kullandığı uygarlaştırma görevi (mission civilisatrice), Tanzimat aydını tarafından büyük bir hevesle sahiplenilmiş ve bunun sonucunda günümüze kadar taşınan aydın-halk kopukluğu ve çatışmasının temelleri atılmıştır. Üstlendiği misyonla Türk aydını, “bir arınma ayininden geçmektedir.” Ona göre, atalarından aldığı miras, kendi yenilgisinin sebebidir. Dolayısıyla Batı, onun “yeni kâbesidir”. Suçlu ve sorumlu, halktan başkası değildir. Misyoner aydınımızın vazifesi, halkı halka karşı koruma evresine ulaştırmıştır. Türk aydınının ikinci misyonu ise kurtarıcılıktır. Bu ikinci özelliği, onun ortaya çıkışını belirleyen başka bir kaynak unsurdur.²⁵

Dilleri, hissedişleri ve söylemleri birbiriyle zıt düşen iki aydın kimliği, birbirlerine rağmen, birbirinin aynası olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Ama her iki aydın kimliği, yenilgi psikolojisinin tesiri altında şekillenmektedir. Her ikisi de Batı’ya karşı mağlubiyetin varlığını kabul etmekle birlikte, Batıcı aydın onun yöntem ve metotlarını benimseyerek bu yenilgiyi belirginleştirmektedir; İkincisi ise, yenik düşen değerlerine daha da sıkı sarılarak, yenilmediğini ispatlama çabası içerisindedir. Türk aydını, beslenme kaynağı olan Batı kültürünü, İslâmî ve geleneksel bir tabanın üzerine oturtarak “travmatik ve şizofrenik” bir vasatı inşa etmektedir. Bir başka ifadeyle “batıcı veya batılılaşma yanlısı Türk aydını, aslında Batı’yı doğulu bir şekilde okumakta ve anlamaktadır.”²⁶

Türk aydını, Osmanlı’yla oluşan ve değişime uğramadan gelen “otoriter ve doğrucu” bir eğitim sisteminden beslenmektedir. “Türk eğitim sistemi, doğruların bir kerede ebediyen geçerli olarak keşfedildiklerine inanır ve bunların ezberlettilmesi gerektiğini düşünür. Herhangi bir metodik şüphe veya tutarlık çözümlenmesi alışkanlığı elde edemeyen Türk öğrencisi de, okulu bitirdiğinde kendi doğrularına mahkûm olmaya mahkûmdur.”²⁷ Böyle bir eğitim sisteminin ürünü olan aydınımız, felsefi cehdi küçük görür, hafife alır. Zira onun için asıl olan eylemdir. Eylem ise, önceden başka öznelerle ortaya konulmuş felsefî bir çabanın hayata geçirilme kavgasından başka bir şey değildir.²⁸

Batı’da aydın, iktidarda olmak ve iktidarda kalmak için mücadele etmediği halde, Osmanlı’dan itibaren günümüze kadar gelen süreçte aydınımız, iktidarda doğdu ve iktidarda kalmak için sürekli bir dayanak arayışı içinde oldu. Bu arayışlar, beraberinde müttefik bulma çabalarını arttırdı. Elbette her ittifak beraberinde bir ödün ve

²⁵ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 176-177.

²⁶ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 178.

²⁷ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 178.

²⁸ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 178-179.

ilkesizliği beraberinde getirdi. İttifak düşüncesinin sonucunda Osmanlı aydınının gelişimi durdu, onun kütleleşmesine sebep oldu ve halka olan mesafesi aralandı. İktidar ve devletin geleceği çevresinde yapılan mücadelenin yoğunlaştığı alanda, aydınımız, eleştirel özelliğini yitirdi ve devletin memuru rolünü benimsemek durumunda kaldı. “Ayrıcalıklı” ve özel konumunun neticesinde, Osmanlı aydını, iktidar içinde olmaya mecbur oldu. Nihayetinde aydının, ortaya çıkmasında muhaliflerin cenahında bulunurken dahi devlet memuru olması, ideolojik ve siyasal alanda devletten bağımsız hareketlerin gelişmesine engel teşkil etti. “Memur muhalifler, muhalif hareketleri yönlendirir” hale geldiler.²⁹

Osmanlı’da aydının dinî kimliği öne çıkarken, Cumhuriyet’le birlikte, kısmî bir kopuş yaşandı. Bu çerçevede “bürokrat aydın”ın temel özelliği, laik ve Batıcı oldu. Osmanlı devletinin gerileme ve çöküş dönemlerinde, Türk aydınının eylem ve düşünceleri, Müslüman halk üzerinde hayal kırıklıklarına sebep oldu. Bunun sonucunda dine dayalı politiklardan uzaklaşılması sonucu laik düşünce önemli bir yere geldi. Laik uygulamalar, doğrudan din kurumuna yönelik değil de, dinin bazı kurumlarına cephe almayı stratejik bir tutum olarak sergiledi. Din, bir anlamda devletleştirilerek, iktidarın vasıtası haline getirildi. Batı’da dine yönelik mücadele biçimine yapılıırken, Türkiye’de benzer bir uygulamanın tam anlamıyla yürürlüğe konduğu söylenemez.³⁰ Ancak bizde dinî alanla, seküler alanın birbirinden ayrışmaya ve ayrılmaya başlamasının “miladı”nı, Tanzimat olarak tespit etmek mümkündür.

Tanzimat döneminde varlığını hissettiren Osmanlı aydını, aslında 19. yüzyılın reformcu Babıâli bürokrasinin bir sonucudur. Kullandığı dili sadeleştiremeye çalışan veya bunun gerçekleşmemesi halinde niçin muhafaza etmek gerektiğini tartışan aydın, hakikatte toplumu modernleştirmenin ve gelenekleri içinde muhafaza etmenin sebeplerini tartışmaya başlayan bir okumuş tipini temsil etmektedir. Bağımsız ve özgür hareket edemeyen bu okumuş tip, bir taraftan devlet kapısının mahkumudur, diğer taraftan aynı devlet kapısının sistemini tartışma ve değiştirme misyonunu yüklenmeyi istemektedir. Bu kimlik sahibi, ister muhafazakar olsun ister radikal olsun, cemiyetin kurumlarını tartışmasız kabul etmeye hazır değildir; onun için bazı kriterler kullanır. Örneğin, “Muhafazâr Cevdet Paşa, Mithat Paşa kadar dünyaya açıldı ve toplumun çizgilerini kendi kabuğu içinde gözlemliyordu. Cevdet Paşa da Fransız ihtilalini

²⁹ Yıldız, “Türk Aydını ve İktidar Sorunu”, 366-367.

³⁰ Yıldız, “Türk Aydını ve İktidar Sorunu”, 368-369.

ve İngiliz parlamentarizmini öbürleri kadar kantara vurmuş ve tercihini yapmıştı.”³¹

19. yüzyılın Osmanlı aydını, Osmanlı toplumundaki ayrı dil ve din kompartımanlarında hayatını sürdüren gruplardan çıkan zeki gençlerin aynı eğitim potasında buluşmasıyla hayat bulmuştur. Rum, Ermeni, Arap ve Türklere oluşan gençlerin tümü Osmanlıca’yı ve Fransızca’yı bilen kimselerden oluşmaktaydı. Aynı protokol kurallarında yetişmiş, aynı ustaların rehberliğinde gelişmiş bu gençlerden aynı ideolojiye bağlanmaları talep edilmişti. “İslâm hukukunu vukufu yazan Sava Paşa ve Şemsettin Sami Arnavuttu, üstelik Türkçe kadar Rumca’yı da iyi bilirdi çünkü her ikisinin de eğitimini görmüşlerdi. Sahhak Abro Efendi, Ermenice kadar Türkçe’yi onun kadar Fransızca’yı iyi bilirdi. Avrupa ekonomisi, Avrupa tarihi hakkında yaptığı çeviriler ise etrafındaki Babıali bürokratlarının isteklerine cevap verecek biçimde seçilmişti.”³²

Özetle Osmanlı aydını bir modernleşme ideolojisinin insanıydı. Farklı düşünce ve bakış açıları, klasik gruplaşmaların yerini siyasî fikirlere göre şekillenmiş gruplaşmaların almasıyla sonuçlanmıştır. Siyasal kutuplaşma ve dünya görüşlerinin kristalleşmesiyle başka mücadele türlerinin ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelmiştir. Ancak Osmanlı aydınının bu evrimi tam olarak tamamladığı belki söylenebilir. Ancak 19. yüzyıl bürokrasinin aydın yetiştirmeye başladığı bir hakikattir. Bununla birlikte milliyetçilik cereyanı, Osmanlı seçkini ve bu seçkinin yaşam biçimiyle birlikte Osmanlı münevverini de ortadan kaldırdı. Sonraki yüzyılın başlarında, Osmanlı aydını, cemiyet içinde varlığını hissettirse de, o bir kalıntı olmaktan kurtulamadı. Bu tarihten itibaren kendine özgü vasıflarıyla ulusal aydın kimliğinden bahsetmek mümkün olacaktır.³³

B. Osmanlı Bürokrati

Klasik Osmanlı Çağı’nda bürokrat yetiştiren kurum olarak Enderun ön plana çıkmaktadır. Bu “Saray Okulu”, Osmanlı’da devlet adamı yetiştirme geleneğinin özgünlüğünün bir ifadesidir. 19. yüzyılda Enderun yerini Galatasaray ve Mülkiye gibi yönetici yetiştiren kurumlarla birlikte Tıbbiye Mektebi, Baytar Mektebi ve Mühendis Mektebi gibi yatılı burslu kurumlara bırakmıştır.³⁴

Önde gelen eşrafla uzlaşmak zorunda kalmasına karşın Osmanlı bürokrati, onların özerklik kazanmasını arzulamıyordu. Klasik

³¹ Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, 37.

³² Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, 37.

³³ Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, 37-38.

³⁴ İber Ortaylı, “Enderun”, *Osmanlı’yı Yeniden Keşfetmek*, XV. baskı, İstanbul 2006, 180.

devlet adamının tavır ve vasfının temel özelliği de burada gizliydi. Ancak 19 . yüzyılla birlikte Osmanlı'da, bürokrasi değişim sürecine girdi. Bu dönemde "mirasa dayanan" ya da "padişah kökenli" olan bürokrasi, "akılcı" bürokrasiyle yer değiştirdi.³⁵

Osmanlı bürokrasisinin önemli bir bölümü, modernleşme şartlarına, erken dönemde uyum sağlamış ve reformların liderliğini ele almıştı. Bu değişime açık ve onu arzulayan bürokrasi, ilk hareket noktası olarak, askerî ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarını modernize etmeye girişti. "Osmanlı devlet adamlarının amaçlarına çok benzeyen amaçlara yöneltmiş Fransız 'Grandes Ecoles'ünü model olarak seçen 19. yüzyıl Osmanlı reformcuları, 'devletin çıkarlarını' göz önünde tutan iyi yetişmiş, bilgili bürokrat seçkinler yetiştirmişti."³⁶

Donanımlı bürokratlar yetiştiren devletin taşraya olan ilgisi artınca, yurttaşla doğrudan ilişki içerisine girildi. Bu yeni durum, Osmanlı devlet adamının yeni bir biçim kazanması anlamına gelmekteydi. Modernleşmenin sonraki evrelerinde, kredi kurumlarının kurulması ve halka bir takım imkânların sunulması, koruyucu "devlet baba" fikrini güçlendirdi. Yurttaşlara yönelik getirilen kolaylıkların eşraf tarafından el konulup kendi çıkarları için kullanılma girişimleri, reformcu devlet adamlarının tepkisini sebep oldu.³⁷

Modern anlamda bürokrat yetiştirme, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında ciddi olarak ele alındı. Şerif Mardin'e göre, "Laik bürokratin idealizmi geriye atarak, toplumdaki iktidar etmenlerine ilişkin gerçekçi değerlendirmelere öncelik vermesinin nedeni bu arka plan gibi görünmektedir."³⁸

Duraklama ve arkasından gelen gerileme dönemiyle birlikte Osmanlı uleması ile bürokratları arasında, teşhis hususunda farklılaşma oldu. Ulema cephesinde, gerileme sebebinin merkezinde Müslümanların vazifelerini yerine getirmeyip dinden uzaklaşma bulunmaktaydı. Askerî ve sivil bürokratik memurlar ise, sorunu devletin işleyiş mekanizmasının bozulmasında görmekteydi. Onlara göre, mesuliyet gerektiren mevki ve makamlara liyakatsiz ve ehli-

³⁵ Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, III. baskı, İstanbul 1992, 55-56.

³⁶ Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 55-56.

³⁷ Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 56.

³⁸ Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, çev: Fahri Unan, 43.

yetsiz kişiler atanmış, tahsisatlar hakkı olmayanlara dağıtılmış ve rüşvet alma yaygın bir hal kazanmıştı.³⁹

Askerî ve sivil memurlardan teşekkül eden Osmanlı laik bürokrasisi, devletin işleyişi konusunda önde gelen ulemayla birlikte çalışmasına rağmen, 19. yüzyılda bu durumda bir değişiklik söz konusu oldu. Artık bürokrasi, ulemayla aynı ortak idealleri paylaşmıyordu. Buna sebep olan olguların başında, laik bürokrasinin değişim ve dönüşümü başlatacak bir güç ve potansiyele ulaşması gelmekteydi. Batı aydınlanmasının düşünceleri ve kurumlarının taşınması için gerekli olan program oluşturuldu. İşleyen süreçte bürokrasi güç devşirirken, ulema büyük zafiyetle karşı karşı kaldı ve tesirini büyük ölçüde kaybetti. Dolayısıyla ulema, adalet ve eğitim içindeki rollerinin haricinde, devlet hakkında önemli kararlar alma aşamalarında devre dışı kaldı.⁴⁰

Devletin merkezindeki bürokrasinin, yani idarenin ve ordunun İmparatorluk coğrafyasında kullandığı dil, Türkçe'dir. Bürokratlar içerisinde Rum ve Ermeniler de bulunmaktadır. Azınlıklardan bürokratların sayısı 19. yüzyılda daha da arttı. Bu devlet görevlilerinin inanç ve geleneklerini yaşamaları için çeşitli imkanlar sunulurdu. "Osmanlı donanması, Hristiyan subay ve neferleri evlerine gidebilirsinler diye Noellerde ve Paskalya'da demir atıyordu. Helen unsurunun Yahudi karşıtı eğilimine karşı, idare Yahudiler lehine çok tedbirliydi. Slav dillerinde, Rumca ve İbranice veya Yudeo-Espanyol ile dilekçe verilebilirdi. Ama Türk olmayan memurlar da dahil olmak üzere Osmanlı bürokrasisi Türkçe'yi her zaman iyi bilir ve yazardı."⁴¹

İmparatorluk bürokrasisinde Türkçe'nin dışında başka bir dil olarak Arapça ne yönetimde ne de eğitimde kullanılmadı. Türkçe kullanmadaki ısrar, bizzat bürokrasinin bu konudaki tutumundan kaynaklanmaktaydı. Arap vilayetlerinin Osmanlı'ya geçişinden beri, bu bölgelerde Türkçe kullanılmış, askerî ve sivil, hatta kadılar gibi ilmiye ait bürokratlar, resmî dairelerde Türkçe kullanmışlardır.⁴²

Ancak Tanzimat'ın kültürel reformları, Türk aydın ve bürokrasını Arap-Fars kültüründen ayırmamış, bilakis onların bu kültürü daha sistemli bir şekilde tanımaya ve anlamaya yöneltmiştir. Hatta 1868 yılında yeni bürokratları yetiştirmek için kurulan eğitim ku-

³⁹ Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 44

⁴⁰ Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 44-45.

⁴¹ İlber Ortaylı, "Osmanlı: Üçüncü Roma İmparatorluğu", *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 47.

⁴² İlber Ortaylı, "19. Yüzyıl Osmanlı Yönetimi ve Arap Dili", *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 148-149.

rumlardan biri olan Galatasaray Sultanisi'nde, Arapça, sonraları Mülkiye'de olduğu gibi yardımcı dil olarak konulmuştur.⁴³

II. Meşrutiyet döneminde sarayın yönetimdeki gücü azalmış, iktidar Tanzimat başında olduğu gibi Bab-ı Âli'ye ve hükümeti yöneten fırkaya doğru kaymıştır. 19. yüzyılda bürokrasiyle birlikte Osmanlı toplumu da kültürel ve idarî bir değişim içinde bulunuyordu. Bu değişiklik Harem'den başlayıp şehzadelerin ve sultan hanımların eğitim sistemine kadar, hatta sarayın teşkilat ve protokolüne kadar uzanmaktaydı. Ancak bu süreçte "özne" yer değiştirmekteydi. Cemiyetin Saray'ı takibi sona ermiş; Saray'ın değişen toplumu, saray dışındaki bürokratları ve aydınları takipleri söz konusu olmaya başlamıştı.⁴⁴

Osmanlı'daki bürokrasi, bütünüyle Müslüman devlet adamı ve bürokratlardan müteşekkil değildi. Azınlıklardan önemli ve yetkin Osmanlı devlet adamları çıkmıştır. Bunlardan birisi kırk yıl boyunca Londra büyükelçisi olan Kostaki Musurus Paşa'dır. Kraliçe Victoria, bu büyükelçimizin verdiği balolara mutlaka katılmış. Ancak aşırı Osmanlıcı olarak kabul edildiği için Yunan milliyetçileri tarafından suikasta uğramış ve yaralanmıştır.

Diğer taraftan Fenerliler, bürokraside hizmet verirler, tercümele yaparlardı. Dış ilişkileri yürüten Fenerliler, Türkçe'yi iyi öğrenmişlerdi. Batı'da eğitim görmüşler ve gittikleri ülkenin (Fransız ve İtalyan) dillerini de iyi bilirdiler. Yani bu zevat Rumca ve Yunanca'yı da bilen Osmanlılardı.⁴⁵ Bununla birlikte İmparatorlukta, çok sayıda gayri Müslim vali, nâzır, büyükelçi ve Hariciye Nezareti'nden her dilden memur bulunmaktadır. Geleceğin bürokratlarının yetişeceği okullara (Tıbbiye ve Mülkiye) alınan öğrenci kontenjanlarının üçte biri, Müslüman olmayan azınlıklara tanınmaktadır.⁴⁶

Batılılaşma en belirgin şeklini Tanzimat'ın ilanı ile alacaktı. Devletin sorunlarını çözmek amacıyla çözüm olarak sunulan Batı tipi eğitim kurumları, Bâb-ı Âli bürokrasisini yani Osmanlı devlet adamlarını yetiştirmiştir. Dolayısıyla Batılılaşma hareketi bir devlet politikası olarak hayata geçirilmiştir. Osmanlı aydın ve bürokratının konumunu da bu çerçevede ele almak ve değerlendirmek gerekir. Bu, yeniyi temsil eden "münevverler" için olduğu gibi, Osmanlı'da geleneksel aydını temsil eden ulema için de geçerli bir durumdur.⁴⁷

⁴³ Ortaylı, "19. Yüzyıl Osmanlı Yönetimi ve Arap Dili", 150-151.

⁴⁴ Ortaylı, "19. Yüzyılda Osmanlı Saraylarının Geçirdiği Değişim", 85.

⁴⁵ İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayri Müslimler", *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 123

⁴⁶ Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayri Müslimler", 126.

⁴⁷ Azman, "Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu", 504.

Tanzimat'ın ilanında söz sahibi olan bu dönem aydınlar, var oluşlarını görev aldıkları bürokraside borçlu olduklarından dolayı, temel zihinsel sorunları devleti kurtarmak ve sürekliliği devam ettirmektir. Devlet içindeki eğitim kurumların ürünü olan aydın, bu anlamda devlet memurudur. Mekteb-i Mülkiye, Tıbbiye ve Mühendisane gibi eğitim müesseselerinde müktesaplarını tamamlayan aydınların en önemli kaygısı devlet kademelerinde vazife almaktır - Bu hal bugün de geçerliliğini sürdürmektedir-. Nitekim onların halkla ve yurttaşlarla bütünleşme gibi düşünceleri bulunmamaktadır. Batılı aydın, fikirlerini seslendirmek için matbuatı kullanır, ancak yüzü devlete dönüktür. Bu anlamda onun devlet kadrolarına ve icraatlarına yönelik tenkitçi tavrı, devletin varlığını sorgulamaya yönelik olmayacaktır.⁴⁸

Özetle 19 yüzyıl Osmanlı aydını, "değişmek için değişen bir aydın tipi" değildir. Bu aydın, zorunlulukların değişime zorladığı biridir. O, kendisine kalan mirası reddeden bir kimliği temsil etmez. Onun yöneldiği çağın getirdiği bir takım gereklilikleridir. Örneğin, Osmanlıca'sı mükemmel olan ve Farsça'ya düşkün olan Fuad Paşa, Fransızca'yı Fransızlar kadar iyi bilip, kelime ve deyim oyunlarına başvurup diplomasiye katkıda bulunabilmektedir. Bir başka devlet adamı, Mehmet Emin Ali Paşa, Mısır Çarşısı'ndaki fakir bir kapıcının oğludur, çok iyi derece Fransızca'ya sahip bir kimsedir. O, hariciye nezaretindeki görevinin bilinciyle Fransızca'sını geliştirmiştir. Sonunda üç kıtada hüküm süren devletin sadrazamı makamına kadar yükselmiştir. Yani bürokrasinin zirvesinde görev yapmıştır. O kadar önemli ve şöhretli bir devlet adamı olmuştur ki, "...öldüğü vakit okkasını Avrupa devlet adamlarının müzayede ile alıp bir kutsal emanet gibi" muhafaza ettiği nakledilir.⁴⁹

II. TANZİMAT'TAN MEŞRUTİYET'E GEÇİŞ SÜRECİNDE AYDIN VE BÜROKRAT

Sistematik anlamda modernleşmenin miladı olan Tanzimat; Islahat Fermanı, Birinci ve İkinci Meşrutiyet ve nihayetinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde en etkili olan zihniyet ve harekettir. İslamcılık, milliyetçilik ve sekülerleşme bu dönemin ürünleridir.⁵⁰

Tanzimat dönemi'nde değişiklik, kendisini öncelikle devlet alanında göstermiştir. Seçkinler kültürü ve halk kültürü gibi dualist bir toplumsal yapının varlığına bu dönemde de şahit olunmaktadır. Siyasî seçkinler tarafından yapılarak yukarıdan aşağıya doğru halka

⁴⁸ Azman, "Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu", 503-504.

⁴⁹ İlber Ortaylı, "Tanzimat Aydınları", *Son İmparatorluk Osmanlı*, II. baskı, İstanbul 2006, 126.

⁵⁰ Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, İstanbul 1999, 505.

empoze edilen reformlar, zaman içinde toplumda etkisini göstermiş, toplum içinde yayılarak zamanla zihniyetlerin değişmesine sebep olmuştur.⁵¹

Cumhuriyet dönemindeki zihniyet ve ideolojileri tanımak ve anlamak için, Tanzimat'a kadar gitmek gerekmektedir.⁵² Bu dönemdeki aydın ile halk arasındaki kopukluk ve ikilik Tanzimat Fermanı'ndan ziyade, modern ve klasik okullar, şer'î ve medenî mahkemelerin bir sonucu oldu. Nitekim Yeni Osmanlılar, İslâmî kavramları ve kurumları modern bir söylemle sunmaya teşebbüs ettiler. Bu çerçevede Onlar Müslüman kimliğiyle ilerlemeyi, demokratik ilkeleri ve insan haklarını seslendirdiler. Fransızca gazete çıkararak dünyaya açılacak bir dil geliştirmeye yöneldiler. Kültürel değişim talebi karşısında kimlik sorunu krizine girmek istemediklerinden İslâmî söyleme dayanmak zorundaydılar.⁵³

Osmanlı aydınları, bir ikileme düşerek, Batı'nın bilim, felsefe ve teknolojiye ilerlemeyi dinden uzaklaşarak gerçekleştirdiğini düşündüler/inandılar. O halde biz de dinle aramıza bir engel koyarsak ve ondan bağımızı koparırsak, hedeflediğimiz seviyelere ulaşabiliriz düşüncesini taşımaya başladılar. Tercih "Doğu mu, yoksa Batı mı olacak, bilim mi yoksa din mi rehber olacak" kavgası, bu ikilemi ayakta tutmaktaydı.⁵⁴

Tercih ve alternatifler arasında bocalayan ve zihinsel bulanık ve karmaşa yaşayan Tanzimat bürokratları içerisinde yine de vasıflı ve liyakatli kimseler bulunmaktaydı. Bunlardan Ahmet Vefik Paşa, kayda değer bir diplomat ve devlet adamı olarak hem elçilik ve valilik gibi görevlerde bulunmuştur. Hayatları okunduğunda Osmanlı diplomatları hem Bab-ı Âli'de dairede, hem vilayetlerde hem de sefaretlerde hayatını sürdürmekteydi.⁵⁵ Dolayısıyla o, çok farklı eylem ve vazifelerin insanıydı.

Farklı görev ve fiilleri hakkıyla yerine getirmeye çalışan laik devlet adamı ve laik aydınların devlet meselelerinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Sadrazam ve Şeyhülislâm gibi iki yüksek makamla sürdürülen devlet işleri, Padişah'ın mutlak temsilcisi olmayan bakanlar tarafından yürütülmektedir.⁵⁶

⁵¹ Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, 506.

⁵² Süleyman Hayri Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 235.

⁵³ Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", 236.

⁵⁴ Bolay, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Macerası", 267-268.

⁵⁵ İlber Ortaylı, "Türk Dışişleri Memuru", *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 163.

⁵⁶ Niyazi Berkes, "Laikliğin Tarihsel Kaynakları", *Teokrasi ve Laiklik*, II. baskı, İstanbul 1997, 39.

Modernleşme dönemi bürokratik aydınları, Batılılaşma projeleriyle, klasik Osmanlı elitinin karşı çıkmasına imkan bırakmayan Batı ile ilişki kurarak önemli bir merhaleyi katettiler. Batı dillerine vakıf olmaları, bu zevata önemli bir güç vermekteydi. Onlar da bu güçlerinin bilinciyle kendilerini üstün görmeye başladılar. Bunu da ülkenin zorunlu değişimleri için kullandılar.⁵⁷

Tanzimatçılar, Yeni Osmanlılar tarafından eleştiriye tabi tutuldular. Batılılaşmanın bir sonucu olarak ülkeye giren “meşrutiyet” fikri, “hürriyetçi ve meşrutiyetçi kadro”ları, yabancı sermaye yanlısı Tanzimatçılara karşı harekete geçirdi. Ancak onlar Osmanlı’nın gelişmesinde ekonominin hayati rolünü fark edemediler.⁵⁸

Ekonomik alanın öneminin “fevkinde” olan Tanzimat bürokratları, yeni aydın tipinin ortaya çıkmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Onlar, iç ve dış siyasetteki hareketleriyle Osmanlı devletinin kompartımanlara ayrılmasının önüne geçmek için mücadele ettiler.⁵⁹

Modern Yönetim anlayışının yaygınlık kazandığı bu dönemde, memur farklı bir atmosferi teneffüs etmekteydi. Okul ve hastane gibi hizmetler uğraşmayan devlet, artık bu müesseseleri inşa etme sürecine girmiştir. Bürokrata ihtiyaç artmakta ve bu kapsamda yeni memur tipi eskisinden çok farklı özelliklere sahip olmak zorundaydı. Memurun pratik bilgilerle donanımlı, kısa ve iyi yazan, kalemiyle geniş kitlelere hitap edebilecek bir evsafa yetiştirilmesi zorunluymuştu. Yeni kurumsallaşan eğitim merkezleri, bu ihtiyacı karşılamaktaydı. Nitekim 1850’nin sonlarında Mülkiye Mektebi ve sonraları Hukuk Mektebi ve Mekteb-i Nüvvâb (Kadılar Mektebi) bürokrat yetiştirmeye başladı.⁶⁰ Rüştîye adı verilen okullar, içinde matematik ve coğrafya gibi derslerin bulunduğu çağdaş bir eğitimi öğrencilerine vermekteydi.⁶¹

Tanzimat’ın bürokrat aydınlarını yetiştiren okulların açılmasının bir neticesi olarak aydın iktidarda doğmuş ve gelişmiştir. Bu çerçevede Bâb-ı Âli, bir uygulamalı okul fonksiyonunu icra etmiştir. Yine de münevverler, devletin klasik yönetim mantığının dışına çıkmada zorlandılar. Bunun en önemli sebebi, bürokrat münevverin “Sulta-

⁵⁷ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev: Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, red. ve yay. haz: Ömer Laçiner, II. baskı, İstanbul 1998, 136-139.

⁵⁸ Yılmaz Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 109-111.

⁵⁹ Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, 33.

⁶⁰ Ortaylı, “Tanzimat Aydınları”, 130.

⁶¹ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 272.

nın kulu” olması ve toplumsal örgütlenmelerden uzak ve kopuk bulunmasıdır.⁶²

Tanzimat’ın bürokrat münevveri Batılı devletlerin elçiliklerine sığınırken, Yeni Osmanlı münevveri, halkı temasa yöneldi. O da geleneksel Osmanlı sistemini sürdürme ve yenilikçi anlayışlar arasında kaldı. Bu tarzın önde gelenleri Ziya Paşa, Şinasi ve Namık Kemal yeni bir iktidar yöntemi için çabaladılar.⁶³

Osmanlı aydını, Batılılaşmanın en önemli vasıtaları olan okullarda yetişerek bürokrasinin kaynağını oluşturmuştur. Sürgüne giden aydınlar, ya rızasıyla ya da devlet görevlisi olarak vazife almışlardır. Dolayısıyla kriz dönemlerinde münevver, devletin bir parçası olmuştur. Ancak “Osmanlı münevveri Batıdır, ama Batı’yı iyi bilmez; Onun aynasıdır ve halkının Batılı gibi olması için öğretmenlik görevini yüklenir; padişahı asla tartışmaz ve bürokrat olarak kalır. Osmanlı münevverinin hedefi tektir (o da) Osmanlı Devleti’nin ihyası(dır).”⁶⁴

Osmanlı aydını, Birinci ve İkinci Meşrutiyet’le birlikte iktidara gelmeyi hedeflemiştir. Büyük oranda bu emeline ulaşan aydın, devletten maaş alan ve ondan gelecek bekleyen kimse haline gelmiştir. Bunun neticesinde Osmanlı merkezizetiçiliği ve yukarıdan incecilik zihniyeti gelişmiştir.⁶⁵

Tanzimat bürokratları, yurt dışında görev yapmış ve yabancı dile sahip bir kimliğin insanlarıdır. Devletin devamı için Batılı modelin alınmasına inanan ilk aydınlardır. Tanzimat’ın devlet görevlileri, halklar sistemi, eğitim sistemi ve ilmiye kurumlarıyla yeni bir aydın tipolojisinin teşekkülüne ortam hazırlamışlardır. Bunda öncülük görevi, Mustafa Reşit Paşa’ya nasip olmuştur.⁶⁶

Tanzimat’ın getirdikleri, yabancı ülkelerin baskısı ile farklı unsurların birbirinden hoşnutsuzluğu ve aydınlanma felsefesinin eğitimli kimselere tesiri, yönetim mekanizmasını eleştiren bir aydının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede Genç Osmanlılar yönetime muhalif olarak doğmuştur. Onların tamamına yakını devlet kademelerinde görev yapmış, yabancı dil bilen ve yazı yazma kabiliyetleri olan kimselerdi. Paşa konaklarında memleket meseleleri tartışıyorlar, matbuatla halkı anlatıyorlar ve Osmanlı’nın yeniden ihyası için fikirler üretiyorlardı. Dolayısıyla Tanzimat’ın ortaya çıkardığı aydın, Cumhuriyet’in inşasında üzerine düşeni yapacaktır. Bugün

⁶² Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, 363-364.

⁶³ Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, 365.

⁶⁴ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 41.

⁶⁵ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 41-42.

⁶⁶ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 42.

aydın resm(i)en aydın olma kimliğinden uzaklaşmamış maaşlı devlet memurudur.⁶⁷

Tanzimat hareketiyle aydın, yenilikçi rolüyle halk ile temasa geçti ve onu “değiştirme zorunluluğunu” kendisine misyon olarak yükledi. Her şeye rağmen, Tanzimat ve sonrasının aydını, Saray ve Bâb-ı Âli’den ve kendi seviyesindeki okumuştan başka geniş kitlelerle iletişim kuramadı. Bu aydınların çoğunluğu paşa çocuklarıydılar ve Osmanlı devletine itaatkârdılar. Amaçları, Osmanlı’yı tarihteki ihtişamına ulaştırmaktı. Nitekim bu kapsamda devlet, kendi aydınını oluşturmak için yurt dışına öğrenci gönderdi. Yenilikçi Osmanlı kadrosunu yetiştirmek için Batı’dan uzman getirmekle birlikte Batı’ya insan göndermek de aydının vasfını ve karakterini oluşturdu. Böylece devletle uzlaşan aydın tipinin ortaya çıkması gerçekleşti. Bu aydın kimliğinin inşasında Mustafa Reşit Paşa’nın rolü kayda değerdir.⁶⁸

Osmanlı aydınlarından Cumhuriyet aydınlarına kadar geçen süreçte her paşa, kendi ekibini oluşturmak ve muhalif kesimden bulunanları azletmek gibi bir zafiyet taşımaktaydı. Meşrutiyet’ten döneminden Cumhuriyet dönemine kadar bu olumsuz gelenek hiç değişmedi.⁶⁹

Tanzimat’tan Meşrutiyet’e kadar olan süreçte, Batı’ya yönelme ve Batılılaşma probleminin ortaya çıkardığı sorunları çözmek için herkesin probleme yönelmesi sonucunda irili ufaklı cereyanlar hayat buldular. Bu fikir akımları arasında hararetli ve seviyeli tartışmaların yaşanması da bir gerçektir. “Yani sadece o dönemdeki İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımları değil onların dışında Tanzimat’tan bu tarafa varlığını gösteren maddecilik, pozitivizm, sosyalizm, evrimcilik gibi bir takım felsefi temelli veya 19. yüzyıldaki gelişen bilimlerden kuvvetini almaya çalışan çeşitli akımlar ortaya çıkmış bulunuyordu. Bunlar etrafında da çok çetin bir takım münakaşalar oluyordu. Yani Türkçü de, İslâmcı da, Batıcı da, sosyalist de, materyalist de fikirlerini açıkça ifade edebiliyordu ve çeşitli dergilerde, gazetelerde, kitaplarda karşılıklı ve seviyesi yüksek münakaşalar oluyordu. 1900’lü yılların ve 1908’deki değişimin getirmiş olduğu zihniyet farklı idi tabii.”⁷⁰

Alternatif ve birbirine muhalif fikirlerin hayat/ortam bulduğu 19. yüzyıl boyunca Osmanlı devleti bir çok ülkede temsilcilikler bulundurdu. Bu çerçevede hariciye bürokratları, aktif siyasi görev-

⁶⁷ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 42.

⁶⁸ Yıldız, “Türk Aydını ve İktidar Sorunu”, 363.

⁶⁹ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 111-112.

⁷⁰ Süleyman Hayri Bolay, “Cumhuriyetin 80. Yılında Türk Düşünce Hayatı”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 218.

lerde yer aldılar. Bunlar içerisinde Ermeni, Rum, Yahudi ve Avrupa kökenli memurların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Ancak İmparatorluk içerisinde görev yapan gayri Müslim diplomat, “Osmanlı” olmuştur. Bu dönemin bürokrati için bu önemli bir özelliktir. Bununla birlikte Osmanlı’dan günümüze gelinceye kadar hariciye bürokrati olan Türk diplomatın bir takım önemli vasıfları söz konusudur:

“Yazışma usulleri, bir konuyu muhakeme etme konusunda tıpkı maliyeciler gibi üstad-çıkarak ilişkisiyle büyür. Amirin değerlendirilmesi ve vereceği sicil önemlidir. Bu nedenle bir disiplin içinde, mesleğin teknikleri bakanlıkta öğrenilir. Ekip halinde çalışma ve bilgi birikimi önemlidir. Bu ananeye sahip olmayan Ortadoğu, bilhassa Balkan ülkelerinde Türk diplomatının etkin çalışma ve istihbarat toplamadaki başarısı, Balkanlıların onu ‘şeytan’ diye nitelmesinin nedenidir.”⁷¹

Tanzimat’la birlikte Yeni Osmanlılar, halk ile aydın arasındaki ayrılığın/ikiliğin köklerini Batı’yı taklit etmekte gördükleri için Batı’ya yönelik eylemlere muhalif tavır takındılar. Bu kültürel ikilik, 19. yüzyıl boyunca varlığını devam ettirdi. İkinci Meşrutiyet’e gelindiğinde aydın, halktan bir oranda şüphelenen, halkın da kendisinden şüphelendiği bir kişilik formuna bürünmüştür.⁷² Ancak Birinci Meşrutiyet devrinde, yani “1876 ile 1908 arasında bir çeşit gizli, bazen darmadağın edilen, fakat daima ayakta kalan bir grup teşekkül etti. İşte bu andan itibaren Osmanlılar’da bir “aydın” grubundan bahsedebiliriz.”⁷³

Tanzimat’tan Meşrutiyet dönemine kadar Osmanlı aydınının, Genç Osmanlılar tarafından temsili söz konusudur. Onların ideolojisi Osmanlılık’tır. Tanzimat bürokratlarından farklı olarak Genç Osmanlılar, Osmanlı birliğini Meşrutiyet idaresi içinde hürriyet, adalet, eşitlik ilkeleriyle ve parlamenter sistemle sağlanacağına inanmışlardır. İkinci Meşrutiyet’ten sonra, Osmanlılık fikri yerini Jön Türklerle birlikte Türkcülük düşüncesine terk etmiştir.⁷⁴

Fransız İhtilali’nin etkisinde oluşan yeni aydın kimliği, ‘Osmanlı Devleti nasıl kurtulur?’ sorusunun cevabını arayan, yönetimi eleştiren basınını gücünü kullanarak halkı aydınlatan ve hürriyete, eşitliğe, anayasaya dayalı bir yönetimi talep eder. Nitekim Fransız Dev-

⁷¹ Ortaylı, “Türk Dışişleri Memuru”, 164.

⁷² Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 282.

⁷³ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 286-287.

⁷⁴ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, XI.

riminin fikirleri, Osmanlı modernleşme hareketlerinin Cumhuriyet'e kadar olan ana eksenini teşkil etmiştir.⁷⁵

"Tanzimat sonrası Türkiye tarihi, gittikçe azalan özgürlük ve bağımsızlık koşulları altında düşünen kişilerin, o iki amacı gerçekleştirmek için çabalarının tarihi olmuştur. Kemalizmin, laiklik sorununa getirdiği çözüme değin, ne yapılmışsa hemen hepsi Tanzimat temasının *variantları* olarak kalmıştır."⁷⁶ Batı aydınlanmacılığının temel düşüncesi olan ilerlemecilik, Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet aydınları tarafından heyecanla desteklenmiş ve benimsenmiştir.⁷⁷ Bu aydınlardan (aynı zamanda bürokrat) birisi Ahmet Vefik Paşa'dır (1823-1891).

Ahmet Vefik Paşa, Tanzimat'ın başından itibaren devlet adamı olarak önemli başarıların insanı olmuştur. Paris'te sefarette olduğu dönemde kültürünü ilerlettiği gibi, orada yaşayan Fransız düşünürleriyle (Ernest Renan da dahil) ilişki kurabilen bir Osmanlı aydın ve bürokratıdır. Dil ve edebiyat sahasında çalışmaları sebebiyle ansiklopedist denilebilecek bir yapıya sahipti. En önemli kültürel faaliyetleri, II. Abdülhamit dönemleriyle çakışır.⁷⁸

Mütercim bir aileden gelen Ahmet Vefik Paşa, Bulgarzâde Yahya ve Rüknettin soyundan bir mühtedi idi. Yunanca'yı eskisi ve yenisiyle aileden bilmekteydi. Bu özelliği onun Yunan düşmanı olmasına engel olmuştu. Fransızca'yı Paris'te Saint Lois Lisesi'nde okumuş ve ilerletmişti. Diğer bürokrat ve aydınlardan farklı olarak o, Fransızca'yı memlekette öğrenmiştir. "İlk zamanlar Ahmed Vefik Paşa'yı diktatör ve Abdülhamid'in maşası bir meclis üyesi olarak görenler sonradan anlıyorlar ki; Ahmed Vefik Paşa kendine göre bir imparatorluk ideolojisi ve politikası olan bir zattir. Mecliste de bunu tatbik etmeye çalışmıştır."⁷⁹

III. MEŞRUTİYET AYDIN VE BÜROKRATI

İkinci Meşrutiyet'le birlikte ortaya çıkan özgürlük ortamı, farklı düşüncelerin seslendirilmesine ve bilinmesine zemin ve fırsat hazırladı. Baha Tevfik ve arkadaşlarının muntazam yayınları güçlü bir fikir akımı haline dönüştü. Sosyolojik pozitivizm, Ziya Gökalp'in çabalarıyla üniversiteye girdi ve milliyetçi cereyanın bilimsel temelini oluşturdu. Osmanlıcılık, milliyetçilik şekline dönüştü. Kürtçülük, Arapçılık ve Arnavutçuluk gibi etnik milliyetçilikler ilerleme kaydet-

⁷⁵ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 12.

⁷⁶ Berkes, "Laikliğin Tarihsel Kaynakları," 42-43.

⁷⁷ Bolay, "Osmanlı Modernleşmesi", 291.

⁷⁸ Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 281.

⁷⁹ Ortaylı, "Tanzimat Aydınları", 127.

ti. Modernleşme batılılaşma şekline büründü ve Panislamizm İslâmcılık halinde kendini tanıtmaya başladı.⁸⁰

Meşrutiyet döneminin önemli üç temel/ana akım Batıcılar, İslâmcılar ve Türkçülerden meydana gelmekteydi. “Biz Batı’dan neden geri kaldık?” sorusu, bu üç fikir cereyanı mensupları tarafından farklı şekilde cevap bulmaktaydı. Bunlar; “Bizi din geri bıraktı” diyen Batıcılar, “Biz İslâm’dan uzaklaştığımız için geri kaldık, İslâm’a sarılmamız” diyen İslâmcılar ve Batı’dan ve İslâm’dan vazgeçemeyip millî ruhu canlandırmaya düşünen Türkçülerden oluşmaktaydı.⁸¹

Modern Osmanlı eğitim sistemini inşa eden Abdülhamid, Anadolu’nun çeşitli şehirlerinde kaliteli ve verimli liseleri kurarken, Tıbbiye ve Harbiye’de yabancı dil öğretimini geliştirmiştir. Ayrıca o, Darulfünûn’u da kuran hükümdardır. Dönemin ve daha sonraki dönemlerin aydın ve bürokratları da bu eğitim kurumlarından yetişmişlerdir. Ancak arka arkaya gelen savaşlar, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi aydınlarının sayısını azalttı. Nitekim 19. yüzyılda Türk aydını, zamanına göre derinlikli ve çağını iyi değerlendiren bir kimlik vasfını taşımaktaydı.⁸²

İkinci Meşrutiyet’le birlikte dernek faaliyetleri, toplantı, gösteri ve grev hakları, basın özgürlüğü gibi siyasal hürriyetler canlılık kazandı. Farklı düşünce akımlarının yeşermesini de bunlara eklemek gerekir. Toplum ve devlet yönetiminde laik sisteme geçişin işaretleri de bu dönemde alınmaya başlamıştır.⁸³

İkinci Meşrutiyet, Osmanlı vatanseverliğinin seslendirildiği bir dönem olurken, diğer yandan imparatorluğun parçalanması ve ulusçuklara ayrılmasının gerçekleştiği bir dönemdir. Bu dönemde Türk aydını, Osmanlı vatanseverliğini sürüklemekle karşı karşıya kalmıştır.⁸⁴

A. Meşrutiyet Aydını

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e devam eden Türk modernleşmesi, kimliklerin ve elitlerin birbiriyle mücadele ve tartışmalarıyla şekillenmiştir denilebilir. Başlangıçta, Batıcı ve Gelenekçi olarak kamp-lara ve kompartımanlara ayrılan aydınlar, zaman içerisinde “Batıcılar”, “Osmanlıcılar”, “Türkçüler” ve “İslâmcılar” şeklinde tanım ve tavsiflerinin muhatapları haline geldiler. “Tanzimat’a kadar herhan-

⁸⁰ Bolay, “Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler”, 236.

⁸¹ Bolay, “Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler”, 236-237.

⁸² İlber Ortaylı, “Osmanlı Mirasından Çizgiler”, *Gelenekten Geleceğe*, VIII. Baskı, İstanbul 2004, 24-25.

⁸³ İlber Ortaylı, “Türkiye’de Demokrasi Çok Genç Değildir”, *Gelenekten Geleceğe*, VIII. Baskı, İstanbul 2004, 64.

⁸⁴ Ortaylı, “Osmanlı Kimliği”, 28.

gi bir ideolojik fikir akımının modern düzeyde mevcut olmadığı Osmanlı toplumunda, Tanzimat sonrası fikirlerin çeşitliliğinde Avrupa'daki sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel gelişmelerin rolü en üst düzeyde olmuştur.”⁸⁵

Osmanlı'dan bu yana gelen ve gelişen modernleşme tartışmaları, kimi zaman alt bazen yüksek seviyede olmuştur. Düşünce adamları, aydınlar ve bazı bürokratlar, resmî ideolojinin büyük ölçüde kısıtlamadığı bir kapasitede mevcut durumlara müdahil olmuşlardır⁸⁶

1. Aydınlanma Felsefesinin Tesirleri

Meşrutiyet döneminin ana esin kaynağını Fransa oluşturmuştur. Ancak onsekizinci yüzyılın Aydınlanma felsefesinin yerini, ondokuzuncu yüzyılın sosyal bilimi reform ve modernleşmeye doğrudan etki etmeye başlamıştır. Bu kapsamda Auguste Comte'un pozitivist düşüncesinin ilk etkileri, İttihat ve Terakki'nin teorisyeni Ahmet Rıza'ya tesir etmiş ve dolayısıyla Meşrutiyet yönetimlerinin politikalarını şekillendirmiştir. Dolayısıyla laik radikalizm de bu politikaların kapsamında beslendi. Yine Prens Sabahattin kendi ekolüne Le Play ve Demolins'in öğretilerini kaynak olarak buldu. Onun şahsî teşebbüs ve ademî merkezîyetçi fikirleri, bu felsefelerden nemalandı. Bununla birlikte Ziya Gökalp de, Türk milletçiliğinin rafine edilmiş teorik formüllendirmesini Emile Durkheim sosyolojinde keşfetti. Meşrutiyet aydın ve düşünürlerinin tesirinde kaldıkları fikir ve öğretiler, adeta bir tür felsefe ve din olarak sosyal, siyasal ve dinî problemlerin çözümde “vahiy” nispetinde bir etki gösterdi.⁸⁷

İkinci Meşrutiyet, Cumhuriyet'in adeta “siyaset laboratuvarı”(deyim Tarık Zafer Tuna'ya ait) işlevine sahip bir dönemi ifade etmektedir. İttihat ve Terakki'nin etkisinin ideolojik, sosyolojik ve kadro bağları Cumhuriyet döneminde CHP'deki izdüşümleri yaşadığımız zamana kadar varlığını sürdürmektedir.⁸⁸

Birinci ve İkinci Meşrutiyet dönemi aydınları, Fransız İhtilali'nin ortaya çıkardığı “heyecanlar içinde yetişmiş ütopya zengini, özgürlük yoksulu edebiyatçılar, yeni bir dünya yaratmanın hayallerini görmekteydiler. Bu aydınlar, fakir bir ülkenin Batı hayranlığının verdiği şaşkınlıktan kendilerinden geçen kadrolardı. Her türlü fikir özgürlüğünü istedikleri halde, onlar bunu cesaretle ve yüksek sesle

⁸⁵ Mehmet Beşirli, “Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar”, Dinî Araştırmalar, c.2, sayı: 5, Eylül-Aralık 1999, 157.

⁸⁶ Beşirli, “Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar”, 157.

⁸⁷ Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev: Metin Kıratlı, IV. baskı, İstanbul 1991, 230-231.

⁸⁸ Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987, 308.

ortaya koyamayan bir hareketin mensuplarıydı. Başlangıçta İttihat ve Terakki ile birleşen bu grup, özgürlük hareket ve mücadelesini hararetli savunmaktaydılar. Nitekim Tanzimat ve bürokrasi karşısında Jön Türkler'in hürriyet eylemleri, Harbiye, Mülkiye ve Tıbbiye de askerî ve sivil aydınların harekete geçmesi için gerekli fırsatları sağlamıştır.⁸⁹

2. Fikir Akımlarındaki Gruplaşmalar

İkinci Meşrutiyet'e giden süreçte, sivil ve askerî aydınlarda kayda değer çeşitlenmeler oluştu. Bu süreçte, bilgi ve deneyim birikimini askerî okullarda elde edenlerden ziyade sivil kadroların yetiştirdiği aydınlar belirgin bir üstünlüğü görülmektedir. Servet-i Fünûn çevresinde kümelenmiş yazarlar, Mülkiye, Hukuk ve Tıbbiye'de okumuş meslek erbabı ve Osmanlı aydınları, modernleşme döneminin oluşumunda önemli "özne"lerdir. Hüseyin Cahit (Yalçın), Mehmet Rauf, Cenap Şehabettin, Ahmet Şuyaip, Mehmet Cavid, Rıza Tevfik, Bedii Nuri, Asaf Nefî, Dr. Faik Nüzhet, Ziya Gökalp, bu hareketi besleyen ve destekleyen aydınlardır. "Büyük bölümü Edebiyat-ı Cedide mensubu olanlar, Türk ve Batı edebiyatı üzerinde görüşler ve eserler vermekle yetinmeyen, felsefe, siyaset, hukuk, yönetim, eğitim, sağlık konularında da geniş bilgi ve deneyleri olan bir kadroydu. Askerî eğitimden gelenler, sadece kurmaylık stratejileri ile yetinmemiş, çok geniş kapsamlı bilgi ve deney sahibi olmuş iddialı entelektüellerdi."⁹⁰

Felsefî düşüncelerin ilkleri de bu dönemde Harbiye'den yetişmiş kimselerdi. Vidinli Tevfik Paşa, Paris Ateşemiliterliği esnasında matematik eğitimi almış ve Türkiye'ye geri dönüşünde Batı'daki son matematik gelişmeleri içeren "linear algebra" isimli bir eseri kaleme almıştır. Onu takip eden Salih Zeki, İbrahim Ethem, Baha Tevfik, Abdullah Cevdet ve Filozof Rıza Tevfik felsefeyle yakın ilişki içerisinde bulunmuşlardır⁹¹:

"Baha Tevfik, karar verme sürecinde teorinin getirdiği imkân ve kaynakların sonuna kadar kullanılmasını amaçlayan bir eğitim ve kültür dünyasının kapılarını açmıştır. Ahlâk tarifi getirerek o güne kadar mistik ve teorik tartışan zihinleri bir yana bırakmış ve ahlâkın bir uygulama ilkesi olduğunu gösteren mücadeleyi vermiştir."

"Abdullah Cevdet, yorulmak bilmeyen bir mücadele örneği sergiler. Ülkede bir Rönesans başlatma ve aydınlanma çağını zenginleştirme yolunda önemli örnekler vermiştir. Otuz yıl süren mü-

⁸⁹ Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 111.

⁹⁰ Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 113.

⁹¹ Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 113.

cadele aralıksız yayınladığı “İçtihad Kütüphanesi”, İmparatorluğun düşünce hayatı ve etkinlikleri içinde çok önemli aydınlanma burçlarıdır. Filozof Rıza Tevfik, Tıbbiye’de başlayan felsefî değerlendirmelerle ün sahibi olmuştu. Zaman zaman kendi fikirleri ile çelişen tavır ve davranışlar sergilemekle de ün yapmıştı.”⁹²

Batı felsefe ve düşüncesinin her türlü soruna çözüm olacağına inananlar gibi, İslâmî yaklaşımları öne çıkaran aydınlarımız da bulunmaktadır. Samimî olmalarının dışında yeni çözüm yollarında zorlanan İslâmcıların, büyük çoğunluğu ekonomik sorunlar karşısında etkili olamadılar. Bu İslâmcı aydınlar arasında Hüseyinzade Ali Turan, Zeki Velidi Togan, İsmail Hakkı İzmirli, Şehbenderzade Ahmet Hilmi, Babanzade Ahmet Naim, İsmail Fenni Ertuğrul, Muallim Naci, Mehmet Ali Ayni, Mehmet Akif (Ersoy) gibi Cumhuriyet öncesi Türk düşünce hayatına hayati katkıları olan kişiler bulunmaktadır.⁹³

İslâmcı aydınlara, İkinci Meşrutiyet sürecinde Türkcülük hareketinin temsilcilerini de eklemek gerekmektedir. Bu hareket siyasi ve fikrî hareket olarak dönemin milliyetçilik akımlarına karşı önemli bir rolü yerine getirmiştir. Zira Yunan milliyetçiliğinin uygulamaya koyduğu Panislavizm hareketi, Rusya ve İngiltere’nin desteğiyle Bulgar, Romen, Sırp, Arnavut, Ermeni, Arap milliyetçiliklerini tetiklemiştir.⁹⁴

Nihayetinde Osmanlı aydınları, Cumhuriyet aydınlarının ataları ve öncüleridir. Karakter vasıfları yüksek olan bu aydınların özellikleri, Cumhuriyet döneminde de değişikliğe uğramadı.⁹⁵ Ancak Osmanlı aydını için Batılılaşma, pragmatik bir zorunluluktan ve onlar zor ve meşakkatli bir alanda mesafe almaya çalıştılar. Zira Batı’yı anlamının önünde çok sayıda kültürel engel bulunmaktaydı.⁹⁶

Dönemin Osmanlı aydınının, halka yakın olmayan bir kelime hazinesi bulunmaktaydı ve yabancı gramerli Osmanlıca’dan hoşlanmıyordu. Son Osmanlı devrinin dilde sadeleşme hareketinde “Turancı” emellerinin olduğu bir gerçektir. Nitekim Gaspıralı İsmail’in çıkardığı gazete, Türk dünyasındaki aydınlar arasındaki anlaşmayı sağlamayı hedeflemektedir.⁹⁷

⁹² Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 113-114.

⁹³ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 113-114.

⁹⁴ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 115.

⁹⁵ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 119.

⁹⁶ Murat Belge, “Osmanlı’da ve Rusya’da Aydınlar”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 126.

⁹⁷ İlber Ortaylı, “Dilde Özleşme ve Dil Akademisi Sorunu”, *Gelenekten Geleceğe*, VIII. Baskı, İstanbul 2004, 86.

İmparatorluğun merkezindeki aydınlar içerisinde eylemci yönleri baskın olan Jön Türkler'e başlangıçta ihtilalci kimliği verilmesine karşın, 1905'ten sonra, bu yapı "komitecilik"e dönüşmüştür. İttihat ve Terakki politikası, eylemci aydın kimliğinde düğümlenirken, İmparatorlukta "komitacı aydın"- "fikir aydını" şeklinde iki grup ortaya çıktı. Mustafa Kemal ise, bu iki cenahı birleştirdi.⁹⁸ Bu da göstermektedir ki, aydın kimliği Osmanlı İmparatorluğu'nda bir değişim ve dönüşüme şahit olmuştur.⁹⁹

Meşrutiyet döneminde aydınlar, yönetime kütle halinde karşı koyamadıkları için, muhalif hareketin temsilciliğini askerlere kattırmışlar ve İkinci Meşrutiyet'in "junta" (askerî prensipler partisi) diktatoryası ile kısa sürede sona ermesine yol açmışlardır. Bu dönemin muhaliflerinin en temel unsuru olan tenkitçi tavrın eksikliği; eleştiriye duyulan tahammülsüzlük ve aydınlarımızın düşünce ve hedeflerinden kolayca vazgeçebilme niteliklerinde görmek mümkündür.¹⁰⁰

Muhalif fikirler konusunda oldukça katı ve tahammülsüz olan İttihat ve Terakki'nin ve dönemin aydınlarının beslendiği kurumlarda bulunan materyalist ve pozitivist düşüncelerin varlığı kendiliğinden gelişmemiştir:

"İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin fikrî kökleri arandığında Askerî Tıbbiye'de 19. yüzyıl biyolojik materyalizminin etkisini görürüz. Askerî Tıbbiye öğrencileri, kendilerine okutulan derslerin icabı olarak, hayatı, Allah'ın iradesinin bir ürünü olmaktan çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak görüyorlardı. Bu arada, 19. yüzyıldan tıbbî tecrübî bir bilim haline getirmekten en başta gelen bilim adamlarından Claude Bernard'ın fikirleri kendi öğrencisi ve Askerî Tıbbiye hocası olan Şakir Paşa yoluyla intikal etmişti. Bu materyalist fikrî temelin cemiyetin kurucularını etkilemiş olduğu, bu yolla bir nevi "kainat sırrı"na vâkıf olabileceklerine ve bunun kendilerine, daha önceki kuşakların elinde olmayan bir gücü temin edeceğine inanmaları muhtemeldir. Bu açıdan, aynı paralelde giderek Paris'te pozitivizmin gene kendisine tılsımlı bir kalkınma anahtarı temin ettiğine inanan Ahmed Rıza Bey'in İttihat ve Terakki'nin ilk liderlerinden biri olması bir tesadüf eseri sayılamaz. Zamanla bu yaklaşım iki yerde engellerle karşılaşacak: İttihat ve Terakki kuru-

⁹⁸ Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 287-288.

⁹⁹ Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 288.

¹⁰⁰ Mardin, "Aydınlarımız ve Tenkid – Tarihi Bir İzah Denemesi", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 300.

cularını, kendilerinden daha etkin bir güç kaynağına sahip olduklarını düşünen Şakir-Nâzım grubunun gerisinde bırakacaktı.”¹⁰¹

Dönemin aydınları, kalkınma ve gelişmeyi, kendi ideoloji ve felsefeleriyle izaha girişmişlerdir. Örneğin, Ahmet Rıza'ya göre, insanların düşüncelerinin “bilimselleştirilmesi”yle kalkınma gerçekleşecektir. Prens Sabahaddin ise bürokratik idareye son vermekle ilerlemenin olabileceğine inanmaktadır. Cumhuriyet dönemine sarkan süreçte de ana siyasal amaç ve hedef devletin parçalanmasına fırsat vermemek ve kalkınmak/ilerlemek düşüncesi olacaktır.¹⁰²

Meşrutiyet dönemi aydını, engellerle baş edebilmek için sultanın yetkisini sorgulamaya yoluna gitmiştir. Bu çerçevede Meşrutiyet, meclis gibi kavramları tartışmıştır. Parlamento olgusu da bu süreçte aydınların kendilerini ifade edebilecekleri bir kurum olarak görülmüştür.¹⁰³

Meşrutiyet'te tartışılan düşüncelere kaynaklık yapan Mısırlı düşünür Muhammed Abduh'un din konusundaki “yeni” fikirleri, Abdülhamit idaresine karşı 1908 öncesi laik aydınlar arasında yankı bulmuştur. Nitekim ateist Dr. Abdullah Cevdet, sürgünde çıkardığı *İçtihat* adlı dergide Abduh'un düşüncelerine yer vermiştir. Yine ilginçtir İslâmcıların *Sırat-ı Müstakim* isimli dergisi de geleneksel Osmanlı ulemasının fikirlerine aykırı olan genç ulema tarafından çıkarılmıştır. Bu dergide de Abduh'un düşünceleri seslendirilmiştir.¹⁰⁴

Farklı düşüncelerin seslendirildiği yayın organları, önemli ve düzeyli tartışmalara yer vermekteydiler. Örneğin bu yayınlarda Laik Batıcılar, “modernist” İslâmcıları gericilikle itham etmekteydiler. Ancak Modernist İslâmcı aydınlarla laik Batıcı aydınları simgeleyen iki önemli münevver olan Mehmet Akif ve Tefik Fikret, bu tartışmaların temsilcileri olmuşlardır. Bu iki cenahtan aydınımızın yaptığı seviyeli ve kapasiteli tartışmalar, İslâmcı ve laikler arasındaki klasik farklılaşmanın simgeleri durumundadırlar. *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşat* yazarlarının muhalif yayın organı İçtihat dergisi yazarları Abdullah Cevdet ile Kılıçzade Hakkı, ulema ve modern İslâmcılara karşı bir fikir mücadelesi sergilemişlerdir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Şerif Mardin, “19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, *Türk Modernleşmesi Makaleler: 4*, der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, VII. baskı, İstanbul 2000, 100.

¹⁰² Mardin, “19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, *Türk Modernleşmesi Makaleler: 4*, 98-101.

¹⁰³ Azman, “Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu”, 505.

¹⁰⁴ Niyazi Berkes, “Türk Reform Aşamaları”, *Teokrasi ve Laiklik*, II. baskı, İstanbul 1997, 68.

¹⁰⁵ Berkes, “Türk Reform Aşamaları”, 68-69.

Batıcı ve İslâmcı aydınlar dışında Türkçü blok içerisinde bulunan Musa Carullah Bigiyef'den (1875-1949) bahsedilebilir. Ondan farklı olarak Ziya Gökalp, ne ilahiyatçı ne de din işleriyle görevli bir kimseydi. Bir sosyolog olarak onun çözümü, İslamcılığı, Türkçülüğü ve Batıcılığı birleştirmeyi öngörmekteydi. Gökalp'in din modernleşmesinin, Cumhuriyet döneminin resmî görüşüyle uyumlu olduğu söylenebilir.¹⁰⁶

Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet dönemlerinde, aydınlar büyük rollere talip olmuşlardır. Ancak aynı aydın, halka temasa girmekten kaçınmış, Batı kültürüne açılmıştır. Bu da aydından beklenen görevin yerine getirilmemesi neticesini doğurmuştur. Bu hususu Ziya Gökalp "Halka Doğru" yazılarıyla ifade etmiştir.¹⁰⁷

İkinci Meşrutiyet'le birlikte, her gruptan aydın, Batı ve Batı düşüncesinden uzak kalamamıştır:

"İkinci Meşrutiyet'le girilen yol, bir taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal arenadan çekilmesiyle sonuçlanırken, diğer taraftan da toplumsal çözülmeye karşı arayışların ve çözüm yollarının önceki dönemlere göre daha netleşmesi ve hatta katılaşmasıyla örtüşen düşünsel gelişmelerin serpilmesine, çeşitlenmesine ve yer yer derinleşmesine neden olmuştur. Bu çerçevede Osmanlıcısıyla, İslâmcısıyla, Türkçüsüyle, Batıcısıyla her kesimden aydın, pratik kaygılar ve hedefler için de olsa, Batı düşüncesini önce okumaya ve anlamaya, daha sonra da oradan devşirdiği fikirleri bir "dünya görüşü" ayracında yoğurup, topluma aktarma ve yayma çabasına, koşuşturmasına girmiştir. Öte yandan Meşrutiyet'in getirdiği serbestlik ortamında, aydının içinde bulunduğu toplumun geleneksel değerleriyle az-çok beslenen zihniyet dünyası, Batı'dan öğrendikleri ile çatışması veya çatıştığını düşünmesinden dolayı, kimi zaman haykırmalara, nefretlere, ümitsizliklere, bir kelime ile geçmişi inkâra kadar varan tepkiler içine girmişse de, yine de gönlü Doğru'da, fakat akli Batı'dadır."¹⁰⁸

3. Batı Düşüncesiyle Temas ve Bunun Sonuçları

Batı felsefe ve kültürünün etkisi ve baskısı altında olan Osmanlı ve Yeni Türkiye'de, felsefe bir yer ve konum edinmiştir. Bununla da kalmamış, her türlüyle felsefî düşünce okullara girmiştir. Ancak felsefe, Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinde, sosyoloji kadar etkin olamamıştır. "Felsefî düşünceler, Tanzimat'ta olduğu

¹⁰⁶ Berkes, "Türk Reform Aşamaları", 69.

¹⁰⁷ Kemal H. Karpat, "Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış", *Doğu ve Batı*, sayı: 35, Nisan 2006, 62-63.

¹⁰⁸ Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000, 462-463.

gibi siyaset felsefesi çerçevesinde kalmaktan kurtulmuşsa da, henüz sosyal niteliklerden arınmamıştır. Gökalp gibi felsefî yönü oldukça belirgin olan bir aydın için bile, felsefe 'lüks'tür. Öncelikle 'devleti kurtaracak' sosyo-politik düşüncelere ve pratik çözümlere ihtiyaç vardır."¹⁰⁹

Meşrutiyet döneminde dünya görüşü olarak algılanan felsefe, Batılılaşmanın hız kazandığı Cumhuriyet dönemindeki aydınlarını da etkisi altına almıştır. Ancak "bu dönemde felsefe, bir taraftan Osmanlılığı ve İslâmîliği simgelediği kabul edilen 'metafizik' niteliklerden arındırılmış, diğer taraftan da dünyevileştirilen felsefî düşünceden, Türk inkılablarının felsefesini yapması beklenmiş, hatta Mehmet Emin Erişilgil gibi bazı felsefeci aydınlar bu çerçevede bir takım faaliyetlere girişmişlerdir."¹¹⁰

"Batıcılılaşma", "muasırlaşma", "modernleşme" kavramlarıyla ifade edilen zihinsel ve ideolojik tavır, siyasî program olarak devletin asrileşmesinin bir formu olarak düşünülmelidir. Bu form, bir ideolojiye dönüştüğü için bir kısım reformlarla devletin yapısının dönüştürülmesi sonucuyla teşekkül etti. "Bir varoluş biçimi olarak önceleri, Batı'yı ve Doğu'da ait olduğu medeniyeti tanıma ve istifade etme yoluna gidilirken Batı tek ve mutlak bilgi, bilim ve hayat kaynağı olarak görülmüş, Batı'yı aşma yolu tercih edilmemiştir."¹¹¹

Batı'da yetişen bir ürün olgu olarak modernleşme, Osmanlı'nın her türlü sorununu çözmedi, fakat İmparatorluğun ömrünü uzatarak Cumhuriyet dönemi değişim ve dönüşümlerine siyasal, toplumsal ve zihinsel zemin hazırladı. Şekilci ve yüzeysel evreler şeklinde cereyan eden bu süreç, modernleşme ve Batılılaşmanın yukarıdan ve dayatmayla topluma benimsetilmesiyle sınırlı kaldı.¹¹²

İkinci Meşrutiyet dönemi aydınlarının genelinde ileri sürdükleri fikirlerin Doğu'da ve Batı'da temellerine inen, derinlikli kişilerin varlığı sınırlı sayıda olmuştur. Köklerine inemedikleri düşünceleri savunan bu fikir adamları, Batı düşüncesini ve onun bilimsel alanda elde ettikleri birikimi değişmez, yanlıslanamaz mutlak doğrular olarak görmüşler ve buna inanmışlardır. Pozitivist bilimlerin ortaya koyduğu bilgiler, değişmez ve yanılmaz bilgiler olduğuna "iman" etmişlerdir. Bununla birlikte aynı zihin yapısına sahip aydınların olduğu gibi almakta sakınca görmedikleri Batı kültürü ve sanatı, fikir hayatımızda dogmatikliğe ve tek yönlü bir anlayışa kapı aralamıştır. İslâmcı ve Türkçü fikir adamlarımız ise, bilimsel ve kültü-

¹⁰⁹ Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 462-463.

¹¹⁰ Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 463-464.

¹¹¹ Süleyman Hayri Bolay, "Osmanlı Modernleşmesi", *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefesi*, Ankara 2005, 291-292.

¹¹² Hayri Bolay, "Osmanlı Modernleşmesi", 296-297.

rel bir eklemekten ziyade, Batı'daki gelişmeleri takip etmişler; sorgulayarak ve eleştirerek yararlanmışlardır.¹¹³

Batı'da bilime tam ve salt bir iman sonucunda gerçekleşeceği düşünülen "soyut ve evrensel ilerleme" düşüncesi, pozitivistin kurucusu Auguste Comte ve takipçileri tarafından bir ideoloji haline dönüştürülmüştü. Böyle bir ideolojik akımın, Osmanlı'ya yansması, ilk olarak Tanzimat ve arkasından Meşrutiyet'le gerçekleşti. Dönemin aydınlarının kendilerini kurtaramadığı bu "büyülü ve şaşalı" ideoloji, bir taraftan emperyalist amaçlar için bir enstrüman olarak kullanılıyor ve diğer taraftan ağır eleştirilere hedef oluyordu. "Bu gruplar, felsefe ve fikir dünyasında Batı'da ortaya çıkan akımlar ve bunlar üzerine açılan tartışmaları, kendi kavramları ve kalıpları içinde aynen alıp ülkede satışa çıkarıyorlardı."¹¹⁴

Çağdaşlaşma, modernleşme ve "terakki" cereyanlarının köklerinde aydınlanma ve pozitivist zihniyet bulunmaktadır. Bu pozitivist bakış açısı, Ziya Gökalp'in sosyolojik desteğiyle hakim bir anlayışa büründü. Nihayetinde Cumhuriyet döneminde Atatürk'ün ifadesiyle "Hayatta en hakikî mürşit, ilimdir." şeklinde seslendirildi.¹¹⁵

Batı'daki fikir cereyanlarının tesiri altında kalan dönemin muhalif aydınları, Osmanlılık fikrini meşru ortamlarda gerçekleştirmede önemli mesafeler kaydettiler. Ancak "Bundan sonraki dönemlerde Osmanlılık fikri etkisini yitirmeye başlayacaktır. Siyasî bir ideoloji olarak gücünü yitirse de bütün aydınların birleşebildiği ortak yol olarak varlığını sürdürecektir."¹¹⁶ Siyasî anlamda Osmanlılık fikri, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar aydınların üzerinde birleşebildikleri ortak ideal olma vasfını kaybetmemiştir. Zira Osmanlı aydını, her türlü şartta ve ortamda devlete itaatkâr bir zihniyetin temsilcisidir. 1913'ten sonra da İttihat ve Terakki, Osmanlılık fikrinden toplumsallaştırma vasıtası olarak faydalanmıştır.¹¹⁷

Osmanlılık fikri, aydınlar arasında daha sonraki yıllarda *İslâm Birliği ve Türk Milliyetçiliği* düşüncelerine karşısında tutunamamıştır. Osmanlılık fikri hususunda şu söylenebilir:

"Osmanlılık; devlet adamları için nasıl olursa olsun Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü korumak ve yaşatmak Türk aydınları için hem devleti yaşatmak hem de Türk unsurunun önemini ve konumunu muhafaza etmek, gayri- Müslimler ve gayri Türkler için istiklâl götüren yol, Türkçüler ve İslâmcılar için kozmopolitlik, Düveli

¹¹³ Süleyman Hayri Bolay, "Cumhuriyetin 80. Yılında Türk Düşünce Hayatı", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 218-219.

¹¹⁴ Bolay, "Cumhuriyetin 80. Yılında Türk Düşünce Hayatı", 219.

¹¹⁵ Hayri Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", 238.

¹¹⁶ Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, 93.

¹¹⁷ Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, 179-180.

Muazzama için; kapitülasyon, imtiyaz, taviz, sömürü ve gayri Müslimlerin muhtariyetlerini ifade etmiştir.”¹¹⁸

Birinci Meşrutiyet’in yürürlükten kaldırılmasına, bir tür “aydın kıyımı” olarak değerlendirenler de olmuştur. II. Abdülhamit döneminde aydın, eski dönemlere nazaran daha bilinçli ve etkindir:

“Edebiyat, ...bir çeşit masonluk olarak, edebiyatla uğraşanları bir ağ içinde toplamaktadır. Halid Ziya gerçi Mai ve Siyah’ta dolaylı olarak aydının bu devirdeki sorunlarını anlatmaktadır, fakat kendisi de önemli romanlarından bir kısmını II. Abdülhamid devrinde yazmıştır. Padişah Batı’daki edebî tartışmaların Osmanlı İmparatorluğu’na yansımalarına mâni olmamaktadır. Hatta konan bazı yasakların sonucunda, II. Abdülhamid devrinde “ansiklopedizm” adını verdiğimiz akımın yeniden canlandığını ileri sürebiliriz. Bu türden en çok eser vermiş olan kişilerden biri gazeteci, romancı ve “ansiklopedist” Ahmed Midhat Efendi’dir. (Onun) sayesinde Osmanlı okuru Batı’daki edebî tartışmalardan, bilimin gelişmelerinden, hatta Batı’daki din aleyhtarı cereyanlardan haberdar edilmiştir.”¹¹⁹

Batıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık cereyanları, Meşrutiyet döneminde siyasî hüviyetler kazanmışlardır. Bu dönemin aydınları, düşünceleri savundukları yayın organlarına da sahiptirler. Bu çerçevede *Beyanül’l-Hak*, *Sırat-ı Müstakim*, *İçtihad*, *Hikmet-İslâmiye*, *Türk Yurdu*, *Ceride-i Sufiye* gibi dergi ve gazeteler, etkin ve seviyeli bir yayının yürütmüşlerdir. *Sırat-ı Mustakim* dergisinde; İslâmcılık düşüncesini, Mehmet Akif, Mustafa Sabri, Şeyhülislâm Musa Kazım, Elmalılı Hamdi Yazır, İsmail Hakkı İzmirli, Ferid Kam, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fenni, Said Halim Paşa, Mehmed Şemseddin,¹²⁰ Hüseyin Kazım Kadri gibi aydınlar savunmaktaydılar. Filibeli Ahmed Hilmi ve İsmail Fennî, materyalist düşüncelere karşı mücadeleye öne çıkarırken, kelamı felsefeliştirerek vahdet-i vücud fikrini benimsemekteydiler.

“İsmail Hakkı İzmirli, Kelamı yenilemeye çalışırken usul-i fıkıhta yenilik yapmaya yanaşmıyordu. Hüseyin Kazım Kadri, felsefeye, kelama, tasavvufa ve aklî muhakeme ile hüküm çıkarmaya karşı çıkarken İslâmî hükümlerin nasıl yenileceğini izah edemiyordu. Said Halim Paşa, ‘Buhranlarımız’ adlı risalelerinde, İslâm’a dönüşü

¹¹⁸ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 180.

¹¹⁹ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 280-281.

¹²⁰ M. Şemseddin Günaltay hakkında geniş bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *Türkiye’nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay*, Ankara 2003.

çare gösterirken, hadiseleri derinliğine tahlil etmeden usul-ı fıkıhta bir yenilik yapmadan adeta anlık reçeteler yazıyordu.”¹²¹

İslâmcılık, muhafazakârlığın bir türü olmaktan ziyade dindar Müslüman aydın prototipinin düşünce kanalıydı. Bu harekete İslâmcılık isminin verilmesinin münasip olup olmadığı da tartışılmalıdır. Zira Osmanlı Devleti’nde İslâm’ın siyasî ve hukukî alanı, büyük oranda uygulanmaktaydı. Bu cereyan da, daha ziyade, İslâm’ın iyi algılanmadığı, kaynaklardan araştırılmadığı ve bilinemediği dolayısıyla iyi yaşanmadığı için geri kalındığını savunmaktaydı. Dönemin Müslüman aydınlarının cevabını aradıkları sorular şunlardı:

“Yerli kültür içinde İslâm’ın yeri nedir?

Batı Medeniyeti karşısında Müslümanların tavrı nasıl olmalıdır?

İslâm dünyasını İslâm mı geri bıraktı?

Müslümanlara dinin hakikatleri, modern ilim nasıl öğretilecek?

Dinî ve siyasî liderliği birleştiren hilafetin yeri nedir?

İslâm inancı ve öğretisi etrafında birleşebilmek için kavmiyetçiliğin doğuracağı parçalanma nasıl önlenebilir?

Bilimsel pozitivismden yararlanarak yeni ve rasyonel bir İslâm anlayışı nasıl ortaya konulabilir?

İçerideki ve dışarıdaki muhaliflere karşı İslâm nasıl makul bir şekilde müdafaa edilebilir?”¹²²

İslâmcı aydın, ortaya çıkan problemlerin çözümü için formüller arayışı içindedir. Bu çerçevede Mehmet Akif’in “Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm”ı formülünün köklerini ve referanslarını Ahmet Cevdet Paşa’da ve Namık Kemal bulmak mümkündür. Batı’nın ilim ve teknolojisi ile Alman ve Japonların vazife ahlâkı, dini ihmal etmeyen aydınların zihinlerini meşgul etmekteydi. Yani yanlış, batıl ve bidatlarla çevrelenmiş din anlayışından kurtuluş, yine dine ve kaynaklarına müracaatla doğru ve sahih bir şekilde ele alınmak koşuluyla mümkün olacaktı. Zikri geçen anlayışlar, ne yazık ki, öncelikle pratik hayatına yönelik olup, felsefî bir temellendirmeye mesafeliydiler. Felsefî ve aklî bir düşünceyle hareket eden aydınlarımız da bulunmaktaydılar. Bunlar, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fenni, Ferid Kam, İsmail Hakkı İzmirli, M. Ali Aynî, Elmalılı Hamdi Yazır gibi benzer münevverlerdir.¹²³

¹²¹ Süleyman Hayri Bolay, “Türkiye’de Dinî Düşüncenin Macerası”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 257.

¹²² Bolay, “Türkiye’de Dinî Düşüncenin Macerası”, 257-258.

¹²³ Bolay, “Türkiye’de Dinî Düşüncenin Macerası”, 258.

İkinci Meşrutiyet'in aydını, tek tip bir aydın profilini yansıtmamaktadır. Bunlar içerisinde sosyolojik alanı tercih eden Ziya Gökalp gibi aydınlar da mevcuttur:

"Ziya Gökalp, İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubelerini kurarak siyaset çalışmalarına aktif olarak katılmıştır. Abdullah Cevdet, İbrahim Temo ve İshak Sükûti ile birlikte sürdürdüğü bu çalışmalarda toplumsal sorunları ele alan araştırmalar ve ideolojik çalışmalar üzerinde yoğunlaşmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma süreci içinde olduğunu ilk fark edenlerden birisi olarak Ziya Gökalp, yeni bir ulusal kimlik arayışı üzerinde durmuştur. Türk toplumunun kendine özgü bir kimliği, kültür ve sanat anlayışı olduğu fikrini savunmuştur. Bu fikri temel alan çalışmalarında Türkçülük esaslarını her vesile ile gündeme getiren bir meslekî ve ahlâkî ısrar ile dikkat çekmektedir. Bu ısrarın odak noktası, asla doğu kökenli mistik ve estetik değere dayanmamaktadır. Ziya Gökalp'in düşüncesinde, Türk toplumunun kendi ahlâkî ve kültürel değerlerinin, batıdan alınacak kültür ve ahlâk değerleri ile birleştirilmesi (sentez) esas alınmıştır. Bu sentez, yeni bir hareket noktası kabul edilecek ve daha ileriye gidişin rotası bu senteze göre çizilecektir."¹²⁴

1913 yılında *İslâm Mecmuası*'nı yayınlayan Ziya Gökalp, sosyal değişmeyi fıkıh çerçevesinde izah etmekte, modernleşme hareketlerine fıkıhtan bir temel bulmak amacıyla "içtimaî usul-i fıkıh" kavramını ve fikrini ileri sürdü. Ona göre;

"Fıkıhın iki kısmı vardı; itikad ve ibadetler değişmezdi. Ama muamelat ile ilgili kısmı, hukukî, iktisadî, malî, ticarî ve içtimaî cihetleri içine aldığı için toplumda bu konularda devamlı değişimler olmaktadır. Dolayısıyla fıkıh, bu değişimlere ayak uydurmak, bu değişimleri yakalamak, izah etmek ve İslâm'ı ona göre yorumlamak zorunda idi. İşte bu noktada Gökalp bir sıçrama yaparak şöyle bir içtihadde bulunuyordu: Madem ki fıkıhın muamelat kısmı, değişen hadiselerle nispetle değişmektedir. Şeriatın kanunları ilâhî kanunlardır; cemiyeti idare eden örf ve adetler de Allah'ın kanunlarıdır; öyleyse fıkıhın muamelat kısmının yerine yine Allah'ın kanunları olan içtimaî kanunlar, yani örf ve adetleri koyarsak dinden çıkmış olmadığımız gibi, sosyal vakaları ve değişimi de izah etme imkânına kavuşuruz. Böylece fıkıh, içtimaî değişimleri hem yakalamış, hem izah etmiş olur; hem de İslâm'ı geliştirme imkânı elde etmiş oluruz."

¹²⁴ Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 114.

Ziya Gökalp'in fıkıh usulünü sosyolojiyle desteklemesi düşüncesine İzmirli İsmail Hakkı'dan¹²⁵, "fıkıh usulünün ilmen ve mantıken böyle bir değişikliğe ihtiyacı yoktur." şeklinde olumsuz bir ret cevabı geldi. Ancak Kazanlı fıkıh hocası Halim Sabit, Gökalp'in düşüncelerine tam destek verdi. Nihayetinde ilmî ve yüksek seviyeli bir tartışmanın zamanın aydınları arasında mevcut olduğu görülmektedir. Bu tartışmanın üslûp ve seviyesi, aynı düşünce cenahındaki kişilerle de olsa farklı düşünce cemahtaki aydınlarla da olsa, düzeyli ve saygılı olmuştur.¹²⁶

Aslında Ziya Gökalp, ileri sürdüğü düşüncelerle, geleneksel anlayışların dışına çıkmış olsa da, o kendisinden önceki seleflerinin yaptıklarının bir türünü icra etmiştir:

"Gökalp, Ahmet Cevdet Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi'de görülen kültürel ve siyasî modernleşme ile fıkıh arasındaki gerilimleri uzlaştırma teşebbüsünün son örneğini vermiştir. O, böylece fıkıh salt hukuk olarak gören gelenekten ayrılmış, fıkıhtaki evrim fikrinin uygunluk içinde olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla zamanın değişmesiyle ahkâmın değişeceğini söyleyen fıkıh ile sosyoloji arasında bir çatışma görmemektedir. Bu evrimci hukuk ve fıkıh anlayışı başka Müslüman düşünürleri de meşgul edecektir."¹²⁷

B. Meşrutiyet Bürokrati

Osmanlı yönetimin de farklı din ve ırktan devlet adamı ve bürokratin varlığının bir hakikat olduğuna işaret edilmişti. Osmanlı devlet adamları ve bürokratları içerisinde yakın ve uzak bölgelerde gayri Müslim tebaadan görev yapanlar vardır. Makedonya bölgesinde İşkodra'da, Yanya'da, Süryani yargıç bulunmaktadır. Ermeni memurlar da bu bölgelerde vazife yapmışlardır.¹²⁸

Bunlar içerisinde Arap unsurlar da bulunmaktadır. Araplar sadece vilayet bürokrasisinde değil, her dinden Araplar merkezî yönetimde görev almışlardır.¹²⁹ Din ve etnik köken farkı olmaksızın Osmanlı bürokratları, konumları gereği halka ve tebaayla sürekli temas içerisinde olmuşlardır. Ancak aydınlarımız, taşrayla veya İmparatorluk merkezi dışındaki hadiselerle ve sorunlara fazla ilgi göstermemiştir.

¹²⁵ İsmail Hakkı İzmirli hakkında geniş bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2000.

¹²⁶ Bolay, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Macerası", 257-258.

¹²⁷ Bolay, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Macerası", 258-259.

¹²⁸ Taha Akyol, *Osmanlı Mirasından Cumhuriyet Türkiye'sine İlber Ortaylı ile Konuşmalar*, IV. baskı, İstanbul 2004, 40.

¹²⁹ İlber Ortaylı, "19. Yüzyıl Osmanlı Yönetimi ve Arap Dili", *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 151.

Aydın geleneğimizin oluşumunda Osmanlı münevverlerinin tarım sektörü ve köylü ekonomisiyle çok fazla ilgilendiği söylenemez. Batı'ya karşı aşırı ve kontrol edilemeyen hayranlık, taşra ve köylü sorunlarıyla ilgilenmeyi engelleyen bir unsurdur. Batılı adam tipinin takipçisi ve taklitçisi Osmanlı aydınları, köylü meseleleri ile uğraşan insan izleniminden âdeta utanarak (tiksinerek) uzak durmuşlardır.¹³⁰ Halbuki aydın bürokratlarımızın kökenlerine bakıldığında bir kısmının sosyal statü olarak aşağı tabakalardan geldiği görülmektedir. Medreseden ayrılan Ahmet Cevdet Paşa ve Mısır Çarşısı'ndaki bir kapıcının oğlu olan Mehmed Emin Ali Paşa bunlardan sadece ikisidir.¹³¹

Osmanlı'da askerî ve sivil iki tür bürokrat kimliğinden söz etmek mümkündür:

“Askerî davranış daha çok vatanperverlikten “vatanı kurtarma” düşüncelerinden hareket eden, toplumun derin sorunları üzerine eğilmekten çok kısa vadede “hareket”e yönelen bir davranıştır. Enver Paşa'nın daha sonraki yıllardaki politikası bunun saf bir örneğini verir. Sivil-bürokratik davranışa gelince, bu davranışın temel unsuru bazen bir “entelektüeller ihaneti”ne yaklaşabilen halk aleyhtarı tutumdur. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti kurulduğu zaman kurucular arasına halka güvenilebileceği fikri ağır basıyordu. Askerî Tıbbiyelilere bunun böyle olmadığını anlatan, halka “önder” olmayı telkin eden, halkın sesinin kurulacak birimde yeri olmadığına inanan Murat ve Ahmet Rıza Bey gibi sivil bürokratları. Bu gibi bir inançta Osmanlı İmparatorluğu'nda eskiden beri egemen bir avam-havas ayrılığı düşüncesinin mi, yoksa Avrupa'da bu yöne iten gelişmelerin mi etkili olduğunu anlamak zordur. Fakat her türlü anlama bu sivil bürokratları birer “demokrat” haline getiremez. Otoriter elitist teorileri Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde yaymış olmanın sorumluluğu onlara yüklenmelidir.”¹³²

Reformcu resmi memurların eşrafa karşı tutumlarına gelince, bu da Sultan Abdülhamid dönemindeki yönetiminin modernleştirilmesinin bir sonucu oluşmuştur. Zira Sultan, bürokrasiyi akılcı bir sisteme oturtmak için tüm imkânları kullanmıştır. Onun döneminde tam anlamıyla modernleştirilen Mülkiye'yi bitirenlerin, yüksek kademelere gelmek konusunda çok başarılı oldukları bilinmektedir.¹³³

¹³⁰ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 109.

¹³¹ İlber Ortaylı, “Eğitimde Batılılaşma”, *Son İmparatorluk Osmanlı*, II. baskı, İstanbul 2006, 148.

¹³² Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, VI. baskı, İstanbul 1999, 306.

¹³³ Ortaylı, “Osmanlı Kimliği”, *Osmanlı Barışı*, 28 (Naklen: Anderas Kazamias, *Education and Quest for Modernity in Turkey*, London 1966, 90).

II. Abdülhamid'e muhalif olan genç bürokratlar ve askerler, en yüksek yönetim ve hükümet görevlerine, yetenekli olmaktan ziyade Sultana itaatkar olanların getirildiğine inanmaktaydılar. "Askerler ise, Sultanın modernleştirici reformlarının, başkent yakınında manevra yapan büyük askerî birliklerin hakikî mermi kullanmasını yasaklamasıyla uyuşmadığını düşünüyorlardı. Bu çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışan ve sistemin 'son bulacağını' uman bu tutum, daha önceki Osmanlı 'devlet nedeni' ideolojisine karşıt olarak, 'ulusal' bürokratçılık diye adlandırılabilir."¹³⁴

Yeni mezun ulusalcı bürokratların Sultan'la ilişkilerinin çok iyi olmamasının bir sebebi de, Türkiye'de modern bir devlet kurma hususundaki idealleriydi. Onlar ulus-devletin kurulmasının daha kısa zamanda kurulacağını düşünmekteydiler.¹³⁵

Pozitivist ve ulus devlet modeli bir devlet düşüncesi, Meşrutiyet dönemi belirli aydın grubunun en büyük hayal ve idealiydi. Bu anlamda pozitivism, Osmanlı devlet adamlarının belirgin bir eğilimi durumundadır. Tanzimat'la gelen pozitivism, Meşrutiyet kanalıyla Cumhuriyet döneminin siyasî ve sosyal programında en etkin düşüncesi olmuştur.¹³⁶

Pozitivist fikirlere ve diğer düşüncelere açık olan ve memuriyetleri öne çıkan münevverlerde, gazete ve roman gibi kitle iletişim vasıtalarının rolü önemlidir. Nitekim bazı devlet adamları, kendi konaklarında toplantılar düzenlemekten geri durmamışlardır. Kültür çalışmalarının büyük devlet adamlarının konaklarında icra edilmesi, kadim bir Osmanlı geleneğidir.¹³⁷ Bu çerçevede Osmanlı devlet adamı-aydını, meselelerini heyecanla değil zekâ ile çözmek taraftardır.¹³⁸

Bu dönemdeki ulema "entelektüel bir zindan"ın içerisine itildi. O, "itikadın savunucusu" olarak Sultan-halifenin kendilerine yönelttiği övgülere mazhar olmuşlardır.¹³⁹

Osmanlı Sultanları ile sadrazamdan başlayarak her derecedeki bürokratlar arasındaki ilişki ilginçtir:

"Osmanlı tarihinde sadrazamların otorite kurduğu devirler olmuştur, ama Tanzimat döneminde sadece sadrazam değil, sadra-

¹³⁴ Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 57-58.

¹³⁵ Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 58.

¹³⁶ Mardin, "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", (Ali Bayramoğlu ile) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 141.

¹³⁷ Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 273.

¹³⁸ Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 275.

¹³⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 454.

zamlarla birlikte etrafındaki bürokrat kadro da yönetime egemen olmuştur. İmparatorluğun modernleşme tarihinin bu çarpıcı döneminde Bab-ı Âlî bürokratları yönetime hakimdi. Birinci Meşrutiyet'ten sonra Yıldız Sarayı, İkinci Meşrutiyet'ten sonra ise siyasî bir cemiyet olan İttihad ve Terakki otoriteyi ele almışlardır. Her üç dönemde de otoriter nitelikli bir yönetim vardı ve sonunda otoriterlik nerdeyse modern anlamda bir diktatörlüğe dönüşmüştür. Her üç dönemin siyasal seçkinleri nitelik olarak birbirinden farklıdır. Tanzimat döneminin yöneticileri yakın tarihin en becerikli, yaratıcı kadrolarıydı; bürokrasinin içinde yetişip yükselen devlet memurlarıydı. İkinci dönemde Osmanlı hükümdarları, İmparatorluğun tarihinde görülmeyen bir biçimde bütün erki elinde toplamış ve bunu modern bir bürokrat aygıt ve asıl önemlisi bir ideolojiyi kullanarak yapmıştır.¹⁴⁰

Nitekim Meşrutiyet, Tanzimat'la en güçlü ifadesini bulan bir geleneğin devamı olarak bir asker bürokrat hareketidir. İkinci Meşrutiyet, aydınların ordu desteğiyle güçlendirdiği ve sürüklediği bir hareket olsa da, İmparatorluk tarihindeki en kapsamlı demokrasi girişimidir.

Meşrutiyet'in gelişim sürecinde aydın ve bürokratlar, halka olan mesafelerini azaltmamışlar ve toplumu da iyi tahlil edip anlayamamışlardır:

“Meşrutiyet'in başarılı olması için –ona sahip çıkanların iyimserliği ve samimî ümitleri dışında- gerekli altyapı mevcut değildi. Meşrutiyet aydınları bu gerçeği fark ettiklerinde, hayal kırıklıklarını yazıya dökmekten çekinmemişlerdi. Meclis-i Mebusan Reisi Ahmet Rıza Bey, ‘Halk, hürriyete cidden âşık değildi, hürriyetin kıymetini takdir edemiyor, kullanmasını bilmiyordu’ derken alabildiğine samimi ve aynı derecede halkından uzak bir Meşrutiyet aydını örneği vermektedir. Öte yandan sosyal bir mücadele vetiresinden geçmeden kolayca kazanılan ve aynı kolaylıkla bahşedilen matbuat hürriyeti, cemiyetleşme ve siyasî katılma hakları, ilk zamanlarda hayli suiistimale uğramış, daha sonra yeniden eski devri hatırlatan bir uygulama ile verilenler geri alınmıştı. Parlamento, basın, dernekler ve ferdin dokunulmazlık hakları gibi kurumlar, en liberal yorum ve samimi niyetlerle hayata geçirilmeye teşebbüs edilmiş ama bunlardan beklenen sihirli etki, çoğulcu parlamenter hayatı aksamadan yürütecek hoşgörü ortamı hâsıl olmamıştı. Aydınlar, ümit ettikleri atmosferin ancak uzun süreli bir tatbikat ve tecrübeden sonra oluşabileceğini fark edebilecek tek zümre olmalarına rağmen, siyasî ve pratik zaruretlerin esiri olarak, kısa zamanda meşrûti monarşi-

¹⁴⁰ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, III. baskı, İstanbul 1995, 77.

den bir aydınlar monarşisine, başka bir deyişle “cemiyet oligarşisi”ne dönmeyi tercih etmişlerdi.”¹⁴¹

1. Askerî Bürokrasi: Ordu

Askerî bürokrasi olarak ordu, Meşrutiyet tecrübesinde ağırlıklı bir konumdaydı. “Meşrûti düzende siyasî iktidar ve nüfuz, kurumlar arasında yeniden paylaştırılırken ordunun, Kanun-ı Esasî’de kendine tanınmış olandan daha fazla iktidara sahip olması ya da bu iktidarı kullanabilecek durumda olması tabii görülmelidir. Ordunun yönetime müdahalesini caydıracak, frenleyecek ya da dozunu azaltacak tampon kurumların azlığı ve etkisizliği, bu dönemde ordu ve siyaset ilişkilerini karakterize eden bir âmil olmuştur. Ordunun yönetimle ilişkilerinde tampon rolünü oynaması beklenen tek kurum olan İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin, kendini orduyla özdeşleştirecek bir tutumu benimsemesi, geleneksel Bâbîali bürokrasisi ve padişah nüfuzunun hiçe indirildiği bir ortamda siyasî iktidarın yeni sahiplerini belirlemekteydi.”¹⁴²

Batılılaşma sürecinde Osmanlı ordusu, modernleşmeyi en çok hisseden ve Batılı etkilere açık bir kurumdur.¹⁴³

“Osmanlı zabiti zihnî donanım ve entelektüel seviye itibariyle, ‘sivil’ diye niteleyebileceğimiz aydın kesimin homojen bir parçasıdır. Bu manada, meselâ Dr. Nâzım Bey’le Miralay Enver Bey arasında asker ya da sivil menşeli olmanın yarattığı bir tutum farklılığından bahsedilemez. Ordu ile Cemiyet’in bu derece iç içe olmasından bu kimlik çakışmasının etkili olduğu âşikardır. Kabul etmek gerekir ki, II. Meşrutiyet devri aydınları, bu gibi kimlik farklılaşmasını belirleyecek sosyal ve siyasî bir vetirenin içinden gelmemişlerdi. Osmanlı toplumunda bir sınıf şuurundan ziyade folklorik bir renk olarak algılanan ‘asker-başıbozuk’ tiplemesinin dışında, Batılı ve çağdaş anlamda bir asker-sivil kimliği oluşmamıştı. Bu yüzden harbiye bütçesinin tartışılması esnasında tenkidler ordunun kendisine değil, harbiye nâzırının uygun gördüğü bütçe tekniğine yöneliyor ve harbiye nâzırına yöneltilen en çetin soru ‘bütçenizde neden müfredat gösterilmiyor?’dan ibaret kalıyordu. Sivil ve asker kimliklerinin farklılaşması, ancak Meşrutiyet tecrübesinden sonra ortaya çıkan tabii bir gelişmenin mahsulüdür. Birinci Dünya Harbi’nin sonlarına doğru bir durum değerlendirmesi yapan Falih Rıfkı Atay’ın satırlarında, bu gerçeği görmek mümkündür: ‘Doğrusu askerden de yorulmuştuk... her türlü kahramandan korkuyorduk’. Bu ifadede, birbiri ardına büyük toprak kaybına sebep olan üç harbin ağır izleri,

¹⁴¹ Ahmet Turan Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, Ankara 1992, 185.

¹⁴² Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, 186.

¹⁴³ Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, 186.

kendini açıkça hissettirmektedir. Bu yorgunluk, biraz da siyasete bulaşmış olan orduya karşı duyulan kırgınlığı kapsamaktadır.”¹⁴⁴

Osmanlı aydını, orduyu siyasete sürükleyerek zihnindeki devlet fikrini ortaya koymaktadır. “Padişah aleyhtarından pozitivist, Masondan Türk nasyonalistlerine, İslâmcıdan Batı taraftarına kadar her Osmanlı aydını, son birkaç yüzyıldan beri mütemadiyen küçülen devlet hudutları ve Şark meselesinin tehdit ettiği devlet halinde yaşama hakkı gibi hayatî problemler karşısında müşterek bir telaş halindedir.”¹⁴⁵

Osmanlı aydın ve bürokrati, devletin yıkılmaması için her türlü siyasî fikir, program ve kaideye muhalefet edebilir. Böyle olunca, sivil alanın karşısındaki askerî alan bu hususta daha heyecanlı ve sabırsızdır. Nitekim askerî, çoğu zaman “devlet adamı ve politikacı”, “teknisyen” ya da “diplomat” gibi hareket etmeye sürükleyen sebepler, benzer kaygı ve reflekslerle ortaya çıkmaktadır. Ordunun devleti koruma ve kurtarma vazifesini, kendi sınırları içerisinde sürekli seslendirmesi, 1908-1914 dönemi içindeki askerî müdahale ve siyasete karışma hadiselerinin arkasında ve temelinde siyasî ve şahsî çıkarlardan ziyade, böyle bir zihniyet bulunmaktadır.¹⁴⁶

Meşrutiyet aydınları ile öncesi aydın bürokratlar mukayese edildiğinde, iki dönemin devlet adamı düşünürlerinde bir farklılık ortaya çıkmaktadır:

“Birinci Meşrutiyet’in entelektüelleri, hak, adalet, hakkaniyet ve hikmet konularında son derece arzulu, fakat yeteri kadar cesaretli değillerdi. Bu cesaret eksikliği, Meşrutiyet öncesi Osmanlı aydınlarında görülen ürkek tavrın yarattığı ve yansıttığı gelenekten kaynaklanıyordu. Mithat Paşa’nın Kanun-ı Esasî’de öngördüğü tarifler bile son derece sınırlıydı. Kendi düzenlediği Anayasa hükmüyle(112) zor durumda kalan Mithat Paşa’dan sonra hürriyet kavramı yavaş yavaş gündeme gelmeye başlamıştı. Sakızlı Ohannes, Akyiğitzade Musa, Namık Kemal, Mizancı Murat, ülkenin ekonomik imkânlarının dikkate alınması yolunda önemli görevler ve sorumluluklar yüklenmiş entelektüel kadronun isimleridir.”¹⁴⁷

2. Cumhuriyet Aydın ve Bürokrati

İttihat ve Terakki’yi fikrî kanadını oluşturan aydın bürokratlar, Meşrutiyet döneminde Cumhuriyet’in işaretlerini vererek yeni dev-

¹⁴⁴ Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, 186-187..

¹⁴⁵ Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, 185-188.

¹⁴⁶ Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, 187.

¹⁴⁷ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 112-113.

letin ideolojisi olarak, pozitivismi benimseyeceklerdir.¹⁴⁸ Dolayısıyla pozitivism, yalnızca Meşrutiyet aydını ve bürokratlarının ideolojisi olarak kalmadı, Cumhuriyet'in de egemen ideolojisi olarak da tes-cillendi:

“Bu seküler misyoner aydın-bürokrat hareketi, bir başka açıdan bakıldığında toplumun, yüzyıllar öncesinden tevarüs ettiği dünya görüşüne, dinine, mitlerine, hurafelerine, yaşama tarzına ve diğer toplumsal kurumlarına açılmış bir savaştı. Bu savaşta kullanılan biricik etkili entelektüel silah, ‘bilim’di. Böylece ‘bilim’, pozitivist ideolojinin mantığı gereği, mevcut toplumsal kurumlara karşı girişilmiş bu kutsal savaşta bir silah olarak kullanıldı. Dahası, ‘bilim’in, pozitivist aydın-bürokrat sınıfın, toplum içindeki meşruiyetini sağlayan en etkili araç olmak gibi bir fonksiyonu daha vardı.”¹⁴⁹

Meşrutiyet'in aydın bürokratları ile Cumhuriyet'in aydın bürokratları arasında bir çatışmadan ziyade bir süreklilik mevcuttur. Ancak bu birbirlerinin devamı anlamına da gelmez.¹⁵⁰

Türk aydını için yerellik onun fikrî bir sığınağı olurken, Cumhuriyet Dönemi aydınının gelişmesinde “aydınlanmadan” çok “eylemler” önemli oldu. Cumhuriyet'in “kazanımları”, Tanzimat ile başlayan ve İkinci Meşrutiyet ile tamamlanan bir sürecin ikmâlinin sonucudur.¹⁵¹

SONUÇ

Meşrutiyet dönemi aydınının kimlik ve zihniyetini anlamak için, daha önceki tarihlere müracaat etmek gerekir. Aksi takdirde yapılacak tahliller ve değerlendirmeler, kısır ve yetersiz kalacaktır.

Savaşta mağlubiyetler, toprak kaybı, ordunun modernizasyonu, devlet düzenindeki yozlaşma, ekonomideki gelir ve gider dengesinin bozulması, bilim ve teknolojiyi “üretmememe” sorunu, eğitim ve hukuk sistemindeki nitelik kaybı, rüşvet, adam kayırma, bürokrasideki mücadele ve saray içindeki çekişmeler, İmparatorluğun düzen ve insicamını sarsmış ve devletin gerileme/yıkılma sürecine girmesine sebep olmuştur. Bu olumsuz şartlar ve onların sebep olduğu meseleler karşısında Batı'daki başta bilim ve teknolojiye gelişmeler, dolayısıyla savaş sanayiindeki ilerlemeler, Osmanlı aydınlarının yönlerini Avrupa'ya çevirmelerine sebep olmuştur.

Tanzimat, bu anlamda öncesi olmakla birlikte bir milad olarak nitelendirilebilir. Tanzimat'la birlikte yaşanan dönem, geçmiş kültür

¹⁴⁸ Hüsamettin Arslan, “Pozitivism Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 568-569.

¹⁴⁹ Arslan, “Pozitivism Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, 568.

¹⁵⁰ Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, 367-368.

¹⁵¹ Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, 367.

ve birikim açısından Doğu'yla/İslâm'la bağı koparmamak ile yeni ruhun tetiklemesi sonucunda Batı'nın bilim ve kültür kurumlarına hedeflenmek arasındaki belirsizliğin tarihidir. Dolayısıyla bu devir, "alaturka" ile alafranga" arasında cereyan eden temasın, mücadelelenin ve kavganın gerçekleştiği zaman aralığıdır.

Osmanlı'nın "son yüzyılı"nda aydın ve devlet adamlarını, yaşadıkları tecrübelerin zorunlu bir neticesi olarak net ve kesin bir şekilde kompartımanlara yerleştirmek pek mümkün olamamaktadır. Zira yetişme tarzlarından ve aile çevrelerinden başlayarak, okudukları eğitim kurumlarına kadar pek çok faktör buna tesir etmektedir.

Bu çerçevede Tanzimat'a baktığımızda; Tanzimat aydını, Batı'nın hızlı yükselişini takip edip anlamaya çalışan, kendi toplumlarını ve devletlerini içine düştüğü sıkıntılardan kurtarmak için uğraşan ve mutlaka bir şeylerin yapılması gerektiğine inanan, bunun için aklına gelen her çareye başvuran eklektik bir aydın tipidir. O, modernleşme eylemlerinde çekingen, muhafazakar (teokratik ve gelenekçi), ikici (telifçi ve tavizci), fakat daima araştırmacı ve Batıcı damgasını üzerinde taşıyan bir zihniyete sahiptir.

Aydın kimliğini tespitine çalıştığımız Meşrutiyet ise, Tanzimat dönemi düşünürlerinin hazırladığı temeller üzerinde gelişme kaydetmiş ve büyük ölçüde de onların eseri olmuştur. Bu dönemin aydın ve devlet adamı, eski ve yeni kültür arasında sıkıştırılmış bir portrede kendini gösterir. Bununla birlikte bu aydın tipi, içinde yaşadığı toplumun meselelerini çağın verilerini kullanarak çözmek için olağanüstü bir çabayla Batı bilim ve düşüncesinin topluma ulaştırma gayretini ısrarla devam ettirir.

Bunun için alternatif fikir ve düşünceler, farklı fikir ve ideoloji kamplarındaki münevverlerce seslendirilmeye çalışılmıştır. Dönemin aydın ve bürokratı için en büyük sorun, devletin gerilemesine rağmen; ancak bu çerçevede bunun çözüm formüllerini bulma cehdidir. Ortaya çıkan tedavi yöntemleri, çok fazla seçenek bırakmaz. Batı, İslâm ve Türk töresi arasında gidip gelen fikir demetleri ve tartışmaları, bu dönemin aydın ve devlet adamlarının düşünce dünyasını şekillendirmiştir.

Meşrutiyet dönemi, fikrî ve siyasî hareketliliğin en çalkantılı ve değişken olduğu bir dönem görünümündedir. Bu dönem mütefekkirlerinde devletin gerilime ve çökmeye gidişinin önüne geçme hususunda bir çırpınış ve gayret gözlenmektedir

Birinci Meşrutiyet, sosyal alanda, Tanzimat'tan fazla ıslahat gerçekleştirememiştir. Fakat, ileride yapılacak bütün ıslahat hareketlerinin ilk kıvılcımı olarak da adından daima söz ettirmiştir.

Meşrutiyet dönemi, aydınlar arasında olgun ve düzeyli fikri tartışmalara zemin hazırlamıştır. Yine bu dönemin devlet adamında Batı'ya karşı bir çekingenlik, kimi zaman nefret kimi zaman da bir korku hakimdir. Zamanın aydınları arasında var olan halktan kopuk mesafeli duruş, Tanzimat'tan bir miras gibi Meşrutiyet döneminde de kalıntılarını sürmüştür. Ancak gerek aydınlar gerekse bürokratlar, basın özgürlüğünün sağladığı ortamdan dolayı devlet ve millet sorunlarını alabildiğince tartışma imkanı bulmuşlardır.

Meşrutiyet dönemi münevverlerin (tüm ideolojik ve fikri akımlar için bu geçerlidir) en büyük eksikliği, meseleleri toplum ve millet dinamiklerinden bağımsız bir şekilde, Batı'daki gibi çözme girişiminde bulunmalarıdır.

Bu dönemin aydın ve bürokratlarında iki temel düşünce yer etmiştir: Reformcular ve muhafazakârlar. Ancak bu kategorik ayrım sınır ve safları çok belirgin değildir. Her bir grubun diğer fikir akımlarıyla düşünce bakımından örtüştüğü noktalar da olmuştur.

Osmanlı'nın bu döneminde modernleşmeyi, batılılaşmayı ve ıslahat çabalarını devlet ve yönetici aydın sınıfı bizzat kendi eliyle organize etmeye, gerçekleştirmeye çalışmış, toplum ise zaman içinde bir kısmıyla devleti taklit etme veya izleme yoluna gitmiştir.

Bu dönemin aydını bir Batı dilini o ülkenin vatandaşı kadar iyi derecede konuşabilmekteydi. Diğer taraftan dönemin aydın ve bürokrati toplumun en alt katmanından gelip, en üst devlet kademelerine yükselebilecek fırsat ve imkânına sahipti. Bu dönemin aydını, bir Batı dilinin dışında Arapça ve Farsça'yı da bilmekteydi.

Dönemin aydın ve bürokratları, padişahlık olmasına rağmen, saraya ve yönetime eleştirilerde bulunmaktan sakınmazdı. Farklı etnik kökenlerden gelse bile, bu dönemin münevverleri, Türk kültür, dil ve edebiyatına büyük katkılarda bulunmuşlardır.

Meşrutiyet dönemi aydın ve devlet adamı birçok hayatî problemle uğraştıkları için sert ve mücadeleci bir kimliğe sahipti. Ayrıca meşrutiyet bürokratlarının farklı etnik kökenlerden gelme gibi bir özellikleri de mevcuttu.

Bu dönemin devlet adamı, dünyayı ve ülkeyi iyi tanıyan hikmet ve bilgi adamı vasıflarını da taşımaktaydı. Zira meşrutiyet devrinin aydın ve bürokratları, hem yurt içi hem de dışı görevlerinde bulunmuş ve ülkenin modernizme dönüşümünü gerçekleştirmişlerdir. Osmanlı seçkini, bürokraside kozmopolit bir kadro oluşturduğu gibi bilim ve sanat hayatında, özellikle de matbuatta bu yapıyı sonuna kadar korumuştur. İki dilli Osmanlı seçkinini hayatın her alanında rastlamak mümkündür.

Bu dönemin aydını, dünyaya açıktır ve toplumun çizgilerini kendi kabuğu içinde gözlemliyordu. İmparatorluk, dağıldıktan sonra da Osmanlı eğitiminden geçmiş, Türkçe bilen bir bürokrasi bırakmıştır.

Osmanlı aydını bir modernleşme ideolojisinin insanı olarak; tarihe, gününe ve geleceğine aynı yoğunlukta bakmak zorundaydı. Ulusalılık akımı, Osmanlı eliti ve bu elitin hayat tarzıyla birlikte Osmanlı aydınına da ortadan sildi. 20. yüzyıl başında Osmanlı aydını, Türk toplumu içinde ağırlığını hissettirse artık bir kalıntıydı. Bundan sonra kendine özgü çizgileriyle ulusal aydın tipinden söz etme dönemi başlıyordu.

Osmanlı bürokrasisinin bir kesimi, modernleşmenin gereksinimlerine, bir ölçüde çok erken uyumlu hale getirilmiş ve 19. yüzyılda, reformcu karakterini göstermiştir. Bu reformcu bürokrasi, reformun ilk can alıcı noktası olarak, askerî ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının modernleştirilmesini seçmiştir.

Aydın geleneğimizin oluşmasında hürriyet mücadelesi yapılırken sivil kadro ile askerî kadro arasında önemli farklar görülmektedir. İkinci Meşrutiyet'e gidişin hazırlıklarında bilgi ve deney birikimini askerî okullarda kazananlardan daha önemli ve öncelikli olanlar, sivil kadronun yetiştirdiği aydınlardır. Bu dönemde ortaya çıkan entelektüel birikim, Cumhuriyet'in inşasında önemli rol oynamıştır.

Nitekim Türkiye Cumhuriyet tarihi boyunca bu ülkenin düşünce dünyasının ilke ve sınırlarını belirleyen ve bu anlamda alanlarında hâlâ aşılmamış kişilerin tamamına yakını, formasyonlarını 1900-1923 arasında tamamlamış insanlardan oluşmuştur.

Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'in ilk dönemini kadar bizde yönetici, bürokrat, meslek sahibi "münevverler" in kültür ve politika hayatımızda önemli fakat bir ara tip olarak kaldıkları açıktır.

Bu dönemlerin "münevver"i, Batıcısı, Osmanlıcısı, İslâmcısı ve Türkçüsü, Batı'nın ve Batılılaşmanın ortaklaşa baskısı altındadır. Getirdikleri çözüm önerilerinin radikal ve toptancı olması, kendilerini kurtarıcılık misyonu yüklemeleri, bu "münevver"lerin bir başka ortak yönleridir. Cumhuriyetle birlikte "münevver" in adını değiştirip "aydın" olması, bu ortak yönlerde fazla bir değişikliğe yol açmamıştır. Cumhuriyet'le birlikte Batıcı, Osmanlıcı, İslâmcı, Türkçü "münevver"lerden Batıcıların iktidara gelmeleri, bizde "aydın"ın "Batıcı münevver" olarak anlaşılmasını getirmiştir.

Yenileşme döneminin aydın kimliği, yenilik yapma ve modernleşme kaygılarından çok iktidar elde etme mücadelesinin taraftarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İktidarı arayan, iktidarda olan ve iktidarda kalmayı amaçlayan Osmanlı aydını, eleştirel gücünü kemâle erdiremeyince, emir alan devletin “kulu” haline dönüşmüştür.

Devletin “bakım ve gözetim”ine muhtaç olarak varlığını sürdüren aydınımız, modernleşme taraftarı olduğu halde, değişim ve dönüşüm konusunda düşüncede radikal değişimci, eylemde muhafazakâr karakterin sahibi görünümündedir. Bu çerçevede toplumla ve halkla “kader birliği” kaygısını taşımayan Osmanlı aydını, yine de geleneğini ve mirasçısı olduğu kültürü inkâr etme yoluna girmiş bir tip değildir.

Osmanlı devlet adamı ve bürokratlarının -kriz ve kırılma dönemlerinde bile- yetişme tarzlarındaki ciddiyetin ve disiplinin muhafaza edildiği söylenebilir. Bu çerçevede usta çırak ilişkisinin bulunduğu bir gerçektir.

Kalbi ve gönlü Doğu’da olan Osmanlı aydın ve devlet adamının zihniyet dağınıklığının bir sonucu olarak akli Batı’dadır. Onların zihniyet dünyası, felsefî bir birikimden mahrumdur ve dolayısıyla satıhtır. Ancak Batı’dan intikal eden materyalist ve pozitivist cereyanların irdelenmemiş fikir demetleri, bu tahsilli insanların “müşterisi” oldukları çözüm formülleri olarak kalmıştır.

Her türlü olumsuz koşullara rağmen, bu dönemde yetişen devlet adamı ve bürokratlar, becerikli, yaratıcı bir kadroyu teşekkül ettirmişlerdir. Onlar hukuk ve demokrasi temelli bir devletin inşası için yapılan çabaların ilk önderleridir. Ancak bu okumuş elit/seçkin insan kütlemiz, devleti aşırı yüceltme ve korumanın verdiği hassasiyeti, zaman zaman abartarak insan ve toplum unsurunu geri plana itme hakkını da kendilerinde görmüşlerdir.

**Meşrutiyet Dönemi (1876-1909) Aydın Ve Devlet Adamı-
nın/ Bürokratinin Kimlik Yapısı**

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

Özet

Osmanlı'nın "son yüzyılı"nda aydın ve devlet adamlarını, yaşadıkları tecrübelerin zorunlu bir neticesi olarak net ve kesin bir şekilde kompartımanlara yerleştirmek pek mümkün olamamaktadır. Bununla birlikte bu aydın tipi, içinde yaşadığı toplumun meselelerini çağın verilerini kullanarak çözmek için olağanüstü bir çabayla Batı bilim ve düşüncesinin topluma ulaştırma gayretini ısrarla devam ettirir.

Meşrutiyet dönemi aydınları arasında var olan halktan kopuk mesafeli duruş, Tanzimat'tan bir miras gibi Meşrutiyet döneminde de kalıntılarını sürmüştür. Meşrutiyet dönemi münevverlerin (tüm ideolojik ve fikri akımlar için bu geçerlidir) en büyük eksikliği, meseleleri toplum ve millet dinamiklerinden bağımsız bir şekilde çözmeye girişiminde bulunmalarıdır. Bu dönemde ortaya çıkan entelektüel birikim, Cumhuriyet'in inşasında önemli rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Tanzimat, Meşrutiyet, aydın, entelektüel, devlet adamı, bürokrat.

Abstract

It is difficult to place the intellectuals and statesmen who lived in the late period of the Ottoman Empire in a certain compartment as a result of their life experience. However, this type of intellectual has carried on his effort insistently to solve the problems of the society in which he lived and to transmit the thought and science of the West to it by using the contemporary data and possibilities.

The distant position and stance far from the people existing among the intellectuals of The Constitutional Monarchy era was inherited from the Tanzimat era. Most of their incompetence was originating from their struggle and attempt to solve the problems independently from the dynamics of the nation and the society. This intellectual accumulation appearing in this period played an important role in establishing the Republican era.

Key Words: Ottoman, Tanzimat, The Constitutional Monarchy era, intellectual, statesman, bureaucrat.

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Öğretim Üyesi (bacetinkaya@hotmail.com).

GİRİŞ

Osmanlı'nın kuruluş, gelişme ve yükseliş dönemlerinin kendisine ait farklı özellikleri ortaya koyduğu bir gerçektir. Ancak bu dönemlerin akabinde gelen duraklama, gerileme ve yıkılma da farklı olay ve olguların tezahürü açısından bir o kadar belki de daha fazla önem arz etmektedir.

1596 yılı, İmparatorluk için bir dönüm noktası olmuştur denilse herhalde bu ifade abartılı bir değerlendirme olarak görülmez. Zira bu yılda yapılan Eğri Seferi'yle birlikte Osmanlı ordusu, tarihte ilk defa karşılaştığı güç karşısında çaresiz kalmış, kendisini güçsüz ve donanımsız hissetmiştir. Bu savaşta, Osmanlı askerleri, kendilerine yöneltilen ateşli silah devrinin yeni tüfeklerinin doğurduğu sonucun etkisiyle geri çekilmiş, savaş meydanında dağılmış ve dolasıyla mağlubiyete uğramışlardır. İlk kez bu savaşta düşman ordusunun elinde Osmanlı askerlerinin o ana kadar hiç görmediği hafif piyade tüfekler bulunmaktaydı. Osmanlı ordusu, elindeki geleneksel silahlar karşısında rakiplerinin sahip olduğu silah teknolojisiyle baş edememiştir.¹

Her ne kadar Osmanlı'da duraklamayı 1699 Karlofça Antlaşmasıyla başlatmak, geleneksel bir tarih anlayışının neticesi olarak kabul edilse de, -bir Osmanlı tarihçisi uzmanı olmadığımızın bilinciyle birlikte- biz bu tarihi Eğri Savaşı'na kadar, yani yaklaşık bir asır kadar geriye götürmenin vakıayı tespit açısından daha rasyonel ve realist olacağını düşünmekteyiz.

Osmanlı yöneticilerini, bu tarihlerden sonra en çok düşündüren nokta, toprak kaybı ve gerilemenin sebepleri olmuştur. Özellikle toprak kaybetmek, devlet adamlarının en büyük kaygı ve sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim toprak kaybı, duraklama ve gerilemeyi beraberinde getirmektedir. Burada münevver ve devlet adamlarının sorduğu ve cevabını aradığı iki soru çok önemlidir: Biz neden toprak kaybediyoruz? Biz neden geriliyoruz?

Sorulan sorular, yaklaşık üç asırdır cevaplanmayı beklemektedir. Bu süreçte çeşitli reçeteler ve çözüm yollarının padişaha iletiildiği de bir gerçektir. Bu kadim ve hayatî sorun, batılılaşma, çağdaşlaşma ve modernleşmenin kaçınılmaz olarak yapılmasını dayatmıştır. Çünkü Avrupa/Batı gelişmişliğini en bariz şekilde savaş teknolojisiyle göstermekte ve ortaya koymaktadır. O halde yapılması gerekenler, Osmanlı aydın ve bürokratları için açıktır: Zaman kaybedilmeden Batı'yı takip ve taklit ederek ona tabi olmak ve onun geçirdiği evreleri geçirmekten başka çare yoktur. Batı devlet-

¹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yay. haz: Ahmet Kuyaş, II. baskı, İstanbul 2002, 76-77.

lerin yani muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak için, Batılılaşmak ve modernleşmek gerekmektedir.

İşte bu çalışma, son iki asırdır, mücadele edilen ve üstesinden gelmeye çalışan problem karşısında Meşrutiyet dönemi aydın ve devlet adamlarımızın kimlik yapısını ortaya koymaya çalışacaktır. Ancak esas konumuza geçmeden önce Meşrutiyet dönemi ve öncesindeki (Tanzimat) aydın, münevver, entelektüel ve bürokrat kavramlarının neye tekabül ettiğini genel hatlarıyla ele almak yerinde olacaktır.

A. Aydın, Münevver, Entelektüel

Tanzimat'tan başlayan ve Batı yoluyla girişi yapılan modernleşme projesinin öncülüğü üstlenen münevver veya aydının (entelijansiya) belirgin vasfı, otoriter ve bürokrat olmasıdır. Onlar bu özelliklerini, "misyonerlik" konseptinde tezahür ettirler. Modernleşmenin bir anlamda inşâcısı olan aydın, toplum için en iyi ve doğru olanın bilgisinin kendisinde olduğunu düşünür. Bu misyonun verdiği yükümlülükle hareket eden aydın, bu bilgiye topluma taşıma ve ona müdahale etme hakkını da kendisinde görür. Bu çerçevede aydın, evrensel olduğundan hiç şüphesi olmayan doğrusunu topluma kabul ettirmekte, dayatmakta ve onu eğitmekte kararlıdır. Ona göre zihninde tasarladığı toplum projesi, mensubu olduğu toplum için en makul ve faydalı olandır. Nitekim bu proje kapsamında düşüncesinde yer alan elbiseyi topluma giydirmek ısrarından vazgeçmez. Projeye toplum uyuşmadığı müddetçe öfkesi artar, hayal kırıklığı yaşar ve cemiyeti suçlar. Toplumunu anlamayan ve tanımayan aydın, ileri sürdüğü projenin evrensel doğruları ihtiva ettiğini düşündüğünden, yargılamaları da mutlak hüküm haline dönüştür.²

Başlangıçta Osmanlı'da aydının mevkiini, ulema temsil etmekteydi. Yeniçeriliğin kaldırılmasıyla ulema yerini ve konumunu münevverlere terk etti. Münevver, ulemeden farklılaşmayı ifade etmekteydi. Batı'da ideolojik ve siyasal otoriteye karşı bir duruşu simgeleyen aydına karşılık, Osmanlı münevveri otoriteye karşı bir muhalif tavırdan ziyade otoritenin emri altındadır. Var olan bu durum, tesiri uzun zamanlar alacak aydın ve bürokrat bileşimi ile "aydınlanmış" ve "aydınlatılmış" ikilemine sebep olacaktır.³

Aydın için kullanılan ifadeler, bazı zaman ve zeminlerde entelektüel kavramıyla yer değiştirmektedir. Entelektüel kelimesi, Ortaçağ'ın sonlarında, Latince *intellectualis* şeklinde türetilmiştir. Akıl

² Doğan Özlem, "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 210-211.

³ Yavuz G. Yıldız, "Türk Aydın ve İktidar Sorunu", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 362.

ve idrak ile kayıtlı ve bağlantılı olan entelektüel, soyut alanda yer tutan ve var olan fikirler ve düşüncelerle hesaplaşma içerisinde bulunan kimsedir. Entelektüeli “kendi fikrini kendi oluşturan kimse” olarak tanımlamak mümkündür. Aydın ise, Fransızca *eclairé* sıfatından türemiş bir kavram olarak bilgi edinme ve eğitim kanalıyla zihni aydınlanmış kimseyi ifade eder. Tanzimat döneminde, bu kavram münevver kelimesiyle karşılık bulmuş ve zaman içerisinde dildeki arılaşma akımıyla aydın haline dönüşmüştür. Dolayısıyla aydın kavramı fikir ve düşünce üretimiyle ilgili bir kelimeye karşılık gelmez, var olan bilginin edinilmesine işaret etmektedir. Şu halde entelektüel düşünceyi üreten kimseyi, aydın ise onu tüketeni ifade etmektedir.⁴

Entelektüelin kapsamlı ve geniş anlamıyla birlikte, Batı’yla ilişkilerin ağırlık kazandığı Tanzimat’la beraber, bizde münevver tipi ortaya çıkar. Münevverin kimliği, kendisine özgü bir tipi anlatır. Batıcı, İslâmcı, Osmanlıcı ve Türkçü olsun, dönemin münevverini tanıtan ortak noktalar bulunmaktadır. Batılı entelektüel, seçkin bir tavırla, kendisiyle uzman, meslek sahibi, bürokrat ve yönetici arasına mesafe koymaya çalışır. Ancak entelektüelin bürokrat, yönetici veya uzman olmasında bir sakınca yoktur. Onu “entelektüel” yapan en önemli özellik, “okumuş”, “bilgi sahibi”, “kültürlü”, kısacası “aydınlanmış” (münevver) kişi olarak bir mesleği icra etmesi, bir konunun uzmanı veya bilirkişisi olması değil, özgür bir kimlikle sürekli bir fikrî arayışı ve sorgulama halini yaşamasıdır. Entelektüel vasfını taşıyan kimse, dar ve kısır bürokratik hiyerarşi içinde boğulmuş insana karşılık gelmez. O, bağnaz ideoloji ve geçici/günlük çıkarların insan tipinden uzaktır. Bu özelliği itibarıyla entelektüelin sosyal statüsü, Batı toplumlarında da tespit edilmemiştir. Ancak bahsi geçen husus, onun lehine olumlu olmuştur. Tanzimat’tan sonraki dönemde, Osmanlı’da münevverlerin genellikle üst sınıflara mensup yönetici ve bürokrat katmanlarından, saygın meslek gruplarından çıkmış olması, profesyonel meslek erbabı ve bürokrasideki okumuş, bilgi sahibi, kültürlü insan ile entelektüelin özdeşleştirilmesi yanlısına düşülmesine sebep olmuştur. Nitekim münevverin entelektüel etkinlikten ziyade daha çok “aydınlanmış” kişiyi vasıflandıran bir kelime olması da bu durumun bir ispatıdır.⁵

Osmanlı devlet sistemi, sosyal bir statüsü tam olarak belirlenmemiş bir münevver tipine Tanzimat’a kadar müsaade edemedi. Nitekim Osmanlı’nın son döneminden Cumhuriyet’in ilk yıllarına kadar yönetici, bürokrat, meslek sahibi münevverlerin kültür ve

⁴ Mehmet Ali Kılıçbay, “Türk Aydınlanma Dönemini Anlamak”, *Türk Aydınlanma ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 175.

⁵ Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınlanma”, *Türk Aydınlanma ve Kimlik Sorunu*, 208-209.

siyaset hayatımızda bir ara tip olarak kaldıkları bir hakikattir. Bu ara tip, Batılı entelektüel tavrıyla yöneticinin, bürokratin, meslek sahibinin tavrı arasında sıkışmıştır. “Devlete karşı muhalefet söz konusu olmadığından ve muhalefet ancak hükümetteki kadrolara karşı yapabildiğinden, o muhalefetteyken değişimci ve hatta devrimci bir tavır sergilerken, iktidara geldiğinde yönetimin ve bürokrasinin çarkları arasında çok kez farkına varamadığı bir muhafazakâr politikacı ve devlet memuru olup çıkar.” Bu dönemlerin münevveri, Batıcısı, Osmanlıcısı, İslâmcısı ve Türkçüsüyle hep birlikte Batı’nın ve Batılılaşmanın tesiri ve baskısı altında bulunmaktadır.⁶

Osmanlı’nın çökme dönemlerinde Batı ile temas halindeki münevver; dinî, siyasî ve felsefî kaygı içindedir. O, kendisini bir taraftan İslâm kültür ve normlarıyla bağlı hissederken bu hususun kendisine yüklediği ihyâci misyonun temsili olarak görür. Diğer taraftan Aydınlanmacı felsefenin etkisiyle ve yardımıyla İmparatorluğun hayatiyetini devam ettirme gayretini sürdürür. Aynı münevver, Batı’dan gelen Aydınlanmacı düşüncenin kendisine verdiği ilhamla laik ve modern bir ulus devlet inşâcısı rolünü üstlenir. Münevverimizin getirdiği radikal ve toptancı çözüm yolları, bir kurtarıcı kimliğin işaretlerini verir. Osmanlı’nın münevverinin Cumhuriyet’le birlikte aydın olması, ortak kimlik özelliklerinde bir farklılığa yol açmaz. Batıcı, Osmanlıcı, İslâmcı, Türkçü münevverlerden Batıcıların iktidara gelmeleri, “aydın”ın “Batıcı münevver” olarak tanınmasına sebep olmuştur.⁷

Batıcı münevverden entelektüele gelince, farklı bir tip karşımıza çıkmaktadır. Zira entelektüel; “Çağının ve içinde yaşadığı toplumun durumu ve sorunları hakkında zengin bir bilgi birikimine sahip ve bu birikim temelinde analiz, sorgulama, değerlendirme yapan, düşünce üreten, daha iyi bir toplum ve giderek daha iyi bir insanlık için gerektiğinde politik eylemde bulunan bir insan tipidir.” Bu birikimli ve donanımlı tip, “Aydınlanma çağının bir ürünüdür.” Batı’nın XVII. yüzyılda çıkan entelektüeline karşılık, Osmanlı coğrafyası XIX. yüzyılda kendi entelektüeliyle buluşur. “Bu entelektüel, misyonunu, teorik planda evrenselliği bizatihî içeren bir şey olarak ‘hakikat’i bulup ortaya çıkarmak, pratik planda ise daha iyi bir dünya kurmaya katkıda bulunmak olarak belirlemiştir ki, bu zaten Aydınlanma çağının tiniyle hemen tamamen örtüşen bir misyondur.”⁸

Eleştirel bakış sahibi olması gereken entelektüel, Ortaçağ’ın sonralarına artık bilgiyi naklen değil de, imalen üreten bir düşüncü

⁶ Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, 209.

⁷ Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, 209.

⁸ Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, 207.

adamı kimliğine bürünerek, kendisinin tanımlandığı vasfı hak eder hale gelmiştir. Bu açıdan aydın, entelektüele nazaran, sadece ondan nakil yapan bir düşünce misyoneridir.⁹

Batılı olmayan toplumlarda modernizmin bir taşıyıcısı olarak aydın, devletin himayesi altında kendini topluma ve entelektüel hayata sunmaktadır. Ülkelerinin verimli kültür zeminlerinde dirilişi gerçekleştirememiş olan aydınlar, modernizmin bir nakil vasıtası olarak siyasal toplumla bütünleşmek durumundadır. Zira “bu turfanda aydınların yetiştiği serayı devlet” inşa etmiştir. Dolayısıyla aydınlar, varlık gerekçelerinin bir yansıması olarak, modern Batı'nın birer ajanı, sözcüsü ve taşıyıcısı vazifelerini hakkıyla yerine getirmek zorundadırlar. Bu halin devamı için aydınlar, halkla karşı karşıya gelmekten de bir rahatsızlık duymazlar. Nitekim görevlerinin karşılığı olarak siyasal toplum tarafından korumaya alınırlar. Ayrıca Batı tarafından da ödüllendirilirler.¹⁰

Batı'da “fikir uzmanı” şeklinde tanımlanan aydın, sonradan kavramsal olarak Osmanlı'ya geçmiştir. Osmanlı topluluğundaki “alim” (bilgin) ya da ârif (derin ve gizli bilgileri kavrayabilmiş olan) olarak bilinen kimselerin vasıfları, Batı'da “aydın”la birlikte telaffuz edilen, onun uzantısı sayılan “intellect”, “le sieele des lumieres” aydınlanma yüzyılı ifadelerindeki anlamların tam karşılığı olarak kullanılması güçtür.¹¹

B. Bürokrasi-Bürokrat/ Devlet Adamı

Yapısı ve var olduğu sosyal statüsü itibariyle bürokrasi, muhafazakârdır. Bu hal bürokrasiyi, kontrol ve denetleme zorunluluğu duyduğu halka karşı güvensiz ve dirençsiz kılar. Devlet yönetimlerine baskı ve müdahaleler, bürokrasinin güvenilirliğini yitirdiği ve denetimini elinden kaybettiği dönemlerde meydana gelir. Sürekli bir politik toplumun devamlılığını sağlamayı amaç edinen bürokrasi, aynı zamanda bir sosyal statü vasıtası işlevini görür. Bize özgü olan bu durum da, bürokrasiyi ulaşılmaya çalışılan bir cazibe noktası haline taşır. Örneğin tarihte ve günümüzde bürokrasi hiç eksik olmayan rüşvet olgusunun arka planında psikolojik ve sosyolojik çok sayıda etken bulunur. Rüşvet çarkının içindeki bürokrat, hem sınırlı bütçesine bir katkı peşinde bulunurken, diğer taraftan kendi çevre ve gruplarına karşı devletin yüksek hiyerarşik mevkilerinde bulunmanın kendisine verdiği gücü hissettirir. Bununla da bir içsel

⁹ Kılıçbay, “Türk Aydın Dünyasını Anlamak”, 176.

¹⁰ Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, II. baskı, İstanbul 1991, 96.

¹¹ Şerif Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, III. baskı, İstanbul 1993, 266-268.

bir tatmin duygusu halini yaşar. Aslında bu, sosyal statüsüyle özdeşleştirdiği kişiliğinin bir gereğidir.¹²

Şu halde bürokrat denilen görevli, sıradan devlet hizmeti veren bir vazifeli değildir. Bahsi geçen bürokrattan anlaşılın, üniversite tahsili yapmış orta ve üst düzeyde devlet yöneticileridir. Bürokratin var oluş nedeni, kendisini ortaya çıkarmış olan sistemi düzelterek sürdürmektir. Bu süreçte bürokrat, sistemi rasyonel bir şekle dönüştürmeyi gerçekleştirirken üretim vasıtalarının sahipleriyle (egemen sınıfla) çatışabilir. Elbette bu çatışma egemen sınıfa karşı açılan bir savaş ve mücadele değildir. Önemli olan sistemin bunalımsız ve krizsiz olarak işlemesidir. Nitekim bürokrat toplumdaki mevcut kaynakların kime, ne zaman ve ne kadar tahsis olacağını belirler. Kendisi bir sınıf olmadığı halde, var olan büyük gücünü bu potansiyelinden alır. Ancak bürokrat bu misyonunu, sistemi istikrarlı bir şekilde devam ettirme yönünde kullanacaktır. Nitekim bu durum da onun muhafazakâr/tutucu olarak vasıflandırılmasına sebep olur.¹³

I. OSMANLI -TÜRK AYDINI VE BÜROKRATI

Aydınlarımızı, yöneldikleri paradigma açısından ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi, köklü bir fikri gelişme tarihinin günümüz mirasçılarının oluşturduğu gruptur. Bu grubun temsilcileri uzun yıllar devam eden “Batı düşünce âlemine yaklaşma” idealinin bugünkü misyonunu yüklenmişlerdir. Onlar olaylara, olgulara ve meselelerinin çözümüne Batı medeniyetinin düşünsel yönelişiyle ve Batı’nın ölçüleriyle bakmışlar. “Kafa yapısı” sorunu çözümlendikten sonra toplumsal meselelerin kendiliğinden halledileceğini düşünmüşlerdir. Batı ile kendi cemiyetimizin arasındaki zihni ve akli mesafenin açılmasını ele almışlar ve bunu kapatmanın yollarını bulmaya çalışmışlardır. Batı’ya alabildiğince bir yöneliş gösteren bu cenahın mümessillerinin vurgu yaptığı “mantık, sağduyu, ilim açısı, planlı düzen, hukuk devleti” gibi kavramlar, Batı’nın aydınlanma devrinin retoriğinden alınmışlardır.

Diğer ikinci grup aydın ise, daha çok 1930’lardan günümüze gelinceye kadar olan dönemin, köy, kasaba veya şehirdeki küçük memurun problemlerini kendisine konu edinmiş düşünce adamlarından teşekkül etmiştir. Onlar, kendi toplumumuzla Batı toplumlarını birbirinden ayıran toplumsal meseleleri ele almışlardır. Bu çer-

¹² Bulaç, *Din ve Modernizm*, 94.

¹³ Baskın Oran, “Azgelişmiş Ülkelerde Aydın ve Milliyetçilik”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 386-387.

çevrede onların söyleminde, sosyal gerçekçi okulun kendine özgü kavramlarının etkileri gözlenmektedir.¹⁴

Osmanlı döneminde aydın yerine münevver kelimesinin kullanımı, 1920 yılların ilk yarısında görülmektedir. Bu anlamı veren ilk sözlük, ikinci baskısı 1925 yılında yapılan M. Bahaettin'in *Yeni Türkçe Sözlük*'üdür. Sözlüğe göre münevver, "ilm ü marifeti tecrübesi çok, terbiye ve tahsil görmüş, malumatlı; açık fikirli" anlamlarına karşılık gelmektedir.¹⁵

Osmanlı münevverleri ifadesi, bir başka açıdan kapıkullarını, bürokratları ve paşaları akla getirmektedir. Yani Osmanlı bürokratlarını zihnimizde çağrıştırmaktadırlar. Bu bürokratların da isteği, gerilemeyi durdurmak ve çökmeye doğru yol alan "devleti kurtarmak"tır. Tanzimat'tan beri Osmanlı devlet adamlarının uğraştığı sorunların en önemlisi bu konudur.¹⁶

A. Osmanlı Aydını

Farklı biçim ve metotlarla Batı'dan bir tür aktarıcılık rolünü benimseyen Osmanlı aydını,¹⁷ devletin içinde bulunduğu buhranı aşmanın formüllerinin arayışı içindedir.

Bu büyük ve önemli meselenin çözümü için Osmanlı aydınının misyonuna karşılık, azınlıklar içerisindeki aydınlar, kendilerini Osmanlı tebaası olarak görmeyerek, milliyetlerini hatırlayarak milletlerini kalkındırmak ve güçlendirmek peşindeydiler.¹⁸

Osmanlı aydını, tebaayı, "Allah'ın bir emaneti" olarak kabul etmiş ve bunun verdiği mesuliyet duygusuyla halkını kurtarma misyonunu kendine yüklemiştir. "Halka rağmen halkın kurtulması" için her teşebbüsün faili ve tek temsilci kabul eden Osmanlı aydını, bu özelliğini Cumhuriyet dönemine de taşımıştır.

"Kurtarıcı misyoner" Osmanlı aydını, eklektik bir kültür kaynağından beslenerek neşet etmiştir. Bunun sonucunda aydınımız, kendine Batı medeniyetini yerli temsilcisi ve müfettişi rolünü biçmiş, halka da geleneksel medeniyetimiz kalmıştır.¹⁹

İki asırlık süreçte oluşan Türk aydınının kimliği tek tip şeklinde tezahür etmemiştir. Aynı aydın tipi, zaman ve konum değişiklikle-

¹⁴ Mardin, "Köprü Kurmak..."*Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 302.

¹⁵ Fethi Naci, " 'Münevver'den 'entel'e", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 182.

¹⁶ Naci, " 'Münevver'den 'entel'e", 183.

¹⁷ Ayşe Azman, "Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 505.

¹⁸ Nevin Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, Ankara 2002, 149.

¹⁹ Kılıçbay, "Türk Aydınının Dünyasını Anlamak", 177.

riyle hızlı değişim ve çözümlere de “malzeme” olma halini yaşamıştır.

Osmanlı dönemindeki yenilikçi aydın, kendi sitesinde bulunmasına rağmen, bazı durumlarda yöneticiler sitesinde oturma fırsatını yakalamış; bu da onu iki site arasında gidip gelen aydın bürokrat kimliğine sahip olmaya itmiştir. Nitekim Osmanlı aydınları arasında yönetici veya bürokrat olan veya olmaya çaba gösterenlerin sayısı azımsanmayacak düzeyde değildir. Burada vurgulanması gereken önemli husus, Batı aydınlarından farklı olarak Osmanlı aydını, köken olarak ve sosyo-ekonomik statü olarak aristokrat bir aile kökeninden gelmektedir. Bunun sebepleri açıktır. Batı’yı görmek ve oradaki yaşamı tecrübe etmek, dolayısıyla Batı’yla temas, başlı başına yüksek bir sosyal statüyü de beraberinde getirmektedir.²⁰

İmparatorluğun yaşadığı kırılmalar, krizler ve kayıplarla birlikte bunlara yönelik çözüm arayışları, aydınları filozof-yönetici vasıflarını temsil etmeye zorlamıştır. Tanzimat’tan Meşrutiyet’e uzanan süreçte ortaya çıkan aydın tipolojisi, yenilik yapma kapasitesinden çok iktidara tâlip olan bir aydın bürokrat kimliğini ifade eder. Zira Batılılaşma sürecinin bir sonucu olan aydın, “terakki” etmiş ve gelişmiş Batı ülkelerinin modelini ülkesinde yoğun şekilde yaşanan sorunların çözümünde uygulamak istemektedir. Bu çerçevede aydınımız dışarıdan ithal çözümler aktarmakta ve Batılı hazır şablonlara sarılma eğilimi göstermektedir. Yeni, özgün ve orijinal düşüncelere fırsat ve ortam sağlamayan bu durum, aydınları “memurlaş-tırma”ya ve “ajanlaşma”ya yöneltmektedir. Diğer taraftan aydın, iktidarın “lütuf ve ayrıcalıklarından” istifade edemediği durumlarda, keskin bir muhalif rolünü benimseyebilmektedir.²¹

Son iki asırdır varlığını belirginleştirildiğine inanılan Osmanlı aydınının köklerini, klasik Osmanlı döneminin seçkinlerine (havâs) kadar götürülmesi gerekmektedir.²² Ancak Batı’daki dünyaya ve çevresine başkaldıran, eleştiren, yargılayan ve bu çerçevede eğitim alan ve veren aydın tipine karşılığını, Osmanlı okumusunda tam olarak bulmak mümkün değildir. Mevcut düzene eleştirel bir gözle bakmakla yetinmeyen aydın, aynı zamanda çevresini özgün değerler ve vasıtalarla ele alıp incelemekte ve yargılamaktadır. Böyle bir aydın kimliğinin oluşması, bizim toplumumuz için oldukça yakınlara gelmek gerekir.

²⁰ Nuri Bilgin, “Toplumdan Sosyal Sisteme Entelektüeller”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 193-194.

²¹ Bilgin, “Toplumdan Sosyal Sisteme Entelektüeller”, 193-194.

²² İber Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 35.

Geçmişten miras kalan değerlerle ve önyargılı tavırlarla dünyaya bakmak aydının bünyesine uygun bir hal değildir. O, kendi kavram ve vasıtalarıyla dünyayı, varlığı ve çevresini yorumlayan ve anlamaya çalışan bir tipin özelliklerini taşır. Osmanlı aydınının geç dönemlerde ortaya çıkması, sadece Batı kültür ve birikimine olan mesafeyle değerlendirmek gerçekçi değildir. Zira XVI. yüzyıldan beri tahsillilerimiz, Avrupa tarih ve dillerine ilgi göstermektedirler. Bu dönemin okumuşları içerisinde Feridun Bey, Hasan b. Hamza ve Ali b. Sinan'a bir Fransa tarihi tercüme ettirmiştir. Yine XVII. yüzyılın sonunda Hezarfen Hüseyin Efendi Latince, Yunanca ve Fransızca bilgisiyle tartışmasız önemli bir zattır. O, Yunan ve Roma'dan başlayarak Bizans'ı da ihtiva eden bir tarih yazmıştır. Bununla birlikte Katip Çelebi, Avrupa kaynaklarını tanır ve bilirdi. Ancak bu birikimli kimseler, çevrelerinde yetiştirebilecekleri bir ekip ve gruptan yoksundular.

Dolayısıyla aydın ortamının bulunmadığı bir toplumda aydının ortaya çıkması güç olmaktadır. Yalnız XVIII. yüzyılda, Aristocu düşünceye ilgi gösteren her dinden bir Osmanlı aydın grubunun teşekkülü söz konusudur. Nitekim İstanbul'da Kantimir, Mavrokordato ve Nefiyoğlu gibi farklı dil ve dinden olup da ortak dili kullanan, müşterek problemleri tartışan bir entelektüel kümeleme/grup bulunmaktadır. Bunlar içerisinde Koca Ragıp Paşa gibi astronomi, doğa bilim gibi disiplinlerde Batı'da eserleri, dolayısıyla gelişmeleri takip edenlerin varlığı bir hakikattir. Ragıp Paşa, çok vukufiyetli bir zat olmasa da alanıyla ilgili tercüme yaptırılan bir kişi olarak Osmanlı aydın grubu içerisindeki yerini almıştır.²³

Kökleri XVI.-XVII. yüzyıllara kadar dayanan Osmanlı aydını, devlet içinde ve devletten geçinen okumuşlardan terekkep etmiştir. Onlar bilgilerini ideal düzeni yeniden ihya etme hususunda yönlendirmişlerdir. "Bu, Türk aydınının soy zincirindeki en önemli halka olan misyonerlik ve fonksiyonerliktir. Açıkçası, Türk aydını fonksiyoner (memur, yani devlet için ve devletin içinde) ve misyoner (yani söylemi dinsel) olarak doğmuştur. Türk aydınının doğma koşulları içinde kendine bir misyonerlik vehmetmesi ve bunu fonksiyon terimleri içinde algılaması, onun kendini ve eylemini kutsal ve dinsel görmesine yol açmıştır."²⁴

Bu özelliğinin yanında Osmanlı aydınının ikinci olarak kendini göstermesi, Tanzimat'ın siyasî ve kültürel koşullarında Batı'yı tanıması ve keşfetmesiyle gerçekleşmiştir. Bir yenilgi psikolojisi içerisinde Batı'ya duyulan sonsuz ve sınırsız hayranlık ve öykünme Türk aydınının misyoner cephesini sağlamlaştırmıştır. Batı'nın sömürgeci-

²³ Ortaylı, "Osmanlı Aydını", 35-36.

²⁴ Kılıçbay, "Türk Aydınının Dünyasını Anlamak", 176.

liğini bir ihtiyaç unsuru olarak göstermek için kullandığı uygarlaştırma görevi (mission civilisatrice), Tanzimat aydını tarafından büyük bir hevesle sahiplenilmiş ve bunun sonucunda günümüze kadar taşınan aydın-halk kopukluğu ve çatışmasının temelleri atılmıştır. Üstlendiği misyonla Türk aydını, “bir arınma ayininden geçmektedir.” Ona göre, atalarından aldığı miras, kendi yenilgisinin sebebidir. Dolayısıyla Batı, onun “yeni kâbesidir”. Suçlu ve sorumlu, halktan başkası değildir. Misyoner aydınımızın vazifesi, halkı halka karşı koruma evresine ulaştırmıştır. Türk aydınının ikinci misyonu ise kurtarıcılıktır. Bu ikinci özelliği, onun ortaya çıkışını belirleyen başka bir kaynak unsurdur.²⁵

Dilleri, hissedişleri ve söylemleri birbiriyle zıt düşen iki aydın kimliği, birbirlerine rağmen, birbirinin aynası olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Ama her iki aydın kimliği, yenilgi psikolojisinin tesiri altında şekillenmektedir. Her ikisi de Batı’ya karşı mağlubiyetin varlığını kabul etmekle birlikte, Batıcı aydın onun yöntem ve metotlarını benimseyerek bu yenilgiyi belirginleştirmektedir; İkincisi ise, yenik düşen değerlerine daha da sıkı sarılarak, yenilmediğini ispatlama çabası içerisindedir. Türk aydını, beslenme kaynağı olan Batı kültürünü, İslâmî ve geleneksel bir tabanın üzerine oturtarak “travmatik ve şizofrenik” bir vasatı inşa etmektedir. Bir başka ifadeyle “batıcı veya batılılaşma yanlısı Türk aydını, aslında Batı’yı doğulu bir şekilde okumakta ve anlamaktadır.”²⁶

Türk aydını, Osmanlı’yla oluşan ve değişime uğramadan gelen “otoriter ve doğrucu” bir eğitim sisteminden beslenmektedir. “Türk eğitim sistemi, doğruların bir kerede ebediyen geçerli olarak keşfedildiklerine inanır ve bunların ezberlettilmesi gerektiğini düşünür. Herhangi bir metodik şüphe veya tutarlık çözümlenmesi alışkanlığı elde edemeyen Türk öğrencisi de, okulu bitirdiğinde kendi doğrularına mahkûm olmaya mahkûmdur.”²⁷ Böyle bir eğitim sisteminin ürünü olan aydınımız, felsefi cehdi küçük görür, hafife alır. Zira onun için asıl olan eylemdir. Eylem ise, önceden başka öznelerle ortaya konulmuş felsefî bir çabanın hayata geçirilme kavgasından başka bir şey değildir.²⁸

Batı’da aydın, iktidarda olmak ve iktidarda kalmak için mücadele etmediği halde, Osmanlı’dan itibaren günümüze kadar gelen süreçte aydınımız, iktidarda doğdu ve iktidarda kalmak için sürekli bir dayanak arayışı içinde oldu. Bu arayışlar, beraberinde müttefik bulma çabalarını arttırdı. Elbette her ittifak beraberinde bir ödün ve

²⁵ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 176-177.

²⁶ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 178.

²⁷ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 178.

²⁸ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 178-179.

ilkesizliği beraberinde getirdi. İttifak düşüncesinin sonucunda Osmanlı aydınının gelişimi durdu, onun kütleleşmesine sebep oldu ve halka olan mesafesi aralandı. İktidar ve devletin geleceği çevresinde yapılan mücadelenin yoğunlaştığı alanda, aydınımız, eleştirel özelliğini yitirdi ve devletin memuru rolünü benimsemek durumunda kaldı. “Ayrıcalıklı” ve özel konumunun neticesinde, Osmanlı aydını, iktidar içinde olmaya mecbur oldu. Nihayetinde aydının, ortaya çıkmasında muhaliflerin cenahında bulunurken dahi devlet memuru olması, ideolojik ve siyasal alanda devletten bağımsız hareketlerin gelişmesine engel teşkil etti. “Memur muhalifler, muhalif hareketleri yönlendirir” hale geldiler.²⁹

Osmanlı’da aydının dinî kimliği öne çıkarken, Cumhuriyet’le birlikte, kısmî bir kopuş yaşandı. Bu çerçevede “bürokrat aydın”ın temel özelliği, laik ve Batıcı oldu. Osmanlı devletinin gerileme ve çöküş dönemlerinde, Türk aydınının eylem ve düşünceleri, Müslüman halk üzerinde hayal kırıklıklarına sebep oldu. Bunun sonucunda dine dayalı politiklardan uzaklaşılması sonucu laik düşünce önemli bir yere geldi. Laik uygulamalar, doğrudan din kurumuna yönelik değil de, dinin bazı kurumlarına cephe almayı stratejik bir tutum olarak sergiledi. Din, bir anlamda devletleştirilerek, iktidarın vasıtası haline getirildi. Batı’da dine yönelik mücadele biçimine yapılıırken, Türkiye’de benzer bir uygulamanın tam anlamıyla yürürlüğe konduğu söylenemez.³⁰ Ancak bizde dinî alanla, seküler alanın birbirinden ayrışmaya ve ayrılmaya başlamasının “miladı”nı, Tanzimat olarak tespit etmek mümkündür.

Tanzimat döneminde varlığını hissettiren Osmanlı aydını, aslında 19. yüzyılın reformcu Babıâli bürokrasinin bir sonucudur. Kullanıldığı dili sadeleştiremeye çalışan veya bunun gerçekleşmemesi halinde niçin muhafaza etmek gerektiğini tartışan aydın, hakikatte toplumu modernleştirmenin ve gelenekleri içinde muhafaza etmenin sebeplerini tartışmaya başlayan bir okumuş tipini temsil etmektedir. Bağımsız ve özgür hareket edemeyen bu okumuş tip, bir taraftan devlet kapısının mahkumudur, diğer taraftan aynı devlet kapısının sistemini tartışma ve değiştirme misyonunu yüklenmeyi istemektedir. Bu kimlik sahibi, ister muhafazakar olsun ister radikal olsun, cemiyetin kurumlarını tartışmasız kabul etmeye hazır değildir; onun için bazı kriterler kullanır. Örneğin, “Muhafazâr Cevdet Paşa, Mithat Paşa kadar dünyaya açıldı ve toplumun çizgilerini kendi kabuğu içinde gözlemliyordu. Cevdet Paşa da Fransız ihtilalini

²⁹ Yıldız, “Türk Aydını ve İktidar Sorunu”, 366-367.

³⁰ Yıldız, “Türk Aydını ve İktidar Sorunu”, 368-369.

ve İngiliz parlamentarizmini öbürleri kadar kantara vurmuş ve tercihini yapmıştı.”³¹

19. yüzyılın Osmanlı aydını, Osmanlı toplumundaki ayrı dil ve din kompartımanlarında hayatını sürdüren gruplardan çıkan zeki gençlerin aynı eğitim potasında buluşmasıyla hayat bulmuştur. Rum, Ermeni, Arap ve Türklerden oluşan gençlerin tümü Osmanlıca’yı ve Fransızca’yı bilen kimselerden oluşmaktaydı. Aynı protokol kurallarında yetişmiş, aynı ustaların rehberliğinde gelişmiş bu gençlerden aynı ideolojiye bağlanmaları talep edilmişti. “İslâm hukukunu vukufu yazan Sava Paşa ve Şemsettin Sami Arnavuttu, üstelik Türkçe kadar Rumca’yı da iyi bilirdi çünkü her ikisinin de eğitimini görmüşlerdi. Sahhak Abro Efendi, Ermenice kadar Türkçe’yi onun kadar Fransızca’yı iyi bilirdi. Avrupa ekonomisi, Avrupa tarihi hakkında yaptığı çeviriler ise etrafındaki Babıali bürokratlarının isteklerine cevap verecek biçimde seçilmişti.”³²

Özetle Osmanlı aydını bir modernleşme ideolojisinin insanıydı. Farklı düşünce ve bakış açıları, klasik gruplaşmaların yerini siyasî fikirlere göre şekillenmiş gruplaşmaların almasıyla sonuçlanmıştır. Siyasal kutuplaşma ve dünya görüşlerinin kristalleşmesiyle başka mücadele türlerinin ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelmiştir. Ancak Osmanlı aydınının bu evrimi tam olarak tamamladığı belki söylenebilir. Ancak 19. yüzyıl bürokrasinin aydın yetiştirmeye başladığı bir hakikattir. Bununla birlikte milliyetçilik cereyanı, Osmanlı seçkini ve bu seçkinin yaşam biçimiyle birlikte Osmanlı münevverini de ortadan kaldırdı. Sonraki yüzyılın başlarında, Osmanlı aydını, cemiyet içinde varlığını hissettirse de, o bir kalıntı olmaktan kurtulamadı. Bu tarihten itibaren kendine özgü vasıflarıyla ulusal aydın kimliğinden bahsetmek mümkün olacaktır.³³

B. Osmanlı Bürokrati

Klasik Osmanlı Çağı’nda bürokrat yetiştiren kurum olarak Enderun ön plana çıkmaktadır. Bu “Saray Okulu”, Osmanlı’da devlet adamı yetiştirme geleneğinin özgünlüğünün bir ifadesidir. 19. yüzyılda Enderun yerini Galatasaray ve Mülkiye gibi yönetici yetiştiren kurumlarla birlikte Tıbbiye Mektebi, Baytar Mektebi ve Mühendis Mektebi gibi yatılı burslu kurumlara bırakmıştır.³⁴

Önde gelen eşrafla uzlaşmak zorunda kalmasına karşın Osmanlı bürokrati, onların özerklik kazanmasını arzulamıyordu. Klasik

³¹ Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, 37.

³² Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, 37.

³³ Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, 37-38.

³⁴ İber Ortaylı, “Enderun”, *Osmanlı’yı Yeniden Keşfetmek*, XV. baskı, İstanbul 2006, 180.

devlet adamının tavır ve vasfının temel özelliği de burada gizliydi. Ancak 19 . yüzyılla birlikte Osmanlı'da, bürokrasi değişim sürecine girdi. Bu dönemde "mirasa dayanan" ya da "padişah kökenli" olan bürokrasi, "akılcı" bürokrasiyle yer değiştirdi.³⁵

Osmanlı bürokrasisinin önemli bir bölümü, modernleşme şartlarına, erken dönemde uyum sağlamış ve reformların liderliğini ele almıştı. Bu değişime açık ve onu arzulayan bürokrasi, ilk hareket noktası olarak, askerî ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarını modernize etmeye girişti. "Osmanlı devlet adamlarının amaçlarına çok benzeyen amaçlara yöneltmiş Fransız 'Grandes Ecoles'ünü model olarak seçen 19. yüzyıl Osmanlı reformcuları, 'devletin çıkarlarını' göz önünde tutan iyi yetişmiş, bilgili bürokrat seçkinler yetiştirmişti."³⁶

Donanımlı bürokratlar yetiştiren devletin taşraya olan ilgisi artınca, yurttaşla doğrudan ilişki içerisine girildi. Bu yeni durum, Osmanlı devlet adamının yeni bir biçim kazanması anlamına gelmekteydi. Modernleşmenin sonraki evrelerinde, kredi kurumlarının kurulması ve halka bir takım imkânların sunulması, koruyucu "devlet baba" fikrini güçlendirdi. Yurttaşlara yönelik getirilen kolaylıkların eşraf tarafından el konulup kendi çıkarları için kullanılma girişimleri, reformcu devlet adamlarının tepkisini sebep oldu.³⁷

Modern anlamda bürokrat yetiştirme, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında ciddi olarak ele alındı. Şerif Mardin'e göre, "Laik bürokratin idealizmi geriye atarak, toplumdaki iktidar etmenlerine ilişkin gerçekçi değerlendirmelere öncelik vermesinin nedeni bu arka plan gibi görünmektedir."³⁸

Duraklama ve arkasından gelen gerileme dönemiyle birlikte Osmanlı uleması ile bürokratları arasında, teşhis hususunda farklılaşma oldu. Ulema cephesinde, gerileme sebebinin merkezinde Müslümanların vazifelerini yerine getirmeyip dinden uzaklaşma bulunmaktaydı. Askerî ve sivil bürokratik memurlar ise, sorunu devletin işleyiş mekanizmasının bozulmasında görmekteydi. Onlara göre, mesuliyet gerektiren mevki ve makamlara liyakatsiz ve ehli-

³⁵ Şerif Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, III. baskı, İstanbul 1992, 55-56.

³⁶ Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 55-56.

³⁷ Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 56.

³⁸ Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, çev: Fahri Unan, 43.

yetsiz kişiler atanmış, tahsisatlar hakkı olmayanlara dağıtılmış ve rüşvet alma yaygın bir hal kazanmıştı.³⁹

Askerî ve sivil memurlardan teşekkül eden Osmanlı laik bürokrasisi, devletin işleyişi konusunda önde gelen ulemayla birlikte çalışmasına rağmen, 19. yüzyılda bu durumda bir değişiklik söz konusu oldu. Artık bürokrasi, ulemayla aynı ortak idealleri paylaşmıyordu. Buna sebep olan olguların başında, laik bürokrasinin değişim ve dönüşümü başlatacak bir güç ve potansiyele ulaşması gelmekteydi. Batı aydınlanmasının düşünceleri ve kurumlarının taşınması için gerekli olan program oluşturuldu. İşleyen süreçte bürokrasi güç devşirirken, ulema büyük zafiyetle karşı karşı kaldı ve tesirini büyük ölçüde kaybetti. Dolayısıyla ulema, adalet ve eğitim içindeki rollerinin haricinde, devlet hakkında önemli kararlar alma aşamalarında devre dışı kaldı.⁴⁰

Devletin merkezindeki bürokrasinin, yani idarenin ve ordunun İmparatorluk coğrafyasında kullandığı dil, Türkçe'dir. Bürokratlar içerisinde Rum ve Ermeniler de bulunmaktadır. Azınlıklardan bürokratların sayısı 19. yüzyılda daha da arttı. Bu devlet görevlilerinin inanç ve geleneklerini yaşamaları için çeşitli imkanlar sunulurdu. "Osmanlı donanması, Hristiyan subay ve neferleri evlerine gidebilirsinler diye Noellerde ve Paskalya'da demir atıyordu. Helen unsurunun Yahudi karşıtı eğilimine karşı, idare Yahudiler lehine çok tedbirliydi. Slav dillerinde, Rumca ve İbranice veya Yudeo-Espanyol ile dilekçe verilebilirdi. Ama Türk olmayan memurlar da dahil olmak üzere Osmanlı bürokrasisi Türkçe'yi her zaman iyi bilir ve yazardı."⁴¹

İmparatorluk bürokrasisinde Türkçe'nin dışında başka bir dil olarak Arapça ne yönetimde ne de eğitimde kullanılmadı. Türkçe kullanmadaki ısrar, bizzat bürokrasinin bu konudaki tutumundan kaynaklanmaktaydı. Arap vilayetlerinin Osmanlı'ya geçişinden beri, bu bölgelerde Türkçe kullanılmış, askerî ve sivil, hatta kadılar gibi ilmiye ait bürokratlar, resmî dairelerde Türkçe kullanmışlardır.⁴²

Ancak Tanzimat'ın kültürel reformları, Türk aydın ve bürokrasını Arap-Fars kültüründen ayırmamış, bilakis onların bu kültürü daha sistemli bir şekilde tanımaya ve anlamaya yöneltmiştir. Hatta 1868 yılında yeni bürokratları yetiştirmek için kurulan eğitim ku-

³⁹ Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 44

⁴⁰ Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 44-45.

⁴¹ İlber Ortaylı, "Osmanlı: Üçüncü Roma İmparatorluğu", *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 47.

⁴² İlber Ortaylı, "19. Yüzyıl Osmanlı Yönetimi ve Arap Dili", *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 148-149.

rumlardan biri olan Galatasaray Sultanisi'nde, Arapça, sonraları Mülkiye'de olduğu gibi yardımcı dil olarak konulmuştur.⁴³

II. Meşrutiyet döneminde sarayın yönetimdeki gücü azalmış, iktidar Tanzimat başında olduğu gibi Bab-ı Âli'ye ve hükümeti yöneten fırkaya doğru kaymıştır. 19. yüzyılda bürokrasiyle birlikte Osmanlı toplumu da kültürel ve idarî bir değişim içinde bulunuyordu. Bu değişiklik Harem'den başlayıp şehzadelerin ve sultan hanımların eğitim sistemine kadar, hatta sarayın teşkilat ve protokolüne kadar uzanmaktaydı. Ancak bu süreçte "özne" yer değiştirmekteydi. Cemiyetin Saray'ı takibi sona ermiş; Saray'ın değişen toplumu, saray dışındaki bürokratları ve aydınları takipleri söz konusu olmaya başlamıştı.⁴⁴

Osmanlı'daki bürokrasi, bütünüyle Müslüman devlet adamı ve bürokratlardan müteşekkil değildi. Azınlıklardan önemli ve yetkin Osmanlı devlet adamları çıkmıştır. Bunlardan birisi kırk yıl boyunca Londra büyükelçisi olan Kostaki Musurus Paşa'dır. Kraliçe Victoria, bu büyükelçimizin verdiği balolara mutlaka katılmış. Ancak aşırı Osmanlıcı olarak kabul edildiği için Yunan milliyetçileri tarafından suikasta uğramış ve yaralanmıştır.

Diğer taraftan Fenerliler, bürokraside hizmet verirler, tercümelemler yaparlardı. Dış ilişkileri yürüten Fenerliler, Türkçe'yi iyi öğrenmişlerdi. Batı'da eğitim görmüşler ve gittikleri ülkenin (Fransız ve İtalyan) dillerini de iyi bilirdiler. Yani bu zevat Rumca ve Yunanca'yı da bilen Osmanlılardı.⁴⁵ Bununla birlikte İmparatorlukta, çok sayıda gayri Müslim vali, nâzır, büyükelçi ve Hariciye Nezareti'nden her dilden memur bulunmaktadır. Geleceğin bürokratlarının yetişeceği okullara (Tıbbiye ve Mülkiye) alınan öğrenci kontenjanlarının üçte biri, Müslüman olmayan azınlıklara tanınmaktadır.⁴⁶

Batılılaşma en belirgin şeklini Tanzimat'ın ilanı ile alacaktı. Devletin sorunlarını çözmek amacıyla çözüm olarak sunulan Batı tipi eğitim kurumları, Bâb-ı Âli bürokrasisini yani Osmanlı devlet adamlarını yetiştirmiştir. Dolayısıyla Batılılaşma hareketi bir devlet politikası olarak hayata geçirilmiştir. Osmanlı aydın ve bürokratının konumunu da bu çerçevede ele almak ve değerlendirmek gerekir. Bu, yeniyi temsil eden "münevverler" için olduğu gibi, Osmanlı'da geleneksel aydını temsil eden ulema için de geçerli bir durumdur.⁴⁷

⁴³ Ortaylı, "19. Yüzyıl Osmanlı Yönetimi ve Arap Dili", 150-151.

⁴⁴ Ortaylı, "19. Yüzyılda Osmanlı Saraylarının Geçirdiği Değişim", 85.

⁴⁵ İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayri Müslimler", *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 123

⁴⁶ Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayri Müslimler", 126.

⁴⁷ Azman, "Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu", 504.

Tanzimat'ın ilanında söz sahibi olan bu dönem aydınlar, var oluşlarını görev aldıkları bürokraside borçlu olduklarından dolayı, temel zihinsel sorunları devleti kurtarmak ve sürekliliği devam ettirmektir. Devlet içindeki eğitim kurumların ürünü olan aydın, bu anlamda devlet memurudur. Mekteb-i Mülkiye, Tıbbiye ve Mühendisane gibi eğitim müesseselerinde müktesaplarını tamamlayan aydınların en önemli kaygısı devlet kademelerinde vazife almaktır - Bu hal bugün de geçerliliğini sürdürmektedir-. Nitekim onların halkla ve yurttaşlarla bütünleşme gibi düşünceleri bulunmamaktadır. Batılı aydın, fikirlerini seslendirmek için matbuatı kullanır, ancak yüzü devlete dönüktür. Bu anlamda onun devlet kadrolarına ve icraatlarına yönelik tenkitçi tavrı, devletin varlığını sorgulamaya yönelik olmayacaktır.⁴⁸

Özetle 19 yüzyıl Osmanlı aydını, "değişmek için değişen bir aydın tipi" değildir. Bu aydın, zorunlulukların değişime zorladığı biridir. O, kendisine kalan mirası reddeden bir kimliği temsil etmez. Onun yöneldiği çağın getirdiği bir takım gereklilikleridir. Örneğin, Osmanlıca'sı mükemmel olan ve Farsça'ya düşkün olan Fuad Paşa, Fransızca'yı Fransızlar kadar iyi bilip, kelime ve deyim oyunlarına başvurup diplomasiye katkıda bulunabilmektedir. Bir başka devlet adamı, Mehmet Emin Ali Paşa, Mısır Çarşısı'ndaki fakir bir kapıcının oğludur, çok iyi derece Fransızca'ya sahip bir kimsedir. O, hariciye nezaretindeki görevinin bilinciyle Fransızca'sını geliştirmiştir. Sonunda üç kıtada hüküm süren devletin sadrazamı makamına kadar yükselmiştir. Yani bürokrasinin zirvesinde görev yapmıştır. O kadar önemli ve şöhretli bir devlet adamı olmuştur ki, "...öldüğü vakit okkasını Avrupa devlet adamlarının müzayede ile alıp bir kutsal emanet gibi" muhafaza ettiği nakledilir.⁴⁹

II. TANZİMAT'TAN MEŞRUTİYET'E GEÇİŞ SÜRECİNDE AYDIN VE BÜROKRAT

Sistematik anlamda modernleşmenin miladı olan Tanzimat; Islahat Fermanı, Birinci ve İkinci Meşrutiyet ve nihayetinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde en etkili olan zihniyet ve harekettir. İslamcılık, milliyetçilik ve sekülerleşme bu dönemin ürünleridir.⁵⁰

Tanzimat dönemi'nde değişiklik, kendisini öncelikle devlet alanında göstermiştir. Seçkinler kültürü ve halk kültürü gibi dualist bir toplumsal yapının varlığına bu dönemde de şahit olunmaktadır. Siyasî seçkinler tarafından yapılarak yukarıdan aşağıya doğru halka

⁴⁸ Azman, "Türk Aydınlarının Kendini Tanımlama Sorunu", 503-504.

⁴⁹ İlber Ortaylı, "Tanzimat Aydınları", *Son İmparatorluk Osmanlı*, II. baskı, İstanbul 2006, 126.

⁵⁰ Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, İstanbul 1999, 505.

empoze edilen reformlar, zaman içinde toplumda etkisini göstermiş, toplum içinde yayılarak zamanla zihniyetlerin değişmesine sebep olmuştur.⁵¹

Cumhuriyet dönemindeki zihniyet ve ideolojileri tanımak ve anlamak için, Tanzimat'a kadar gitmek gerekmektedir.⁵² Bu dönemdeki aydın ile halk arasındaki kopukluk ve ikilik Tanzimat Fermanı'ndan ziyade, modern ve klasik okullar, şer'î ve medenî mahkemelerin bir sonucuuydu. Nitekim Yeni Osmanlılar, İslâmî kavramları ve kurumları modern bir söylemle sunmaya teşebbüs ettiler. Bu çerçevede Onlar Müslüman kimliğiyle ilerlemeyi, demokratik ilkeleri ve insan haklarını seslendirdiler. Fransızca gazete çıkararak dünyaya açılacak bir dil geliştirmeye yöneldiler. Kültürel değişim talebi karşısında kimlik sorunu krizine girmek istemediklerinden İslâmî söyleme dayanmak zorundaydılar.⁵³

Osmanlı aydınları, bir ikileme düşerek, Batı'nın bilim, felsefe ve teknolojiye ilerlemeyi dinden uzaklaşarak gerçekleştirdiğini düşündüler/inandılar. O halde biz de dinle aramıza bir engel koyarsak ve ondan bağımızı koparırsak, hedeflediğimiz seviyelere ulaşabiliriz düşüncesini taşımaya başladılar. Tercih "Doğu mu, yoksa Batı mı olacak, bilim mi yoksa din mi rehber olacak" kavgası, bu ikilemi ayakta tutmaktaydı.⁵⁴

Tercih ve alternatifler arasında bocalayan ve zihinsel bulanık ve karmaşa yaşayan Tanzimat bürokratları içerisinde yine de vasıflı ve liyakatli kimseler bulunmaktaydı. Bunlardan Ahmet Vefik Paşa, kayda değer bir diplomat ve devlet adamı olarak hem elçilik ve valilik gibi görevlerde bulunmuştur. Hayatları okunduğunda Osmanlı diplomatları hem Bab-ı Âli'de dairede, hem vilayetlerde hem de sefaretlerde hayatını sürdürmekteydi.⁵⁵ Dolayısıyla o, çok farklı eylem ve vazifelerin insanıydı.

Farklı görev ve fiilleri hakkıyla yerine getirmeye çalışan laik devlet adamı ve laik aydınların devlet meselelerinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Sadrazam ve Şeyhülislâm gibi iki yüksek makamla sürdürülen devlet işleri, Padişah'ın mutlak temsilcisi olmayan bakanlar tarafından yürütülmektedir.⁵⁶

⁵¹ Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, 506.

⁵² Süleyman Hayri Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 235.

⁵³ Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", 236.

⁵⁴ Bolay, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Macerası", 267-268.

⁵⁵ İlber Ortaylı, "Türk Dışişleri Memuru", *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 163.

⁵⁶ Niyazi Berkes, "Laikliğin Tarihsel Kaynakları", *Teokrasi ve Laiklik*, II. baskı, İstanbul 1997, 39.

Modernleşme dönemi bürokratik aydınları, Batılılaşma projeleriyle, klasik Osmanlı elitinin karşı çıkmasına imkan bırakmayan Batı ile ilişki kurarak önemli bir merhaleyi katettiler. Batı dillerine vakıf olmaları, bu zevata önemli bir güç vermekteydi. Onlar da bu güçlerinin bilinciyle kendilerini üstün görmeye başladılar. Bunu da ülkenin zorunlu değişimleri için kullandılar.⁵⁷

Tanzimatçılar, Yeni Osmanlılar tarafından eleştiriye tabi tutuldular. Batılılaşmanın bir sonucu olarak ülkeye giren “meşrutiyet” fikri, “hürriyetçi ve meşrutiyetçi kadro”ları, yabancı sermaye yanlısı Tanzimatçılara karşı harekete geçirdi. Ancak onlar Osmanlı’nın gelişmesinde ekonominin hayati rolünü fark edemediler.⁵⁸

Ekonomik alanın öneminin “fevkinde” olan Tanzimat bürokratları, yeni aydın tipinin ortaya çıkmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Onlar, iç ve dış siyasetteki hareketleriyle Osmanlı devletinin kompartımanlara ayrılmasının önüne geçmek için mücadele ettiler.⁵⁹

Modern Yönetim anlayışının yaygınlık kazandığı bu dönemde, memur farklı bir atmosferi teneffüs etmekteydi. Okul ve hastane gibi hizmetler uğraşmayan devlet, artık bu müesseseleri inşa etme sürecine girmiştir. Bürokrata ihtiyaç artmakta ve bu kapsamda yeni memur tipi eskisinden çok farklı özelliklere sahip olmak zorundaydı. Memurun pratik bilgilerle donanımlı, kısa ve iyi yazan, kalemiyle geniş kitlelere hitap edebilecek bir evsafa yetiştirilmesi zorunluymuştu. Yeni kurumsallaşan eğitim merkezleri, bu ihtiyacı karşılamaktaydı. Nitekim 1850’nin sonlarında Mülkiye Mektebi ve sonraları Hukuk Mektebi ve Mekteb-i Nüvvâb (Kadılar Mektebi) bürokrat yetiştirmeye başladı.⁶⁰ Rüştîye adı verilen okullar, içinde matematik ve coğrafya gibi derslerin bulunduğu çağdaş bir eğitimi öğrencilerine vermekteydi.⁶¹

Tanzimat’ın bürokrat aydınlarını yetiştiren okulların açılmasının bir neticesi olarak aydın iktidarda doğmuş ve gelişmiştir. Bu çerçevede Bâb-ı Âli, bir uygulamalı okul fonksiyonunu icra etmiştir. Yine de münevverler, devletin klasik yönetim mantığının dışına çıkmada zorlandılar. Bunun en önemli sebebi, bürokrat münevverin “Sulta-

⁵⁷ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev: Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, red. ve yay. haz: Ömer Laçiner, II. baskı, İstanbul 1998, 136-139.

⁵⁸ Yılmaz Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 109-111.

⁵⁹ Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, 33.

⁶⁰ Ortaylı, “Tanzimat Aydınları”, 130.

⁶¹ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 272.

nın kulu” olması ve toplumsal örgütlenmelerden uzak ve kopuk bulunmasıdır.⁶²

Tanzimat’ın bürokrat münevveri Batılı devletlerin elçiliklerine sığınırken, Yeni Osmanlı münevveri, halkı temasa yöneldi. O da geleneksel Osmanlı sistemini sürdürme ve yenilikçi anlayışlar arasında kaldı. Bu tarzın önde gelenleri Ziya Paşa, Şinasi ve Namık Kemal yeni bir iktidar yöntemi için çabaladılar.⁶³

Osmanlı aydını, Batılılaşmanın en önemli vasıtaları olan okullarda yetişerek bürokrasinin kaynağını oluşturmuştur. Sürgüne giden aydınlar, ya rızasıyla ya da devlet görevlisi olarak vazife almışlardır. Dolayısıyla kriz dönemlerinde münevver, devletin bir parçası olmuştur. Ancak “Osmanlı münevveri Batıdır, ama Batı’yı iyi bilmez; Onun aynasıdır ve halkının Batılı gibi olması için öğretmenlik görevini yüklenir; padişahı asla tartışmaz ve bürokrat olarak kalır. Osmanlı münevverinin hedefi tektir (o da) Osmanlı Devleti’nin ihyası(dır).”⁶⁴

Osmanlı aydını, Birinci ve İkinci Meşrutiyet’le birlikte iktidara gelmeyi hedeflemiştir. Büyük oranda bu emeline ulaşan aydın, devletten maaş alan ve ondan gelecek bekleyen kimse haline gelmiştir. Bunun neticesinde Osmanlı merkezizetiçiliği ve yukarıdan incecilik zihniyeti gelişmiştir.⁶⁵

Tanzimat bürokratları, yurt dışında görev yapmış ve yabancı dile sahip bir kimliğin insanlarıdır. Devletin devamı için Batılı modelin alınmasına inanan ilk aydınlardır. Tanzimat’ın devlet görevlileri, halklar sistemi, eğitim sistemi ve ilmiye kurumlarıyla yeni bir aydın tipolojisinin teşekkülüne ortam hazırlamışlardır. Bunda öncülük görevi, Mustafa Reşit Paşa’ya nasip olmuştur.⁶⁶

Tanzimat’ın getirdikleri, yabancı ülkelerin baskısı ile farklı unsurların birbirinden hoşnutsuzluğu ve aydınlanma felsefesinin eğitimli kimselere tesiri, yönetim mekanizmasını eleştiren bir aydının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede Genç Osmanlılar yönetime muhalif olarak doğmuştur. Onların tamamına yakını devlet kademelerinde görev yapmış, yabancı dil bilen ve yazı yazma kabiliyetleri olan kimselerdi. Paşa konaklarında memleket meseleleri tartışıyorlar, matbuatla halkı anlatıyorlar ve Osmanlı’nın yeniden ihyası için fikirler üretiyorlardı. Dolayısıyla Tanzimat’ın ortaya çıkardığı aydın, Cumhuriyet’in inşasında üzerine düşeni yapacaktır. Bugün

⁶² Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, 363-364.

⁶³ Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, 365.

⁶⁴ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 41.

⁶⁵ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 41-42.

⁶⁶ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 42.

aydın resm(i)en aydın olma kimliğinden uzaklaşmamış maaşlı devlet memurudur.⁶⁷

Tanzimat hareketiyle aydın, yenilikçi rolüyle halk ile temasa geçti ve onu “değiştirme zorunluluğunu” kendisine misyon olarak yükledi. Her şeye rağmen, Tanzimat ve sonrasının aydını, Saray ve Bâb-ı Âli’den ve kendi seviyesindeki okumuştan başka geniş kitlelerle iletişim kuramadı. Bu aydınların çoğunluğu paşa çocuklarıydılar ve Osmanlı devletine itaatkârdılar. Amaçları, Osmanlı’yı tarihteki ihtişamına ulaştırmaktı. Nitekim bu kapsamda devlet, kendi aydınını oluşturmak için yurt dışına öğrenci gönderdi. Yenilikçi Osmanlı kadrosunu yetiştirmek için Batı’dan uzman getirmekle birlikte Batı’ya insan göndermek de aydının vasfını ve karakterini oluşturdu. Böylece devletle uzlaşan aydın tipinin ortaya çıkması gerçekleşti. Bu aydın kimliğinin inşasında Mustafa Reşit Paşa’nın rolü kayda değerdir.⁶⁸

Osmanlı aydınlarından Cumhuriyet aydınlarına kadar geçen süreçte her paşa, kendi ekibini oluşturmak ve muhalif kesimden bulunanları azletmek gibi bir zafiyet taşımaktaydı. Meşrutiyet’ten döneminden Cumhuriyet dönemine kadar bu olumsuz gelenek hiç değişmedi.⁶⁹

Tanzimat’tan Meşrutiyet’e kadar olan süreçte, Batı’ya yönelme ve Batılılaşma probleminin ortaya çıkardığı sorunları çözmek için herkesin probleme yönelmesi sonucunda irili ufaklı cereyanlar hayat buldular. Bu fikir akımları arasında hararetli ve seviyeli tartışmaların yaşanması da bir gerçektir. “Yani sadece o dönemdeki İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımları değil onların dışında Tanzimat’tan bu tarafa varlığını gösteren maddecilik, pozitivizm, sosyalizm, evrimcilik gibi bir takım felsefi temelli veya 19. yüzyıldaki gelişen bilimlerden kuvvetini almaya çalışan çeşitli akımlar ortaya çıkmış bulunuyordu. Bunlar etrafında da çok çetin bir takım münakaşalar oluyordu. Yani Türkçü de, İslâmcı da, Batıcı da, sosyalist de, materyalist de fikirlerini açıkça ifade edebiliyordu ve çeşitli dergilerde, gazetelerde, kitaplarda karşılıklı ve seviyesi yüksek münakaşalar oluyordu. 1900’lü yılların ve 1908’deki değişimin getirmiş olduğu zihniyet farklı idi tabii.”⁷⁰

Alternatif ve birbirine muhalif fikirlerin hayat/ortam bulduğu 19. yüzyıl boyunca Osmanlı devleti bir çok ülkede temsilcilikler bulundurdu. Bu çerçevede hariciye bürokratları, aktif siyasi görev-

⁶⁷ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 42.

⁶⁸ Yıldız, “Türk Aydını ve İktidar Sorunu”, 363.

⁶⁹ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 111-112.

⁷⁰ Süleyman Hayri Bolay, “Cumhuriyetin 80. Yılında Türk Düşünce Hayatı”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 218.

lerde yer aldılar. Bunlar içerisinde Ermeni, Rum, Yahudi ve Avrupa kökenli memurların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Ancak İmparatorluk içerisinde görev yapan gayri Müslim diplomat, “Osmanlı” olmuştur. Bu dönemin bürokrati için bu önemli bir özelliktir. Bununla birlikte Osmanlı’dan günümüze gelinceye kadar hariciye bürokrati olan Türk diplomatın bir takım önemli vasıfları söz konusudur:

“Yazışma usulleri, bir konuyu muhakeme etme konusunda tıpkı maliyeciler gibi üstad-çıkarak ilişkisiyle büyür. Amirin değerlendirilmesi ve vereceği sicil önemlidir. Bu nedenle bir disiplin içinde, mesleğin teknikleri bakanlıkta öğrenilir. Ekip halinde çalışma ve bilgi birikimi önemlidir. Bu ananeye sahip olmayan Ortadoğu, bilhassa Balkan ülkelerinde Türk diplomatının etkin çalışma ve istihbarat toplamadaki başarısı, Balkanlıların onu ‘şeytan’ diye nitelmesinin nedenidir.”⁷¹

Tanzimat’la birlikte Yeni Osmanlılar, halk ile aydın arasındaki ayrılığın/ikiliğin köklerini Batı’yı taklit etmekte gördükleri için Batı’ya yönelik eylemlere muhalif tavır takındılar. Bu kültürel ikilik, 19. yüzyıl boyunca varlığını devam ettirdi. İkinci Meşrutiyet’e gelindiğinde aydın, halktan bir oranda şüphelenen, halkın da kendisinden şüphelendiği bir kişilik formuna bürünmüştür.⁷² Ancak Birinci Meşrutiyet devrinde, yani “1876 ile 1908 arasında bir çeşit gizli, bazen darmadağın edilen, fakat daima ayakta kalan bir grup teşekkül etti. İşte bu andan itibaren Osmanlılar’da bir “aydın” grubundan bahsedebiliriz.”⁷³

Tanzimat’tan Meşrutiyet dönemine kadar Osmanlı aydınının, Genç Osmanlılar tarafından temsili söz konusudur. Onların ideolojisi Osmanlılık’tır. Tanzimat bürokratlarından farklı olarak Genç Osmanlılar, Osmanlı birliğini Meşrutiyet idaresi içinde hürriyet, adalet, eşitlik ilkeleriyle ve parlamenter sistemle sağlanacağına inanmışlardır. İkinci Meşrutiyet’ten sonra, Osmanlılık fikri yerini Jön Türklerle birlikte Türkcülük düşüncesine terk etmiştir.⁷⁴

Fransız İhtilali’nin etkisinde oluşan yeni aydın kimliği, ‘Osmanlı Devleti nasıl kurtulur?’ sorusunun cevabını arayan, yönetimi eleştiren basınını gücünü kullanarak halkı aydınlatan ve hürriyete, eşitliğe, anayasaya dayalı bir yönetimi talep eder. Nitekim Fransız Dev-

⁷¹ Ortaylı, “Türk Dışişleri Memuru”, 164.

⁷² Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 282.

⁷³ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 286-287.

⁷⁴ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, XI.

riminin fikirleri, Osmanlı modernleşme hareketlerinin Cumhuriyet'e kadar olan ana eksenini teşkil etmiştir.⁷⁵

"Tanzimat sonrası Türkiye tarihi, gittikçe azalan özgürlük ve bağımsızlık koşulları altında düşünen kişilerin, o iki amacı gerçekleştirmek için çabalarının tarihi olmuştur. Kemalizmin, laiklik sorununa getirdiği çözüme değin, ne yapılmışsa hemen hepsi Tanzimat temasının *variatonları* olarak kalmıştır."⁷⁶ Batı aydınlanmacılığının temel düşüncesi olan ilerlemecilik, Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet aydınları tarafından heyecanla desteklenmiş ve benimsenmiştir.⁷⁷ Bu aydınlardan (aynı zamanda bürokrat) birisi Ahmet Vefik Paşa'dır (1823-1891).

Ahmet Vefik Paşa, Tanzimat'ın başından itibaren devlet adamı olarak önemli başarıların insanı olmuştur. Paris'te sefarette olduğu dönemde kültürünü ilerlettiği gibi, orada yaşayan Fransız düşünürleriyle (Ernest Renan da dahil) ilişki kurabilen bir Osmanlı aydın ve bürokratıdır. Dil ve edebiyat sahasında çalışmaları sebebiyle ansiklopedist denilebilecek bir yapıya sahipti. En önemli kültürel faaliyetleri, II. Abdülhamit dönemleriyle çakışır.⁷⁸

Mütercim bir aileden gelen Ahmet Vefik Paşa, Bulgarzâde Yahya ve Rüknettin soyundan bir mühtedi idi. Yunanca'yı eskisi ve yenisiyle aileden bilmekteydi. Bu özelliği onun Yunan düşmanı olmasına engel olmuştu. Fransızca'yı Paris'te Saint Lois Lisesi'nde okumuş ve ilerletmişti. Diğer bürokrat ve aydınlardan farklı olarak o, Fransızca'yı memlekette öğrenmiştir. "İlk zamanlar Ahmed Vefik Paşa'yı diktatör ve Abdülhamid'in maşası bir meclis üyesi olarak görenler sonradan anlıyorlar ki; Ahmed Vefik Paşa kendine göre bir imparatorluk ideolojisi ve politikası olan bir zattir. Mecliste de bunu tatbik etmeye çalışmıştır."⁷⁹

III. MEŞRUTİYET AYDIN VE BÜROKRATI

İkinci Meşrutiyet'le birlikte ortaya çıkan özgürlük ortamı, farklı düşüncelerin seslendirilmesine ve bilinmesine zemin ve fırsat hazırladı. Baha Tevfik ve arkadaşlarının muntazam yayınları güçlü bir fikir akımı haline dönüştü. Sosyolojik pozitivizm, Ziya Gökalp'in çabalarıyla üniversiteye girdi ve milliyetçi cereyanın bilimsel temelini oluşturdu. Osmanlıcılık, milliyetçilik şekline dönüştü. Kürtçülük, Arapçılık ve Arnavutçuluk gibi etnik milliyetçilikler ilerleme kaydet-

⁷⁵ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 12.

⁷⁶ Berkes, "Laikliğin Tarihsel Kaynakları," 42-43.

⁷⁷ Bolay, "Osmanlı Modernleşmesi", 291.

⁷⁸ Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 281.

⁷⁹ Ortaylı, "Tanzimat Aydınları", 127.

ti. Modernleşme batılılaşma şekline büründü ve Panislamizm İslâmcılık halinde kendini tanıtmaya başladı.⁸⁰

Meşrutiyet döneminin önemli üç temel/ana akım Batıcılar, İslâmcılar ve Türkçülerden meydana gelmekteydi. “Biz Batı’dan neden geri kaldık?” sorusu, bu üç fikir cereyanı mensupları tarafından farklı şekilde cevap bulmaktaydı. Bunlar; “Bizi din geri bıraktı” diyen Batıcılar, “Biz İslâm’dan uzaklaştığımız için geri kaldık, İslâm’a sarılmamız” diyen İslamcılar ve Batı’dan ve İslâm’dan vazgeçemeyip millî ruhu canlandırmaya düşünen Türkçülerden oluşmaktaydı.⁸¹

Modern Osmanlı eğitim sistemini inşa eden Abdülhamid, Anadolu’nun çeşitli şehirlerinde kaliteli ve verimli liseleri kurarken, Tıbbiye ve Harbiye’de yabancı dil öğretimini geliştirmiştir. Ayrıca o, Darulfünûn’u da kuran hükümdardır. Dönemin ve daha sonraki dönemlerin aydın ve bürokratları da bu eğitim kurumlarından yetişmişlerdi. Ancak arka arkaya gelen savaşlar, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi aydınlarının sayısını azalttı. Nitekim 19. yüzyılda Türk aydını, zamanına göre derinlikli ve çağını iyi değerlendiren bir kimlik vasfını taşımaktaydı.⁸²

İkinci Meşrutiyet’le birlikte dernek faaliyetleri, toplantı, gösteri ve grev hakları, basın özgürlüğü gibi siyasal hürriyetler canlılık kazandı. Farklı düşünce akımlarının yeşermesini de bunlara eklemek gerekir. Toplum ve devlet yönetiminde laik sisteme geçişin işaretleri de bu dönemde alınmaya başlamıştır.⁸³

İkinci Meşrutiyet, Osmanlı vatanseverliğinin seslendirildiği bir dönem olurken, diğer yandan imparatorluğun parçalanması ve ulusçuklara ayrılmasının gerçekleştiği bir dönemdi. Bu dönemde Türk aydını, Osmanlı vatanseverliğini sürüklemekle karşı karşıya kalmıştır.⁸⁴

A. Meşrutiyet Aydını

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e devam eden Türk modernleşmesi, kimliklerin ve elitlerin birbiriyle mücadele ve tartışmalarıyla şekillenmiştir denilebilir. Başlangıçta, Batıcı ve Gelenekçi olarak kamp-lara ve kompartımanlara ayrılan aydınlar, zaman içerisinde “Batıcılar”, “Osmanlıcılar”, “Türkçüler” ve “İslâmcılar” şeklinde tanım ve tavsiflerinin muhatapları haline geldiler. “Tanzimat’a kadar herhan-

⁸⁰ Bolay, “Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler”, 236.

⁸¹ Bolay, “Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler”, 236-237.

⁸² İlber Ortaylı, “Osmanlı Mirasından Çizgiler”, *Gelenekten Geleceğe*, VIII. Baskı, İstanbul 2004, 24-25.

⁸³ İlber Ortaylı, “Türkiye’de Demokrasi Çok Genç Değildir”, *Gelenekten Geleceğe*, VIII. Baskı, İstanbul 2004, 64.

⁸⁴ Ortaylı, “Osmanlı Kimliği”, 28.

gi bir ideolojik fikir akımının modern düzeyde mevcut olmadığı Osmanlı toplumunda, Tanzimat sonrası fikirlerin çeşitliliğinde Avrupa'daki sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel gelişmelerin rolü en üst düzeyde olmuştur.”⁸⁵

Osmanlı'dan bu yana gelen ve gelişen modernleşme tartışmaları, kimi zaman alt bazen yüksek seviyede olmuştur. Düşünce adamları, aydınlar ve bazı bürokratlar, resmî ideolojinin büyük ölçüde kısıtlamadığı bir kapasitede mevcut durumlara müdahil olmuşlardır⁸⁶

1. Aydınlanma Felsefesinin Tesirleri

Meşrutiyet döneminin ana esin kaynağını Fransa oluşturmuştur. Ancak onsekizinci yüzyılın Aydınlanma felsefesinin yerini, ondokuzuncu yüzyılın sosyal bilimi reform ve modernleşmeye doğrudan etki etmeye başlamıştır. Bu kapsamda Auguste Comte'un pozitivist düşüncesinin ilk etkileri, İttihat ve Terakki'nin teorisyeni Ahmet Rıza'ya tesir etmiş ve dolayısıyla Meşrutiyet yönetimlerinin politikalarını şekillendirmiştir. Dolayısıyla laik radikalizm de bu politikaların kapsamında beslendi. Yine Prens Sabahattin kendi ekolüne Le Play ve Demolins'in öğretilerini kaynak olarak buldu. Onun şahsî teşebbüs ve ademî merkezîyetçi fikirleri, bu felsefelerden nemalandı. Bununla birlikte Ziya Gökalp de, Türk milletçiliğinin rafine edilmiş teorik formüllendirmesini Emile Durkheim sosyolojinde keşfetti. Meşrutiyet aydın ve düşünürlerinin tesirinde kaldıkları fikir ve öğretiler, adeta bir tür felsefe ve din olarak sosyal, siyasal ve dinî problemlerin çözümde “vahiy” nispetinde bir etki gösterdi.⁸⁷

İkinci Meşrutiyet, Cumhuriyet'in adeta “siyaset laboratuvarı”(deyim Tarık Zafer Tuna'ya ait) işlevine sahip bir dönemi ifade etmektedir. İttihat ve Terakki'nin etkisinin ideolojik, sosyolojik ve kadro bağları Cumhuriyet döneminde CHP'deki izdüşümleri yaşadığımız zamana kadar varlığını sürdürmektedir.⁸⁸

Birinci ve İkinci Meşrutiyet dönemi aydınları, Fransız İhtilali'nin ortaya çıkardığı “heyecanlar içinde yetişmiş ütopya zengini, özgürlük yoksulu edebiyatçılar, yeni bir dünya yaratmanın hayallerini görmekteydiler. Bu aydınlar, fakir bir ülkenin Batı hayranlığının verdiği şaşkınlıktan kendilerinden geçen kadrolardı. Her türlü fikir özgürlüğünü istedikleri halde, onlar bunu cesaretle ve yüksek sesle

⁸⁵ Mehmet Beşirli, “Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar”, Dinî Araştırmalar, c.2, sayı: 5, Eylül-Aralık 1999, 157.

⁸⁶ Beşirli, “Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar”, 157.

⁸⁷ Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev: Metin Kıratlı, IV. baskı, İstanbul 1991, 230-231.

⁸⁸ Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987, 308.

ortaya koyamayan bir hareketin mensuplarıydı. Başlangıçta İttihat ve Terakki ile birleşen bu grup, özgürlük hareket ve mücadelesini hararetle savunmaktaydılar. Nitekim Tanzimat ve bürokrasi karşısında Jön Türkler'in hürriyet eylemleri, Harbiye, Mülkiye ve Tıbbiye de askerî ve sivil aydınların harekete geçmesi için gerekli fırsatları sağlamıştır.⁸⁹

2. Fikir Akımlarındaki Gruplaşmalar

İkinci Meşrutiyet'e giden süreçte, sivil ve askerî aydınlarda kayda değer çeşitlenmeler oluştu. Bu süreçte, bilgi ve deneyim birikimini askerî okullarda elde edenlerden ziyade sivil kadroların yetiştirdiği aydınlar belirgin bir üstünlüğü görülmektedir. Servet-i Fünûn çevresinde kümelenmiş yazarlar, Mülkiye, Hukuk ve Tıbbiye'de okumuş meslek erbabı ve Osmanlı aydınları, modernleşme döneminin oluşumunda önemli "özne"lerdir. Hüseyin Cahit (Yalçın), Mehmet Rauf, Cenap Şehabettin, Ahmet Şuyaip, Mehmet Cavid, Rıza Tevfik, Bedii Nuri, Asaf Nefî, Dr. Faik Nüzhet, Ziya Gökalp, bu hareketi besleyen ve destekleyen aydınlardır. "Büyük bölümü Edebiyat-ı Cedide mensubu olanlar, Türk ve Batı edebiyatı üzerinde görüşler ve eserler vermekle yetinmeyen, felsefe, siyaset, hukuk, yönetim, eğitim, sağlık konularında da geniş bilgi ve deneyleri olan bir kadroydu. Askerî eğitimden gelenler, sadece kurmaylık stratejileri ile yetinmemiş, çok geniş kapsamlı bilgi ve deney sahibi olmuş iddialı entelektüellerdi."⁹⁰

Felsefî düşüncelerin ilkleri de bu dönemde Harbiye'den yetişmiş kimselerdi. Vidinli Tevfik Paşa, Paris Ateşemiliterliği esnasında matematik eğitimi almış ve Türkiye'ye geri dönüşünde Batı'daki son matematik gelişmeleri içeren "linear algebra" isimli bir eseri kaleme almıştır. Onu takip eden Salih Zeki, İbrahim Ethem, Baha Tevfik, Abdullah Cevdet ve Filozof Rıza Tevfik felsefeyle yakın ilişki içerisinde bulunmuşlardır⁹¹:

"Baha Tevfik, karar verme sürecinde teorinin getirdiği imkân ve kaynakların sonuna kadar kullanılmasını amaçlayan bir eğitim ve kültür dünyasının kapılarını açmıştır. Ahlâk tarifi getirerek o güne kadar mistik ve teorik tartışan zihinleri bir yana bırakmış ve ahlâkın bir uygulama ilkesi olduğunu gösteren mücadeleyi vermiştir."

"Abdullah Cevdet, yorulmak bilmeyen bir mücadele örneği sergiler. Ülkede bir Rönesans başlatma ve aydınlanma çağını zenginleştirme yolunda önemli örnekler vermiştir. Otuz yıl süren mü-

⁸⁹ Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 111.

⁹⁰ Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 113.

⁹¹ Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 113.

cadele aralıksız yayınladığı “İçtihad Kütüphanesi”, İmparatorluğun düşünce hayatı ve etkinlikleri içinde çok önemli aydınlanma burçlarıdır. Filozof Rıza Tevfik, Tıbbiye’de başlayan felsefî değerlendirmelerle ün sahibi olmuştu. Zaman zaman kendi fikirleri ile çelişen tavır ve davranışlar sergilemekle de ün yapmıştı.”⁹²

Batı felsefe ve düşüncesinin her türlü soruna çözüm olacağına inananlar gibi, İslâmî yaklaşımları öne çıkaran aydınlarımız da bulunmaktadır. Samimî olmalarının dışında yeni çözüm yollarında zorlanan İslâmcıların, büyük çoğunluğu ekonomik sorunlar karşısında etkili olamadılar. Bu İslâmcı aydınlar arasında Hüseyinzade Ali Turan, Zeki Velidi Togan, İsmail Hakkı İzmirli, Şehbenderzade Ahmet Hilmi, Babanzade Ahmet Naim, İsmail Fenni Ertuğrul, Muallim Naci, Mehmet Ali Ayni, Mehmet Akif (Ersoy) gibi Cumhuriyet öncesi Türk düşünce hayatına hayati katkıları olan kişiler bulunmaktadır.⁹³

İslâmcı aydınlara, İkinci Meşrutiyet sürecinde Türkçülük hareketinin temsilcilerini de eklemek gerekmektedir. Bu hareket siyasi ve fikrî hareket olarak dönemin milliyetçilik akımlarına karşı önemli bir rolü yerine getirmiştir. Zira Yunan milliyetçiliğinin uygulamaya koyduğu Panislavizm hareketi, Rusya ve İngiltere’nin desteğiyle Bulgar, Romen, Sırp, Arnavut, Ermeni, Arap milliyetçiliklerini tetiklemiştir.⁹⁴

Nihayetinde Osmanlı aydınları, Cumhuriyet aydınlarının ataları ve öncüleridir. Karakter vasıfları yüksek olan bu aydınların özellikleri, Cumhuriyet döneminde de değişikliğe uğramadı.⁹⁵ Ancak Osmanlı aydını için Batılılaşma, pragmatik bir zorunluluktan ve onlar zor ve meşakkatli bir alanda mesafe almaya çalıştılar. Zira Batı’yı anlamının önünde çok sayıda kültürel engel bulunmaktaydı.⁹⁶

Dönemin Osmanlı aydınının, halka yakın olmayan bir kelime hazinesi bulunmaktaydı ve yabancı gramerli Osmanlıca’dan hoşlanmıyordu. Son Osmanlı devrinin dilde sadeleşme hareketinde “Turancı” emellerinin olduğu bir gerçektir. Nitekim Gaspıralı İsmail’in çıkardığı gazete, Türk dünyasındaki aydınlar arasındaki anlaşmayı sağlamayı hedeflemektedir.⁹⁷

⁹² Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 113-114.

⁹³ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 113-114.

⁹⁴ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 115.

⁹⁵ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 119.

⁹⁶ Murat Belge, “Osmanlı’da ve Rusya’da Aydınlar”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 126.

⁹⁷ İlber Ortaylı, “Dilde Özleşme ve Dil Akademisi Sorunu”, *Gelenekten Geleceğe*, VIII. Baskı, İstanbul 2004, 86.

İmparatorluğun merkezindeki aydınlar içerisinde eylemci yönleri baskın olan Jön Türkler'e başlangıçta ihtilalci kimliği verilmesine karşın, 1905'ten sonra, bu yapı "komitecilik"e dönüşmüştür. İttihat ve Terakki politikası, eylemci aydın kimliğinde düğümlenirken, İmparatorlukta "komitacı aydın"- "fikir aydını" şeklinde iki grup ortaya çıktı. Mustafa Kemal ise, bu iki cenahı birleştirdi.⁹⁸ Bu da göstermektedir ki, aydın kimliği Osmanlı İmparatorluğu'nda bir değişim ve dönüşüme şahit olmuştur.⁹⁹

Meşrutiyet döneminde aydınlar, yönetime kütle halinde karşı koyamadıkları için, muhalif hareketin temsilciliğini askerlere kattırmışlar ve İkinci Meşrutiyet'in "junta" (askerî prensipler partisi) diktatoryası ile kısa sürede sona ermesine yol açmışlardır. Bu dönemin muhaliflerinin en temel unsuru olan tenkitçi tavrın eksikliğini; eleştiriye duyulan tahammülsüzlük ve aydınlarımızın düşünce ve hedeflerinden kolayca vazgeçebilme niteliklerinde görmek mümkündür.¹⁰⁰

Muhalif fikirler konusunda oldukça katı ve tahammülsüz olan İttihat ve Terakki'nin ve dönemin aydınlarının beslendiği kurumlarda bulunan materyalist ve pozitivist düşüncelerin varlığı kendiliğinden gelişmemiştir:

"İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin fikrî kökleri arandığında Askerî Tıbbiye'de 19. yüzyıl biyolojik materyalizminin etkisini görürüz. Askerî Tıbbiye öğrencileri, kendilerine okutulan derslerin icabı olarak, hayatı, Allah'ın iradesinin bir ürünü olmaktan çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak görüyorlardı. Bu arada, 19. yüzyıldan tıbbî tecrübî bir bilim haline getirmekten en başta gelen bilim adamlarından Claude Bernard'ın fikirleri kendi öğrencisi ve Askerî Tıbbiye hocası olan Şakir Paşa yoluyla intikal etmişti. Bu materyalist fikrî temelin cemiyetin kurucularını etkilemiş olduğu, bu yolla bir nevi "kainat sırrı"na vâkıf olabileceklerine ve bunun kendilerine, daha önceki kuşakların elinde olmayan bir gücü temin edeceğine inanmaları muhtemeldir. Bu açıdan, aynı paralelde giderek Paris'te pozitivizmin gene kendisine tılsımlı bir kalkınma anahtarı temin ettiğine inanan Ahmed Rıza Bey'in İttihat ve Terakki'nin ilk liderlerinden biri olması bir tesadüf eseri sayılamaz. Zamanla bu yaklaşım iki yerde engellerle karşılaşacak: İttihat ve Terakki kuru-

⁹⁸ Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 287-288.

⁹⁹ Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 288.

¹⁰⁰ Mardin, "Aydınlarımız ve Tenkid – Tarihi Bir İzah Denemesi", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 300.

cularını, kendilerinden daha etkin bir güç kaynağına sahip olduklarını düşünen Şakir-Nâzım grubunun gerisinde bırakacaktı.”¹⁰¹

Dönemin aydınları, kalkınma ve gelişmeyi, kendi ideoloji ve felsefeleriyle izaha girişmişlerdir. Örneğin, Ahmet Rıza'ya göre, insanların düşüncelerinin “bilimselleştirilmesi”yle kalkınma gerçekleşecektir. Prens Sabahaddin ise bürokratik idareye son vermekle ilerlemenin olabileceğine inanmaktadır. Cumhuriyet dönemine sarkan süreçte de ana siyasal amaç ve hedef devletin parçalanmasına fırsat vermemek ve kalkınmak/ilerlemek düşüncesi olacaktır.¹⁰²

Meşrutiyet dönemi aydını, engellerle baş edebilmek için sultanın yetkisini sorgulamaya yoluna gitmiştir. Bu çerçevede Meşrutiyet, meclis gibi kavramları tartışmıştır. Parlamento olgusu da bu süreçte aydınların kendilerini ifade edebilecekleri bir kurum olarak görülmüştür.¹⁰³

Meşrutiyet'te tartışılan düşüncelere kaynaklık yapan Mısırlı düşünür Muhammed Abduh'un din konusundaki “yeni” fikirleri, Abdülhamit idaresine karşı 1908 öncesi laik aydınlar arasında yankı bulmuştur. Nitekim ateist Dr. Abdullah Cevdet, sürgünde çıkardığı *İçtihat* adlı dergide Abduh'un düşüncelerine yer vermiştir. Yine ilginçtir İslâmcıların *Sırat-ı Müstakim* isimli dergisi de geleneksel Osmanlı ulemasının fikirlerine aykırı olan genç ulema tarafından çıkarılmıştır. Bu dergide de Abduh'un düşünceleri seslendirilmiştir.¹⁰⁴

Farklı düşüncelerin seslendirildiği yayın organları, önemli ve düzeyli tartışmalara yer vermekteydiler. Örneğin bu yayınlarda Laik Batıcılar, “modernist” İslâmcıları gericilikle itham etmekteydiler. Ancak Modernist İslâmcı aydınlarla laik Batıcı aydınları simgeleyen iki önemli münevver olan Mehmet Akif ve Tefik Fikret, bu tartışmaların temsilcileri olmuşlardır. Bu iki cenahtan aydınımızın yaptığı seviyeli ve kapasiteli tartışmalar, İslâmcı ve laikler arasındaki klasik farklılaşmanın simgeleri durumundadırlar. *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşat* yazarlarının muhalif yayın organı İçtihat dergisi yazarları Abdullah Cevdet ile Kılıçzade Hakkı, ulema ve modern İslâmcılara karşı bir fikir mücadelesi sergilemişlerdir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Şerif Mardin, “19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, *Türk Modernleşmesi Makaleler: 4*, der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, VII. baskı, İstanbul 2000, 100.

¹⁰² Mardin, “19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, *Türk Modernleşmesi Makaleler: 4*, 98-101.

¹⁰³ Azman, “Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu”, 505.

¹⁰⁴ Niyazi Berkes, “Türk Reform Aşamaları”, *Teokrasi ve Laiklik*, II. baskı, İstanbul 1997, 68.

¹⁰⁵ Berkes, “Türk Reform Aşamaları”, 68-69.

Batıcı ve İslâmcı aydınlar dışında Türkçü blok içerisinde bulunan Musa Carullah Bigiyef'den (1875-1949) bahsedilebilir. Ondan farklı olarak Ziya Gökalp, ne ilahiyatçı ne de din işleriyle görevli bir kimseydi. Bir sosyolog olarak onun çözümü, İslamcılığı, Türkçülüğü ve Batıcılığı birleştirmeyi öngörmekteydi. Gökalp'in din modernleşmesinin, Cumhuriyet döneminin resmî görüşüyle uyumlu olduğu söylenebilir.¹⁰⁶

Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet dönemlerinde, aydınlar büyük rollere talip olmuşlardır. Ancak aynı aydın, halka temasa girmekten kaçınmış, Batı kültürüne açılmıştır. Bu da aydından beklenen görevin yerine getirilmemesi neticesini doğurmuştur. Bu hususu Ziya Gökalp "Halka Doğru" yazılarıyla ifade etmiştir.¹⁰⁷

İkinci Meşrutiyet'le birlikte, her gruptan aydın, Batı ve Batı düşüncesinden uzak kalamamıştır:

"İkinci Meşrutiyet'le girilen yol, bir taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal arenadan çekilmesiyle sonuçlanırken, diğer taraftan da toplumsal çözülmeye karşı arayışların ve çözüm yollarının önceki dönemlere göre daha netleşmesi ve hatta katılaşmasıyla örtüşen düşünsel gelişmelerin serpilmesine, çeşitlenmesine ve yer yer derinleşmesine neden olmuştur. Bu çerçevede Osmanlıcısıyla, İslâmcısıyla, Türkçüsüyle, Batıcısıyla her kesimden aydın, pratik kaygılar ve hedefler için de olsa, Batı düşüncesini önce okumaya ve anlamaya, daha sonra da oradan devşirdiği fikirleri bir "dünya görüşü" ayraçında yoğurup, topluma aktarma ve yayma çabasına, koşuşturmasına girmiştir. Öte yandan Meşrutiyet'in getirdiği serbestlik ortamında, aydının içinde bulunduğu toplumun geleneksel değerleriyle az-çok beslenen zihniyet dünyası, Batı'dan öğrendikleri ile çatışması veya çatıştığını düşünmesinden dolayı, kimi zaman haykırmalara, nefretlere, ümitsizliklere, bir kelime ile geçmişi inkâra kadar varan tepkiler içine girmişse de, yine de gönlü Doğru'da, fakat akli Batı'dadır."¹⁰⁸

3. Batı Düşüncesiyle Temas ve Bunun Sonuçları

Batı felsefe ve kültürünün etkisi ve baskısı altında olan Osmanlı ve Yeni Türkiye'de, felsefe bir yer ve konum edinmiştir. Bununla da kalmamış, her türlüyle felsefî düşünce okullara girmiştir. Ancak felsefe, Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinde, sosyoloji kadar etkin olamamıştır. "Felsefî düşünceler, Tanzimat'ta olduğu

¹⁰⁶ Berkes, "Türk Reform Aşamaları", 69.

¹⁰⁷ Kemal H. Karpat, "Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış", *Doğu ve Batı*, sayı: 35, Nisan 2006, 62-63.

¹⁰⁸ Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000, 462-463.

gibi siyaset felsefesi çerçevesinde kalmaktan kurtulmuşsa da, henüz sosyal niteliklerden arınmamıştır. Gökalp gibi felsefî yönü oldukça belirgin olan bir aydın için bile, felsefe 'lüks'tür. Öncelikle 'devleti kurtaracak' sosyo-politik düşüncelere ve pratik çözümlere ihtiyaç vardır."¹⁰⁹

Meşrutiyet döneminde dünya görüşü olarak algılanan felsefe, Batılılaşmanın hız kazandığı Cumhuriyet dönemindeki aydınlarını da etkisi altına almıştır. Ancak "bu dönemde felsefe, bir taraftan Osmanlılığı ve İslâmîliği simgelediği kabul edilen 'metafizik' niteliklerden arındırılmış, diğer taraftan da dünyevileştirilen felsefî düşünceden, Türk inkılablarının felsefesini yapması beklenmiş, hatta Mehmet Emin Erişilgil gibi bazı felsefeci aydınlar bu çerçevede bir takım faaliyetlere girişmişlerdir."¹¹⁰

"Batıcılılaşma", "muasırlaşma", "modernleşme" kavramlarıyla ifade edilen zihinsel ve ideolojik tavır, siyasî program olarak devletin asrileşmesinin bir formu olarak düşünülmelidir. Bu form, bir ideolojiye dönüştüğü için bir kısım reformlarla devletin yapısının dönüştürülmesi sonucuyla teşekkül etti. "Bir varoluş biçimi olarak önceleri, Batı'yı ve Doğu'da ait olduğu medeniyeti tanıma ve istifa etme yoluna gidilirken Batı tek ve mutlak bilgi, bilim ve hayat kaynağı olarak görülmüş, Batı'yı aşma yolu tercih edilmemiştir."¹¹¹

Batı'da yetişen bir ürün olgu olarak modernleşme, Osmanlı'nın her türlü sorununu çözmedi, fakat İmparatorluğun ömrünü uzatarak Cumhuriyet dönemi değişim ve dönüşümlerine siyasal, toplumsal ve zihinsel zemin hazırladı. Şekilci ve yüzeysel evreler şeklinde cereyan eden bu süreç, modernleşme ve Batılılaşmanın yukarıdan ve dayatmayla topluma benimsetilmesiyle sınırlı kaldı.¹¹²

İkinci Meşrutiyet dönemi aydınlarının genelinde ileri sürdükleri fikirlerin Doğu'da ve Batı'da temellerine inen, derinlikli kişilerin varlığı sınırlı sayıda olmuştur. Köklerine inemedikleri düşünceleri savunan bu fikir adamları, Batı düşüncesini ve onun bilimsel alanda elde ettikleri birikimi değişmez, yanlışılanamaz mutlak doğrular olarak görmüşler ve buna inanmışlardır. Pozitivist bilimlerin ortaya koyduğu bilgiler, değişmez ve yanılmaz bilgiler olduğuna "iman" etmişlerdir. Bununla birlikte aynı zihin yapısına sahip aydınların olduğu gibi almakta sakınca görmedikleri Batı kültürü ve sanatı, fikir hayatımızda dogmatikliğe ve tek yönlü bir anlayışa kapı aralamıştır. İslâmcı ve Türkçü fikir adamlarımız ise, bilimsel ve kültü-

¹⁰⁹ Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 462-463.

¹¹⁰ Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 463-464.

¹¹¹ Süleyman Hayri Bolay, "Osmanlı Modernleşmesi", *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefesi*, Ankara 2005, 291-292.

¹¹² Hayri Bolay, "Osmanlı Modernleşmesi", 296-297.

rel bir eklemekten ziyade, Batı'daki gelişmeleri takip etmişler; sorgulayarak ve eleştirerek yararlanmışlardır.¹¹³

Batı'da bilime tam ve salt bir iman sonucunda gerçekleşeceği düşünülen "soyut ve evrensel ilerleme" düşüncesi, pozitivistin kurucusu Auguste Comte ve takipçileri tarafından bir ideoloji haline dönüştürülmüştü. Böyle bir ideolojik akımın, Osmanlı'ya yansması, ilk olarak Tanzimat ve arkasından Meşrutiyet'le gerçekleşti. Dönemin aydınlarının kendilerini kurtaramadığı bu "büyülü ve şaşalı" ideoloji, bir taraftan emperyalist amaçlar için bir enstrüman olarak kullanılıyor ve diğer taraftan ağır eleştirilere hedef oluyordu. "Bu gruplar, felsefe ve fikir dünyasında Batı'da ortaya çıkan akımlar ve bunlar üzerine açılan tartışmaları, kendi kavramları ve kalıpları içinde aynen alıp ülkede satışa çıkarıyorlardı."¹¹⁴

Çağdaşlaşma, modernleşme ve "terakki" cereyanlarının köklerinde aydınlanma ve pozitivist zihniyet bulunmaktadır. Bu pozitivist bakış açısı, Ziya Gökalp'in sosyolojik desteğiyle hakim bir anlayışa büründü. Nihayetinde Cumhuriyet döneminde Atatürk'ün ifadesiyle "Hayatta en hakikî mürşit, ilimdir." şeklinde seslendirildi.¹¹⁵

Batı'daki fikir cereyanlarının tesiri altında kalan dönemin muhalif aydınları, Osmanlılık fikrini meşru ortamlarda gerçekleştirmede önemli mesafeler kaydettiler. Ancak "Bundan sonraki dönemlerde Osmanlılık fikri etkisini yitirmeye başlayacaktır. Siyasî bir ideoloji olarak gücünü yitirse de bütün aydınların birleşebildiği ortak yol olarak varlığını sürdürecektir."¹¹⁶ Siyasî anlamda Osmanlılık fikri, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar aydınların üzerinde birleşebildikleri ortak ideal olma vasfını kaybetmemiştir. Zira Osmanlı aydını, her türlü şartta ve ortamda devlete itaatkâr bir zihniyetin temsilcisidir. 1913'ten sonra da İttihat ve Terakki, Osmanlılık fikrinden toplumsallaştırma vasıtası olarak faydalanmıştır.¹¹⁷

Osmanlılık fikri, aydınlar arasında daha sonraki yıllarda *İslâm Birliği* ve *Türk Milliyetçiliği* düşüncelerine karşısında tutunamamıştır. Osmanlılık fikri hususunda şu söylenebilir:

"Osmanlılık; devlet adamları için nasıl olursa olsun Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü korumak ve yaşatmak Türk aydınları için hem devleti yaşatmak hem de Türk unsurunun önemini ve konumunu muhafaza etmek, gayri- Müslimler ve gayri Türkler için istiklâl götüren yol, Türkçüler ve İslâmcılar için kozmopolitlik, Düveli

¹¹³ Süleyman Hayri Bolay, "Cumhuriyetin 80. Yılında Türk Düşünce Hayatı", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 218-219.

¹¹⁴ Bolay, "Cumhuriyetin 80. Yılında Türk Düşünce Hayatı", 219.

¹¹⁵ Hayri Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", 238.

¹¹⁶ Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, 93.

¹¹⁷ Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, 179-180.

Muazzama için; kapitülasyon, imtiyaz, taviz, sömürü ve gayri Müslimlerin muhtariyetlerini ifade etmiştir.”¹¹⁸

Birinci Meşrutiyet’in yürürlükten kaldırılmasına, bir tür “aydın kıyımı” olarak değerlendirenler de olmuştur. II. Abdülhamit döneminde aydın, eski dönemlere nazaran daha bilinçli ve etkindir:

“Edebiyat, ...bir çeşit masonluk olarak, edebiyatla uğraşanları bir ağ içinde toplamaktadır. Halid Ziya gerçi Mai ve Siyah’ta dolaylı olarak aydının bu devirdeki sorunlarını anlatmaktadır, fakat kendisi de önemli romanlarından bir kısmını II. Abdülhamid devrinde yazmıştır. Padişah Batı’daki edebî tartışmaların Osmanlı İmparatorluğu’na yansımalarına mâni olmamaktadır. Hatta konan bazı yasakların sonucunda, II. Abdülhamid devrinde “ansiklopedizm” adını verdiğimiz akımın yeniden canlandığını ileri sürebiliriz. Bu türden en çok eser vermiş olan kişilerden biri gazeteci, romancı ve “ansiklopedist” Ahmed Midhat Efendi’dir. (Onun) sayesinde Osmanlı okuru Batı’daki edebî tartışmalardan, bilimin gelişmelerinden, hatta Batı’daki din aleyhtarı cereyanlardan haberdar edilmiştir.”¹¹⁹

Batıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık cereyanları, Meşrutiyet döneminde siyasî hüviyetler kazanmışlardır. Bu dönemin aydınları, düşünceleri savundukları yayın organlarına da sahiptirler. Bu çerçevede *Beyanül’l-Hak*, *Sırat-ı Müstakim*, *İçtihad*, *Hikmet-İslâmiye*, *Türk Yurdu*, *Ceride-i Sufiye* gibi dergi ve gazeteler, etkin ve seviyeli bir yayının yürütmüşlerdir. *Sırat-ı Mustakim* dergisinde; İslâmcılık düşüncesini, Mehmet Akif, Mustafa Sabri, Şeyhülislâm Musa Kazım, Elmalılı Hamdi Yazır, İsmail Hakkı İzmirli, Ferid Kam, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fenni, Said Halim Paşa, Mehmed Şemseddin,¹²⁰ Hüseyin Kazım Kadri gibi aydınlar savunmaktaydılar. Filibeli Ahmed Hilmi ve İsmail Fennî, materyalist düşüncelere karşı mücadeleye öne çıkarırken, kelamı felsefelileştirerek vahdet-i vücud fikrini benimsemekteydiler.

“İsmail Hakkı İzmirli, Kelamı yenilemeye çalışırken usul-i fıkıhta yenilik yapmaya yanaşmıyordu. Hüseyin Kazım Kadri, felsefeye, kelama, tasavvufa ve aklî muhakeme ile hüküm çıkarmaya karşı çıkarken İslâmî hükümlerin nasıl yenileceğini izah edemiyordu. Said Halim Paşa, ‘Buhranlarımız’ adlı risalelerinde, İslâm’a dönüşü

¹¹⁸ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 180.

¹¹⁹ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 280-281.

¹²⁰ M. Şemseddin Günaltay hakkında geniş bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *Türkiye’nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay*, Ankara 2003.

çare gösterirken, hadiseleri derinliğine tahlil etmeden usul-ı fıkıhta bir yenilik yapmadan adeta anlık reçeteler yazıyordu.”¹²¹

İslâmcılık, muhafazakârlığın bir türü olmaktan ziyade dindar Müslüman aydın prototipinin düşünce kanalıydı. Bu harekete İslâmcılık isminin verilmesinin münasip olup olmadığı da tartışılmalıdır. Zira Osmanlı Devleti’nde İslâm’ın siyasî ve hukukî alanı, büyük oranda uygulanmaktaydı. Bu cereyan da, daha ziyade, İslâm’ın iyi algılanmadığı, kaynaklardan araştırılmadığı ve bilinemediği dolayısıyla iyi yaşanmadığı için geri kalındığını savunmaktaydı. Dönemin Müslüman aydınlarının cevabını aradıkları sorular şunlardı:

“Yerli kültür içinde İslâm’ın yeri nedir?

Batı Medeniyeti karşısında Müslümanların tavrı nasıl olmalıdır?

İslâm dünyasını İslâm mı geri bıraktı?

Müslümanlara dinin hakikatleri, modern ilim nasıl öğretilecek?

Dinî ve siyasî liderliği birleştiren hilafetin yeri nedir?

İslâm inancı ve öğretisi etrafında birleşebilmek için kavmiyetçiliğin doğuracağı parçalanma nasıl önlenebilir?

Bilimsel pozitivismden yararlanarak yeni ve rasyonel bir İslâm anlayışı nasıl ortaya konulabilir?

İçerideki ve dışarıdaki muhaliflere karşı İslâm nasıl makul bir şekilde müdafaa edilebilir?”¹²²

İslâmcı aydın, ortaya çıkan problemlerin çözümü için formüller arayışı içindedir. Bu çerçevede Mehmet Akif’in “Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm”ı formülünün köklerini ve referanslarını Ahmet Cevdet Paşa’da ve Namık Kemal bulmak mümkündür. Batı’nın ilim ve teknolojisi ile Alman ve Japonların vazife ahlâkı, dini ihmal etmeyen aydınların zihinlerini meşgul etmekteydi. Yani yanlış, batıl ve bidatlarla çevrelenmiş din anlayışından kurtuluş, yine dine ve kaynaklarına müracaatla doğru ve sahih bir şekilde ele alınmak koşuluyla mümkün olacaktı. Zikri geçen anlayışlar, ne yazık ki, öncelikle pratik hayatına yönelik olup, felsefî bir temellendirmeye mesafeliydiler. Felsefî ve aklî bir düşünceyle hareket eden aydınlarımız da bulunmaktaydılar. Bunlar, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fenni, Ferid Kam, İsmail Hakkı İzmirli, M. Ali Aynî, Elmalılı Hamdi Yazır gibi benzer münevverlerdir.¹²³

¹²¹ Süleyman Hayri Bolay, “Türkiye’de Dinî Düşüncenin Macerası”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 257.

¹²² Bolay, “Türkiye’de Dinî Düşüncenin Macerası”, 257-258.

¹²³ Bolay, “Türkiye’de Dinî Düşüncenin Macerası”, 258.

İkinci Meşrutiyet'in aydını, tek tip bir aydın profilini yansıtmamaktadır. Bunlar içerisinde sosyolojik alanı tercih eden Ziya Gökalp gibi aydınlar da mevcuttur:

"Ziya Gökalp, İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesini kurarak siyaset çalışmalarına aktif olarak katılmıştır. Abdullah Cevdet, İbrahim Temo ve İshak Sükûti ile birlikte sürdürdüğü bu çalışmalarda toplumsal sorunları ele alan araştırmalar ve ideolojik çalışmalar üzerinde yoğunlaşmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma süreci içinde olduğunu ilk fark edenlerden birisi olarak Ziya Gökalp, yeni bir ulusal kimlik arayışı üzerinde durmuştur. Türk toplumunun kendine özgü bir kimliği, kültür ve sanat anlayışı olduğu fikrini savunmuştur. Bu fikri temel alan çalışmalarında Türkçülük esaslarını her vesile ile gündeme getiren bir meslekî ve ahlâkî ısrar ile dikkat çekmektedir. Bu ısrarın odak noktası, asla doğu kökenli mistik ve estetik değere dayanmamaktadır. Ziya Gökalp'in düşüncesinde, Türk toplumunun kendi ahlâkî ve kültürel değerlerinin, batıdan alınacak kültür ve ahlâk değerleri ile birleştirilmesi (sentez) esas alınmıştır. Bu sentez, yeni bir hareket noktası kabul edilecek ve daha ileriye gidişin rotası bu senteze göre çizilecektir."¹²⁴

1913 yılında *İslâm Mecmuası*'nı yayınlayan Ziya Gökalp, sosyal değişmeyi fıkıh çerçevesinde izah etmekte, modernleşme hareketlerine fıkıhtan bir temel bulmak amacıyla "içtimaî usul-i fıkıh" kavramını ve fikrini ileri sürdü. Ona göre;

"Fıkıhın iki kısmı vardı; itikad ve ibadetler değişmezdi. Ama muamelat ile ilgili kısmı, hukukî, iktisadî, malî, ticarî ve içtimaî cihetleri içine aldığı için toplumda bu konularda devamlı değişimler olmaktadır. Dolayısıyla fıkıh, bu değişimlere ayak uydurmak, bu değişimleri yakalamak, izah etmek ve İslâm'ı ona göre yorumlamak zorunda idi. İşte bu noktada Gökalp bir sıçrama yaparak şöyle bir içtihadde bulunuyordu: Madem ki fıkıhın muamelat kısmı, değişen hadiselerle nispetle değişmektedir. Şeriatın kanunları ilâhî kanunlardır; cemiyeti idare eden örf ve adetler de Allah'ın kanunlarıdır; öyleyse fıkıhın muamelat kısmının yerine yine Allah'ın kanunları olan içtimaî kanunlar, yani örf ve adetleri koyarsak dinden çıkmış olmadığımız gibi, sosyal vakaları ve değişimi de izah etme imkânına kavuşuruz. Böylece fıkıh, içtimaî değişimleri hem yakalamış, hem izah etmiş olur; hem de İslâm'ı geliştirme imkânı elde etmiş oluruz."

¹²⁴ Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 114.

Ziya Gökalp'in fıkıh usulünü sosyolojiyle desteklemesi düşüncesine İzmirli İsmail Hakkı'dan¹²⁵, "fıkıh usulünün ilmen ve mantıken böyle bir değişikliğe ihtiyacı yoktur." şeklinde olumsuz bir ret cevabı geldi. Ancak Kazanlı fıkıh hocası Halim Sabit, Gökalp'in düşüncelerine tam destek verdi. Nihayetinde ilmî ve yüksek seviyeli bir tartışmanın zamanın aydınları arasında mevcut olduğu görülmektedir. Bu tartışmanın üslup ve seviyesi, aynı düşünce cenahındaki kişilerle de olsa farklı düşünce cemahtaki aydınlarla da olsa, düzeyli ve saygılı olmuştur.¹²⁶

Aslında Ziya Gökalp, ileri sürdüğü düşüncelerle, geleneksel anlayışların dışına çıkmış olsa da, o kendisinden önceki seleflerinin yaptıklarının bir türünü icra etmiştir:

"Gökalp, Ahmet Cevdet Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi'de görülen kültürel ve siyasî modernleşme ile fıkıh arasındaki gerilimleri uzlaştırma teşebbüsünün son örneğini vermiştir. O, böylece fıkıh salt hukuk olarak gören gelenekten ayrılmış, fıkıhtaki evrim fikrinin uygunluk içinde olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla zamanın değişmesiyle ahkâmın değişeceğini söyleyen fıkıh ile sosyoloji arasında bir çatışma görmemektedir. Bu evrimci hukuk ve fıkıh anlayışı başka Müslüman düşünürleri de meşgul edecektir."¹²⁷

B. Meşrutiyet Bürokrati

Osmanlı yönetimin de farklı din ve ırktan devlet adamı ve bürokratin varlığının bir hakikat olduğuna işaret edilmişti. Osmanlı devlet adamları ve bürokratları içerisinde yakın ve uzak bölgelerde gayri Müslim tebaadan görev yapanlar vardır. Makedonya bölgesinde İşkodra'da, Yanya'da, Süryani yargıç bulunmaktadır. Ermeni memurlar da bu bölgelerde vazife yapmışlardır.¹²⁸

Bunlar içerisinde Arap unsurlar da bulunmaktadır. Araplar sadece vilayet bürokrasisinde değil, her dinden Araplar merkezî yönetimde görev almışlardır.¹²⁹ Din ve etnik köken farkı olmaksızın Osmanlı bürokratları, konumları gereği halka ve tebaayla sürekli temas içerisinde olmuşlardır. Ancak aydınlarımız, taşrayla veya İmparatorluk merkezi dışındaki hadiselerle ve sorunlara fazla ilgi göstermemiştir.

¹²⁵ İsmail Hakkı İzmirli hakkında geniş bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2000.

¹²⁶ Bolay, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Macerası", 257-258.

¹²⁷ Bolay, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Macerası", 258-259.

¹²⁸ Taha Akyol, *Osmanlı Mirasından Cumhuriyet Türkiye'sine İlber Ortaylı ile Konuşmalar*, IV. baskı, İstanbul 2004, 40.

¹²⁹ İlber Ortaylı, "19. Yüzyıl Osmanlı Yönetimi ve Arap Dili", *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 151.

Aydın geleneğimizin oluşumunda Osmanlı münevverlerinin tarım sektörü ve köylü ekonomisiyle çok fazla ilgilendiği söylenemez. Batı'ya karşı aşırı ve kontrol edilemeyen hayranlık, taşra ve köylü sorunlarıyla ilgilenmeyi engelleyen bir unsurdur. Batılı adam tipinin takipçisi ve taklitçisi Osmanlı aydınları, köylü meseleleri ile uğraşan insan izleniminden âdeta utanarak (tiksinerek) uzak durmuşlardır.¹³⁰ Halbuki aydın bürokratlarımızın kökenlerine bakıldığında bir kısmının sosyal statü olarak aşağı tabakalardan geldiği görülmektedir. Medreseden ayrılan Ahmet Cevdet Paşa ve Mısır Çarşısı'ndaki bir kapıcının oğlu olan Mehmed Emin Ali Paşa bunlardan sadece ikisidir.¹³¹

Osmanlı'da askerî ve sivil iki tür bürokrat kimliğinden söz etmek mümkündür:

“Askerî davranış daha çok vatanperverlikten “vatanı kurtarma” düşüncelerinden hareket eden, toplumun derin sorunları üzerine eğilmekten çok kısa vadede “hareket”e yönelen bir davranıştır. Enver Paşa'nın daha sonraki yıllardaki politikası bunun saf bir örneğini verir. Sivil-bürokratik davranışa gelince, bu davranışın temel unsuru bazen bir “entelektüeller ihaneti”ne yaklaşabilen halk aleyhtarı tutumdur. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti kurulduğu zaman kurucular arasına halka güvenilebileceği fikri ağır basıyordu. Askerî Tıbbiyelilere bunun böyle olmadığını anlatan, halka “önder” olmayı telkin eden, halkın sesinin kurulacak birimde yeri olmadığına inanan Murat ve Ahmet Rıza Bey gibi sivil bürokratları. Bu gibi bir inançta Osmanlı İmparatorluğu'nda eskiden beri egemen bir avam-havas ayrılığı düşüncesinin mi, yoksa Avrupa'da bu yöne iten gelişmelerin mi etkili olduğunu anlamak zordur. Fakat her türlü anlama bu sivil bürokratları birer “demokrat” haline getiremez. Otoriter elitist teorileri Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde yaymış olmanın sorumluluğu onlara yüklenmelidir.”¹³²

Reformcu resmi memurların eşrafa karşı tutumlarına gelince, bu da Sultan Abdülhamid dönemindeki yönetiminin modernleştirilmesinin bir sonucu oluşmuştur. Zira Sultan, bürokrasiyi akılcı bir sisteme oturtmak için tüm imkânları kullanmıştır. Onun döneminde tam anlamıyla modernleştirilen Mülkiye'yi bitirenlerin, yüksek kademelere gelmek konusunda çok başarılı oldukları bilinmektedir.¹³³

¹³⁰ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 109.

¹³¹ İlber Ortaylı, “Eğitimde Batılılaşma”, *Son İmparatorluk Osmanlı*, II. baskı, İstanbul 2006, 148.

¹³² Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, VI. baskı, İstanbul 1999, 306.

¹³³ Ortaylı, “Osmanlı Kimliği”, *Osmanlı Barışı*, 28 (Naklen: Anderas Kazamias, *Education and Quest for Modernity in Turkey*, London 1966, 90).

II. Abdülhamid'e muhalif olan genç bürokratlar ve askerler, en yüksek yönetim ve hükümet görevlerine, yetenekli olmaktan ziyade Sultana itaatkar olanların getirildiğine inanmaktaydılar. "Askerler ise, Sultanın modernleştirici reformlarının, başkent yakınında manevra yapan büyük askerî birliklerin hakikî mermi kullanmasını yasaklamasıyla uyuşmadığını düşünüyordular. Bu çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışan ve sistemin 'son bulacağını' uman bu tutum, daha önceki Osmanlı 'devlet nedeni' ideolojisine karşıt olarak, 'ulusal' bürokratçılık diye adlandırılabilir."¹³⁴

Yeni mezun ulusalcı bürokratların Sultan'la ilişkilerinin çok iyi olmamasının bir sebebi de, Türkiye'de modern bir devlet kurma hususundaki idealleriydi. Onlar ulus-devletin kurulmasının daha kısa zamanda kurulacağını düşünmekteydiler.¹³⁵

Pozitivist ve ulus devlet modeli bir devlet düşüncesi, Meşrutiyet dönemi belirli aydın grubunun en büyük hayal ve idealiydi. Bu anlamda pozitivism, Osmanlı devlet adamlarının belirgin bir eğilimi durumundadır. Tanzimat'la gelen pozitivism, Meşrutiyet kanalıyla Cumhuriyet döneminin siyasî ve sosyal programında en etkin düşüncesi olmuştur.¹³⁶

Pozitivist fikirlere ve diğer düşüncelere açık olan ve memuriyetleri öne çıkan münevverlerde, gazete ve roman gibi kitle iletişim vasıtalarının rolü önemlidir. Nitekim bazı devlet adamları, kendi konaklarında toplantılar düzenlemekten geri durmamışlardır. Kültür çalışmalarının büyük devlet adamlarının konaklarında icra edilmesi, kadim bir Osmanlı geleneğidir.¹³⁷ Bu çerçevede Osmanlı devlet adamı-aydını, meselelerini heyecanla değil zekâ ile çözmek taraftardır.¹³⁸

Bu dönemdeki ulema "entelektüel bir zindan"ın içerisine itildi. O, "itikadın savunucusu" olarak Sultan-halifenin kendilerine yönelttiği övgülere mazhar olmuşlardır.¹³⁹

Osmanlı Sultanları ile sadrazamdan başlayarak her derecedeki bürokratlar arasındaki ilişki ilginçtir:

"Osmanlı tarihinde sadrazamların otorite kurduğu devirler olmuştur, ama Tanzimat döneminde sadece sadrazam değil, sadra-

¹³⁴ Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 57-58.

¹³⁵ Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 58.

¹³⁶ Mardin, "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", (Ali Bayramoğlu ile) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 141.

¹³⁷ Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 273.

¹³⁸ Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 275.

¹³⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 454.

zamları birlikte etrafındaki bürokrat kadro da yönetime egemen olmuştur. İmparatorluğun modernleşme tarihinin bu çarpıcı döneminde Bab-ı Âlî bürokratları yönetime hakimdi. Birinci Meşrutiyet'ten sonra Yıldız Sarayı, İkinci Meşrutiyet'ten sonra ise siyasî bir cemiyet olan İttihad ve Terakki otoriteyi ele almışlardır. Her üç dönemde de otoriter nitelikli bir yönetim vardı ve sonunda otoriterlik nerdeyse modern anlamda bir diktatörlüğe dönüşmüştür. Her üç dönemin siyasal seçkinleri nitelik olarak birbirinden farklıdır. Tanzimat döneminin yöneticileri yakın tarihin en becerikli, yaratıcı kadrolarıydı; bürokrasinin içinde yetişip yükselen devlet memurlarıydı. İkinci dönemde Osmanlı hükümdarları, İmparatorluğun tarihinde görülmeyen bir biçimde bütün erki elinde toplamış ve bunu modern bir bürokrat aygıt ve asıl önemlisi bir ideolojiyi kullanarak yapmıştır.¹⁴⁰

Nitekim Meşrutiyet, Tanzimat'la en güçlü ifadesini bulan bir geleneğin devamı olarak bir asker bürokrat hareketidir. İkinci Meşrutiyet, aydınların ordu desteğiyle güçlendirdiği ve sürüklediği bir hareket olsa da, İmparatorluk tarihindeki en kapsamlı demokrasi girişimidir.

Meşrutiyet'in gelişim sürecinde aydın ve bürokratlar, halka olan mesafelerini azaltmamışlar ve toplumu da iyi tahlil edip anlayamamışlardır:

“Meşrutiyet'in başarılı olması için –ona sahip çıkanların iyimserliği ve samimî ümitleri dışında- gerekli altyapı mevcut değildi. Meşrutiyet aydınları bu gerçeği fark ettiklerinde, hayal kırıklıklarını yazıya dökmekten çekinmemişlerdi. Meclis-i Mebusan Reisi Ahmet Rıza Bey, ‘Halk, hürriyete cidden âşık değildi, hürriyetin kıymetini takdir edemiyor, kullanmasını bilmiyordu’ derken alabildiğine samimi ve aynı derecede halkından uzak bir Meşrutiyet aydını örneği vermektedir. Öte yandan sosyal bir mücadele vetiresinden geçmeden kolayca kazanılan ve aynı kolaylıkla bahşedilen matbuat hürriyeti, cemiyetleşme ve siyasî katılma hakları, ilk zamanlarda hayli suiistimale uğramış, daha sonra yeniden eski devri hatırlatan bir uygulama ile verilenler geri alınmıştı. Parlamento, basın, dernekler ve ferdin dokunulmazlık hakları gibi kurumlar, en liberal yorum ve samimi niyetlerle hayata geçirilmeye teşebbüs edilmiş ama bunlardan beklenen sihirli etki, çoğulcu parlamenter hayatı aksamadan yürütecek hoşgörü ortamı hâsıl olmamıştı. Aydınlar, ümit ettikleri atmosferin ancak uzun süreli bir tatbikat ve tecrübeden sonra oluşabileceğini fark edebilecek tek zümre olmalarına rağmen, siyasî ve pratik zaruretlerin esiri olarak, kısa zamanda meşrûti monarşi-

¹⁴⁰ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, III. baskı, İstanbul 1995, 77.

den bir aydınlar monarşisine, başka bir deyişle “cemiyet oligarşisi”ne dönmeyi tercih etmişlerdi.”¹⁴¹

1. Askerî Bürokrasi: Ordu

Askerî bürokrasi olarak ordu, Meşrutiyet tecrübesinde ağırlıklı bir konumdaydı. “Meşrûti düzende siyasî iktidar ve nüfuz, kurumlar arasında yeniden paylaştırılırken ordunun, Kanun-ı Esasî’de kendine tanınmış olandan daha fazla iktidara sahip olması ya da bu iktidarı kullanabilecek durumda olması tabii görülmelidir. Ordunun yönetime müdahalesini caydıracak, frenleyecek ya da dozunu azaltacak tampon kurumların azlığı ve etkisizliği, bu dönemde ordu ve siyaset ilişkilerini karakterize eden bir âmil olmuştur. Ordunun yönetimle ilişkilerinde tampon rolünü oynaması beklenen tek kurum olan İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin, kendini orduyla özdeşleştirecek bir tutumu benimsemesi, geleneksel Bâbîali bürokrasisi ve padişah nüfuzunun hiçe indirildiği bir ortamda siyasî iktidarın yeni sahiplerini belirlemekteydi.”¹⁴²

Batılılaşma sürecinde Osmanlı ordusu, modernleşmeyi en çok hisseden ve Batılı etkilere açık bir kurumdur.¹⁴³

“Osmanlı zabiti zihnî donanım ve entelektüel seviye itibariyle, ‘sivil’ diye niteleyebileceğimiz aydın kesimin homojen bir parçasıdır. Bu manada, meselâ Dr. Nâzım Bey’le Miralay Enver Bey arasında asker ya da sivil menşeli olmanın yarattığı bir tutum farklılığından bahsedilemez. Ordu ile Cemiyet’in bu derece iç içe olmasından bu kimlik çakışmasının etkili olduğu âşikardır. Kabul etmek gerekir ki, II. Meşrutiyet devri aydınları, bu gibi kimlik farklılaşmasını belirleyecek sosyal ve siyasî bir vetirenin içinden gelmemişlerdi. Osmanlı toplumunda bir sınıf şuurundan ziyade folklorik bir renk olarak algılanan ‘asker-başıbozuk’ tiplemesinin dışında, Batılı ve çağdaş anlamda bir asker-sivil kimliği oluşmamıştı. Bu yüzden harbiye bütçesinin tartışılması esnasında tenkidler ordunun kendisine değil, harbiye nâzırının uygun gördüğü bütçe tekniğine yöneliyor ve harbiye nâzırına yöneltilen en çetin soru ‘bütçenizde neden müfredat gösterilmiyor?’dan ibaret kalıyordu. Sivil ve asker kimliklerinin farklılaşması, ancak Meşrutiyet tecrübesinden sonra ortaya çıkan tabii bir gelişmenin mahsulüdür. Birinci Dünya Harbi’nin sonlarına doğru bir durum değerlendirmesi yapan Falih Rıfkı Atay’ın satırlarında, bu gerçeği görmek mümkündür: ‘Doğrusu askerden de yorulmuştuk... her türlü kahramandan korkuyorduk’. Bu ifadede, birbiri ardına büyük toprak kaybına sebep olan üç harbin ağır izleri,

¹⁴¹ Ahmet Turan Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, Ankara 1992, 185.

¹⁴² Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, 186.

¹⁴³ Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, 186.

kendini açıkça hissettirmektedir. Bu yorgunluk, biraz da siyasete bulaşmış olan orduya karşı duyulan kırgınlığı kapsamaktadır.”¹⁴⁴

Osmanlı aydını, orduyu siyasete sürükleyerek zihnindeki devlet fikrini ortaya koymaktadır. “Padişah aleyhtarından pozitivist, Masondan Türk nasyonalistlerine, İslâmcıdan Batı taraftarına kadar her Osmanlı aydını, son birkaç yüzyıldan beri mütemadiyen küçülen devlet hudutları ve Şark meselesinin tehdit ettiği devlet halinde yaşama hakkı gibi hayatî problemler karşısında müşterek bir telaş halindedir.”¹⁴⁵

Osmanlı aydın ve bürokrati, devletin yıkılmaması için her türlü siyasî fikir, program ve kaideye muhalefet edebilir. Böyle olunca, sivil alanın karşısındaki askerî alan bu hususta daha heyecanlı ve sabırsızdır. Nitekim askerî, çoğu zaman “devlet adamı ve politikacı”, “teknisyen” ya da “diplomat” gibi hareket etmeye sürükleyen sebepler, benzer kaygı ve reflekslerle ortaya çıkmaktadır. Ordunun devleti koruma ve kurtarma vazifesini, kendi sınırları içerisinde sürekli seslendirmesi, 1908-1914 dönemi içindeki askerî müdahale ve siyasete karışma hadiselerinin arkasında ve temelinde siyasî ve şahsî çıkarlardan ziyade, böyle bir zihniyet bulunmaktadır.¹⁴⁶

Meşrutiyet aydınları ile öncesi aydın bürokratlar mukayese edildiğinde, iki dönemin devlet adamı düşünürlerinde bir farklılık ortaya çıkmaktadır:

“Birinci Meşrutiyet’in entelektüelleri, hak, adalet, hakkaniyet ve hikmet konularında son derece arzulu, fakat yeteri kadar cesaretli değillerdi. Bu cesaret eksikliği, Meşrutiyet öncesi Osmanlı aydınlarında görülen ürkek tavrın yarattığı ve yansıttığı gelenekten kaynaklanıyordu. Mithat Paşa’nın Kanun-ı Esasî’de öngördüğü tarifler bile son derece sınırlıydı. Kendi düzenlediği Anayasa hükmüyle(112) zor durumda kalan Mithat Paşa’dan sonra hürriyet kavramı yavaş yavaş gündeme gelmeye başlamıştı. Sakızlı Ohannes, Akyiğitzade Musa, Namık Kemal, Mizancı Murat, ülkenin ekonomik imkânlarının dikkate alınması yolunda önemli görevler ve sorumluluklar yüklenmiş entelektüel kadronun isimleridir.”¹⁴⁷

2. Cumhuriyet Aydın ve Bürokrati

İttihat ve Terakki’yi fikrî kanadını oluşturan aydın bürokratlar, Meşrutiyet döneminde Cumhuriyet’in işaretlerini vererek yeni dev-

¹⁴⁴ Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, 186-187..

¹⁴⁵ Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, 185-188.

¹⁴⁶ Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, 187.

¹⁴⁷ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 112-113.

letin ideolojisi olarak, pozitivismi benimseyeceklerdir.¹⁴⁸ Dolayısıyla pozitivism, yalnızca Meşrutiyet aydını ve bürokratlarının ideolojisi olarak kalmadı, Cumhuriyet'in de egemen ideolojisi olarak da tes-cillendi:

“Bu seküler misyoner aydın-bürokrat hareketi, bir başka açıdan bakıldığında toplumun, yüzyıllar öncesinden tevarüs ettiği dünya görüşüne, dinine, mitlerine, hurafelerine, yaşama tarzına ve diğer toplumsal kurumlarına açılmış bir savaştı. Bu savaşta kullanılan biricik etkili entelektüel silah, ‘bilim’di. Böylece ‘bilim’, pozitivist ideolojinin mantığı gereği, mevcut toplumsal kurumlara karşı girişilmiş bu kutsal savaşta bir silah olarak kullanıldı. Dahası, ‘bilim’in, pozitivist aydın-bürokrat sınıfın, toplum içindeki meşruiyetini sağlayan en etkili araç olmak gibi bir fonksiyonu daha vardı.”¹⁴⁹

Meşrutiyet'in aydın bürokratları ile Cumhuriyet'in aydın bürokratları arasında bir çatışmadan ziyade bir süreklilik mevcuttur. Ancak bu birbirlerinin devamı anlamına da gelmez.¹⁵⁰

Türk aydını için yerellik onun fikrî bir sığınağı olurken, Cumhuriyet Dönemi aydınının gelişmesinde “aydınlanmadan” çok “eylemler” önemli oldu. Cumhuriyet'in “kazanımları”, Tanzimat ile başlayan ve İkinci Meşrutiyet ile tamamlanan bir sürecin ikmâlinin sonucudur.¹⁵¹

SONUÇ

Meşrutiyet dönemi aydınının kimlik ve zihniyetini anlamak için, daha önceki tarihlere müracaat etmek gerekir. Aksi takdirde yapılacak tahliller ve değerlendirmeler, kısır ve yetersiz kalacaktır.

Savaşta mağlubiyetler, toprak kaybı, ordunun modernizasyonu, devlet düzenindeki yozlaşma, ekonomideki gelir ve gider dengesinin bozulması, bilim ve teknolojiyi “üretmememe” sorunu, eğitim ve hukuk sistemindeki nitelik kaybı, rüşvet, adam kayırma, bürokrasideki mücadele ve saray içindeki çekişmeler, İmparatorluğun düzen ve insicamını sarsmış ve devletin gerileme/yıkılma sürecine girmesine sebep olmuştur. Bu olumsuz şartlar ve onların sebep olduğu meseleler karşısında Batı'daki başta bilim ve teknolojiye gelişmeler, dolayısıyla savaş sanayiindeki ilerlemeler, Osmanlı aydınlarının yönlerini Avrupa'ya çevirmelerine sebep olmuştur.

Tanzimat, bu anlamda öncesi olmakla birlikte bir milad olarak nitelendirilebilir. Tanzimat'la birlikte yaşanan dönem, geçmiş kültür

¹⁴⁸ Hüsamettin Arslan, “Pozitivism Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 568-569.

¹⁴⁹ Arslan, “Pozitivism Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, 568.

¹⁵⁰ Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, 367-368.

¹⁵¹ Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, 367.

ve birikim açısından Doğu'yla/İslâm'la bağı koparmamak ile yeni ruhun tetiklemesi sonucunda Batı'nın bilim ve kültür kurumlarına hedeflenmek arasındaki belirsizliğin tarihidir. Dolayısıyla bu devir, "alaturka" ile alafrağa" arasında cereyan eden temasın, mücadelelenin ve kavganın gerçekleştiği zaman aralığıdır.

Osmanlı'nın "son yüzyılı"nda aydın ve devlet adamlarını, yaşadıkları tecrübelerin zorunlu bir neticesi olarak net ve kesin bir şekilde kompartımanlara yerleştirmek pek mümkün olamamaktadır. Zira yetişme tarzlarından ve aile çevrelerinden başlayarak, okudukları eğitim kurumlarına kadar pek çok faktör buna tesir etmektedir.

Bu çerçevede Tanzimat'a baktığımızda; Tanzimat aydını, Batı'nın hızlı yükselişini takip edip anlamaya çalışan, kendi toplumlarını ve devletlerini içine düştüğü sıkıntılardan kurtarmak için uğraşan ve mutlaka bir şeylerin yapılması gerektiğine inanan, bunun için aklına gelen her çareye başvuran eklektik bir aydın tipidir. O, modernleşme eylemlerinde çekingen, muhafazakar (teokratik ve gelenekçi), ikici (telifçi ve tavizci), fakat daima araştırmacı ve Batıcı damgasını üzerinde taşıyan bir zihniyete sahiptir.

Aydın kimliğini tespitine çalıştığımız Meşrutiyet ise, Tanzimat dönemi düşünürlerinin hazırladığı temeller üzerinde gelişme kaydetmiş ve büyük ölçüde de onların eseri olmuştur. Bu dönemin aydın ve devlet adamı, eski ve yeni kültür arasında sıkıştırılmış bir portrede kendini gösterir. Bununla birlikte bu aydın tipi, içinde yaşadığı toplumun meselelerini çağın verilerini kullanarak çözmek için olağanüstü bir çabayla Batı bilim ve düşüncesinin topluma ulaştırma gayretini ısrarla devam ettirir.

Bunun için alternatif fikir ve düşünceler, farklı fikir ve ideoloji kamplarındaki münevverlerce seslendirilmeye çalışılmıştır. Dönemin aydın ve bürokratı için en büyük sorun, devletin gerilemesine rağmen; ancak bu çerçevede bunun çözüm formüllerini bulma cehdidir. Ortaya çıkan tedavi yöntemleri, çok fazla seçenek bırakmaz. Batı, İslâm ve Türk töresi arasında gidip gelen fikir demetleri ve tartışmaları, bu dönemin aydın ve devlet adamlarının düşünce dünyasını şekillendirmiştir.

Meşrutiyet dönemi, fikrî ve siyasî hareketliliğin en çalkantılı ve değişken olduğu bir dönem görünümündedir. Bu dönem mütefekkirlerinde devletin gerilime ve çökmeye gidişinin önüne geçme hususunda bir çırpınış ve gayret gözlenmektedir

Birinci Meşrutiyet, sosyal alanda, Tanzimat'tan fazla ıslahat gerçekleştirememiştir. Fakat, ileride yapılacak bütün ıslahat hareketlerinin ilk kıvılcımı olarak da adından daima söz ettirmiştir.

Meşrutiyet dönemi, aydınlar arasında olgun ve düzeyli fikri tartışmalara zemin hazırlamıştır. Yine bu dönemin devlet adamında Batı'ya karşı bir çekingenlik, kimi zaman nefret kimi zaman da bir korku hakimdir. Zamanın aydınları arasında var olan halktan kopuk mesafeli duruş, Tanzimat'tan bir miras gibi Meşrutiyet döneminde de kalıntılarını sürmüştür. Ancak gerek aydınlar gerekse bürokratlar, basın özgürlüğünün sağladığı ortamdan dolayı devlet ve millet sorunlarını alabildiğince tartışma imkanı bulmuşlardır.

Meşrutiyet dönemi münevverlerin (tüm ideolojik ve fikri akımlar için bu geçerlidir) en büyük eksikliği, meseleleri toplum ve millet dinamiklerinden bağımsız bir şekilde, Batı'daki gibi çözme girişiminde bulunmalarıdır.

Bu dönemin aydın ve bürokratlarında iki temel düşünce yer etmiştir: Reformcular ve muhafazakârlar. Ancak bu kategorik ayrım sınır ve safları çok belirgin değildir. Her bir grubun diğer fikir akımlarıyla düşünce bakımından örtüştüğü noktalar da olmuştur.

Osmanlı'nın bu döneminde modernleşmeyi, batılılaşmayı ve ıslahat çabalarını devlet ve yönetici aydın sınıfı bizzat kendi eliyle organize etmeye, gerçekleştirmeye çalışmış, toplum ise zaman içinde bir kısmıyla devleti taklit etme veya izleme yoluna gitmiştir.

Bu dönemin aydını bir Batı dilini o ülkenin vatandaşı kadar iyi derecede konuşabilmekteydi. Diğer taraftan dönemin aydın ve bürokratı toplumun en alt katmanından gelip, en üst devlet kademelerine yükselebilecek fırsat ve imkânına sahipti. Bu dönemin aydını, bir Batı dilinin dışında Arapça ve Farsça'yı da bilmekteydi.

Dönemin aydın ve bürokratları, padişahlık olmasına rağmen, saraya ve yönetime eleştirilerde bulunmaktan sakınmazdı. Farklı etnik kökenlerden gelse bile, bu dönemin münevverleri, Türk kültür, dil ve edebiyatına büyük katkılarda bulunmuşlardır.

Meşrutiyet dönemi aydın ve devlet adamı birçok hayatî problemle uğraştıkları için sert ve mücadeleci bir kimliğe sahipti. Ayrıca meşrutiyet bürokratlarının farklı etnik kökenlerden gelme gibi bir özellikleri de mevcuttu.

Bu dönemin devlet adamı, dünyayı ve ülkeyi iyi tanıyan hikmet ve bilgi adamı vasıflarını da taşımaktaydı. Zira meşrutiyet devrinin aydın ve bürokratları, hem yurt içi hem de dışı görevlerinde bulunmuş ve ülkenin modernizme dönüşümünü gerçekleştirmişlerdir. Osmanlı seçkini, bürokraside kozmopolit bir kadro oluşturduğu gibi bilim ve sanat hayatında, özellikle de matbuatta bu yapıyı sonuna kadar korumuştur. İki dilli Osmanlı seçkinini hayatın her alanında rastlamak mümkündür.

Bu dönemin aydını, dünyaya açıktır ve toplumun çizgilerini kendi kabuğu içinde gözlemiyordu. İmparatorluk, dağıldıktan sonra da Osmanlı eğitiminden geçmiş, Türkçe bilen bir bürokrasi bırakmıştır.

Osmanlı aydını bir modernleşme ideolojisinin insanı olarak; tarihe, gününe ve geleceğine aynı yoğunlukta bakmak zorundaydı. Ulusalılık akımı, Osmanlı eliti ve bu elitin hayat tarzıyla birlikte Osmanlı aydınına da ortadan sildi. 20. yüzyıl başında Osmanlı aydını, Türk toplumu içinde ağırlığını hissettirse artık bir kalıntıydı. Bundan sonra kendine özgü çizgileriyle ulusal aydın tipinden söz etme dönemi başlıyordu.

Osmanlı bürokrasisinin bir kesimi, modernleşmenin gereksinimlerine, bir ölçüde çok erken uyumlu hale getirilmiş ve 19. yüzyılda, reformcu karakterini göstermiştir. Bu reformcu bürokrasi, reformun ilk can alıcı noktası olarak, askerî ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının modernleştirilmesini seçmiştir.

Aydın geleneğimizin oluşmasında hürriyet mücadelesi yapılırken sivil kadro ile askerî kadro arasında önemli farklar görülmektedir. İkinci Meşrutiyet'e gidişin hazırlıklarında bilgi ve deney birikimini askerî okullarda kazananlardan daha önemli ve öncelikli olanlar, sivil kadronun yetiştirdiği aydınlardır. Bu dönemde ortaya çıkan entelektüel birikim, Cumhuriyet'in inşasında önemli rol oynamıştır.

Nitekim Türkiye Cumhuriyet tarihi boyunca bu ülkenin düşünce dünyasının ilke ve sınırlarını belirleyen ve bu anlamda alanlarında hâlâ aşılmamış kişilerin tamamına yakını, formasyonlarını 1900-1923 arasında tamamlamış insanlardan oluşmuştur.

Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'in ilk dönemini kadar bizde yönetici, bürokrat, meslek sahibi "münevverler" in kültür ve politika hayatımızda önemli fakat bir ara tip olarak kaldıkları açıktır.

Bu dönemlerin "münevver"i, Batıcısı, Osmanlıcısı, İslâmcısı ve Türkçüsü, Batı'nın ve Batılılaşmanın ortaklaşa baskısı altındadır. Getirdikleri çözüm önerilerinin radikal ve toptancı olması, kendilerini kurtarıcılık misyonu yüklemeleri, bu "münevver"lerin bir başka ortak yönleridir. Cumhuriyetle birlikte "münevver" in adını değiştirip "aydın" olması, bu ortak yönlerde fazla bir değişikliğe yol açmamıştır. Cumhuriyet'le birlikte Batıcı, Osmanlıcı, İslâmcı, Türkçü "münevver"lerden Batıcıların iktidara gelmeleri, bizde "aydın"ın "Batıcı münevver" olarak anlaşılmasını getirmiştir.

Yenileşme döneminin aydın kimliği, yenilik yapma ve modernleşme kaygılarından çok iktidar elde etme mücadelesinin taraftarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İktidarı arayan, iktidarda olan ve iktidarda kalmayı amaçlayan Osmanlı aydını, eleştirel gücünü kemâle erdiremeyince, emir alan devletin “kulu” haline dönüşmüştür.

Devletin “bakım ve gözetim”ine muhtaç olarak varlığını sürdüren aydınımız, modernleşme taraftarı olduğu halde, değişim ve dönüşüm konusunda düşüncede radikal değişimci, eylemde muhafazakâr karakterin sahibi görünümündedir. Bu çerçevede toplumla ve halkla “kader birliği” kaygısını taşımayan Osmanlı aydını, yine de geleneğini ve mirasçısı olduğu kültürü inkâr etme yoluna girmiş bir tip değildir.

Osmanlı devlet adamı ve bürokratlarının -kriz ve kırılma dönemlerinde bile- yetişme tarzlarındaki ciddiyetin ve disiplinin muhafaza edildiği söylenebilir. Bu çerçevede usta çırak ilişkisinin bulunduğu bir gerçektir.

Kalbi ve gönlü Doğu’da olan Osmanlı aydın ve devlet adamının zihniyet dağınıklığının bir sonucu olarak akli Batı’dadır. Onların zihniyet dünyası, felsefî bir birikimden mahrumdur ve dolayısıyla satıhtır. Ancak Batı’dan intikal eden materyalist ve pozitivist cereyanların irdelenmemiş fikir demetleri, bu tahsilli insanların “müşterisi” oldukları çözüm formülleri olarak kalmıştır.

Her türlü olumsuz koşullara rağmen, bu dönemde yetişen devlet adamı ve bürokratlar, becerikli, yaratıcı bir kadroyu teşekkül ettirmişlerdir. Onlar hukuk ve demokrasi temelli bir devletin inşâsı için yapılan çabaların ilk önderleridir. Ancak bu okumuş elit/seçkin insan kütlemiz, devleti aşırı yüceltme ve korumanın verdiği hassasiyeti, zaman zaman abartarak insan ve toplum unsurunu geri plana itme hakkını da kendilerinde görmüşlerdir.

Hz. Ali'nin Şehirlerin İdarecileriyle İlgili Politikaları

Ünal KILIÇ*

Özet

Hulefâ-yi Râşidîn'in sonuncusu olan Hz. Ali şehirlerin yönetimi hususunda hem kendinden önceki idarecilerden etkilenmiş hem de kendine has yeni yöntemler geliştirmiştir. İdareye geçer geçmez öncelikle eski idarecileri yenileriyle değiştirmiş, dirayetli valileri savaş meydanlarında görevlendirmiş ve idarecilik hakkında akrabaları ile Ensâr'a öncelik tanımıştır. İdarecilerini denetlemiş ve onlara yönelik tavsiyelerde bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Halifa Hz. Ali, Şehir yönetimi, valilik, devlet yönetimi, Hz. Ali'nin yönetim politikaları

Summary

Ali, who the last caliph of Khulafa al-Rashidun had been affected from previous managers. At the same time had improved new spesific system.

As soon as he governod he replaced/ changed old governors with nevs, and he employed powerful governors at the square of wars. He gave priority on the governship his relatives al-Ansar. He had checked/ controlled his governors and he had recommended some advise for them.

Key Words: Halifa Hz. Ali, Şehir yönetimi, valilik, devlet yönetimi, Hz. Ali'nin yönetim politikaları

GİRİŞ

Hulefâ-yi Râşidîn arasında on iki yıllık iktidarı ile en fazla devlet başkanlığı yapan Hz. Osman, döneminin ilk altı yıllık devresinde (24–29/644–649) Hz. Ömer'den devraldığı güçlü ve istikrarlı devlet yapısını devam ettirmede başarılı oldu. Hz. Osman, mevcut idarî

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İslâm Tarihi Öğretim Üyesi (kilicunl@hotmail.com).

yapıda vali değişikliği dışında fazla bir düzenlemeye gitmedi. Çünkü devlet, başarılı ve istikrarlı çizgisini sürdürebiliyordu; değişikliği gerektirecek aksamalar henüz söz konusu değildi.

Üçüncü halifenin iktidarının ikinci altı yıllık devresinde (30–35/650–655) ise, eyaletlerde başlayan huzursuzluklar Medine'ye kadar yayıldı. Önceleri yapıcı bir şekilde dile getirilen eleştiriler, zamanla şiddetlenerek yıkıcı bir hal almaya başladı. Eleştirilerin bir kısmı doğrudan halifenin icraatlarıyla bir kısmı ise valilerin icraatlarıyla alakalıydı. Halife ve memurlarının faaliyetleriyle ilgili duyulan memnuniyetsizliklerin artması ve muhaliflerin seslerini gün geçtikçe daha da artırmaları Hz. Osman'ı bir takım tedbirler almaya sevk etti. Ne var ki alınan tedbirler sonucu değiştirmede ve huzursuzluğa sebep olan âmiller, ortadan kaldırılamadı. Hz. Osman'a karşı duyulan huzursuzluklar zamanla isyana dönüştü. Neticede Halife Osman, Mısır, Kûfe ve Basra'dan Medine'ye gelen asilerin saldırıları sonucu 35/656 yılında evinde Kur'ân-ı Kerim okurken şehit edildi.

Hız. Osman'ın öldürülmesinden sonra, Medine'de büyük bir kargaşa ve devlet boşluğu yaşandı. Asilerin kontrolündeki Medine'de, devletin başına kimin geçeceği sorusu bir süre cevapsız kaldı. Sonuçta kendisine biat edilmesine razı olan Hz. Ali, biatın mes-citte, herkesin huzurunda yapılmasını¹ isteyerek asiler tarafından işbaşına getirilen halife olma görüntüsünden kurtulmaya çalıştı. Zira Hz. Ali, halifeliğe geçtiyse de hilafetin meşruiyet kaynağı olan Medinelilerin bir kısmı onu halife olarak tanımamıştı. Ona biat etmeyenler arasında gerek ensârın gerekse muhâcirûnun önde gelenlerinden bazılarının olması ve bunların toplumda nüfuz sahibi kimseler oluşları onu meşruiyet sorununu aşmaya sevk etti. Dolayısıyla Hz. Ali'nin hilafete geçtiği ilk günden itibaren meşru halife olduğunu teyit sadedinde bir takım icraatlarda bulunmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Çünkü Hz. Ali'nin, toplumun tamamının veya büyük çoğunluğunun desteğini almadan sağlıklı bir idare sergilemesi ve muhalifleriyle başa çıkması mümkün olamazdı. Bu sebeple de dördüncü halife göreve geçmesinden itibaren halifeliğini tüm toplum kesimlerine kabul ettirebilmek için faaliyetlerde bulundu. Özellikle selefi Hz. Osman'ı halifeliği esnasında meşgul eden ve eleştirilmesinde en fazla rolü olan vilayetler ve buraların valileri ile ilgili bir takım uygulamalarda bulunan Hz. Ali, valilik hususunda seleflerinin icraatlarından istifade etmekle beraber bu alanda kendine has politikalar da geliştirmeye çalışmıştır. Bu münasebetle biz,

¹ Geniş bilgi için bkz., *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 46–48; Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk., Abdu'l-Emir Mühenna, Beyrut 1413/1993, II, 74–75; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, yay., C. J.Tornberg, Beyrut 1399/1979, III, 191.

makalede onun valilikle ilgili uygulamalarını seleflerinkilerle mukayeseli bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

I-Mevcut Yöneticileri Azledip Yerlerine Yenilerini Tayin Etmesi

Hz. Ali'nin Medine'de biat aldıktan sonraki ilk icraatı, Hz. Osman tarafından valilik makamına getirilen kişileri görevden almak oldu. Öyle ki Hz. Ali, kendisine yapılan biat henüz tamamlanmadan, idarede tam anlamıyla hâkimiyet kurmadan mevcut valileri azletmemesi, bir süre bu valilerle çalışması, daha sonra isterse görevden alması yönündeki tavsiyelere bile kulak asmadı.

Kaynaklarda Hz. Ali'nin kendisine yapılan biatın hemen akabinde görevde bulunan ve Hz. Osman tarafından atanan valileri azledip yerlerine başkalarını tayin edeceğini öğrenen Muğîre b. Şu'be ve Abdullah b. Abbas'ın, Hz. Ali'yi bu fikrinden vazgeçirmek için çaba sarf ettiklerine dair bilgiler bulunmaktadır. Buna göre; Muğîre b. Şu'be, Hz. Ali'ye gelerek ona şöyle dedi: "Sen valileri yerlerinde bırak, onların biat ettiklerini duyarsan işte o zaman istediklerini yerlerinde bırakırsın, istemediklerini ise yenileriyle değiştirirsin."²

Ertesi gün tekrar gelen Muğîre b. Şu'be, "Bence hangisinin sana itaatkâr, hangisinin de âsî olduğunu anlamak için valilerini azletmen uygundur." dedi. Muğîre'nin bu sözlerini Abdullah b. Abbas'a anlatan Ali (r.a), ondan bu husustaki fikirlerini sordu. Abdullah b. Abbas, "Muğîre dün sana nasihat etti, ama bugün hile yaptı." cevabını verdi. İbn Abbas'ın kendisi hakkında söylediklerini öğrenen Muğîre'nin, "Evet, Ali'ye öğüt verdim, ama öğüdümü kabul etmeyince kendisine hile yaptım." dediği de ifade edilmektedir.³

Abdullah b. Abbas ise, idareye tam anlamıyla hâkim oluncaya kadar Muaviye'yi Şam valiliğinde bırakmasını Hz. Ali'ye tavsiye etmiş, aksi halde Muaviye'nin Hz. Ali'yi, Hz. Osman'ın öldürülmesiyle suçlayacağını söylemiştir. Bununla birlikte Ali görüşlerinde ısrar etmiştir.

Hz. Ali'nin iktidara geçer geçmez vali değişikliğine gitmek istemesi, kendisini bundan vazgeçirmeye çalışanları dikkate almadan bu kararında ısrarcı olması; en azından siyaseten, başta Muaviye olmak üzere görevde bulunan valileri değiştirmeyi ertelemesi tekliflerine itibar etmemesi ile ilgili olarak değişik görüşler ileri sürülmektedir. Akkâd'a göre; "Hz. Ali bu esnada söz konusu valileri,

² *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 48; Ya'kûbî, II, 77; Taberî, *Târihu't-Taberî*, thk., de Goeje, Kahire trz. (de Goeje neşrinden), I, 3082-3086; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 197.

³ *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 48; Ya'kûbî, II, 77; Taberî, I, 3082-3086.

özellikle de Muaviye'yi görevde bırakabilecek güçten yoksundu. Ayrıca Hz. Ali, defalarca bu valilerin görevden alınması hususunda Hz. Osman nezdinde girişimlerde bulunmuş, eline fırsat geçerse bunları azledeceğini söylemişti. Bunların yerlerinde bırakılmaları Hz. Ali'nin daha önce eleştirdiği hususları şimdi kendisinin yapması anlamına gelirdi. İkisinden birisinin ya Hz. Ali'nin ya da Muaviye'nin etkinliğine son verilmesi gerekirdi, aksine bir durum Hz. Ali'nin halifeliğine noksanlık getirirdi.”⁴ Seyyid Vekîl'e göre ise; “Görevden birkaç gün sonra alacağı kimseleri bir hile için işbaşında bırakmak Hz. Ali'nin tarzı olamazdı. Zira Hz. Ali'ye göre hile, çaresiz ve güçsüz insanların zorda kaldıkları durumlarda başvuracakları bir yoldur. Oysa Hz. Ali, kendisini devlet başkanı olarak dilediği valiyi görevden alabilme hususunda yetkili görüyordu; buna hakkının olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla hileye başvurarak bu valileri bir süreliğine de olsa neden görevde bıraksın ki! Ayrıca bu valilerin yerinde bırakılması toplumdaki huzursuzluğun, güvensizliğin ve fitnenin devam etmesine yol açabilirdi. Bu da yeni halifeye olan güvenin daha baştan sarsılmasına vesile olabilirdi. Hz. Ali, kendisini Hz. Osman'ın öldürülmesine iştirak etmekle suçlayan valilerle çalışamazdı, bunlara güvenemezdi. Güvenmediği kimselerden emîn de olamazdı. Bu sebeple de vali değişikliğinde zaman kaybetmemeye gayret etti. Halkın nazarında, mevcut valiler ellerinden gelen çabayı sarf etmedikleri için Hz. Osman'ın öldürülmesinden de sorumluydular. Kendilerini tayin eden ve her hususta destekleyen halifelerini bile koruyamayan valilerin, şehirlerdeki ahaliyi koruması düşünülemezdi; bu sebeple de derhal görevden alınmaları, yerlerine bu işi daha iyi yapabilecek kimselerin tayin edilmeleri gerekiyordu. Vali değişikliği için harekete geçmeyip beklemek, karşı taraftakiler tarafından halifenin âciz olduğu şeklinde yorumlara da sebep olabilirdi...”⁵

Hz. Ali, selefleri gibi toplumun her kesimi tarafından desteklenerek hilafete geçememişti. Ona biat etmeyen pek çok kimse vardı. Bunlar arasında vilayetlerde devleti temsil eden ve şehir ahali-sini yönlendirebilme gücüne sahip kimselerin de olması Hz. Ali'nin halifeliğine gölge düşürebilirdi. Dolayısıyla halife adına şehirlerde

⁴ Cevad Ali, *Abkariyyâtü'l-İmam Ali*, Beyrut trz., s.95-96.

⁵ Muhammed es-Seyyid Vekîl, *Cevletü'n Tarihiyyetü'n fi'l-Asri'l-Hulefâi'r-Râsidîn*, Cidde 1993, s.453. Hz. Ali'nin vali değişikliğinde bu kadar aceleci ve ısrarcı olması hususunda daha başka değerlendirmeler için bkz. Abdulaziz ed-Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev., Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1991, s.105; Ömer Feruh, *Tarihu Sadri'l-İslâm ve'd-Devleti'l-Ümeviyye*, Beyrut 1986, s.120; Ahmet Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiya*, haz., Mahir İz, İstanbul 1985, III, 10-11; Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1986, II, 533; Subhi Salih, , *İslâm Kurumları*, çev., İbrahim Sarmış, Ankara 1999, s.190.

görev yapan valilerin, halifenin meşruiyetini red anlamına gelen biattan geri durmaları kabul edilemezdi. Üstelik Muğîre b. Şu'be ve Abdullah İbn Abbas'ın tavsiye ettiği gibi bir süre beklenilmesi de çözümün mutlak olduğu anlamına gelmiyordu. Zira bu valilerin ne zamana kadar biat edip etmeyecekleri belli olmadığı gibi kendilerine tanınan süre sonunda mutlak olarak biat edecekleri de kesinlik arz etmiyordu. Diğer taraftan bu valilerden bir kısmı doğrudan halife Hz. Osman'ın katline iştirak etmekle, en azından asilere engel olmamakla suçluyorlardı. Hal böyle iken bu valilerle birlikte çalışmak halk nazarında da yanlış anlaşılmalara sebep olabilirdi. Üstelik Hz. Ali'nin azletmeye çalıştığı valilerle ilgili olarak geçmiş dönemden gelen şikâyetler söz konusuydu. Hatta Hz. Osman'ın şahadetiyle sonuçlanan huzursuzluklarda daha ziyade valilerin isimleri ön planda zikrediliyordu. Üçüncü halifenin şahadetiyle neticelenen huzursuzlukların yeni halife döneminde de devam etmemesi için haklarında şikâyetler bulunan valilerin değiştirilmesi, yeni iktidarın yeni isimlerle ve en azından yıpranmamış kimselerle yoluna devam etmesi halk nazarında yeni bir dönem başladı şeklinde bir anlayışın oluşmasına katkı sağlayabilirdi. Kendi ekibini oluşturmak isteyen Hz. Ali'nin vali değiştirmesiyle ilgili eleştirilerin daha ziyade zamanlamayla ilgili olduğunu da belirtmek gerekiyor. Yani onun mevcut valileri değiştirmesi değil işlere tam olarak hâkim olmadan bunu yapması eleştirilmektedir.

Halife Ali, Kûfelilerin bizzat kendi seçimleriyle işbaşına getirdikleri Ebû Musa el-Eş'ârî'yi bir süre görevde tuttu,⁶ onun dışındaki valileri azlederek yerlerine yenilerini tayin etti. Şam'a Sehl b. Huneyf'i, Basra'ya Osman b. Huneyf el-Ensârî'yi, Kûfe'ye (Ebû Musa el-Eş'ârî'yi azlettikten sonra) Umâre b. Şihâb'ı,⁷ Yemen'e Ubeydullah b. Abbas'ı, Mısır'a Kays b. Sa'd b. Ubâde'yi⁸ görevlendirdi.

Bu valilerden bir kısmı görev yerlerine giderek şehir yönetimini üstlendi, bir kısmı ise yarı yoldan dönmek zorunda kaldı.⁹

⁶ Taha Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübra (Ali ve Benûh)* (İslâmiyât adlı kitabın içerisinde), Beyrut 1984, s.851. Hz. Ali'nin Ebû Musa'yı azletmemesinde Malik b. el-Eşter'in tavsiyesinin etkili olduğu hakkında bkz. Ya'kûbî, II, 77.

⁷ Bu şahsın görevlendirilmesi Ebû Mûsa'nın bir süre valilikte bulunmasından sonra ve onun da desteği ile gerçekleştirildi.

⁸ Ebû Hanîfe ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, thk., A.Âmir-C. eş-Şeyyal, Bağdat 1379/1959, s.141; Taberî, I, 3087-3089; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 201-202.

⁹ Hangi valilerin görevlerine başlayabildiği, hangilerinin ise engellendiği hususunda geniş bilgi için bkz. Halife b. Hayyât, *Târih*, thk., Ekrem Ziya el-Umerî, Riyad 1405/1985, s.199-202; Taberî, I, 3087-3089; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 201-202.

II-Dirayetli İdarecileri Komutan Olarak Cepheye Göndermesi

İslâm tarihindeki gelişmelere bakıldığında ilk dönemde valilik makamında bulunanların çoğunluğunun fetihleri gerçekleştiren komutanlardan oluştuğu görülmektedir. Fetih sonrası vali olarak şehir yönetiminde görev alan bu kimselerin askerî sıfatlarından tamamen sıyrıldıklarını söylemek güçtür. Zira fetihler hâlâ devam ediyordu ve pek çok vali, askerî tecrübe ve geçmişleriyle cephe ile ilgileniyorlar, ordunun ihtiyaç duyduğu yardımlarda bulunuyorlar ve hatta bizzat cihada iştirak bile edebiliyorlardı. Belki de bu durum sebebiyle, valilere askerî bir unvan olan “emîr” ifadesiyle hitap ediliyordu. Böylece valilerin emîrlik/komutanlık görevi dolaylı da olsa devam ediyordu.

Hız. Ali'nin dışındaki halifelerin güçlü ve dirayetli komutanları, fetihlerin sonrasında valilik makamında görevlendirdikleri ve şehirlerin iyi şekilde yönetilmesi için kabiliyetli komutanları valiliğe getirdikleri görülmektedir. Bu uygulamayla fetihlerde başarılarını ispat eden komutanlar valiliğe atanıyor, yerlerine bu işi başarabilecek başka komutanlar getiriliyordu. Böylece askerî komutan olabilecek başka fertlere fırsat tanınıyor, bir veya birkaç vasıflı adama ümit bağlanması yerine yeni vasıflı insanların ortaya çıkmasına zemin hazırlanıyordu.¹⁰

Hız. Ali'nin ise, diğer halifelerin uygulamalarından farklı olarak savaş söz konusu olduğunda, güçlü ve dirayetli valilerini -şehirlerin idaresini ihmal pahasına- cepheye sürdüğü görülmektedir.

Bakır'ın, bizim de iştirak ettiğimiz tespitlerine göre, “Hız. Ali'nin, kendine yakın olan kişilerin askerî özelliklerinden dolayı, Cemal ve Sıffin gibi önemli savaşlarda yanında bulunmalarını arzu etmesi, bu şahısların daha önce vali olarak bulunmuş oldukları vilâyetlerde idarî otoritenin sarsılmasına sebep oldu. Bu dirayetli valilerin yerine her zaman yetenekli idareciler de gönderilmedi. Bu durum ise halife için üzücü ve çözülmesi güç problemler doğurdu ve hatta çoğu zaman bu vilâyetlerin başkaları tarafından ele geçirilmesine sebep oldu.¹¹ Mesela Hız. Ali, çok başarılı olan Ömer b. Ebî Seleme'yi Bahreyn valiliğinden (Sıffin'e iştirak etmesi için) aldıktan sonra, buraya en-Nu'man el-Uclân ez-Zurakî adında bir şahsı vali olarak atadı.¹² Bu şahıs Bahreyn'e gidip görevine başladıysa da bir süre sonra kaçarak Muaviye'nin yanına, Şam'a gitti. Hız. Ali

¹⁰ Fethe iştirak eden ve akabinde valilik makamına getirilen kişiler için bkz. İbn Sa'd, V, 32; Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, çev., Mustafa Fayda, Ankara 1987, s.469-473; Taberî, I, 2805, 2850-2851.

¹¹ Halife b. Hayyât, s.200; Ya'kûbî, II, 170.

¹² Halife b. Hayyât, s.200; Ya'kûbî, II, 176-177.

bu olaydan sonra Bahreyn'e ayrıca bir vali tayin etmedi. Burasını, Yemen valisi Ubeydullah b. Abbas'ın idaresine bıraktı."¹³

Hz. Ali'nin içerisinde bulunduğu kritik dönemde, iç savaşların tüm hızıyla iktidarını tehdit ettiği süreçte, tüm dikkatini savaşa verdiği, onun için aslolanın savaşı kazanarak hâkimiyetini tesis etmek olduğu söylenebilir. Cepheye görevlendirilen kabiliyetli valilerin yerine geçen kişilerce yönetilen vilâyetler, savaş sonrası daha iyi idarecilere verilerek idare edilebilirdi; ancak şehirleri iyi idare etme gayesiyle cepheye maharetli adamların sevk edilmemesi mağlûbiyeti beraberinde getirebilirdi. Şehirdeki idarecinin beceriksizliği bir süre işlerin aksamasına yol açsa bile daha sonra telâfi edilebilirdi; fakat cephedeki mağlûbiyetin telâfisi çok zor, sonuçları yıkıcı olabilirdi. Bu sebeple de Hz. Ali'nin önceliği savaşa vermesine, kabiliyet ve samimiyetine güvendiği kişileri savaş bitene kadar valilikten alarak cepheye göndermesine şaşırıyoruz. Ancak cepheye kazanırken, şehirlerin muhaliflerce işgalini kolaylaştıracak nitelikteki valilerin yerine daha becerikli kişilerin vali olarak işbaşına getirilmesi daha uygun olurdu.

III-İdarecilerde Aradığı Şartlar

İslâm dini, hemen her hususta emanete riayet edilmesini, işlerin ehil olduğuna inanılan ve kendisine tevdi edilen görevi hakkıyla yerine getiren ve koruyan kimseye verilmesini emretmekte ve böyle yapanları da methetmektedir. Kendisine emanet edileni korumakta gerekli hassasiyetleri göstermeyenleri ise kınamaktadır.¹⁴

En basit konularda bile işlerin ehline verilmesi gerektiğini emreden İslâm dininin, valilik gibi çok büyük bir sorumluluğu ve emaneti içeren görevi ehil olmayanlara bırakmayı tasvip etmesi mümkün değildir. Devlet başkanı, valilik vazifesini en uygun bir şekilde yapacak kimseyi tespit edip bu göreve tayin etmekle mükelleftir. Emaneti ehline vermek devlet başkanına hem sevap kazandıracak¹⁵ hem de devlet yönetiminde başarılı olmasına vesile olacaktır. Bir işin başına getirilecek kimsede aranan temel şart, o kişinin işini mükemmel yapmasını sağlayacak ehliyetine sahip olmasıdır.¹⁶ Bu sebeple yöneticiliği bir ganimet malı gibi telâkki edip bu konuda yetersiz, İslâm düşüncesinden habersiz, İslâm'ı benimsemeyen kimselerin ve ekiplerin işbaşına getirilmesine izin verilmez. Bunun bilincinde olan Hz. Peygamber ve Râşid halifeleri, tayin ettikleri

¹³ Abdulhalik Bakır, *Hz Ali Dönemi*, Ankara 1991, s.110-111.

¹⁴ Bu hususta bkz., Nisa 4/58; Bakara 2/283, 178; Buhârî, *İlim*, 3; *Ahkâm* 43; *Fiten* 2, *Vasaya* 9; İbn Mâce, *Tahâret* 106; Ebû Davud, *İman* 5; İbn Hanbel, V, 173.

¹⁵ Buhârî, *Vasaya*, 9; İbn Mâce, *Tahâret*, 106; İbn Hanbel, V, 62.

¹⁶ Mehmed Hatiboğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, Ankara 1978, sayı: XXIII, s.141.

valilerin Allah korkusuna sahip, affedebilme, kötü niyetleri anlayabilme, idarede başarılı olabilecek bir heybete sahip olma, ahde vefa, tebaanın haline vâkıf bulunma gibi¹⁷ özelliklere sahip olmalarını gözettiler.

Valilik yapabilecek bilgi, güç, tecrübe ve yeteneğe sahip olmayan ve tebaasını yönetmek için gerekli siyasî kabiliyetten mahrum, katı ve sert tabiatlı kişiler o dönemde vali yapılmamaya çalışıldı.

Hız. Peygamber, memurlarının yüksek muhakeme gücüne, olayları iyi değerlendirme kabiliyetine, Kitap ve sünnetten hüküm çıkarmayı bilerek ictihad yapabilme kuvvetine sahip olmalarını arzu ederdi.¹⁸ Onun izinden giden râşid halifeler de, idareciliğe tayin ettikleri kimselerin İslâm'daki kademinden veya mertebesinin üstünlüğünden¹⁹ ziyade, siyasî ve idarî bakımdan yeterli olup olmadıklarına dikkat ederlerdi.

Aynı şekilde Hız. Ali'nin de selefleri gibi idarede daha kabiliyetli ve güçlü kimselere öncelik verdiği anlaşılıyor. Meselâ, Mısır'da Hız. Ali aleyhine faaliyette bulunan bir grup, Hız. Ali'nin Mısır valisi Muhammed b. Ebû Bekir'i dinlemez oldu. Bu durumu öğrenen Hız. Ali, "Mısır'a gönderebileceğimiz şu iki kişiden başkası bu görevi hakkıyla yerine getiremez: Kays b. Sa'd ve el-Eşter." diyerek, el-Eşter'i Mısır valiliğine tayin etti. Eşter'in Mısır'ı, Muhammed b. Ebû Bekir'den daha iyi yöneteceğini, bu durumun da aleyhine olacağını düşünen Muaviye, onu zehirleterek öldürttü.²⁰

Valilik makamının emîn, ehil ve liyakat sahibi kişilere verilmesiyle şehirlerin idaresinde bir kopukluk ve aksama olmadı. Emanet, ehliyet ve liyakat bakımından istenilen seviyede olmayan valilerin işbaşına getirilmesiyle de şehirlerde huzursuzluklar ortaya çıkmaya başladı.

¹⁷ İbn Abdırabbih, *el-Ikdü'l-Ferîd*, thk., Muhammed Saîd Uryan, Kahire 1359/1940, I, 39.

¹⁸ Algül, *İslâm Tarihi*, II, 142.

¹⁹ Hız. Ömer, sahâbiler arasından valiler tayin etmiştir; ancak onun sahâbenin en seçkinlerinden vali atamadığı söylenebilir. Meselâ o, sahâbenin ileri gelenlerinden olan Hız. Osman, Hız. Ali, Talha, Zübeyr vb. gibilerinden hiçbirisini vali tayin etmedi. Bunun sebebi sorulduğunda ise şöyle diyordu: "Onları bu tür işlerle kirletmek (heybetlerinin yok olmasını) istemem." bkz. İbn Sa'd, III, 283. Hulefâ-yi Râşidin'in sahâbenin büyüklerini vali olarak görevlendirmemesinde, onlardan daha ziyade merkezde istişare açısından istifade edilmek istenmesinin de rolünün olduğu söylenebilir.

²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 354.

IV-İdareci Tayinlerinde İstışare ve Halkın Taleplerine Önem Vermesi

İlk dönemde diğere pek çok hususta olduğu gibi valilerin seçiminde de devlet başkanlarının istışareye önem verdikleri²¹ dikkat çekmektedir.

Görevinde en başarılı olacak kişinin valiliğe getirilmesi için devlet başkanları, danışmanları mahiyetindeki kişilerle istışare ediyorlardı. Bu geleneği bizzat Peygamberimizin başlattığını söylemek mümkündür.²² Halifelerin de vali tespitinde zaman zaman istışarede buldukları anlaşılmaktadır.²³ Nitekim Hz. Ali de vali tayinlerinden önce huzurlarında bulunan kişilerle istışare ederek görev için en uygun kişileri seçmeye çalışmıştır.²⁴

Kısacası Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn, vali tayinlerinde tam ve yegâne yetki sahibi olmalarına rağmen çoğu kere vali tespitinde istışarede bulunuyorlardı.

Bu dönemde vilâyetlerde görevlendirilecek şahısların tespitinde, tayine muhatap olacak şehirlerin talepleri ve görüşleri de önemseniyordu.²⁵

Şehir halkının tepkisini çeken, nefretini kazanan, kısacası vali olmasını istemedikleri bir şahsın merkezî yönetim tarafından tayini, vilâyetlerde huzursuzluk sebebi olabilirdi. Bu sebeple de vali tayinlerinde, şehirlerdeki eşraf ve ahalinin düşünceleri dikkate alınıyor, halkın istediği kişiler vali olarak atanıyor, istemediği kişiler ise göreve gönderilmiyordu.²⁶

Hız. Alî'nin de vali tayinlerinde halkın memnuniyetini, taleplerini itibara aldığı görülmektedir. Hız. Ali, halkın kendisinden razı ola-

²¹ İslâm'ın istışareyi emri ve tavsiyesi hakkında bkz. Şurâ 42/38; Âl-i İmran, 3/159.

²² Buharî, *Tefsiru Sûreti'l-Hucûrât, İ'tisâm* 5; Tirmizî, *Tefsiru Sûret-i Hucûrât*; İbn Hanbel, V, 184.

²³ Ya'kûbî, II, 47; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 32; İbn Abdirabbih, I, 37.

²⁴ Bu konuda örnekler için bkz., *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 48; Taberî, I, 2546-2547; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 31-32.

²⁵ Meselâ, Hız. Peygamber, daha önceki yöneticileri bir takım şartlarla tekrar görevlerine iade ediyordu. Bkz. Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitabu'l-Meğâzî*, thk., Marsden Jones, Beyrut 1984, III, 954-955; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk., M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1401/1980, IV, 138; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye- Hız. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, çev., Vecdi Akyüz, İstanbul trz, s.162; a.mlf. *İslâm Peygamberi*, çev., Salih Tuğ, İstanbul 1991, I, 410.

²⁶ Vali tayinlerinde halkın taleplerinin dikkate alınmasıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Abdulaziz ed-Dürî, "Emir", *DİA*, XI, 122; Abdusselam Hafız, "Osman b. el-Affân el-Halifetü'l-lezi Deha bi Nefsihi", *el-Mecelletü'l-Arabiyye*, yıl 3, sayı: 2, Medine 1399/1979, s.92-94.

cağı saygınlıktaki kişileri şehirlere vali yaparak onların memnuniyetlerini kazanmaya çalıştı.²⁷

Valilerin tayininde şehir eşrafı ve ahalisinin taleplerinin devlet başkanları tarafından dikkate alınması, mutlak surette halkın istediği kişilerin görevlendirileceği şeklinde de anlaşılmalıdır. Zira böyle bir durum, hem merkezî iktidarın taşrada otoritesinin gün geçtikçe zayıflamasına hem de şehirlerin idare üzerinde baskı kurmaya başlamalarına yol açabilirdi.

V- Tayinlerinde Akrabalarına Öncelik Vermesi

Hız. Osman ve Hız. Ali'nin diğer devlet memuriyetliklerine olduğu gibi valilik makamlarına da daha ziyade akrabalarını tayin ettikleri görülmektedir. Öyle ki her iki halife, bu yönleriyle eleştirilere muhatap olmuşlardır.²⁸ Özellikle Hız. Osman'a yönelik yapılan eleştirilerde, onun vali politikasının ve en çok da akrabalarını vali yapmasının payı vardır. Hız. Ali döneminde, siyaset dâhili mücadelelerin taşradaki vilâyetlere kayması sebebiyle, buralardaki valilerin yaptığı icraatlar daha fazla önem kazandı. Valilerin idarede tepki çekecek nitelikteki uygulamaları halifeye mâl edildi. Dolayısıyla Hız. Osman ve Hız. Ali'nin tepkilere neden olan, idarede akrabalarına ağırlık vermelerinin gerekçeleri, onları bu hususta eleştirenlerin ileri sürdükleri söylemlerin bilinmesi gerekiyor.

A-İdarede Akrabalara Öncelik Verme Bakımından Hız. Peygamber Ve İlk Üç Halife

Hız. Peygamber'in çeşitli görevlere pek çok idareci atadığı bilinmektedir. İlk dönem İslâm tarihi kaynaklarında Peygamber tarafından tayin edilen idareciler, görevlerinin mahiyeti ve görev bölgelerinin isimleriyle birlikte ve çoğunlukla listeler halinde zikredilmektedir. Aynı şekilde ilk iki halifenin de tayin ettiği idarecilere kaynaklarda yer verilmektedir. Söz konusu kaynak eserlerdeki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla ne kendi dönemlerinde ne de daha sonraki devirlerde kimse onları devlet başkanlıkları esnasında akrabacılık yaptıkları şeklinde eleştirememişlerdir. Çünkü böylesi bir tasarrufları söz konusu olmamıştır. Özellikle ölüm döşesinde iken hem Hız. Ebû Bekir'e hem de halefi Hız. Ömer'e kendilerinden sonra yerlerine oğullarını bırakmaları önerilmiş, bununla birlikte her ikisi de bu teklife şiddetle karşı çıkmışlardır.

Hız. Peygamber ve ilk iki halife devrinde idarecilerin toplumun her kesimine mensup kimselerden atanması ile yönetilmeye alışan

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Muhammed İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-Kübrâ, Beyrut trz., III, 23; Halife b. Hayyât, s.199-202, 180; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s.327; Taberî, I, 3057, 3087-3089.

²⁸ Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, Ankara 1999, s.592.

ve böylesi bir tutumu İslâmiyet'in ruhuna ve yönetim tarzına daha uygun olarak kabullenen İslâm toplumu, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemindeki idareci tayinlerinde akrabacılık yapılması tarzındaki tasarrufları yadırgamışlardır. Nitekim üçüncü halife, kendi akrabalarını önemli görevlere tayin etmekle yoğun bir şekilde eleştirilere muhatap oldu.²⁹ Zira Hz. Osman, tesadüflerle izah edilemeyecek bir surette, halifeliğinin ilk yıllarından itibaren Ümeyye Oğulları kabilesine mensup kişileri vali olarak tayin etti. On iki yıllık halifeliği müddetince selefi Hz. Ömer'in vasiyetine^{*} uyarak iş başına getirdiği Sa'd b. Ebî Vakkas ve Ebû Musa el-Eş'ârî hariç, hiçbir eyaletin valilik makamını Ümeyye Oğulları dışındaki şahıslara vermedi.³⁰ İsmi geçen bu iki kişinin tayininin Hz. Ömer'in vasiyetine binaen gerçekleştirildiği göz önünde bulundurulduğunda, Hz. Osman'ın bunların tayininde herhangi bir tasarrufundan söz edilemez.

Hz. Osman'ın politikası diye de nitelendirilebilecek olan, "Ümeyye oğullarının önemli görevlere tayininin" muhaliflerce eleştirildiği görülmektedir.

Gerek Peygamberimizin gerekse ilk iki halifenin, istisnalar dışında, idarede yakınlarına görev vermedikleri, bilinen bir husustur.³¹ Bu durumu bilen halk, Hz. Osman'ı söz konusu politikası sebebiyle seleflerinin yolunu takip etmemekle eleştiriyordu.³² Oysa akrabalarını göreve getirmemesi konusunda Hz. Ömer kendisini birkaç defa ikaz etmişken³³ bunu yapması Hz. Osman'ın eleştirilmesine sebep oldu. Valilik makamına getirilenlerin yaşlarının küçük

²⁹ Bkz., İbn Sa'd, III, 64; Halife b. Hayyât, s.178; Ya'kûbî, II, 70-71; Taberî, I, 2840-2849, 2869, 2966, 2983; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 67-94. Ayrıca geniş bilgi için bkz., Ünal Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*, Konya 2004, s.145-152.

^{*} Bu vasiyetle ilgili daha önce bilgi verilmişti.

³⁰ Hz. Osman tarafından tayin edilen valiler ve görevlendirildikleri vilâyetlerle ilgili bir liste için bkz. Halife b. Hayyât, s.157-158, 161, 168, 178; Taberî, I, 2840-2849; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 186-187.

³¹ İbn Sa'd, IV, 56-57; Abdülhayy el-Kettânî, *et-Terâtübü'l-İdâriyye (Hz. Peygamber'in Yönetimi)*, çev., Ahmet Özel, İstanbul 1990, II, 3. Peygamberimizin valileri hakkında bkz., Halife b. Hayyât, s.96-97; Abdurrahman es-Süheyli, *er-Ravdu'l-Unuf fî Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li İbn Hişam*, thk., Abdurrahman el-Vekîl, yy., trz., VII, 426-427; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk., Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut 1412/1992, I, 338, IV, 429. Hz. Ali'nin de Hz. Peygamber tarafından tayini söz konusudur, ancak Hz. Ali vali olarak değil de zekât âmili olarak Necran civarına görevlendirildi. Bkz. Ya'kûbî, I, 397.

³² Cevad Ali, *el-Mufasal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1413/1993, IV, 350-353. Hz. Osman'ın bu tür uygulamalarının Ümeyyeliler dışındaki Müslümanları, özellikle de Hâşimîleri küstürdüğü ifade edilmektedir. Bkz. Ahmed Cevdet, II, 317-318

³³ İbn Sa'd, III, 344; *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 30.

oluşu da itirazlara yol açıyordu.³⁴ Hz. Osman tarafından atanan bazı valilerin halifenin kendi yakınları olmasından cesaret alarak sergilemiş oldukları sorumsuzluk ve pervasızlık da toplumun tepkisine yol açıyordu.³⁵

Diğer taraftan üçüncü halife de kendince bir takım sebeplerle idarede akrabalarına öncelik vermekteydi: Akrabalarına fazlaca düşkün olması³⁶, izleyeceği siyaseti başarma hususunda akrabalarına daha çok güvenmesi.³⁷, göreve getirilen şahısların bu vazifeleri yerine getirebilecek kabiliyette olmaları bu sebeplerden bir kaçını oluşturmaktadır.³⁸ Ayrıca o, akrabalarını tayine kendisini yetkili görüyordu. Yani o, dilediği kişiyi vali yapma hak ve yetkisine sahip olduğunu düşünüyordu.³⁹ Üstelik, dinde akrabaları valiliğe getirmeyi yasaklayan bir hüküm de yoktu.⁴⁰ Hz. Peygamber, istisnaen olmakla birlikte bir akrabasını vali olarak tayin etmişti. Nitekim Hz. Osman'dan sonra halife olan Hz. Ali de akrabalarından Ubeydullah b. Abbas'ı Yemen'e, Kusem b. Abbas'ı Mekke ve Taif'e, Abdullah b. Abbas'ı Basra'ya, kucağında büyüttüğü üvey oğlu⁴¹ Muhammed b. Ebî Bekir'i Mısır'a vali olarak görevlendirmişti.⁴² Muhtemelen Hz. Osman, şayet devlet başkanlarının akrabalarını vali tayin etmesi suç olsaydı, Hz. Peygamber bir tane de olsa kendi döneminde böyle

³⁴ *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 35.

³⁵ Hz. Osman'ın akrabaları olan valileri vasıtasıyla gerçekleştirilen ve halkın tepkisine yol açan icraatları hakkında geniş bilgi için bkz. Kılıç, *Valilik*, s.247-251.

³⁶ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi*, İzmir 1989, s.38; Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası*, İstanbul 2002, s.32. Abdülaziz es-Sâlim'e göre bu düşkünlük, zafiyet derecesindeydi. Krş. bkz. *Târihu't-Devleti'l-Arabiyye*, Beyrut 1406/1986, s.556

³⁷ Fiğlalı, *İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi*, s.38; Mahayudin Hj. Yahaya, "Kûfan Political Opposition in the Mid-Seventh Century A.D.", *Hamdard İslâmicus*, Karaçi 1996, vol: XIX, no: 4, s.5-6. Akkâd'a göre Hz. Osman, valiliğe atadığı akrabalarının, Allah rızası için olmasa bile en azından akrabalık ilişkileri dolayısıyla kendisine yardımcı olacaklarını umuyordu. Bkz. Abbas Mahmud el-Akkad, *Abkariyyatü Osman b. Affan*, Beyrut trz., III, 151.

³⁸ İbrahim Şerîf, s.300; H.J. Yahaya, s.5-6; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., E.R. Fiğlalı, Ankara 1981, s.13. Watt aynı yerde şu ifadelerle yer vermektedir: "Hz. Osman akrabasını tayin etmişse, bu onların idarî iktidarı emniyet ile birleştirmelerinden dolayı idi. O, yetersiz akrabaların sıkıcı isteklerini reddetti."

³⁹ Hz. Osman'ın, "Faydasına inandığım bir icraatı yapamayacaksam o halde ben niçin hilâfete geçtim ki!" dediği nakledilmektedir. *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 32.

⁴⁰ Hudarî, *İtmâmu'l-Vefâ fî Sireti'l-Hulefâ*, thk., Abdülmecid Tu'ma Halebî, Beyrut 1417/1996, s.193.

⁴¹ Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'in vefatıyla dul kalan eşi Esmâ bnt. Umeys ile evlenmiştir. Bu sebeple de Ebû Bekir-Esmâ bnt. Umeys çiftinin Muhammed ismindeki oğulları söz konusu evlilik sonrası Hz. Ali'nin üvey oğlu olarak onun yanında büyümüştür.

⁴² Halife b. Hayyât, s.199-202; Dineverî, s.141, 153; Taberî, I, 3087-3088, 3230, 3245-3246.

bir atama yapmazdı⁴³ diye düşünerek böylesi bir icraatta bulunmuşur. İslâm'da valilerin nasıl tayin edileceğine dair kesin kuralların olmamasının da Hiz. Osman'ın bu meseleyi istediği şekilde çözmesine yardımcı olduğunu söylemek mümkündür. Zira naslar ve uygulamalarda görülen boşluk, halifenin akrabalarını vali tayin etmesini kolaylaştıracak nitelikteydi.

Osman (r.a) tarafından aile efradına tanınan menfaatler bütün çevrelerin tepkisine sebep oldu. Kureyşlilerden daha önce Müslüman olanlar, Mekkelilerin yönetimde tercih edildiğini gören Medineliler, kendi akraba ve dostlarını zengin etmeye çalışan eyalet valilerini gören taşralılar, harbin kendilerini artık meşgul etmediği göçebeler; seçimine iştirak edemedikleri Halife Osman'ın merkezîyetçiliğine karşı huzursuzluk duyuyorlardı.⁴⁴

Hiz. Osman döneminde meydana gelen huzursuzluklar sadece onun akrabalarını vali tayin etmesinden kaynaklanmadı; bu dönemde görev yapan bazı valilerin yanlış icraatları, valilerin denetiminde yaşanan aksaklıklar; siyasî, sosyal ve ekonomik değişiklikler ve toplumda çeşitli gruplar arasında ortaya çıkan rekabetler⁴⁵ de etkili oldu.

B-Akrabaların İdarî Görevlere Tayin Edilmesi Bakımından Hiz. Ali

Hiz. Ali'nin tayin ettiği valilerden bir kısmının akrabalarından,⁴⁶ diğer bir kısmının ise ensârdan⁴⁷ olduğu dikkat çekmektedir. Şöyle ki, Sehl b. Huneyf ile Osman b. Huneyf kardeşti. Diğer taraftan Sehl, Hiz. Ali'nin de manen kardeşi idi.⁴⁸ Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, Hiz. Ali'nin valilerinin büyük çoğunluğunun akrabalarından oluştukları görülmektedir.

⁴³ Ebû Bekir İbnü'l-Arâbî, *el-Avâsim mine'l-Kavâsim...*, thk., Muhibiddin el-Hatib, Kahire 1399/1970, s.101, 1nd.

⁴⁴ Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi* (VII-XI. Yy.), çev., İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981, s.97. Benzer değerlendirmeler için bkz. Nebîhe Akil, "Re'yün fî'l-Fitnetü'l-Kübrâ", *Âfâku'l-İslâm, Beyrut 1996, yıl: 4, sayı: 1*, s.20; William Muir, *The Caliphate It's Rise and Fall*, London 1984, s.219

⁴⁵ Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. Kılıç, s.251-258.

⁴⁶ Abdullah b. Abbas, Kusem b. Abbas ve Ubeydullah b. Abbas kardeşiler ve Hiz. Ali'nin amcasının oğlu idiler.

⁴⁷ Sehl b. Huneyf, Osman b. Huneyf, Kays.b. Sa'd b. Ubâde, Umâre b. Şihab, Ebû Mes'ûd, Karaza b. Ka'b, Ebû Eyyûb el-Ensârî ise ensâra mensup idiler. Krş. Bkz., Halife b. Hayyât, s.200-202; Taberî, I, 3087-3089; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 201-202.

⁴⁸ İbn Sa'd'a göre (*Tabakât*, III, 23) Hiz. Peygamber, Medîne'de kardeşleştirme (muâhât) esnasında, Hiz. Ali'yi kendisinden başka Sehl b. Huneyf ile de kardeşleştirmiştir. Ayrıca bkz., Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut 1414/1994, II, 328.

Hız. Ali'nin akrabalarını hangi mülâhazalarla valilik makamına getirdiğine geçmeden önce, hangi gerekçelerle onun vali atamalarında ensâra bu kadar yer verdiği hakkında bilgi sunmak uygun olacaktır.

Hız. Peygamber döneminde altı vali ile idarede söz sahibi olan ensârın,⁴⁹ daha sonraki dönemlerde valilik makamına getirilmediği görülmektedir. Hız. Ali'nin ensâra mensup kişileri vali tayini ile ensâr aleyhine oluşan bu durumu değiştirmek istediği, onların bu şekilde devlete olan desteklerini yeniden kazanmayı düşündüğü anlaşılmaktadır.⁵⁰ Diğer taraftan, halifeliğine Kureys'in Hâşim Oğulları'ndan başka en fazla desteği sağlayan ensârın bu desteklerinin karşılıksız bırakılması, Hız. Ali'nin zaten tam anlamıyla sağlayamadığı otoritenin daha da zayıf kalmasına yol açabilirdi. Bu sebeple ensâra mensup kişilerin vali olarak atanması önem arz ediyordu. Üstelik ensâr, Hız. Ali'nin dedesi Abdulmuttalib'in akrabalarıydı. Aradaki akrabalık ilişkileri sebebiyle ensâr, Hız. Ali'nin iktidarını desteklemede daha fazla gayret gösterebilirlerdi. Hız. Ali'nin, kendisini desteklemek şöyle dursun, karşı çıkan kabilelerin fertlerini vali olarak atamak yerine, ensârı valilik makamlarına getirmesi daha uygun olurdu.

Akrabaların vali tayini hususunda şunu belirtmek gerekiyor ki, Hız. Osman kadar vali tayinlerinde akrabalarına yer veren Ali (r.a), onun kadar eleştirilere muhatap olmadı. Zira kaynaklarda akrabalarını vali yaptığı için yoğun eleştirilere muhatap olan Hız. Osman'dır. Hız. Ali de aynı şekilde davranmasına rağmen onun kadar eleştirilmedi.⁵¹ Bunda, Hız. Ali'nin tayin ettiği valilerden bir kısmının görevlerine başlayamamış olması, görev yapanların ise Hız. Osman'ın akraba valilerine nazaran kısa süreli valilik makamlarında bulunması etkili olmuştur.⁵² Akrabaların vali olarak atanması usulünün Hız. Ali döneminde fazlaca yadırganmamasında, Hız. Osman vasıtasıyla bu durumun toplumda bilinmesin de payı vardır. Ayrıca Hız. Ali'nin, akrabaları da olsa valilerini denetlemede kararlı bir tutum sergilemesi de onun eleştirilmemesinde etkili olmuştur.⁵³

⁴⁹ Krş. Bkz., M.Yasin Mazhar Siddıqui, *Organisation of Government Under the Prophet*, Delhi 1987, s.258.

⁵⁰ Taha Hüseyin, s.852; Demircan, *Ali-Muaviye*, s.67.

⁵¹ Vali tayinlerinde akrabalarına öncelik verdiği için Hız. Osman'ı eleştiren Kûfeli Eşter, Hız. Ali'nin de akrabalarını valilik makamına getirmesi üzerine, "Biz Osman'ı niye öldürdük ki. Yemen Ubeydullah'a verilmiş. Hicaz Kusem'in olmuş. Basra Abdullah'ın yönetimine verilmiş, Kûfe ise Ali'nin emrinde" dediği ifade edilmektedir. Bkz., Taberî, IV, 492.

⁵² Demircan, *Ali-Muaviye*, s.68.

⁵³ Akkâd, *Ali*, s.124.

Tespitlerimize göre, akrabaların valiliğe tayini hususunda Hz. Osman ile Hz. Ali'nin gerekçeleri ve yöntemleri farklılık arz etmektedir. Hz. Osman özellikle son dönemlerinde çoğunlukla akrabalarını vali olarak atarken, diğer kabile mensuplarına bu makamlarda fazla yer vermedi; Hz. Ali ise akrabalarını vali yapmakla birlikte özellikle ensâr olmak üzere diğer kabilelere de vali tayininde fırsat verdi.

Diğer taraftan Hz. Osman döneminde sadece Ümeyyeliler değil, diğer kabileler de halifeye biat etmişler, biatlarının gereği olarak itaatlerini sürdürmüşlerdir. Bu sebeple de vali olarak diğer kabile fertlerine pekâlâ fırsat verilebilirdi, oysa Hz. Ali'nin kendi iktidarına destek olan ve biatlarını arz eden kabileler fazla değildi. Hz. Ali, kendisine biat etmeyen kabilelerden vali tayin edemezdi, bunun yerine ya ensârdan ya da akrabalarından vali atamak zorundaydı. Zira fazla bir alternatifi yoktu. Dolayısıyla Hz. Ali'nin akrabalarını tayininde mevcut siyasî şartların da etkisi vardır.⁵⁴

Diğer taraftan akrabalarını tayin bakımından Hz. Ali'nin de Hz. Osman gibi kendince gerekçelerinin olduğunu söyleyebiliriz: akrabalarına olan sevgisi, idarede onlara başkalarına nazaran daha fazla güvenmesi, İslâm'ın buna karşı çıkmaması ve akrabalarının valilik yapabileceğine olan güveni gibi.

Hz. Peygamber ve ilk üç halife döneminde çeşitli sebeplerle idarede etkin bir konuma ulaşamayan Hâşim Oğulları'nın aleyhlerine, Ümeyye Oğulları'nın lehlerine oluşan bu durumun giderilmesi gerekiyordu. Onların vali olarak idarede görevlendirilmesiyle aleyhlerine oluşan dengesizliğe son verilebilir,⁵⁵ böylece Hâşim Oğulları, dolayısıyla onların desteklediği Hz. Ali güç kazanabilirdi. Hz. Ali, valilik makamına getirmekle siyasî bakımdan güçlendireceği Hâşim Oğulları'nın, kendisine devlet yönetiminde destek olacaklarını düşünmüş, bu sebeple de onlara valilik vermiş olmalıdır. Ancak Kureyşliler arasında özellikle Hâşim Oğullarına idarede fırsat tanınması Kureyşin diğer boylarının tepkisine yol açmış, onların Hz. Ali'ye mücadelelerinde destek olmamalarına sebep olmuştur.⁵⁶

Hz. Ali'nin vali tayinlerinde akrabalarını tercihte, onlara olan sevgisi ve güveninin rolünün olduğunu da ayrıca ifade etmek gerekmektedir.

⁵⁴ Kılıç, *Valilik*, s.156.

⁵⁵ Benzer değerlendirmeler için bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevi-Hâşimi İlişkileri*, Ankara 1997, s.255; Demircan, *Ali-Muaviye*, s.31-33, 67.

⁵⁶ Bu durumu kendi lehine kullanan Muaviye Siffin savaşı esnasında Kureyşlileri büyük çoğunluğunun kendi saflarında yer almasını en azından bu mücadelede Ali'nin safında mücadele etmemesini temin etmiştir. Krş., bkz., Minkârî, *Vak'atü Siffin*, s.206; İbnü'l-esîr, *el-Kâmil*, III, 150.

VI-İdarecileri Denetime Tabi Tutması ve Denetim Sonucuna Göre Uygulamaları

Valilerin denetimi noktasında Hz. Ali'nin faaliyetlerine pek rastlanılmaz. Döneminde meydana gelen iç savaşlar sebebiyle tüm dikkatini cepheye yönlendirmek durumunda kalan Hz. Ali, vilâyetlerdeki valilerin denetimine fırsat bulamamıştır. Ayrıca Hz. Ali, savaşla meşgul olduğu dönemlerde valileri sıkı bir şekilde denetime tâbi tutacak etkinlikten, otoriteden mahrumdu. Halife tarafından hesaba çekilmek istediklerini hisseden, denetleneceklerini anlayan valiler, ya görevden istifa ediyorlar ya da Şam'daki Muaviye'nin saflarına katılıyorlardı.⁵⁷ Dolayısıyla Halife'nin valilerini sıkı bir denetime tâbi tutması, valilerinin saf değiştirmelerine sebep olabilirdi. Bununla birlikte Hz. Ali'nin kendisini terk etmelerine yol açsa bile bazı valilerini sorgulamada ısrar ettiği söylenebilir. Nitekim Hz. Ali, amcasının oğlu Basra valisi Abdullah b. Abbas hakkındaki iddialarla⁵⁸ ilgili olarak onu önce yazılı olarak sorguladı, daha sonra da huzuruna çağırdı. Fakat Abdullah b. Abbas, Hz. Ali'ye; "Sen dilediğini vali yap, ben buradan ayrılıyorum." diyerek Basra'yı terk etti.⁵⁹

Hilafete geçişinden kısa süre sonra Cemel Savaşı'na çıkan ve daha sonra Küfe'yi merkez edinen Hz. Ali'nin ölene kadar hacca gidemediği, bu sebeple valilerini Mekke'de denetime tâbi tutamadığı da zikredilmelidir. Kaynaklarda Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de valilerini görev yerlerine göndermeden önce, gerekli gördükleri hususlarda uyardıkları⁶⁰ kaydedilmiştir. Hz. Ali ise suçlanan valilerini yargılamada daha süratli bir şekilde hareket ediyordu. Nitekim zimmetine harâc gelirlerini geçirmekle suçlanan bir valisini, derhal merkeze getirterek yargılamış ve gerekli cezayı tatbik ettirmiştir.⁶¹

⁵⁷ Hz. Ali çok başarılı olan Ömer b. Ebî Seleme'yi Bahreyn valiliğinden (Sıffin'e iştirak etmesi için) aldıktan sonra, buraya en-Nu'man el-Uclan ez-Zurakî adında bir şahsı vali olarak atadı. Bu şahıs Bahreyn'e gidip görevine başladıysa da bir süre sonra kaçarak Muaviye'nin yanına Şam'a gitti. Geniş bilgi için bkz. Halife b. Hayyât, s.200; Ya'kûbî, II, 176-177. Hz. Ali tarafından sorgulanan ve cezalandırılan Rey valisi Yezid b. Hüceyye et-Temîmî de hapisten kaçarak Muaviye'nin saflarına katılmıştı. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 287-288.

⁵⁸ Vali Abdullah b. Abbas'ın Basra beytûlmâline aktarılması gereken fey ve cizye gelirlerini zimmetine aktardığı söyleniyordu. Ancak İbn Abbas bunları varid görmüyor ve Hz. Ali'nin kendisi hakkında soruşturma başlatmasını doğru bulmuyordu. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 386-387; Zehebî, *Siyer-i A'lâmî'n-Nübelâ*, III, 81-86. Ayrıca geniş bilgi için bkz., Bakır, *Hz. Ali*, s.75-79.

⁵⁹ Dineverî, s.148; İbn Abdırabbih, IV, 355; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 386-387.

⁶⁰ Bu ikisinin valilerine ikaz ve tavsiyeleriyle ilgili olarak bkz., Ya'kûbî, II, 106-107; Kalkaşandî, *Meâsiru'l-İnâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe*, thk., A. Ahmed Ferrâc, Beyrut trz, III, 6-11, 180; İbn Kesîr, IV, 49, 138.

⁶¹ Bu olay hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 287-288.

Valilerin denetim karşısında aldıkları tavırların kendi kişilikleri⁶² ve denetimi gerçekleştiren devlet başkanının nüfuz ve şahsiyetiyle alâkalı olduğu anlaşılmaktadır. Valileri üzerinde otoriter olan ve onlar tarafından sayılıp sevilen bir devlet başkanınca gerçekleştirilen denetim karşısında valilerin, kendileri hakkında verilen kararlara itiraz ettikleri söylenemez. Diğer taraftan, halk ve memurlar üzerinde yeterince hâkimiyetini tesis edemeyen, toplumun bütün kesimlerince sayılıp seilmeyen devlet başkanlarının ise valilerle ilgili denetimde, öncekine nazaran daha başarısız olacağı, onların itirazlarıyla daha çok karşılaşacağı da bir gerçektir.

Denetime tâbi tutulan valinin kişiliğinin de, denetim ve sonuçlarını kabul veya reddetme noktasında etkili olacağı aşikârdır. Meselâ, döneminde iç savaşlarla uğraşmak zorunda kalan ve hâkimiyetini tesiste zorlanan Hz. Ali'nin Basra valisi Abdullah b. Abbas'ı denetlemekte ve suçlu olduğu anlaşılmasına rağmen onu cezalandırmakta başarısız olduğu nakledilmektedir.⁶³ Zira denetim için Kûfe'ye çağırılan Abdullah b. Abbas, Hz. Ali'nin bu çağırısına kulak asmayarak önce istifa ettiğini söylemiş, sonra da Kûfe yerine Mekte'ye gitmiştir.

Denetim sonucu cezalandırılan veya en azından azledilen valilerden bazılarının da, devlet başkanlarının muhalifi olan hareketler içerisinde yer aldıkları görülmektedir. Valilikten azledilmenin verdiği kızgınlıkla halifeler aleyhinde davranmaya başlayan pek çok valinin varlığından söz edilebilir.

Hz. Osman tarafından atanmışken Hz. Ali'nin hilafete geçişiyle azledildiklerine dair kararları öğrenen valilerden bazılarının da bu kararları ya hiç kabul etmedikleri⁶⁴ veya bu kararı kabullenmekle birlikte, kararı veren halife aleyhinde davranışlar içerisine girdikleri⁶⁵ görülmektedir.

⁶² Utbe b. Ebî Süfyan Hz. Ömer döneminde Taif valisi idi. Halife Ömer onun malındaki artışı şüpheyle karşılamış ve sahip olduğu servetin yarısına el koyarak beytül mâle devrettirmiştir. Hz. Osman hilâfete geçince Utbe'ye kendisinden alınan paraların iadesini teklif etmiş, Utbe buna yanaşmamıştır. Bkz. İbn Abdîrabbih, I, 66.

⁶³ Ya'kûbî, II, 110-111; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, thk., Müfid Muhammed Kamîha, Beyrut trz., I, 121; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk., A. Ebû Müslim- A. Necib Advâ, Beyrut trz., IV, 335.

⁶⁴ Şam valisi Muaviye b. Ebî Süfyan, Hz. Ali'nin kendisinin azledildiğini bildiren kararını reddettiği bilinmektedir.

⁶⁵ Hz. Osman'ın öldürülmesi esnasında Basra valisi olan Abdullah b. Âmir ve Yemen valiliği yapan Ya'lâ b. Münye, Hz. Ali'nin kendilerini azletmesi karşısında valilikten ayrılarak Halife aleyhindeki gruplara katıldılar. Bkz. Mes'ûdî, II, 394; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 207. Bu iki sabık valinin özellikle Cemal topluluğunu Basra'ya gitme hususunda yönlendirdikleri ve söz konusu grubun hareketine finans sağladıkları bilinmektedir.

Valilerin yargılanma neticesinde had cezasına çarptırılmaları da söz konusuydu. Halktan bir kişiyi haksız yere döven veya İslâm'ın haram saydığı bir fiili işleyen valinin yargılanma neticesinde, işlediği suçla orantılı bir cezaya çarptırılması, ilk dönemde olağan bir durumdu.

Vali de olsa suçu sabit olan bir kişinin cezası infaz ediliyordu. Hz. Ali de muhakeme sonucu suçlu bulunan valilerine had cezası tatbik etmiştir.⁶⁶ Adaleti temin etmek, devlet başkanının aslı görevlerinden biridir. Dolayısıyla, adaleti zedeleyici fiiller işleyen valilerin yargılanması ve şayet gerekli görülürse cezalarının tatbik edilmesi devlet başkanına düşmektedir.

VII - İdarecilere Yönelik Talimatları

Halifeler tarafından vali tayini vesilesi ile yazdırılan ahidnâmelere (kararnamelere) bir örnek olması bakımından, Hz. Ali'nin Mısır valiliğine atadığı Mâlik b. el-Hâris el-Eşter'e verdiği ahidinden kısa bir bölüm⁶⁷ vermek istiyoruz:

“Vergisini toplamak, düşmanlarına cihad açmak, ahalisine sulh ve salâh ve memleketlerine umran temin etmek için Mâlik b. el-Hâris el-Eşter'i Mısır'a vali nasbettiği zaman Allah'ın kulu emîrül-mü'minîn Hz. Ali'nin kendisine emri şudur:

‘Şimdi bilmiş ol ey Mâlik, ben seni öyle memlekete gönderiyorum ki bir çok hükümetler senden evvel oralarda adalet sürdü, zulüm etti. Sen vaktiyle nasıl senden evvelki valilerin icraatını takip ediyordun, halk da şimdi öylece seni gözetecek, o zaman senin onlar hakkında söylediklerini halk da şimdi senin hakkında söyleyecek(..) Nefsine hâkim ol, helâl olmayan şeylerde nefsine cimrilik et. (...) Raiyye için kalbinde muhabbet, merhamet duyguları, lütuf meyilleri besle. Sakın biçarelerin başına kendilerini yutmayı ganimet bilen yırtıcı bir canavar kesilme(..) Sana müşavir olacakların en kötüsü, senden evvel kötü kimselerle birlikte bulunan, onların işledikleri suçlara ortak olan kimselerdir. Bu tür insanlar kesinlikle senin sırdaşın olmamalı. Çünkü bunlar, canilerin dostu, zalimlerin de ahbabıdırlar..”

⁶⁶ Krş.bkz., İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 287-288

⁶⁷ Bu ahidin tam metni için bkz. Kalkaşandî, *Meâsirul-İnâfe*, III, 6-11; a.mlf., *Subhu'l-Aşâ*, X, 12-17. Kalkaşandî'nin her iki eserinde de yer alan bu ahid Mehmet Akif Ersoy tarafından, “Hz. Ali'nin Bir Devlet Adamına Emirnamesi” başlığıyla tercüme edilerek yayımlanmıştır. (İstanbul 1963, s.5-26). Bu ahidname için ayrıca bkz. Akkâd, *Ali*, s.121-124; Rifâî, s.78-79. Hz. Ali'nin idarecilerine özellikle de valilerine pek çok tavsiyelerde bulunduğu, onların idarecilik makamında buldukları esnada uymaları gereken esaslar konusunda uyardığına dair geniş bilgi için bkz., Adnan Demircan, *Hz Ali Nehcü'l-Belâğâ*, İstanbul 2006, s.257, 258, 260, 267, 272, 279.

Valilerin tayin öncesi uymaları gereken hususlar, kendilerine yönelik yapılan tavsiyeler ve uyarılar, halkın veya belli sayıdaki şahitlerin huzurunda yapıldıktan sonra yazıya geçiriliyordu⁶⁸ ki, buna "ahd" denilmekteydi. Valilerden her birine belirli esasları içeren ahitnamelerden veriliyordu. Valilerin görevleri, ancak bu ahitleri okuyup kabul etmelerinden sonra başlıyordu.⁶⁹ Ahitnamelerde belirtilen hususlar, daha sonraki dönemlerde valiler tarafından yerine getirilmeye çalışılıyor, ahitnamede belirtilenlere aykırı davranışlar sergileyen valiler ise duruma göre ikaz ediliyor veya cezalandırılıyorlardı. Ahitnameye uyulup uyulmadığı ise illerdeki denetleyiciler, istihbarat görevlileri veya halk vasıtasıyla anlaşılırdı.⁷⁰

VIII-Hz. Ali'nin Vilayet Yönetimiyle İlgili Bazı Düzenlemeleri

Hz. Ali, halife seçildikten sonra siyasi şartların etkisi ile idari uygulamalarda bazı düzenlemeler yaptı. Çünkü önce Şam sonra da Mısır Hz. Ali'nin idaresi dışında kalmış, böylece İslâm devleti, âdeta iki ayrı merkezden idare edilmeye başlanmıştı.⁷¹

Hz. Ali'nin, ülke idarî düzenlemesiyle ilgili olarak başkent değiştirmesi dışında fazlaca bir icraatına rastlanılmaz. Dördüncü halife de başkenti (Medine ve daha sonraları Kûfe) terk etmek zorunda kaldığında yerine vekil tayin etti.⁷²

Hz. Ali, iki merkezden idare edilen Fars bölgesini tek bir valinin yönetiminde topladı.⁷³ Aynı şekilde tüm Yemen'i de tek bir valinin idaresine verdi.⁷⁴

Vali-harâc âmili arasında, özellikle validen kaynaklanan bir takım gerginlikler olmuşsa da bunların genel olarak uyum içerisinde çalıştıkları söylenebilir. Zira harâc âmili ile vali arasında gerçekleşen huzursuzluklarla ilgili örnekler, Hz. Ömer, Osman ve Ali dönemi boyunca çok azdır.⁷⁵

⁶⁸ İbn Kesîr, IV, 138; H. İbrahim, *İslâm Tarihi*, I, 155-156, 338; Taha Hüseyin, s.949.

⁶⁹ Taha Hüseyin, s.949.

⁷⁰ Taha Hüseyin, s.950; İbrahim Şerîf, s.262.

⁷¹ Bakır, *Hz. Ali*, s.55.

⁷² Halife b. Hayyât, s.182, 202; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 350.

⁷³ Halife b. Hayyât, s.201-202; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s.481-482; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 398.

⁷⁴ Halife b. Hayyât, s.201; Taberî, I, 3087-3089.

⁷⁵ Vali harâc âmili ilişkilerinin olumlu bir şekilde gerçekleşmesiyle ilgili olarak Abdullah b. Abbas ve Ziyad arasındaki uyum zikredilebilir. Hz. Ali, Basra harâcına ve beytümâlin başkanlığına Ziyad b. Ebîhi'yi tayin etti. Basra valiliğine ise Abdullah b. Abbas'ı atadı. Sonra İbni Abbas'a Ziyad'ı nazar-ı itibara almasını, onun görüşlerinden istifade etmesini emretti. İbni Abbas da denileni yaptı. Geniş bilgi için bkz. Taberî, I, 3229-3230; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 256.

SONUÇ

Hz. Ali şehirlerin yönetimi ile ilgili olarak selefleri gibi valilerden istifade etmiştir. Dördüncü halife tüm idarecilerinde olduğu gibi valilerin de âdil, ehil ve emîn olmasına, idarede İslâmî esaslara uymalarına dikkat etmiştir. İdarecilerini belirlerken istişarelerde bulunmuş ve ahalinin taleplerini de dikkate almıştır. Bununla birlikte o özellikle vali atamalarında bir takım sebeplerle daha ziyade ensâr ve Hâşimîlere öncelik vermiştir. Onun böylesi bir tasarrufunda başka sebeplerin yanı sıra içerisinde bulunduğu şartların etkisinin önemli olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan iç savaşların devam etmesi sebebiyle komutanlık yapabilecek kabiliyetteki valileri cephede görevlendiren Hz. Ali, kritik anlar yaşamasına rağmen valilerini denetime tabi tutmuş ve denetim sonuçlarına göre gerekli cezâî müeyyideler uygulamıştır. Böylesine kritik bir dönemde denetlenen valinin muhalif olmasına aldırış etmeden gerekli müeyyideleri uygulamaktan da çekinmemiştir.

Ahmed Zerrûk, Hayatı Ve Tasavvufî Düşüncesi
Kadir ÖZKÖSE*

Özet

846/1442 tarihinde Fes'te dünyaya gelen Ahmed Zerrûk, öğrenimini Fes, Tlemsen, Cezayir, Tunus, Kahire ve Hicaz'da tamamlar. Fıkıh, Kelam, Siyer, Hadis, Arap Dil ve Edebiyatı, Tefsir ilimlerinde ihtisasını tamamladıktan sonra tasavvufa meyleder. Tasavvufî eğitimini Şaziliyye şeyhi Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh ez-Zeytûnî ve Ahmed b. Ukbe el-Hadramî'den aldı. Hadramî'nin halifesi olarak Mağrib ve Misrâta'da hizmet etti. 899/1493 yılında Misrâta'da vefat etti. Kısa süreli hayatında velüt bir müellif olduğunu gösteren çok sayıda kıymetli eserler kaleme aldı. Çok sayıda öğrenci ve mürit yetiştirdi. Hayatı boyunca bidatlerle mücadele etti. Sünnetin ihyasına çalıştı. Nefis terbiyesine ve kalbin tasfiyesine çaba sarf etti.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahmed Zerrûk, Mağrib, Libya, Zerrûkiyye, el-Hadramî, Misrâta

Abstract

Ahmad Zarruq who was born in Fez at 846/1442 learned in Fez, Tlemcen, Algeria, Tunis, Cairo and Hijaz. He attracted to sufism after completed his speciality in fiqh, Islamic theology, hadith, Arabic grammar and tafsir. The men who directed him in sufism and exerted an immense influence upon him were Abu Abdallah Muhammad b. Abdallah al Zaituni and Ahmad Ibn 'Uqbah al Hadrami who are shaikhs of Shadhili Order. Zarruq served in Maghrib and especially Misurata as caliph of Hadrami. He died in Misurata at 899/1493. The large number of Works that Zarruq has left and the variety that is evident in them indicate that he was a very active writer during his comparatively short life. He educated his students and disciples. He fought all bidah and revived the sunnah during his life. He studied in struggle between mind and body and purification of heart.

Key Words: Sufism, Ahmad Zarruq, al Hadrami, Zarruqiyah, Misurata, Maghrib, Libya.

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
(kozkose@cumhuriyet.edu.tr).

Giriş

Ahmed Zerrûk, Merînîler Devletinin (614-869/1217-1465) sonu ile Vattâsîler Devletinin (831-946/1428-1549) başlarında yaşamıştır. Fes, Tilemsen, Cezayir, Tunus ve Trablusgarb gibi Mağrib'in belli başlı kültür kentlerinde hayatını sürdürmüştür. Zerrûk'un yaşam sürdüğü yıllar, siyasî buhranların, iç karışıklıkların ve çatışmaların nüksettiği, Mağrib Hanedanlıkları arasında nüfuz çatışmalarının görüldüğü bir dönemdir.¹

Hicrî sekizinci asrın ikinci yarısına kadar güçlü bir konuma sahip olan Merînîler Devleti, Zerrûk'un yaşadığı dönemde, gerilemeye ve yıkılmaya, bürokrasi hantallaşmaya başladı. Sultanlar vezirlere ve bürokratlara söz geçiremez konuma geldi. Özellikle Merînîler Devletinin son sultanı Abdülhak b. Ebî Saîd ez-Zenâtî (823-869/1420-1465) zamanında sultan, sadece bir figür olarak görülmekte ve formalite bir niteliğe sahip bulunmaktaydı. Bu da devletin çöküşüne ve yıkılışına yol açtı.²

Hanedanlık içi çatışmalar yanında, Tilemsen merkezli Zeyyânî, Merâkeş merkezli Merînî ve Tunus merkezli Hafsî Sultanlıkları arasında gerçekleşen çatışmalar da her üç Hanedanlığın güç kaybetmesine yol açtı.³ Mağrib hanedanlıkları arasındaki bu çekişmeler, sömürge güçlerinin bölge topraklarına girmesine ve yerleşmesine yol açtı. Portekiz güçleri 818/1415 yılında Sebte'yi işgal etti. Sebte'de konuşlandıktan sonra 876/1472 yılında Asila ve Dâru'l-Beydâ'yi, 907/1502 yılında Cedide'yi, 910/1504 yılında Arâiş ve Agadir'i ve 912/1506 yılında Asafi'yi ele geçirdiler. Rabat ve Sellâ dışında Fas'ın neredeyse işgal edilmedik yeri kalmadı.⁴ Portekiz işgalinin başarıya ulaşması sonucu bu kez İspanyol güçleri, 911/1505 yılında, yani Şeyh Zerrûk'un vefatından sonra Oran'a girdiler. İlerleyişlerini sürdürmeye başlayan İspanyol güçleri, 915/1509 yılında Bicâye'yi, 916/1510 yılında Trablusgarb'ı ve 941/1534 yılında Tunus'u işgal ettiler.⁵

Merînîler Devletinin sonları ile Vattâsîler Devletinin hâkimiyet sürecinde Mağrib'in maruz kaldığı bir takım fitne ve sıkıntılara rağmen, Fes, Tilemsen, Cezayir, Tunus ve Trablusgarb gibi Mağrib kentleri, fikrî ve kültürel hayatın canlanmasında öncülük etmiştir.

¹ Ahmed Hâlid en-Nâsirî, *el-İstiksâ li-Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, ed-Dârü'l-Beydâ 1959, c. IV, s. 95.

² Nâsirî, *el-İstiksâ*, c. IV, s. 99

³ Nâsirî, *a.g.e.*, c. IV, s. 94.

⁴ Abdurrahman b. Haldun, *Târîhu İbn Haldûn Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedâ ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arap ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahum min zevî's-Sultani'l-Ekber*, Beyrut 1992, c. VII, s. 203.

⁵ Muhammed el-Menûnî, *Melâmihi min Tetavvurü'l-Mağribi fî Bidâyâti'l-'Usûri'l-Hadiseti*, Mektebetü'd-Dirâsâti bi-Câmiati Tunus, ts., s. 773.

Bu bölgede başta fıkıh ve tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerin gelişiminde önemli mesafeler alınmıştır. Hatta Mağrib'in daha önceki dönemlerinde görülmeyen bir tarzda ilim ve fende bir takım atılımlar vücuda gelmiştir.⁶ Şeyh Zerrûk'un yaşadığı hicrî dokuzuncu asırda Mağrib zaviyelerinin sayısı artmış ve etrafında medreseler teşekkül etmiştir. Kurulan bu zaviye medreselerinde öğrenciler yerleşmiş ve buralarda ilim erbabı dersler vermiştir.⁷ Mağrib'de ilmin intişarı kapsamında zaviyelerin büyük yeri vardır. Bu zaviyeler, ekonomik gelir düzeyleri düşük insanların hamiliğini ve tasavvufî düşüncenin temsilciğini yaptıkları kadar, ilmin ve ilim erbabının da hamiliğini gerçekleştirmişlerdir. "Dînî eğitim kurumları ve ziyafet veren aşevleri"⁸ olarak tanınan Mağrib zaviyeleri, fitne ve kargaşa dönemlerinde, ulemanın da sığınağı olmuştur. İlim erbabına sakin ve rahat bir ortam hazırlayan zaviyeler, aynı zamanda eğitim faaliyetlerini koordine etmiş ve her taraftan gelen ilim taliplerini kabul edip yetiştirmişlerdir.⁹ Zerrûk da başta Zeytûnî ve Hadramî zaviyesi olmak üzere bu zaviyelerden gereğince istifade etmiştir. Kendi döneminde zaviye ve medrese çevrelerinin organize ettiği ilmî toplantılara katılmış ve tasavvufî tecrübesini gerçekleştirmiştir. Özellikle fıkıh, kelâm ve tasavvuf çizgilerini birleştirmiş ve marifet nazariyesinde herhangi bir İslâmî disiplinin kalıplarına kendini hasretmemiştir.¹⁰

el-İstiksâ sahibi Nâsirî bu dönemdeki zaviyelerden bahsederken bidat ve hurafelerle mücadele eden tasavvuf ekollerinden de bahsetmektedir. Bunlar arasında Ahmed Zerrûk ve şeyhi el-Cezûlî (ö.870/1466)'ye ait medreseler hakkında şunları söylemektedir: "Bu dönemde gayeleri toplumun ıslahı, halkı batıl ve hurafelerden kurtaran, bidat ve hurafelerle mücadele veren çok sayıda tasavvuf medresesi vardı. Bunun başlıca örneği Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö.870/1466)'nin medresesidir. Bu medresede ed-Debbâğ, el-Gazvânî ve Ahmed Zerrûk gibi seçkin isimler yetişmiştir. Çok büyük çaplı olan bu medreseye altı binden fazla öğrenci devam etmiştir. Zerrûk medresesi, Asafi ribatı, Rekrâkî zaviyesi de bu medreseler arasındadır. Bunlar büyük bir çığır açmış, zındıklık ve taşkınlığı yaymaya kalkışan düşman güçlerinden sapık ve şaşkın kitlelere karşı mücadele etmişlerdir. Örneğin Amr b. Süleyman es-

⁶ Muhammed Benşekrûn, *Mezâhiru's-Sekâfeti'l-Mağribiyyeti mine'l-Karni's-Sâlis Aşar ile'l-Karni'l-Hâmîs Aşar*, Matbaatü'r-Risâle, Rabat 1970, s. 131.

⁷ Muhammed Haccî, *ez-Zâviyetü'd-Dellâiyyetü ve Devruha'd-Dîni ve'l-İlmî ve's-Siyâsi*, el-Matbaatü'l-Vataniyyetü, Rabat 1384/1964, s. 25.

⁸ Lefif, *Dâiratü'l-Maârifî'l-İslâmiyyeti*, II. Baskı, Kahire, ts., c. X, s. 332.

⁹ Haccî, *ez-Zâviyetü'd-Dellâiyye*, s. 71.

¹⁰ İdris Azûzî, *eş-Şeyh Ahmed Zerrûk Ârâuhü'l-İslâhiyyetü tahkîku ve dirâse 'Uddetü'l-Mürîd es-Sâdk'*, Matbaatü'l-Füdâle, Muhammediyye 1998, s. 31.

*Seyyâf kendisinin izinli olduğu, peygamber varisi konumunda bulunduğ u, Kitap ve sünnet hükümlerinin ortadan kalktığı, kalbine ilka edilenlerden başka hiçbir şeyin kalmadığını iddia etmiştir.*¹¹ Sözlerinin devamında Nâsirî şu ifadelere yer vermektedir: “Fitne ve fesadın arttığı, bidat ve hurafelerin yayıldığı bu dönemde, ulema-i salihinin kalbinde gayret-i diniyye alevlenmiştir. Allah’a davet yolunda hayatlarını feda eden ulema, kendilerini Hanif dininin hizmetine adanmışlardır. Selef-i salihine uyup hidayet öderlerinin peşinden gitmişler, kitap ve sünnetin ruhuna uygun sahih İslam akidesini tanıtmaya çalışmışlardır. Zihinleri bidat ve hurafe anlayışlarından temizlemişler ve hidayet kaynağı olan Muhammedî şeriata kalben bağlı olmuşlardır.”¹²

Nâsirî eserinde Mağrib tarihinin bu safhasında gerçekleşen büyük olayları şu şekilde dile getirmektedir: “Şark ve garpta cezbe, hâl, melâmet, salah ve velayet sahibi kişiler vardı. Diğer taraftan sünnetin yolu engellenir, incelikler zorlaştırılır, güzellikler nadir görülür oldu. İnsanlık adına bir çabası ve ideali olmadığı halde kendini seçkin gören, kendinde hususiyetlik görmeye kalkışanlar türedi.”¹³

İşte böylesi bir dönemde bidat ve fitnelerin yaygınlık kazandığını gören Zerrûk, bir ıslah projesi hazırlamış, *Uddetü’l-Mürî’s-Sâdik* isimli eseri ile çözüm yolları üretmeye çalışmış, eleştiri ve tenkitler yöneltip sünnetin ihyasına öncülük etmiştir. Bu makalemizde Ahmed Zerrûk’un hayatını, eserlerini, tarikatını ve tasavvufi düşüncesini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Ahmet ez-Zerrûk’un Hayatı

Berânis kabilesinden olan Zerrûk’un tam ismi, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Bernûsî el-Fâsî’dir. İslâm âleminin önde gelen meşhur sûfî ve fakihlerinden biri olarak Zerrûk adıyla tanınmaktadır.¹⁴ Zerrûk lakabını, dedesinden almıştır.¹⁵ Bir diğer lakabı ise Haddârî’dır.¹⁶ Aslında babası tarafından kendisine

¹¹ Nâsirî, *el-İstiksâ*, c. IV, s. 144.

¹² Nâsirî, *a.g.e.*, c. IV, s. 144.

¹³ Nâsirî, *a.g.e.*, c. IV, s. 163.

¹⁴ Bir Berberi kabilesi olan Berânis, Fes ile Taze kentleri arasındaki bir bölgede yaşamaktadır. Tâze’nin kuzeyine düşen bu dağlık bölgede yaşayan kabile üyeleri zengin ve varlıklı zümrelerdir. Bkz. Ali Fahmi Khushaim, *Zarruq the Sufi: A Guide in the Way and A Leader to t Truth: A Biographical and Critical Study of A Mystic From North Africa*, Tripoli: The General Company for Publication, 1976, s. 9.

¹⁵ Dedesinin gözleri mavi olduğu için Zerrûk diye anılmıştır.

¹⁶ Abdullah Kanon; “*Hadâr kelimesi, Berânis kabilesinden olan babasının medfun bulunduğu Tîlivân’a yakın bir yerdeki vadinin ismidir.*” tespitinde bulunmaktadır. Zerrûk’un yakın arkadaşlarından ve Şifşâven âlimlerinden Seyyid Simâr’ın da, “*Ahmed Zerrûk kendisini bu vadiye nispet etmektedir.*” değerlendirmesine yer

Muhammed ismi verildiği hâlde, babasının vefatı üzerine ninesi, ona, babasının adı olan Ahmed ismini vermiştir. Daha sonra da Ahmed adıyla anılmıştır.¹⁷

22 Muharrem 846/07 Haziran 1442 tarihinde dünyaya gelen Ahmed Zerrûk, doğumunun akabinde Cumartesi günü annesini, Çarşamba günü babasını¹⁸ kaybetti.¹⁹ Babasının vasiyeti gereği vasiliğini üzerine alan ninesi,²⁰ Zerrûk'un terbiyesine özen göstermiştir. Zerrûk'un eğitimi üzerine titiz davranan ninesinin yanında,²¹ Zerrûk'un yetişmesinde diğer aile büyüklerinin de katkısı büyüktür.²²

Okuma-yazma öğrenmeye başladığında Zerrûk, derslerini ciddiye alan ve verilen görevleri yerine getiren örnek bir öğrenciydi. Yapılan nasihatleri can kulağı ile dinleyen Zerrûk, her günün ezber-

vermektedir. Abdullah Kanon, *Mevsüyyetü Meşâhîri Ricâli'l-Mağrib*, Dârü'l-Kitâbi'l-Mağribî, Kahire 1994, c. III, s. 6.

¹⁷ Kanon, *Mevsüyyetü Meşâhîr*, c. III, s. 6.

¹⁸ Zerrûk'un babası takva, vera' ve zühdü güçlü, seçkin ve saygın şahsiyetlerdendir. Fakat ilim ehlinden değildir. Kendisi Berânis kabilesine ait Tilivân kasabasında medfundur. Ahmed Zerrûk'un takipçileri, babasının kabri çevresine türbe, mes-cit, imam evi, ziyaretçiler için misafirhaneden oluşan külliye inşa etmişlerdir. Bkz. Kanon, *Mevsüyyetü Meşâhîr*, c. III, s. 6.

¹⁹ Ahmed Zerrûk'un doğduğu yıl Fes'te yaygın hâle gelen Azûne taununa Zerrûk'un anne ve babası da yakalanmıştır.

²⁰ Ninesinin ismi Fatıma olmasına rağmen, Karaviyyin Camiini yaptıran Fatıma binti Abdillâh el-Fihri'nin künyesi olan Ümmü'l-Benîn adıyla anılırdı. Ümmü Hânî'l-Abdüsüyye'nin yakınındaki fakih kadınlardan biriydi. Zerrûk, ninesi Ümmü'l-Benîn'in kendisi ile ilgili müjdeli rüyalarından da bahsetmektedir. Buna göre bir defasında torununu deryaya gark olmuş tarzda görür. Rüya tabircisine varıp rüyasını yorumlattığında, ilim deryasına gark olan bir evlâda veya toruna sahip olacağı müjdesini alır. Bir defasında da ninesine rüyasında yazılı altın levha verir. Bu rüyayı da yorumlattığında bilge bir yavrusunun olacağı değerlendirmesini alır. O günlerde de annesi, Zerrûk'a hamile kalmıştır. Dokuz ay sonra torunu dünyaya geldiğinde onun bakım ve eğitimini bizzat kendisi üstlenmiştir. Daha iki yaşındayken ninesini hayretlere bırakan bir takım manevî tecellilere maruz kalmıştır. Bkz. Khushaim, *Zarruq the Sufi*, s. 10-11.

²¹ Daha çocukken torununun namaza alışmasına gayret etmiş, onun abdestsiz namaz kılmasına göz yummuştur. Sabah namazına kalktığında ve namazlarını vaktinde kıldığında her defasında torununu para ile ödüllendirmiştir. Bir şeylere ihtiyaç hissettiklerinde torununu dua etmeye alıştırdı, isteklerini doğrudan Allah'tan talep etmesini öğretirdi. Çoğu kadının âdeti olduğu veçhiyle o asla çocuğu ile övünmez, yavrusunun meziyetlerini dillendirmezdi. Çocuğun doğal bir tutum sergilemesine özen gösterirdi.

²² Bir defasında diğer çocuklar gibi caddenin bir köşesine oturmuş kıssacının yalanlardan ibaret masallarını dinlerken kendisini gören büyük amcası, bu tutumundan dolayı kendisini ikaz etmiş, köşe başlarında bu şekilde palavra atan kişilerde hayır olmadığını belirtmiş ve Zerrûk da bir daha böylesi bir tutuma girişmemiştir. Bir diğer aile büyüğü sayılan Sidi Ahmed el-Acl ise misafirden önce sofraya oturmaya kalkışan Zerrûk'u bu tutumundan dolayı uyarmış, ondan misafire saygılı olunması gerektiğini bildirmiştir. Bkz. Khushaim, *Zarruq the Sufi*, s. 11; Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 42.

lenmesi gereken surelerini zamanında ezberliyordu. Böylece on yaşında hıfzını tamamlamış oldu.²³ Akrabalarından birinin de tavsiyesi doğrultusunda dokuz yaşında meslek eğitimi alması için kunduracının yanına gönderildi. Haftanın Salı, Perşembe ve Cuma günleri, okuldaki derslerini tamamladıktan sonra, ikindi üzeri, kunduracının yanında çalışırdı.²⁴ On yaşına gelince ninesi Ümmü'l-Benîn vefat etti. Ninesinin vefatından sonra onu kim büyüttü, onun eğitimi ile kim ilgilendi, bilemiyoruz. Fakat akrabalarından birinin yanında yetiştiği genel kanaattir. Bir diğer ihtimal ise ninesinin vefatından sonra kendi geçimini kendisinin sağlamış olması, kunduracı çırağı olarak kimsenin vesayetinde olmadan yaşamını sürdürmesidir. Zaten on altı yaşına geldiğinde genç bir birey olarak kimsenin desteğine gereksinim duymamıştır.²⁵

On altı yaşından sonra, artık kendi kendine yeten yetişkin bir genç konumuna gelen Zerrûk, hayat yörüngesini bizzat kendisi çizmeye, kunduracının yanında çirak olarak geçen çocukluk günlerinin aksine ilim ve fıkıh sahasında araştırma sevdasına koyuldu. Kunduracılık mesleğini uzun süre devam ettiremedi. Fıkıh, hadis ve usule dair ana kaynakları, Arap dil ve gramerini, tasavvufa dair temel eserleri tetkike koyuldu. Bidayette tasavvufa olan merakını terâcim-i ahvâl kitaplarından gidermeye çalıştı. Öncelikle dinî ve fikhî ilimleri tahkike koyuldu.²⁶ O dönemde Fes, hem dinî hem de fikrî atmosfer bakımından seçkin bir yerdi. Zerrûk da gerek Fes'te gerekse Tilemsen gibi yakın kentlerde meşhur ulema ve fukahadan faydalanma yoluna gitti.

a. Tahsil Hayatı

Daha çok fıkıh ve hadis alanındaki çalışmaları ile dikkat çeken Zerrûk'un gençlik döneminde okuduğu derslere ait kitapları şu şekilde sıralayabiliriz: *Sahih-i Buhari* ve *Sahih-i Müslim*, *Câmiu't-Tirmizi*, *Risâletü İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, Gazali'nin *Risâletü'l-Kudsiyye'si*, *Akâidü't-Tûsî*, Abdülhak el-İşbilî'nin *el-Ahkâmü's-Süğrâ'sı*, İbn Atâillah'ın *et-Tenvîr fî İskâti't-Tedbirî*.²⁷

²³ Ahmed Baba et-Timbuktî, *Neylü'l-ibtihâc fî tatrîzi'd-dîbâc*, Kahire 1351, s. 61; Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 43.

²⁴ Timbuktî, *a.g.e.*, s. 61; Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 44.

²⁵ Kanon, *Mevsûiyetü Meşâhîr*, c. III, s. 7; Khushaim, *a.g.e.*, s. 12.

²⁶ Khushaim, *Zarruq the Sufi*, s. 12.

²⁷ Hayatının ilk safhasında okuduğu dersleri Zerrûk, şu şekilde beyan etmektedir: *"Buluğa erdikten sonra altı yaşımıdayken Ali es-Sittî ve Abdullah el-Fehhâr'ın risalelerini okudum. Okuma faaliyetlerini sürdürüp araştırma, inceleme ve tahkik çabasına büründüm. el-Karavî, el-Mecâsî ve ez-Zerhûnî gibi isimlerden ders aldım. Tasavvuf ve kelim ilimlerine ilgi duydum. Şeyh Abdurrahman el-Mecdûlî'nin yanında er-Risâletü'l-Kudsiyye ve Akâidü't-Tûsî'yi okudum. el-Kavrî'nin yanında Buhari dersleri aldım. Onun yanında Abdülhak es-Süğrâ'nın el-*

Zerrûk'un fıkıh alanında istifade ettiği hocaları arasında Abdullah el-Kavrî, tasavvuf sahasında faydalandığı şeyhleri arasında ez-Zeytûnî başta gelmektedir. Fakat hayatının ilk döneminde fıkıh eğitimi, tasavvufî birikiminden daha öncelikli bir durum arz etmektedir. İmam-ı Gazalî'de olduğu gibi Zerrûk da hayatının sonunda tasavvufa ağırlık vermiştir. Onun fıkıh ve usûl dersleri aldığı Mağrib'deki âlimlerden en önde geleni, Abdullah b. Muhammed b. Kasım el-Kavrî (ö. 872/1467-68)'dir. Çok sayıda talebeye sahip olan el-Kavrî'nin yanında Zerrûk, sıradan bir öğrenci değil, kendisine yakın bir isimdi. Kendisini evinde ziyaret eder, hocası ile değişik konularda münazara ederdi. Hatta bazı tasavvufî meselelerde de kendisi ile fikir alışverişinde bulunurdu. Zira el-Kavrî, tasavvufî neşeden hiç de uzak birisi değildi.²⁸

Zerrûk'un Mağrib'de kendilerinden istifade ettiği diğer hocalarını şu şekilde sıralayabiliriz:²⁹ Salih Abdullah b. Muhammed b. Kasım el-Kavrî (ö. 872/1467-68),³⁰ Ahmed b. Muhammed el-Fiştâlî (ö. ?),³¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Musa el-Abdûsî (ö. 849/1445),³² Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Acel el-Vizruvâlî, (ö. 856/1452),³³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Said el-Miknâsî el-Fâsî (ö. 870/1466),³⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Abdirrahman el-Enfâsî (ö. 860/1456),³⁵ İbn Emlâl adıyla tanınan Ebû Abdillâh Muhammed

Ahkâmü's-Sügrâ'sına dair fikhî derinliklere vakıf oldum ve Tirmizî'nin Camî'ni okudum. Burada ismini sayamayacağım kadar çok sayıdaki fakih ve sufiden faydalandım." Bkz. Abdullah Kanon, *Zikriyyâtü Meşâhiri Ricâlî'l-Mağrib, Dârü'l-Kütübü'l-Lübnânî*, Beyrut, ts., s. 7; Khushaim, *a.g.e.*, s. 13.

²⁸ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 49.

²⁹ Khushaim, *a.g.e.*, s. 12-13; Azûzî, *a.g.e.*, s. 45-47.

³⁰ Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceratü'n-Nûri'z-Zekiyye*, Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1349, s. 261.

³¹ Nurullah adıyla da tanınmaktadır. Fes halkının çocuklarını eğitirdi. Zerrûk da doğduğunda onun yanına götürülmüş ve kendisine hayır duada bulunmuştur. Bkz. Ahmed b. el-Kâdı el-Meknesî, *Cezvetü'l-İktibâs*, Rabat 1973, c. I, s. 126.

³² Çocukluğunda teberruken dua etmesi için Zerrûk onun yanına götürülmüştür. Zerrûk eserinde çocukluğundan beri kendisinin tavsiyelerine riayet ettiği için kendisini şeyhleri arasında zikretmektedir. Bkz. Mahlûf, *Şeceratü'n-Nûri'z-Zekiyye*, s. 255.

³³ Beydâ kentinin kadısıydı. Zerrûk'un ninesi ile evliydi. Kendisi ile üç ay ancak beraber olabildi, 856/1452 yılında vebadan vefat etti. Ninesinin anlattığına göre el-Vizruvâlî, dindar, salih ve sûfî bir şahsiyetti. Haftada bir kez Kur'an'ı hatmederdi. Bkz. et-Timbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 80.

³⁴ İz takipçiliği ile tanınırdı. el-Cennâtî gibi Karaviyyîn ulemasından ders aldı. İbn Gazi'yi yetiştirdi. el-Abdüsî'den sonra Karaviyyîn Cami hatipliğine atandı. Bkz. Mahlûf, *Şeceratü'n-Nûri'z-Zekiyye*, s. 264; et-Timbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 81.

³⁵ Camiu'l-Endülüs'ün hatip ve imamıydı. Kendisinden çok sayıda topluluk *Müdevvene* okumak suretiyle istifade etti. Kuraklık zamanlarında halk kendisinden yağmur duası ricasında bulunurdu. Zerrûk, onun arkasında çok namaz kıldığından bahsetmektedir. Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 46.

(ö.856/1452),³⁶ Ebû Ali Hasan b. Mendîl el-Mağîlî (ö. 866/1462),³⁷ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Salih (ö. 860/1456),³⁸ Ebû Abdillâh el-Attâr (ö. ?),³⁹ Ebû Zekerîya Yahya (ö. 870/1466),⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed Süleyman el-Cezûlî el-Hasenî (ö. 870/1466),⁴¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Abdillâh ez-Zeytûnî,⁴² Abdullâh et-Tecîbî (ö. 887/1482),⁴³ Ebû Sâlim İbrahim et-Tâzî (ö. 866/1462),⁴⁴ Muhammed b. Hasan es-Serrâc (ö. 887/1482),⁴⁵ Muhammed b. Kasım er-Rasâ' (ö. 890/1485),⁴⁶ Ümmî Hânî el-Abdûsiyye (ö. 860/1456), Ebû Abdillâh Muhammed el-Mişdâlî (ö. 866/1462),⁴⁷ Abdurrahman el-Mecdûlî, Abdullâh el-Fehhâr, Abdurrahman el-Mecâsî, Ali es-Sittî, İsa el-Mevâsî, Ebu Zekerîya (ö.870/1466).⁴⁸

Zikredilen Fes ulemasının yanında temel eğitimini tamamlayan Zerrûk, 870/1466 tarihinde kırk beş günlük süreyle Tilemsen ve Cezayir'e gider. Tilemsen'de Ebû Medyen'in türbesini ziyaret eder. Kısa süreli kalmış olmasına rağmen, Tilemsen ve Cezayir'de ilmi-yeden çok sayıda kişi ile görüşür. Kendileri ile görüşüp ilmî birikim-

³⁶ el-Karavî'den sonra fetva makamına getirilmiştir. Kendisi medeni ve alçakgönüllü bir şahsiyettir. Zerrûk, kendisinden Halfâvîn Medresesinde ders aldığını ve arkasında namaz kıldığını söylemektedir. el-Vizruvâlî ile aynı gün vefat etmiştir. Bkz. Azûzî, *a.g.e.*, s. 46.

³⁷ Annâniyye Medresesinde imam, Karaviyyin Üniversitesinde müderristi. Kendisi güçlü bir hafızdı. Metinleri ezbere nakletmesi ile tanınırdı. Yetiştirdiği isimler arasında İbn Gazî de bulunmaktadır. el-Karavî ile arasında yarış ve rekabet olurdu. Bkz. Mahlûf, *Şeceratü'n-Nürü'z-Zekiyye*, s. 263.

³⁸ el-Feylâlî es-Sicilmâsî adıyla tanınmaktadır. Hem fakih hem de salih bir sûfî idi. Fıkıh, kıraat ve tasavvufta mahirdi. *El-Kafiye* dersinde gözde bir isimdi. el-Karavî'nin arkadaşı idi. Bâbü'l-Fütuh'ın dışarısında medfundur. Bkz. et-Timbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 80.

³⁹ Zerrûk'un teyzesinin eşidir.

⁴⁰ Duası makbul bir şahsiyet olduğu için insanlar kendisinden hayır dua talebinde bulunurdu.

⁴¹ Çok sayıda keramet ve menkabelere sahiptir. Zahir ve batın ilimlerini öğrenip tasavvufta fıkıhı birleştiren kişi olarak tanınmaktadır. İbnü'l-Hâcib'in *Fer'ni* ezberlemiştir. Sürekli *Delâilü'l-Hayrat* okumaktadır. Merâkeş'te medfundur. Bkz. Mahlûf, *Şeceratü'n-Nürü'z-Zekiyye*, s. 264.

⁴² Kendisi Fes'te Şâziliyye tarikatının şeyhi idi. İbn Asker *ed-Devha* isimli eserinde onu, ebdalden biri, kerametler sahibi, duası makbul bir şahsiyet olarak tavsif etmektedir. Zerrûk kendisinden tasavvuf eğitimi aldı. 870/1466 yılına kadar kendisine hizmet etti. Zira zaviyesinin hizmetini yürütenlerden birisi de Zerrûk'tu. Kendisine yakın isimlerden biri idi. Abdurrahman Ebû Ya'zâ'nın kabrini ziyaret ederken kendisine eşlik etmişti. İki arasında ileri düzeyde yakınlık vardı. Bkz. İbn Asker Muhammed b. Ali eş-Şefşâvûnî, *Devhatü'n-nâşir li-mehâsini men kâne bi'l-Mağrib min meşâyihî'l-karnî'l-âşir*, tah. Muhammed Haccî, Rabat 1396/1976, s. 71-72.

⁴³ et-Timbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 95.

⁴⁴ Mahlûf, *Şeceratü'n-Nürü'z-Zekiyye*, s. 263; et-Timbuktî, *a.g.e.*, s. 85

⁴⁵ et-Timbuktî, *a.g.e.*, s. 85.

⁴⁶ Mahlûf, *a.g.e.*, s. 267; et-Timbuktî, *a.g.e.*, s. 85.

⁴⁷ Mahlûf, *a.g.e.*, s. 263.

⁴⁸ et-Timbuktî, *a.g.e.*, s. 85.

lerinden istifade ettiği bu şahsiyetleri de şu şekilde sıralayabiliriz: Ebû Zeyd Abdurrahman es-Sâlebî el-Cezâirî (ö. 875/1470-71),⁴⁹ es-Sâlebî'nin öğrencisi İbn Abdillâh ez-Zevâvî el-Cezâirî (ö. 884/1479),⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülcelîl et-Tunusî (ö. 899/1494),⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf el-Hasenî es-Senûsî (ö. 895/1489),⁵² Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Zikri et-Tilimsânî (ö. 899/1494),⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi'l-Fazl b. Sa'd et-Tilmisânî (ö. 901/1495).⁵⁴

873/1468 tarihinde hac vecibesini yerine getirmek maksadıyla Mağrib'den ayrılan Zerrûk, şark istikametine doğru yola koyuldu. Bir yıl kadar Kahire'de kaldı. Ertesi yıl hac vazifesini yerine getirdikten sonra yaklaşık bir sene Peygamber Efendimizin mücaviri oldu. Zerrûk'un bir yıllık süreyle ikamet ettiği ikinci Kahire ziyareti 887/1482 yılında gerçekleşti.⁵⁵ Bu ikametleri süresince Kahire'de kendilerinden istifade ettiği ve Ezher'de ders halkalarına katıldığı ilim erbabını şu şekilde sıralayabiliriz: Muhammed es-Sehâvî (ö.902/1497), Ahmed eş-Şevâbitî, Şemseddin el-Cevcerî (ö. 896/1491), Abdurrahman el-Kabbânî, Muhyiddin ed-Dimeşkî, Muhammed el-Kuraşî, Ahmed b. Hacer (ö. 852/1448), Abdullâh b. Muhammed el-Muvakkit, Ahmed eş-Şâvî, Ebü'l-Mecd (İbn Ebi'l-

⁴⁹ Kendisinin doksanın üzerinde eseri bulunmaktadır. İbn Atiyye'nin muhtasarını hazırladığı tefsiri, *Ravzatü'l-Envâr fi'l-Fikh ve el-Envârü'l-Madietü fi'l-Cem' beyne's-Şeriatî ve'l-Hakikatî* isimli eserleri bunlardan bir kaçıdır. es-Sâlebî, fıkıhla sünnî tasavvufu birleştirmesi ile tanınmıştır. Bkz. Mahlûf, *a.g.e.*, s. 264; et-Timbuktî, *a.g.e.*, s. 173.

⁵⁰ Şeyh Senûsî tarafından şerh edilen *el-Lâmiyetü'l-Meşhûratü fi'l-Akâidi* isimli eserin müellifidir. Şeyhi gibi kendisi de kelamla tasavvuf arasındaki bütünlüğü sağlamaya çalışmış olmuştur. Bkz. Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Câmiu Kerâmâtî'l-Evliyâi*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısır, Kahire, ts., c. I, s. 276; Timbuktî, *a.g.e.*, s. 229; Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 54.

⁵¹ Kendisine ait çok sayıda eser bulunmaktadır. *İzamü'd-Dürrer ve Ravhül-Ervâh* bunlardan sadece ikisidir. *Firau İbn Hâcib* üzerine bir talik çalışması, Mantık ilmine dair bir telifi, fihristi ve fetvalarının derlendiği bir kitabı bulunmaktadır. Bkz. et-Timbuktî, *a.g.e.*, s. 229.

⁵² Tilemsen'in seçkin âlimlerindendir. Başta *el-Akâidü's-Sügrâ ve'l-Kübrâ ve'l-Vüstâ* ile *Şerhu Lâmiyetü'l-Cezâirî* olmak üzere çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bkz. Mahlûf, *a.g.e.*, s. 266.

⁵³ Çok sayıda eseri bulunmaktadır. Kelâm ilmine dair 1500 beyitten fazla bulunan *Manzûmetün Kübrâ'sı* meşhur eserlerindedir. Mantık ilmine dair bir eseri daha olup kelam ilmi ile fıkıh ilmi arasında bütünleştirmeye çalışmaktadır. Bkz. Mahlûf, *Şeceratü'n-Nürü'z-Zekiyye*, s. 267.

⁵⁴ Fıkıh alanında saygın bir isimdi. et-Tunusî ve es-Senûsî'den ders aldı. Daha sonra tasavvufa ilgi duymaya başladı. Sonunda tasavvuf sahasında derinleşir oldu. Tasavvufa dair *Ravdatü'n-Nesrin fi Menâkibi'l-Erbaati's-Sâlihîn: el-Hevârî ve't-Tâzî ve İbrakân ve'l-Kummârî* ile *en-Necmü'n-Nâkib fî mâ li'l-Evliyâi mine'l-Menâkib* isimli eserleri telif etmiştir. Bkz. Abdüsselâm İbn Sevde, *Delîlü Müerrihi'l-Mağribi'l-Aksa*, Dâru'l-Kütüb, III. Baskı, ed-Dâru'l-Beydâ 1960, s. 302.

⁵⁵ Timbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 85.

Mecd), Nureddin es-Senhûrî, Ebû İshâk et-Tenûhî, Şihâbuddin el-Ebşihî, İbrahim ed-Demîrî (ö. 923/1517), Ahmed b. Ukbetî'l-Hadramî (ö. 895/1489).⁵⁶

Zerrûk'un Fes'teki şeyhleri hem muallim hem şeyh, hem fakih hem sûfî, hem zahir hem batın uleması oldukları gibi şarktaki hocaları da zü'l-cenahayndı. Ahmed Zerrûk da hocaları gibi fıkıhla tasavvufu birbirinden ayırmamış, birini diğerine tercih etmemiş, tek taraflı bir bakış açısı sergilememiştir. O ne fıkıh uğruna tasavvufтан ne de tasavvuf uğruna fıkıhtan vazgeçmiştir. Bu minvalde kendisine şeriatla tarikatı birleştiren kişi lakabı verilmiştir. Fes'te fakih el-Kavrî'nin öğrencisi ve şeyh Zeytûnî'nin müridi olan Zerrûk, şarkta da Hadramî'nin müridi, Muhammed es-Sehâvî (ö. 876/1472)'nin öğrencisi olmuştur. Zerrûk, hocası es-Sehâvî'yi bizzat evinde ziyaret eder, kendisine değişik konu ve meselelerdeki görüşünü sorardı.⁵⁷

b. Tasavvufî İntisabı

Zerrûk'un öğrenim hayatı boyunca okuduğu kitaplardan onun tasavvufa olan meyli açıkça görülmekte ve tasavvufa olan iştiyaki bizzat anlaşılmaktadır. Okuduğu tasavvufî eserler arasında şunlar ilk etapta göze çarpmaktadır: *İhyâu Ulûmiddin, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, İbn Ataillah el-İskenderî'nin *Hikem, et-Tenvîr, Letâifü'l-Minen, Tâcü'l-Arûs, Miftâhu'l-Fellâh* gibi eserleri, Sühreverdi'nin *Avârifü'l-Maarifi*, Muhâsibî'nin eserleri, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-Kulûb'u*.⁵⁸ Tasavvuf ilmi alanındaki üstatları arasında ise ez-Zeytûnî, eş-Şevâtibî, el-Kabbânî ve Hadramî başta gelmektedir.

b.1. Zeytûnî'ye İntisabı

İlk tasavvufî eğitimini Şaziliyye tarikatı şeyhi Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh ez-Zeytûnî'den aldı. Zeytûnî'ye olan intisabını 870/1466 yılında ve Fes'te gerçekleştirdi. Şeyhi ile birlikte Ebu Ya'za Yelnur b. Meymun (ö. 572/1177)'un kabrini ziyaret etti.⁵⁹ Fakat bir süre sonra şeyhi ile arasında soğukluk peyda olup şeyhi ile ilişkilerinde kopukluk meydana geldi. Zerrûk ile Zeytûnî arasındaki ihtilafın iki temel ihtimali bulunmaktadır:

Zerrûk, ilk ihtimali bizzat şu şekilde dile getirmektedir: *“Zeytûnî bana bir sırrını söylemişti. Sonra beni o sırrı fâş etmekle suçladı. Kimselere herhangi özel bir şeyler söylemediğimi adım gibi biliyordum ama bunu ispatlayamadım. Yeryüzü bana dar geldi ve*

⁵⁶ Khushaim, *Zarruq the Sufi*, s. 18; Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 59.

⁵⁷ Khushaim, *a.g.e.*, s. 18; Azûzî, *a.g.e.*, s. 59.

⁵⁸ Khushaim, *Zarruq the Sufi*, s. 18-19.

⁵⁹ Khushaim, *a.g.e.*, s. 14; Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 50.

*yola koyulup Ebu Medyen'i ziyaret etmeye karar verdim. Fes'ten ayrılıp Tilemsen'e yerleşmeye karar verdim. Yolda bir takım sıkıntılarla karşılaştım. Ama hazretin makamını ziyaretle rahatladım. O makamda manevî hallere büründüm.*⁶⁰

İkinci ihtimal ise Tilemsen'e gidişinden bir yıl önce, yani 869/1465 yılında Fes'te gerçekleşen olaylarla yakından irtibatlıdır. O yıl Ebû Fâris el-Viryâkilî'nin fetvası ile Sultan Abdülhak el-Merîni tahttan indirilmek istenir. Viryâkilî, fetvasına, Şeyh Zeytûnî de dahil Fes ulemasının genelini ortak eder. Zerrûk ise Viryâkilî ile Zeytûnî'nin sergilediği tavrı onaylamaz. Bölgedeki siyasî gelişmeleri yakından takip eden ve siyasî muhalefetin seyrinden haberdar olan Zerrûk, Viryâkilî'nin başını çektiği ve Zeytûnî'nin desteklediği, Sultan Abdülhak Merîni'yi devirmeyi hedefleyen isyanı doğru bulmaz.⁶¹ Sultan taraftarı olduğu için değil, anarşi ve kargaşayı sevmediği için muhaliflerin isyan girişimini yerinde bulmaz. Ortaya çıkacak isyanla Müslüman kanının döküleceğini düşünür ve bu yüzden de korkuya kapılır. Salahiyetli idareci ve sultanlara itaat etmek suretiyle Müslümanların birliğini tesis etmek ister. Ama birileri zor kullanarak taşkınlık meydana getirmek isterken, o da bu aykırı tutumdan kaçınmaya çalışır. el-Viryâkilî'nin fetvası, bu durumun bir örneğidir. Bir vesileyle görüştüğü Abdülhak, ondan kendisine itaat etmesini istediğinde, Zerrûk, sultanın şer'î anlayışa uygun hareket etmediğini söyleyerek kendisini onaylamadığını da söylemiştir. Şeyhi Zeytûnî ve el-Viryâkilî ile ihtilafa düşen Zerrûk'un mesafeli tutumu, kendisini el-Viryâkilî'nin arkasında namaz kılamayacak duruma getirir. Zerrûk, Viryâkilî'nin imametine ve arkasında namaz kılmaya karşı sergilediği muhalefetini şu sözü ile daha anlaşılır kılar: *"Namazımı kendini beğenmiş kişinin arkasında kılamam"*⁶²

Ulema ve şeyhi Zeytûnî ile ters düştükten sonra Fes'i terk edip Tilemsen'e giden Zerrûk, Mağrib'e döndükten sonra Zeytûnî ile arasındaki ihtilafı gidermiştir. Zeytûnî kendisini öncekinden daha fazla bir ilgiyle bağrına basmıştır. Hatta Zerrûk, gerçekleşen bu üflet sonucunda, şeyhini yedi ebdalin başı saymıştır.⁶³

b.2 el-Hadramî'ye İntisabı

Zerrûk eserlerinde Tilemsen'e gittikten sonra tekrar Fes'e döndüğünden, Zeytûnî ile arasını düzelttiğinden, Tilemsen dönüşü üç yıl daha Fes'te ikamet ettiğinden ve en sonunda şark istikametine yolculuğa çıktığından bahsetmektedir.

⁶⁰ Khushaim, *a.g.e.*, s. 15; Azûzî, *a.g.e.*, s. 51.

⁶¹ Nâsirî, *el-İstiksâ*, c. IV, s. 100.

⁶² Nâsirî, *el-İstiksâ*, c. IV, s. 100.

⁶³ Khushaim, *Zarruq the Sufi*, s. 17; Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 55.

Zerrûk'un ikinci şeyhi Ahmed b. Ukbe el-Hadramî'dir. Hadramî ile ilk buluşması, 876/1471 yılında gerçekleştirdiği hac dönüşü Kahire'de vuku bulmuştur. Kendisi ile karşılaştıktan sonra onun tasavvufî öğretilerine merak salmış ve onun yanında tasavvuf alanında derinleşmek istemiştir.⁶⁴ Zerrûk şeyhi Hadramî'yi ender makamlara sahip ve en güzel ahlâkla müzeyyen biri olarak tanıtmaktadır.

Mısırlılar arasında tarikatını yaymakta başarılı olamayan Hadramî, müritleri arasında temayüz eden iki Mağribli şahsiyetten ümitlenmiştir: Bunlar, Ahmed Zerrûk ve Muhammed Hassâsî'dir. Davetine icabet etmemeleri ve tarikatını benimsememeleri nedeniyle Mısır halkından rahatsızlık duyan Hadramî'yi bir grup Mağribli şahsiyetle ziyaret eden Zerrûk, Hadramî'den işittiği şu ilk sözle onun sıkıntısını anlamıştır: *"Bu diyardan hemen çıkınız. Burası iman nurunu söndürüyor. Dininin selametini isteyen kişi buradan çıkmalı."*⁶⁵ Hadramî, Zerrûk'a çok fazla güvenmiş ve onu sahib-i sır kabul etmiştir. Zerrûk ve Hassâsî'nin tarikatını Mağrib'de yayacağına büyük ümit beslemiştir. Kendisine tabi olan ve tarikatını istediği tarzda yaymaya yatkın bulunan bu Mağriblilere şu şekilde tavsiyede bulunmuştur: *"Mağrib'in suyu tatlıdır. Oraya döndüğünüzde gönülleriniz şenlenir."*⁶⁶ Diğer yandan, Şeyh Hadramî'ye; *"Peygamberler neden hep şarka gönderilmiş de Mağrib'e gönderilmemiş?"* diye sorulduğunda, *"Doktor hastalığının olduğu mahalle gider."* cevabını vermiştir.⁶⁷

Zerrûk, sekiz ay kadar şeyhi ile beraber olmuştur. Önde gelen müritlerinden ve samimi bağlılarından biri konumuna gelene kadar çok çabalamış, şeyhi küçük büyük her işte kendisiyle istişare etmiştir. Hadramî'nin tarikatı ve öğretilerini Mısır toprakları dışında yaygınlaştırması sonucu, şeyhinin meşhur ve tanınır bir konuma gelmesini sağlamıştır. Hadramî ve Zerrûk arasında gerçekleşen mektuplaşmalardan, Hadramî'nin Tunus, Cezayir, Bicâye ve Fes'teki bağlıları ile irtibat içerisinde olduğunu ve onları yönlendirdiğini görmekteyiz.⁶⁸

⁶⁴ Zerrûk'un şark yolculuğu tasavvufa ilgisini artırmıştır. Ebü'l-Abbâs eş-Şevâtîbî'nin yanında Kuşeyrî Risalesi'ni, Kabbânî'nin yanında İbn Ataillah el-İskenderî'nin kitaplarını okumuştur. Şeyhi Hadramî'yi tanımak suretiyle ise tasavvufa olan merakı daha fazla artmıştır. Hadramî'nin kendisi üzerinde büyük tesiri olmuştur. Zerrûk Hadramî'ye ve tarikatına hayran olmuş, onunla ruhen birliktelik sergilemiştir Bkz. Azûzî, *a.g.e.*, s. 61.

⁶⁵ Khushaim, *Zarruq the Sufi*, s. 20; Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 62.

⁶⁶ Khushaim, *a.g.e.*, s. 20; Azûzî, *a.g.e.*, s. 62.

⁶⁷ Khushaim, *a.g.e.*, s. 20; Azûzî, *a.g.e.*, s. 62.

⁶⁸ Khushaim, *a.g.e.*, s. 21; Azûzî, *a.g.e.*, s. 62.

c. Mağrib'deki İrşad Faaliyetleri

Hadramî ile irtibatını güçlendiren Zerrûk, 877/1472-73 senesinde Mağrib'e dönmeye karar verdi. Bir sene kadar Trablusgarb'da ikamet etti. 878/1473 yılında Tunus ve Bicâye'e gitti. Trablusgarb'da Halvelû adıyla tanınan Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdirrahman el-Yezlîti el-Karavî (ö. 882/1477)⁶⁹ ve Ebû Ahmed b. Yunus el-Kostantinî (ö. 878/1473)⁷⁰den, Tunus'ta Ebû Abdillah Muhammed b. Kasım er-Rassâ' (ö.894/1489)⁷¹dan, Bicâye'de Ebû'l-Hasan el-Kalsâdî (ö.891/1486)⁷²den ders aldı.⁷² Yedi yıl sonra Zerrûk, 879-880/1474-75 tarihleri arasında Fes'e döndü. Fes'te dört yıl kalan Zerrûk, şehir halkı tarafından yanlış anlaşılmiş ve bir takım tepkilere maruz kalmıştır.

Zerrûk, Fes ulemasının karşı tutumu sonucu, Fes'i terk etmek zorunda kaldı. Bu ayrılışla hayatında yeni bir merhale başlamış oldu. Karar kılacağı, huzur duyacağı ve emin olacağı bir yer arayışına girişti. Zerrûk, Bicâye kentine gitmeyi düşündü. Orada dostları ve bağlıları mevcuttu. Fes'te bulamadığı hüsn-i kabulü burada elde edeceğini zannetti. 884/1479 yılında Bicâye'deyken, şeyhi Kahire'den kendisine bir mektup gönderdi. Şeyhi mektubunda kendisine yönelik sert ve ağır bir ifade kullanmaktaydı. Mektubu kendisini uyarmak için yazmıştı. Öğrencisi Zerrûk'un Fes'te ulema ile yaşadığı anlaşmazlıkları duymuştu.⁷³ Mektubunu Zerrûk'un himmetini yüce tutmak ve moralini yükseltmek amacıyla kaleme almıştı. Şeyhinin kendisine sergilediği tepkisel tutumu gidermek, eski samimi bağlılığını devam ettirmek ve kendisiyle irtibatını güçlendirmek amacıyla Kahire'ye gitmeye kalkıştı.⁷⁴ 884/1479 yılında Kahire'ye vardı. Şeyhi ile birlikte yedi ay kadar kaldı.⁷⁵ Kahire'de es-Sehâvî ve Şeyhu'd-Deymî'den icazet aldı.⁷⁶ İkinci kez hac farızasını yerine getirdikte sonra tekrar Kahire'ye döndü. Şöhreti daha fazla arttı, ilmiye sınıfı nezdinde itibar kazanmaya, meclisi ilim sevdalılarının

⁶⁹ el-Halvelû, Trablus kadısı ve Malikiyye mezhebinin önde gelen isimlerinden biri idi. Fıkıh ve usulde meşhurdur. Halvelû, fıkıhta Ebû Hafs el-Kalşânî, el-Berzelî ve Kasım el-Kabbânî'nin görüşlerine itibar ederdi. Usûle dair es-Sebkî üzerine yazdığı iki şerh, Berzelî'nin *en-Nevâzil*'ine bir seferde hazırladığı muhtasar çalışması, *el-Muhtasar* üzerine yazdığı birisi altı cilt, diğeri iki ciltlik iki şerh onun eserleri arasında yer almaktadır. Bkz. et-Timbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 83; Mahlûf, *Şeceratü'n-Nûrû'z-Zekiyye*, s. 259.

⁷⁰ Trablus kadısı olup fıkıhta İbn Merzûk ve el-Berzelî'nin yolunu takip etmiştir.

⁷¹ Tefsir, fıkıh ve hadis sahasındaki çalışmaları ile meşhur olup mantık ve astronomi sahasına ait çok sayıda eseri bulunan el-Cema'a kadısıdır.

⁷² İdris Azûzî, *eş-Şeyh Ahmed Zerrûk Ârâuhü'l-İslâhiyyetü tahkîku ve dirâse 'Uddetü'l-Mürîd es-Sâdik'*, Matbaatü'l-Füdâle, Muhammediyye 1998, s. 63.

⁷³ Ali Haşim, *Zerrûk ve'z-Zerrûkiyye*, Dâru Mektebeti'l-Fikr, Libya 1975, s. 52.

⁷⁴ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 67-68.

⁷⁵ Kanon, *Zikriyyâtü Meşâhir*, s. 18.

⁷⁶ Kanon, *a.g.e.*, s. 18; Khushaim, *Zarruq the Sufi*, s. 25.

uğrak yeri haline gelmeye başladı. 886/1481 yılında Kahire'den ayrılıp Mağrib beldelerine gitmek üzere şeyhi ile vedalaştı ve şeyhi tavsiye niteliğinde kendisine şunları söyledi: “*İnsanlar arasında isimsiz bir kahraman gibi yaşa. Hâline şükret ki dinin ve dünyanın selamete ersin. Halkın gündeminde kalmaya kalkışanlar, dinini kurtarmaz, hareketlilik ve sükunet arasında gidip gelirler.*”⁷⁷ Misrâta'ya doğru yola çıkan Zerrûk, şeyhi Hadramî'nin vasiyeti gereğince hareket etmeye karar verdi.

d. Mısırâta'ya Yerleşmesi

Zerrûk, aradığını günümüz Libya kentlerinden Misrâta'da buldu. Misrâta,⁷⁸ sade ve sakin yapısı ile diğer Mağrib şehirlerden farklı bir bedevi kenti idi. Halkı inatçı değil hamiyetperverdi, derin dinî duygulara sahipti. Tasavvuf ehli için yerleşime elverişli bir mahaldi. Tüm bu etkenler, Zerrûk'un Misrâta'yı ikamet mahalli edinmesine yol açtı. Zerrûk gibi çok sayıda zâhid ve sûfî de Misrâta'ya yerleşim merkezi olarak kabul etmişlerdi.⁷⁹ Misrâta'ya yerleşen Zerrûk, burada evlendi. Bu evlilikten Ahmed Ebü'l-Feth ve Ahmed Ebü'l-Fazl isimli iki oğlu, Ayşe isimli bir kızı oldu. Mağrib'de evlendiği Fesli eşi Fatıma ez-Zelâiyye'den ise Ahmedü'l-Kebîr ve Ahmedü's-Sağîr isimli iki çocuğu olmuştu.

886/1481 yılında Misrâta'ya yerleşen Zerrûk, irşat faaliyetlerine başladı. Farklı beldelerden gelen ilim taliplerine kalam, fıkıh ve tasavvuf dersleri verdi. İrşad faaliyetlerinde ve ders halkalarında fıkıhla tasavvufu bir bütün olarak ele aldı. Hem müderris hem de mürşid konumunda idi.

Zerrûk'tan istifade eden kitleler iki kısma ayrılmaktadır: Bir grup kendisinden ilim ve tarikat eğitimi alan, çoğunluğu ilim talipleri olan öğrencilerdir. Diğer grup ise günlük hayatlarında tatbik etmek üzere kendisinden sadece tarikat eğitimi alan hac yolcuları ve ticaret erbabıdır. Değişik beldelerden gelen öğrenci ve müritleri Misrâta'da yekün bir kitle teşkil ediyordu. Geniş kitleler halinde derslerine katılan öğrenciler, evinin yanındaki mescitte namaza müteakip derslerini dinlerlerdi. Müritlerinden önde gelenlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

⁷⁷ Khushaim, *a.g.e.*, s. 27; Azûzî, *a.g.e.*, s. 68-69.

⁷⁸ Misrâta, Trablusgarb ve Bingazi'den sonra günümüz Libya'sının üçüncü büyük şehridir. Ülkenin batısında Trablusgarb, doğusunda Bingazi yer almaktadır. Misrâta, Trablusgarb'ın 200 km doğusunda bulunmaktadır. Şehir, seyahat halindeki bedevilerin konakladıkları bir yerdir. Dönem dönem memleketlerinden ayrılan bedeviler, burayı yurt edinmişlerdir. İçtimaî ve iktisadî yapısına baktığımızda, Misrâta limanının Kuzey Afrika ve Avrupa limanları ile temas halinde olduğu görülmektedir. Yün, yağ ve tuz ihraç eden Misrâta, Afrika'nın batı ve iç kesimlerindeki uzak bölgelerden değişik kumaş ve ipek çeşitleri ithal etmektedir.

⁷⁹ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 69.

1. Abdullah el-Mağrâvî: Mağrib halifesidir. Kitap ve sünnete dayalı tasavvuf anlayışını telkine çalışmış, tarikata müntesip çok sayıda derviş, dost ve mühibban kazanmıştır.

2. Ebû Ali Mansur b. Ahmed el-Becâî: Zerrûk ile Bicâye'de tanışmış ve kendisine burada intisap etmiştir. Vefatına kadar Zerrûk'a eşlik etmiştir. Mansur vefat ettiğinde de şeyhinin yanına defnedilmiştir.

3. Abdurrahman el-Fâsî (ö. 959/1551-52).

4. Abdülvehhâb ez-Zekkâk (ö. 961/1554).⁸⁰

5. Zerrûku's-Sağîr adıyla tanınan Tahir b. Ziyât ez-Zevâvî (ö. ?).

6. Muhammed Ebû'l-Fazl Harûfû'l-Ensârî et-Tunusî (ö. 966/1558).

7. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Cum'atî'l-Hebtî (ö.930/1524)⁸¹

8. Abdülvâhid el-Venşerîsî (ö. ?)

9. el-Harûbî el-Cezâirî (ö.963/1556)⁸²

10. Ebû Muhammed Abdurrahman el-Kantarî es-Süfyânî el-Fâsî (ö. 956/1549)⁸³

11. Ahmed Mencûr (ö.955/1548)

12. es-Senîni (ö.959/1552)

13. Ebû'l-Abbâs el-Kastallânî.

14. Şemseddin Muhammed b. Hasan el-Lükânî (ö.953/546): Kahire'deyken Zerrûk'la tanışmış, daha sonra Libya'ya gidip Misrâta'da kendisine bağlanmıştır. Vefatına kadar kendisine eşlik etmiştir. Zerrûk'tan sonra halifesi sıfatıyla medresesinin ve vefatından sonra inşa ettiği zaviyenin sorumluluğunu üstlenmiştir. Kendisinden ilim erbabı tahsil görmüş, Mısır uleması da kendisinden istifade etmiştir. Onun sağ kolu işlevini gören şahsiyet ise kardeşi Hasan el-Lükânî (ö.958/1551)'dir.

15. Nasıruddin Hasan el-Likânî (ö. 958/1551).

16. Ebû Muhammed Ali el-Harûbî et-Trablûsî.

17. Ebû Abdillâh Muhammed el-Harûbî (ö. 963/1556).

⁸⁰ Mahlûf, *Şeceratü'n-Nürü'z-Zekiyye*, s. 283.

⁸¹ Mahlûf, *a.g.e.*, s. 284.

⁸² Mahlûf, *a.g.e.*, s. 277, 284.

⁸³ Mahlûf, *a.g.e.*, s. 279.

18. Muhammed b. Abdirrahman el-Hattâb er-Ruaynî (ö. 945/1538)

19. Ebü'l-Berekât b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî

20. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yusuf er-Râşidî.

21. Ebü'l-Hasan el-Bekrî el-Mısırî: 894/1489 yılındaki ikinci ve son haccında Zerrûk'un yetiştirdiği ve tanıştığı öğrenci ve müritleri arasında en meşhurdur. Mısır'da Zerrûkiyyenin kollarından biri olarak faaliyet yürüten Bekriyye tarikatının kurucusudur.

22. Ebü's-Seâdât Muhammed İbn Ebi'l-Kasım Ahmed Mekkî (ö. 929/1523).

23. Ahmed eş-Şernûbî (ö.994/1586).

24. Abdülkerim el-Bermûnî (ö.990/1582).⁸⁴

e. Vefatı

Hayatının son dört senesini Misrâta'da geçiren Zerrûk, bu süre zarfında ilmî faaliyetlerde bulunmaya, ders takrirleri gerçekleştirmeye, değişik diyarlardan gelip etrafını kuşatan talebe halkalarını yetiştirmeye çalıştı. Bu durum özellikle ikinci hac ziyaretinden döndükten sonra kendisini iyice hissettirdi. Ezher'de dersler veren, Mekke'de şeyhi es-Sehâvî ile görüşen ve İbn Ataillah el-İskenderî'nin hikemleri üzerine çalışmalar yapan Zerrûk, 18 Safer 899/1493 tarihinde, halvette ve elli dört yaşındayken vefat etti.

f. Eserleri

1. *Usûlü'l-Kavâid fi't-Tarikati's-Sûfiyyeti*
2. *Ahkâmü'l-Hac*
3. *Îânetü'l-Müteveccihî'l-Miskin ilâ Tariki'l-Fethi ve't-Temkîn*
4. *Usûlü't-Tarika.*
5. *Usûlü't-Tarika ve Ususü'l-Hakika.*
6. *el-Usûlü'l-Bedîatü ve'l-Cevûmiu'r-Rafiatü.*
7. *el-Üns fi Şerhi Uyûbi'n-Nefs.*
8. *Te'sisü'l-Kavâid.*
9. *Ta'lik ale'l-Buhârî.*
10. *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Kerim.*
11. *Tuhfetü'l-Mürid.*
12. *Takyidü fi Hasâisi Esmâillahi'l-Hüsnâ.*
13. *er-Rihletü*

⁸⁴ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 75.

14. *Ravzatü'l-Ezhâr.*
15. *Şerhu'l-Ğafikiyye.*
16. *Şerhu'l-Fatiha.*
17. *Şerhu'l-Hakimi't-Tirmizi.*
18. *Şerhu Hizbi'l-Berr.*
19. *Şerhu Hizbi'l-Bahr.*
20. *Şerhu'l-Hakâiki ve'd-Dekâik.*
21. *Şerhu'l-İrşâd.*
22. *Şerhu'l-Kasideti'd-Dimyatiyye.*
23. *Şerhu Akideti'l-Gazalî.*
24. *Şerhu Delâilî'l-Hayrât.*
25. *Şerhu'l-Mebâhisi'l-Asliyye.*
26. *Şerhu'ş-Şerîsiyye.*
27. *Şerhu Kavâidi İyâz*
28. *Şerhu'l-Hikemi'l-Ataiyye.*
29. *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik.*
30. *Teyşîru'l-Merâm fî Şerhi Umdeti'l-Ahkâm.*
31. *Takyîdün fî Havâssi'ş-Şeyh ed-Dimyâtî.*
32. *Ta'lik alâ Tariki't-Tasavvuf.*
33. *el-Hafîza.*
34. *Haşiyetü alâ Müslim.*
35. *Dua.*
36. *Risaletün fî Tahdîdi Mustalahi'l-Hadis.*
37. *Risaletün fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Bidei'*
38. *Risâle.*
39. *er-Resâilü'l-Mısrâıyye.*
40. *Risaletün fî Ahvâli't-Tasavvuf.*
41. *Risâletün fî Ahvâli'z-Zaman.*
42. *Risâletün fi'l-Va'z.*⁸⁵

g. Etki Sahası ve Tesir Halkası

Zerrûk, tarikat olarak, Ebü'l-Hasan eş-Şâzilî, Ebü'l-Abbas el-Mursî ve Süleyman el-Cezûlî'nin çizgisini devam ettirmiştir. Hayat-

⁸⁵ Khushaim, *Zarruq the Sufi*, s. 50-52; Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 127-145.

tayken kendisine ait herhangi bir zaviyesi bulunmamaktadır. O hizmetlerini ders verdiği medrese ile namazlarını eda ettiği camide yürütmüştür. Caminin bir köşesinde de kendisine ait bir hücresi bulunmaktadır. Bu hücresi de kütüphane niteliğindedir. İçerisinde yazı takımları ve çalışma malzemeleri bulunmaktadır. Telif ve tasnif işlerini burada gerçekleştirmiştir. Kısmen sakin kaldığında tefekkür ve düşüncelere dalmıştır. Bu mescit ziyaret edilip teberrükte bulunan ve Zerrûk'un kabrini ziyaret eden her ferdin namaz kıldığı bir yer hâline gelmiştir. Bugün ondan herhangi bir kalıntı bulunmakla birlikte, Libya hükümeti 1970 yılında, enkazı üzerine küçük bir mescit yaptırmıştır. Tarihî özellik bakımından sadece şeyhin kabri bulunmaktadır.⁸⁶

Aile efradının ikamet ettiği ev ise Huveyra köyüne yakın küçük bir tepe üzerinde idi. İkamet ettiği bu konutu kendisine sevenlerinden biri bağışlamıştı. Halifelerinden Ahmed Abdürrahim, Misrâta'ya yerleştikten sonra Zerrûk'a; "Buraya bir zaviye kursak da vakıflar tahsis etsek olmaz mı?" diye sorduğunda Zerrûk şu cevabı vermiştir: "Ahmed! Meskende dinlenecek kadar vaktimiz yok. Toprağın altında artık bir yere karar kılarız."⁸⁷

Ahmed Zerrûk'un vefatından yirmi yıl sonra, Misrâta zaviyesi inşa edildi. 'Iyâşî'nin de *er-Rihle* isimli eserinde belirttiği gibi Zerrûk'un bağlıları ileri düzeyde çoğalınca,⁸⁸ Ahmed Abdürrahim önce cami, belli bir süre sonra da "Zaviyetü Sidi Ahmed Zerrûk" adı verilen zaviyeyi bina etti. Bu zaviye, Libya beldelerinde eğitim faaliyetlerini yürüten belli başlı eğitim kurumlarından biri hâline geldi.⁸⁹ Zerrûk zaviyesinin saygın konumu ve itibarı nedeniyle resmi makamlar zaviye çevresindeki halkı vergi ve yükümlülüklerden muaf tuttu.⁹⁰

Bir diğer Zerrûkiyye zaviyesi ise Tilivân Zaviyesiir. Bu zaviye, Şeyh Zerrûk'a intisap eden Berânis kabilesine ait bir zaviyedir. Berânis kabilesi Fes ve Tâze arasındaki bölgede yaşamaktadır. Zaviyeyi Zerrûk'un müritlerinden ismini bilemediğimiz bir kişi inşa etmiştir. Ya da Zerrûk'un vasiyetini işiten ve kendisine ileri düzeyde saygı duyan kabilenin kendi gayretleri ile yapıldığını düşünebiliriz. Tilivân zaviyesinin temsilciliğini yapanlar Sidi Ahmed el-Hacc'ın çocuklarıdır.⁹¹

⁸⁶ Azûzî, *a.g.e.*, s. 86.

⁸⁷ Ebû Salim el-'Iyâşî, *er-Rihletü'l-'Iyâşiyetü*, II. Baskı, Rabat 1397/1977, s. 97.

⁸⁸ el-'Iyâşî, *er-Rihletü'l-'Iyâşiyetü*, s. 97.

⁸⁹ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 86.

⁹⁰ İbn Galbûn, *et-Tezkâr*, s. 225.

⁹¹ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 90.

Şeyh Zerrûk'a atfedilen üçüncü zaviye, Evlâd-ı Tarîf Zaviyesidir. Bu zaviye başkent Cezayir'in çevresindeki Berûkiyye mahallinde yer almaktadır. Zaviyenin inşasına dair hiçbir ibare bulunmamaktadır. Bir grup Şaziliyye mensubu Şeyh Zerrûk'un hatırasına sahip çıkmakta ve orada onun eserlerini korumaktadır. Bu zaviyenin vefatından sonra Mısrâta'yı terk edip Cezayir'e yerleşen, babasının ilmine varis olduğunu söyleyen ve tasavvufî şöhreti ile tanınan oğlu Ahmedü'l-Kebir'le bağlantısı olduğu görülmektedir. Bir diğer ihtimal ise Zerrûk'un iki öğrencisi Tahir b. Zeyyân el-Kostantinî ve Ebû Fâris Abdülaziz el-Kostantinî tarafından kurulmuş olabileceğidir. Her ikisi de onun samimi öğrencilerindendi. Burasının asıl kurucularının da onlar olduğu akla daha yatkın görülmektedir.⁹²

Bu üç zaviyenin dışında inşa edilen pek çok zaviye ile Mağrib ve Kuzey Afrika'nın değişik beldelerinde temsil edilen Zerrûkiyye tarikatı, özellikle Tafellalt, Der'â vadisi, Fes, Merâkeş, Meknes, Tâze ve Tilemsen'de intişar etmiştir.⁹³ Ahmed b. Abdüssadûk'a nispet edilen Sadûkiyye Zaviyesi, Şeyh Ebü'l-Kasım el-Gâzî'ye nispet edilen Gâziyye Zaviyesi, Şeyh Muhammed b. Nâsir ed-Der'î'ye nispet edilen Nâsiriyye Zaviyesi Zerrûkiyyeden neşet eden diğer meşhur tarikat zaviyeleridir. el-Mehdî el-Fâsî, hâlen yazma olan ve yazma nüshaları Rabat'taki Hızânetü'l-Âmme ve'l-Melekiyye'de bulunan *Tuhfetü Ehli's-Sadikiyyeti bi-Esânîdi't-Tâifeti'l-Cezûliyyeti ve'z-Zerrûkiyye* isimli eserinde bu yayılış seyrinden genişçe bahsetmektedir. Bu eseri Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî el-Hasanî *et-Tarfetü fî İhtisâru't-Tuhfet* isimli eseri ile muhtasar hâle getirmiştir. Yazma olan bu eserin nüshası da Rabat'taki Hızânetü'l-Âmme ve'l-Melekiyye'de yer almaktadır.⁹⁴

Zerrûk'tan tarikatını doğrudan veya dolaylı olarak alan şarklı şahsiyetlerin başında, Abdülvehhâb b. Ahmed Ali eş-Şârânî (ö. 973/1565) gelmektedir. Zerrûkiyye tarikatının çizgisinde ortaya çıkan bir diğer tarikat, Ebü'l-Hasan el-Bekrî (ö.909/1503)'nin kurucusu olduğu Bekriyye tarikatıdır. Kendisi bizzat Ahmet Zerrûk'a Mekke'de intisap etmiştir.⁹⁵ Bekriyye Zaviyesi daha sonraki dönemlerde Fransız sömürgesine karşı gerçekleştirilen direniş hareketinde büyük rol oynamıştır.⁹⁶ Muhammed b. Hasan Zafir el-

⁹² Timbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 130; Azûzî, *a.g.e.*, s. 91.

⁹³ İbn Asker Muhammed b. Ali eş-Şeşâvünî, *Devhatü'n-Nâşir li-Mehâsini men kâne bi'l-Mağrib min Meşâyihî'l-Karni'l-Âşir*, tah. Muhammed Haccî, Rabat 1396/1976, s. 123.

⁹⁴ Muhammed Haccî, *el-Hareketü'l-Fikriyyetü fî Ahdî's-Sa'diyyîn*, Matbaatü'l-Füdâle, Muhammediyye 1397/1977, c. I, s. 237; Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 99.

⁹⁵ Timbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 130.

⁹⁶ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 99.

Medenî (ö.1263/1847)'nin kurduğu Medeniyye zaviyesi de Zerrûk'un tesir halkası içerisinde yer almaktadır. Fes'in kuzeyinde el-Arabî ed-Darkavî'ye intisap eden Muhammed Zafir, daha sonra Darkâviyye halifesi olarak Medine'ye dönmüştür. ed-Darkavî'nin vefatından sonra Misrâta'da yaşayıp orada vefat etmiştir. Kendisinden sonra oğlu Muhammed Zafir halifesi olup tarikatın gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. Kuzey Afrika, Hicaz ve Türkiye'ye temsilci ve mukaddemlerini göndererek geniş tesir halkası vücuda getirmiştir.⁹⁷ Bu zaviyeden neşet eden bir diğer tarikat Yeşrûtiyyedir. Yeşrûtiyye, Tunus'un Binzart kentinde dünyaya gelen Nureddin Yeşrûti tarafından kurulmuştur. Misrâta'daki zaviyesinde Şeyh Medenî'ye intisap etmiştir.⁹⁸

2. Tasavvufî Düşüncesi

Hem ilmî hem de sûfî kişiliği ile tanınan Ahmed ez-Zerrûk, hayatı boyunca, takva, sünnete ittiba, yaratılmışlara bel bağlamama, iddialardan kaçınma, Allah'tan hoşnut ve razı olup O'na yönelmeyi şiar edinmiştir.⁹⁹ Müntesiplerinden de tarikatının esasları çerçevesinde konuşmalarını istemiştir. Zerrûk, tarikatının temel esaslarını; gizli ve açık her halde takvayı şiar edinmek, sözlerimizde ve davranışlarımızda sünnete uymak, halkın medh ve zemmine itibar etmemek, az da olsa çok da olsa Allah'ın verdiklerinden razı olmak, darlık zamanında da bolluk zamanında da Allah'a yönelmek, şeklinde sıralamaktadır.¹⁰⁰ Ona göre sünnete yapışmak, güzel ahlâk sahibi olmak ve sünnetlerin gereğini yerine getirmekle; yaratılmışlara itibar etmemek tevekkülle; Allah'tan razı olmak, kanaat ve gayret ehli olmakla; Allah'a dönüş, darlık ve bolluk zamanında O'na sığınmak, şükretmek ve cehdetmek suretiyle hâsıl olur. Himmetini yüce tutan kişinin mertebesi yüksek olur. Allah'ın hukukuna riayet edenin namus ve şerefini de Allah muhafaza eder. Güzel bir şekilde hizmet eden kişide kerâmetler husule gelir. Niyetinde karar kılanın hidayeti daim olur. Nimeti üstün tutanın Hak nazarında şükrü yerine gelmiş olur. Allah'ın nimetlerine şükredene Allah da nimetlerini artırır.¹⁰¹

Zerrûk, iyiliği ikame etmek için ilmi talep etmeyi, teberrükte bulunabilmek için meşâyih ve ihvanın sohbetine katılmayı, manevî koruma altına girebilmek için ruhsatları ve tevili terk etmeyi, manevî huzura erebilmek için evrâda ve vakitlere riayet etmeyi, heva ve heveslerden kurtulmak için her hususta nefsi itham etmeyi se-

⁹⁷ Ali Haşim, *Zerrûk ve'z-Zerrûkiyye*, Dâru Mektebeti'l-Fikr, Libya 1975, s. 146.

⁹⁸ Azûzî, *a.g.e.*, s. 99.

⁹⁹ Muhammed b. Ali es-Senûsî, *el-Menhelü'r-Ravi'r-Râik*, Beyrut 1968, s. 105.

¹⁰⁰ Khushaim, *Zarruq the Sufi*, s. 100.

¹⁰¹ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 97.

venlerine tavsiye etmiştir. Kendisine intisap eden müritlerinden az yemek suretiyle midelerini hafif tutmalarını, karşılaştıkları her sıkıntıda Allah'a sığınmalarını, korktuklarından emin olmak için her durumda salavât getirip istiğfarda bulunmalarını ve sohbeti şiar edinmelerini istemiştir.¹⁰²

Yaşadığı dönemin problemlerine doğrudan dikkat çeken Zerrûk, tasavvuf ehlinden gözüken kimi şahsiyet ve zümrelerin yanlış tutum ve seyrine eleştirel bir yaklaşım sergilemekten de kaçınmamıştır. Kimi derviş zümrelerin ilmi bırakıp cehalete maruz kaldıklarını, gürültü ve şamataya kapıldıklarını, tasavvufu hafife aldıklarını, tarikat ve cemaatleri ile avunduklarını, gereğini yerine getirmeden fütuhat beklentisine koyulduklarını, sünneti bırakıp bidate yöneldiklerini, Hak ehline değil batıl zümrelere uyduklarını, her işte heva ve heveslerine göre hareket ettiklerini, hakikatleri bırakıp genişlik ve rahat bir yaşam sevdasına düştüklerini, davalarına sadık kalmadıklarını söylemiştir.¹⁰³ Ona göre, ibadete vesvesenin karışması, tasavvufun merasime dönüştürülmesi, her defasında toplantı düzenlenmesi, ilgi odağı hâline gelmek istenmesi, tarikat erbabının ahval ve menkabeleri ile avunulması tasavvuf zümrelerinin hastalıklarındandır.¹⁰⁴ Çünkü vesvese, bidattir ve aslı sünneti bilmemek ve aklın zayıflığıdır. Tövbe, yaratıklardan medet ummamak ve Hakk'a yönelmektir. Bidatçilere kulak vermek, din ve dünya için bir zulmet ve utanç hâlidir. Halkın seçkinleri ve manevi mertebesi yüksek kişilerle beraber olmak, en uygun harekettir.¹⁰⁵ Vücudunun azaları ile Allah'a isyan eden, Allah'a zoraki itaat eden, Allah'ın kullarının elindekine tamah eden, Allah dostları hakkında katı tutum sergileyen, Müslümanlara hürmet ve saygı göstermeyen kişi, Allah'la özel bir hâl yaşadığını iddia etse de iddiasında yalancıdır.¹⁰⁶

İşte kaygılarını bu şekilde eserlerinde defalarca dile getiren Zerrûk, tüm çabasını sağlıklı din anlayışının benimsenmesine ve Kur'an ve sünnete uygun sûfi tecrübenin gerçekleştirilmesine hasretmiştir. Hayatı boyunca bidatlerle mücadele edip sünneti ikamet etmeye çalışmış, merasimden ibaret olmayan aksiyoner tasavvuf düşüncesini öngörmüş, surete değil mânâya önem verilmesi gerektiğini vurgulamış, medrese ve tekke birlikteliğinin tesisini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Zerrûk sağlam ve dinamik bir tasavvuf anlayışı için varlık algısının temellendirilmesini, marifet duygusunun

¹⁰² Khushaim, *Zarruq the Sufi*, s. 128.

¹⁰³ Azûzî, *a.g.e.*, s. 97.

¹⁰⁴ Khushaim, *a.g.e.*, s. 129.

¹⁰⁵ Azûzî, *a.g.e.*, s. 98.

¹⁰⁶ Khushaim, *Zarruq the Sufi*, s. 129.

perçinlenmesini, güçlü bir seyr u sülûk eğitiminin verilmesini, evrâd ve ezkârla gönüllerin sürekli yıkanmasını öngörmüştür. Artık onun bu tespitlerini tahlil edebiliriz.

a. Varlık Nazariyesi

Varlık nazariyesinde Zerrûk, mevcûdâtı adem ve nisbî olarak nitelemektedir. Ona göre gerçek varlık, Allah'tır. Nisbî varlıklar Allah'a aidiyetleri ile anlam ifade ederler. Şeyh Zerrûk söylemini, onun mevcudiyeti Hakk'ın zuhuru ile gerçekleşir, şeklinde özetler. Mevcudatı ilahi ilmin tecellisi, ilahi iradenin ortaya çıkması ve ilahi kudretin yansıması olarak izah eder. Ona göre mevcudat, Hakk'ın Zât'ına birer işarettir.¹⁰⁷ Zira eşyanın vücudu, hakiki değildir. Hakk'ın vücudu müstakil olup zâtı ile kâimken, Hakk'ın dışındakilerin varlığı Hakk'a muhtaçtır. Onları var eden ve varlığını devam ettiren bizzat Hak'tır.¹⁰⁸ Nisbî varlık zulmet niteliğindedir. Ancak Hakk'ın yaratmasıyla gün yüzüne çıkabilir. Hak'ın sıfatlarının mazharıdır. Hakk kendini sıfatlarının tecellisi ile izhar eder. Mevcudatı en mükemmel tarzda var etmesi ilminin zuhuru, yaratıklarını taayyün ettirmesi meşietinin zuhuru, nisbî varlıkları ademden vücuda getirmesi ise kudretinin zuhurudur. Zuhurun mahiyetini marifet nazariyesi ile açıklamaktadır.¹⁰⁹ *Nûniyyetü's-Şüşterî*'ye yazdığı şerhinde Zerrûk şöyle der: "*Âlemin varlığı kendi zâtında, kendi zâtı ile ve kendi zâtına ait değil, her hâlinde adem içindedir. Mazide mahlûktu, şimdi de müstakil bir yapıya sahip değildir. Çünkü onun var oluşu bir başkasının varlığına dayanmaktadır. Müstakbelde de böyle olacaktır.*"¹¹⁰

Onun nazarında her iki varlık arasında bir irtibat söz konusudur. Aralarındaki irtibat cisimle gölge arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Cisim gerçektir ama gölge mücerret bir suretten ibarettir ve sadece cismin varlığına işaret eder. Hak dışındaki varlıkları iki kısma ayırır: Bulardan birincisi, ruh gibi zamanla kayıtlı olmayan, evveli ve âhiri bulunmayan sermedî varlıklar, ikincisi ise beden gibi izmihlale uğrayıp yok olan, muayyen vücudu son bulan fânî varlıklardır. Fakat Hakk'ın varlığına nispetle her ikisi de yok mesabesindedir.¹¹¹

¹⁰⁷ Nûr 24/35.

¹⁰⁸ Ahmed Zerrûk, *Şerhu Zerrûk ale'l-Hikemi'l-Atâiyye*, tah.: Abdülhalim Mahmud ve Mahmud b. Şerif, Matbaatü's-Şa'b, Kahire 1969, s. 81.

¹⁰⁹ Zerrûk, *Şerhu Zerrûk ale'l-Hikemi'l-Atâiyye*, s. 72.

¹¹⁰ Ahmed Zerrûk, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, yazma, el-Hizânetü'l-Haseniyyetü, no: 5693, vr. 4.

¹¹¹ Ahmed Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, tas. Muhammed Zühri en-Neccâr ve Ali Ferğulî, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 125-126.

Zât-ı Mahz olan Hak Teâlâ'yı tanımak için O'nu zâtı ile değil esmâ ve sıfatları ile tefekkür etmek gerektiğini vurgulayan Zerrûk, konuyla ilgili olarak *el-Maksadü'l-Esmâ fî Esmâillahi'l-Hüsnâ*¹¹² isimli eserini kaleme almıştır. Zerrûk esmâ-i hüsnânın tevkîfî olduğunu, namazda ya da duada anlamları dışında kullanılmayacağını söyler. Onları dört kısımda ele alır: Zât isimleri, sıfat isimleri, efâl isimleri, tenzîh isimleri.¹¹³ Cemâl, celâl ve kemâl isimleri, mutlak ve müştak olan isimler gibi diğer taksimleri de gerçekleştiren Zerrûk, esmâ-i hüsnâyı tefekkürle hâsıl olan ilmî edinim olarak görmektedir. Bunun da taalluk, tahakkuk ve tahalluk yoluyla elde edilebileceğini belirtir.¹¹⁴ Zerrûk tahalluk ve tahakkuk boyutunu kendimizle başkaları üzerinde değerlendirir.¹¹⁵ Zerrûk'a göre ilahî isimlerin mânâlarını anlamak ve yakîn ehlinin marifetini tanımak, bu isimleri ezberlemek, tekrarlamak ve saymak suretiyle mümkün değildir. O isimlerle ahlâklandığımız ve o isimlerin gereklerini şiar edindiğimiz, dış dünyamızda söz, fiil ve hâllerimizle gerçekleştirdiğimiz adımları iç dünyamızda da yansımasını sağladığımız zaman o isimleri tanımış oluruz.¹¹⁶

b. Marifet Nazariyesi

İlmi kesbî, marifeti keşfi birikim olarak gören Zerrûk, marifeti; mükâşefe ile sûfinin Rabbânî sırları edinmesi ve varlığın hakikatine muttali olması şeklinde tanımlamaktadır. Zerrûk'a göre Allah, bizden perdelenmez. O'nun nuru tüm varlık ve mükevvenata yayılmıştır. O idrakimizin ötesindedir. O'nu hakkıyla tanımak, kendimizi her türlü meşgale ve kötü düşünceden arındırmakla mümkündür. İbn Atâillah'ın "*Hak hicaplanamaz. Perdelenen sensin. Sen O'na bakışınla perdelenmekte.*" şeklindeki hikmetini şerh ederken şu tespitte bulunur: "*Senin hicabın iki şekildedir: Gözün hicabı ve ba-*

¹¹² Ahmed Zerrûk, *el-Maksadü'l-Esmâ fî Esmâillahi'l-Hüsnâ*, yazma, el-Hızânetü'l-Âmmetü, Rabat, no: 1230.

¹¹³ Zât İsimleri: Mutlak anlamlarıyla sadece Allah'a has olan isimlerdir. O'nun dışında hiçbir şeye atfedilemezler. Ulûhiyet ve rubûbiyet anlamlarının tamamını kapsamaktadır. Sıfat İsimleri: Allah'ın sıfatlarından biri olarak yorumlanan isimlerdir. es-Semi' ve el-Basîr isimlerinde olduğu gibi. Efâl İsimleri: Rabbânî fiillerden birine dair isimlerdir. el-Hâlik ve er-Râzık gibi. Tenzîh İsimleri: Ulûhiyet makamında mutlak tenzihi nitelleyen isimlerdir. el-Hak ismi gibi. Bkz. Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 104.

¹¹⁴ Taalluk; zikredilen ismin mânâsını edinmeyi arzulamaktır. İlahî isimlerin anlamları, mânânın idraki, Allah'a teveccühde bulunmak, bu mânâyı iştîyak suretiyle elde edilir. Tahalluk; amelde mücadele etmek suretiyle elde edilen mânâdır. Tahakkuk; mânânın elde edilip kalbde yerleşmesi ve kişinin o mânâ ile bütünlük sağlamasıdır.

¹¹⁵ Ahmed Zerrûk, *el-Maksadü'l-esmâ fî esmâillahi'l-hüsnâ*, yazma, el-Hızânetü'l-Âmmetü, Rabat, no: 1230, vr. 174.

¹¹⁶ İdris Azûzî, *eş-Şeyh Ahmed Zerrûk Ârâuhü'l-İslâhiyyetü tahkîku ve dirâse 'Uddetü'l-Mürîd es-Sâdk'*, Matbaatü'l-Füdâle, Muhammediyye 1998, s. 105.

*siretin hicabı. Basiretinin bağlanması noksanlık ve yokluk anlamındaki aslî kusurudur. Gözün hicabı arızî ayıbındır. Yok olduğunda işte o zaman hakikati keşfedersin.*¹¹⁷

Zerrûk'a göre, maddî hususları anlamaya vesile olan his yetileri ile Allah, tam olarak bilinemez. Eşyanın illet ve sebeplerini araştırmakla görevli olan aklın da bu idrake ermesi söz konusu değildir. Zerrûk ve diğer sûfilerin marifetten maksatları, aklî ve bürhânî değil zevkî ve vicdanî marifettir.¹¹⁸ Marifetin bu mertebesine ulaşabilmek için Zerrûk, üç ayrı sülûk erbabından bahseder: Tahakkuk yoluyla sülûk eden usûl erbabı, takva yoluyla sülûk eden tüm ihlâslı müminler, şühûd ve irfan yoluyla sülûk eden ihlâslı ve mücadele ehli tüm sûfiler.¹¹⁹

Ahmed Zerrûk'a göre ilahî marifete ulaşmanın en kısa yolu, ilim ve burhan yoluna koyulmadan zevk ve görüş sahibi olabilmektir. Kendisi basiret melekesi ve tasavvufî marifet anlayışı üzerine dayanan kalb işi ile ilgilenmektedir. Bu temel esastan dolayı ilmiye sınıfı ile tasavvuf erbabının ilmi arasında ayrım yapar. Sûfilerin marifeti kalblerin Allah'a yönelmesi ile gerçekleşir. Kalb Allah'a yöneldiğinde üzerine marifet nuru parıldamaya başlar. Marifet nuru kalb kapısından çıkıp göğüste parıldamaya başladığında gönül gözleri görmeye başlar. Bu nur kalbe yerleşir, gördükleri ile huzur bulur. İşte bu hâl, yakîndir. Fakat gönül gözü görmediğinde fikir yetisi ile gölgelenmeye, dili ile tereddüt yaşamaya ve zihin dağınıklığı gerçekleşmeye başlar. Zihin karışıklığını aklı ile giderir. İlim ve marifet kalbde bulunan bir nurdur. Ondan ışıltılar ortaya çıkar ve göğse yayılır. Bu hâl ancak dünyaya karşı sergilenen zühdî bir tutumla gerçekleşir. Dünyada zâhid olan kişinin göğsü yakîn, rıza ve teslimiyet duygusuyla genişler.¹²⁰

Zerrûk'a göre marifeti elde edebilmek için kalbin yakarıştaki bulunması gerekir. Nefse tabi oluşu ve nefsanî taşkınlıkların kalbe sirayeti sebebiyle o, kalbi üç kısma ayırmaktadır: Gerçekten sağlam ve diri kalb, ölü kalb ve hastalıklı olarak yaşayan kalb. Mütakellim, fakih ve filozoflar marifetin akılla elde edilebileceğini düşünmektedirler. Ahmed Zerrûk ve diğer sûfilerse marifetin elde edilmesinde aklı büyük ve ehemmiyetli bir vesile olarak görürler ama bunun da ötesinde sûfinin rûhâniyetini ve keşfini daha öncelikli olarak düşünürler. Sâlik, kalb tasfiyesi ve nefis tezkiyesinden

¹¹⁷ Zerrûk, *Şerhu Zerrûk ale'l-Hikemi'l-Atâiyye*, s. 114.

¹¹⁸ Ahmed Zerrûk, *Uddetü'l-Müridi's-Sâdik*, tah. İdris Azûzî, Matbaatü'l-Füdâle, Muhammediyye 1998, s. 495-496.

¹¹⁹ Ahmed Zerrûk, *Şerhu Akideti'l-Gazâlî*, yazma, el-Hizânetü'l-Âmmetü, Rabat, no: 2738.

¹²⁰ Zerrûk, *Şerhu Zerrûk ale'l-Hikemi'l-Atâiyye*, s. 362; Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 103.

sonra marifet elde etmeye başlar.¹²¹ İbn Atâullah'ın; “*Nurun keşfi, basiretin hükmü, kalbin idbâr ve ikbali vardır.*” hikmetini şerh ederken Zerrûk, tasavvufî marifeti elde etmenin yolunu şu şekilde açıklamaktadır: “*Nur tamam olduğunda her şey olduğu hâl üzere keşfolunur. Dosdoğru bir basiret gerçekleştiğinde olması gereken hâl üzerine hükmedilir. Kalb kabul makamına yönelir ve düşünülmesi gereken tarzda düşünmeye başlar. Nur kaybolduğunda ya da noksan olduğunda ve basiret de istikametten yoksun kaldığında kalb idbâr mahalline yönelir ve ikbal mahallinde düşünmeye başlar.*”¹²²

Zerrûk'un marifet nazariyesini basirete dayalı bir olgu olarak telakki etmesi, onun akıldan devre dışı bıraktığı şekilde anlaşılmalıdır. Onun düşünce dünyası aklın önemini vurgulayan bir anlayıştır. Akıl, bilgi edinme yollarından biridir. Fakat akıldan bilgiyi zirvede ve en üstün bir bilgi olarak telakki etmez. Zerrûk'a göre akıl, kişiyi iman derecesine ulaştırır. Fakat akıl kişinin Allah'ı zât ve sıfatıyla idrak etmeyi sağlayamaz.¹²³

c. Seyr u Sülûk Metodu

İçinde bulunduğu makamlar, yaşadığı hâller, kat edeceği menziller ve alması gereken mesafelerle mübtedi mürid, çoğu zaman tarikat zorluklarını aşmakta nefsinden emin olamayabilir. Bu noktada kendisine rehberlik edecek bir mürşide ve kılavuza ihtiyaç duyar. Zerrûk'a göre nefsi disiplin altına almak/zabt-ı nefis, dağınıklığa ve karmaşaya düşmemek için ilim ve amelde bir asla/mercie başvurmak, sünnete uyan ve marifet sahibi olan bir şeyhi örnek almak gerekir. Maksud karşılaştıran ve arzu edilen hususlarda ona müracaat etmek, bununla beraber asıl ile ilgili faydeleri ve feyizleri de hariçten devşirmektir. Çünkü hikmet mü'minin yitiğidir (Onu bulduğu yerden alır). Tıpkı arı gibi her çiçekten hoş bir şey alır ama gece mutlaka kovanına döner, aksi halde bunlardan istifade edemez.¹²⁴

Sâlike tarikat yolunda rehberlik edecek ve tasavvufî hayatında yol gösterecek en üstün kişi mürebbi şeyhtir. Zerrûk *Kavâid*'inde şunları söyler: “*İstikamet sahibi olmak takvayı gerçekleştirmenin göstergesidir. Bu durum, nefsi Kur'ân ve sünnet ahlâkına hamletmek, demektir... Nefsin Kur'ân ahlâkı ile ahlâklanması, ancak düz-*

¹²¹ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîd*, s. 522-523.

¹²² Zerrûk, *Şerhu Zerrûk ale'l-Hikemî'l-Atâiyye*, s. 159; Ahmed Zerrûk, *İânetü'l-müteveccihî'l-miskîn*, tah. Ali Fehmi Haşim, ed-Dâru'l-Arabiyyetü li'l-Kitab, Libya 979, s. 37.

¹²³ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 104.

¹²⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili 1 Mürşid-Mürîd-Yol*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 102.

*gün tavrı ile örnek olan nasihat ehli bir şeyh ve salih bir kardeşle mümkündür.*¹²⁵ Zerrûk, mürebbi şeyhi devâdan ümidi kesen, dermansız derde düçar olan ve çareler arayışında bulunan hastaların defalarca kapısını çaldığı doktora benzetir. Devamlı şeyhin huzuruna varmak, dergâhına yüz sürmek ve kendisi ile irtibat içinde olmak suretiyle hastalıkların tedavisi sağlanır. Çaresiz kalan hastanın mahir doktora güvenmesi ve kendisini ona teslim etmesi gibi müridin de onulmaz dertlerinin dermanı için şeyhine teslim olması, kendine ona vermesi, irşadına güvenmesi ve tavsiyelerine kulak vermesi gerekir.

Zerrûk asr-ı saadetteki terbiye usûlü sadedinde Peygamber Efendimizin uygulamalarına ışık tutmaktadır. Ashabı hâl ve davranışları ile her defasında eğiten Peygamber Efendimiz, Hz. Abdullah b. Amr'a sürekli oruç tutmayı yasaklamış, Hz. Ebû Hureyre'ye ihtiyacı kadar uymasını tavsiye etmiş, Hz. Ebû Bekir'e namazda sesini yükseltmesini, Hz. Ömer'e sesini kısmasını emretmiş, Hz. Huzeyfe'ye sırrını açmıştır.¹²⁶ Hicrî üçüncü asrın sonuna kadar marifetin kemali, tehzib ve tasfiyenin husulü için sohbet ve mülakat yeterliyken, daha sonra kalblerin zulmete bürünüp katılaştığı bir dönem gerçekleşti, ve bunu gidermek için ıslah yolları ihdas edildi, diyen Zerrûk, 624/1228 yılında şeyhi Ebû'l-Abbâs el-Hadramî'ye duygularını şu şekilde ifade eder: *"Bu devirde artık himmet ve hâlin sadece adı kaldı. Herhangi bir ilave ve çıkarımda bulunmadan Kur'ân ve sünnete uymak gerekmektedir."*¹²⁷

Zerrûk *Uddetü'l-mürîd* isimli eserinde şeyhin özellikleri üzerinde etraflı bir şekilde durmuş ve şeyhleri genelde üç kategoride ele almıştır: Talim şeyhi, terbiye şeyhi, hırka şeyhi. Daha sonra da her birisi için gerekli olan şartları dile getirmiştir.¹²⁸ Terbiye şeyhinin edinilmesi gerektiği hususuna eserlerinin çoğunda yer vermektedir. Kendisini gereğince terbiye edecek ve tarikat esaslarını öğretecek bir şeyhe bağlanmayan kişileri tenkit eden Zerrûk, Beyazıd-i Bistâmî'nin; *"Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır."*¹²⁹ sözü ile Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1014)'ın; *"Yetiştireni ve dikenini olmadan kendine yetişen ağaç yaprak açar, fakat meyve vermez. Tedricî bir surette tarikatın âdâbını öğretecek bir üstada sahip olmayan müridin durumu da böyledir. O hevâ ve hevesine tapar, kurtuluş yolu*

¹²⁵ Zerrûk, *Kavâidü't-tasavvuf*, s. 48.

¹²⁶ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîd*, s. 274; Zerrûk, *Kavâidü't-tasavvuf*, s. 48.

¹²⁷ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîd*, s. 297.

¹²⁸ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîd*, s. 400-461.

¹²⁹ Ebû'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrük ve Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993, s. 380.

*da bulamaz*¹³⁰ sözüne yer verir. Zerrûk'a göre, sünnete uymayı salık veren ve irfan sahibi olan bir şeyhe uymak esastır. Böylesi bir şeyhe tabi olunursa, fayda görülür ve murada erişilir.¹³¹

8/14. asrın sonunda Endülüs sûfilere ile fukarası arasında gerçekleşen, "Mürşid edinmek gerekli midir, değil midir? Rûsûm ehli olmak ve tasavvuf kitaplarını okumak hakikatin telakkisi için yeterli olabilir mi?" tartışmalara dikkat çeken Zerrûk, konuyla ilgili özel kitap hazırlayan İbn Haldûn (ö. 808/1405)¹³² ve İbn Ubbâd er-Rundî (ö. 792/1389) başta olmak üzere çoğu Mağrib ulemasının bu yaklaşımlara gerekli cevabı verdiklerinden bahsetmektedir.¹³³ Zerrûk, müridle şeyh arasındaki kurulması gereken ilişkiyi rûhânî birliktelik olarak nitelemektedir. Aralarındaki yakınlık o kadar gerçekçidir ki herhangi bir tenkide mahal bırakmaz ve vazgeçiş söz konusu olamaz. Sözlerinin devamında Ahmed Zerrûk, şeyhe saygının ve onu tebci etmenin, sülûk esnasında kendisinden gereğince faydalanmanın önemini vurgular.¹³⁴

c. 1. Nefsin Terbiyesi

Zerrûk, İbn Atâillah'a ait; "*Her türlü günah, şehvet ve gafletin aslı nefsinden razı olmandır. Her türlü taat, iffet ve yakazanın aslı da nefsinden razı olmamandır.*" hikmeti şerh ederken şöyle der: "*Nefisten razı olmanın üç alâmeti vardır: İnsanın kendi nefsinin görmesi, nefesine şefkat duyması ve nefsinin kusurlarını tevîl yoluya güzel görmeye çalışmasıdır. Kişinin nefsinden hoşnut olmayışının alâmetleri de şunlardır: Nefsini itham etmesi, nefsinin afetlerinden sakınması ve onun her dönemde bir kötülüğü şiar edindiğini bilmesidir.*"¹³⁵ Nefsi zemmeden Zerrûk, bazı âyet-i kerimelere ve bir takım sûfî şahsiyetlerin işaretlerine dayanarak her türlü şer ve ayıbın kaynağı olarak da nefsi görür. Sûfî olmasa da her insanın nefsinin kusurlarını bilmesi, onun aldatma ve hilesinden emin olana kadar nefesine karşı mesafe koyması gerekir. O zaman kişi iç dünyasını tasfiye etmiş ve Rabbini tanımış olur.¹³⁶

¹³⁰ Molla Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns -Evliya Menkıbeleri-*, ter. ve şerh. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, Marifet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1998, s. 437.

¹³¹ Zerrûk, *Kavâidü't-tasavvuf*, 49.

¹³² İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti - Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil ve Mukaddime'de Tasavvuf İlmi-*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1984, 280s.

¹³³ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîd*, s. 440-442.

¹³⁴ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 117.

¹³⁵ Zerrûk, *Şerhu Zerrûk ale'l-Hikemi'l-Atâiyye*, s. 118.

¹³⁶ Zerrûk, *Îânetü'l-mütevccih'l-miskîn*, s. 47.

Zerrûk'un nefsin ayıplarına dair bir manzumesi bulunmaktadır.¹³⁷ Gereğince düşünülüğünde ve sülûk eğitimi alıp işin aslı idrak edildiğinde nefsin iki yüzden fazla ayıbı bulunmaktadır. Nefsin şer odaklarını ve şehvet yerlerini incelemeye çalışır. Sûfilerin nefsin ayıplarına dair özel ilimleri olduğunu, nefsin kötü huylarını öğrenmeye özen gösterdiklerini, nefislerini tedavi edip eğittiklerini, nef-sânî kötülüklerin gözden kaçan gizli hâlleri ve püf noktaları tanıdıklarını söyler.¹³⁸

Zerrûk'a göre nefs-i mutmaine, kendisi ile hidayet bulunan bir nurdur. Nefs-i levvâme ise bu nurun kendisinde bulunmadığı nefistir. Bir hatadan diğerine sürüklenir. Nefs-i emmârenin ise ne vefası ne de ahdi olur. Hak ve hakikat kendisine siklet oluşturur. Devamlı boş işlere meyleder. Sürekli aykırı hareket etmeye çaba sarfeder.¹³⁹

Zerrûk'a göre insan nefsinin tabiat ve istidatları birbirinden farklıdır. Beden ve iklim farklılığına göre nefislerin değişkenlikleri üç sınıfta gruplandırılmaktadır:

1. Mağriplilerin Usûlü: İçerisine katılan maddelerle dönüşüm sergileyip aslına dönen yedi madenle nefsi tanımlamaktadırlar. İlki altın gibi olan nefislerdir. Saflık ve özü bakımından karışım gerçekleşmemiş nefislerdir. Sonuncusu ise cıva gibi olan nefislerdir. Görünüşleri beyazdır ama içleri siyahtır.

2. Acemlerin Usûlü: Onlar nefisleri saray metaforu ile sembolize ederler. Üç tür yapıttan bahsedilir. Birincisi hayır ve şerden yoksun olan yapıtlardır. Kendisine ne atılır ve ne verilirse kabul eden hânelerdir. İkincisi hayırla dolu yapıtlardır. Buraya hayırdan başka bir şey giremez. Üçüncüsü hayır ve şerrin birlikte yer edindiği hânelerdir. Bu üçüncüsü şerden soyutlanmak için güçlü bir tedavi sürecine ihtiyaç duyar.

3. Yemenlilerin Usûlü: Bunlar da nefisleri birbirinden farklı yerlerle sembolize ederler. Yağmursuz ürün vermeyen toprak örneği ile açıklama yapılır. Zerrûk'a göre her mertebenin kabul edilen ve reddedilen bir özelliği bulunmaktadır. Nefsin Hak uğrunda, Hak ile Hak'tan Hakk'a doğru bir seyir izleyene kadar kontrol altında tutulup hizaya getirilmesi gerekmektedir.¹⁴⁰

¹³⁷ Ahmed Zerrûk, *Manzûmetün fi'Uyûbi'n-Nefs*, yazma, el-Hızânetü'l-Âmmetü, Rabat, no: 984.

¹³⁸ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 106.

¹³⁹ Zerrûk, *Şerhu Zerrûk ale'l-Hikemi'l-Atâiyye*, s. 312.

¹⁴⁰ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 107.

c.2. Sohbet

Zerrûk mübtedi müritler için sohbeti zaruri görür. Zira müridin sohbete devam etmesi tarikat âdâbındandır. Müritlerini, kendilerini beğenen ve kendilerinin övülmesinden hoşlanan karilerle, cahil sûfilerle ve gafil zorbalarla birliktelik sağlamamaları konusunda uyarır. Sâlikin dostlarını iyi seçmesini, zarafet ehli ve pişmanlık duymayacağı kişilerle dost olmasını öngörür. Sûfiler arasında sohbet yolu ile uzlet yolunu tercih etme konusunda farklılıkların bulunduğunu söyleyen Zerrûk, sohbeti uzlete tercih eder. Zira dosttan mahrumiyet sâlikin buhran ve vahşete düşer olmasına yol açar. Beklentilerini gerçekleştiremez ve hedeflediği yola koyulmaz. Zerrûk'a göre; *“Arkadaşlık şu üç hususiyetin gerçekleşmesi için arzulanır: Nasihat, şefkat ve yardımlaşma.”*¹⁴¹

İbn Atâillâh'ın *Hikem*’inde yer alan; *“Kendini beğenmeyen bir cahille birliktelik sergilemek, nefesine bende olan âlimle dostluktan daha hayırlıdır.”* hikemini şu şekilde şerh etmiştir:

“Çünkü nefisinden razı olmayan kişi cahil de olsa üç özelliği uhdesinde toplamıştır: Nefsinin şerrinden kendini kurtarmak, Allah'ın kullarına karşı alçakgönüllü olmak, samimi olarak Hakk'ı talep etmek.

Bu özelliklere sahip bir kişi ile sohbet etmenin üç kazancı vardır: Kişi dostunun dini üzerine olduğu için dostundaki güzellikleri edinmiş olur, yakın ilişkilerde ten birlikteliği ile gönül birlikteliğini sağlamış olur, sorumluluk bilincinin gerçekleşmesi ile dünyevî ve dinî selamet gerçekleşir.

Nefisinden hoşnut olan kişinin üç hastalığı vardır: Kibir, haddini bilmezlik, baş olma sevdası.

*Böylesi bir kişi ile birliktelik gerçekleştirmenin üç felaketi söz konusudur: Kendisine kul köle ettirmesi, sıkıntı ve yük olması, sonu olmayan ve hayır getirmeyen ilişki.”*¹⁴²

“Hâli ile sana eziyet eden ve sözleri ile seni Allah yoluna sevk etmeyen kişi ile sohbet etme!” diyen İbn Atâillâh'ın hikmetini şerh eden Zerrûk, sohbete lâyık olmayan kişinin vasıflarını şu şekilde dile getirmektedir:

“Hâli ile sana eziyet eden ve sözleri ile de seni Hak'tan alıko-yan kişi, hakikatlere ulaşamamış, başkasına el açmaktan ve yaratılmışlara yük olmaktan kurtulamamıştır. O kendi nefisinden hoşnut bir tip olarak daima hemcinslerinden kendini üstün görmeye çalışmış, bilgi ve davranışları ile caka satmaya, onay ve reddiyeleri ile

¹⁴¹ Azûzî, a.g.e., s. 114.

¹⁴² Zerrûk, *Şerhu Zerrûk ale'l-Hikemî'l-Atâiyye*, s. 120.

*kendini övmeye kalkışmıştır. Ebü'l-Hasan eş-Şâzilî de bu gerçeği ifade sadedinde şöyle demektedir: 'Kendini sana kabullendirmek isteyen kişi ile dost olma. Çünkü o kınanmış kişidir. Sana nefsi için ilgi gösteren kişi ile de dost olma. Zira onun dostluğu devamlı değildir. Allah'ı zikredip O'nunla zenginlik kazanan kişi ile dost ol. Onun zikri kalbinin nuru, müşahedesini gayb âleminin anahtarlarıdır.'*¹⁴³

Zerrûk, ihvanını bir yandan seçkinlerle beraber olmaya sevk ederken, diğer yandan da kendisinden el alacağı ve kendisi ile tasavvufî eğitimin zirvesine ulaşacağı ârif bir şeyhin sohbetine katılmaya davet etmektedir. Şeyhle gerçekleştirilecek sohbet, kişinin havâtırını, şüphelerini ve vehimlerini ortadan kaldıracaktır.¹⁴⁴

c.4. Evrâd ve Ezkâf

Zerrûk önce müritlerine telkin edeceği zikirlerin anlamlarını açıklar ve zikri nasıl çekeceklerini beyan eder ve sonra da kendisi dinleyip onların sesli bir şekilde üç defa "Lâ ilâhe illallah" zikrini tekrarlamalarını ister. Şeyh ve mürid kelime-i tevhidi seslendirdikten sonra susup tefekküre dalarlar. Daha sonra müride istiğfar zikrini verir. İstiğfarın anlam boyutunu kendisine açıklar. Müritten istenilen tarzda "*Estağfirullahi'l-Azim ellezî lâ ilâhe illâ hüve'l-Hayyü'l-Kayyûm ve eselühü't-tevbete*" sığısında istiğfarda bulunmasını belirtir.¹⁴⁵

İstiğfar duygusu müridin kalbine iyice yerleşince, Peygamber Efendimize salavat getirmesi talebinde bulunur. Peygamber Efendimizin sevdası kalbine yerleşene kadar salavata devam eder. Müridin bir merhaleden diğerine geçene kadar şeyhin kendisine müsamahalı davranmaması gerekir ki bir önceki adımların semeresi görülmüş olsun. Yakaza ya da uyku hâlinde meramı hâsıl olsun. Bu arada tabii sıradan kişilerle ilmiye sınıfı arasında fark olduğu da gözden ırak tutulmaması gerekir. Her namazın edasına müteakip halk tabakası bir salavatta bulunurken ilim erbabı on ayrı salavatta bulunur.

Müridin mecliste huşu ve hudû içerisinde oturması edeptendir. İlahî huzurda olduğunu düşünür ve bahsedilen zikirleri icra eder. Daha sonra şu âyet-i kerimeyi okur: "*Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilâh yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir. Evet) mutlak güç ve hikmet sahibi Allah'tan başka ilâh yoktur.*"¹⁴⁶ Daha

¹⁴³ Zerrûk, a.g.e., s. 137-138.

¹⁴⁴ Azûzî, Ahmed Zerrûk, s. 115.

¹⁴⁵ Ali Haşim, Zerrûk ve'z-Zerrûkiyye, Dâru Mektebeti'l-Fikr, Libya 1975, s. 185.

¹⁴⁶ Â-i İmrân, 3/18.

sonra mürid üç veya yedi defa; “Allah’ın kendi nefesine şahit kıldıklarına ben de şahitlik ediyorum. Meleklerin, ilim erbabının şehadetine ben de katılıyorum. Hayatımın sonuna ve kabre girene kadar bu şehadetime sadık kalacağım hususunda Allah’a söz veriyorum. Zira o, katındaki hiçbir vaadi geri çevirmez.” ifadesinde bulunur. Müridin Peygamber Efendimize getirdiği salavatlar semeresini vermeye başladığında, şehadet zikrine başlar. Henüz zayıf müritlerin şehadet zikrini ahenkli bir şekilde söylemesi tavsiye edilir.

Zikir merhalelerinin neticeleri dış görünüşte belirmeye başlayınca, mürid birinci zikir programını yeni bir zikir çeşidi ile yeniler. “Sübhânellahu ve bi-hamdihî, Subhânellahî'l-Azim, Allahümme sallî alâ Muhammedin ve âlihî” gibi zikirleri icra ettikçe de zikrin farklı meyveler vermesi de gerçekleşmiş olacaktır. Benzersiz bir isim olan Lafza-i Celâl ismini zikreden mürid, kendini zikre aşına kılmaya çalışır. Yer yer Peygamber Efendimize salavat getirmeye devam etmesi gerekir. Müridin iki virdi şiar edinmesi beklenir: Biri sabah namazından sonra, diğeri de akşam namazından sonraki virddir.¹⁴⁷

Zerrûk’un hazırladığı *el-Vazîfe* isimli evrad, Zerrûkıyye ve diğer tarikat mensupları tarafından her sabah okunan bir virddir. Samimi bir niyet ve takva dolu bir gönülle sabahları Zerrûkıyye virdini okuyan kişinin akşama kadar himaye edileceğine, fayda ve kudretinin açık olduğuna dair güçlü bir inanç vardır.¹⁴⁸

Zerrûk’un *el-Vazîfe*’si, Peygamber Efendimize ait olduğu bilinen zikir ve dualardan ibarettir. Müntesiplerini okuması, kendileri için vird olması ve duayı şiar edinmeleri için bizzat Zerrûk tarafından derlenmiştir. Zerrûk, bu vazifesini öğrenci ve müritlerine sunmak üzere, *Sefînetü'n-Necâ li-men ila'llahî't-Tecâ* adıyla kaleme almıştır. Öğretileri yanında vird edinilmesini ve bunun her gün bağlolarınca okunmasını vasiyet etmiştir. Eserin şöhreti, eş-Şâzilî’nin *Hızbü'l-Bahr*’ına ve el-Cezûlî’nin *ed-Delâilü'l-Hayrât*’ına muadil düzeydedir.¹⁴⁹ Fakat Zerrûk buna dair herhangi bir iddiada bulunmamaktadır. O, bunun sünneti beyan eden hadislerden beslenen müstakil bir vird olduğunu söyler. Ayrıca eserde, ashabına okunmasını ve tilavet edilmesini tavsiye ettiği Kur’ân âyetlerine yer vermektedir. Dolayısıyla gizemli bir ifadeye yer vermemektedir. Zerrûk, müntesiplerine kolaylık sağlamak arzusuyla güneşin doğuşundan akşam namazına kadar herhangi bir zaman diliminde okunabileceğini söyler. Üzerlerine sekinetin inmesi, kendilerini rahmetin bürü-

¹⁴⁷ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîd*, s. 303.

¹⁴⁸ Azûzî, *Ahmed Zerrûk*, s. 119.

¹⁴⁹ Muhammed b. Ali es-Senûsî, *es-Selsebîlül-Maîn fi't-Tarâikil-Erbaîn*, Bingazi 1967, s. s. 57.

mesi ve aralarına meleklerin konuk olabilmesi için virdin cemaatle okunmasını tavsiye etmektedir. Cemaatle okumanın bir diğer faydası da aralarındaki kıraati zayıf olanların kollanmasıdır.

Zerrûk'un müritlerine öngördüğü bu vazifenin tam metni şu şekildedir:¹⁵⁰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ : أَلَمْ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ، وَعَنْتَ الْوَجْوهَ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ >
اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سَنَةٌ وَلَا نَوْمٌ، لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ، يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ، وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ، وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حَم تَنْزِيلِ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ، شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّولِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَهِي الْمَصِيرُ.

اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، وَإِنْ تَبَدَّوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخَفَرَهُ يَحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ، كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ... >> إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى : دِد... أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصَرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ إِلَى آخِرِ السُّورَةِ مَرَّةً وَاحِدَةً)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (إِلَى آخِرِ السُّورَةِ مَرَّةً وَاحِدَةً لَمْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ اللَّهُ هُوَ أَحَدٌ (إِلَى آخِرِ السُّورَةِ ثَلَاثًا)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (إِلَى آخِرِ السُّورَةِ ثَلَاثًا)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (إِلَى آخِرِ السُّورَةِ ثَلَاثًا)

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَشْرِكَ بِكَ وَأَنَا أَعْلَمُ وَأَسْتَفْهَرُ لِمَا لَا أَعْلَمُ ثَلَاثًا.

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحُزْنِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعُجْزِ وَالْكَسَلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجَبِينِ وَالْبَخْلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ غَلْبَةِ الدِّينِ وَقَهْرِ الرِّجَالِ (ثَلَاثًا)

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ

ثَلَاثًا)

اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتِطَعْتُ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتَ أَبَوْهُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَأَبَوْهُ بِذُنُوبِي فَأَغْفِرْ لِي تَبَاهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ (ثَلَاثًا)

اللَّهُمَّ إِنِّي أَصْبَحْتُ مِنْكَ فِي نِعْمَةٍ وَعَافِيَةٍ وَاسْتِرْجَاءٍ فَاتِمِّ نِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَعَافِيَتِكَ أَسْتَرْجِعُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (ثَلَاثًا).

اللَّهُمَّ مَا أَصْبَحَ بِي مِنْ نِعْمَةٍ أَوْ بِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ فَمَنْكَ وَحْدَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ، فَكُلِّمْ سَيِّدِي مُحَمَّدًا وَكَاتِبِي (ثَلَاثًا)

يَا رَبِّ لَكَ الْحَمْدُ كَمَا يَنْبَغِي لِجَلَالِ وَجْهِكَ وَعَظِيمِ سُلْطَانِكَ (ثَلَاثًا).

وَضِيَّتْ بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِسَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ فِي نَبِيٍّ وَرَسُولٍ (ثَلَاثًا). سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ عَدَدَ خَلْقِهِ وَرِضَا نَفْسِهِ وَزِينَةَ عَرْشِهِ وَمَدَادَ كَلِمَاتِهِ (ثَلَاثًا).

¹⁵⁰ Azūzī, Ahmed Zerrūk, s. 120-123.

أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق (ثلاثا).
بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع
العليم (ثلاثا).
أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم (ثلاثا).
هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم.
هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام الموهن المهيمن العزيز الجبار المتكبر،
سبحان الله عما يشركون، هو الله الخالق البرئ المصور... >> إلى قوله تعالى : دوهو العزيز
الحكيم >> (مرة واحدة).
سبحان الله وسه سبحان الله العظيم لم ثلاثا).
تحصفت بذى العزة والجبروت واعتصمت برب الملكوت، وتوكت على الحي الذي لا يموت
أصرف عني الأذى إنك على كل شيء قدير (ثلاثا).
بسم الله الرحمن الرحيم لإيلاف تريش إيلافهم.. إلى آخر السورة (مرة واحدة) اللهم كما
أطعمتهم فأطعمنا، وكما أمنتهم فأمننا واجعلنا لك من الشاكرين (مرة
واحدة).
سبحان الله وسه سبحان الله العظيم لم ثلاثا).
تحصفت بذى العزة والجبروت واعتصمت برب الملكوت، وتوكت على الحي الذي لا يموت
أصرف عني الأذى إنك على كل شيء قدير (ثلاثا).
بسم الله الرحمن الرحيم لإيلاف تريش إيلافهم.. إلى آخر السورة (مرة واحدة) اللهم كما
أطعمتهم فأطعمنا، وكما أمنتهم فأمننا واجعلنا لك من الشاكرين (مرة
واحدة).
سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك (ثلاثا). أستغفر الله
العظيم الذي لا إله إلا هو (ثلاثا).
اللهم صل على سيدنا محمد عبدك ورسولك ونبيك > النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم
(ثلاثا)، تسليما عدد ما أحاط به علمك وخط به قلمك وأحصاه كتابك، وارض عن ساداتنا أبي بكر
وعمر وعثمان وعلي، وعن الصحابة أجمعين وعن التابعين وتابعي التابعين ومن تبعهم بإحسان
إلى يوم الدين.
سبحان ربك وب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين (مرة
واحدة).
لا إله إلا الله (من مائة إلى ألف مرة لم محمد وسول الله (مرة واحدة)
أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله (ثلاثا) صلى الله عليه وسلم (مرة واحدة).
ثبتنا يا رب بقولها (ثلاثا) وانفعا يا رب بفضلها (ثلاثا) واجعلنا من خيار أهلها (ثلاثا) آمين
آمين آمين آمين يا رب العالمين (ثلاثا).
أصبحنا في حماك يا مولانا، مسنا في رضاك يا مولانا (ثلاثا) آمين آمين آمين يا رب العالمين
(ثلاثا).

لا إله إلا أنت واحد ربنا، يا مجمعنا اغفر ذنوبنا (ثلاثا) آمين آمين آمين يا رب العالمين (ثلاثا)، اغفر لنا ما مضى وأصلو لنا ما بقي بحرمة الأبرار، يا عالم الأسرار لم ثلاثا) آمين (4 مرات) يارب العالمين (ثلاثا).

يا عالم السر منا لا تكشف السر عنا لم ثلاثا) آمين آمين آمين آمين، يارب العالمين (ثلاثا) يا مولانا يا مجيب من يرجوك لا يخيب توسلنا إليك بالحبيب اقض حاجتنا عن ترب.

هذا وقت الحاجات يا حاضرا لا يغيب (ثلاثا). آمين (4مرات)، يا رب العالمين (ثلاثا).

اللهم صل وسلم على سيدنا محمد وبارك على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد (عشر الم آمين (أربع مرات) يا رب العالمين (ثلاثا).

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين (ثم تقرأ الفاتحة ثلاثا)،

إن الله وملائكته يصلون على النبي، يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (مرة واحدة)، صلوات الله وسلامه وتحياته ورحمته وبركاته على سيدنا محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الأمي وعلى آله وصحبه عدد الشفع والوتر، وعدد كمات ربنا التامات المباركات (ثلاثا) ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وهو حسبنا ونعم الوكيل، فنعم المولى ونعم النصير (مرة واحدة)، سبحان ربك رب

نعزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

Sonuç

Merîniler Devletinin son dönemlerinde, Vattâsiler Devletinin ise kuruluş yıllarında yaşayan Ahmed Zerrûk, özelde Fes ve Misrâta, genelde ise Mağrib ve Kuzey Afrika'nın seçkin tasavvuf önderlerinden biridir. Çalkantılı bir dönemde yaşamış olmasına rağmen, her bakımdan donanımlı bir şahsiyet haline gelmiştir. Zamanın şartlarını iyi değerlendirmiş, olumsuzlukların üstesinden gelmiş, çağını iyi okumuş ve kendini yaşadığı coğrafyanın kurtuluşuna adanmıştır. Sosyo-ekonomik, kültürel ve politik buhranların aşılmasına katkıda bulunmuştur.

Fes'te dünyaya gelen, doğumunun akabinde anne-babasını kaybeden, on yaşına kadar ninesinin gözetiminde yaşayan, çocukluk yıllarını kunduracı çırağı olarak geçiren Zerrûk, on altı yaşından itibaren sanat eğitimini tamamlayıp ilmî tahsilini ilerletmeye çalıştı. Fes, Tilemsen, Cezayir, Kahire ve Hicaz'da fıkıh, hadis, kelam ve tasavvuf eğitimi aldı. Dönemin seçkin şahsiyetlerinden bir bütün olarak istifade etti. Zahirî eğitimini tamamladıktan sonra tasavvufî eğitimini gerçekleştirdi. Fıkıh ve tasavvufu birleştirdi. Zahir ve batın bilgileri ile donandı. Tedris ve meşihat makamını birlikte sürdürdü.

Tasavvufî intisabını, Şaziliyyenin iki önemli isminin elinde gerçekleştirebilir. İlk şeyhi Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh ez-Zeytûnî'dir. Seyr u sülûkunu tamamlayamadan şeyhine karşı mesafeli bir tutum sergiler. Şeyhinin özellikle siyasî hayata ilişkin yaklaşımına tavır koyar. Yaşadığı iç buhran, manevî boşluk ve fikrî tenakuz nedeniyle Fes'i terk edip Tilemsen'e gider. Kırk beş gün gibi kısa süreli gerçekleşen bu seyahatinde muhasebe yapma imkânı elde eder. Sağlıklı düşünmeye başladıktan sonra şeyhinin yanına döner, tepkisel tavrının yersizliğini fark eder ve yarım kalan sülûkunu tamamlar. Zerrûk'un ikinci şeyhi Ahmed b. Ukbe el-Hadramî'dir. Kendisi ile 876/1471 yılında Mısır'da tanışmış, sekiz ay kadar yanında kalmış ve samimi bağlılarından biri hâline gelmiştir. Hadrâmî'nin ilmî ve manevî mirasını elde ettikten sonra tarikatının haifesi olarak Hadramî tarafından Mağrib bölgesine gönderilmiştir.

Tunus, Trablusgarb, Cezayir ve Bicâye kentlerinde yedi yıl dolaşan Zerrûk, hem şeyhinin öğretilerini yaygınlaştırmaya hem de yeni bir vizyon kazanmaya çalışır. 879/1474 yılında Fes'e varır ve memleketinde dört yıl süreyle irşat ve tedris faaliyetlerini yürütür. Fakat muvaffak olamaz. Sergilediği uzlaşmaz tutum ve ulema ile cedelleşen tavrı nedeniyle şeyhi tarafından defalarca uyarılır. İrşat metodunda kendisini yeterli göremeyen Zerrûk, hem şeyhinden af dilemek hem de kendisinden gereğince istifade etmek arzusuyla 884/1479 yılında tekrar Kahire'ye gelir. 886/1481 yılına kadar şeyhine hizmet eder. Şeyhi tarafından çok özel mesajlarla halife olarak tekrar Mağrib'e gönderilir. Sonunda Libya'nın Misrâte kentine yerleşen Zerrûk, burada büyük bir teveccühe mazhar olur. Sohbet halkasını genişletir, hizmet alanını yaygınlaştırır, bilimsel çalışmalarına hız verir ve bağlılarının kitleler halinde çoğalmasına neden olur. Şöhretinin zirevesindeyken 899/1493 tarihinde Misrâta'da vefat eder. Geride Mısır, Tunus, Libya, Cezayir, Sahra, Fas ve Hicazlı çok sayıda öğrenci ve mürit bıraktığı gibi sayıları kırkı aşan fıkıh, kelam, hadis, tefsir ve tasavvufa dair çok kıymetli eserler kaleme alır.

Hem ilmî hem de sûfî kişiliği ile tanınan Ahmed Zerrûk, hayatı boyunca, takvayı, sünnete ittibayı, yaratılmışlara bel bağlamamayı, iddialardan kaçınmayı, Allah'tan hoşnut ve razı olup O'na yönelmeyi şiar edinmiştir. Yaşadığı dönemin problemlerine doğrudan dikkat çeken Zerrûk, tasavvuf ehlinde gözükken kimi şahsiyet ve zümrelerin yanlış tutum ve seyrine eleştirel bir yaklaşım sergilemekten de kaçınmamıştır.

Tasavvufî düşüncesini varlık nazariyesi, marifet nazariyesi ve seyr u sülûk metodu şeklindeki üç alt başlıkta ele aldığımız Zerrûk,

varlık nazariyesinde mevcûdâtı adem ve nisbî olarak niteledirmekte, eşyayı ilahi ilim, irade ve kudretin yansıması olarak izah etmektedir. Ona göre mevcudat, Hakk'ın Zât'ına birer işaret-tir. Hakk'ın mevcudatı en mükemmel tarzda var etmesi ilminin zuhuru, yaratıklarının taayyün ettirmesi meşietinin zuhuru, nisbî varlıkları ademden vücuda getirmesi ise kudretinin zuhurudur.

Keşf, mükâşefe, ilm-i ledün, irfan, tezkiye, tahalluk, tahakkuk, tahalli ve tasfiye anlayışları ile ele aldığı marifet konusunu ise mükâşefe ile sûfinin Rabbânî sırları edinmesi ve varlığın hakikatine muttali olması şeklinde tanımlamaktadır. Hakk'ı gereğince tanımamızı, tüm masiva ve kötü huylardan arınmaya bağlamaktadır. İlahi tecelliye mazhar olacak bir kalbî donanıma ermeyi öğütlemektedir. Ona göre, kişi zühdü şiar edinip her türlü alakalardan sıyrılmak suretiyle gönül hanesini mamur kılar. Bunun sonucunda ilahi tecelliler, ilahi hikmet ve marifetler de kalbinde yer edinmeye başlar. Marifete ulaşmak için kalbin tasfiyesi kadar nefsin tezkiyesi, akıl aydınlanması ve zihin berraklığı da önemlidir. Zerrûk, marifet nazariyesini akli devre dışı bırakmadan basirete dayalı bir olgu olarak telaki etmektedir.

Varoluş seyrini gerçekleştirebilmek ve marifetle donanabilmek için güçlü bir tasavvufî eğitimden geçmeyi öngören Zerrûk, seyr u sülûk sisteminin temeline mürid-mürşid ilişkisini yerleştirir. Tasavvufun tecrübî bir ilim olduğu gerçeğinden hareketle kâmil bir şeyh arayışını temel ittihaz eder. Talim, terbiye ve hırka şeyhleri edinmenin gereğini ortaya koyduktan sonra Zerrûk, mürşide duyulan gereksinimin temel gayesini, nefsin ıslahı olarak görmektedir. Hakikat arayışına koyulan isimlerin ciddi bir nefis terbiyesinden geçmesini olmazsa olmaz şeklinde değerlendirir. Nefsin ıslahı ve tezkiyesinin ancak sohbetle husule geleceğini, kişinin âriflerle yoldaş olmasını tavsiye eden Zerrûk, sohbetin erdiriciliği, yetiştiriciliği, tamamlayıcılığı üzerinde durmaktadır. Evrâdı olmayanın varidatı bulunmaz gerçeğinden hareketle Zerrûk, müritlerinden evrâd ve ezkârı şiar edinmesini ister, zikrin kazanımlarına dikkat çeker.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Fe'ste doğup Fes, Meknes, Tilemsen, Bicâye, Cezayir, Trablusgarp, Kahire ve Hicaz'da yetişen, Mağrib'de, özellikle de Misrâta'da irşad hizmetinde bulunan Zerrûk, on beşinci yüzyıl Kuzey Afrika ve Mağrib halklarının umudu haline gelmiştir. Sosyal çalkantılar, siyasi buhranlar ve ekonomik sıkıntılar karşısında halkların geleceğe umutla bakmasını, her türlü kaos ortamının giderilmesini ve kültürel hayatın canlı tutulmasını öngörmüştür. Bireysel ve toplumsal buhranların üstesinden ancak sağlıklı bireyler sayesinde gelinebileceğini zikretmiştir. Sağlıklı din anlayışını biatlerden uzaklaşıp sünnete uymakta, toplumsal barışın

adresini tasavvufî neşe ve zevkin idrak edilmesinde, geleceğin inşasını ilim ve fikir adamlarının sorumluluğunda görmüştür. Eşyanın esaretine bürünmeden mevcudatı var kılan Hakk'ın tanınmasını, Hakk'ın idraki için de kendi gerçekliğimizin farkında olmamızı ve nefsisizi tanımamızı, güçlü bir nefis eğitimi ile her an Hakk'ın zikrine bürünmemizi tavsiye etmektedir. Zerrûk'un hayatı bir bütün olarak değerlendiren, olaylara üst perdeden bakan, insanın gerçekliğine dikkat çeken yaklaşımlarını, günümüz insanının buhranlarına da ışık tutacak evrensel gerçekler olarak değerlendiriyoruz.

Şakir Ahmed Paşa'nın "Tertîb-i Nefîs" Mesnevîsi

Alim YILDIZ*

Özet

Şakir Ahmed Paşa XVIII. Yüzyılda yaşamış şair bir devlet adamıdır. Başarılı devlet hizmetlerinin yanında eserler de kaleme almıştır. İki eseri bulunan Şakir Ahmed Paşa'nın eserlerinden biri *Ravd-ı Verd*, diğeri ise *Tertîb-i Nefîs* adını taşımaktadır. Her iki eseri de dinî birer mesnevîdir.

Ravz-ı Verd isimli mesnevîsi Allah'ın Güzel İsimleri ve Bedir Gazvesi konularını işlemektedir. Tertîb-i Nefis isimli mesnevîsi Kur'an-ı Kerim'le ilgilidir. Surelerin kaçar ayetten oluştuğu, ve ihtilaf edilen ayetlerin neler olduğu üçer beyitle işlenmektedir. 1797'de yazımı tamamlanan bu eserde ayrıca Kur'an cüzlerinin hangi surede ve hangi ayetle başladığı da manzum olarak verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Divan Edebiyatı, Şakir Ahmed Paşa, Kur'an, Mesnevi

Abstract

Shakir Ahmad Pasha who lived in the XVIII. century is a poet. He is also a successful statesman. Beside this, according to our knowledge he has written two books. Both of them are masnavi, namely: Ravz i Ward and Tartib i Nafis.

Ravz i Ward deals with the most beautiful names of Allah Almighty and The Battle Of Badr. Tartib i Nafis is about the Holy Quran. In this work, the author examines that the Quranic chapters consist of how many verses and he explains that on which verses scholars have disagreed. Shakir Ahmad completed this work in 1797.

Key Words: Ottoman Poetry, Shakir Ahmad Pasha, Holy Quran, Masnavi

* Doç. Dr., C.Ü. İlahiyat Fakültesi (yildizalim@hotmail.com).

A. HAYATI

Trabzonlu olduğu bilinen Şakir Ahmed Paşa'nın, kaynaklarda ne zaman doğduğuyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır¹. Hayatı hakkında bilgi veren kaynakların hemen hemen birbirine benzer ifadeler kullandıkları görülmektedir. Bu eserlerden bir çoğunda yıl belirtilmeden İstanbul'a gelip Firdevsî Efendi'ye imam olduğu, daha sonra ise Enderûn-ı Hümâyûn'a girerek, padişahın sarık ve çamaşırlarını, muhafaza, temizleme ve padişahı giyindirme görevi olan Dülbend Ağası² görevine getirildiği belirtilmektedir³. Enderûn'u bitirdikten sonra hocalık verilmiş, 1213 (1798)'te Darphâne Emîni olmuş ve üç yıl bu görevi sürdürdükten sonra 1216 (1801)'da azledilmiştir. 1222 (1807)'de Akdeniz Nüzul Emîni, bir yıl sonra ise tekrar Darphâne Emîni olmuştur. 11 Receb 1225 (12 Ağustos 1810) tarihinde vezirlik rütbesiyle Sadâret Kaymakamı olmuştur. 1226 (1811)'da Munfasıl, 4 Muharrem 1229 (27 Aralık 1813) tarihinde Anadolu Valiliği görevine getirilmiştir. Şemseddin Sâmî'ye göre önce Mora daha sonra Kütahya valisi⁴ olan Şakir Ahmed Paşa 1233 Rebîülâhîr'inde (Şubat 1818) hastalığı sebebiyle önce Gelibolu daha sonra İstanbul'da ikamet etmeye başlamış, bir yıl sonra da 1234 (1819)'te vefat etmiştir⁵. Bursalı Mehmed Tahir, Gelibolu'da vefat ettiği bilgisini vermesine rağmen⁶, Eyüp Sultan'da defnedildiği göz önünde bulundurulduğunda Sicill-i Osmânî'deki bilginin daha doğru olduğu ortaya çıkar⁷. Kabri Mihrişah Vâlide Sultan türbesi bahçesinde Küçük Hüseyin Paşa'nın mezarının yanındadır⁸.

Kaynaklarda Şakir Ahmed Paşa'nın kaç çocuğu olduğuyla ilgili tek bilgi Sicill-i Osmânî'de yer almaktadır. Buna göre oğlu müderris

¹ Şakir Ahmed Paşa ile ilgili bilgiler için bkz. Fatîm Dâvud, *Hâtîmetü'l-es'âr*, İstanbul 1271 /1855, s. 207; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1311, III, 125; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, İstanbul 1311/ 1894, IV, 2823; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (nşr. Kılıslı Rifat Bilge- İbnülemin Mahmud Kemal İnal), İstanbul 1951, I, 184; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, II, 265, Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, Ankara 2001, II, 470;

² Bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 537.

³ Bkz. Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, III, 125.

⁴ Bkz. Şemseddin Sâmî, *a.g.e.*, IV, 2823.

⁵ Diğer kaynaklarla birlikte bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *a.g.e.*, I, 184.

⁶ Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, II, 265; Murat Yüksel, *Trabzon Şairleri*, Trabzon 1993, I, 77.

⁷ Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, III, 125.

⁸ Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, II, 265; Çağdaş bazı ansiklopedilerde mezarının "Şah Sultan Türbesi haziresinde" olduğu ifadesine rastlanmaktadır. Bkz. *Türk Ansiklopedisi*, XXX, 198; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, VIII, 100.

Mehmed Âtîf Bey, torunu ise Sermed Paşa'dır¹. Murat Yüksel babasının Müderris Âtîf Bey olduğunu ifade etmektedir².

B. ESERLERİ

Şairin, iki eseri bulunmaktadır³. Bunlardan biri *Ravd-ı Verd*, diğeri ise *Tertîb-i Nefîs* adını taşımaktadır. Bu iki eser bir arada *Ravd-ı Verd* ismiyle iki kez basılmıştır⁴. Matbu olan bu esere İsmet Bey (Sadr-ı Rûm-ı sâbık), Mehmed Atâullah Efendi (Nakîbü'l-Eşrâf), Mehmed Münîb Efendi (Mekke-i Mükerreme Kadısı), Mehmed Hafîd Efendi (Anadolu eski kazaskeri) ve Asım Efendi (?) tarafından birer takriz yazılmıştır⁵. Takrizlerin bulunduğu ilk 9 sayfadan sonra eser 1'den 73'e kadar sayfalandırılmış, 73. sayfadan sonra ise birkaç boş sayfa bırakılmış ve daha sonra yine 1'den başlayarak yeniden sayfa numarası verilmiştir. Bu üçüncü sayfalandırma da 54'te bitmektedir. Dolayısıyla söz konusu eser, 9 (Takrizler kısmı) + 73 (Ravd-ı Verd kısmı) + 54 (Tertîb-i Nefîs kısmı) = 136 sayfadan müteşekkildir.

Osmanlı Müelliflerî'de geçen "Esmâ-ı Hüsnâ ve Süver-i Kur'âniyye ile Neseb-i Peygamberî'yi nazmen beyan eylediği eseri Takvîmhâne-i Âmire'de tab olunmuştur. Bir de 'Add-i Âyi'l-Kur'ân isminde gayr-ı matbu manzumesi vardır."⁶ bilgisinde yanlışlık bulunmaktadır. Burada bahsedilen eser 1269/1853'te Takvimhane-i Âmire'de basılmıştır. Elimizde olan ve bir mecmua sayabileceğimiz bu eserin içerisinde *Ravd-ı Verd* ve *Tertîb-i Nefîs* isimli iki ayrı eser yer almaktadır. *Ravd-ı Verd*; Esmâ-ı Hüsnâ ve Gazve-i Bedr'den oluşmaktadır. Dolayısıyla Bursalı Mehmed Tahir'in verdiği bilgide yanlışlık bulunmaktadır. Bursalı'nın gayr-ı matbu olarak gösterdiği 'Add-i Âyi'l-Kur'an bu eserin ikinci kısmını oluşturan *Tertîb-i Nefîs*'tir.

1. Ravd-ı Verd

Bu eser iki ayrı mesnevîden oluşmaktadır. İlk mesnevî *Esmâ-ı Hüsnâ* şerhi, ikincisi ise *Gazve-i Bedr A'zamü'l-Gazavât* ismini ta-

¹ Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, III, 125.

² Murat Yüksel, *a.g.e.*, I, 77.

³ Bazı kaynaklarda Divanı olduğu söylenmesine rağmen kütüphane kayıtlarında böyle bir esere rastlanmamıştır. Bkz. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998, VIII, 100; *Türk Ansiklopedisi*, XXX, 198. Ayrıca Murat Yüksel, *Sene-i Mâliye Hakkında Mutâlaât ve Takvîm-i Nücûmî* isimli iki eseri olduğu bilgisini vermektedir ki bu bilgi de yanlıştır. Bu eserler Şakir Ahmed'in değil Ahmed Şakir'indir. Bkz. Murat Yüksel, *a.g.e.*, I, 78.

⁴ Şakir Ahmed Paşa, *Ravz-i Verd*, Takvimhane-i Amire, İstanbul, 1269/1853; Şakir Ahmed Paşa et-Trabzonî, *Ravz-i Verd*, Raymond, 1327. Makalemizde verdiğimiz metinde 1269 Takvimhane-i Âmire baskısı esas alınmıştır.

⁵ Şakir Ahmed Paşa, *a.g.e.*, s. 1-9.

⁶ Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, II, 265.

şımaktadır. Toplam 982 beyitten oluşan bu eserin 479 beyti Esmâ-ı Hüsna, 503 beyti ise Gazve-i Bedr'e aittir. Her iki mesnevî de aruzun *Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün* kalıbıyla kaleme alınmıştır.

Verdi kuvvet hayâle bismillâh
Feyz-bağış oldu kâle bismillâh

beytiyle başlayan Esmâ-ı Hüsna'nın son beyti,

Lîk bir na't-ı hâş edüp taqdim
Edeyim istigâseyi tetmim
şeklindedir.

Gazve-i Bedr'in ilk ve son beyitleri de şöyledir

Ey risâlet serîrinin şâhı
V'ey celâlet sipihrinin mâhı
...
'Adede's-şubhı ve'l-mâi ve mâ
Tüliyet bi'z-zarâ'ati'l-esmâ

Üzerine bir de yüksek lisans çalışması yapılan¹ *Ravd-ı Verd* mesnevîsinde Sultan III. Selim'in saltanatının bekası için on dokuz beyitlik bir dua kısmı da bulunmaktadır.

2. Tertîb-i Nefîs

54 sayfadan oluşan bu eser 478 beyitten müteşekkil ve aruzun *Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün* kalıbıyla kaleme alınan bir mesnevîdir.

Şair bir besmele-nâmeden sonra kitabın telif sebebini anlatmaktadır. Burada, Kur'an'ın gönderilişi ve bazı yüce özelliklerini anlattıktan sonra özetle; kendisinin de Kur'an'a hizmet etmek isteğiyle bu eseri yazdığını ifade etmektedir. Fakat burada şairin önünde bir engel bulunmaktadır. Kendisinden önce gelen ulemâ çok şey yazmış, hatta geriye yazılacak bir şey bırakmamışlardır. Fakat bu âlimler eserlerini Arapça olarak yazdıkları için şaire de Türkçe bir eser yazmak kalmıştır.

¹ Bkz. Akaryalı, M. Sami, "Şâkir Ahmed Paşa Ravz-ı Verd (Edisyon Kritik ve Birinci Bölümün Günümüz Türkçesine Çevrimi)", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, Danışman: Prof. Dr. Orhan Bilgin.

...

Der ki ol zümreye mülhak olayım
Mazhar-ı 'ârifet-i Haq olayım

Ben de hizmet edeyim Kur'an'a
Ereyim mağfret-i Yezdân'a

Lîk bir şey komadı ehl-i kemâl
Cümlesin kıldı beyân ü ikmâl

Gerçi bu bâbda çokdur te'lîf
'Arabî etdiler ammâ taşnîf

Ben daği Türkî vü manzûm olarak
Eshel ü cümle-i ma'lûm olarak

Edeyim sûre-be-sûre tanzîm
Olayım rişte-keş-i dürr-i nazîm

...

Şair bundan sonra da eserin tertibi hakkında bilgi vermektedir. Muteber kaynaklardan, özellikle Şâtibî'den çokça yararlandığını söyleyen şair 114 sureden her birini üçer beyitle ele almıştır. Birinci beyitlerde sûre ismi, ikinci beyitlerde kaç âyetten oluştuğu, üçüncü beyitte ise ihtilaf edilen âyet sayısı belirtilmektedir. Her sûrenin başında sûre ismi ile söz konusu sûrenin Mekke'de mi yoksa Medine'de mi nazil olduğu bilgisi (Mekkî, Medenî) başlık olarak verilmektedir. Eğer ele alınan sûrede secde âyeti varsa üçüncü beyitlerde buna da işaret edilmektedir.

....

Ben de anlar gibi etdim ta'dād
Oldı her sûre üçer beytle yād

Beyt-i evvel eder ismin i'lân
Hem kaçınıcı idüğün remz ü beyân

Ya'ni şadrında ħurūf-ı çendin
'Adedin sürħla eyler ta'yīn

Beyt-i şānīde bi-ħasbi'l-imkān
Etdim āyātını ta'dād u beyān

Şālişi müttefik ü muhtelifi
Eder erbābına ta'rīfün ü fi

...

Sûreler bittikten sonra cüz başlarının hangi âyetle başladığı ve bu âyetin hangi sûrede bulunduğu da belirtilmiştir.

Şakir Ahmed Paşa bu eserini ne zaman yazdığını da eserin ismi olan "Tertîb-i Nefîs" ibaresiyle tarih düşürerek bildirmektedir.

.....
Sebki ħoş vezni güzel nazmı selīs
Nāmı olsa nola *Tertîb-i Nefîs*

Sāl-i târīħin ederseñ der-ħ^wāst
Rāstdır ismi aña bī-kem ü kāst

...

Tertîb-i Nefis (نفس ترتیب) ibaresini hesapladığımızda eserin 1212 (m. 1797) tarihinde tamamlandığı ortaya çıkmaktadır.

Bu iki eserden başka bir eserine rastlayamadığımız Şakir Ahmed Paşa'nın söz konusu eserlerden hangisini önce yazdığı ile ilgili olarak kitabın başında bir takriz yazan Mehmed Hafîd'in:

İdicek *Esmâ-ı Hudâ'yı* tamâm
Sonra dīğere etmiş hırâm

Eyleyerek *Gazve-i Bedr'i* beyân
Eylemiş ol encüm-i kadri beyân

...

Dedi bu manzûmeye çün Ravz-ı Verd
Bahr-i gülâb ile dolu havz-ı verd

....

Muhtefün fih olan âyetleri
Anda olan cümle rivâyetleri

Bir iki beyt ile edâ eylemiş
Remz ile i'câz-ı beyân eylemiş

'Add olup âyât-i kirâm-ı süver
Olmuş o da bir eser-i mu'teber¹

ifadelerden şairin önce *Esmâ-ı Hüsnâ* ve *Gazve-i Bedr*'i, daha sonra da *Tertîb-i Nefîs*'i kaleme aldığı gibi bir netice çıkmaktaysa da *Esmâ-ı Hüsnâ* içerisinde yer alan:

Ravd-ı Verd olsa nâmı şâyândır
Sâl-i târîhi hem nümâyândır

beytinden bu bilginin yanlış olduğu da anlaşılmaktadır. Ravd-ı Verd'in ebcedle karşılığı 1216 / 1801'dir. Buradan da anlaşılmaktadır ki şair *Tertîb-i Nefîs*'i yaklaşık dört yıl önce kaleme almıştır ve dolayısıyla ilk eseri *Tertîb-i Nefîs*'tir.

C. EDEBÎ ŞAHSİYETİ

Şakir Ahmed Paşa hakkında bilgi veren eserlerde edebî şahsiyeti ile ilgili birkaç cümleyle verilen beylik ifadeler dışında fazla bir şeye rastlanmamaktadır. Örneğin Bursalı M. Tahir "Eş'ârı ârifâne ve hakîmânedir"², Fatîm "Şi'r ile şöhret-i tâyiası yokdur"³, Mehmed Süreyya, "Alim, müdebbir, muktedir, şairdir"⁴ ifadelerini kullanmaktadır.

Recâizâde Mahmud Ekrem, şairin *Esmâ-ı Hüsnâ* içerisinde yer alan

¹ Bkz. Şakir Ahmed Paşa, *a.g.e.*, s. 7.

² Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, II/265

³ Fatîm, *a.g.e.*, s. 208.

⁴ Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, III, 125.

ıl h va'll h ile dili meml 
Ellez  l  il he ill  h 

beytini eserinde kullanmıřtır¹. Mehmet Rif'at ise *Bel gat-i Osm niyye* isimli eserinde

B -bek dur bu menzil ey ahb b
Fetteku'll he y  uli'l-elb b

beytini şakir Ahmed Paşa'ya ait olarak g stermiřtir². Aynı beyit T hir 'l-Mevlev  tarafından XV. y.y. şairlerinden Ahmed Paşa'ya ait olarak da gösterilmiş, daha sonra yazılan bazı kitaplarda da aynen iktibas edilmiřtir³. Merhum T hir 'l-Mevlev , anılan beytin "ş ir Ahmed Paşa"ya ait olduğunu yazmışsa da, bu yanlıştır.  nk  bahis konusu beyit, *Ahmed Paşa D v n *'nda bulunmamaktadır⁴.

Gerek *Ravd-ı Verd* ve gerekse *Tert b-i Nefis* isimli eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla şakir Ahmed Paşa, şiire hakim Arapça ve Farsça'yı her iki dille şiir yazacak kadar iyi bilen bir şairdir. Söz konusu eserlerde aynı beyit içerisinde bazen Arapça, bazen Farsça ve bazen ikisini birlikte başarılı bir şekilde kullanmıştır. Her iki eserde de ufak kusurlara rastlansa da aruzu iyi bir şekilde kullanmıştır.

Din  ve edeb  türler içerisinde eserler veren şairin her iki eseri de kıymeti haiz olmasına rağmen makalemizin konusunu da teşkil eden *Tert b-i Nefis*'i özellikle anılmaya değer bir eserdir. Kur'an-ı Kerim'le ilgili manzum eserler i erisinde⁵ önemli bir yere sahip olan bu eser bilebildiğimiz kadarıyla sahasında manzum olarak yazılan tek ve önemli bir eserdir.

¹ Rec z de Mahmud Ekrem, *T lim-i Edebiyyat*, İstanbul 1330, s. 332

² Mehmed Rif'at, *Bel gat-i Osm niyye*, Girid 1305, s.101

³ T hir- l Mevlev , *Edebiyat L gati*, İstanbul 1973, s. 61; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Bel gat)*, İstanbul 1989, s. 269; Hikmet Akdemir, *Bel gat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir, 1999, s. 119.

⁴ Bkz. Dr. Harun Tolasa, *Ahmet Paşa'nın şiir Dünyası*, Ankara 1973, s. 21-23. Ancak  dem Ceyhan'ın tedkiklerine göre, Arap harfleriyle basılmış *Kem l Paşaz de D v n * sonunda, el yazması mecmualardan derlenen manzumeler arasında da bulunan bu beyit, ş kir Ahmed Paşa'nın değil, Ahmed'i'nindir. Bkz. *Kemal Paşaz de D v n *, Dersa det 1313, s. 183; Latifi, *Tezkiretü'ř-şua'ra ve Tabsrat 'n-nuzam *, (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 164; Bursalı Mehmed T hir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 74.

⁵ Kur'an-ı Kerim'le ilgili manzum eserler için bkz. Amil  elebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul 1998, s. 355.

Sonuç olarak; Şakir Ahmed Paşa, dinî ilimlerde kendisini iyi yetiştirmiş ve tamamen dinî gayelerle eserlerini kaleme almış âlim bir şairdir. Bu bakımdan şairi, dinî sahada eser veren şairlerden, Tertîb-i Nefîs adlı eserini de kimsenin manzum olarak kalem oynatmadığı dinî edebî bir türün tek ve başarılı bir örneği olarak kabul etmek durumundayız.

D. TERTÎB-İ NEFÎS (METİN)

Mî-konem Bed'-i Sühan Bismillâh

s. 2

Naḥmedü'llâhe 'alâ mâ en'am
Ellezî 'alleme mâ lem na'lem

Emridir mebde'-i ekvân ü şü'ün
Küllü mâ kıle lehü kün fe-yekün

Ḥâkim ü muḳtedir oldur ancak
Zîr-i ḥükmünde dü 'âlem el-ḥaḳ

'Âlemi etdi 'ademden peydâ
Ḥâkden Âdem'i kıldı ihyâ

Ḳudsiyâna anı taḳdîm etdi
Mazhar-ı aḥsen-i taḳvîm etdi

Edüp esmâyı tamâmen ta'lîm
Ḳıldı mescüd melek-i Rabb-i Raḥîm

Ba's edüp ḳullara peygamberler
Her birin etdi hidâyet rehber

Emr ü nehyinden edüp ref'-i ḥucüb
Şer'i tebyîn için indirdi kütüb

Siyyemâ Faḥr-i Rusül eşref-i küll
Hâdi-i şâh-reh-i ḥayr-i sübül

Vâ-pesîn-ba's ü nüḥustîn ḥilkat
Bâ'îş-i hesti-i mülk ü millet

Ya'ni maḥbûb-ı Ḥudâvend-i Vedüd
Ḥâtemü'r-rusl Muḥammed Maḥmüd

Edüp erkân-ı hüdâyı te'sîs

ıldı eyvān-ı vefāyı tadīs
s. 3
Eyledi ubbe-i īmānı mefīn
Mıhr-veŖ lāmi‘ olup dīn-i mūbīn

Gösterüp mu‘cizeler bī-pāyān
A‘zam-ı mu‘cizesidir ur‘ān

Nūr-ı ur‘ān ile ‘ālem tıldı
Zulmet-i küfr ü bida‘ mav oldu

Etdi ur‘ān-ı Kerīm-i mukem
FüŖahā vü büleğāyı ebkem

Ŗalli yā Rabb-i ‘aleyhi ebedā
Me‘ncele’z-zulmete ve’l-bedrū bedā

Ve ‘alā ‘ıtrehī bi’t-ta‘mīm
Ŗümme sellim bi-etemmi’t-teslīm

Sebeb-i Nazm-ı Kitāb-ı Dil-cū

Ba‘dezā Hāzret-i Vehhāb-ı Kerīm
Zū’l-minen ādir ü ayyūm u Hākīm

ıldı ebvāb-ı ‘aāyı meftū
Nev-be-nev etmede elāfi sūnū

Edüp esbāb-ı hidāyet i‘dād
Herkesi etdi hezārān imdād

Gönderüp bizlere ur‘ān-ı Kerīm
BaŖ edüp ehl-i dile feyz-i ‘amīm

‘Ālemi etdi zalāletden dūr
Nūr ile tıldı emākin ile devr

Oldı her āyeti bir rāyet-i fevz
Kelim ü harfleri gāyet-i fevz

Sürdur sūret-i nāre sūre
Ehl-i zıkrı sürer elbet sūra

Mutezāsınca edenler hareket
Gördi dāreynde lu u bereket
s. 4
adrine buldı ri‘āyetle felā

Etķiyā vü 'ulemā ehl-i şalāh

Her biri etdi hezārān hürmet
Lāyıkı üzre firāvān hîdmet

Bu ğarîķ-ı yem-i cürm ü taķşîr
İntisāba eder ammā tedbîr

Der ki ol zümreye mülhāk olayım
Mazhar-ı 'āţîfet-i Hāk olayım

Ben de hîdmet edeyim Kur'an'a
Ereyim mağfîret-i Yezdān'a

Lîk bir şey ķomadı ehl-i kemāl
Cümlesin kıldı beyān ü ikmāl

Gerçi bu bābda çokdur te'lîf
'Arabî etdiler ammā taşnîf

Ben daĥi Türkî vü manzûm olarak
Eshel ü cümle-i ma'lûm olarak

Edeyim sûre-be-sûre tanzîm
Olayım rişte-keş-i dürr-i nazîm

Zîkr-i Keyfiyyet-i Tertîb-i Sühān

Feyz-i Hāk'dan ederek istimdād
Ele aldım ķalem-i pāk-i nejād

Başladım kām-ı dili taķrîre
Āyet ü sûreleri taĥrîre

Me'ħazîmdir kütüb-i mu'tebere
Seneĥnān-ı 'ulemā-yı mehare

Şatîbî kavline baķdım ekşer
Eyledim nāzîmetü'r-remze nazār
s. 5

Eħad-i seb'a Bū 'Amr-ı dānî
Ol meh-i burc-ı ĥaķāyık-dānî

'Add-i āyetde eder başt ü beyān
Nice āşār-ı celîlü'l-'ünvān

Zînet-efzā-yı cemālî'l-ķurrā

Behcet-ārā-yı kemālî'l-aqrā

Dāver-i dīn-i şehāvî-i güzīn
Etdi şad-güne haķāyık tebyīn

Ben de anlar gibi etdim ta'dād
Oldı her sūre üçer beytle yād

Beyt-i evvel eder ismin i'lān
Hem kaçınıcı idüğün remz ü beyān

Ya'ni şadrında hüruf-ı çendin
'Adedin sūrḥla eyler ta'yīn

Beyt-i şānīde bi-ḥasbî'l-imkān
Etdim āyātını ta'dād u beyān

Şālişi müttefik ü muḥtelifi
Eder erbābına ta'rīfün ü fi

Secde āyātına da bī-eşkāl
'Acz-i beyt-i süvüm sūrḥıla dāl

Ba'dehū ḥātīmede bī-noķşān
Etdim eczā-i şelāşini beyān

Ḥamdü li'llāh be-vefķ-ı dil-ḥ^wāh
Etdi tekmīlini teshīl Allāh

Sebki ḥoş vezni güzel nazmı selīs
Nāmı olsa nola **Tertib-i Nefis**

Sāl-i tāriḥin ederseñ der-ḥ^wāst
Rāstdır ismi aña bī-kem ü kāst

'**Arz-ı Ḥācāt ü Tezellül be-Ḥudā**
s. 6

Ey nevāl-i keremi cümleye 'ām
Ḥ^wān-ı iḥsān-ı ni'am-baḥş-ı enām

Re'fetiñ hestken-i leyl ü Nehār
Raḥmetiñ feyzde berr ü biḥār

Ni'metiñ rātibe-baḥşā-yı cihān
Midḥatiñ nāṭıķa-pīrā-yı dehān

Ḳudretiñ 'ālemi etdi inşā

Keyfe mâ şî'te vü mâ künte teşâ'

Herkesiñ haddini ta'yîn etdiñ
Emr ü fermâniñi tebyîn etdiñ

Tâ ki fermâniña münkâd olalar
Nâ'il-i ni'met-i mî'âd olalar

Lîk hasbü'l-beşeriyye dil-i şüm
Etdi envâ'-ı me'âsiye hücum

İşte ez-cümle bu 'abd-i fâtır
Garğa-ı bahır-i me'âşî Şakir

Hadden efzûn ederek 'işyânı
İrtikâb etdi nice tuğyânı

Gerçi cürm ü günehim gâyet çok
Yem-i elâfiña lâkin had yok

Çıl küşâde baña rahmet bâbın
Şest ü şüy eyle güneh çirkâbın

Pâk dâmen varayım dergâha
Ereyim hayl-i ricâlu'llâha

Etme yâ Rab beni mağlûb-ı hevâ
Çılma maşşerde İlâhî rüsvâ

Dilde envâ'-ı muhabbet ede lem'
Tola âvâze-i Kur'an ile sem'

Dilimi bülbül-i Kur'an eyle
Kalbimi gülşen-i imân eyle

s.7

Çıl zebân süsenini berk-i şenâ
Rabbi enbethu nebâten hasenâ

Tek ü tenhâ kalıcağ ferd ü vaḥîd
Ola yâ Rabbi refkım tevḥîd

Vâ-pesîn-i demde bi-câhi'l-Kur'an
Eyle yâ Rabbi enîsim imân

Zikr-i Esmâ-i Ricâl-i 'Aded-est

Ey sebağ-h^wân-ı kitâb-ı Şamedî
Güş kıl vaşf-ı ricâl-i ‘adedi

Altı nev’ üzre ederler tertîb
Üçüne eyle Hicâzî telkîb

Biri Mekkî ikisidir Medenî
Evvel âhîr deyü baş et sühânı

Biri dağî Kûfî vü Başrî diğêr
Bu ikisine ‘Irâkî derler

Birisine dağî derler Şâmî
Oldı bu vech ile şeş aqsâmı

Mekkî’dir İbn-i Keşîr el-Şârî
Ki Mücâhid’den eder güftârı

Oldı vâşıl iki ‘âlî Ka’be
İbn-i ‘Abbâs u Ubey bin Ka’be

Medenî evvel Ebû Ca’fer’dir
İbn-i Ka’ka’a deyü eşherdir

Bir dağî Şeybe-i pākîze-güher
İbn-i Nüşşâh deyü meşhûr-ter

Medenî âhîr olur İsmâ’îl
İbn-i Ca’fer Medenîdir bî-kîl

Dağî Kûfî-i kifâyet ‘unvân
Sülemî ya’ni Bû ‘Abdu’r-Rahmân

s.8
Nisbeti Haydar’adır bî-şübhe
Kerreme’llâhü te’âlâ veche

Oldı Başrî-i başîret-merhûn
‘Âşım-ı Hucderi İbn-i Meymûn

Dağî İbnü’l-Mütevekkil Eyyüb
Hem Şihâb ile mu’allâ maşhûb

Lîk Şâmî-i meyâmin-tal’at
Oldı Yahyâ-yı Zimârî nisbet

İbn-i Hâriş deyü meşhûr-i cihân

Hem rivâyet eder İbn-i Zekvân

Daği sâ'ir küberâ-yı ahrâr
Nükte-sincân-ı rumûz-ı esrâr

Cümlesi râh-ı hüdâda encüm
Raẓıya'llâhu te'âlâ 'anhüm

İhtilâf-ı 'Aded-i Ây zî-Çîst

İşbu merdân-ı kavıyyü'l-bürhân
Râz-dârân-ı nikât-ı Qur'an

Yek-be-yek etdiler âyâtı şümâr
Kıldılar dürr-i girân-ı kâdr nişâr

Cümle âyâtı beyân etmişler
Nice esrârı 'ayân etmişler

Ba'z-ı âyetde velî ba'z-ı kirâm
İhtilâfât ile baş etdi kelâm

Deseler bunda taşarruf olamaz
Kavl-i Şâri'de teħarrûf olamaz

İhtilâfât neden neş'et eder
'Add-i âyâtde derlerse eğer

Dedi yek-ser 'ulemâ bi'l-icmâ'
Sebeb-i neş'etidir naql ü semâ'
s. 9

Böyledir cümlesiniñ ta'rîfi
'Add-i âye dediler tevķîfi

Suver-evvellerine eyle nâzar
Diñle Kûfi nice ta'dâd eyler

'Add ederler altı Elif Lâm Mîm'i
Yedi Hâ Mîm iki Tâ Sîn Mîm'i

Evvel-i Meryem ile A'râf'ı
Tâ Ha Yâ Sîn 'Ayn Sîn Kâf'ı

Mâ-'adâ hiç birin etmez ta'dâd
Ne bu Kûfi ne diğeri ehl-i reşâd

Ya'ni ma'dûd değıldir aşlâ

Ne Elif Lām ne Elif Lām Mīm Rā

‘Add olunmaz daħi Ṭā Sīn ile Şād
Ḳāf u Nūn daħi olunmaz ta’dād

Zāhir oldı bu remiz bunda kıyās
Cümle tevķīfidir ey nükte-şinās

Olsa ger re’y ü kıyāsa medħal
Muķtezā-yı eşer-i ‘aķla maħal

Cümlesi ‘add olunurdu cem’an
Yā şayılmazdı birisi ķaṭ’an

*Sırr-ı ĩn ġāmiẓa zāhir ter-şöd
Yā ḥabībī fe-teemmel ter-şöd*

İbtidā-yı ‘Aded-i Āy ü Süver

Erdi hengām-ı şurū’-ı maķşūd
Vire tevfiķ Hudāvend-i Vedūd

Yā İlāhī kerem ü ihsān it
Cümle düşvārları āsān it

Ĥāmemi zīg u zeleden şaķla
Nāmemi sehv ü ĥalelden şaķla

s. 10

Süretü Fātıḥati’l-kitāb Medeniyyetün ev Mekkiyyetün

Evvelā Fātıḥa ser-tāc-ı süver
Aña hem seb’-i meşānī derler

Heft āyātdir ol icmā’ā
Muḥtelifdir iki āyet emmā

Yā olur besmele-i feyż-nümüd
Yāḥud *En’amtü ‘aleyhim* ma’dūd

Süretü’l-Baķara Medeniyyetün

Baķara süresidir bāġ-ı kerem
Merd iseñ ĥıfzına ķıl bezl-i himem

Āyetidir iki yüz seksen beş
Ba’zılar heft didi ba’zısı şeş

On bir âyetde esâfîn-i ricâl
İhtilâfât ile baş etdi maḳâl

s. 11

Süretü Āl-i İmrân Medeniyetün

Cehd kııl süre-i Āl-i İmrân
Tuta ma'müre-i dilde bünyân

Oldı âyâtı iki yüz tekmâl
Lîk Şâmî birin etdi tenzîl

İhtilâf eyledi bîçün ü çerâ
Yedi âyetde gürüh-ı küberâ

Süretü'n-Nisâ Medeniyetün

Dem-i şevḳ-âver ile şubḥ u mesâ
Oḳu gel süre-i cân-baḥş-ı Nisâ

'Aded-i âyeti yüz yetmiş beş
Şâmî der seb'a vü Kûfî dedi şeş

İki âyetde bulundu aḳvâl
İhtilâfât-ı meşâhîr-i ricâl

s. 12

Süretü'l-Mâide Medeniyetün

Himmat et ḥ^wân-ı keremden feyz al
Süre-i Mâide'dir maḥḫ-ı nevâl

Yüz yigirmi dediler âyâtın
Bîst ü dü ya se dedi ba'z-ı faḫîm

Var üç âyetde bir az ḳavl-i sedâd
Kimi şaymaz kimi etdi ta'dâd

Süretü'l-En'âm Mekkiyyetün

Vaşf-ı ıtrâ ile olmaz ta'rîf
Şeref-i Süre-i En'âm-ı şerîf

Anıñ âyâtı yüz altmış beşdir
Yâ yüz altmış yedi yâḫud şeşdir

Lîk dört âyetini ehl-i 'aded

Etdiler muhtelefün fihâ ‘add
s.13

Süretü'l-A‘râf Mekkiyyetün

Zümre-i nâciyeye buldı lüşük
Eyleyen Süre-i A‘râf’a vüşük

İki yüz beş ola anda âyât
Yâhud altı ola der ba‘z şikât

Var beş âyetde kelâm-ı küberâ
Secdeyi eyle nihâyetde edâ

Süretü'l-Enfâl Medeniyyetün

Hırz-ı îmândır ey merd-i benâm
Ede gör Süre-i Enfâl’e devâm

Küfî der âyeti yetmiş beşdir
Şâmî heft ü digerân der şeşdir

Vârid olmuşdur üç âyetde tamâm
İhtilâf-ı ‘ulemâ-yı a‘lâm

Süretü't-Tevbe Medeniyyetün

s. 14
Taleb-i ‘afv ile kıl istiğfâr
Süre-i Tevbe’yi eyle tekrâr

Yüz yigirmi toköz âyet Küfî
Yüz otuzdur digerâniñ vaşfi

Bunda da muhtelif üç âyetdir
Cümle âyâtı kavî huccetdir

Süretü Yûnus ‘Aleyhi’s-selâm Mekkiyyetün

Yem-i ‘irfândan al dürr ü güher
Süre-i Yûnus’u eyle ezber

Nezd-i Şâmî’de yüz on âyetdir
Yüz toköz nezd-i diger müşbetdir

İhtilâf üzre üç âyetde kelâm
Hâzret-i Yûnus’a kıl ‘arz-ı selâm

Süretü Hüd ‘Aleyhi’s-selâm Mekkiyyetün

Yazılıp levh-i dile Sûre-i Hüd
Ola tertiline şarf-ı mechûd

Yüz yigirmi bir imiş âyâtı
Yâ iki yâ üç ola işbâtı
s. 15
Yedisi muhtelefün fihâdır
Hâzret-i Hû'da şalât ahrâdır

Sûretü Yûsuf 'Aleyhi's-selâm Mekkiyyetün

Bî-merâ kalbe verir mahz-ı cilâ
Sûre-i Yûsuf-ı hürşîd-liqâ

İttifâk üzre yüz on bir âyet
İhtilâf etmedi anda bir zât

Ser-te-ser naşş-ı Hudâvend-i kerîm
Kıssa-ı Yûsuf 'aleyhi't-teslîm

Sûretü'r-Ra'd Mekkiyyetün

Çîn-seher cûşa gelüp bî-hüş ol
Sûre-i Ra'd okuyup medhüş ol

Kırk üç âyet imiş ol lik dedi
Ba'zılar dört ola yâ beş ya yedi

Var beş âyetde biraz kavlı-i şavâb
Secdeyi te'diyeye eyle şitâb
s. 16

Sûretü İbrâhîm 'Aleyhi's-selâm Mekkiyyetün

Dîde-i kalbe verir fer'-i 'azîm
Sûre-i tâb-ver-i İbrâhîm

Elli bir ya iki âyetdir ol
Elli dört ola ya beş dedi fûhûl

Muhtelifdir dediler heft âyât
Eyle ol cedd-i kerîme şalevât

Sûretü'l-Hicr Mekkiyyetün

Heybet-i hevl ü feza'dan ol emîn
Sûre-i Hicr oğu bâ-şîdğ u yakîn

Tis'a vü tis'undur âyâtı tamâm
İttifâk eyledi bi'l-cümle kirâm

s. 17

'Add-i âyetde bu vech üzre beyân
Etdi Bû 'Amr u kerâmet-'unvân

Sûretü'n-Nahl Mekkiyyetün

Yevm-i maşşerde olur şîrîn-kâm
Sûre-i Nahl okuyan şubh ile şâm

İttifâk üzre aña ehl-i eşer
Yüz yigirmi sekiz âyet dediler

Olmadı bunda daħi ħulf ü lücâc
Secdedir mü'mine ħaħħan mi'râc

Sûretü'l-İsrâ Mekkiyyetün

Zîr ü bâlâya kıl 'ibretle nigâh
Var aña Sûre-i İsrâ'da güvâh

Nezd-i Kûfi'de yüz on bir âyet
Digerân eyledi yüz on müşbet

Sücceden ħulf ile oldu ma'dūd
Secde geldi ede gör Ħaħħ'a sücūd

Sûretü'l-Kehf Mekkiyyetün

Ħiyel ü mekrden olmağa emîn
Sûre-i Kehf yeter ħışn-ı ħaşîn

Yüz beş âyet ola ya on kâmil
Ya yüz altı ya yüz on bir ey dil

s.18

On bir âyetde teħâlûf der-kâr
Böyle naħl eyledi ehl-i âşâr

Sûretü Meryem Mekkiyyetün

Ṭîb-i enfâs ile mânend-i Mesîh
Sûre-i Meryem eder ħalbi fasîh

Aña toħsan sekiz âyet dediler

Ya toğuz deyü beyân eylediler

Muhtelifdir üçi bi'l-istinkâh
Ola gör secde-güzîn-i dergâh

Süretü Tâhâ Mekkiyyetün

Küllü şey' dâldır Allâhu vâhid
Aña hem Süre-i Tâhâ şâhid
s. 19
Yüz otuz iki ya dört âyetdir
Ya otuz beş ya çihil rahmetdir

Var yigirmi birisinde güftâr
Yek-be-yek Kenz-i Letâif'de yazar

Süretü'l-Enbiyâ 'Aleyhimü's-selâm Mekkiyyetün

Kâmil ol kâm-ı dili tekmîl et
Enbiyâ Süresi'ni tertîl et

Oldı âyâtı yüz on bir tağkîk
Yüz on iki dedi Küfî-i dağkîk

Ya'ni bir etdi ziyâde bi'z-zât
Enbiyâ zümresine şad-şalavât
s. 20

Süretü'l-Hac Mekkiyyetün

Kebş-i cânı reh-i Hağk' a ra'y et
Süre-i Hac'da şafâya sa'y et

Çâr u heftâddır âyâtı hemân
Hams ü ya sitt ü ya seb' u ya şemân

Hulf der-penc-i mağal şöd bişnev
Secde fermâ-yı der-i Mevlâ şev

Süretü'l-Mü'minün Mekkiyyetün

Geç hevâdan heves-i Hû'ya çalış
Mü'minün Süresi'ne pekçe yapış

On sekiz âyet imiş ba'd mi'eten
Ya toğuz dedi selâtin fi'eten

Ya'ni der-nezd-i esâfin-i kırûn

'Addolundu *Ve eḡāhu Hārūn*

s. 21

Sūretü'n-Nūr Medeniyetün

Kederi sūr ü derūnı mesrūr
Ḳalbi pūr-nūr eder Sūre-i Nūr

Etdiler şaşt u dü āyātı şümār
Nezd-i Şāmī vü Irākī' de çehār

Āyetānında teḡālūf cārī
Şay *Ve'l-āşāl* ile *Bi'l-ebşār*'ı

Sūretü'l-Furḡān Mekkiyyetün

Geh tazarru'la gehī ḡaşyet ile
Naḡş ḡıl Sūre-i Furḡān'ı dile

Cümle yetmiş yedi āyetdir bu
İttifāḡ üzre bil ey şıḡḡāt-cū

Ḳāl u ḡıl etmedi bir ferd ibrāz
Secde ḡıl Ḥālīḡ'a bā-'arz-ı niyāz

Sūretü'ş-Şu'arā' Mekkiyyetün

Gevher-i kār-ı kemāl-i i'cāz
Şu'arā Sūresi nazm-ı mümtāz

Yekser āyetleri bā'd ez-mietān
Ya yigirmi yedi ya altı hemān

Dördüni muḡtelefün fihā bil
Eyledi *Kenz-i Letāif* tafşıl

s. 22

Sūretü'n-Neml Mekkiyyetün

Gezme bī-fāide ḡıl cem'-i nevāl
Sūre-i Neml'i oḡu rüz u leyāl

Ṭoḡsan üç āyet ederler ma'dūd
Ya çehār ola ya penç ey mes'ūd

İki āyetde var aḡvāl-i şalāḡ
Ḳıl edā secdeyi bul fevz ü felāḡ

Sūretü'l-Ḳaşaş Mekkiyyetün

Hikmet-i bâligayı iz'ân et
Bağ Kaşâş Süresi'ne im'ân et

Heşt ü heştâd eder âyetleri 'ad
İttifâk üzre bütün ehl-i 'aded

Lîk *Yeskûni* edersen ta'dâd
Şayma *Tâ Sîn Mîm*'i ey ehl-i reşâd

Sûretü'l-'Ankebût Mekkiyyetün

s. 23

Hâkim-i her dü-cihân Rabb-i Celîl
'Ankebût Süresi'n etdi tenzîl

Bu da icmâ'la bî-çûn u çerâ
Oldı altmış tokuz âyet ammâ

Muhtelifdir üçü ey merd-i benâm
Bi-beyân-ı 'ulemâ-yı a'lâm

Sûretü'r-Rûm Mekkiyyetün

Lu'ab u lehvdîr ancak dünyâ
Sûre-i Rûm ile kıl revm-ı hüdâ

Oldı âyâtı bunuñ da sittün
Lîk der ba'zısı tis' u hamsün

Ya'ni dördünde esâtîn-i kibâr
İhtilâf üzre ederler güftâr

Sûretü'l-Luqmân Mekkiyyetün

s. 24

Lâsih olsun der iseñ kalbe hikem
Vird ola Sûre-i Luqmân her dem

Çâr u sî âyet imiş der 'ulemâ
Otuz üç şaydı Hicâzî ammâ

İki âyetdedir eri-i kelâm
İhtilâf üzre bulursuñ nizâm

Sûretü's-Secde Mekkiyyetün

Büleğâ tãife-i nâciyedir
Sûretü's-Secde hiye'l-münciyedir

Otuz āyet dedi ehl-i te'vīl
Etdi Başrī birin ammā tenzīl

Āyeteyninde teḥālūf mebsūt
Dili kıl secde-i Ḥaḫḫ'a merbūt

Sūretü'l-Aḫzāb Medeniyetün

Celb ü cem' olsa n'ola cünd-i sürüş
Etdi dil Sūre-i Aḫzāb ile cüş

Nükte-sincān-ı kerāmet-tıbyān
Ḥorde-bīnān-ı hidāyet-būnyān

Etdiler müttefeḫü'l-lafz hemān
Yetmiş üç āyet imiş deyü 'iyān
s. 25

Sūretü Sebe' Mekkiyyetün

Dil ü cān ile edüp ḥamd-i Ḥudā
Kıl Sebe' Sūresi'ni zīb-i edā

Elli dört āyet ederler iḥşā
Elli beşdir dedi Şāmī ammā

Nezd-i pākinde anuñ etdi ḫarār
'An yemīnin ve şimāl oldı şümār

Sūretü'l-Fātır Mekkiyyetün

Leheb-i dūzaḫı eyler itfā
Sūre-i Fātır-ı raḫmet-peymā

Çihl ü penç ola āyātı ya şeş
Böyle mervī bu kelām-ı dil-keş

Heft āyāt-ı hidāyet-'unvān
Muḫtelifdir dedi erbāb-ı beyān

Sūretü Yā Sīn Mekkiyyetün

Levh-i dil mevrīd-i Yā-sīn olsun
Ḳalb-i Ḳur'ān ile zīnet bulsun
s. 26

Dedi seksen iki āyet cumhūr
Kūfiyān üç deyü etmiş meşūr

Ya'ni kim lafz-ı şerîf-i *Y â Sîn*
Re'sen âyet deyüp eyler ta'yîn

Sûretü'ş-Şâffât Mekkiyyetün

Zülfe vü münzeleye bâiş olur
Şâffât'ı okuyan feyz bulur

Şad u heştâd ü yek âyet imiş ol
Ya dü âyet ola der ehl-i uşûl

Eyledi nezd-i ekâbirde hemân
Âyeteyninde teĥâlûf cereyân

Sûretü Şâd Mekkiyyetün

Hall-i eşkâl ile eyler dil-şâd
Sûre-i Şâd'dır 'ayn-ı irşâd

Oldı âyetleri penc ü heştâd
Şeş ü heşt etdi velî ba'zısı yâd

Var üç âyâdde kavî-i dil-cû
Secde et yerlere sür cebhe vü rû
s. 27

Sûretü'z-Zümer Mekkiyyetün

Ṭal'at-ı bâriqa-ı nûrânî
Ṭalibân-ı zümre-i erzânî¹

Oldı yetmiş iki âyet ma'dûd
Üç ya beşdir deyü hem etdi vürûd

Zâhir oldı yedi âyetde maķâl
İĥtilâf eyledi aşĥâb-ı kemâl

Sûretü'l-Mü'min Mekkiyyetün

Mü'min-i kâmil eder leyl ü nehâr
Sûre-i Mü'min'i zîb-i ezķâr

Oldı heştâd u dü âyet yekser
Çâr u ya penç ü ya şeşdir dediler

İĥtilâf etdi toķuz yerde zuhûr

¹ Mısrânın vezninde problem var.

Yek-be-yek cümle mübeyyin meşûr
s. 28

Süretü Fuşşilet Mekkiyyetün

Māsiva'llāhdan ey dil kes eli
Fuşşilet faşl eder aşl-ı keseli

Bu da pencāh u dü āyāt velī
Ya se āyet ya çehār oldı celī

Eyle *Hā Mīm* ü *Semūd*'ı iḥşā
Secde kıl Hālîk'a bī-rayb ü riyā

Süretü Zuḥruf Mekkiyyetün

s. 29

Mecd ü rif'at bulayım derseñ eğer
Süre-i Zuḥruf'ı eyle ezber

Dedi seksen toḡuz āyet ekşer
Heşt ü heştād demiş Şāmiler

İki āyetde var aqvāl-i behīn
Biri *Hā Mīm* ü biri lafz-ı *mehīn*

Süretü'd-Duḡān Mekkiyyetün

Dem-be-dem vird-i zebān ola hemān
Süre-i mağfîret-ārā-yı Duḡān

Elli altı ola āyet ya yedi
Kūfî ammā nüh ü pencāh dedi

Çār mevzı'da bulundu güftār
'Add-i āyetde Ebū 'Amr yazar

Süretü'l-Cāşiye Mekkiyyetün

Mihr-veş lāmi' olur dilde sürür
Süre-i Cāşiye'dir maṭla'-ı nūr

Cümle derler otuz iki āyāt
Bir daḡi eyledi Kūfî iṣbāt

Anuñ 'indinde olur bi't-ta'mīm
Āyet-i vāhîde lafz-ı *Hā Mīm*

s. 30

Süretü'l-Aḡkâf Mekkiyyetün

Mevrid-i luţf-ı Hudâ'dır el-haķ
Ede gör Sûre-i Ahķâf'ı sebak

Bu daĥi oldı otuz dört âyet
Kûfiyân bir daĥi eyler müşbet

Ya'ni ol şirzime-i rüşd ü sedâd
Etdi Hâ Mîm'i kezâlik ta'dâd

Sûretü Muĥammed Şalla'llâhu 'Aleyhi ve Sellem Medeniyyetün

Müjde kim feyz ile olmuş memlû
Sûre-i pâk-i Muĥammed yâ hû

Sî vü heşt âyet-i bâ-hikmetdir
Sî vü nühdür ya çihil rahmetdir

İhtilâf etdi dü âyetde bürüz
Eyle tertiline ġayret şeb ü rüz

Sûretü'l-Feth Medeniyyetün

Maĥv eder vizri kılar ecri ziyâd
Sûre-i Feth ile ver ġalbe küşâd

İttifâken küberâ-yı a'lâm
Bîst ü nüh âyet ederler i'lâm

Dürr-i rahmet eşer-i fevz ü fütüh
Oldı bu bâbda ĥaĥķâ meftüh
s.31

Sûretü'l-Ĥucurât Medeniyyetün

Maĥlabiñ ise dü-'âlemde necât
Zeyn ede ĥücre-i ġalbiñ Ĥucurât

Ser-te-ser Mevleviyân-ı irşâd
Oldılar dâir- pîrâ-yı reşâd

'Add-i âyâtın edüp zîb-i semâ'
On sekizdir dediler bi'l-icmâ'

Sûretü Ķâf Mekkiyyetün

Neşr eder nûrunı şâf-ender-şâf
Ķâf'dan Ķâfa ġadar Sûre-i Ķâf

Bu da icmā'ıla kırk beş āyet
Cümlesi rahmet-i Rabbi'l-'izzet

Bunda da olmadı kavlı-i dīger
İhtilāf etmedi aşhāb-ı eṣer

Sūretü'z-Zāriyāt Mekkiyyetün

Nām-ı Mevlā ile ver kāre nümüv
Zāriyāt'ı okı kesb eyle 'ulüv

İttifāk etdi niḥār-ı kibār
Altmış āyet idüğü buldu qarār

Hıç yok bunda daḡi hın ü merā
Oldı şaştında vifāk-ı küberā

Sūretü't-Ṭūr Mekkiyyetün

Bende-i muḡbil-i maḡbül eṭ-Ṭūr
Rüz u şeb Süre-i Ṭūr'u ede dūr

Anuñ āyetleridir heft ü çihil
Ba'zılar heşt ü ya nühdür dedi bil
s.32
İhtilāf etdi dü āyetde vürüd
Oldı *Ve't-Ṭūr* ile du'ā ma'dūd

Sūretü'n-Necm Mekkiyyetün

Necm-i iḡbālīñ olur şū'le-nişār
Süre-i Necm'i ederseñ tekrār

Oldı āyātı anuñ altmış bir
Kūfiyān lik aña altmış iki der

Var üç āyetde kelām-ı şā'ib
Secde-i Ḥaḡ eden olmaz ḡāyib

Sūretü'l-Ḳamer Mekkiyyetün

Nedir ol nūr-ı cihān-tāb hele
Ki Ḳamer Süresi baḡş etdi dile

Yine enḡā-yı zevāyā-yı cihān
Nūr-ı icmā'ıla oldı tābān

Cümle erbâb-ı hedy ü irşâd
Elli beş âyet ederler ta'dâd

Sûretü'r-Rahmân 'Azze ve Cell Mekkiyyetün

Ne se'âdetdir ola naqş-ı cihân
Sûre-i mu'ciz-edâ-yı Rahmân
s. 33
Şeş ü heftâd ü ya heft âyetdir
Nezd-i Kûfî'de sekiz müşbetdir

Beş yerinde var anuñ kavlı-i belîğ
Etme tertiline aqdâmı dirîğ

Sûretü'l-Vâkı'a Mekkiyyetün

Nev-be-nev fâkayı ifnâ eyler
Sûre-i Vâkı'a ignâ eyler

Dedi toksan toktuz âyet ekşer
Şeş ü ya heft demiş ba'zılar

Hâşılı çâr-deh âyâtı şehâ
İhtilâf üzre olunmuş inhâ
s. 34

Sûretü'l-Ĥadîd Medeniyyetün

Zindedâr-ı şeb olup eyle kıyâm
Sûre-i ĥüb-ı Ĥadîd oqu müdâm

Bîst ü heşt âyet ederler ihşâ
Dedi nüh âyet 'Irâķî ammâ

İhtilâf üzre eder başt-ı süĥan
Dürr-i dü mevzi'-i kübrâ ĩn fen

Sûretü'l-Mücâdele Medeniyyetün

Ĥişdir etme 'abeş yere cedel
Sûre-i Ķad semi 'a'llâh oqu gel

Bu daĥi bîst ü yek âyet imiş
Ya dü âyet deyü şöhret bulmuş

Der yek âyet eşer-i ĥalf-i bûd
Fi'l-ezellîn'i eder ba'zısı 'ad

Süretü'l-Haşr Medeniyetün

Nuḫkî beyhüde yere etme sarf
Süre-i Haşr ile kıl neşr-i şeref

İttiḥād üzre bütün ḥayl-i kibār
Dediler âyetidir bîst ü çehār
s. 35

Oḳu bu süreyi ey merd-i Ḥudā
Sıyyemā âḫîrini şubḥ u mesā

Süretü'l-Mümteḥine Medeniyetün

Sa'd-ı dā'imle olursun ḥurrem
Süre-i Mümteḥine maḥz-ı kerem

Bu da bî-şübhe on üç âyet imiş
Cümle aşḥâb-ı 'aded böyle demiş

Ḥırz-ı cān et daḫi kıl zîb-i dehen
Müstefîz ol kerem-i Bārî'den

Süretü'ş-Şaff Medeniyetün

Sâlikîñ ol şāhreh-i taḳvāya
Kesb edüp Süre-i Şaff'dan vāye

Ser-firāzân-ı gürüh-ı ebrār
Serverân-ı sipeh-i feyz-medār

Şaff-ı icmā'a verüp keremiyet
Dediler cümlesi on dört âyet

Süretü'l-Cum'a Medeniyetün

Sebt ü işneyn deme leyl ü nehār
Süre-i Cum'a'yı eyle tezkār

Ḥuṭbe-ḥ^wānân-ı kerāmāt-sürüd
Etdiler minber-i icmā'a şu'üd

İttifāḳ etdi cemāhîr-i kibār
On bir âyet idügi buldı qarār

Süretü'l-Haşr Medeniyetün

Cism ü cānı eder el-ḥaḳ berrāḳ

Sûre-i münzîre-i ehl-i nifâk
s. 36
Râst-gûyân-ı şadâkat-kârân
Şâf-ţab'ân-ı hâkâyık-dârân

Verdiler müttehidü'l-lafz haber
Cümle ihdâ 'aşer âyet [de]diler

Sûretü't-Teğâbün Medeniyyetün

Sedd eder şilm ile cürm ü günehi
Tâb-dâr etse Teğâbün nigehi

On sekiz âyet ederler taḥkîk
Müttaḥid bunda da ehl-i tedkîk

Eyle tertîline himmet dâim
Füc'eden elbet olursun sâlim

Sûretü't-Talâk Medeniyyetün

Sehv ü noḡşânîni der-rûz-ı talâk
Setr eder Sûre-i ra'nâ-yı Talâk

On bir âyet dedi ehl-i Başra
Digerân 'add eder işnâ 'aşere

Ûli'l-elbâb ile yevm-i âḥir
Maḥrecen ḥulf bu üçde zâhir

Sûretü't-Taḥrîm Medeniyyetün

Sûre-i feyz-nümâ-yı Taḥrîm
Ola zîb-âver-i bezm-i terkîm

İttifâk-ı 'ulemâ ḥuccetdir
Bu da bî-ḥulf on iki âyetdir
s. 37
Eyle ta'îm ü te'allüm her ân
Ḥayr-i nâs ol oḡu dâim Qur'an

Sûretü'l-Mülk Mekkiyyetün

Zeyn eder ḡalbi ḡomaz renc-i 'azâb
Sûre-i Mülk'i oḡu eyle şitâb

Otuz âyet dediler cümle aña

Ba'zısı şaydı otuz bir ammā

Ya'ni bir āyetidir ħulf-ı pezīr
Oldı ma'dūd düvüm-i lafz-ı nezīr

Süretü Nün Mekkiyyetün

Hissedüp ecrin olursun memnūn
Oĸu şad şevkle gel Süre-i Nün

Aña pencāh ü dü āyet dediler
Böyle bī-ħulf vürüd etdi eşer

Levh-i ĸalbiñde anı mürtesim et
Feyz-i Ħaĸ'la diliñi muĸtenim et

Süretü'l-Ħaĸĸa Mekkiyyetün

Saĸvet-i rüz-ı ĸisābı zıkr et
Süre-i Ħaĸĸa'da çoĸca fikr et

Şaydı elli iki āyet 'ulemā
Başrī Şāmī dedi pencāh ammā

Ħulf iki yerde olur kil-k-zede
Bi-şimālih ile *el-Ħaĸĸa*'da
s. 38

Süretü'l-Me'āric Mekkiyyetün

'Araşātıñ ola hevlerinden emīn
Süre-ħ^wānān-ı Me'āric āmīn

Oldı āyetleri kırĸ dört tamām
Şāmī kırĸ üç deyü eyler i'lām

Anuñ 'indinde olur ħulf yine
Ya'ni ma'dūd deĸil *el-fe sene*

Süretü'n-Nūĸ 'Aleyhi's-Selām Mekkiyyetün

'Ārif iseñ oĸuyup Süre-i Nūĸ
Dili ĸıl māil-i envār-ı fütūĸ

Ya yigirmi sekiz āyet ya toĸuz
Dedi ammā ki Ħicāzīler otuz

Çār mevzı'da eder ħulf vürüd

Bâd-ber-i nevh-i hezârân dürüd

Sûretü'l-Cin Mekkiyyetün

Ba'dehû Sûre-i Cinn'e güzer et
Merd iseñ vâdi-i gâmdan hâzer et

Bîst ü heşt âyet imiş icmâ'â
Muhtelifdir iki âyet ammâ

Ya olur *mültehden* 'add ü şümâr
Ya *mine'llâhi ehad* ey hüşyâr
s. 39

Sûretü'l-Müzzemmil Mekkiyyetün

'Acz ü noqşânıñı bil kâmil iseñ
Vâkıf-ı Sûre-i Müzzemmil iseñ

On sekiz on toköz âyet dediler
Ya yigirmi ola kavî-i ekşer

Çâr mevzî'da eder hulf zühür
Eyle tertiline bezl-i maqdûr

Sûretü'l-Müddeşsir Mekkiyyetün

'Add-i âyet eden ehl-i süded
Etdiler Sûre-i Müddeşsir'i 'ad

Ba'de hamsîn ola âyetleri beş
Medenî evvel Irâkî dedi şeş

Dü maḥallinde bedîd oldı kelâm
İhtilâf etdi meşâhîr-i enâm

s. 40

Sûretü'l-Ḳayyime Mekkiyyetün

'Ahd ü mîşâḳda ey dil pek tır
Sûre-âmûz-ı Ḳayyime ola gör¹

Âyeti tis'a vü şelâşîn şümâr
Erba'in eyledi Kûfî işâr

Ya'ni bir yerde zühür etdi kelâm

¹ Mısranın vezninde problem var.

Ki eder ‘ad anı Kūfī-i benām

Sūretü’ d-Dehr Mekkiyyetün

Va ‘d-i iḥsān-ı Hudā’ dan al behr
Raḥmet-i şāmiledir Sūre-i Dehr

Bu daḥi oldı otuz bir āyet
Bi-vifāḳ-ı ‘ulemā-yı ümmet

Eyle taḥşīl-i rızā-yı Mevlā
Olma maḡrūr-ı ḥayāt-ı dünyā

Sūretü’ l-Mürselāt Mekkiyyetün

‘Uzlet et ḥalkdan ey merd-i güzīn
Mürselāt’ı oḳu bā-şavt-ı ḥazīn

Yek-zebān şirzime-i ‘ālī-cāh
Dedi āyātını anuñ pencāh

Oḳıyup diḳḳat ile hüşyār ol
Rāst-girdār ü şadāḳat-kār ol

Sūretü’ n-Nebe’ Mekkiyyetün

s. 41

Ḥaml-i evzār ile etme seferi
Sūre-ḥ^wān-ı Nebe’ ol al ḥaberi

Dedi Başrī aña kırık bir āyāt
Erba‘indir deyü ḳāvm etdi şebāt

Başrī bir yerde olur ḥulf-endūd
Anıñ ‘indinde *ḳarīben* ma’dūd

Sūretü’ n-Nāzi‘āt Mekkiyyetün

Ta‘m-ı lezzāt-ı cināndan al zevḳ
Nāzi‘āt’ı oḳıyup bā-şad şevḳ

Anıñ āyātu daḥi kırık beşdir
Nezd-i Kūfī’de velākin şeşdir

Āyeteyninde edermiş cereyān
İḥtilāfāt-ı ‘uyūn-ı a‘yān

Sūretü ‘Abese Mekkiyyetün

Fazl-ı Hâk lutf-ı Hüdâ besdir bes
Oğu gel dîlcü-yı Süre-i 'Abes

Şâmî kırk âyet edermiş ta'dād
Başrî bir dîğer iki etdi ziyād

Pes üç âyetde sünüh etdi kelām
Böyle baş etdi Ebū 'Amr-ı hümām
s. 42

Süretü't-Tekvîr Mekkiyyetün

Ufuğ-ı dilden olur 'âlem-gîr
Mîhr-veş nûr-ı münîr-i Tekvîr

Müttefik bunda daği ehl-i yakîn
Bîst ü nüh âyet ederler ta'yîn

Okıyan anı dedi Peyğamber
Re'y-i 'ayn ile eder baña nazâr

Süretü'l-İnfişâr Mekkiyyetün

Be-ferâğ-ı dil ü cem'-i hâtır
İnfişâr ola diliñde dâ'ir

İttifâk üzre aña ber-yekser
Dediler âyetidir tis'ü 'aşer

Oğu ol nâ'il-i dîdâr-ı Rasûl
Bula gör ravza-ı rızvâna vüşûl

Süretü't-Taţfîf Mekkiyyetün ve kıle Medeniyyetün

Fecc-i 'adl üzre yûri hileyi қо
'İbret al Süre-i Taţfîf'i oğu

Otuz altı imiş âyâtı tamām
Yeknesağdır yine aqvâl-i kirām

Okıyup anı dürüst et kârı
Eyle sencide-i şer'-i Bârî

Süretü'l-İnşikāk Mekkiyyetün

Def'-i evhām ile bul âsāyîş
İnşikāk'ı oğu bā-şad h^wâhiş

Bîst ü penç âyet imiş fi'l-ekşer
Başrî Şâmî dedi bîst ü se meger
s. 43
İkisin etdiler anlar hâric
Secde kıl kim ola şıdkıñ rāyic

Sûretü'l-Bürüc Mekkiyyetün

Heftümîn çarha eder şiti 'urüc
Oğu gel Süre-i ra'nā-yı Bürüc

Çarh-ı icmā'a olup pīrāye
Oldı isnān-ı 'iştirüne āye

Kıl tilāvet anı ey merd-i ğayūr
Mā-'ade's-şirki edermiş mağfür

Sûretü't-Tārık Mekkiyyetün

Fevt-i fırsatla gel olma nālān
Süre-i Tārık'ı kıl zīb-i dehān

On yedi âyet imiş fi'l-ekşer
Ba'zılar lik dedi sitte 'aşer

Bir maḥallinde olur söz peydā
Ya'ni ma'dūd ola evvel *keydā*

Sûretü'l-A'lā 'Azze vü Cell Mekkiyyetün

Fez' ermez saña inşā'allāh
Kıl hemān Süre-i A'lā'yı penāh

Anı icmā'la eşyāh-ı hüdā
On toköz âyet ederler ihşā

Dedi evşāfın edenler telmīh
Efzal-i müstemilāt-ı tesbīh
s. 44

Sûretü'l-Ğāşiye Mekkiyyetün

Hıfz-ı Mevlā'ya olur bāiş-i tām
Süre-i Ğāşiye'ye eyle devām

Bîst ü şeş âyet imiş icmā'an
Etmedi kimse tereddüd kaṭ'an

Çok oku anı eyâ merd-i başîr
Ki hesabîñ ola maşşerde yesîr

Sûretü'l-Fecr Mekkiyyetün

Fiten ü 'âkıll olur t̄alib-i ecr
Şıdk-ı dille okuyup Sûre-i Fecr

Sî vü dū âyet ola yâhud otuz
Lîk Başrî dedi yigirmi toköz

Çâr mevzı'da teğâlûf şâdır
Ya'ni kim muhtelefün fihâdır

Sûretü'l-Beled Mekkiyyetün

Şalîhân mesleğini eyle kabûl
Kıl Beled Sûresi'ni aşl-ı uşûl

Aña a'lâm-ı mekârim vâye
İttifâken dedi 'işrûn âye

Eyle tekrârını sa'y-i mevfûr
Olur iklîm-i vücûduñ ma'mûr

Sûretü'ş-Şems Mekkiyyetün

s. 45

Şaf edüp beytini bî-'ucb ü riyâ
Sûre-i Şems ile ver kâlbe ziyâ

On beş âyet deyü olmuş mazbût
Ba'z on altı deyü eyler mebsût

Bir mağallidir anîñ hulfe mağal
Anı şaymış Medeniyy-i evvel

Sûretü'l-Leyl Mekkiyyetün

Başar-ı kâlbe verüp tâbiş-i tām
Sûre-i Leyl ile kıl ref'-i zülām

Bîst ü yek âyet ederler ta'dād
Anı cumhûr-ı ricâl-i a'dād

Çok oku anı ki gönülün ola şen
Nûr-ı 'irfân ile kâlbiñ rüşen

Süretü'l-İnşirâh Mekkiyyetün

Şadrîni münşerih eyler bî-şek
İnşirâh'ı oğu olma münfek
s. 46
Sekiz âyet imiş icmâ'an ol
Oldılar müttefikîn ehl-i uşul

Eyle ihlâşla tertile devâm
Ki eder def'-i gümüm u âlâm

Süretü't-Tîn Mekkiyyetün

Sehl ü hüzn-i çemenistân-ı dile
Süre-i Tîn'i güzel ğars eyle

Sekiz âyet dediler aña tamâm
İttifâkan bütün a'lâm-ı kirâm

Eyle tertilini zîb-i a'mâl
Ol şemer-çîn-i riyâz-ı âmâl

Süretü'l-'Alağ Mekkiyyetün

Şavb-ı maşşûda olur râh-nümün
Kıl 'Alağ Süresi'ni sebt-i derün

Dediler âyetidir tis'a 'aşer
On sekizdir ya yigirmi dediler

İhtilâf oldu iki yerde bedîd
Secde et kim bulasın ecr-i mezîd

Süretü'l-Ķadr Mekkiyyetün

Vâşıl ol maṭlab-ı dâreyne hemân
Süre-i Ķadr ile ḳadrîñ bula şân

Oldı anıñ daḳı âyetleri beş
Mekkî vü Şâmî velâkin dedi şeş

Anlar 'indeinde olurmuş ma'dūd
Şâlişen leyle-i Ķadr-i behbūd
s. 47

Süretü'l-Beyyine Mekkiyyetün

Şaḥn-ı cennâta zihî mevşıladır

Süretü'l-Beyyine ni'me's-şıladır

Sekiz âyet dedi cümle a'lâm
Etdi Başrî toköz âyet i'lâm

Anı bu gûne edermiş inhâ
Ki *lehü'd-dîmi* şayarmış tenhâ

Süretü'l-Zilzâl Medeniyetün

Hâşıl olsun der iseñ âmâliñ
Çok oğu süresini Zilzâl'îñ

Dedi heşt âyet aña ba'z kibâr
Ba'zısı nüh deyü eyler iş'âr

Var bir âyetde kelâm-ı mergüb
Ya'ni *eştâten* olurmuş maşsüb

Süretü'l-'Âdiyât Mekkiyyetün

Qurb-ı Mevlâ'ya bulursun vuşlat
'Âdiyât'ı oğu eyle âdet

Yek-zebân şirzime-i tahrîrân
On bir âyet deyü etmiş i'lân
s. 48
Oldı vaşfında bu ma'nâ şâyân
İnnehâ ta'dilü nışfü'l-Şur'an

Süretü'l-Şâri'a Mekkiyyetün

Şâri'a Süresi sem'îñ ede qar'
Tâ ki ma'lûmuñ ola aşl ile fer'

Anıñ âyâtı şemân ü ya 'aşer
Yâhud on dedi[ler] ahyâr-ı beşer

Evvelü'l-Şâri'a'dır nezd-i kibâr
Dü mevâzîne ile oldı şümâr

Süretü't-Tekâşür Mekkiyyetün

Şabri pür-nür kılar şalbi münîr
Hem eder ecri Tekâşür tekşîr

Sekiz âyet dedi aşhâb-ı 'aded

Ettiler müttehiden serd-i sened

Dem-be-dem şıdkile anı oqu gel
Oldı biñ äyete bu süre bedel

Süretü'l-‘Aşr Mekkiyyetün

Hişşe-yâb ol okıyup Süre-i ‘Aşr
‘Amel-i şâlihe kıl vaqtıñi haşr

Gerçi bî-şübhe bu üç äyetdir
İkisi hulf ile pür-şöhretdir

Ya‘ni *Ve’l-‘Aşr* ise ta‘dâda ehaq
Olmaz ol dem *Ve tevâ şavbi’l-Ĥağ*
s. 49

Süretü'l-Hümeze Mekkiyyetün

Ķadĥ edip kimseyi etme dil-gîr
Hümeze Süresi eyler taĥzîr

Ĥoĥuz äyet dediler bi’l-icmâ‘
Etmedi kimse teĥâlüfle nizâ‘

Anı tertilde var ecr-i vefîr
Bulur elbet okuyan ĥayr-i keşîr

Süretü'l-Fîl Mekkiyyetün

Ķahr-ı Ĥağ‘dan yine kıl Ĥağĥ‘ı penâh
Süre-i Fîl‘i oqu ol âgâh

Dedi beş äyet aña cümle kibâr
İttiĥâd etdi gürüh-ı aĥyâr

Okuyan anı bulur feyz-i necât
‘Āfiyetle geçer eyyâm-ı ĥayât

Süretü Ķureyş Mekkiyyetün

Ķût-ı cân olsa zihî ni‘met ü ‘ayş
Süre-i zâiĥa pîrâ-yı Ķureyş

Bu da dört äyet imiş yâĥud beş
Böyle me’sûr bu ĥavl-i dil-keş

Oldı ma'dūd Hicāzî *Min cū'*
Oğu her gece edüp terk-i *hücū'*
s. 50

Süretü'l-Mâ'un Mekkiyyetün

Okıyup Süre-i Mâ'un dâim
Kalbiñi eyle riyâdan sâlim

Altı âyetdir o 'inde'l-ekşer
Lîk 'Irâkî yedi âyet dediler

Ya'ni Kūfî ile Başrî ey yâr
Etdiler lafz-ı *yürâum* şümâr

Süretü'l-Kevşer Mekkiyyetün

Haqq u 'adl üzre yüri insân ol
Süre-i Kevşer ile reyyân ol

Dedi üç âyet aña cümle kirâm
Bî-hilâf eylediler sevğ-ı kelâm

Nev-be-nev kıl anı tekrâra şitâb
Bâğ-ı âmâliñi eyler şâd-âb

Süretü'l-Kâfirün Mekkiyyetün

Kaatre-bâr-ı nedem ol çeşmiñden
Kâfirün Süresi'n et zîb-i dehen

Altı âyet dedi ehl-i idrâk
Aña icmâ'la ey Mü'min-i pâk

Gel devâm eyle ki rahmetdir bu
Şirkden ya'ni berâ'etdir bu

Süretü'n-Naşr Medeniyyetün

Qıl 'ibādât-ı Hudâ'da tek ü pū
Süre-i Naşr ile ol nuşret-cū
s. 51

Vâşıl-ı mertebe-i şihhatdır
Bu da icmâ' ile üç âyetdir

Bunı vaşf eyleyüp erbâb-ı eşer
Rub'-ı Qur'an'a muâdil derler

Süretü Tebbet Mekkiyyetün

Ƙāil ol emrine Ƙaƙƙ'ın rām ol
Süre-i Tebbet oƙu hoş-kām ol

Bu da beş āyet imiş bi't-taħƙıƙ
İhtilāf etmedi ehl-i tedƙıƙ

Vird ederseñ anı her şubħ u mesā
Süret-i nārı edersinñ itfā

Süretü'l-İhlāş Mekkiyyetün

Bı-ƙarār ol cezebāt-ı Ƙaƙ'dan
Rüz u şeb Süre-i İhlāş oƙu sen

Nezd-i ekşerde çehār āyetdir
Mekkī Şāmī dedi beş rahmetdir

Lem yelid 'add olunur 'inde-hümā
Oƙu bu süreyi bul neşv ü nemā

Süretü'l-Felaƙ Medeniyyetün

Ƙaƙƙ'a ƙıl şıdƙile 'arz-ı ħācāt
Bil Felaƙ Süresi'ni cāy-ı necāt

Oldı peyveste esānīd-i ħaber
Dedi beş āyet esātīz-i eşer

Rüz u şeb vird-i zebān et anı sen
Ki cihānda olasın şağ u esen
s. 52

Süretü'n-Nās Medeniyyetün

Ƙayd-ı āzārdan āzād olasın
Süre-i Nās ile dil-şād olasın

Altı āyet dedi eşrāf-ı kibār
Mekkī vü Şāmī eder heft şümār

Lafz-ı vesvāsı ederler işbāt
Temme ta'dād-ı cemī'i'l-āyāt

Ƙātime Der-'Aded-i Sī Eczā

Li'llāhi'l-Ħamd Cenāb-ı Mevlā

Etdi bu bendeye kudret i'tâ

Oldı ta'dād yüz on dört sūre
Silk-i nazma çekilüp dürr-āsā

İşte eczā-yı şelāşîn daḡi
Oldı erbāb-ı nihāye inhā

Her cüzüñ evveli hem sūresini
Etdim irād bi-vech-i aḡrā

Līk ba'z-ı kelimātın kıldım
Ḥüsn-i ta'bīr ile merhūnen edā

Vasf-ı kelimeyi faşl etme şaḡın
Yek-nefesde anı eyle icrā

Evvel-i Fātiḡa cüz'-i evvel
Cüz'-i şānī *Seyekülü's-süfehā*

Daḡi *Tilke'r-rusūl* olmuş şālīş
Baḡara içre bu cüz'eyn şehā

Len tenālū ise cüz'-i rābi'
Âl-i 'İmrān'da olur feyz-ārā
s. 53
Ḥāmisen oldı bedīdār ki *Ve'l*
Muḡşenāt āyeti olmuş iḡşā

Lā yuḡibbu'llāh olur cüz'-i şeşom
Her dü der-Sūre-i vālā-yı Nisā

Ba'dezā sābi'-i eczā *Ve izā*
Semi'ū Māide'ye zīb-efzā

Cüz'-i şāmin ola En'ām'da *Ve lev*
Ennenā āyeti bī-şekk ü merā

Daḡi *Ḳāle'l-mele'* olmuş tāsi'
Anı A'rāf'da vird et ammā

Cüz'-i 'āşir ise Enfāl içre
Va'lemū'dur dedi erbāb-ı nehā

On birincisi olur *Ya'tezirūn*
Sūre-i Tevbe'ye revnaḡ-baḡşā

On ikincisi *Ve mā min dābbeh*
Süre-i Hüd'dadır cilve-nümā

On üçüncüsü olur Yūsuf'da
Evvel-i lafz-ı *überri*'de *ve mā*

Evvel-i Hicr Elif Lām Rā'dır
Cüz'-i rābi' 'aşarā-yı pāk-likā

Oldı hem evvel-i İsrā *Sübḥān*
Pānz ü hem cüz'-i muḳaddes eczā

Cüz'-i sādīs 'aşarı *Ḳāle e lem*
Süre-i Keḥf'de olmuş imlā

Enbiyā Süresi'niñ mebdeidir
Cüz'-i sāni' 'iṣrā-yı ehl-i vefā

Daḫi ṣāmin 'aşarı *Ḳad eflēḫa*
Mü'minūn Süresi'niñ evvelihā

Oldı hem on toḳuzuncısı *Ve kāl*
Ellezīm āyeti Furḳān'da ṣehā
s.54

Cüz'-i 'iṣrūn *Femā kāne* imiş
Neml içinde bi-vifāḳ-ı 'ulemā

Daḫi icmā'ıla ḫādī 'iṣrūn
'Ankebūt içre olur böyle edā

Ya'ni ol āyet-i ra'nādır kim
Ütlü mā üḫiye'den soñra *Ve lā*

Sāni' 'iṣrūn *Ve men yaḳnut*'dür
Ki āña Süre-i Aḫzāb ola cā

Oldı hem Süre-i Yā Sīn içre
Şālis 'iṣrūne *Ve mā enzelnā*

Rābi' 'iṣrūn *Fe-men ezlem*'dir
Zümer içre dedi cümle fuželā

Bīst ü pencümdür *İleyh* ile *yüradd*
Fuṣṣilet Süresi'ne verdi *ziyā*

Süre-i pür-şeref-i Cāsiye'dir

Oldı hem sâdis-i 'işrûn *Ve bedâ*

Der iseñ sâbi'-i 'işrûn nedir
Zâriyât içre olur *Ķâle fe-mâ*

Bîst ü heştüm cüz' imiş bî-şübhe
Evvel-i *Ķad semi 'a'llâhü* dilâ

Evvel-i Süre-i Mülk oldı belâ
Cüz'-i bîst ü nühüm ey merd-i Ķudâ

Otuzuncısı daĶi *'Amme* imiş
Erdi pâyâna fe-temme'l-eczâ

İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' Ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması

M. Kazım ARICAN*

Özet

Hakikat öğretisi, İbn Rüşd'ün felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Ancak söz konusu öğretinin, çifte hakikat öğretisi olarak mı yoksa hakikatin birliği olarak mı anlaşılması gerektiği ciddi tartışmalara konu edilmektedir. Bu makalemizde, bahse konu olan tartışmaların nedenlerini, mahiyetini, muhataplarını analiz etmeye ve İbn Rüşd'ün hakikat öğretisinin gerçekte nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Hakikat, Çifte Hakikat, Hakikatin Birliği

Abstract

The teaching of truth has an important place in the philosophy of Ibn Rushd (Known as Averroes in the West). However, it has been a matter of hot debate among philosophers whether this teaching should be understood as the teaching of double truth or the unity of the truth. In this study, the sources of this debate, its nature and interlocutors have been analysed and a suggestion was proposed on how the teaching of truth in the philosophy of Ibn Rushd should be understood.

Key Words: Ibn Rushd (Averroes), Truth, double truth, the unity of truth.

Giriş

Makalemizin konusu Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd'ün (1126-1198)¹ hakikat öğretisidir. Amacı ise

* Yrd. Doç. Dr., C.Ü. Din Felsefesi Anabilim Dalı (karican@cumhuriyet.edu.tr).

¹ Çok yaygın olarak İbn Rüşd'ün hayat hikâyesine ve genel felsefe ya da öğretisine ulaşılabilmesi için, söz konusu bilgileri lüzumlu görmemekteyiz. Bu husustaki daha detaylı bilgiler için bkz. H. Bekir Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi c. 20, TDV Yay., İst. 1999, s. 257-288; A. Fuad el-Ehvanî, 'İbn

onun öğretisini analiz ederek, bunun çifte hakikat öğretisi mi yoksa hakikatin birliğine dayalı bir öğreti mi olduğudur. Bu sebeple incelememiz, salt olarak İbn Rüşd'ün din felsefe uzlaştırmasını tahlil etmek olmayıp, bu konu etrafında tartışılan onun hakikat öğretisini irdeleme ve inceleme olacaktır.

İbn Rüşd'ün hakikat öğretisi hem İslam düşüncesinde hem de Batı'da² ciddi tartışmalara konu olmuştur. Onun din ve felsefe ilişkisine dair düşünceleri çerçevesinde ortaya çıkan hakikat öğretisinin ayrı bir hakikat iddiası mı, yani 'çifte hakikat öğretisi' mi? yoksa tek bir hakikat iddiası mı, yani 'hakikatin birliği' öğretisi mi? olduğu söz konusu tartışmanın merkezini oluşturmaktadır.³

Makalemizde İbn Rüşd'ün hakikat öğretisi bağlamında ona atfedilen 'çifte hakikat' ve 'hakikatin birliği' öğretilerinden hangisinin onun öğretisine uygun düştüğünü irdelemeye ve bu ikisini ayrı ayrı analiz edip incelemeye çalışacağız. Zira 'çifte hakikat' iddiasının daha ziyade Latin İbn Rüşdcülük⁴ akımı tarafından ileri sürüldüğü

Rüşd', çev. İlhan Kutluer, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, C. 2, s. 163-186; A. Gülnihal Küken, Doğu Batı Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, Alfa Yay. İst. 1996.

² Batı'da İbn Rüşd'ün adına ilk defa Raoul de Longchamp'a izafe edilen bir eserde rastlanmaktadır. Bundan kısa bir süre sonra 1232 yılına doğru İbn Rüşd'ün Oxford'da tanınmaya başladığı görülmektedir. Robert Grosseteste bu tarihlerde filozofun bahsetmekte ve eserlerinden bazılarının adını vermektedir. Aynı yıllarda Hugues de Saint-Cher, Guillaume d'Avergne, 1240 yılı civarında Chancelier Philippe onun adından ve fikirlerinden söz etmektedir. İbn Rüşd'ün Batı'da ilk tanınması, eserlerinden bir kısmının Arapça'dan Latince'ye çevrilmesiyle olmuştur. Bu çevirileri gerçekleştirenlerin başında Michel Scot yer almaktadır. Ardından bu çeviri faaliyetlerine Hermanus Allemanus, Wilhelme de Luna ve Pierre Calego'nun katılmaktadır. Ernest Renan'a göre Michel Scot'un Batı düşünce tarihine yaptığı en büyük hizmet İbn Rüşd'ü ilk defa tanıtmış olmasıdır. O, İbn Rüşd'ün Aristotele'in çeşitli eserlerine yazdığı küçük şerhleri ve düşünürün *Makale fi cevheri'l-felek* adlı eserini Arapça'dan Latince'ye çevirerek Latinler'in ilk defa İbn Rüşd'ü ve Aristoteles'i daha yakından tanımalarını sağlamıştır. Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, TDVİA c. 20, s. 269.

³ Yani filozofun burada 'din ile felsefe çiftini, ayrı hakikatler olarak mı, yoksa tek bir hakikatin çift yüzü olarak mı ortaya koyduğu meselesi' üzerinde durulacaktır. Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İst. 1997, s. 256.

⁴ Latin İbn Rüşdcülüğü/Averroisme) XIII. Yüzyılın ilk çeyreğinde Batı'da tanınmaya başlanan İbn Rüşd'ün görüşleri ve açıklamaları doğrultusunda, aynı yüzyılın yarısından itibaren başta Siger de Brabant olmak üzere bazı kişiler tarafından farklı şekillerde geliştirilen bir fikir hareketinin adı olarak kullanılmaktadır. Bu hareketin temsilcileri, teolojik dogmaları hesaba katmaksızın Meşşai felsefesine dayalı bir düşünce ve anlayışı yaymaya çalışmışlardır. Bu akım kısa bir sürede Paris, Londra ve Oxford gibi o günün kültür merkezlerinde kümelenen entelektüeller arasında yayılarak dönemin en dikkat çekici felsefi hareketi haline gelmiştir. Ne var ki kimin İbn Rüşdcü olduğu, kimin olmadığı sürekli tartışma konusu edilmiştir. Eğer Aristotele'in eserlerinin anlaşılmasında İbn Rüşd'ün şerhlerine başvuran herkesi İbn Rüşdcü saymak gerekirse onun görüşlerini benimseyenler kadar

iddiaları mevzubahistir.⁵ Tartışmanın odak noktası esasen burası mıdır? Ya da iddia edildiği gibi gerçekte İbn Rüşd'ün hakikat öğretisi 'çifte hakikat' öğretisi olarak yorumlanabilir mi? Yoksa Latin Batı'da ortaya çıktığı ileri sürülen 'çifte hakikat' öğretisi İbn Rüşd'ün üzerine mi yıkılmaya çalışılmaktadır? Dolayısıyla onun hakikat öğretisinin 'çifte hakikat' veya 'hakikatin birliği' tarzında anlaşılmasıyla ne tür imaların ortaya çıktığını analiz etmeye çalışacağız.

Kısacası incelememizde söz konusu tartışmaların nedenlerini, mahiyetini, muhataplarını analiz etmeye ve İbn Rüşd'ün hakikat öğretisinin de gerçekte nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Hakikat Teorisi ve İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi

Hakikat nedir? diye sorulduğunda, ilk olarak kısaca, hakikat insanların, geleneklerin ve toplumların mutlak doğru olarak gördükleri 'bütün'ün genel olarak adıdır, denilebilir.

Bir kişinin görüş, doktrin ve inançlarının doğruluğunu iddia ettiği herhangi bir alanda, hakikati aramakla meşgul olmanın temelinde yer alan mantıksal düşünceleri açıklamak gereklidir. Burada birbiriyle uyumsuz olan görüş, doktrin ve inançların kabul edilmesinin doğru olabileceğini düşünen bir kişinin düşüncesine karşı olan hakikatin birliği delili gibi, hakikat konularını gündelik konularından ayırmayı gerektiren hususların da tam bir açıklamasını yapmaktır.⁶

karşı çıkanları da bu akım içerisinde değerlendirmek gereklidir. İbn Rüşd'ün fikirlerini çürütmeye çalışan en büyük muarızı Saint Thomas bile Aristoteles'in anlaşılmayan metinlerini çözmek, kolay anlaşılana doğru yorumlayabilmek için İbn Rüşd'ün şerhlerine başvurma gereğini duymuştur. Bununla birlikte XII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar Batı dünyasında bir kısım aydınlar, açıklamaktan çekindikleri bazı aşırı fikirleri İbn Rüşd'e mal etmeye çalışmışlar ve çok defa hiç ilgisi olmayan görüşleri ona isnat etmişlerdir. Bu nedenle aşırı görüşlere karşı çıkan İlahiyatçılar genellikle bu görüşlerin sahiplerini İbn Rüşdcü olarak nitelemişlerdir. Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, TDVİA c. 20, s. 269; ayrıca bkz. Etienne Gilson, 'Latin İbn Rüşdcülüğü: (Brabant'lı Siger)', Çev. Murtaza Korlaelçi, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 29, s. 118-122.

⁵ Batının uyanışının en büyük nedenlerinden birisi hiç şüphesiz İbn Rüşdçülük (Averroizm) cereyanı olmuştur. Batılı İbn Rüşdcüler ile akılcılık veya genel olarak felsefe, Hıristiyanlığa veya kiliseye adeta bir alternatif gibi gelişince, kilise otoritesi kökünden sarsılmaya yüz tutmuştur. Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yay., Ank. 1997, s. 22.

⁶ Mortimer J. Adler, *Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*, Çev., Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, Fenomen Yayınları, 2005, s. 6, 7.

Terim olarak gerçekliğin düşüncedeki yansıması anlamına gelen⁷ felsefi literatürde 'Hakikat',⁸ 1. En genel anlamıyla, dini, bilimsel, ahlaki vb. hakikatler bağlamında, bir bilgi alanı ya da disiplinin konu aldığı varlık alanıyla ilgili temel doğrular bütünüdür. 2. Daha özel anlamıyla, zaman zaman gerçeklik, zaman zaman da doğruluk anlamında kullanılmakla birlikte, gerçekte bir şeyin kendi özü içinde örtüsünü açarak vukua gelmesi ve insanın bunun farkında olması durumudur.⁹

Hakikat üzerine yapılan analizlerde bazı hakikat türlerinden bahsedilmektedir. Sözel gelişim matematiksel hakikat ve dini hakikat gibi. Matematiksel hakikat, bütünü bir parçasıdır. Bu yüzden bütün farklı empirik bilimlerin hakikatidir. Yine matematiksel hakikat, tarihsel araştırma ve felsefi düşünceyle elde edilen bir hakikattir.¹⁰

Dini hakikat, mitlerle ve kurgusal hikâyelerin diğer formlarında bulunan bir hakikat değilse, o, bütünü diğer parçalarıyla tutarlı ve uyumlu olması gereken hakikat bütününde bulunan basit bir unsur olur. Kısaca ifade edildiği gibi, dini hakikat, hakikatin birliğiyle ilgili hakikat mantığının gerekli olduğu bir şeydir.¹¹

Hakikatin ne olduğunu bilmek, Peripatisyen (Meşşâî) anlayışa göre eşyanın varoluşunu bilmektir. Felsefe de bu anlamda bizi hakikate ulaştıran bir araçtır. Felsefelerin en değerlisi ve en üstün mertebesi ise ilk felsefe yani hakkın ilmidir. O, bütün hakikatlerin ilki olan hakikattir. Söz gelişim Kindî'ye göre felsefe, 'insanın tâkatı ölçüsünde eşyâyı hakikatleriyle bilmesidir'. Eşyayı hakikatleriyle bilmek demek, 'Rubûbiyyet ilmi, vahdâniyyet ilmi, fazîlet ilmi ve faydalı olan her şeyden uzaklaşmak ve kaçınmak (ilmi)dir'. Şu halde tam ve üstün filozof, bu bilgiyi ihata etmek, nazarî olarak hakikati bulmak ve pratik olarak da bulunduğu bu hakikati yaşamak amacıyla olmalıdır. Dolayısıyla Kindî'nin düşüncesine göre felsefe hakkın bilgisi olduğu gibi, din de hakkın bilgisidir. Bu nedenle din ile felsefe arasında bir çatışma söz konusu olamaz.¹²

⁷ Mustafa Çağrı, 'Hakikat' Maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 15, TDV Yay., İst. 1997; Yüksel Kaynar, 'Hakikat', Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, C. II, İstanbul 1991, s.59.

⁸ Sözlükte 'gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek' gibi anlamlara gelen 'hakk' kökünden türetilmiş bir kavramdır. Yaygın olarak kullanılan 'hakikati himaye etme' tabiri ile genellikle ırz, namus, vefa, dostluk, bayrak, sancak gibi değerlerin kastedildiği ileri sürülmektedir. Kısacası hakikat kelimesi ile 'en doğru, en mükemmel olan' anlamlarının kullanıldığı ifade edilmektedir. Çağrı, 'Hakikat' Maddesi, TDV, c. 15, s. 177.

⁹ Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İst. 2005, s. 793.

¹⁰ Adler, Dinde Hakikat, s. 36

¹¹ Adler, Dinde Hakikat, s. 36.

¹² İbn Rüşd, Faslu'l-Makal, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., 1992 İst., çevirenin sunumu, s. 28; Kindî, Risaleler, s. 98, 104.

İslâm Meşşâî felsefesinin ikinci büyük temsilcisi olan Fârâbî'ye göre de hakikat; bir tanedir. Felsefe bu gerçeğin bir yanını, din de diğer yanını temsil etmektedir. Fârâbî yalnız din ile felsefe arasında kurmaya çalıştığı birlik ile yetinmemekte, muhtelif felsefi ekoller arasında da birlik olduğunu savunmaktadır. Ona göre hakikat tek ise, filozofların birbirleriyle çelişen görüşler serdetmeleri mümkün değildir. Onların birbirleriyle çelişiyormuş gibi görünen fikirleri, bizim onları farklı biçimde anlamamızdan kaynaklanmaktadır.¹³

Peygamber ve filozof, Fârâbî'nin nazarında fazîletli kentin başkanı olmaya elverişli iki kişi olmaktadır. Her ikisi de toplum düzenini korumak üzere ihtiyaç hissedilen zorunlu kanun ve şeriatları Faâl Akıl'la ittisâl aracılığıyla alırlar. Peygamberlerde bu ittisâl muhayyile gücü aracılığıyla olurken, filozofta araştırma ve inceleme sonucunda ortaya çıkmaktadır. Ama her ikisinin de kaynağı birdir. Peygamberin getirdiği vahiy, filozofun akıl yoluyla elde etmiş olduğu bilgi (hikmet) birbiriyle çelişmez, birbirini te'yid eder. Öyleyse din ve felsefenin kaynağı birdir ve bu, Faâl Akıl'dır. Var olan tek hakikat, Faâl Akıl'dan çıkan ve feyazan eden şeydir. İki arasındaki farklılık, aynı kaynaktan çıkan bir tek hakikatin insanlara ulaştırılma şeklidir. Fârâbî'nin getirdiği bu anlayış, hem İbn Sînâ hem de İbn Rüşd tarafından çok az değişikliğe uğratılmıştır.¹⁴

İbn Sînâ felsefesini bu anlayış üzerine oturtmaya çalışmakla beraber, din-felsefe ilişkisi konusunda üstâdı Fârâbî'deki kadar net bir eklektiğe ulaşmamaktadır. İbn Rüşd ise din ve felsefe ilişkisini köklü bir temele oturtmak için büyük çaba harcamış ve diğer düşünürlerin aksine üç eserini başlı başına bu konuya hasretmiştir. Konunun kelâmî vechesini *Menâhicü'l-Edille*'de, felsefî cephesini de *Faslu'l-Makâl*'de ve buna ilave olarak kaleme almış olduğu *Damîme*'de ele almıştır.¹⁵

Dini hakikat, dini inançlar, dogmalar ve iman esasları ile yukarıda ifade edilen diğer hakikat çeşitleri arasındaki fark, daha önce işaret edilmiş olan bir özelliğe sahiptir; yani iman ve dini inancın hakikatleri, empirik veya rasyonel araçları kanıtlamazlar. Bu kanıt daha uygun olan hakikat çeşitleri, matematiğin, empirik bilimin ve tarihsel araştırmaların hakikatleridir. Bu hakikatin çeşitleriyle ilişki içinde olan ve felsefi hakikati de kapsayan bu hakikat, tarihsel hakikat ve empirik bilimler tarafından elde edilen hakikatlerle çatıştığında, şüpheye maruz kalır. Söz gelişi Augustinus göre iman özünü

¹³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, çevirenin sunumu, s. 29, 30.

¹⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, çevirenin sunumu, s. 30.

¹⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, çevirenin sunumu, s. 32, 33.

kanıtlanamaz. Bu nedenle onun tenzih ettiği imanın hakikatleri kanıtlanamaz hakikatlerdir.¹⁶

Adler'e göre dinin hakikatinin, şiiysel ve olgusal hakikatten ziyade hayali bir hakikat olduğu kabul edilemez. Bu alandaki çifte hakikat anlayışından çıkarılan sonuç, sağlıklı bir zihin ifadesi değildir, bu yüzden hoş karşılanmamalıdır ve kabul edilmemelidir.¹⁷

Tutarlılık, hakikat mantığının temel bir ögesi olarak görülebilir. Tutarlılığın bu ögesi Aquino'lu St. Thomas (1225-1274) ile İbn Rüşd'ün¹⁸ Latin takipçileri (Averroistler)¹⁹ arasındaki tartışma yolu ile hakikat mantığına girmiştir. Tutarlılık, dinde hakikat mantığındaki bir amaçla ilgilidir.²⁰ Hatta bazılarına göre İbn Rüşdçülüğün²¹

¹⁶ Adler, Dinde Hakikat, s. 36, 37.

¹⁷ Adler, Dinde Hakikat, s. 84.

¹⁸ Aristoteles'in felsefi doktrinlerine sadık kalarak eserlerini şerhettiğinden İslam âleminde 'şarih', Latin dünyasında 'commentator' unvanıyla tanınmış, Batı'da İbn Rüşd adının tahrif edilmiş şekliyle Averroes olarak anılmıştır. İbn Rüşd ismi Endülüs'teki Yahudiler tarafından Aben Roşd diye telaffuz edilmiş, isim İspayollar'ca Aven Roşd şekline dönüştürülmüştür. Karlığa, 'İbn Rüşd' Mad. TDV, s. 257.

¹⁹ İbn Rüşd'den alınan görüşleri Hıristiyan öğretiyle pek bağdaştırılabilir olmayan bazı geç on üçüncü yüzyıl Hıristiyan düşünürleri arasında oldukça etkili olan hareket; İbn Rüşd'ün o zamanlar etkili olan Aristoteles yorumundan oldukça farklı Aristoteles yorumu nedeniyle 'radikal Aristotelesçilik', veya 'heteredoks Aristotelesçilik' diye de adlandırılan ve sözde sapkın görüşleri nedeniyle 1270 yılında Paris'te mahkûm edilen Brabantlı Siger, Dacia'lı Boethius ve Nivelles'li Bernier gibi filozoflar tarafından benimsenen İbn Rüşdçülük her üçü de Ortodoks Hıristiyanlıkla bağdaştırılması neredeyse imkansız olan üç temel görüştem meydana geliyordu. Bunlardan ilki, tüm insanlarda ya da daha doğrusu herkes için tek bir rasyonel ruhun bulunduğu görüşüydü. İkincisi, mutluluğa bu dünyada erişilebileceği görüşüdür. Üçüncüsü ise, dünyanın hiçten yaratıldığını söylediği iddia edilen Hıristiyan inancına karşı, dünyanın ezeli olduğu tezi olarak ifade edilmektedir. İşte Batı'da Hıristiyanlık için tehlikeli bir düşünce çizgisi oluşturduğu düşünülen Avrupa İbn Rüşdçülüğüne karşı, Aquinalı Thomas'nın iman ile akıl arasında yaptığı ünlü sentezle karşı çıktığı ileri sürülmektedir. Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 875; İsmet Birkan, 'İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri', Felsefe Dünyası, Sayı: 11 Mart 1994, s. 58 vd.

²⁰ Adler, Dinde Hakikat, s. 35.

²¹ İbn Rüşdçülük akımının kurucusu olarak tanınan, papalığın verdiği karar uyarınca üniversitedeki görevinden uzaklaştırılıp hapse atılan ve bu sırada hizmetçisi tarafından öldürülen (1284) Belçikalı Siger de Brabant, İbn Rüşd gibi Aristoteles felsefesinin insan aklının arştığı mutlak hakikatin en iyi yorumu olduğunu düşünmekteydi. Saint Thomas'nın ve Albertus Magnus'un gayretiyle XII. Yüzyılın son çeyreğinde sindirilmeye çalışılan, Siger de Brabant'ın ölümüyle de Paris'te sönmeye yüz tutan İbn Rüşdçü düşünce kısa süre sonra yeniden canlanmaya başlar. 1310-1327 yılları arasında Paris Sanatlar Fakültesi'nde ders veren Jean de Jandun, Siger de Brabant'ın akıbetine rağmen derlerinde İbn Rüşd'den geldiği iddia edilen çift hakikat fikrini savunmaktan çekinmez. Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, TDVİA c. 20, s. 269, 270.

din alanındaki hakikati, sadece şiiresel hakikat (gerçeğin değil, hayalin hakikati) olarak kabul edilmektedir.²²

İbn Rüşd'ün felsefi düşüncesi dikkate alındığında onun hakikati, öncelikle insanın varlık gayesi bağlamında değerlendirdiği ifade edilmektedir. Her varlığın mahiyetini belirleyip onu başka varlıklardan ayıran özel işlevi ile gaye-sebebinin bulunduğu fikri, İbn Rüşd düşüncesinde önemli bir yer tutar. Ona göre insanın mahiyetini oluşturup onu diğer varlıklardan farklı kılanın da kendine özgü akli fiilleri olduğu söylenir. Akıl sahibi oluşu, insanı yalnızca diğer varlıklardan ayırmakla kalmaz, ona ayrıcalıklı bir konum da sağlamaktadır.²³

İbn Rüşd'e göre insanın varlık gayesi, nazari/teorik ve amelî/pratik yönden yetkinliğe ulaşmaktır. Bunlardan ilki 'gerçek/doğru bilgi' (el-ilmü'l-hakk), diğeri ise 'gerçek/iyi amel' (el-amelü'l-hakk) ile mümkün olabilmektedir.²⁴

Bu hususta takip edilmesi gereken yöntemi İbn Rüşd şöyle dile getirmektedir: a) Yalnızca 'gerçeğe/hakikate ulaşma isteği' (talebu'l-hakk) ile hareket edilmelidir. Bir kimsenin ona göre 'gerçek anlamda âlim' olabilmesi sadece gerçeği/hakikati yakalamasıyla değil, aynı zamanda onu başkalarıyla paylaşıp aydınlatmasıyla mümkün olabilmektedir. b) Bu gayret içerisindeki hakikat arayıcısını hiçbir engel bu amacından alıkoymamalıdır. O, kendisine düşen görevi ilmi sorumluluk anlayışıyla ifa etmelidir. c) İnsanlığın hakikati arama adına felsefe ve ilim alanında şu ana kadar ortaya koyduğu yöntem, bilgi ve tecrübe birikimi asla göz ardı edilememelidir. d) Gerçek/hakikat aranırken kişi her tür yöntem, görüş ve düşüncelerden ayırım yapmaksızın yararlanabilmelidir.²⁵

İbn Rüşd'e göre hakikat, varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji) ve ahlâkla (etik) ilgili olup, üçünün birbirini tamamlayan yönleri bulunmaktadır.²⁶ Hakikat söz konusu olduğunda ona göre, buna ulaşmak bir yana, onun sadece amaçlanması dahî büyük önem arz etmektedir.²⁷

²² Adler, *Dinde Hakikat*, s. 83.

²³ Hüseyin Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', *Divan İlmî Araştırmalar*, Yıl: 6, Sayı: 10, 2001/1, s. 173.

²⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 99, 100; Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 173, 182.

²⁵ Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 173, 174.

²⁶ Bu hususlara ilişkin detaylı bilgi için bkz. Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 173-186.

²⁷ Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 174.

Demek oluyor ki hakikatin ontolojik boyutunu zihin dışında bilfiil var olan şeyler oluşturmakla birlikte, ezeli ve ebedi, bir ve mutlak gerçek (el-Hakk) Allah'tır. Diğer var olanlar ise, O'nun ilim, hikmet²⁸ ve fiilinin eseri ve ayeti olmak bakımından hakikat/gerçektir. Bunun yanında dış dünyanın sebeplisi olarak teşekkül eden ve vahiyle beslenen 'beşeri bilgi' de hakikatin epistemolojik boyutunu teşekkül ettirmektedir. Öte taraftan var olandan ve vahyin sağladığı bilgidен kaynaklanan, ancak tespit ve tanımı büyük ölçüde vahiyle gerçekleşen erdemler ve erdemli davranışlar da hakikatin ahlak boyutunu oluşturmaktadır.²⁹

Bir başka açıdan İbn Rüşd'e göre hakikat, 'bilfiil var olmak' ve 'var olma ile varlığını sürdürme açısından kendi kendine yeterli' olmalıdır. Bu iki temel niteliğe sahip varlık ona göre mutlak varlık ve mutlak hakikattir. Bu bağlamda yegâne hakikat de sadece Allah olmaktadır.³⁰

Gazali 'Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütül-Felasife)' isimli eserinde Aristotelesçi felsefenin kendi inancıyla uyuşmaz olan temel önermelerini reddetmiştir. Aristotelesçi felsefenin hakikatini kabul etmiş olan ve Batı İbn Rüşdçülüğünün esin kaynağı olan İbn Rüşd, Gazali'nin bu eserine 'Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt'ül-Tehafüt)' adlı eseriyle bir cevap yazar. Bu eserde İbn Rüşd'ün, hakikatin iki farklı değeri olduğunu ifade ettiği iddia edilmektedir. Bir yandan imanin hakikati; diğer yandan ise aklın hakikatleri söz konusudur. Acaba gerçekten durum böyle midir? İbn Rüşd hakikati çift değerli mi, yoksa tek değerli mi telakki etmektedir?

Adler tartışmalı bir hususa işaret ederek İbn Rüşd'ün Gazali'den ayrıldığı noktayı dini inancın hakikatleri ile bilimin veya felsefenin hakikatleri ayrı tür hakikatler değildir, diye ifade eder. Hayalin hakikatleri olan dini hakikatler, doğrudurlar; aklın hakikatleri olan bilimin veya felsefenin hakikatleri ise, mantıksal ve olgusal olarak doğrudurlar. Bu yüzden onlar, birbiriyle çatışmazlar.³¹

²⁸ Felsefe yerine çoğu zaman hikmet kelimesi kullanılmaktadır. Fakat Kur'an'da geçen hikmet kelimesinin felsefe kelimesinden daha geniş bir manası vardır. İslam'da özellikle Meşşâi felsefesine hikmet, Meşşâi filozoflarına da hükemâ denilmektedir. İbn Rüşd Meşşâi olduğuna göre hikmet kelimesini Meşşâi felsefesi yerinde kullanmakta, fakat bu kelimenin geniş manasından faydalanmayı da ihmal etmemektedir. İbn Rüşd, Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makal, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst. 1985, s. 95.

²⁹ Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 186.

³⁰ Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 177.

³¹ Adler, Dinde Hakikat, s. 112; İbn Rüşd'e göre Gazali'nin anlayışı bağlamında, 'şeriatın zahiri üzere takrir ve tesbit etmek, şeriatla felsefenin telifi konusunda halka açıklama yapmamak icab eder. Çünkü bu husustaki açıklama, hakkında burhana ve delile sahip olmadıkları halde felsefenin neticelerini halka tasrih etmek manasına gelir. Bu ise ne helaldir, ne de caizdir. Yani elinde burhan bulun-

Hakikatin bu iki boyutu, 'katı mantıki bilimler' diye isimlendirilen varlıkta meydana getirilmiştir. Bunların birbiriyle uyumluluk veya uyumsuzlukları ile –tutarlılık veya tutarsızlıklarıyla- ilgili olarak ortaya çıkan veya karşı karşıya kalınan herhangi bir sorun yoktur. Bununla birlikte, felsefe ile din arasında olası bir çatışma yoktur. Her ikisi de uyumlu olarak bir arada bulunabilirler.³²

Çifte Hakikat Teorisi

Hakikat ve doğru kavramının, akletme ve inanma yetisini kendisinde bulunduran kimseyi çifte hakikatin ne olduğunu araştırmaya ittiği dile getirilmektedir. Bu bağlamda felsefedeki hakikatler ile teolojideki hakikatlerin birbirlerinden karşılıklı olarak bağımsız olduğunu ifade eden yaklaşıma, 'çifte hakikat' denilmektedir. Diğer bir ifadeyle bir şeyin felsefede yanlış iken, dinde doğru olabileceğini savunan anlayıştır. Çifte hakikat anlayışına göre, bir ve aynı olan hakikatin felsefede başka, dinde başka bir biçimde ifade edileceğini kabul etmektir.³³ Bir başka ifadeyle iki farklı bilgi yönteminin, söz gelişi dini bilgi ile felsefi bilginin, sonuçta birbirine indirgenemez,³⁴ bazen de birbiriyle çelişen doğruların olabileceği öğretisidir. Buna göre felsefi olarak doğru olabilen bir yargı veya sonuç, dini açıdan yanlış olabilir ve bu ikisi arasında birbirine indirgenerek bir orta yol da bulunmayabilir.

Din ile felsefe arasındaki bir belirlemeden hareketle İbn Rüşd'e ve daha sonra da Brabant'lı Siger'e atfedilen çifte hakikat öğretisi, felsefenin ve teolojinin hakikatlerinin birbirinden farklı olmasını ifade eden doktrindir. Kısaca felsefe bakımından doğru olan bir şey, ilahiyat bakımından yanlış olabilir. Felsefe ile ilahiyat ayrı ayrı sahalardır oldukları için felsefenin doğru bulduğu bir hakikati dindar bir kimse, pekâlâ ve haklı olarak yanlış telakki edebilir.³⁵

mayan kimselere, hikmetin sonuçlarını açıklamanın hükmü budur'. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal, el-Keşf an Minhaci'l-Edille, (Felsefe-Din İlişkisi), el-Keşf içinde, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 269.*

³² Adler, *Dinde Hakikat*, s. 35.

³³ Öncel Demirtaş, *İslam Felsefesinde Çifte Gerçeklik Meselesi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2005, s. 5; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 410.

³⁴ Çifte-gerçeklik ya da hakikat, Batı'da Descartes'la ve onun dualizmiyle meşruiyet kazanmıştır, denebilir. Artık din ile felsefe iki ayrı ve bağımsız alan olarak ortaya çıkmış, fizik-metafizik, ruh-madde, akıl-din, numen-fenomen, din-dünya, kilise-devlet ayrımı kesinlik kazanmıştır. Hümanist kültür ve sanat, Kartezyen felsefe, aklın mutlaklaştırılması (rasyonalizm), fizik dünya ötesi her şeyi reddeden pozitivizm, bilimsel yöntem, materyalizm, sınırsız ilerleme düşüncesi bu dönemin belli başlı eğilim ve felsefeleri arasında yer alır. Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yay., İst. 1995, s. 67.

³⁵ Bkz. Ernst von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri I*, Edebiyat Fa. Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İst.1943, s. 6.

Buna göre çifte hakikat, felsefedeki hakikatler ile teolojideki hakikatlerin birbirlerinden karşılıklı olarak bağımsız olduğunu ifade eden yaklaşımın; bir şeyin felsefede yanlış iken, dinde doğru olabileceğini savunan anlayışın adıdır. Çifte hakikat anlayışı, aynı zamanda, bir ve aynı hakikatin felsefede başka, teolojide başka bir biçimde ifade edilebileceğini öne süren, felsefeyle teolojiyi bu sa- yede uzlaştıran bir yaklaşım için de kullanılmaktadır.³⁶

Bir diğer ifadeyle 'çifte hakikat', felsefede varılan sonuçları doğru sayarken, aynı zamanda onlara karşıt olan vahye dayalı önermeleri de doğru saymak anlamına geliyor ki, hem 'hakikatin birliği' ilkesini çiğneyen, hem de Aristoteles'in fikirlerini Tanrı'nın sözüyle aynı yere koyan bu görüş dindar zihinlere ve vicdanlara kesinlikle tahammül edilemez görünmekteydi. Oysa XIII. Yüzyılda bu soruna eğilen bütün düşünürler, 'hakikatin vahiyde olduğunu göstermeye büyük gayret sarfederlerken, felsefedeki sonuçlar için sadece 'Aristoteles'in yöntemlerine göre filan sonuca varıldığını' söylemekle yetinmişlerdir'.³⁷

Çifte hakikat, hakikat bilgisinin iki ayrı kaynaktan geldiği veya hakikatin çift olup olmaması sorununu tartışan bir öğretimdir. Buna göre bir yargının felsefe açısından doğru, din açısından yanlış, ya da aksi durumun gerçekleşmesi söz konusudur. Düşünce tarihinde veya İslam düşüncesinde din-felsefe ya da akıl-vahiy ilişkisi olarak ortaya çıkan çifte gerçeklik sorunuyla, akıl ve vahiy bilgisinin mahiyeti açıklanmaya ve din ile felsefenin hakikat olma meselesi çö- zümlenmeye çalışılmıştır.³⁸

İbn Rüşd'ün çifte hakikat öğretisine sahip olduğu söylenir. Hatta onun tek hakikati ya da hakikatin birliğini savunan Gazali'ye³⁹ de böylece karşı çıktığı dile getirilmektedir. Dolayısıyla onun hem dinin hem de felsefenin ayrı ayrı hakikatlerini kabul ettiği, hatta aklın hakikatlerini dinin hakikatine tercih ettiği ifade edilmektedir. Bu iddialar daha ziyade Batı felsefesinde, yer yer İbn Rüşdçülüğü savunan ve yer yer de İbn Rüşdçülüğe karşı çıkanların

³⁶ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 410.

³⁷ Birkan, 'İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri', s. 62, 63.

³⁸ İbn Rüşd, Faslul-Makal, el-Keşf an Minhaci'l-Edille, (Felsefe-Din İlişkisi) çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 264; Öncel Demirtaş, İslam Felsefesinde Çifte Gerçeklik Meselesi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2005, s. Giriş, 1.

³⁹ Bu hususa ilişkin olarak İbn Rüşd şöyle demektedir: 'Bu adamın (Gazali) yapmış olduğu iş iyice incelenirse; bunun, zâtı itibarıyla her ikisine de, yani şeriata da felsefeye de zararlı olduğu, onlara ait faydanın arizi bulunduğu açıkça görülür. Onun, yapmış olduğu işin felsefe ve dine olan zararı zâtı ve aslidir, temin ettiği fayda ise tali ve arizidir'. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, el-Keşf, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 270, 271.

tezi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰ Bilhassa Hıristiyan teolojisinden hareketle hakikatin birliği (yani dinin ve felsefenin, aklın ve imanin bir ve aynı kaynaktan doğduğu) iddiası sahiplenilirken İbn Rüşd bunun karşısında konumlandırılmaya çalışılmaktadır. Acaba İbn Rüşd iddia edildiği gibi hakikatin çokluğunu ya da çifte hakikat öğretisini savunmakta mıdır?

İbn Rüşd'ün, aklın hakikatlerine daha üstün bir statü, dinin hakikatlerine ise ikincil bir statü verdiği dile getirilmektedir. Bunlardan ilki zihnin, diğeri hayal gücünün alanına ait olarak görülmektedir. Demek isteniyor ki İbn Rüşd'e göre aklın hakikatleri zihnin, dinin hakikatleri ise hayal gücünün alanına aittir.⁴¹ Dolayısıyla ona göre, bir ve aynı olan hakikatin, felsefede açık olarak akıl temeli üzerine kurulduğu, dinde ise vahiy temeli üzerine bina edildiği ve böylece din ve felsefenin hakikatin iki yönünü oluşturduğu ifade edilmektedir.⁴²

Bazı yorumlar, İbn Rüşd'ün eserlerine referansta bulunarak da olsa taraflı, yanlı ve yanlış bir tarzda onun din ile felsefenin alanını ayırdığını ileri sürmektedir. Söz gelişi konuya ilişkin bir eserde şun-

⁴⁰ İbn Rüşd'ün hem en büyük öğrencisi hem de en ciddi karşıtı, Büyük Albert'in de öğrencisi olan Aquino'lu Thomas'tır (öl. 1274). Thomas'a ve onun başını çektiği Dominiken tarikatine mensup düşünürlere göre İbn rüşd Aristotele'in en büyük uzmanı ve mantıkta en büyük üstad, fakat psikoloji ve metafizikte ise 'zındık'tır. Dominiken okulu aslında İbn Rüşd'e ait olmayan birçok fikri ona yakıştırıp onun şahsında çürütmektedir. Thomas'tan itibaren olumsuz imaj ağır basıyor ve git-tikçe güçleniyor. İginç bir nokta da Gazali'nin tartışmalara dâhil edilmesidir: Raymond Martini ve bazı Yahudiler İbn Rüşd'ü çürütmek için Gazali'den kanıt getirmekteydi. Böylece 'Tehâfüt' tartışması Batı'ya taşınmış olmaktadır. Gilles de Rome İbn Rüşd'ü, her üç dinin de aslında yanlış, ama halka yararlı oldukları için gerekli olduğunu savunmakla (yani bir çeşit Voltaire'likle) suçlamaktadır. Burada da felsefe-din ayrımını ve 'çifte hakikat' suçlamalarının nerelere kadar götürüldüğüne şahit olunmaktadır. Birkan, 'İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri', Felsefe Dünyası, s. 63.

⁴¹ Adler, Dinde Hakikat, s. 35. Aklın ve dinin hakikatlerine ilişkin İbn Rüşd'ün daha geniş düşünceleri için bkz. İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, c. I, s. 393 vd, 418 vd.

⁴² Demirtaş, İslam Felsefesinde Çifte Gerçeklik Meselesi, s. 5. Oysa İbn Rüşd, kendi eserlerinde aklın ve dinin hakikatlerini ayırmayıp, dinin temel, aklın da onu anlamaya çalıştığını dile getirmeye çalışır. Bu hususa örnek olması açısından ona ait iki pasaj sunmak mümkündür: 'Eğer varlıkların tabiatları, aklın hükmüne (yasa-sına) göre işliyorlarsa ve bizde bulunan bu akıl da varlıkların tabiatlarını kavramakta yetersiz kalıyorsa, düzen ve tertibe ilişkin bir bilginin bulunması ve bu bilginin de tek tek her varlıkta bulunan düzen, tertip ve hikmetin nedeni olması zorunludur'. İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, c.I, s. 393; 'Eğer sen bilimleri kabul etmeye hazırlıklı bir yaratılışa sahip isen ve azimli olup, boş zamanın da varsa, filozofların kitaplarını ve bilimlerini, bu kitaplarda doğru ya da yanlış olan görüşleri anlamak için incelemen gerekir. Eğer sen bu üç nitelikten yoksun olanlardan isen, bu hususta şeri'atin açık hükümlerine başvurman ve İslamiyet'te ortaya çıkan bu yeni inançları göz önüne almaman gerekir. Eğer bu kimselerden olursan, ne kesin bilgi sahibi ne de şeri'at Ehli olabilirsin'. İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, c.I, s. 418.

lar dile getirilmektedir: 'İbn Rüşd'ün asıl amacı vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirilebileceğini saptamak ve buna bağlı olarak ikisi arasında biri diğerini geçersiz kılmayacak biçimde sağlam bağlantılar kurmaktır. Bunun için o, öncelikle dinle felsefenin konumunu kendi bütünlükleri içinde saptamakta, ardından bu ikisinin ortak noktalarını belirlemektir. Daha sonra din ile felsefe arasında yapılacak bire bir kıyaslamaların yanlışlığını vurgulayarak bu iki alandan birinin diğeri adına feda edilmesinin doğuracağı korkunç sonuçlara dikkat çekmektedir. Ona göre felsefe ve dinin kendilerine özgü ilkeleri ve temelleri vardır, bunlar birbirinden ayrı olmak durumundadırlar. Birinin diğerine karıştırılması, yanlışlıklara yol açar. ... Bu demektir ki her ikisinin doğrusu kendi bünyesi içinde belirlenecektir'.⁴³

Daha açık bir ifadeyle, özellikle on üçüncü yüzyıl Avrupa İbn Rüşdçülüğünden hareketle, İbn Rüşd'ün dinî hakikatlerle akli hakikatleri, özde bir ve aynı olduklarını, fakat farklı dillerde ve biçimlerde ifade edildiklerini dile getiren çifte hakikat öğretisini değişikliğe uğratarak, iman yoluyla erişilen hakikatlerle akıl yoluyla erişilen hakikatlerin birbirine zıt olduklarını, dolayısıyla, iman ile aklın aynı hakikat yolunda birlikte ilerleyemeyeceğini öne süren bir öğreti haline getirdiği savunulmaktadır. Hıristiyanlık için tehlikeli bir düşünce çizgisi oluşturduğu ileri sürülen söz konusu İbn Rüşdçülüğe Aquinalı St. Thomas'nın iman ve akıl arasında yaptığı sentezle karşı çıktığı iddia edilmektedir.⁴⁴

İbn Rüşdçülüğün en önemli isimleri arasında Paris Üniversitesinde üstad ve papaz olan Brabant'lı Siger (1235?-1281/84) yer almaktadır. Siger kesin olarak bu hareketin şefi ve temsilcisi olarak görülmektedir. St. Thomas'nın İbn Rüşdçü Aristoteles'çiliğe karşı yönelttiği çetin tartışmada hasım olarak seçtiği isim, özellikle Siger'dir.⁴⁵

Brabant'lı Siger bütün öğrenimini çift otoriteye, Aristoteles ve onun yorumcusu İbn Rüşd'ün otoritesine dayandırmaktaydı. Onların söylediği şey, kendi nazarında hakikatle özdeştir ve onları dinlemek, bizzat aklın dilini işitmektir. Bir başka ifadeyle Aristoteles'in felsefesinin, vahyin tersini söylediği ve onun doktrininin felsefeyle meczolduğu ileri sürülmektedir.⁴⁶

Etienne Gilson'a göre Siger, açık olarak bize felsefenin neticelerini belirtmekle ve aksine vahyedilmiş hakikatin üstünlüğünü

⁴³ İbn Rüşd, Din-Felsefe Tartışması, Türkçesi: Hüsetin Portakal, Cem Yayınevi, İst. 2002, Sunuş s. 38-39.

⁴⁴ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 875.

⁴⁵ Gilson, Latin İbn Rüşdçülüğü: (Brabant'lı Siger), s. 118.

⁴⁶ Gilson, Latin İbn Rüşdçülüğü: (Brabant'lı Siger), s. 119.

doğrulamakla yetinmektedir. Çatışma halinde artık akıl yoktur, aksine karar veren iman vardır. Hatta Gilson'a göre Ortaçağdaki çifte hakikat doktrini Siger'e değil doğrudan İbn Rüşd'e aittir. Zira Siger hakikat kelimesini, felsefi spekülasyonların neticelerini belirlemek için kullanmamaktadır. Onun öğretisinde hakikat daima ve yalnızca vahiy demektir. Yani Siger için sadece tek bir hakikat vardır, o da imanın hakikatidir ve o akli vahyin üstüne koymayı hiç düşünmemekteydi.⁴⁷

Oysa Gilson'un aksine, bir İbn Rüşdcü olan Siger'in, XIII. Yüzyılda Hıristiyan Batı dünyasında Kilise ile düştüğü anlaşmazlığa bir çözüm bulmak amacıyla, 'felsefe ve ilahiyatın ayrı ayrı alanlar oldukları için, felsefenin doğru bulunduğu bir hakikatin, dindar biri tarafından yanlış telakki edilebileceği' tarzındaki çifte hakikat doktrini İbn Rüşd'den esinlenerek öne sürdüğü, ancak onun bu doğrultudaki görüşlerinin itibar görmediği ve Kilise tarafından mahkûm edildiği yaygın bir kanı olarak ileri sürülmektedir.

Bir Hıristiyan teologu olan Aquinas'ın Latin İbn Rüşdcülerle olan tartışması ise şu minvaldedir: İmanın hakikatleri ile aklın hakikatleri, aynı tür hakikatlerdir. Bunlar mantıksal ve olgusal hakikatlerdir. Dini inancın doğru olduğunu iddia ettiği şeyle, bilimin veya felsefenin doğru olduğunu iddia ettiği şey arasındaki apaçık bir çatışma, -mantıksal ve olgusal hakikat alanındaki uyumsuzluk bulunmadığından dolayı- çözümlenmelidir. İbn Rüşdcülükle ilgili olarak bu terim, dinin hakikatlerini bilimin hakikatleriyle uzlaştırmanın imkânsız olduğunu düşünen kişileri tenkit etmek için kullanıldığında, bu kavramların uyumsuzluklarıyla karşı karşıya kalmamak için katı mantıkî bölümlerin diğer kavramlarından ayrı tutulması gerekir.⁴⁸

Böylece İbn Rüşd'ün bu fikrinden (çıkarımından) etkilenen Latin İbn Rüşd'çüler konusunda yaptığı eleştirilerde, Aquinas, tamamen karşıt bir görüşü savunmuştur. İbn Rüşd'ün muhalifleri, İbn Rüşd'çülerin çifte hakikat teorisine bağlı olduklarını açıkça ifade etmemelerine rağmen, Aquinas, Latin İbn Rüşd'çüleri eleştirisinde, onları dolaylı bir şekilde bu teoriyi kabul etmemekle suçlamıştır. Aquinas, felsefe veya bilim de olgusal olarak doğru olan bir önermenin, dinde olgusal olarak yanlış olabileceği ile ilgili yanlış bir hüküm vermiştir. Bununla birlikte, başka yönlerden aralarında çeşitlilik veya farklılık bulunmuş olsa da, bunlar birbirleriyle tutarlı veya uyumlu olmalıdırlar.⁴⁹

⁴⁷ Gilson, Latin İbn Rüşdcülüğü: (Brabant'lı Siger), s. 119, 120.

⁴⁸ Adler, Dinde Hakikat, s. 113.

⁴⁹ Adler, Dinde Hakikat, s. 35.

Aquinas'ın İbn Rüşd ile ilgili tartışmasının, İbn Rüşd'ün birbiriyle çatışmayan –mantıksal ve şiirsel hakikat, akli ve hayali hakikat- çifte hakikat arasındaki yaptığı ayrımıyla ilgili bir tartışma olmadığı belirtilmektedir. Aristotelesçi olan Aquinas'ın, önemli bir yenilik ortaya koymadığı ifade edilir ki onun karşı çıktığı şeyin, İbn Rüşd'ün dini inancın hakikatlerine ikincil bir statü vermiş olması ve bu hakikatlere, dini inancın bilim ve felsefenin inançlarına karşı olmasını imkânsız hale getiren bir özellik atfetmiş olmasıdır.⁵⁰

Buradaki yorumlara benzer tarzda İbn Rüşd'ün din ve felsefeyi ayırdığı ve çifte hakikat öğretisine imkân tanıdığı yönünde Müslüman ilim adamlarının kanaatleri de söz konusudur.⁵¹ 'Esasen İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makal* ve *el-Minhac*'taki görüşlerinin bugünkü felsefi telakkilerle incelenmesi neticesinde bu neticeye ulaşılması zor değildir, hatta tabii bir şeydir. Batıda 'kiliseye girince, laboratuvarımın kapısını, laboratuvarıma girince de kilisenin kapısını kapatırım' diyen dindar Hıristiyan ilim ve fikir adamlarının uyguladıkları prensip de budur. İbn Rüşd, din ile felsefeyi telif etmiyor, birbirinden ayırıyor, saha ve sınırlarını gösteriyor, imanla vahyin yetkilerini tespit ediyor, demek de mümkündür'. Hatta bu düşüncelere İbn Arabî'nin *Futuhât*'ta anlattığı İbn Rüşd ile ilgili hal diliyle mülaki olması hadisesi de kanıt olarak sunulmaktadır.⁵²

Aquinas'ın bu konuyla ilgili görüşü iman ve aklın hakikatlerinin tamamen aynı tür hakikat olmaları ve aynı mantığa dayanmalarıyla ilgilidir. Bir şeyin şiirsel hakikatten ziyade, mantıksal olarak doğru olduğunu söylemek, onun, gerçeklik olgularına ve nesnelere gerçekten var olma yöntemlerine uygun olan olgusal doğru olduğunu söylemektir.⁵³

Aquinas merkezli bu anlayışa göre, dini inançta veya dinin iman esaslarında doğru olarak kabul edilen önermeler, tamamen ispat edilemez önermelerdir. Bu önermelerin doğruluğuyla ilgili verilen yargıların doğru olup olmaması, empirik veya rasyonel araştırmanın makul olan bir yöntemle anlaşılmaz. Rasyonel argümanın bir sonucu olarak Tanrı'nın var olduğunu kabul etmek,

⁵⁰ Adler, *Dinde Hakikat*, s. 35.

⁵¹ Söz gelişi Türk ilim adamlarından ve felsefecilerinden Mübahat Türker Küyel'e göre de, Gazalî'nin *Tehafütüne* karşılık olarak yazılmış olan eseri *Tehafüt-üt Tehafüt*'te İbn Rüşd dahi İslam dini ile Aristoteles felsefesi arasında bir uygunluk kurmaya çalışmamakta, hatta çift hakikat (çifte hakikat) anlayışı içinde değerlendirilebilecek ayırıcı bir hal tarzına doğru gitmektedir. Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank. 1956, s. 39.

⁵² İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makal*, *el-Keşf an Minhâcî'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay, İst. 1985, giriş s. 29, 30.

⁵³ Adler, *Dinde Hakikat*, s. 35.

felsefi teolojinin bir neticesidir. Göğün, yerin görülebilir ve görülemez her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'ya inanç, İznik Konsil'inde ifade edilen Hıristiyan inancının bir esasıdır. Aquinas'a göre, Tanrı'nın varlığının felsefi kanıtı, aslında imanın bir başlangıcıdır. Fakat Aquinas, belirli koşullar altında Tanrı'nın varlığının imanın bir esası olabileceğini de söyler.⁵⁴

Yine Aquinas, bütün dindar Hıristiyanlar tarafından inanılan (İznik Konsil'inde ifade edilen) Hıristiyan iman esaslarının, Tanrı'nın varlığı ile ilgili rasyonel argümanları anlamayanlar için imanın bir esası olan Tanrı'nın varlığı inancına benzemediğine dikkatimizi çeker. Bu esaslar, Tanrı'nın üçlü doğası ve İsa Mesih'in çift yönlü tabiatındaki Tanrı'nın enkarnasyonunda olduğu gibi, Hıristiyan teolojisinin büyük gizemliklerini ifade eden ve ispat edilemeyen önermelere inanmayı da kapsar.⁵⁵

Aquinas'tan daha önce Karatacalı Tertullian (Yakl. 160-222) 'saçma olduğu için inanıyorum' (credo quia absurdum), yani inandığım şey, rasyonel olarak ispat edilemediği için, bunun sadece dini inancın etkisi ile doğabileceğine inanıyorum demişti.⁵⁶

İşte bu ve benzeri düşüncelere sahip Aquinas'a göre Tanrısal olan imanın hakikatleri, aklın hakikatlerinden daha üstündür, fakat bu hakikatler farklı olmadıklarından, birbiriyle çatışabilirler. Mantıksal ve olgusal olan bütün hakikatler, hakikatle bütünleşme konusunda birbiriyle tutarlı ve uyumlu olmak zorunda oldukları için, bu çatışma çözülmek zorundadır.⁵⁷

Hatta Gilson da benzer tarzda şunları ifade etmektedir: 'İbn Rüşd şöyle düşünüyor ve diyordu ki saf ve tabii hakikat, felsefe ve aklın ulaştığı hakikattir. Şüphesiz vahyedilmiş din de hakikatin derecelerine sahiptir; fakat bu açık olarak aşağı ve bağımlıdır. Felsefe ve vahiy metni arasında bir çatışma olduğu zaman, her defasında yorumlanması gereken vahyin metnidir ve yalnızca tabii akılla gerçek anlamı çıkarmak uygun düşer. Ortaçağda eğer çift hakikatli bir doktrin varsa bu da Siger'e ait değil, ancak İbn Rüşd'e aittir; bu durum meşru olarak İbn Rüşd'e atfedilebilecektir'.⁵⁸

İlahiyat ile felsefenin alanlarını ayıran 'çifte hakikat' öğretisinin temsilcisi adıyla İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülere yönelik suçlamanın neden korkuttuğu ise çok açıktır: Bu dünyayı alan olarak felsefeye

⁵⁴ Adler, Dinde Hakikat, s. 26, 27.

⁵⁵ Adler, Dinde Hakikat, s. 27.

⁵⁶ Adler, Dinde Hakikat, s. 27.

⁵⁷ Adler, Dinde Hakikat, s. 35.

⁵⁸ Gilson, Latin İbn Rüşdcülüğü: (Brabant'lı Siger), s. 119.

yani akla ayırmak suretiyle, Kilisenin tüm dünyevî yetkilerini elinden alıp onu salt manevî alana sıkıştırmak anlamına gelmekteydi.⁵⁹

Bu çerçevede ise, İbn Rüşd'ün gözünde felsefenin dinden üstün olduğu ileri sürülmektedir. Bilimsel, yani kanıtlanabilir olan felsefi söylemin, tüm diğer akılyürütme biçimlerinden üstün olduğu; dinin zahirî ve batinî anlamları bulunduğunu, filozofların küfürle itham edilmemek için, batinî yorumlarını kitlelere açıklamamaları gerektiğinin farkında oldukları iddia edilmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün de din ya da teolojiyi felsefeye tabi kıldığı ifade edilmektedir.⁶⁰

Gerçekte ise, İbn Rüşd'ün asıl amacının vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirilebileceğini tespit etmek ve buna bağlı olarak ikisi arasında biri diğerini geçersiz kılmayacak biçimde sağlam bağlantılar kurmak olduğu söylenebilir. Bu amaçla o, öncelikle dinle felsefenin konumunu kendi bütünlükleri içinde tespit etmekte, ardından bu ikisinin ortak noktalarını belirlemektedir. Daha sonra, dinle felsefe arasında yapılacak bire bir kıyaslamaların yanlışlığını vurgulayarak bu iki alanda birinin diğeri adına feda edilmesinin doğuracağı vahim sonuçlara dikkat çekmektedir. Zira ona göre felsefe ve dinin kendilerine özgü ilkeleri vardır, bunlar birbirinden farklı olmak durumundadır; birinin diğerine karıştırılması yanlışlıklara neden olmaktadır. O halde, dinî meselelerin din çerçevesinde, felsefi sorunların da felsefe alanı içinde ele alınıp değerlendirilmesi gerekmektedir. Yani her ikisinin doğrusu, kendi bünyesi içinde belirlenecektir.⁶¹

Aquinas, 'İbn Rüşdçüler' terimini, bu iki konuda kendisine karşıt görüşlere sahip kişiler için kullanır.⁶² Bu terim yanlış bir şekilde kullanıldığında, sadece dinî inançlar ile bilimsel ve felsefî sonuçların

⁵⁹ Birkan, 'İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri', s. 62.

⁶⁰ Cevzici, Felsefe Sözlüğü, s. 873.

⁶¹ H. Bekir Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, TDVİA c. 20, s. 259. Ayrıca bkz. İbn Rüşd, Tehafüt, s. 523, 607.

⁶² Renan Skolastik felsefede İbn Rüşd'ün çifte kişilikli bir insan olarak görüldüğünü belirtir: 'Bir yanada 'Büyük Şerh'in yazarı, Filozofun (Aristoteles'in) tek ve yetkin yorumcusu, kendisiyle savaşanların bile saygısını kazanmış İbn Rüşd; öte yanda dinlere küfreden, imansızların babası, Campo Santo İbn Rüşd'ü. Renan bu iki zıt kişiliğin nasıl olup da birbirini dışlamadığını; aynı adamın nasıl rahatlıkla hem Katolik okulların klasik ustası, hem de Deccal'ın habercisi sayılabildiği sorusuna, Ortaçağ düşünürlerinin, -Felsefe ile Vahiy arasında varlığı kabul edilen derin ayrılık nedeniyle- Eskilerin doğal aydınlanma alanında Hıristiyanları geçmiş olabileceklerini kabulde sakınca görmedikleri; dolayısıyla felsefede, Hıristiyan olmayanların derslerine de rahatça başvurabildikleri şeklinde cevap vermektedir'. Birkan, 'İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri', s. 62.

aynı hakikate sahip olduklarını ve bunların birbiriyle çatışmalarını inkâr edenlere atfedilir.⁶³

Amsterdam'daki Hahamlar, Etika'daki izahlardan dolayı ateist olarak kabul ettikleri Benedict Spinoza'nın⁶⁴ da İbn Rüşd gibi düşündüğünü vurgulayarak onu aforoz edip lanetlemişlerdir. İmanın hakikatlerini felsefenin hakikatleri ile aynı kabul etme noktasında Aquinas ile aynı görüşü paylaşmışlar ve Spinoza'yı İbn Rüşd safında görmüşlerdir.⁶⁵

Aquinas, İbn Rüşdçüler şeklinde isimlendirdiği akımla ilgili tartışmasında ortaya koyduğu hakikat –hakikatin araştırıldığı ve yine gerçeklik görünümünü elde edilmeye çalışıldığı yöntemler bakımından birbirlerinden farklılık gösteren her alanda- kapsamlı, ayrılmaz ve tutarlı bir bütünlüktür.⁶⁶

Hâsılı İbn Rüşd, birçok bakımdan olduğu gibi özellikle de savunuculuğunu yaptığına inanılan ya da böyle iddia edilen çifte hakikat öğretisi, yani dinin, aklın hakikatlerini geçersiz kılmamakla birlikte, onlarla çelişen kendi hakikatleri bulunduğunu savunan görüşü nedeniyle çokça eleştirilmiştir.⁶⁷ Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd'ün çifte hakikat öğretisini savunduğu ileri sürülse bile, bunların birbirini nakzettiği iddia edilemez. Yani İbn Rüşd'ün çifte hakikat öğretisine sahip olduğu ifade edilecekse de, din ve akıl ayrı hakikatlere sahip olsa dahi din aklın hakikatlerini reddetmemekte, hatta aklın hakikatleri dinin hakikatlerini desteklemektedir denilebilir.

Hatta bazı yorumcular, din ile felsefenin sütkardeşi olduğunu söyleyen İbn Rüşd'ün başlıca çabasının; vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak, biri diğerini suçlayıp geçersiz kılmaksızın nasıl uzlaşacaklarını göstermek olduğunu açıkça belirtmektedirler. Çünkü ona göre, her iki alanın kendine özgü esasları, ilke ve yöntemleri vardır. Dolayısıyla din ile felsefe birbirinden farklı olmak durumundadır. Birinin diğerine karıştırılması veya birinin öteki uğruna feda edilmesi, zihin dünyamızda ve toplumda telafi edilmesi güç ikilemlere yol açmaktadır. O nedenle, bu iki alanın doğruları kendi içinde belirlenip tartışılmalıdır. Filozofun din ile felsefeye dair böylesi bir anlayışı, çifte hakikat tezini savunduğu anlamına gel-

⁶³ Adler, Dinde Hakikat, s. 35.

⁶⁴ Spinoza hakkında daha geniş bilgi için bkz. Baruch Spinoza, Ethics, Translated by Andrew Boyle, Introduction by T.S.Gregory, Heron Books, 1934; Baruch Spinoza, Etika, III. Baskı, Tükçesi: Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yay., İst. 1984; M.Kazım Arıcan, Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı, İz Yay., İst. 2004; M. Kazım Arıcan, Akıl İman İlişkinde Spinoza'nın Yaklaşımı, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: V, Sayı: 2, Sivas 2001.

⁶⁵ Adler, Dinde Hakikat, s. 35.

⁶⁶ Adler, Dinde Hakikat, s. 36.

⁶⁷ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 873.

memektedir.⁶⁸ Bazı yorumcular daha açık bir ifadeyle Latin Batıda ortaya çıktığı ileri sürülen 'çifte hakikat' öğretisinin, özellikle felsefe ve dinin ilişkisi meselesi ile İbn Rüşd'ün üzerine yıkılmaya çalışıldığını belirtmektedirler. Hatta buna göre diyalektik eserlerinde açıkladığı ve kullandığı şekliyle İbn Rüşd'ün metodolojisine yönelik dikkatli bir teemmül, 'çifte hakikat'e dair ithamın yanlış olduğunu gösterecektir.⁶⁹ Ayrıca aynı hassas tefekkür, din ve felsefenin tabiatları itibarıyla kardeş olduğunu söyleyerek din-felsefe münasebetinin meşruiyeti hususunda en açık tavrı ortaya koyan İbn Rüşd'ün gayesinin, felsefe ve mantığın durumunu din açısından belirlemek olduğunu, dahası onun kıyasa dayanarak felsefî çıkarımlara dinî bir zemin hazırlamak istediğini anlayacaktır.⁷⁰

Daha önce belirtildiği üzere, felsefe ile dinin alanlarının ayrılması, İbn Rüşd'e en büyük şimşekleri çeken, onun çifte hakikatçilikle suçlanmasına sebep olan bir görüştür. Bu görüş onun ve onun ikili kişilik imajı da buna dayanarak sürdürülüyorsa, Batı Ortaçağı İbn Rüşd'ü böyle kabul etmenin dayanağını da yine İbn Rüşd'den almış demektir. Ancak Ernest Renan⁷¹ da dâhil tüm konu hakkındaki yorumcular, ne İbn Rüşd'ün ne de gerçek (politik olmayan) Averroist'lerin açıkça çifte hakikati savunmadıklarını söylemektedirler.⁷²

Hakikatin Birliği Teorisi

Din ile felsefenin ayrı hakikatler mi, yoksa tek bir hakikatin çift yüzü, yani ayrı ayrı iki yönü olarak mı ortaya konduğu sorunu, İbn Rüşd'ün felsefesi açısından da çokça tartışılan bir husustur. Bazı yorumlara göre, onun hakikatin birliğini savunduğu ileri sürülmektedir. Yani felsefe ve din iki ayrı hakikat alanı gibi görülmekle birlikte, aslında bu ikisinin bir olan hakikatin iki ayrı görünüşüdür/tezahürüdür. Dolayısıyla bir olan hakikati, iki ayrı şekilde ifade

⁶⁸ Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Klasik Metinler, önsöz.

⁶⁹ Peter Adamson, Richard C. Taylor, İslam Felsefesine Giriş, Tercüme: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 202. Batıda Brabantlı Siger (Siger de Brabat ve Dacialı Boethius'un (Boethius of Dacia) eserlerine tepki olarak söyledi 'Latin İbn Rüşdçülük' tartışmasının ortaya çıktığı belirtilmektedir. Bu bağlamda Latin din otoriteleri, çoğunlukla yanlış olarak İbn Rüşd'e atfedilen, çok tartışılan ve nadiren anlaşılan 'çifte hakikat' öğretisinin Paris Sanatlar Fakültesi'ndeki belirlili filozoflar tarafından kabul edildiğini düşünmüşlerdir. A.g.e, s. 216.

⁷⁰ Hüsameddin Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, 3. Baskı, Hü-Er Yayınları, Konya 2004, s. 138, 139.

⁷¹ Renan'ın niçin İbn Rüşd adı üzerinde durduğu sorusu dikkat çekici olabilir. Konu hakkında Bekir Karlığa gibi bazı yorumcular, Renan'ın İbn Rüşd ve İbn Rüşdcüler adlı eserinin aslında Latin İbn Rüşdcülerle ilgili olduğunu ve bu akımın İbn Rüşd'le alakası olmayan 'çifte hakikat' teorisiyle modern pozitivistimin öncüsü olduğunu ileri sürmektedirler. Nitekim Renan'ın İbn Rüşdcülerle ruhî yakınlığının da onun pozitivist olmasından kaynaklandığı vurgulanmaktadır.

⁷² Birkan, 'İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri', s. 62.

eden felsefe ile din birbiriyle çelişmemektedir. İslam filozofları gibi İbn Rüşd de felsefe ile dinin çelişmediğini ve akla ters gibi görünen hususları tevîl ederek hakikatin birliğini tesis etmeye çalıştığı söylenmektedir.⁷³

Bazı gerekçelerle insanları felsefe ve mantıktan uzaklaştırmaya çalışmak, İbn Rüşd'e göre yanlış bir tavidir. Felsefenin olumsuz etkileri arizî ve ender olmakla birlikte, bu husus bazı önlemlerle ortadan kaldırılabılır. Bunun en önemli boyutu felsefeyle ilgilenen kişinin bu işe ehliyetli olması, yani yaratılış ve zekâ bakımından yeterli, zihnî disiplin ve ahlakî erdemlere de sahip olması gerekli iken aynı zamanda bu işi öğrenip tartışırken bütün bu konulara hâkim ve vakıf olan iyi bir öğreticiden yardım almalıdır. Ayrıca felsefi problem ve tartışmaları gelişi güzel gündeme getirmediği takdirde, felsefenin sakıncalı yönü ortadan kaldırılmış olur ve insanlar da kapasitelerini aşan bir yükün altına sokulmayarak, yanlış inançlara düşürülmemiş olurlar.⁷⁴

İbn Rüşd'e göre bizim milletimizden olmadıkları halde eski Grek filozoflarının görüşlerine 'bakıp değerlendirme' yapmamız dine aykırı olmadığı gibi, dinen de vaciptir. Bunların İslam dininin amaçlarıyla çelişmeleri şöyle dursun, her ikisi de –din ile felsefe aynı amaca yöneliktir. 'Biz Müslümanlar kesin olarak biliriz ki, burhânî nazar, şeriatin getirmiş olduğu şeylere muhâlefete götürmez. Çünkü hakikat, hakîkate ters düşmez. Aksine (hakîkate) uygun olur ve hakîkatin kendine şehâdet eder'.⁷⁵ Bu durumda felsefi bilgileri öğrenmeyi yasaklayan kimse, 'Şeriatin halkı Allah'ı bilmeye çağırdığı kapıdan insanları geri çevirmiş olur' ki, bu davranış 'bilgisizliğin zirvesi ve Allah'tan uzaklaşmanın son haddidir'.⁷⁶

Kendi dönemi itibarıyla bakıldığında İbn Rüşd'ün felsefe ve din arasındaki uyuma getirdiği çözüm gerçekten dâhiyanedir. O en başta işe, şer'i bakış açısına göre felsefe yapmanın ve mantık ilmiyle iştigal etmenin caiz olup olmadığını, şeriat tarafından tavsiye veya emredilip edilmediğini ele alarak başlar; cevabı, daha işin başında, felsefenin din tarafından emredildiği veya en azından tavsiye edildiği şeklindedir. Zira ona göre birçok Kur'an ayeti⁷⁷ dikkate alındığında felsefenin görevi, varlıklar üzerinde düşünüp onları Al-

⁷³ Demirtaş, İslam Felsefesinde Çifte Gerçeklik Meselesi, s. 2.

⁷⁴ İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, c. II, s. 551, 552 vd; İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s. 72, 73, 90, 92, 99, 105; Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 183, 184.

⁷⁵ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s. 75.

⁷⁶ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s. 73.

⁷⁷ Haşr 3; Araf 184; Enam 75; Gâşiye 17; Âl-i İmrân 191.

lah'ı bilmeye götürecektir. ⁷⁸ İbn Rüşd'e göre Kur'an, kâinat ve muhtelif nesnelere hakkında düşünmesi gerektiği için, insanı felsefe tahsiline teşvik etmektedir. Yani doğru görüş ve eyleme ulaşmak için felsefe tahsilini tavsiye etmektedir. ⁷⁹ O halde din, felsefeyle mukayese edilebilir; felsefenin iş ve amacı dininkine aynıdır. Eğer nakledilmiş bilgi akli bilgiye zıtmış gibi görünürse, akli olanla uygunluk arzedecek şekilde te'vil edilmelidir. ⁸⁰

İbn Rüşd'ün felsefe ve metodunda 'te'vil' yöntemi, ana unsur olarak yer almaktadır. O, görünen âlemlerle görünmeyen âlem arasında ayırım yaptığı ve her iki âlemi incelemek için ayrı usuller vakt ettiği gibi, vahiy ve akıl ayırımında da benzer bir usul takip etmektedir. Bu açıdan ona göre vahiy ile akıl uyum halindedir. Bu uyum, ya doğrudan nassın zahirinden anlaşılman mana ile veya hakikatin birliği ilkesine dayalı olarak yapılan te'villerle gerçekleşmektedir. Hakikat tek olduğuna göre dini söylemlerle felsefi söylemler arasındaki farklılık, hakikatin anlatılması ve açıklanması noktasında her ikisinin dayandığı ilkeler ve kullandığı yöntemlerden kaynaklanmaktadır. Akıl burhan yöntemini kullanır, vahiy ise hem akla hem hayale hem de hisse hitap eder; dolayısıyla akıl yürütme (burhan), diyalektik (cedel) ve retorik (hitabet) yönteminin üçünü birden kullanmaktadır. ⁸¹

Öyle anlaşılmaktadır ki İbn Rüşd'e göre kesin bilgi burhana, diyalektik bilgi zan ve tahmine, retorik ise hayale dayanmaktadır. Öyleyse te'vil demek, diyalektik ve retorik söylemleri burhanî söyleme çevirmek demektir. Vahiyde te'vil edilebilecek ve edilemeyecek hususlar vardır. Allah'a, peygamberlere ve ahiret gününe imandan ibaret olan üç temel ilkede te'vile asla yer yoktur. Bunların dışında kalan konularda usulüne uygun olmak şartıyla te'vil yapılabilir. Dolayısıyla te'vilin amacı nassın söyleminden farklı bir anlamın çıkarılması değildir. Bu sebeple özü itibarıyla te'vil dini söylemin kendi

⁷⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., s. 63, 64; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makal...*, Süleyman Uludağ çevirisi, s. 96. İbn Rüşd, din ile felsefe ilişkisini incelemeye başlarken, öncelikle felsefenin din açısından durumunu tespit etmektedir. Ona göre felsefe, varolanlara bakıp değerlendirmek ve varlıkların Sâni'e yani Allah'a delâletini araştırmak olduğuna göre, İslam dini bakımından felsefe yapmak ya vaciptir veya mendûptur. Bu hususu ayetler ışığında değerlendiren filozof, 'şeriatin varolanlara akıl ile bakmayı ve değerlendirmeyi (felsefe) vacip kıldığını kesin olarak ifade etmektedir. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., çevirenin sunumu, s. 34. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makal...*, Süleyman Uludağ çevirisi, s. 96.

⁷⁹ el-Ehvanî, 'İbn Rüşd', s. 168.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 76. İbn Rüşd'ün, te'vilin nasıl yapılması gerektiğine, caiz olan ve olmayan te'vil konusundaki daha geniş düşüncesi için bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, çev. Süleyman Uludağ, s. 359 vd.

⁸¹ H. Bekir Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, TDVİA c. 20, s. 259.

bütünlüğü içinde öncüllerin sonuçlara, sonuçların öncüllere bağlanmasından ibarettir. Bu da bir çeşit ictihad olmaktadır.⁸²

Şu halde, ilk bakışta kimi zaman aklın verileri dini naslarla çelişiyor gözüktüğünde, yapılması gerekli olan husus din ile felsefenin uzlaştırılması, yani dini nasları tevil etmektir. Ancak bu işi yapacak kimse sıradan bir kimse değil, belli bir birikim ve beceriye vakıf bir kişi olmalıdır. Çünkü teville sağlanacak olan akıl-nakil ya da felsefe-din uzlaşmasıyla elde edilecek bilgi, kesin (yakînî) bilgi olacaktır. Bununla birlikte İbn Rüşd'e göre hangi nasların tevil edilip hangilerinin zâhirî anlamlarıyla değerlendirilmesi gerektiğinin tespiti de önemlidir. Çünkü dinî naslardan bazılarının açık/zâhirî anlamı bazılarının da tevil sonucunda anlaşılabilen gizli/bâtınî manası vardır. Bu durumu anlamak insanların zekâ, bilgi ve kültür düzeylerinin farklı oluşlarıyla ilgilidir. Söz gelişi, metafizik ve eskatolojik meselelerin tek düze bir üslûpla ortaya konulması, birçok insanın anlayış ve kavrayış kapasitesini zorlayacağından, dinin amacına hizmet etmeyecektir. Dinin amacına hizmet etmek için bütün insanların anlayışlarına ya da her insanın kapasitesine hitap edebilecek farklı üslûpların kullanılması gereklidir. Hülâsa din ile felsefenin aynı gayeyi güttüğü, aralarında genellikle uyum bulunduğu, aksi bir durumda ise nasların usûlüne ve şartlarına uygun olarak uzmanlarınca tevil edilebileceği ve bunun kimi zaman bir zorunluluk olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse felsefi ve dini hakikatleri insanlara aktarırken, onların anlayış ve kavrayış kapasitelerini dikkate almak gereklidir.⁸³

İbn Rüşd'ün otobiyografisi açısından konuya bakacak olursak, onun aşağı yukarı bütün hayatı boyunca, bir yandan Aristoteles'in eserleri için yorumlar alırken, diğer yandan da felsefeyi geleneksel İslami bakış açısının ağır hücumları karşısında korumaya çalışmıştır. Felsefî öğretilerin dinî öğretilere aykırı ve düşman olmadıklarını, felsefenin dinî öğretileri popüler bir şekilde ifade edip geliştirdiğini, dinin felsefeden korkmak bir yana, felsefeden yararlanması gerektiğini dile getirmiştir. Kısacası o, din-felsefe ilişkileri konusunda, kendi konumunu gereği gibi ifade edebilmek için savunma yazmak zorunda kalmıştır.⁸⁴

Felsefe-din/şeriat⁸⁵ ilişkileri konusunu ele alırken İbn Rüşd'ün, selefleri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, bütün tezahürlerinde hakikatin

⁸² H. Bekir Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, TDVİA c. 20, s. 259, 260.

⁸³ İbn Rüşd, el-Keşf, çev. Süleyman Uludağ, s. 190, 19, 264 vd; Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 184, 185.

⁸⁴ Cevzci, Felsefe Sözlüğü, s. 873.

⁸⁵ İbn Rüşd'ün dini şeriatle ve özellikle de İslam ile eş anlamlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

birliğini ifade eden Yeni Platoncu görüşten hareket ettiği ileri sürülmektedir. Yeni Platoncu görüşün İslâm dünyasındaki anlamı şudur: Bütün gerçek filozofların üzerinde uyumak durumunda ve zorunda oldukları tek ve aynı bir felsefe vardır ve bu felsefe İslâm vahyi ile uyum içindedir.⁸⁶ Hatta akıl ve vahiy ya da felsefeyle din birbirlerine karşıt şeyler değildir, tersine birbirleriyle uyum içindedirler.⁸⁷ Bu konuda İbn Rüşd, kimi zaman, ciddi itirazlarda bulunduğu Gazali'nin düşüncelerine de katılmaktadır: 'Gazali'nin, 'insan aklının kavrayamayacağı her şey için şeri'ata başvurulması zorunludur' sözü doğrudur;⁸⁸ çünkü vahiyle elde edilen bilgi, ancak akli bilgilerin bir tamamlayıcısı niteliğindedir; başka bir deyişle, aklın yetersiz olduğu her şeyi Allah insana vahiy vasıtasıyla bildirmiştir'.⁸⁹ Dolayısıyla daha önce bahsi geçen Gazali'nin dinin hakikatlerini, İbn Rüşd'ün ise aklın hakikatlerini tercih ettiği şeklindeki yorumlar, İbn Rüşd'ün bu ifadeleri bağlamında geçersiz kalmaktadır. Felâsife gibi her iki filozof ve düşünür de hakikatin birliğini ve en temelde de dinin hakikatlerinin en temel veri olduğunu dile getirmiş olmaktadır.

Nasr'a göre de İbn Rüşd, akli kullanan en büyük İslam filozoflarından biridir. Fakat aynı zamanda Kurtuba kadısıdır. Mamafih İbn Rüşd'ün, Batılı filozoflardan Descartes ve Boyle'nin rasyonalist olduğu anlamda, rasyonalist olduğu söylenemez. Yani o, dine karşı akli esas alan bir rasyonalist değildir.⁹⁰ Nitekim akli rasyonalist

⁸⁶ Sevgi Mumcuoğlu, İbn Rüşd'ün Peygamberlik Teorisi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1988, s. 42. (Bak. Dipnot 2)

⁸⁷ Mumcuoğlu, İbn Rüşd'ün Peygamberlik Teorisi, s. 43.

⁸⁸ İbn Rüşd Gazali'nin bu husustaki başka bir düşüncesini şöyle aktarmaktadır: 'Dolayısıyla bu hususlar akılla değil, ancak Şeri'atla bilinebilir'. İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, c.II, s. 605.

⁸⁹ İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, c. I, Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar yay. İst. 1998, s. 286. Bir başka ifadesinde İbn Rüşd şöyle demektedir: 'Herkes de bilir ki, insan akli bu türlü konuları incelemekte yetersiz olup, Şeri'atin açıklamış olduğu öğretilerin dışına çıkamaz. Çünkü Şeri'atin ortaya koyduğu öğreti, herkesin paylaştığı ve mutluluğa ulaşmaları için yeterli olan bir öğretilerdir. Nitekim nasıl ki tabip, sağlıklı kişilerin sağlığını korumak ve hastaların da hastalıklarını gidermek için onlara uygun gelecek ölçüde sağlık konusunda araştırma yaparsa, peygamber (sâhib eş-şer') de Şeri'at konusunda benzeri bir biçimde davranır'. İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, c.II, s. 507, 508.

⁹⁰ Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, TDVİA c. 20, s. 260. Müslüman ilim adamları arasında da İbn Rüşd'ü katı akılcı olarak tanımlayanlar söz konusudur: 'İbn Rüşd, Aristonun peşinden giderek rasyonalist ve realist bir felsefi kanaate ulaşmıştır. Onun bu rasyonalizm ve realizminin dini konulardaki görüşleri üzerinde de tezhürleri gayet açık ve seçik bir surette müşahade edilmektedir. Akla ve gerçeğe bu kadar çok bağlı olan İbn Rüşd'ün hemen hemen hiçbir akli temele dayanmayan, ilmi esaslara isnat etmeyen ve realiteden uzak olan kelamcılarla mutasavvıfların görüşlerine hayal ve vehim nazarı ile bakmasına şaşmamak icap eder'.

olmadan da kullanmak mümkündür. Fakat rasyonalist iseniz, insanî aklı kendi başına vahiyden ve ilahi akıldan (intellect) ayrı bir nesne olarak görüyorsunuz demektir.⁹¹

İbn Rüşd'ün 'akıl ile vahiy bir memeden emen ikiz kardeş gibidir' ya da 'hikmet şeriatin arkadaşı ve sütkardeşidir. Ona mensup olanlardan gelen eziyet ise eziyetlerin en şiddetlisidir. Ayrıca ikisi tabiatları itibariyle kardeş, cevherleri ve özleri itibariyle de iki dost(turlar)'⁹² diyerek hakikatin tekliğini ya da birliğini açıkça savunduğu ifade edilmektedir. Hatta bu manada, hakikatin tek ama ona ulaşma yollarının çok olduğu belirtilmektedir. Zira hakikatin tekliğinin mantıksal bir kural olduğu vurgulanmaktadır. Ancak çifte hakikat/gerçeklik anlayışı ile hakikate ulaşma yollarının çeşitliliğinin birbirine karıştırılmamasına dikkat edilmelidir.⁹³ Zira birinde 'tek' olan 'hakikat'e çeşitli yollarla ulaşabilme imkânından bahsedilirken, diğerinde tabiatı gereği 'tek' olan 'hakikatin' çoğul ya da çift zannedilme düşüncesi söz konusudur. Hatta ikinci husustan hareketle dini çoğulculuk temellendirilmeye çalışılmaktadır. Yani İbn Rüşd üzerinden din ve felsefenin ayrı hakikatler ya da çift hakikat öğretisi olduğu iddia edilerek bu dini çoğulculukla bağlantılanmaktadır.⁹⁴ 'Hakikatin birliği' öğretisi veya tezi ise çokluğa değil tekliğe yani hakikatin tek ve yegâne olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.⁹⁵ Dolayısıyla hakikatin, çift ve ardından çoğulculuğa zemin hazırlayacak bir tarzında anlaşılması, maksadını aşan anlamlara götürülmeye çalışılmaktadır.

Bu bağlamda ona göre, felsefe din ilişkisi dikkate alındığında, felsefeyle din aynı yolun yolcusudur, aynı hedefe giden yolda yürüten bu disiplinler, sadece farklı araçları kullanırlar. Aynı hakikat felsefede bilimsel bir tarzda, dinde ise hitabet yoluyla ifade edildiğinden, onlar yalnızca aynı hakikati farklı şekilde dile getiren disiplinlerdir. Bundan dolayı ona göre bir anlamda felsefe dinin ikiz kar-

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makal...*, Süleyman Uludağ çevirisi, giriş, s. 31, 32, 33.

⁹¹ Adnan Aslan 'Din ve Geleneksel Bakış Açısı Seyyid Hüseyin Nasr ile Bir Mülakât', *Bilimname düşünce platformu*, sayı: VI, 2004/3, s. 43.

⁹² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 115.

⁹³ Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/ Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yay, İst. 1995, s. 115 vd., 228 vd. Bulaç'a göre İslam düşünce büyük kültürel ve felsefi birikimlerin oluşmasına yol açan Din-Felsefe ilişkisi çoğunlukla yanlış bir şekilde çifte-gerçeklik/iki hakikat ya da iki alan şeklinde sunulmaktadır. Bununla St. Thomas, Descartes ve Spinoza felsefelerinde daha açık ifadesini bulan Batı felsefesindeki 'çifte-gerçeklik' arasında kavramın içeriği ve ona yüklenen anlam bakımından önemli bir farklılık vardır. S.115.

⁹⁴ Bkz. Adler, *Dinde Hakikat*, s. 84. Hatta 'hakikatin birliği' tezi biz

⁹⁵ Bkz. Burhanettin Tatar, 'Kalam'a Göre Öteki Dinlerin Durumu', *İslam ve Öteki Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu*, (Ed. Cafer Sadık Yaran), *Kaknüs Yayınları*, İst. 2001, içinde, s. 296.

deşidir; ya da onlar birbirlerini tabiatları gereği seven iki arkadaş gibidir.⁹⁶

İbn Rüşd'ün özellikle din-felsefe ilişkisini ele aldığı ve din ile felsefenin bir birine ters düşmediğini vurguladığı⁹⁷ *Faslu'l-Makâl* adlı eseri ve genel felsefesi dikkate alındığında, ona göre, felsefenin hikmet olduğu, Kuran'ın ise hikmeti öğrenilip ve alınmasını vacip kıldığı görülmektedir. Felsefe, gerçeğin bilgisi ve gerçeğin işlenmesidir. Dinin amacı da gerçeğe inanmak ve gerçeğin bilgisine göre davranışta bulunmak hususunda kılavuzluk etmek, öneri ve uyarıda bulunmaktır. Öyleyse gayeleri bakımından din ile felsefe arasında bir fark yoktur. Ancak din ile felsefenin bu amaca kılavuzluk etme yöntemleri farklı olabilir. Farklı yöntemlerle ayrı yollardan aynı amaca ulaşmak, İbn Rüşd'e göre, insan tabiatının ve insana bahşedilmiş olan bu dünyanın kaçınılmaz kıldığı bir hizmettir. Farklı yol ve yöntemler, farklı hakikatleri değil aynı hakikatin değişik vechelerini gün ışığına çıkarmaktadır.⁹⁸

Tehafüt'te ise bu hususu o, veciz bir şekilde şöyle özetlemektedir: 'Felsefe Şeri'atta yer alan her şeyi araştırır. Eğer felsefe, şeriati iyi kavrsa, felsefenin anlayışı ile şeri'atın anlayışı arasında bir fark kalmaz ve dolayısıyla bilgi bakımından daha yetkin bir dereceye ulaşmış olur. Eğer felsefe şeri'atı iyi bir biçimde kavrayamazsa, insan aklının bu konudaki yetersizliği bilinmiş olur ve onu yalnızca şeri'at kavrar'.⁹⁹

Demek oluyor ki, her ne kadar din ile felsefe, tek olan hakikatin birer ifade vasıtası iseler de, onu anlayıp yorumlama durumunda olan insanların bilgi ve görgü kapasiteleri farklı olduğu için, zaman zaman hakikatin bu iki cephesi arasında farklılıklar göze çarpabilir. O halde hem din hem de felsefe açısından insan kapasitesinin durumunu gözden geçirmek gerekir. İbn Rüşd'e göre insanlar, tasdik konusunda farklı tabiatlara sahiptirler. Kimisi burhân ile,

⁹⁶ Cevzci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 873.

⁹⁷ Murtaza Korlaelçi, *İbn Rüşd'e Göre Din-Felsefe İlişkisi*, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 11, Mart 1994, s. 15.

⁹⁸ Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi*, İlahiyat Yay. Ankara 2000, s. 107.

⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c.II, s. 607. İbn Rüşd'e göre şeriat erdemlerin ilkleridir. 'Eğer insan şeri'atın erdemlerine uygun olarak yetişirse, kesinlikle erdemli olur'. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 639. İbn Rüşd buradaki şeriatın kastı filozofların anlayışları bağlamında şu şekilde izah etmektedir: 'Kısaca filozoflar, şeri'atların az çok farklılık gösterebilirler de, özellikle bütün şeri'atlar da ortak olan hususlarla ilgili olarak, ilkeleri akıl ve nakilden elde edilen zorunlu siyasal sanatlar olduğu görüşündedirler'. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 710.

kimisi diyalektik (cedelci) sözlerle, kimisi de hitâbî sözlerle tasdik eder. İslam dini de insanları bu üç yolla tasdike davet eder.¹⁰⁰

Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd'e göre felsefe, insanın sadece ilmi ve fikrî yetkinliğine hizmet ederken, din de felsefenin ulaşamayacağı eskatoloji de dâhil metafizik gibi bazı alanlara ilişkin bilgilerin yanı sıra ahlâkî yetkinliği sağlayacak bilgiler vermesi açısından da felsefeden daha kapsamlıdır.¹⁰¹

Hakikat meselesi açısından İbn Rüşd'ün fikirlerine bakıldığı zaman dinin insanlara 'gerçek/hakiki bilgiyi' ve 'doğru davranışı' öğretmek şeklinde iki önemli işlevi yerine getirdiği, bu çerçevede felsefenin bütün varlığı, Allah'ın varlığına, O'nun hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi bakımından incelemek ve yorumlamaktan ibaret olduğu dile getirilebilir.¹⁰²

İbn Rüşd'ün bu düşünceleri, hakikatin epistemolojik boyutuyla sınırlı olsa da din ile felsefenin 'gaye birliği' içinde bulunduğunu göstermektedir. Ancak bu ortak gayenin gerçekleştirilmesi konusunda din ile felsefe farklılık arz etmektedir. Bu durum, din ile felsefenin kullandıkları yöntemle de ilgilidir. Nitekim din, mesaj ve öğretilerini her seviyeden insanın kavrayabileceği üslûp ve yöntemle ortaya koyarak bütün insanları muhatap almaktadır. Yani din gerek hedef aldığı insan kitlesi, gerekse kullandığı yöntemler açısından, yöntem olarak burhanı (akıl yürütme-ispat yolunu) kullanan ve bu nedenle de daha az sayıda insana hitap edebilen felsefeden çok daha kapsamlı ve geneldir.¹⁰³

Şu halde vahiy mahsulü olan din, İbn Rüşd'e göre insan aklının ürünü olan felsefeyi yasaklamak şöyle dursun, tam tersine teşvik etmekte, hatta gerekli görmektedir. Dolayısıyla felsefe ve mantık, dinin gerekli görerek teşvik ettiği ilimlerdenidir. Ayrıca din ile felsefe, gerçekte insanları birbiriyle çelişen sonuçlara götürmez. Zira akıl ve onun ürünü olan felsefe ile vahiy kaynaklı din iç içedir.¹⁰⁴ Dahası, ona göre; 'hikmet/felsefe şeriatın/dinin arkadaşı ve süt-kardeşidir', 'ikisi tabiatları itibariyle kardeş, cevherleri ve özleri itibariyle de iki dost(turlar)'¹⁰⁵ ve 'hakikat hakikate ters düşmez,

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, çevirenin sunumu, s. 36.

¹⁰¹ Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 183.

¹⁰² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, s. 64, 65; Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 182.

¹⁰³ Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 182, 183; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, s. 101, 102.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 551, 552, 869; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 72, 73, 90, 92, 99, 105; Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 115.

aksine onu destekler'.¹⁰⁶ Bu ifadeleriyle İbn Rüşd, din ile aklın birbirine güvence olarak var edildiğini vurgulamaya çalışmaktadır.¹⁰⁷

Hâsılı, İbn Rüşd'e göre din/şeriat haktır ve hak olanı bilmeye götüren düşünceye davet etmektedir. Delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı da şeriatın getirdiğine aykırı bir sonuç doğurmaz. Şeriat/din/vahiy haktır, felsefe de haktır. Hak, hakka zıt olamaz yani hakikat, hakikate ters düşmez. Tam tersine hak, hakka uygun olur ve ona tanıklık eder.¹⁰⁸ Daha açık bir ifadeyle İbn Rüşd şöyle demektedir: 'hikmetin/felsefenin şeraite/dine uygunluğunu ve şeriatce hikmetin emredildiğini açıklamış ve orada demiştik ki: Şeriat, biri zahir, öbürü müevvel olmak üzere iki kısımdır. Şeriatın zahir ve açık olan kısmı cumhur¹⁰⁹ ve umum üzerine farzdır. Müevvel ve yorumlanan kısmı ise ulema üzerine farzdır. (Halk dediğimiz) cumhur üzerine o hususta farz olan şeriat; zahir üzere hamletmek ve anlamak, te'vilini ve yorumunu terk etmektir'.¹¹⁰

Hatta din ile felsefeyi bir gerçeğin iki ayrı izah tarzı olarak değerlendiren ve aralarında hiçbir çelişki ve düşmanlık olmadığını bildiren İbn Rüşd bu konuda o kadar hassastır ki şeriate/dine sızmış olan bozguncu heva ve heveslerden, asli mecrasından çıkmış inançlardan ruhum son derece acı ve üzüntü içindedir, demektedir. Bu hususlar, özellikle hikmet erbabı kişilerden şeraite ilişkin üzüntü daha da artmaktadır. Çünkü dosttan gelen eziyet, düşmandan gelen eziyetten daha fazla acı vermektedir. Felsefe, şeriatın/dinin dostu ve kardeşidir, aynı memeden süt emmiştir. Tabiatları gereği dost olan ve yaratılışları icabı birbirini seven felsefe ve şeriat/din arasında kin ve düşmanlık sokarak felsefecilerin şeraite/dine verdikleri zarar ve eziyet veren bu cahil dostlar, dinde mevcut fırka ve mezhep erbabından ileri gelen kimselerdir. Yanlışlık da ona göre her iki sistemin bağlılarının yanlış değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır.¹¹¹ Yani 'şeriate mezheplerden zarar geldiği gibi, ehli-

¹⁰⁶ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s. 75.

¹⁰⁷ Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, s. 156.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 112.

¹⁰⁹ İbn Rüşd'e göre kendini hikmet ve felsefe tahsiline vermemiş, nazari ve mücerret meselelerle meşgul olmamış zeki, kabiliyetli ve dürüst olan herkes cumhur ve halk olarak kabul edilmelidir. İbn Rüşd, el-Keşf an Minhaci'l-Edille, çev. Süleyman Uludağ, Dipnot 12, s. 242, 243.

¹¹⁰ İbn Rüşd, Felsefe-Din İlişkileri/el-Keşf an Minhâci'l-Edille, çev. Süleyman Uludağ, s. 187, 188.

¹¹¹ İbn Rüşd, Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makâl., Süleyman Uludağ çevirisi, s. 163, 164; İbn Rüşd bu tür kimseleri için de dua eder ve şöyle der: Allah hepsini ıslah etsin, lütuf ve rahmeti ile kin ve nefret duygularından uzaklaştırsın. İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, çev. Bekir Karlığa, s. 116.

yetsiz felsefecilerden de zarar gelmiştir. Aslında dost olan felsefe ile dinin arasını fesatçılar açmışlardır'.¹¹²

Sonuç

Tüm söylenenler göz önüne alındığında sonuç olarak denilebilir ki, İbn Rüşd din ile felsefe arasında değil, filozofla halk arasında bir problemin var olduğunu düşünmüştür. Zira ona göre, felsefe din-den veya dinî felsefe şeriaten/dinden farklı ya da ayrı değildir. Ancak filozof halktan, akıl zandan, batın zahirden farklıdır. Din tek başına zahir ya da batın değildir. O, hem zahir hem batındır. Zahiri tarafı halka, batını tarafı filozofa aittir. Tüm bu görüşlerin Ortaçağ'da Batı'da hâkim olan ve yanlış olarak İbn Rüşd'e atfedilen bir düşüncenin doğmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Bu düşünce, bir yargının felsefi açıdan doğru, dini açıdan yanlış olabileceği şeklinde ifade edilen 'çifte hakikat' görüşüdür. Ona çifte hakikat öğretisini atfetmek isteyenler, sanıldığı gibi onda birbiriyle çelişik iki ayrı hakikatin var olduğunu ispatlayamazlar.

İddiaların aksine İbn Rüşd'e göre, daima farklı idrak ve yorum düzeylerinde kendisini gösteren tek bir hakikat vardır. İfadelerdeki farklılık batın ve zahirin birbirleriyle çelişen hakikatler olmalarından değil, insanların yaratılışlarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Nihayetinde ifadeler farklı olsa da hakikat tektir. Bu bakımdan ısrarla vurgulamak gerekir ki çifte hakikat öğretisini İbn Rüşd'ün değil, İbn Rüşdçülük akımının bir ürünü olarak görmek daha doğru olacaktır.

Kısacası o, dinle felsefeyi uzlaştırmak için büyük çaba sarfetmiş samimi bir dindardır; Batı dünyasında İbn Rüşdçü olarak bilinen Averroistler'in anladığı ya da anlattığı gibi dine karşı akli esas alan bir rasyonalist değildir. Üstelik problemleri görünen bazı düşüncelerin bir kısmı İbn Rüşd tarafından savunulmaktaysa da bu görüşlerin büyük bir bölümü, İbn Rüşdçüler'in ona izafe ettiği görüşlerdir. Söz gelişi Ortaçağ Latin dünyasında çokça eleştirilen akılların birliği fikrini, İbn Rüşd'ün benimsediği/kabul ettiği söylene-
mez. Çokça eleştirilen çift hakikat fikrine gelince, İbn Rüşd bunu

¹¹² İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makal...*, Süleyman Uludağ çevirisi, giriş s. 65. İbn Rüşd bu hususu daha açık ifadelerle şöyle dile getirmektedir: 'Özellikle bu gibi şeyler, kendilerini hikmet nispet eden (ve kendilerine hükemâ süsü veren) kişiler cihetinden gelerek şeriata arız olursa, üzüntümüz daha da artmaktadır. Çünkü dosttan gelen eza, düşmandan gelen eza ve cefadan daha acıdır. Demek istiyorum ki, hikmet şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş (öz) kardeşidir. Tabiatları gereği dost olan, cevher ve yaratılışları itibarıyla yekdiğerini seven hikmetle şeriat arasına kin, düşmanlık ve kavga sokmak suretiyle, kendilerini hikmete nispet eden pek çok cahil dost da ona eza ve cefa etmişlerdir. Şeriata eza veren bu cahil dostlar, dinde mevcut olan fırka ve mezheplerdir'. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makal...*, Süleyman Uludağ çevirisi, s. 164.

temelden reddetmekteydi. Zira o, özellikle din-felsefe ilişkisini ele aldığı ve din ile felsefenin bir birine ters düşmediğini vurguladığı eseri *Faslu'l-makal*'de dinle felsefenin aynı kaynaktan beslenen 'iki sütkardeş' olduğunu vurgulamaktaydı. Ne var ki gerek bu eseri gerekse aynı konuların kısaca yer aldığı *Tehafütü't-Tehâfüt* ve *el-Keşf'an menahici'l-edille* adlı eserleri, İbn Rüşdcülüğün çok etkili olduğu yıllarda Latince'ye veya İbranice'ye çevrilmediği için Latin İbn Rüşdcüler filozofun bu görüşlerinden haberdar olmaksızın ona çift hakikat fikrini izafe etmişlerdir. Doğrusu ise Grabmann'a göre çift hakikat görüşü, Latin İbn Rüşdcüler tarafından değil, XVI. yüzyılda Pomponazzi tarafından ortaya atılmıştır.

O halde İbn Rüşd'ün hakikat anlayışı varlık, bilgi ve ahlak boyutlu olup, din ve felsefe ya da vahiy ve akıl hakikat karşısında iki ayrı veya çifte hakikat değildir. Bilakis o, akıl ve vahyin, felsefe ve dinin, tek ve bir olan hakikatin, iki vechesi olduğunu, yani onların mutlak hakikatin iki yüzü, bizatihi onun kendi ifadesiyle 'aynı anenin sütüyle beslenen sütkardeşler' olduğunu savunmaktadır. O, dini ve felsefi hakikatin birliğini ve bunun birini diğerine fedâ veya tercih etmeksizin hem inançla hem de akılla idrak edilebileceğini ileri sürmektedir. Ona atfedilen çifte hakikat iddiası da bir yakıştırma ve zorlamadan öte bir anlam ve değer ifade etmemektedir. Bu öğretiyi/kuram ona değil, ancak Ortaçağdaki kimi sorunlu uyumsuzlukları aşmak isteyen ve bu nedenle felsefe ve dindeki doğruların birbirinden bağımsız olduğunu ileri süren Latin İbn Rüşdcülere atfedilebilir. Onun için yalnızca bir hakikat vardır o da şeraitin/dinin hakikatidir. Felsefecilerin de aradığı hakikat budur.

Hoca Abdülkadir'e Atfedilen Terkipler

Erol BAŞARA*

Özet

Bu çalışmada, Türk Müziğinin elyazması kaynaklarından, müstensihî ve yazarı belli olmayan, Yapı-Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesindeki 1040 numaralı eserin başlangıcından bir bölüm ve Terkibat kısmı günümüz harflerine aktarılmış ve araştırmaya esas teşkil eden eser, müzik dünyasına tanıtılmaya çalışılmıştır. Araştırma, müziğimizin zirve isimlerinden Hoca Abdülkadir'e (Abdülkadir Meragi) atfedilmesi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hoca Abdülkadir, elyazması, terkibat.

Abstract

The purpose of this study is to make known one of the handwritings about Turkish Music and presenting the chapter "Terkibat" to the world of music. Study is laid to one of our great composers "Hoca Abdülkadir" (Abdulkadir Meragi) and taken from the Research Library of Yapı Kredi – Sermet Çifter, which is indexed as the handwriting 1040. Some part of the introduction and the Terkibat chapter of the book is translated to the modern Turkish.

Key Words: Hoca Abdülkadir, handwriting, composition.

Giriş

Yapı Kredi-Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi'ndeki 1040 numaralı eser, Yazmalar Kataloğunda "İlm-i Edvar-ı Musiki" adıyla yer almaktadır Ancak kitabın kapağında ve giriş metninde görüleceği üzere kitabın adı "Edvar"dır. Eser 41 varak olup 37 varakta yazı vardır. Nesih yazıyla 18. yüzyılda istinsah edildiği belirtilen eserin müstensihî belli değildir. Edvarın istishâb kaydında, Es-

* Yrd. Doç., Cumhuriyet Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Öğretim Üyesi (ebasara@cumhuriyet.edu.tr).

Seyyid İbrahim Efendi'nin oğlu müderris Es-Seyyid Mehmed Zühdi yazılıdır. Katalogda eserin Türkçe olduğu bildirilmektedir. Söz başları kırmızı yazılmış olan eserde makamlar, avazeler, terkipler, darblar ve aralıklar gibi bölümler yer almaktadır. Edvarda nazım olarak makam, terkipler, şube, avaze ve aralıkların tanımlandığı ve kime ait olduğu bildirilmeyen bir bölüm de mevcuttur. Eserin Arapça yazılmış çok kısa bir bölümünde şu ifade dikkat çekmektedir: “Denizlerin ve karaların sultanı, Mısır'ın fatihi, Haremeyn'in hizmetkârı, yani sultanoğlu sultan, sultan Selim Han için makamlar, avazeler, şubeler ve terkiplerin derlendiği El- Külliyyat'ı¹ yazmak istedim ve başladım. Benden kıyamet gününe kadar bir eser olması için tamamlamaya yöneldim”.

Yukarıdan itibaren tanıtmaya çalıştığımız bu yazma eseri, kitap halinde baskıya hazırlama çalışmamız devam etmekte olup, bu araştırmamızda özetle bahsedilen kısımların çeviriyazımı ile yetinilmiştir.

Bu tasnif Hoca Abdülkadir'indir

İlm-i makamatı bildirir. Evvel üstadlar kim bu ilmi bünyad etmişler, ilm-i hey'et ve ilm-i hikmet ve ilm-i tıp ve ilm-i nücumdan istihraç kılmışlar, on iki burca, yedi yıldızla çehar unsura gecenin ve gündüzün yirmi dört saatine terkipler etmişler. Nitekim Adem'in aslı dört nesnedir. Bu makamın dahi aslı dördtür. Ve hem bu kitabın ismi “Edvar”dır. Her kimse kim okumayı ve eyitmeği bildi, lakin bu ilm-i makamatın aslın bilmedi. Bu kitap bu ilmin aslın ve fer'in bildirir ismiyle.

Terkibat²

Bestanigar oldur kim, Çargah göstere Segah yüzünden Nerm Rast karar ede.

Tebrizi oldur kim, Tebrizi Hüseyini yüzünden Hicaz ağaz ede, ine nerm karar ede.

Pençgâh oldur kim, İsfahan ağaz ede, Hüseyini yüzünden Nerm Rast karar ede.

İsfahanek oldur kim, İsfahan ağaz Çargâh evinde karar ede.

Zilkeşhaveran oldur kim, Muhayyer ağaz ede Hicaz karar ede.

¹ Metinde kitap adı olarak “Külliyatın Küllisi” anlamına gelen “Küllî el- Külliyyat” terkipleri kullanılmaktadır.

² Terkipler, edvarlarımızda mürekkep makam yerine kullanılır. Eserin Arapça bölümünde “Bu terkiplerden her biri ya iki makamdan, ya iki avazeden ya da bir makam ve bir avazeden mürekkebirdir” ifadesi yer almaktadır.

Segâh yüzünde Zirkeşide oldur kim, Segâh ağaze ede Nevruz'dan döne Dügâh karar ede.

Aşiran oldur kim, Hüseyini ağaz ede, andan Nerm Rast karar ede.

Gerdaniye oldur kim, Gerdaniye ağaz ede, Hüseyini yüzünde Dügâh karar ede.

Buselik oldur kim, Gerdaniye ağaz ede, Dügâh'dan Maye karar ede.

Muhayyer oldur kim, Tebrizi Dügâh ağaz ede, Hüseyini yüzünden ine Dügâh karar ede.

Nigarnik oldur kim, Gerdaniye ağaz ede, Segâh karar ede.

Vech-i Hüseyini oldur kim, Ferciğaz³ göstere, tamam döne karar ede.

Kendüze Ferciğaz oldur kim, Çargâh göstere döne Uşşak karar ede.

Ruy-i Irak oldur kim, Irak ağaz ede, Segâh karar ede.

Müstear oldur kim, Segâh ağaz ede, Irak karar ede.

Nühüft oldur kim, Muhayyer ağaz ede, ine Hicaz karar ede.

Sipihir oldur kim, Muhayyer ağaz ede, ine Büzrük evinde karar ede.

Hüseyini Acem oldur kim, Hüseyini evinde Muhayyer ağaz ede, Dügâh ya Segâh karar ede.

Uzzal oldur kim, Hüseyini ağaz ede, Segâh'tan Maye karar ede.

Nihavend oldur kim, Hicaz göstere Rehavi evinde karar ede.

Bahr-ı Nazik oldur kim, Hicaz ağaz ede, Segâh'tan ine Dügâh karar ede.

Hisar oldur kim, Hüseyini ede, Uzzal ya Segâh karar ede.

Hisarek oldur kim, Hüseyini ağaz ede, Rekb karar ede.

Türki Hicaz oldur kim, Rast ağaz ede, Zengule göstere, döne karar ede.

Hicaz Büzrük oldur kim, Hicaz ağaz ede, göstere Uşşak, karar ede.

Muhalifek oldur kim, Tebrizi Segâh ağaz ede, ine nerm Segâh karar ede.

³ Karcığar olması muhtemeldir.

Nişavurek oldur kim, Segâh ağaz ede Uşşak'tan Maye karar ede.

Hicaz Muhalif oldur kim, Hicaz ağaz ede, ine Karcığar tamam karar ede.

Rahat ül Ervah oldur kim, Hicaz ağaz ede, döne Zavili karar ede.

Neva Aşiran oldur kim, Neva ağaz ede, Rehavi karar ede.

Irak Maye oldur kim, Irak ağaz ede, döne Maye'ye ine karar ede.

Burka' oldur kim, Çargâh ağaz ede, Rehavi karar ede.

Demdem oldur kim, Nevruz ağaz ede, Segâh karar ede.

Nevruz-u Ruy oldur kim, Pençgâh ağaz ede, karar ettiği Uşşak ola.

Rekb oldur kim, Kuçek ağaz ede, Zengule karar ede.

Rekb Nevruz oldur kim, Kuçek yüzünden Çargâh ağaz ede, Irak karar ede.

Zirefkend oldur kim, Büzrük ya segâh ağaz ede, Çargâh karar ede.

Sazkâr oldur kim, Segâh ağaz ede, Maye göstere, çıka rast karar ede.

Nihavend Rumi oldur kim, Gönül ağaz ede, döne Dügâh karar ede.

Hisar Evc oldur kim, Hisar ağaz ede, ine Sıbahan (İsfahan E.B) karar ede.

Mahur oldur kim, Maye ağaz, Hüseyini sırf karar ede.

Rağek oldur kim Araban ağaz ede, ine Zengule'den Maye karar ede.

Araban oldur kim Mahur ağaz ede, Acem'den bir perde aşığ karer ede.

Rıdvan oldur kim Acem ağaz ede, Dügâh ine Acem'den bir perde aşığ karer ede,

Sebzendersebz oldur kim, Mahur, Uzzal, Rehavi, Hicaz, Maye Pençgâh, cem ola.

Acem oldur kim Dügâh ağaz ede, Rast karar ede.

Nevruz Acem oldur kim Nevruz ağaz ede, Acem karar ede.

Çargâh Acem oldur kim, Çargâh ağaz ede, Acem karar ede.

Segâh Acem oldur kim, Segâh ağaz ede ine Acem evinde karar ede.

Dügâh Acem oldur kim, Rast ağaz ede ine Acem evinde karar ede.

Rast Acem oldur kim, Rast ağaz ede, ine Acem evinde karar ede.

Acem Rast oldur kim, Acem ağaz ede, ine karar ede.

Hicaz Acem oldur kim, Hicaz ağaz ede, ine Acem evinde karar ede.

Irak Acem oldur kim, Irak ağaz ede ine Acem evinde karar ede.

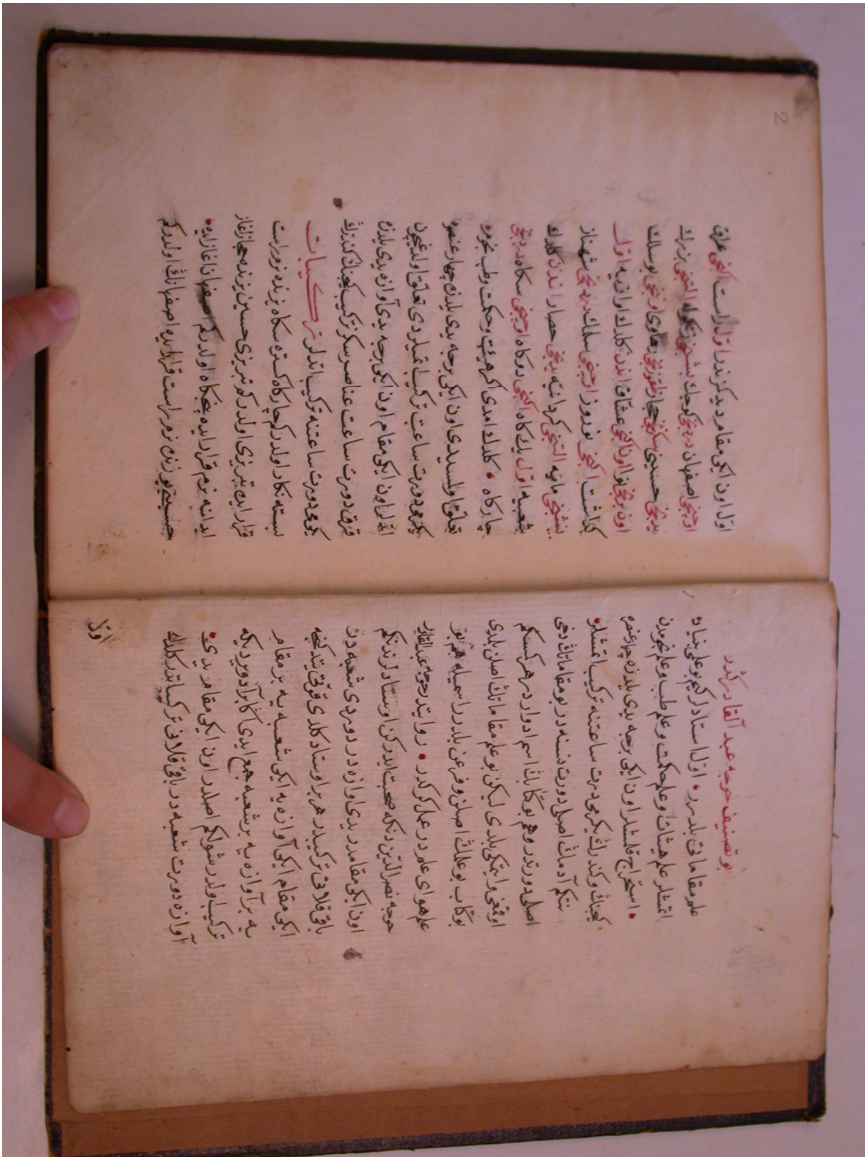
Uzzal Acem oldur kim, Uzzal ağaz ede, ine Acem evinde karar ede.

Segâh Maye oldur kim, Segâh ağaz ede, ine Maye evinde karar ede.

Uşşak Maye oldur kim, Uşşak ağaz ede, ine Maye karar ede.

Mahur (İkinci kez yazılmış).

Sebzendersebz oldur kim, Mahur, Uzzal, Rehavi, Hicaz, Maye, Pençgâh cem ola. Verd-i Muhammed Lale bunları cem etti. Andan Sebzendersebz dedi. İmdi sen dahi dilersen bu ilimden haberdar olasin. Evvel bir üstada hizmet ile tâ sende faide tatsın. Her ne gerekse bilesin, her kande olursa beğeneler.



توضیح صحیح عبد آقا در کرد

اول اونا یکی مقامه دیو کونیندا اولالت اکی حق ملق
تدبیر اصمندان ده بیکی چو کیشی خدیو کله العلی بزرگ
بیرنجی حسینی کوشنجا اولمور بوزوغای زنجی بوسالت
اون بوزوغا اوانا نخعی سلطان اذن کلان ارا نزهیه اول
کاشتا اکی بوزوغا زنجی سلان در بیجی شهناز
بیشجی ماهیه تدبیر کوزا بیجی حصارا ندر کلان
بیشجیه اول بیله کاه اکی بوزوغا زنجی سکاوه بوز
چارگاه کلان امدی اکره بیجی رحمت طب بیجی
تختا اولس ددی اونا اکی برجه بی بیلین جهات نمور
کچرور ورت ساعت ترکیب قیلدی تعالی اولنجین
اذا اوانا اکی مقام اونا اکی برجه بوزا اونه بی بیلین
توقا دورت ساعت عاصم سکر ترکیب کچیک کوزا بیله
بوی دورت ساعتیه ترکیب اولت **ت**
سیسه نکاد اولد کله اکره کس کسین بزنده خانیان
قرابا نه بیز بیزی اولد کوز بیز بیزی حسینی بزنده خانیان
ایمانه نیم قرابا نه بچه کاه اولد کس **س** صفا نانا اولد
حسینی بوز زنه نوز راست قرابا نه اصفا نانا اولد کس

طهر مقامات بلدر بره اولالت اولد اکره بوز علی بنیاده
اشغار علم هیات و علم کت و علم طب و علم نجوم
استخراج قالدش اوانا اکی برجه بی بیلین چوم
چینگا و کدرنگ اکره بیجی مدت ساعتیه ترکیب آتشلیو
ستک آه مانگ اصل دورت نسته در بوز مقامات تدبیر
اصلی ورتده هم بوزگانا اسم اولد در هر کسکم
اروقنی باریکی بلدی ایکن بوز مقامات امانا امان بلدی
بوزگاب بوزعالت اصل ورت من بلدر را سیاه هم بوز
عاهوی علم در عمل کرده روزا تیز صحتی بلدی
حجه نظرالین ده که صحت ایدر کن ورتست اولد کسکم
اونا اکی مقامدر بیله اوانا در دور بوی شجهه دن
باقی قلاق ترکیبدر هر برارستان کلای قویق تیز کچیه
ایکی مقام ایکی اوانه به اکی شعبه به بر مقام
به بر اوانه به بر شعبه جمع بیلی کارا بوزور دکه
ترکیب اولد سوزکم اصلدر اونا اکی مقام بر بیجی
اوانه دورت شعبه در باقی قلاق ترکیب تیز کلان

**Saz Ve Söz Dergisinde Yayınlanan İsmail Hakkı Bey'in Kur'a
Marşı Ve Nevâ'da Rast Makamı**

Erol BAŞARA*

Özet

Bu çalışmada, Osmanlıca yazılmış "Saz ve Söz" adlı dergide yayınlanan İsmail Hakkı Bey'in Nevâ'da Rast makamındaki "Kur'a Marşı" incelenmiştir. TRT repertuarında bulunmayan bu marşın, günümüz Türkçe'sine ve Geleneksel Türk Sanat Müziği repertuarına kazandırılması, çalışmanın amaçlarındandır. Araştırmanın problemini, söz konusu marşta kullanılmış olan "Nevâ'da Rast" makamının günümüzdeki tanımıyla, yayımlandığı dönemdeki kullanım biçimi arasındaki fark oluşturmaktadır. Çalışma, müziğimizin bir asır önceki yazılı belgelerinden birine ulaşıp, taranması açısından da önemlidir. Araştırmanın sonucunda İsmail Hakkı Bey'in "Nevâ'da Rast" makamı anlayışının, günümüzdeki "Nevâ'da Rast" makamı tanımından farklı olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsmail Hakkı Bey, Nevâ'da Rast Makamı, Kur'a Marşı.

Abstract

In this study a work which doesn't have any transcription in the archives of TRT is made known to the world of Turkish music. The work which belongs to İsmail Hakkı Bey is known as "Kur'a Marşı", written in the maquam of Rast on Nevâ and published in the issue called "Saz ve Söz Dergisi". The usage of the maquam Rast on Nevâ in this work differs from its usage today.

Key Words: İsmail Hakkı Bey, Rast Maquam on Neva, Kur'a March

Giriş

Geleneksel Türk Sanat Müziğinde her makam belli bir perdede tasarlanmış, adlandırılmış ve başka perdelere göçürülmesine de

* Yrd. Doç., Cumhuriyet Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Öğretim Üyesi
(ebasara@cumhuriyet.edu.tr).

farklı isimler verilmiştir. Örneğin Zirgüleli Hicaz makamı Dügâh üzerinde tasarlanmış ve göçürülerinden Yegâh perdesi üzerindeki Şedaraban, Aşiran perdesi üzerindeki Suzidil, Rast'dakine Zirgüleli Sûznak ve Irak'dakine Evcara adı verilmiştir. Şed Makam da denilen bu tür göçürülmüş makamların farklı bir isimlendirme şekli hakkında Suphi Ezgi şöyle demektedir: “Türk Musikisi'nde istimal edilmiş şed makamların bazılarında kadim musikînaslarımız tarafından isimler tahsis edilmiştir ve bazıları da isimsiz olarak geçkilerde kullanılmıştır. İsim verilmemiş birçok şedlere muhibbim Sadettin Bey'le beraber umumi bir kaide altında berveçhi ati isimler verdik: Misal olarak şeddi yapılan makam Rast olup karargahı Nevâ'ya nakledilmişse ona Nevâ'da Rast denilir. Yani bir makamın karargahı hangi nağme üzerine menkul ise o nağmenin ismi ile kendi isminden mürekkeb bir ad verilir: Nevâ'da Uşşak gibi” (Ezgi, S.C.I s:235).

Bu bağlamda Arel'in Acemaşiran'da Kürdi, Aşiran'da Gerdâniye ve Aşiran'da Muhayyer makamlarını örnek gösterebiliriz ki, bu isimlendirme şekli bugün hemen hemen tüm müzikçilerimizce kabul görmüştür¹.

Araştırmamıza konu olan “Nevâ'da Rast” makamı, ulaşılabilen birinci el kaynaklarımızdan Kitabü'l Edvar, Kitabu İlmî'l Musiki Alâ Vechi'l Hurufat, Zeyn'ül Elhan, Tedkik ü Tahkik, Kitab-ı Edvar, Hâzâ Mecmua-i Saz ü Söz, Musiki Risalesi gibi eserlerde mevcut olmayıp, Ezgi'nin belirttiği üzere, Nevâ perdesine göçürülmüş Rast makamını akla getirmektedir. Çalışmamıza esas teşkil eden eser, Udî Hapet tarafından Osmanlıca olarak yayınlanan Saz ve Söz isimli müzik dergisinin yedinci sayısında yer alan, İsmail Hakkı Bey'in Nevâ'da Rast Makamında ve Düyek usûlündeki “Kur'a Marşı”dır. Bu marşı Ettem Üngör notasız ve makam belirtmeksizin sadece ismen kitabına alırken (Üngör, E. s:53) Öztuna ise Rast makamında (Öztuna, Y. C:I s:409) zikretmiştir. Ancak notanın yayınlandığı tarihte İsmail Hakkı Bey sağ olduğundan, marşın makamını Osmanlıca aslında yazıldığı gibi, Nevâ'da Rast olarak kabul etmek zorundayız.

Marşın yer aldığı dergi hakkında Öztuna, Âfet Mısırlıyan maddesinde “1905-1908 arasında Saz ve Söz isimli basit bir musiki ve nota dergisi yayınladı ” (Öztuna ,Y. C I s:27) demektedir. Öztuna'nın çok haklı olan “basit” yargısına karşı gözden uzak tutulmaması gereken bir husus, bu dergide Hamparsum Notası ve bugün kullandığımız notanın aynı eserde yan yana getirilerek,

¹ Bu “kabul görmenin” bir örneği de Mutlu Torun'un ud metodunun 93. sayfasındaki Nevâ'da Bûselik etüdüdür.

Hamparsum Notası'nı bilenlere bugünkü notayı öğretmek veya bugünkü notayı bilenlere Hamparsum Notası'nı öğretmek gibi fevkalâde ciddî bir eğitim amacının güdülmüş olabileceği ihtimalinin de var oluşudur. Ayrıca, Osmanlıca aslında görüleceği üzere derginin yayın tarihi Öztuna'nın belirttiğinden (1908) farklı olup 1910'dur.

Bulgular ve Yorum

Günümüz müzik bilimcilerinden Öztuna Nevâ'da Rast makamını "Yegâh'da Rast" makamı maddesinde açıklamakta ve bilinen Rast dizisini Yegâh üzerinde göstermektedir (Öztuna ,Y. C II s:495). Bu bağlamda, Nâsır Abdülbâkî Dede'nin Tedkîk ü Tahkîk adlı eserinin çeviri yazımındaki Dîl-rubâ makamının tanımı da konu ile ilgisi açısından önem arz etmektedir. Bu tanım şöyledir: "Gerdâniye perdesinden Tîz Çârgâh perdesine dek çıkarak ve inerek Rast yapmaya başlayıp Gerdâniye perdesine (dönüp) gelince Evc perdesi gösterir ve sonra Muhayyer perdesinden Evc perdesine dek Irâk yapmaya koyulup yine Gerdâniye perdesinden inici şekilde Rast yapmaya başlar ve Nevâ perdesinde karar verir"(Tura,Y.s:66). Bu tanım, Nevâ- Gerdâniye ve Gerdâniye- Tîz Çârgâh arasındaki Rast dörtlüleri seyir sahası olarak kullanan, Rast dörtlüsü ile Nevâ perdesinde karar eden, karar perdesi ve karara götüren dörtlüsü itibariyle bir nev'i "Nevâ'da Rast Makamı"dır. İsmail Hakkı Bey'in Kur'a Marşı'nda ise Nevâ'da Rast makamının farklı bir şekli ile karşı karşıya olduğumuz izlenimi uyanmaktadır. Şöyle ki;

Kur'a Marşı incelendiğinde Nevâ-Muhayyer arasında Rast beşli olduğu göze çarpıyor. Marş'ın vokal kısmının, işte bu Nevâ üzerindeki Rast beşliyi işledikten sonra, beşlinin dördüncü derecesi olan Gerdâniye perdesinde bittiğini görüyoruz. Devamında ise saz bölümü, yerindeki Rast² dizisini kullanarak, müziği Rast perdesinde sonlandırmaktadır. Dolayısı ile inici bir seyri olan İsmail Hakkı Bey'in Nevâ'da Rast makamı anlayışı, Nâsır Abdülbâkî Dede ve Öztuna'nın tanımlarından karar sesi ve perdeleri itibariyle de ayrılmaktadır.

² Kur'a Marşı'nın notasında Si sesine koma bemol konmayışı, marşın yayınlandığı dönemde Segâh perdesinin geleneksel olarak işaretli yazılışından ileri gelmektedir. Aynı yazım şekli Saz ve Söz dergisindeki Hüseyini ve Karcıgar eserlerde de mevcuttur.

Sonuç

Kur'a Marşı'ndaki Nevâ'da Rast makamı, aynı diziyi kullanmasına rağmen, seyir açısından Rast makamından farklı olduğu gibi, karar sesi, perdeleri ve seyri itibarıyla da günümüzdeki Nevâ'da Rast makamı tanımı ile hiçbir benzerlik göstermemektedir. Bu cümleden olmak üzere İsmail Hakkı Bey'in işlediği Nevâ'da Rast makamı, bestecilerimize yeni imkânlar sunan, deyim yerinde ise "İkinci Şekil Nevâ'da Rast Makamı" olarak nitelenebilir.

KAYNAKÇA

AKDOĞU, Onur, Türk Müziğinde Perdeler, Sözkese Matbaacılık, Ankara 1999

BARDAKÇI, Murat, Maragalı Abdülkadir, Pan Yayıncılık 3, Kent Basımevi, İstanbul,1986

CEVHER, M. Hakan, Hâzâ Mecmua-i Sâz ü Söz, Çeviriyazım-İnceleme, Meta Basım, İzmir 2003

CEVHER, M. Hakan, Kitâb-ı Edvar, İnceleme,- Çeviriyazım, Can Basımevi, İzmir 2004

EZGİ, Suphi, Nazari ve Ameli Türk Musıkisi, Milli Mecmua Matbaası,1933

KALENDER, Ruhi,15. Yüzyılda Türk- İslam Musıki Kuramı (Nazariyatı) ve Zeynü'l Elhan Fî'ilmî't Te'lif ve'l Evzân, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Basılmamış Doktora Tezi 1982

ÖZTUNA, Yılmaz, Büyük Türk Musıkisi Ansiklopedisi, I-II, Kültür Bakanlığı / 1163, Kültür Eserleri Dizisi/ 149, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1990

TORUN, Mutlu, Ud Metodu, Çağlar Yayınları, İstanbul, 1996

TURA, Yalçın, Tedkik ü Tahkik-Çeviriyazım, Pan Yayıncılık/119, İstanbul, 2006

TURA, Yalçın, Çeviriyazım, Kantemiroğlu Kitabı İlmî'l Musıki Ala Vechi'l Hurufat , Yapı Kredi Yayınları 1501

TURABİ, Ahmet Hakkı, Gevrekzâde Hâfız Hasan Efendi ve Musıki Risalesi, İnceleme, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005

UYGUN, Mehmet Nuri Safiyüddin Abdülmü'min Urmevi ve Kitabü'l Edvarı, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1999

ÜNGÖR, Etem, Türk Marşları, TÜRK Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları:11 Seri:IV-Sayı: A 3 Ankara 1966

Osmanlıca Yazıların Günümüz Harflerine Aktarımı

6 Haziran1910-20 Mayıs1326 Perşembe Numara 7

FOTOĞRAF

Sahib-i imtiyaz ve muharriri

Udî Apet

Nüshası 20 para

Günü geçmiş nüshalar 30 para

Senelik abone olmak arzu eden

Mokosyan matbaasına müracaat

etsin

Sahib-i imtiyazı

Udî Apet

Kaffeî'muamelat için

sahib-i imtiyaza müracaat

olunur

Adresi

Sultanhamam Mokosyan

Matbaası

SAZ ve SÖZ

Tab' olunan notaların cümlesi nota

Muallimi Hancıyan Leon Efendi tarafından

tasdik olunmuştur

Şimdilik haftada bir def'a neşr olunur

İsmail Hakkı Bey'in Kur'a Marşı

Makamı: Nevâ'da Rast
Usûlü : Düyek

As - ker o - lu - yo - rum ben iş - te gi - di - yo - rum ben va - ta - na - hiz - met i - çin
4 bu dün - ya - ya gel - dim - ben. Biz as - ker - de - ğil - mi - yiz. hey - hey - hey - hey
7 Hep - miz - de - as - ke - riz Ya - şa - sın - as - ker ya - şa - sın sul - tan me - hem - med
10 Ya - şa sın va - tan
13 ya - şa sım - mil - let. Aranağmc

Sünneti Anlama Ve Yorumlamada Sahabîlerin Farklı Davranışlarına Bazı Örnekler

Sami ŞAHİN*

Özet

Hiz. Peygamber'in sünnet ve hadisleri bağlayıcı olan ve bağlayıcı olmayan olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. Bağlayıcı olanlar farklı derecelerde olmakta ve sünnetin büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Bağlayıcı olmayanlar ise onun beşerî ihtiyaçlardan dolayı yaptıkları, yaşadığı toplumun örf, adet ve gelenekleri gereği yerine getirdikleri ve ona mahsus fiiller olmak üzere çeşitlilik arz etmektedir. Hiz. Peygamber'in yaşadığı dönemde olduğu gibi onun vefatından sonra da sünnetin bağlayıcı olanlarıyla olmayanlarını anlamak ve bunları birbirinden ayırmak konusunda bazı problemler yaşanmıştır. Bu tür problemlerin örneğini günümüzde de görmek mümkündür. Anahtar kelimeler: Sünnet, model, yanlış anlama.

Abstract

The sunnah of the Prophet (p.b.u.h.) is considered in two categories as binding and non-binding. The binding ones constitute the major section of the sunnah, and their binding degree is on different levels. The non-binding ones vary as being his deeds originating from human needs, and some of them are the deeds that are special to him or he performed according to the customs and traditions of the society. Some problems in understanding and separating the binding and non-binding sunnahs from each other after the decease of the Prophet (p.b.u.h.) have been encountered like the period in which he lived. It is possible to see the samples of these problems today.

Key Words: Sunnah, model, misconception.

Giriş

Hiz. Peygamber'in söylediği sözleri, yaptığı fiilleri ve çeşitli şekildeki tavır ve davranışları, sahabe tarafından farklı biçimlerde algılanıp anlaşıldığı ve her sahabînin kendi anlayışına göre yorumlayıp değerlendirdiği görülmektedir. Sahabede görülen bütün farklı

* Yrd.Doç.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
(samisahin@cumhuriyet.edu.tr)

anlayışların hepsine yer vermek şüphesiz geniş ve kapsamlı çalışmalar gerektirmektedir. Bu nedenle makalede Hz. Peygamber'in hayatında veya vefatından sonra sahabilerin bir kısmının önemli gördüğümüz onun bir kaç fiil ve davranışlarını nasıl anladığını ortaya koymak için üç hususta bazı örnekleri verilecek ve bu örnekler etrafında bir takım değerlendirmeler yapılacaktır. Bu üç hususun birincisi, Hz. Peygamber'in kendisinin herhangi bir sakınca görmeden yaptığı halde bazılarının bundan kaçınmaya çalışmalarıdır. İkincisi, Hz. Peygamber'in kendisine mahsus olarak yaptığı bir takım fiilleri, insanlardan yapmamaları yönündeki telkinlerine rağmen bazı kişilerin ısrarla bu fiili yapmaya çalışmalarıdır. Üçüncüsü ise, Hz. Peygamber'in beşerî ihtiyaçtan veya yaşadığı toplumun âdeti gereği yaptığı şeylerde sahabeden bazılarının ona uymaya çalışmasıdır.

Sünnet Ve Hadisleri Anlayıp Yorumlamak

İslam'ın ikinci temel kaynağı olarak kabul edilen sünnet ve hadislerin doğru ve sağlıklı bir biçimde anlaşılıp yorumlanması ve değerlendirilmesi, hemen her dönemin önemli meseleleri arasında yer almıştır. Hz. Peygamber'in söylediği bir sözün ne maksatla söylendiğinin veya yaptığı bir fiilin ne amaca dönük yaptığının tespit edilmeye çalışılması, bu meselenin anlaşılmasında önemli rol oynamıştır. Söylenen sözün, işlenen fiilin veya davranışın lafzî ve şeklî manasıyla mı, yoksa bunların arkasında yatan maksat ve ilkeye mi dönük olduğunu tespit etmek zor meseleler arasında yer almıştır. Bu zor meseleyi anlamaya çalışmak ilk nesil ile başlamış, daha sonra da asırlar boyu devam etmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin sünnet ve hadisini anlayıp kavrama arzusu her dönem için canlılığını korumuştur.

Hadisleri ezberlemek veya kayda geçirmekle birlikte onların anlaşılıp idrak edilmesi de gerekmektedir. Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği şu hadis buna açıkça işaret etmektedir: "Benim sözlerimi işitip ezberleyerek anladıktan sonra başkalarına aynen aktaranın Allah yüzünü güldürsün. Alim olmayan nice bilgi taşıyıcısı vardır. Nice bilgi taşıyıcısı, bunu kendinden daha bilgin olan kimselere aktarır."¹ Hadisin sözlerinde gerek bilgiyi taşıyan gerekse onu alan kişilerin anlayış farklılığının olabileceği açıkça görülmektedir. Hz. Peygamber, işitilen sözlerin veya yapılan fiillerin her fertte farklı farklı tezahür edeceğini belirttiği başka hadislere de rastlamak mümkündür. Nitekim bir hadisinde Hz. Peygamber, kendisine verilen ilim ve hidayeti bereketli bir yağmura benzetmiştir. Bu bilgi ve hidayeti anlayıp kavrayanları, öğrenip öğretenleri, anla-

¹ Tirmizî, *Sünen*, ilim, 7, h.no: 2656-2658; Ebu Davud. *Sünen*, ilim, 10, h.no: 3660; İbn Mâce, *Sünen*, mukaddime, 18, h.no: 230-231, 236.

yıp açıklayanları, bu yağmurla yeşerip semere veren verimli toprağa, kendisinden aldığı bilgiyi sadece ezberleyip anlamayanları da yağmurun suyunu katmanlarına alıp bırakmayan ve hiçbir bitki vermeyen verimsiz toprağa benzetmiştir.² Bu nedenle Hz. Peygamber'in sünnet ve hadislerini öğrenip anlamak bütün Müslümanların görevi haline gelmiştir.

Bunun bilincinde olan sahabe de Hz. Peygamber'in sünnetini takip etmeye başlamışlar ve onu anlayıp yorumlamaya çalışmışlardır. Onlar bu anlayış ve yorumlarında bazen maksadı yakalayamamışlardır. Mesela Resulullah bir gün namaz kılarken ayakkabılarını çıkartarak sol yanına koymuş, bunu gören sahabiler de aynı davranışı sergilemiştir. Namazı kıldıktan sonra oradaki bulunanlara ayakkabılarını neden çıkarttıklarını sormuş, onlar bunun üzerine 'sen çıkarttığın için biz de çıkarttık' demişlerdir. Allah'ın elçisi de Cebrail'in kendisine gelip ayakkabısında pislik bulunduğunu haber vermesi üzerine böyle bir şey yaptığını ifade etmiştir.³ Bu da sahabenin yorumlarının maksattan farklı olabileceğini ortaya koymaktadır.

Kişilerde kendini gösteren bu tür farklı anlayışların oluşması, muhataptan kaynaklanabileceği gibi sözün dilsel özelliklerinden veya sözü nakleden râvîden de kaynaklanabilmektedir.⁴

Bütün bunlar göstermiştir ki; Hz. Peygamber henüz hayatta iken bile söylediği bazı sözleri veya yaptığı bazı fiilleri, sahabe tarafından farklı biçimlerde anlaşılıp yorumlanmıştır. Bunun en iyi örneğini Benî Kurayza hadisesinde görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in Hendek savaşından sonra sahabeye dönük söylediği 'ikinci namazı Benî Kurayza'dan başka bir yerde kılınmasın' sözünü bazı sahabiler zahiri şekilde anlamış ve ikinci namazını Benî Kurayza yurduna varıncaya kadar kılmamış, dolayısıyla yatsıdan sonra kılmışlar, bazıları ise bu sözden Hz. Peygamber'in kararlılığı ve acele edilmesi gerektiği şeklinde mecazi bir anlam çıkartarak ikinci namazlarını yolda kılmışlardır.⁵

Sahabe Arasındaki Sünnet ve Hadise Yönelik Farklı Eğilimler

Sahabenin birlikte hareket ettiği davranışlar olduğu gibi farklı

² Ahmed, *Müsned*, IV, 399; Buharî, *Sahih*, ilim, 20. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s.45.

³ Ahmed, *Müsned*, III, 20, 92; Ebu Davud. *Sünen*, salât, 88, h.no: 650; Dârimî, *Sünen*, salât, 103, h.no: 1385.

⁴ M. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s.44.

⁵ İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1955, Mısır, III-IV, 234-5; Müslim, *Sahih*, cihad, 23, h.no:1770.

şekillerde tavır sergiledikleri de olmuştur. Her biri birer insan olan sahabiler, dinleme, zabt ve hıfz, anlama, kavrama ve muhakeme güçleri bakımından aynı seviyede olmadıkları gibi, yetiştirme tarzı, mizaç, zevk, kabiliyet vb. yönlerden de birbirlerinden farklı karakterlere sahiptirler. Bunların tabii sonucu olarak da, herhangi bir hadis veya hâdis karşısında, iki sahabinin tavrı, hatta baba ile oğlunun, karı ile kocanın, dahası, Hz. Peygamber'in hanımları arasında yaklaşım farklılığı olabilmektedir. Aynı şekilde okuma, anlama ve yorumlamada gençler ile yaşlılar arasındaki yaş ve tecrübe farkı, Hz. Peygamber ile sohbet sürelerindeki farklılık, dil, kültür, çevre ve köken farkı gibi değişik etkenler; onların Hz. Peygamber'e bakış açılarını ve sonuçta peygamber telakkilerini farklılaştırabildiği gibi, sünnetleri tespit çabalarında da değişik eğilimler göstermelerine yol açmıştır.⁶

Hz. Peygamber'in sünnet ve hadislerini alıp uygulamada sahabe tarafından sergilenen farklı yaklaşımları genel olarak iki kategoride ele almak mümkündür.⁷

Birinci kategori: Lafız-mana rivâyet-dirâyet ilişkisi açısından, lafza ve rivâyete öncelik tanıyan, hadisleri anlamada lafızca, sünneti anlamada şekilci davrananlar bu kategoride yer alırlar. Abdullah b. Ömer, Ebu Hureyre, Abdullah b. Amr b. el-Âs ve Ebu Zer el-Gıfarî gibi sahabiler bu eğilimde olmuştur. Bunlara göre, söylenen sözün kaynağı, yapılan işin bağlayıcı olup olmadığı ve ne derece örneklik teşkil ettiği araştırmaya dahi lüzum görülmemiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in her davranışını sünnet, her fiilini tatbik etmeye temayül göstermişlerdir.⁸

İkinci kategori: Bu kategoride yer alanlar ise, Hz. Peygamber'in ne dediğinden çok ne demek istediğini araştıran, duyulan her rivâyeti olduğu gibi kabul etmeyen, her davranışı sünnet olarak görmeyenlerdir. Bu gruptaki sahabiler, istinbat ve fıkıh melekelerini elden bırakmadan hadisleri, Kuran ve İslam'ın temel ilkeleri doğrultusunda anlaşılmasına özen göstermişlerdir. Hz. Aişe, Hz. Ömer, Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbas gibi sahabiler bu görüşe sahip olanların başında gelirler.⁹

Ancak sahabenin rivâyet ve dirayet yönleri gözetilerek muhaddis ve fakih olmak üzere iki kategoride ele alınmasının yeterli olmadığını, sünnete yönelik sahabenin zahirî, fikhî ve ictihadî ol-

⁶ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 1999, s. 151.

⁷ Serahsî, *Usûl*, İstanbul, 1984, I, 338-339; Abdulmecid Mahmud Abdulmecid, *el-İtticahatu'l-Fıkhiyye inde Ashabi'l-Hadis*, Kahire, 1399/1979, s.147; M. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 46-7.

⁸ M. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 46.

⁹ M. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 47.

mak üzere üç temayülden bahsetmenin daha doğru olacağını ileri sürenler de olmuştur. Bu görüşü göre, müctehid sahabiler, hem ictihadî hem de fikhî yaklaşımlar sergileyebilirken, fikhî yaklaşımlarıyla bilinen fakih sahabîlerin, öncekiler gibi yeni meselelere ictihatlarıyla çözümler ürettiklerini söylemek oldukça zordur. Zira fakih sahabiler, daha çok Hz. Peygamber'in talimat ve tatbikatlarını anlama ve yorumlama ile yetinmişlerdir.¹⁰

Aslında sünnet ve hadise dönük sahabe arasındaki yaklaşımların üç kategoride incelenmesinin daha doğru olacağını ifade eden bu görüş, yukarıda belirtilen iki kategorinin birincisini aynen kabul etmekle birlikte, ikinci kategorinin de kendi arasında ikiye ayrılmasını öngörmüştür. Kanaatimize göre böyle üçlü bir ayırımın yapılması da mümkündür.

Sahabe, Hz. Peygamber'e her zaman sorup öğrenebileceğinden dolayı yanlış anlaşılmaları kısa sürede düzeltebilme imkanına sahipti. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra, anladıklarını doğrultma ve test etme imkanından mahrum kalmış, yanlış anlaşılmaları düzeltmek için ya Peygamber'in yanında çok kalmış fakih arkadaşlarına veya Peygamber'in eşlerine sorarak öğrenme yolunu seçmişlerdi.¹¹

Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasına Olan İhtiyaç

Sünnet ve hadis konusundaki inceleme ve araştırmalar daha çok onun tanımı, konumu, mahiyeti, anlaşılması ve yorumlanması gibi hususların etrafında yoğunlaşmaktadır. Sünnet ve hadisle ilgili bu hususların her birinin ayrı bir değer ve öneme sahip olmasıyla birlikte ortaya konulan ilmî malzemenin anlaşılması ve yorumlanması diğer hususların yanında daha büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü sünnet ve hadis ilminin nihaî maksadı, nakledilen rivâyetleri çeşitli yöntemler uygulamak suretiyle teorik mahiyetini ortaya koymak ve hayata aktarmak suretiyle de onun pratik mahiyetini göstermektir.

Sünnet ve hadislerin anlaşılması, geçmişe nispeten günümüzde kendisini daha çok hissettiren bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.¹² Son yıllardaki düşünce ve toplum alanlarındaki yaşanan hızlı gelişmeler bunun en başlıca sebeplerindedir. Toplumsal

¹⁰ B. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 151-152.

¹¹ M. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 46.

¹² Sünnet ve hadisin sağlıklı anlaşılması yönünde ciddi ilmi çalışmalara günümüzde rastlamak mümkündür. Bunlardan bazıları şunlardır: Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997; Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 1998; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 1999.

yapı İslam'ın ilk yıllarından Osmanlı devletinin sonlarına kadar Hz. Peygamber döneminden pek farklı değildi. Geçmişteki bu devri kısaca tarım veya ziraat toplumu olarak nitelendirmek mümkündür. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in öğretilerini aynen benimsemekle, sünneti hayata geçirmek genellikle mümkün olabiliyordu. Karşılaşılan yeni problemlerin çözümü ise Fıkıh Usûlünde başvuru olan "Kıyas", "İstihsan" veya kamu yararı anlamına gelen "maslahat" gibi yöntemler devreye sokularak çözümleniyordu. Asırlar geçtikçe klasik yöntemlerin giderek ihtiyaca cevap veremediği hususlar söz konusu oluyordu. Bu hususu fark eden Şâtîbî (790/1388) gibi alimler, ictihad alanındaki durgunluğun aşılması için yeni bir usûl anlayışının tesis edilmesi gerektiğine vurgu yapıyordu. Bu yeni usûl anlayışı, nasların lafızlarının analizi ve bu lafızlardan hüküm çıkarma veya nas olmayan konularda kıyas yapma yerine, şeriatin genel ilkelerine, maksat ve amaçlarına dayanması gerekiyordu.¹³ İşaret edilen bu durgunluk, sonraki asırlarda bazılarının ictihad kapısını kapandığı iddiasıyla daha ciddi bir duruma bürünmüştür.¹⁴

Bu sahadaki tıkanmanın başlıca sebebi, halen yaygın biçimde uygulanan klasik yöntemlerin şekilci-lafızcı ve parçacı karakteridir. Buna ilaveten sünnetin oluştuğu toplumsal şartların göz ardı edilmesi, hadislerin sebab-i vürûdu ile siyak ve sibakının gözden uzak tutulması da sünnetin sağlıklı biçimde anlaşılmasına engel olan kusurlar arasında yer almaktadır.¹⁵

Sünnetin anlaşılmasındaki bu engellerin ortadan kaldırılması ancak şekil-lafıza takılmadan bunların altında yatan ilke, amaç ve değerleri, yani özü yakalamayı esas almak, hem hadislerin kendi içinde bütünlüğünü hem de Kuran ile sünnet bütünlüğünü göz önünde bulundurmaya ve sünnetin meydana geldiği tarihi çerçeveyi dikkate almakla mümkün olabilir. Bunlara ilaveten sosyal bilimlerdeki çağdaş anlama yöntemlerinden de yararlanmayı da ihmal etmemek gerekmektedir.¹⁶

Sünnet ve Hadisin Bağlayıcılık Bakımından Taksimi

H. Peygamber'in sünneti konusu birçok ilim adamı tarafından incelenerek tasnif ve taksim edilmeye çalışılmış, bağlayıcılık açısından gruplandırılmaya tabi tutulmuştur. İbn Kuteybe (276/889), sünneti üç kısma ayırmış, birinci ve ikinci kısımların bağlayıcı olduğunu, üçüncü kısmın ise bağlayıcı olmadığını belirtmiştir. Birinci kısmın, Cebrail'in Allahtan H. Peygamber'e getirdiklerinden oluş-

¹³ Muhammed Abid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (Trc.: Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar), Ankara, 2001, s. 51-53.

¹⁴ Hayri Kirbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1993, s.20-21.

¹⁵ H. Kirbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 22.

¹⁶ H. Kirbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 22.

tuğunu, ikinci kısmı, Allah'ın peygamberine sünnet kılması için yetki verdiği hususlardan meydana geldiğini ifade etmiştir. Bu kısımda Allah, Hz. Peygamber'e illet ve mazeretine göre istediğine izin vermede reyini kullanmasını emretmiştir. Üçüncü kısım ise, Hz. Peygamber'in adab maksadıyla sünnet kıldığı şeylerden müteşekkildir. Bu üçüncü kısımdaki sünnetler yapılırsa sevap kazanılacağını, terk edilirse -inşaallah- herhangi bir günahın söz konusu olmayacağını söylemiştir.¹⁷

İbn Hıbbân (354/965), *Sahih*'inin girişinde *et-Tekâsîm ve'l-envâ'* ismini verdiği kısımda hadisleri, Hz. Peygamber'in emirleri, yasakları, verdiği haberler, mübah kıldıkları ve fiilleri olmak üzere beş ana bölüme ayırmıştır. Bu beş bölümün her birine ait pek çok alt başlıklar oluşturarak toplam 400 tür meydana getirmiş ve bunu daha da genişletebileceğini ifade etmiştir.¹⁸

Şah Veliyullah ed-Dihlevî (1176/1762), hadisleri bağlayıcılık bakımından iki gruba ayırmış, birincinin genel olarak bağlayıcı özelliği olan 'risalet (peygamberlik) görevinin tebliği' kategorisini oluşturduğunu, ikincinin ise, bağlayıcı niteliği olmayan ve herhangi bir dinî amacı bulunmayan hususlardan meydana geldiğini ifade etmiştir. Ahiret hayatı ve melekut alemine dair hadislere, ibadetlerle ilgili hükümlere ve onları belirleyici hadislere birinci grupta yer verirken, Hz. Peygamber'in beşer olarak yaptıklarını, tarım ve hayvancılıkla ilgili dünyevî işleri, tıp alanındaki söyledikleri, adet kabilinden yerine getirdikleri, kişi veya güne mahsus bazı cüz'î maslahatları ikinci gruba dahil etmiştir. Ayrıca her iki grubu da ilgilendirir nitelikte olan hususların varlığına da temas etmiştir.¹⁹

Çağdaş müelliflerden Muhammed et-Tahir b. Âşur, Hz. Peygamber'in sünnetini bağlayıcılık bakımından tasnif etmiş ve bunları on iki kategoride irdelemiştir. Bunları şöyle sıralamıştır: 1-Teşrî (yasama), 2-Fetva, 3-Yargı, 4-Devlet başkanlığı, 5-İyiye teşvik, 6-Arabuluculuk, 7-Fikir danışanlara yol gösterme, 8-Nasihât, 9-İnsanları mükemmele yönlendirme, 10-Yüce hakikatleri telkin, 11-Terbiye etmek, 12-Yaratılış icabı ve beşeri ihtiyaç gereği yaptıkları hususlardır.²⁰

¹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, Beyrut, 1415/1995, s.180-184.

¹⁸ İbn Hıbbân, *el-İhsan fî Takrîbi Sahihi İbn Hıbbân*, Beyrut, 1408/1988, I, 105-149.

¹⁹ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hucetu'l-Iahi'l-Baliğa*, Beyrut, 1413/1992, I, 371-373.

²⁰ Muhammed et-Tahir b. Âşur, *Mekasidu's-Şeriatî'l-İslamiyye*, (Thk.: Muh. et-Tahir el-Misâvî), Ürdün, 1421/2001, s.212-230.

Sünnetin Anlaşılmasında Karşılaşılan Problemlere Bazı Örnekler

Sünnet kavramı bir sınıflandırmaya tâbi tutulması durumunda onun farklı derecelerde de olsa bağlayıcı olma özelliği taşımasıyla birlikte bazı hususların ise bağlayıcılık özelliği bulunmadığı bir gerçektir. Bu iki kısmı, yani, bağlayıcı olanları bağlayıcı olmayanlardan ayırmak suretiyle belirleme gayreti asırlar boyunca ulemanın özellikle de sünnet-hadis ilmiyle meşgul olanların uğraşmaları arasında olmuştur. Sünnetin bağlayıcı kısmı için *sünnet-i hüda*, bağlayıcı olmayan kısmı için ise *sünnet-i zevaid* tabirleri kullanılmıştır. Teşrî bir değere sahip olan ve sünnetin bağlayıcı kısmını oluşturan sünnet-i hüda, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin çoğunluğunu oluşturmaktadır.²¹

Sünnetin bağlayıcı kısmını oluşturan sünnet-i hüda bağlayıcılık açısından bir düzeyde olmayıp farklı derecelerde bulunmaktadır. Bunların bir kısmı en üst derecede, bir kısmı orta derecede bir kısmı da düşük derecede bağlayıcılık özelliği taşımaktadır. Bu nedenle bize kadar intikal eden Hz. Peygamber'in söz fiil ve davranışlarından bağlayıcı olanları farz, vacip, müstehap, mübah gibi farklı düzeylerde kendini göstermektedir.²²

Öte yandan bağlayıcı niteliği olmayan sünnet-i zevaid ise, Hz. Peygamber'in bir insan olarak yaptıklarından, yaşadığı çevre itibarıyla yaşayıp yansıttığı hicaz bölgesinin örf, adet gelenek ve göreneklerinden ve ona has olan bir takım özelliklerden oluşmaktadır. Uykusu geldiğinde uyuması, acıktığında yemek yemesi, yöresel kıyafet giymesi, yaşadığı toplumun bir parçası olarak o toplumun İslam inancına muhalif olmayan adetlerini yerine getirmesi, ayrıca zekat ve sadakanın kendisine ve ailesine haram oluşu, miras bırakmaması, visal orucu tutması ve daha başka örneklerinin verilebileceği bir çok husus bu kabildendir. Bu hususlarda kendisine uyulması gerekmediğini bizzat Hz. Peygamber'in kendisi pek çok vesilelerle ifade etmiştir. Ne var ki Peygamberin ikaz ve uyarılarına her zaman uyulduğu söylenemez. Hatta o hayatta iken bile onun ikaz ve uyarılarına uymayan sahabîlere rastlamak mümkündür. Bu durumun örnekleri bazı rivayetlerde açıkça görülmektedir.

Sahabîlerden Örnekler

Hz. Aişe'den rivayet edilen bir hadiste onun şöyle dediği belir-

²¹ Daha geniş bilgi için bkz. Talat Sakallı, "Hüdaî Sünnet-Zevâid Sünnet Ayrımı", *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, 14-15 Ekim 1993, Samsun, s. 39-57.

²² Sünnetin bağlayıcılık yönünden kısımları hakkında geniş bilgi için bkz. Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi". *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 1995, II, s. 39-103.

tilmiştir: “Hz. Peygamber izin/ ruhsat verilen bir şeyi yapmış, ancak bir grup bundan kaçınmıştır. Bu durumu haber alan Resulullah (s) Allah’a hamd ettikten sonra şunları söylemiştir: Bazı insanlara ne oluyor da benim yaptığım bir şeyi yapmaktan kaçınıyorlar. Allah’a yemin olsun ki, ben Allah’ı en iyi bileniniz ve onun cezalandırmasından en çok korkanınızım.”²³ Yine bu hususla ilgili olarak Hz. Aişe’nin şu sözleri nakledilmiştir: “Hz. Peygamber insanlara emrettiğinde onların güçlerinin yeteceği amelleri emrederdi. Dediler ki: Sen bizim gibi değilsin ey Allah’ın elçisi. Allah senin gelmiş geçmiş günahlarını affetmiştir. Hz. Peygamber bu söze kızgınlığı yüzünden belli olacak şekilde kızmış sonra da şunları söylemiştir: Allah’ın cezalandırmasından en fazla korkan ve onu en çok bileniniz benim.”²⁴

Bu hadislerde Hz. Peygamber’in yapıp da bazı sahabîlerin bundan kaçınma durumu anlatılmıştır. Bu olaydan her ne kadar ruhsat verilen ve Hz. Peygamber’in yaptığı şeyin ne olduğundan bahsedilmese de sahabîlerin yaptıklarının doğru olmadığı vurgulanmıştır. Böylesi düşüncelere sahip olan daha başka sahabîlere ve daha başka olaylara rastlamak mümkündür. Hadis kaynaklarında bunun birçok örnekleri mevcuttur. Konunun daha iyi belirginleşmesi açısından şu örneği vermemiz yerinde olacaktır: “Adamın birisi ramazanda oruçlu iken karısını öpmüş, bundan dolayı da vicdanen çok rahatsız olup üzülmüştü. Başından geçen bu durumu sorup öğrenmek üzere hanımını Hz. Peygamber’e göndermiş, o da onun eşlerinden Ümmü Seleme’ye gidip durumu anlatmıştır. Ümmü Seleme, kadına Resulullah’ın oruçluken eşini öptüğünü bildirmiş, kadın kocasına gelerek bu bilgiyi aktarmıştır. Adam sorusuna cevap alamadığı düşüncesiyle rahatsızlığı daha da artmış ve şunları söylemiştir: Biz Resulullah gibi değiliz. Allah dilediği şeyi peygamberine mübah kılar. Adamın karısı, Ümmü Seleme’ye tekrar gittiğinde onun yanında Hz. Peygamber’i de görmüştür. Allah’ın elçisi, kadının niçin geldiğini sormuş, Ümmü Seleme de durumu anlatmıştır. Bunun üzerine Resulullah şöyle demiştir: benim böyle yaptığımı söylemedin mi? Ümmü Seleme de zaten öyle söylediğini ifade etmişti. Kadın kocasına giderek durumu bildirmiş, ancak adamın rahatsızlığı ve kaygısı bir kat daha artmıştır. ‘Biz Resulullah gibi değiliz. Allah dilediği şeyi peygamberine mübah kılar’ sözünü yenilemiştir. Bunu duyan Hz. Peygamber kızmış ve şunları söylemiştir: Allah’a yemin olsun ki, Allah’ın cezalandırmasından en fazla korkanınız ve Allah’ın koyduğu sınırları en çok bileniniz benim.”²⁵

²³ Buharî, *Sahih*, İstanbul, 1992, i’tisam, 5, (VIII, 145).

²⁴ Buharî, *Sahih*, iman, 13, (I, 10).

²⁵ Malik, *Muvatta*, İstanbul, 1992, sıyam, 5, H.No: 13, (s. 291-2).

Yukarıdaki hadiste Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiilin ona mahsus ve onun farklı olduğu düşüncesiyle fiili yapmaktan imtina edildiği anlatılmaktadır. İşte Hz. Peygamber bunun yanlışlığını ifade etmek için, 'ben Allah'ın cezalandırmasından en fazla korkanınız ve Allah'ın koyduğu sınırları en çok bileniniz benim' sözünü söylemiştir. İnsanın ulaşabileceği en üst takva ve mertebeye ulaşmış olan Hz. Peygamber bir şey yapmışsa, takva ve derece itibarıyla daha düşük seviyede olan birinin bunu yapmak istememesi elbette ki yanlış bir davranış biçimidir. Halbuki Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme dışında başka hanımlarıyla da aynı fiili gerçekleştirdiği rivayet edilmiştir. Hz. Aişe'den nakledilen şu söz bu hususa işaret etmektedir: "Resulullah (s.a.v) oruçlu iken bazı eşlerini öperdi." Hz. Aişe bu sözden sonra da gülmüştür.²⁶ Hz. Aişe'nin söylediği sözden sonra gülmesi, Hz. Peygamber'in oruçlu iken öptüğü eşinin kendisi olduğunu göstermektedir. Bu hadislere istinaden Hz. Peygamber'in oruçlu iken hem Ümmü Seleme'yi hem de Aişe'yi öptüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in oruçlu iken eşlerini öptüğünü ifade eden başka pek çok hadis, aralarında Aişe, Hafsa, Ümmü Seleme gibi peygamber eşlerinin de bulunduğu birçok sahabiden nakledilmiştir.²⁷

Oruçlu kişinin eşini öpmesinden dolayı orucunun bozulup bozulmayacağı meselesi, günümüzde olduğu gibi sahabe döneminde de merak edilen bir husus olduğu anlaşılmaktadır. Sahabeden Ömer b. Ebî Seleme ile Hz. Peygamber arasında geçen şu diyalog bu hususa işaret etmektedir: "Ömer b. Ebî Seleme, Resulullah'a 'oruçlu öpebilir mi?' şeklinde bir soru sormuş, Hz. Peygamber de Ümmü Seleme'yi kastederek 'ona sor' demiştir. Bunun üzerine Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'in oruçluken bunu yaptığını bildirmiştir. Bundan sonra Ömer b. Ebî Seleme şöyle demiştir: Ey Allah'ın elçisi! Allah senin gelmiş ve geçmiş günahını affetmiştir. Hz. Peygamber ise onun bu sözüne mukabil şunları söylemiştir: Allah'a yemin olsun ki, Allah'ın cezalandırmasından en çok korkanınız ve onun emirlerine karşı gelmekten en fazla sakınanız benim."²⁸

Ömer b. Ebî Seleme'nin sözlerinden, onun oruçlu iken öpme durumunun Resulullah için farklı hüküm, Müslümanlar için farklı bir hüküm gerekir düşüncesinde olduğu, ayrıca bu fiilin Hz. Peygam-

²⁶ Malik, *Muvatta*, sıyam, 5, H.No: 14, s.292. Ayrıca bkz. Buharî, *Sahih*, savm, 24, (II, 333); Müslim, *Sahih*, İstanbul, 1992, sıyam, 62 (I, 776).

²⁷ Buharî, *Sahih*, savm, 23, 24, (II, 233); Müslim, *Sahih*, sıyam, 12, h.no: 62 – 74, (I, 776-9); Ebu Davud, *Sünen*, İstanbul, 1992, savm, 34, h.no: 2382-5, (II, 778-780); Tirmizî, *Sünen*, İstanbul, 1992, savm, 31-2, h.no: 727-9, (III, 106-7); İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul, 1992, sıyam, h.no: 1683-5, 1687, (I, 537-8).

²⁸ Müslim, *Sahih*, sıyam, 12, H.no: 74, (I, 779).

ber'e mahsus olabileceği fikrine kapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber, onun bu düşüncesinin yanlışlığına işaret etmek için, kendisinin Allah'ın emirlerini en iyi şekilde yerine getiren ve yasaklarından kaçan biri olduğuna dikkat çekerek bir şeyin yasak olmasına rağmen kendisinin nasıl olur da yapabileceği düşüncesine kapılmanın yanlışlığını ifade etmiştir. Hadis kaynaklarında geçen bu tür rivayetlerden sonra Hz. Peygamber'in yasak olan bir şeyi işleyebileceği insanın aklına gelebilir mi diye düşünmeden edemiyor. Ancak bu husustaki rivayet edilen hadislerin mevcudiyeti böyle düşüncelere de açık olmak ve onları da hesaba katmak gerektiğini göstermiştir.

Bazı sahabîlerin başka meselelerde de Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde onun ikaz ve uyarılarını tam olarak anlayamadıkları görülmektedir. Visal²⁹ bunun iyi bir örneğini teşkil etmektedir. Visal hususunda Hz. Peygamber'in nehyi olmasına rağmen bazı sahabîlerin peygamberle birlikte visale devam ettikleri rivayet edilmektedir. Bu husustaki nakledilen hadislerin hemen hepsinde Hz. Peygamber bir taraftan kendisinin visal yaptığı, diğer taraftan Müslümanların visal yapmasına izin vermediği belirtilmiştir. Bu durumu anlatan rivâyet şöyle nakledilmiştir: "Resulullah, bazı sahabîleri kendisiyle birlikte visal yaptığını görünce 'visal yapmayın' diyerek onları uyarmıştır. Onlar da, 'ama sen visal yapıyorsun' deyince bunun üzerine o şunları söylemiştir: Ben sizin gibi değilim. Rabbim beni geceleyin yedirip içirir. Hz. Peygamber'in bu sözüne rağmen onlar visalden vazgeçmemiştir. Allah'ın elçisi onlarla birlikte visale iki gün veya iki gece devam etmiştir. Bayram hilalini gördükten sonra Hz. Peygamber onları visalden vazgeçirmek için şöyle demiştir: Eğer hilalin görünmesi gecikseydi visali daha da uzatacaktım."³⁰

Hz. Peygamber kendisi dışında hiç kimsenin visal yapmasını istememiş, ancak sahâbeden bazıları ısrarla onunla beraber visal yapmaya devam etmişlerdir. Allah'ın elçisi de bu işi terk etmeleri için visal günlerini çoğaltarak onların takat yetiremeyecek şekilde usanarak bırakmalarını ve bu şekilde de bundan ders çıkarıp ibret almalarını murat etmiştir.

Bazı insanlar, birbirinden olumsuz etkilenecek Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin kendileri için ölçü/örnek olamayacağını dü-

²⁹ Visal, iki veya daha fazla gün iftar etmeden sahurda da bir şeyler yiyip içmeden oruç tutmak demektir.

³⁰ Buharî, *Sahih*, i'tisam, 5, (VIII,144); Aynı tür rivâyetler için ayrıca bkz.: Buharî, *Sahih*, savm, 20, (II, 232), 48, (II, 242), 49, (II, 243); hudud, 42, (VIII, 32); temennî, 9, (VIII, 131-2); Müslim, *Sahih*, sıyam, 11, h.no: 57-61, (I, 774-6); Ebu Davud, *Sünen*, savm, 25, H.no: 2360-1, (II, 776-7), 30, h.no: 2374, (II, 774; Tirmizî, *Sünen*, savm, 62, h.no: 778, (III, 148).

şünmüşler ve visal olayındaki gibi hataya düşmüşlerdir. Bunun örneğini Enes b. Malik'in rivâyet ettiği şu hadiste görmek mümkündür: "Üç kişi Hz. Peygamber'in eşlerinin evine gelerek Resulullah'ın ibadetleri nasıl yaptığını sorarlar. Öğrenince de bunu az bularak şöyle derler: 'Allah'ın elçisi yanında biz kimiz ki? Onun gelmiş geçmiş günahları affolunmuştur.' İçlerinden birisi 'Ben bundan böyle geceleri sürekli namaz kılacağım.', diğeri 'Ben aralıksız oruç tutacağım.', üçüncüsü ise 'Ben de kadınlardan uzak durup hiç evlenmeyeceğim' demiştir. Bu söylenenlerden haberdar olduktan sonra Hz. Peygamber şunları söylemiştir: Şöyle şöyle söyleyenler sizler misiniz? Halbuki Allah'ın cezalandırmasından en çok korkanınız ve onun emirlerine karşı gelmekten en fazla sakınanız benim. Ama ben bazı günler oruç tutar bazı günlerde tutmam, bazı geceler namaz kılar bazılarında uyurum ve ben kadınlarla evlenirim. Kim benim sünnetimden (yolumdan) ayrılırsa benden değildir."³¹

Verilen hadislerde de görüldüğü üzere Hz. Peygamber hayatta iken bile onun yaptığı bazı fiillerin maksadına uygun şekilde yapılması gerektiği hususu bazıları tarafından gereği gibi anlaşılamamıştır. Bu fikre sahip olanlar, Hz. Peygamber'in günahlarının affedilmiş olmasını ileri sürerek, kendilerini onunla bir tutmayıp dini yaşamada aynı kategoriye girmedikleri düşüncesiyle hareket etmişler, ulaşılamaz biri olarak görmüşlerdir. Bunlar Allah'ın elçisinin hangi söz ve fiillerinin kendileri için modellik teşkil ettiği, hangileri Müslümanları bağlayan hangileri ise bağlayıcı olmayan özellik taşıdığı hususunu tam ve net olarak ayıramamışlardır. Hz. Peygamber'in söylediği veya uyguladığı bazı hususları sadece kendisini bağlayıcı özellik taşıyan ve ona mahsus fiiller olarak görüp Müslümanların tabi olduğu hükümlerden farklı olarak ele almışlardır.

Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Davranış Biçim Örnekleri

Bazı sahabilerin sünnetin mahiyetini tam olarak anlayamadıkları ve bir ayırımı gidemediklerine dair örnekler sadece Hz. Peygamber hayatta iken vuku bulmamış, onun vefatından sonra da bazı sahabilerin sünnetin Müslümanları bağlayıcı olanları ile bağlayıcı olmayanları ayırmadan hepsinin taklit edilmesi gerektiği düşüncesiyle hareket ettiklerini rivayetlerden anlamaktayız.³² Bu hususun en belirgin örneklerini hadis ve sünnetin anlaşılmasında akıl

³¹ Buharî, *Sahih*, nikah, 1, (VI,116); Müslim, *Sahih*, nikah, H.no: 5 (II, 1020).

³² Hz. Peygamberi yanlış anlamayla ilgili daha başka ve farklı örnekler için bkz.: Mehmet Said Hatipoğlu, "Hz. Peygamber'i Yanlış Anlama Tezahürleri", *İsl. Arş. Der.*, I (1986), s. 5-11; İsmail Hakkı Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i anlamak", *isl. Arş. Der.*, X(1997), s.42-58; Zekeriyâ Güler, "Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet -Dirayet Bütünlüğü", *İLAM Arş. Derg.*, C.I, s. 2(1996), s.113-131.

ve mantık yürütmeden çok meselelere duygusal yaklaşarak sevgi boyutunu ön plana çıkartan Abdullah b. Ömer'in ve Ebu Hureyre gibi sahabîlerin bazı tavırlarında görmek mümkündür. Hadis kaynaklarında geçen bazı rivâyetlere göre, Abdullah b. Ömer hac veya umreden sonra Medine'ye geri dönerken daha önceden Hz. Peygamber'in de konakladığı ve namaz kıldığı Zü'l-Huleyfe³³ bölgesinde yer alan bir vadide mutlaka konaklamış ve bu fiilin bizzat Resulullah tarafından yapıldığını belirtmek suretiyle, orada konaklamasının sebebinin açıklamaya çalışmıştır.³⁴

Abdullah b. Ömer'in Hz. Peygamber'i her yönüyle taklit ettiğini gösteren bir örneği de şu hadiste görmekteyiz: Üsâme b. Zeyd'in bildirdiğine göre, Hz. Peygamber, haccederken Arafat'tan ayrılıp Müzdelife'ye doğru giderken *eş-Şi'b*³⁵ denilen yere uğramış, tuvalet ihtiyacını giderip abdest aldıktan sonra hareket etmiş, namazları Müzdelife'ye vardıkdan sonra kılmıştı. Abdullah b. Ömer de Hz. Peygamber'in yaptığı hareketleri aynen yapabilmek için *eş-Şi'b*'e uğrar, hiç gerekli değilken bile tuvalet ihtiyacı gideriyormuş gibi harekette bulunur, abdestini alır ama namazını orada kılmaz, daha ileride (Müzdelife'de) kılmış.³⁶

Her şeyde Hz. Peygamber'i örnek almaya çalışan İbn Ömer, yolculuk esnasında konaklama yerlerinde bile ona uyulması gerektiğini düşünmektedir. Böyle düşündüğünü gösteren bir örneği yukarıdaki rivayette gördük. İşte bunun başka bir örneğini de el-Muhassab³⁷ denilen yerde konaklama hususunda görmek mümkündür. Bu hususla ilgili rivâyetlerde şöyle geçmektedir: "Abdullah b. Ömer, el-Muhassab'da öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını kılar, hafif bir uykudan sonra Mekke'ye giderek Kabe'yi tavaf ederdi.³⁸ Hz. Peygamber'in de böyle yaptığını belirtirdi.³⁹ Ebu Hureyre de İbn Ömer gibi orada Hz. Peygamber'in konakladığını belirterek bunu yapmanın bir sünnet olduğuna dair düşüncesini ifade etmiş-

³³ Zü'l-Huleyfe, Medine Mekke yolunun 30. km.sinde bulunan bir yerleşim birimidir. Ayrıca Medine'den hac veya umre için ihrama girecekleri mîkat mahallinin başlangıç noktasıdır.

³⁴ Malik, *Muvatta*, hac, 69, h.no: 206, s. 405; Buharî, *Sahih*, hac, 148, (II, 197); Müslim, *Sahih*, hac, 77, H.no:430-4, (I, 981).

³⁵ eş-Şi'b, Arafat ile Müzdelife arasında bulunan fakat Müzdelife'ye daha yakın olan bir yerin ismidir. (Buharî, *Sahih*, hac, 93).

³⁶ Buharî, *Sahih*, hac, 93, (II, 176).

³⁷ *el-Muhassab*, Mekke ile Mina arasında ama Mina'ya daha yakın olan bir yerin ismidir. O ayrıca el-Hasbe, el-Ebtah, el-Bathâ, Hayfu Benî Kinane ve el-Hayf gibi isimlerle de anılmaktadır. (Muvatta, hac, 69, H.no: 206, s. 405, dipnot; Müslim, hac, 59 h.no: 338-345, I, 951, dipnot; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Beyrut, ts., III, 509, 590).

³⁸ Malik, *Muvatta*, hac, 69, H.no: 207, s. 405.

³⁹ Buharî, *Sahih*, hac, 148, (II, 197).

tir.⁴⁰ Ancak Hz. Aişe ve Abdullah b. Abbas, bu husustaki İbn Ömer ve Ebu Hureyre'nin görüşüne itiraz ederek orada konaklamanın sünnet olmadığı vurgusunu yapmışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'in, hacdan sonra Medine'ye dönüş yolculuğunda kolaylık olacağını düşündüğü için o yerde konakladığını belirtmişlerdir.⁴¹ Bu hususta Ebu Rafi'in rivâyet ettiği hadis Hz. Aişe ve İbn Abbas'ın görüşünü destekler mahiyettedir. Ebu Rafi' Mina'dan ayrıldıktan sonra el-Ebtah (el-Muhassab)'da konaklamayı Hz. Peygamber'in emretmediğini, Resulullah'a ait çadırın kendisi tarafından oraya kurulduğunu, onun da buna itiraz etmeden gelip yerleştiğini söylemiştir.⁴²

Hz. Peygamber'in yolculuk yaparken mola vermek üzere konakladığı yerlerde Müslümanların konaklamadan geçip gitmelerinin caiz olmadığını düşünen sadece Abdullah b. Ömer değildir. Maliki mezhebinin kurucusu olan İmam Malik (179/795) de bu hususta İbn Ömer ile aynı fikri paylaşmaktadır. Malik, *Muvatta* isimli eserinde geçen Hz. Peygamber'in Zü'l-huleyfe'deki el-Bathâ denilen yerde konakladığı ve namaz kıldığı, Abdullah b. Ömer'in de aynısını yaptığı şeklindeki rivâyeti naklettikten sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Hacdan dönen kişinin konaklama yerine uğrayıp namaz kılmadan geçmesi yakışık almaz. Şayet kişi oraya uğradığında her hangi bir namaz vakti değilse orada vakit girinceye kadar beklesin sonra da nasıl kolayına geliyorsa öylece namazı kılsın. Çünkü bize ulaştığına göre Hz. Peygamber orada konaklamış, Abdullah b. Ömer de (konaklamak için) devesini çökertmiştir."⁴³

Malik'in yukarıdaki rivayetten hareketle yaptığı bu değerlendirmeden, Hz. Peygamber'in konakladığı yerlerde konaklamanın, uyulması istenen fiili bir sünnet olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Halbuki sahabeden Hz. Aişe ve Abdullah b. Abbas'tan gelen rivâyetlerde Malik'in görüşünün aksine bir durum söz konusu olduğunu yukarıda görmüştük. Onlardan nakledilen rivâyetlerde Hz. Peygamber'in söz konusu yerlerde konaklamasının tamamen beşeri ihtiyaçlardan doğan bir durum olduğu vurgulanmakta ve bunun uyulması gereken bir sünnet olmadığı ifade edilmektedir.⁴⁴

Hz. Peygamber'in konakladığı yerde konaklamak gerekmediği konusunda Hz. Aişe ve Abdullah b. Abbas'ın görüşlerine benzer ve onları teyid eder mahiyette bir görüşü de İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (189/791) söylemiştir. İmam Muhammed, hac

⁴⁰ Müslim, *Sahih*, hac, 59 h.no: 343-345.

⁴¹ Buharî, *Sahih*, hac, 147; Müslim, *Sahih*, hac, 59 h.no: 339-341.

⁴² Müslim, *Sahih*, hac, 59 h.no: 342.

⁴³ Malik, *Muvatta*, hac, 69, h.no: , s. 405.

⁴⁴ Buharî, *Sahih*, hac, 147, (II, 196-7).

dönüşünde Mekke'den Medine'ye doğru giderken *Zü'l-Huleyfe* denilen yerin *Ares* ismindeki bir vâdide konaklama konusunu anlatırken şunları söylemiştir: “Hz. Peygamber’in *Ares* denilen yerde konakladığı, Abdullah b. Ömer’in de aynı şeyi yaptığı bize ulaşmıştır. Bu bize göre, olmazsa olmaz türünden, mutlaka uyulması gereken bir görev değildir. Bu olay, Hz. Peygamber’in Mekke yolundaki konaklaması gibidir. Nitekim Hz. Peygamber sadece bir yerde değil pek çok yerde konaklamıştır. Ancak bize ulaştığına göre İbn Ömer, Hz. Peygamber’in konakladığı bu yerleri araştırıp oralarda konaklamıştır. Diğer yerlerde olduğu gibi *Ares*’te konaklama konusunda da Hz. Peygamber’e tabi olmuştur. İbn Ömer’in bunu insanların uyması gerekli bir davranış olarak görmediği görüşünderiz. Eğer bu bir gereklilik olsaydı Allah’ın Resulü ve ashabı bu hususta fiilden daha açık bir söz söylerlerdi. Ta ki insanlar (bunun gerekliliğini) fiil dışında sözlü bir ifadeyle anlasınlar.”⁴⁵ Burada İmam Muhammed, Hz. Peygamber’in konaklama eyleminin muhtemelen beşerî ihtiyaçlardan ya da yolculuğa çıkanların çoğunun uğrak yeri olmasından dolayı yaptığını, dolayısıyla bağlayıcılık özelliği bulunmadığını ifade etmektedir.

Hz. Peygamber’in fiil ve davranışlarına dönük İbn Ömer’in şekilci davranış sergilediğine dair daha başka örneklere de rastlamak mümkündür. Mesela yolculuk yaparken devesiyle bir yerde dönüp dolaşan İbn Ömer’e bunu niçin yaptığı sorulmuş, o da ‘bunu neden yaptığımı ben de bilmiyorum, ancak Resulullah’ın böyle yaptığını gördüğüm için ben de yaptım’ şeklinde bir cevap vermiştir.⁴⁶

İbn Abdilberr’in İbn Ömer’e atfederek naklettiği şu rivâyet konunun başka bir örneğini teşkil etmektedir. Hz. Peygamber, sefer halindeyken namazın kasredilmesini bir ruhsat olarak emretmiştir. Buna istinaden İbn Ömer, seferde namazı kasretmeyip tam kılan kişinin sünnete muhalefet ettiğinden dolayı kafir olacağını ifade etmiştir.⁴⁷

İbn Ömer’in şekilci anlayışını gösteren, kadınların camilere gidip gidemeyeceği konusunda oğlu ile arasında geçen bir tartışmayı anlatan son bir örnekle bu hususu tamamlamaya çalışalım. İbn Ömer, kendisinin de düşüncesinin aynı olduğunu belirtmek amacıyla hanımların camilere gitmelerine izin verilmesi ve buna engel olunmaması hususundaki Hz. Peygamber’in sözünü nakletmiştir. Ancak oğlu Bilal bu hususta onundan farklı düşünmektedir. Ona

⁴⁵ Şeybânî, *Kitabu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, Beyrut, 1983, (II, 475-477).

⁴⁶ Kâdî İyâd, *eş-Şifâ bi Tarifi Hukuki'l-Mustafa*, (Thk.: Hüseyin Abdulhamid Nîl), Beyrut, 1415/1995, (II, 20).

⁴⁷ İbn Abdilber, *Camîu Beyani'l-İlm ve Fadlih*, (Thk.: Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî), S.Arabistan, 1414/1994, (II, 1207, h.no: 2372).

göre, Hz. Peygamber döneminde camilere kadınların gitmeleri mümkün olabilmekte iken onların yaşadığı devirde durum değişmiştir. Gerekçesi ise, o dönemdeki kadınlar camiye gitmeleri durumunda orayı mutlaka fitne fücür yerine çevirmeleridir. Oğlunun engelleyici bu fikrine kızan İbn Ömer, Allah'ın elçisinin sözüne hiç bir şekilde itiraz etmeden ve karşı çıkmadan uyulması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁸

Yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz konuyla ilgili araştırılması durumunda daha fazla rivâyet ve hadise rastlamak mümkün olabilir. Ancak sınırlı sayıda verdiğimiz bu örnekler bile, bize, Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve davranışlarının gerek Resulullah hayatı iken gerekse vefatından sonra sahabe tarafından farklı biçimlerde algılanıp anlaşıldığını ve yorumlandığını göstermesi için yeterlidir.

Günümüze Yansımalar

Günümüzde bazı insanların da Hz. Peygamber'in sünneti hakkında aynı anlayışın devamı olabilecek mahiyette bir takım yanlış inanış ve davranışlarda bulunduğunu görmekteyiz. Hz. Peygamber'in ibadet hayatını öğrendikten sonra onları az bularak 'biraz da takva olmak lazım' fikrine kapılan ve bu düşüncesini ifade eden insanlara rastlamak mümkündür. Peygamberin ibadetini az bulup daha fazla takva olmak gerektiği fikrine sahip insanların mevcudiyeti sünnetin ve onu anlamının önemini bir kat daha artırmaktadır. Ayrıca hangi zamanda olursa olsun, ister eski isterse yeni, her dönem için sünnetin iyi anlatılması ve anlaşılması gerekmektedir. Zira sünnet-hadis Hz. Peygamber'in kendisinin ortaya koyduğu şekilden ve maksadından sapmalar her hangi bir zamanla ilgili değildir. Bu yüzden Kurân'a ve sünnete rağmen Müslümanlığın olmayacağını anlatmak ve açıklamak ilim adamlarının her zaman görevleri arasındadır.

Hz. Peygamber'in elinde bir asa ile gezdiğini belirterek kendisinin de ona tabi olduğunu düşünerek aynı tavrı sergileyen insanlara da rastlanmaktadır. Ayrıca toplumdan farklı olarak bazı kıyafetleri giymeleri ve bunu da Resulullah'ın giydiği giysiler zannederek sünneti böylece yaşadıkları düşüncesinde olanlar da mevcuttur.

Otomobilin icat edildiği ve insanların kullanımına sunulduğu dönemlerde bazı insanların Hz. Peygamber'in bu vasıtaya binmediği tezini ileri sürerek bidat olarak görmüş ve kullanmayı reddetmişlerdir. Aynı düşünceyle bazı ev eşyalarının kullanımının Resulullah

⁴⁸ Abdurrazzak, *Musannef*, (thk. Habiburrahman el-Âzamî) Beyrut, 1390/1970, (III, 147, h.no: 5107-8); Müslim, *Sahih*, salat, h.no:140; Tirmizî, *Sünen*, salat, 400, hno: 570.

kullanmadığı gerekçesiyle bidat sayıp evdeki eşyaları dışarı atan insanlara rastlanmaktadır. Bazıları ise Hz. Peygamber'in taşla taharet yaptığı gerekçesiyle yaşadığı apartman dairesinde tahareti taşlarla yapmışlardır. Bu husustaki örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz günümüz insanların bu tür davranış biçimlerinin temelinde Hz. Peygamber'e uymak yatmaktadır. Bu davranışlarını sünneti işlemek veya yaşamak maksadıyla yerine getirmektedirler. Ancak bu fiil ve davranışların Hz. Peygamber'in hangi amaçla yaptığını araştırmadan, bağlayıcı olup olmadığını hesaba katmadan yapılmaktadır. Halbuki Hz. Peygamber'in de bir insan olması hasebiyle onun da tabii ihtiyaçlarının olabileceği, yaşadığı toplumun adet ve geleneklerine uygun hareket edebileceği, dolayısıyla onun yaşadığı dönemdeki şartlara göre davrandığı hesaba katılmadan sünnet ve hadise yaklaşımının eksik veya yanlış olacağı bilinmelidir.

Sonuç

Sünnet ve hadisleri anlaşılıp yorumlanması, hemen her dönemde kendisini hissettiren bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemin çözümünde gerek sahabe, gerek tabiiler, gerekse daha sonrakilerde görülen anlayış ve yorum farklılıkları olduğu göze çarpmaktadır. Bunu da her dönemin şartlarının değişkenliğine, insanların zeka seviyelerine, yetiştiği muhitin, kültürünün, örf ve adetinin değişik ve farklı şekillerde tezahür edebileceğine bağlamak mümkündür. Bunun yanı sıra sünnet ve hadisleri anlamada takip edilen usuller de anlayış farklılıklarının ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Nitekim bir taraftan sahabeden bazıları Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranış biçimlerine şekil ile lafzı ön plana çıkartarak zahirî yaklaşırken, öte taraftan bazıları da fıkıh ve istinbat melekesiyle söz ve fiillerin altında yatan mana, ilke, amaç ve hikmeti ortaya koymaya çalışsan, dolayısıyla Resulullah'ın her yaptığı işi sünnet kategorisinde telakki etmeyi daha uygun görmüşlerdir.

Sünnet ve hadislerin bağlayıcılık açısından ele alınıp taksimi yapıldığında sünnet-i hüda ve sünnet-i zevaid olmak üzere iki kategori olarak değerlendirmek mümkündür. Sünnet-i hüda olarak değerlendirilenler bağlayıcı, zevaid olarak değerlendirilenler ise bağlayıcı özellik taşımamaktadır. Bu yüzden Hz. Peygamber'in risalet gereği yaptıklarına bağlayıcı olarak bakılmalı, ancak beşerî ihtiyacı için yaptığı veya yaşadığı toplumun örf ve adeti gereği işlediği yahut da sadece ona mahsus fiilleri bağlayıcı kabul edilmemelidir. Ayrıca bağlayıcı olanların aynı düzeyde bağlayıcılık özelliği

taşımadığı, farklı derecelerde olduğunu da unutmamak gerekmektedir.

Çağımızdaki gelişmeler Hz. Peygamber ve sahabe dönemine göre bir hayli değiştiğinden sünnet ve hadis malzemesinin bu değişen hal ve şartlar göz önünde bulundurularak yeniden yorumlanması gerekmektedir. Günümüz insanının sünnet ve hadisleri yanlış anlamaya meydan vermeden daha iyi anlayabilmesi ve kavrayabilmesi için ayrıntılı ve açıklayıcı daha fazla ilmi çalışmalara gerek duyulmaktadır.

Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd-Dalâl ve Makâlâtihim Adlı Eserin Mâturîdî'ye Aidiyeti Meselesi ve Risalede Mezheplerin Tasnifi

Ahmet AK*

Özet

Bu makalede, Mâturîdî'nin görüşlerine bazı noktalarda benzerlikler arz eden Risâle fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim adlı eserinin Mâturîdî'ye ait olup olmadığı ortaya konulacaktır. Bu sebeple, söz konusu risalede geçen görüşler ile Kitâbü't-Tevhîd ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'daki görüşler karşılaştırılmaktadır. Bunun sonucunda söz konusu risalede geçen irâde-i cüziyye ve Mubârekiyye gibi kavramların Mâturîdî'nin eserlerinde kullanılmadığı; Mürcie ve Mutezile gibi bazı kavramların ise çok farklı şekilde kullanıldığı tespit edilmiştir. Böylece, söz konusu risalenin Mâturîdî'ye ait olmadığı ve ondan uzun süre sonra gelen Mâturîdî ekolüne mensup birisi tarafından yazıldığı sonucuna varılmıştır. Ayrıca söz konusu eserin Mekhûl en-Nesefî tarafından yazılan Kitâbü'r-Red ale'l-Bid'a'nın çok kötü bir kopyası olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, Kitâbü't-Tevhîd, Mürcie ve Mutezile

Abstract

In this article, a treatise entitled "Risâla fî Bayâni Gurûhi Ahli'd-Dalâl ve Makâlâtihim" that shows some similarities to the Mâturîdî's views will be dealt with as to whether it belongs to al-Mâturîdî or not. Therefore, the views put forth in the treatise have been compared with that of Kitâb al-Tawhîd and Ta'vîlât al-Qur'ân. As a result, it has been concluded that the terms used in the treatise such as al-irâda al-juz'iyya and Mubarakîyya. Have not been used by al-Mâturîdî in his Works. However, it has been concluded that the terms used in the treatise such as Murjia and Mutazila have been used quite different from al-Mâturîdî's Works. Thus, it has been argued that the treatise was written by a man Mâturîdîte school long after the date of Mâturîdî. Besides, it has been concluded that this treatise was a bad copy of Kitâb al-Rad ala'l-Bid'a that was written by Makhul an-Nasafî. **Key Words:** al-Mâturîdî, Kitâb al-Tewhîd, Murjia and Mutazila.

* Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
(aak@inonu.edu.tr).

GİRİŞ

Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd-Dalâl ve Makâlâtihim adlı eser, Kahire Üniversitesi Kütüphanesi'nin yazmalar bölümü 19495 numarada kayıtlı olup toplam 8 varaktan oluşmaktadır.¹ Söz konusu risalenin her varağında harekesiz siyah bir nesihle 15 satır bulunmaktadır. Bu risalenin kim tarafından istinsah edildiğine dair eserde her hangi bir kayıt yoktur. Sadece risalenin sonunda hicri 1134 tarihinde istinsah edildiği yazmaktadır. 3a numaralı varaktan başlayıp 10a numaralı varakta sona eren risaleden önce *Faslün fî Usûli'l-Îmân* adlı başka bir risale bulunmaktadır. İki varaktan oluşan bu risalenin başında “Kâle Sâhibü'l-Akâid Ebü'l-Mansûr el-Mâturîdî rahmetullahi aleyh” şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Söz konusu bu iki varaklık risalenin 2a numarasından sonra gelen 3a numaralı varağın başında ise *Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd-Dalâl ve Makâlâtihim* ifadesi geçmektedir. Bununla birlikte 3a varağının ilk satırı “Akâid sâhibi eş-Şeyh el-Îmam rahmetullahi vâsian” şeklindedir.

Gerek *Faslün fî Usûli'l-Îmân* adlı eserin başında “Kâle Sâhibü'l-Akâid Ebü'l-Mansûr el-Mâturîdî rahmetullahi aleyh” şeklinde bir ifadenin yer alması ve gerekse *Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd-Dalâl ve Makâlâtihim* adlı risalenin başında “Akâid sâhibi eş-Şeyh el-Îmam rahmetullahi vâsian” ifadesinin geçmesi incelediğimiz eserin Ebü Mansûr el-Mâturîdî'ye (333/944) ait olabileceğine işaret etmektedir. Fakat buradaki İslam mezhepleri ve onların tasnifiyle ilgili bilgilerle Mâturîdî'ye aidiyeti kesin olan ve günümüze ulaşan *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı kitaplarında geçen bazı bilgiler arasında bir takım tezatlar bulunmaktadır. Ayrıca Mâturîdî'nin eserlerine dair bize ulaşan listede ona ait böyle bir eser adı geçmemektedir. Bununla birlikte zamanımızdan 1000 yıl önce yaşamış olan Mâturîdî'nin yaklaşık yüz sene yaşadığı ve ömrünün tamamını eğitim öğretim faaliyetleriyle geçirdiği de bilinmektedir. Nitekim Mâturîdî'nin hemen bütün eserlerini incelediği anlaşılan ve onun hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında en geniş ve en orijinal bilgileri veren Ebü'l-Muin en-Nesefî, Mâturîdî'nin bazı eserlerini zikrettikten sonra, ismini zikretmediği başka eserlerinin de olduğunu söylemektedir². Yine, Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı dışındaki eserlerinin istilâlar, göçler vb. sebeplerden dolayı günümüze ulaşmadığı da bilinmek-

¹ Bu risalenin fotokopi nüshası Ankara Üniversitesi Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Sönmez Kutlu'nun özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Araştırmamızda bu nüshayı kullandık. Çalışmalarım esnasında yardımlarını esirgemeyen hocama teşekkür ederim.

² Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara 2004, I, 471 vd.

tedir.³ Yukarıda ifade ettiğimiz bütün hususlar, kaynaklarda geçmemesine rağmen Mâturîdî'ye ait diğer bazı eserlerin de bulunabileceğini mümkün kılmaktadır. Bu sebeple Mâturîdî'nin günümüzde bilinen eserlerinden başka eserlerinin de olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim Mâturîdî üzerine önemli çalışmaları bulunan Sönmez Kutlu bu risalenin içinde bulunduğu “Usûlu'l-îmân ve risâle fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve makâlâtihim” adlı eseri “Mâturîdî'ye Aidiyeti Şüpheli Olan Eserler” arasında saymaktadır.⁴ Gerçekten de Kutlu'nun dediği gibi bu eserde geçen ifadeler ile Mâturîdî'nin diğer eserlerinde geçen ifadeler arasında benzerlik bulunmaktadır. Bununla birlikte incelediğimiz risalede geçen bazı bilgi ve kavramların Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid* ve *Kitâbü't-Te'vilât*'ında yer almadığı görülmektedir. Bu bakımdan risaledeki bilgilerin ne kadarının Mâturîdî'ye ait olduğunun tespit edilmesi, Mâturîdî'nin ve Mâturîdîliğin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu risalede İslam mezhepleri 73 fırka hadisine göre tasnif edilmekte ve bunlar hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Risalenin sonunda ise Ehl-i Sünnetin tafdil anlayışına kısaca yer verildikten sonra Ebu Hanife'nin büyük bir alim oluşuna vurgu yapılmaktadır.

A. Risalenin Mâturîdî'ye Aidiyeti

İncelediğimiz *Risâle fî Beyâni Gürûh-i Ehl-i Dalâle ve Makâletihim* isimli risaleden önce aynı mecmua içinde yer alan *Faslün fi'l-İman* adlı kısmın değerlendirmesi tarafımızdan yapılmıştı. O çalışmada söz konusu eserde geçen bilgilerle Maturidî'nin eserlerinde geçen bilgiler karşılaştırılmıştı. O bölümün başında “Akâid sahibi Ebu Mansur el-Mâturîdî rahmetullahi aleyh dedi ki”⁵ şeklinde bir ifadenin bulunmasına rağmen o eserin büyük ihtimalle Mâturîdî'den çok sonra dünyaya gelen Hanefî-Mâturîdî bir âlim tarafından yazıldığı belirtilmişti.⁶

Bu risale ise yaklaşık 8 varak olup, 3a nolu varakta başlayıp 10a nolu varakta bitmektedir. Bu bölümün başında “Akâid sahibi eş-Şeyh el-İmam rahmetullahi aleyh rahmeten vasi'aten” ifadesi bulunmaktadır. Burada her ne kadar Mâturîdî'nin adı geçmiyorsa da, önceki fasılda “Sahibü'l-Akâid Ebu'l-Mansûr el-Mâturîdî” şeklin-

³ Geniş bilgi için bkz. Kutlu, Sönmez, “Ebû Mansur Maturidî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ankara 2003, s. 394; Topaloğlu, Bekir, *Kitâbu't-tevhid Tercümesi*, Ankara 2002, XXIV-XXXIV.

⁴ Kutlu, Sönmez, “Ebû Mansur el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ankara 2003, s. 397-398.

⁵ *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim*, Kahire Üniversitesi Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, Nu: 19495, v.1a.

⁶ Geniş bilgi için bkz. Ak, Ahmet, “Faslün Fî Usûli'l-İman Adlı Risale ve Mâturîdîye Aidiyeti”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 26, Eylül-Aralık 2006, s. 117-119.

de geçen ifadeden dolayı bu bölümün de Mâturîdî'ye nispet edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca ikinci başlıktaki “Faslün fî Beyâni Gürûh-i Ehl-i Dalâle ve Makâletihim” ifadesindeki “gürûh” kelimesinin Farsça bir kelime olması, bu eserin Arap olmayan birine ait olduğuna delil kabul edilebilir. Bu nokta az da olsa eserin Mâturîdî'ye aidiyetine işaret sayılabilir. Fakat bütün bunlar bu eserin ona ait olduğunu gösterecek kadar yeterli delil olamaz. Bu nedenle Mâturîdî'nin metodu, kullandığı kavramlar ve mezhepleri tasnifi ile bu eserde geçen bilgiler karşılaştırılmak suretiyle mesele aydınlatılmaya çalışılacaktır.

1. Risalede Kullanılan Metot

Öncelikle risalede kullanılan metotla Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da kullandığı metot arasında önemli farklar bulunmaktadır. Eserde konular işlenirken akli ve nakli delillere hiç yer verilmemiştir. Halbuki imam Mâturîdî, görüşlerini akli ve nakli delillerle destekleyerek ikna metodunu kullanmaya özen göstermiştir.⁷ İmam Mâturîdî, esas aldığı nakle son derece bağlı kalmakla birlikte, Kur'an'ı doğru anlayabilmek için akli kullanmaya önem vermekle kalmamış, her konuda en doğru karara varabilmeyi ancak düşünme ve akıl yürütmeye mümkün olacağını savunmuştur. Çünkü ona göre renklerin karışması durumunda, sağlam bir göze; seslerin karışması durumunda, sağlam bir kulağa başvurulduğu gibi, birbirine karışan görüşlerin doğrusunu bulmak için de düşünmeye ve akıl yürütmeye ihtiyaç vardır.⁸ Bu nedenle o, *Kitâbü't-Tevhid* adlı eserine bilgi kuramıyla başlamıştır.⁹

Mâturîdî, kendi görüşlerini açıklarken ve muhalif görüşleri reddederken ikna metodunu kullanmaktadır. O, muhataplarını ikna edebilmek için akla ve ilme büyük önem vermiş; bir taraftan nakli deliller diğer taraftan akıl ve nazar/istidlal yoluyla semantik, sosyolojik ve tarihî deliller kullanarak görüşlerini ortaya koymuş ve karşı fikirleri çürütmeye çalışmıştır. Mâturîdî, semantik, lügat ilmi, sosyal ve tarihi vakalar, örf, adet ve gelenekler ve benzeri şeylerden elde

⁷ Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdilik*, İstanbul 2008, s. 48–53.

⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî es-Semerkandî (333/944), *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2003, s. 17.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 3–21; Mâturîdî'nin bu anlayışı daha sonra tabileri tarafından benimsenip devam ettirilmiştir. Bkz., Ebû Seleme, Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (IV/X. Asır ortaları), *Cümelü Usulî'd-Din*, thk. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul 1989, s. 7–10; İbn Zekerîya Yahya b. İshak (IV/X.asrın sonları), *Şerhu Cümelü Usulu'd-din, li Ebî Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu: 1648/II, v.18a-25a; Pezdevî, Ebû Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (493/1099), *Ehl-i sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1998, s. 7–16; en-Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, thk. Claude Salame, Şam 1992, I, 4–21.

edilen bütün verilerden yararlanarak¹⁰ muhataplarını her zaman naklî, akî ve mantikî delillerle ikna etme yolunu benimsemiştir.

2. Risalede Kullanılan Kavramlar

Risalede kullanılan bazı kavramlar ile Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerinde geçen kavramlar arasında da büyük farklar bulunmaktadır. Bunların başında Mürcie, Mutezile ve irâde-i cüziyye gibi bazı kavramlar gelmektedir.

a) Mürcie: Risalede Mürcie'nin “Mübârekiyye” olarak bilindiği kaydedilmektedir.¹¹ Halbuki Mâturîdî'nin bize ulaşan eserlerinde, Mürcie'nin Mubârekiyye olarak isimlendirildiği görülmemektedir.¹² Yine söz konusu risalede Mürcie mensuplarının amelsiz imana güvendikleri ve sevap umdukları kaydedilmektedir. Ayrıca onların “küfür ehline iyilikler fayda vermediği gibi iman ehline de kötülüklerin zarar vermediği” görüşünde oldukları ve bu yüzden imandan çıktıkları belirtilmektedir.¹³ Fakat Mürcie kavramının türediği “ircâ” kelimesine ve Ebû Hanife'nin ircâ anlayışını benimsediğine hiç yer verilmemiştir.¹⁴

İmam Mâturîdî ise Mürcie konusunu buradakinden çok farklı bir şekilde ele almaktadır. O, Mürcie'nin ircâ kelimesinden türetildiğini belirttiikten sonra *ircâ'yı* “Övülen İrcâ” ve “Zemmedilen İrcâ” şeklinde iki kısma ayırıp, bunlardan “Övülen İrcâ” görüşünü benimseyenleri savunmaktadır. Ona göre “Övülen İrcâ”, büyük günah işleyenin durumunu Allah'a havale etmektir. Yüce Allah'ın şirkin dışında kalan bütün günahları dilerse affedeceğini bildirmesi bu tür ircânın doğruluğunu göstermektedir.¹⁵

Mâturîdî, asıl itibarıyla tehir etmek anlamı verdiği ircâ kavramına, *ümit etmek* manası da yüklemiştir.¹⁶ Bu sebeple Mâturîdî'ye göre insanın Allah'ın geniş rahmetini ve mağfiretini düşünerek ba-

¹⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 611, 614.

¹¹ *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim*, v. 8a.

¹² Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 613-618; Ak, Ahmet, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mürcie'ye Bakışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Nisan 2006, Cilt 8, Sayı:24, s. 193-202.

¹³ *Risale fî Beyâni Gürûh Ehli'd-Delâlet ve Makâlâtihim*, v. 8a.

¹⁴ *Risale fî Beyâni Gürûh Ehli'd-Delâlet ve Makâlâtihim*, v. 8a-v. 9b.

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî es-Semerkandî (333/944), *Te'vilâtü Ehli's-sünnet*, thk. Fatıma el-Hiyemî, Beyrut 2004, I, 432. (Not: Tespitlerimize göre Mâturîdî'nin tefsirinin asıl adı *Kitâbü't-Te'vilât*'tir. Gerçek böyle olmasına rağmen onun bu eseri *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ve *Te'vilâtü Ehli's-sünnet* şeklinde de yaygın olarak kullanılmaktadır. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Maturidlik*, İstanbul 2008, 7, 8.) Çalışmamızda Fatıma el-Hiyemî'nin tahkik ettiği ve *Te'vilâtü Ehli's-sünnet* şeklindeki Beyrut 2004 baskısını kullandık. Ancak daha önce kullanılanlara atfen yeri geldikçe *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-te'vilât* isimlerini de kullandık.

¹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 615, 616.

ğışlanacağını umması da, ümit etme anlamında bir çeşit “ircâ”dır.¹⁷ Ona göre bu tür irca Ebû Hanife tarafından da benimsenmiştir ve doğrudur.¹⁸

Mâturîdî'nin görüşlerini reddettiği Mürcie ise *Mezmun ircâ* görüşünü benimseyenlerdir. Onlar, fiillerin yaratılmasını sadece Allah'a havale etmişler ve bu konuda insanın hiçbir etkisinin olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹⁹

Bu hususlar Mâturîdî'nin, Ebû Hanife'nin ircâ konusundaki görüşünü tamamen benimseyip savunduğunu açıkça göstermesine rağmen incelediğimiz risalede ne Ebû Hanife'nin ne de imam Mâturîdî'nin bu konudaki görüşlerine hiç yer verilmemiştir. Benzer bazı hususlarda ortaya çıkan bu durum, risalenin Mâturîdî'ye ait olmadığını ve bazı yerlerinin onun fikirlerine ters düştüğünü göstermektedir.

İmam Mâturîdî, Ebû Hanife'nin ircâ görüşünü benimsemekle kalmamış; aynı zamanda bu tür ircâyı benimseyenler hakkında Haşviyye ve Mutezile gibi diğer mezhep mensuplarının ileri sürdükleri eleştirilerin büyük bir kısmını haksız bularak bu tür icrayı savunmuştur.²⁰ Hatta imam Mâturîdî, kendi çağında Mürcie kelimesinin hakaret ve yergi maksadıyla kullanımından hareketle, asıl Mürcie'nin, Haşviyye ve Mutezile olduğunu ileri sürmüştür.²¹

Mâturîdî, Hz. Peygambere nispet edilen “Ümmetimden iki grup, şefaate nail olmaz, Kaderiye ve Mürcie”²² şeklindeki haberi ve Mürcie'nin yetmiş dilde lanetlendiği yolundaki rivayeti değişik şekilde yorumlamıştır.²³ O, bu haberlerde geçen Mürcie ile Cebriyye'nin kastedilmiş olabileceğini iddia etmiştir.²⁴

b) Mutezile: Risalenin hemen başında 3a numaralı varakta Kaderiyye'nin Mutezile olduğu açıkça yazılmasına rağmen Mutezile mezhebi ana fırkalardan Harûriyye'nin²⁵ onuncu alt kolu olarak

¹⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 615, 616.

¹⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 616.

¹⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 507; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünnet*, I, 36.

²⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 616–621; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünnet*, I, 36, III, 156; Krş. Koçoğlu, *Mâturîdî'ye Göre Mürcie*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2000.), s. 83, 84.

²¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 613, 614, 616.

²² Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *Feyzü'l-kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Beyrut trz. IV, 208; krş. Tirmizî, Ebû Musa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992, “Kader”, 13; İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce, *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992, “Mukaddime”, 9.

²³ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 617.

²⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 617, 618.

²⁵ Bu kelimenin aslının Harûriyye olduğu kanaatindeyiz. Bu konuya ileriki sayfalarda genişçe yer verilmektedir.

verilmektedir. Ve burada Mutezile, “Ali ile Muaviye arasında cereyan eden hadiseler hakkında şüpheye düşerek ve onların her ikisini de dışlayarak hak yoldan ayrılanlar”²⁶ şeklinde tanımlanmaktadır.

Kaderiyye ise, “Allah’ın dilemesini ve azametini inkâr edenlerdir. Onlar, fiillerin gerçekleşmesinde, Allah’ın hiçbir etkisinin olmadığına, onların insanın kudreti, isteği ve ilmiyle meydana geldiğine inanmaktadırlar”²⁷ şeklinde tanımlanmaktadır. Halbuki imam Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhid* ve *Tevlâtü Ehli’s-Sünnet* adlı eserlerinde Mutezile ile Kaderiyye arasında yakın bir ilişki kurmaktadır. Nitekim Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*’inde şerrin kaynağı konusunda Mutezile ile Mecusilerin benzer düşüncede olduğunu açıkça belirttikten sonra “Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsileridir”²⁸ rivayetini nakletmektedir.²⁹ O halde söz konusu risalede geçen bilgiler ile Mâturîdî’nin kendisine ait olduğu kesin olan *Kitâbü’t-Tevhid*’indeki bilgiler arasında benzerlik şöyle dursun büyük bir çelişki bulunmaktadır. Eğer incelediğimiz eser, gerçekten Maturîdî’ye ait olsaydı onun *Kitâbü’t-Tevhid*’inde geçen bilgilere benzemesi gerekirdi. Bütün bunlar söz konusu eserin imam Mâturîdî’den sonra yazıldığına işaret etmektedir.

İmam Mâturîdî ile Mutezile, özellikle de Ebü’l-Kâsım el-Kâ’bî (319/931) arasındaki çekişme ve retleşmenin olduğu bugün çok açık bilinmektedir. Eğer bu eser Mâturîdî’ye ait olsaydı, Kâ’bî ve Mutezile’den geniş bir şekilde bahsetmesi gerekirdi. Yukarıda çevirisini yaptığımız eser incelendiğinde durumun böyle olmadığı görülecektir. Hatta burada Kâ’bî’nin adına hiç yer verilmemiştir. Ayrıca eserde Mutezile ismi çok az geçmektedir. Mutezile mezhebi bir yerde Kaderiyye’nin alt grubu diğer bir yerde ise Harûriyye’nin bir alt grubu olarak geçmektedir.³⁰

c) İrâde-i Cüziyye: Eserde, Kaderiyye’nin ikincisi olarak zikredilen Muğazziliyye’nin görüşleri anlatıldıktan sonra onlara, “Cemaat ise, hayrın da şerrin de Allah’ın takdiriyle olduğuna, fakat bu takdirin, insanın irâde-i cüziyyesine bağlı olduğuna inanırlar”³¹ şeklinde cevap verilmektedir. Yine Cebriyye’ye cevap verilirken de irâde-i cüziye kavramı geçmektedir.³² Hâlbuki irade-i cüziye ifa-

²⁶ *Risale fî beyâni gürûhi ehli’-d-dalâl ve Makâlâtihim*, v. 6a, v. 7b.

²⁷ *Risale fî beyâni gürûhi ehli’-d-dalâl ve Makâlâtihim*, v. 3a.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1413/1992, II, 86; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-hafâ’*, nşr. Ahmed el-Kalâş, Halep trs. II, 91–92.

²⁹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 139; bu konuda geniş bilgi için bkz. Mâturîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 135–146.

³⁰ *Risale fî beyâni gürûhi ehli’-d-dalâl ve Makâlâtihim*, v.3a, v. 6b.

³¹ *Risale fî beyâni gürûhi ehli’-d-dalâl ve Makâlâtihim*, v.3a, 3b.

³² *Risale fî beyâni gürûhi ehli’-d-dalâl ve Makâlâtihim*, v.4a.

desinin Mâturîdî'den çok sonra kavramlaştığı bilinmektedir.³³ Eserde irade-i cüziye kavramının kullanılması da, bu eserin Mâturîdî'den sonra yazıldığına işaret etmektedir.

Yukarıdaki kavramlardan başka şu noktalar da göze çarpmaktadır: Eserde Cebriyye için Muttariyye de denildiği ifade edilmektedir.³⁴ Bu ifade de tespit edebildiğimiz kadar Mâturîdî'nin eserlerinde geçmez. Ayrıca Mâturîdî, Cebriyye ile zemmedilen Mürchie arasında yakın bir ilişki kurmaktadır.³⁵ Burada ise iki mezhep arasındaki bu ilişkiden hiç bahsedilmemektedir.

Risalede Râfızıyye'nin 2. alt grubu olarak Şia gösterilmektedir. Burada geçtiğine göre Şia, "Hz. Muhammed'in hilâfeti Hz. Ali'ye vasiyet ettiğini fakat ashabın hata ederek Ebû Bekir'i halife seçtiklerini ileri sürenlerdir".³⁶ Hâlbuki Şia kavramı, Mâturîdî'nin eserlerinde Râfızıyye'yi ve Gulviyye'yi de içine alan geniş bir anlamda kullanılmaktadır.³⁷

Risalede Zenâdîka mezhebi Cehmiyye'nin üçüncü alt grubundan sayılmaktadır. Burada geçtiğine göre Zenâdîka, "Rabbini bilen ve imanı kemale erenlere günahın zarar vermeyeceğini ve müminlerin cennet ehli olduğunu söyleyerek, onların asla cehenneme girmeyeceklerine inananlardır".³⁸ Bu tür bir Zenâdîka anlayışı Mâturîdî'nin eserlerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla geçmemektedir. İmam Mâturîdî, Zenâdîka'yı "bir şeyin yoktan var olmasını reddedenler"³⁹ ve "Allah murad etmese de şerrin, şeytandan ve şer tanrısı tarafından yaratıldığına inananlar"⁴⁰ şeklinde tavsif etmektedir.

³³ Mâturîdî'nin eserlerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla, irâde-i cüziyyeye işaret eden pek çok ifade bulunmakla birlikte, onun *Kitabü't-tevhid* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da irâde-i cüziyye kavramı geçmez. Bkz., Mâturîdî, *Kitabü't-tevhid*, s. 365, 380, 381; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünnet*, II, 45, 115, 173-174, 189, 190, 371, 372, IV, 88; Geniş bilgi için bkz. Ak, Ahmet, "Faslün Fî Usûli'l-İman Adlı Risale ve Mâturîdiye Aidiyeti", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 26, Eylül-Aralık 2006, s. 117-119; krş. Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İstanbul 1984, s. 275-334; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâturîdî ve Ebü'l-Muin en-Nesefiye Göre İrade Hürriyeti*, Ankara 1988, s. 102-105.

³⁴ *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim*, v.4a.

³⁵ Mâturîdî, *Kitabü't-tevhid*, s. 617, 618.

³⁶ *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim*, v. 5b.

³⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünnet*, I, 441-446.

³⁸ *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim*, v.7a, 7b.

³⁹ Mâturîdî, *Kitabü't-tevhid*, s. 145.

⁴⁰ Mâturîdî, *Kitabü't-tevhid*, s. 146.

B. Risalede İslam Mezheplerinin Tasnifi

1. Asıl Fırkalar

Risalede geçen asıl fırkaların ismi ile klasik mezhepler tarihi kitaplarında geçen ana fırkaların ismi arasında benzerlikler bulunmaktadır. Nitekim bu kaynakların en önemlilerinden kabul edilen Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin (479–548/1086–1153) *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde ana mezhepler Mutezile, Cebriyye, Sifâtîyye, Havâric, Mürcie ve Şia' şeklinde altı ana başlıkta toplanmıştır.⁴¹ Fahreddin er-Râzi (606/1210) ise Mutezile, Havâric, Ravâfız, Müşebbihe, Kerrâmiyye, Cebriyye ve Mürcie olmak üzere 6 ana mezhep olarak tasnif etmiştir.⁴² Fakat Mâturîdî'nin eserlerinde ana mezheplerin sayısı hakkında her hangi bir kayıta rastlanmamaktadır.

Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd-Dalâleti ve Makâlâtihim adlı eserde de klasik mezhepler tarihi kaynaklarındakine benzer bir tasnif yapılmıştır.⁴³ Eserin başında “Akâid sahibi” Mâturîdî'nin Ehl-i Bid'at'î 6 sınıfa ayırdığı ve onlardan birincisinin Kaderiyye olduğu ve Kaderiyye'nin 12 sınıfa ayırdığı kaydedilmektedir. Bununla birlikte yine eserin başında hiçbir açıklama yapılmaksızın Ehl-i Bid'at'ın ilk fırkasının adı Mutezile olarak verilmektedir.⁴⁴ Ancak eserde daha önce belirtildiği gibi Kaderiye ile Mutezile arasında her hangi bir ilişkiden söz edilmemektedir. Üstelik Mutezile, Harûriyye'nin 10. alt grubu olarak verilmektedir.⁴⁵ Bu tür tutarsızlıklara ve çelişkilere Mâturîdî'nin eserlerinde ve fikirlerinde rastlamak mümkün değildir.

Gerçekten incelediğimiz risalede kullanılan bazı kavramlarda bir takım tutarsızlıklar bulunmaktadır. Mesela Muattıla kelimesi, bir yerde Meleklerin, insanların amellerini yazdıklarını inkâr eden kimseler olarak Mürcie'nin yedinci alt kolu olarak gösterilirken,⁴⁶ diğer

⁴¹ Bkz., Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed (479/548), *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülemir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Beyrut 1414/1993, I, 56, 97, 104, 131, 161, 169; krş., Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037), *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1990, s. 4–355; Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman (377/987), *et-Tenbîh ve'r-red alâ Ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*, thk Muhammed zahid el-Kevseri, Kahire 1993, s. 1–185.

⁴² Fahreddin er-Râzi (606/), *İtikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Kahire 1938, s. 38, 46, 52, 63, 67, 68, 70.

⁴³ *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim*, v. 3a; krş., Ak, Ahmet, “Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde İslam Mezheplerinin Tasnifi”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 1996, s. 37, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

⁴⁴ *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim*, v.3a.

⁴⁵ *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim*, v. 3a, v. 6b.

⁴⁶ *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim*, v. 9a.

bir yerde ise, aynı Muattıla, ana fırkalardan Cehmiyye'nin ikinci ismi olarak verilmektedir.⁴⁷ Muattıla burada "Allah'ın sıfatlarını inkâr edenler ve Allah şey değildir diyerek, hayır, şer ve iman gibi her türlü şeyin insanın elinde olmadığına ve Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanalar"⁴⁸ şeklinde tanımlanmaktadır.

Eserde Mürcie, Mâturîdî'nin aksine Mubârekiyye olarak da isimlendirilmektedir.⁴⁹ Ayrıca 12 alt gruba ayrılmasına rağmen zemmedilen Mürcie'den ve Övülen Mürcie'den hiç bahsedilmemektedir. Oysa imam Mâturîdî, Mürcie'yi övülen ve zemmedilen Mürcie şeklinde ikiye ayırmakta ve bunlardan övülen Mürciileri savunmaktadır.⁵⁰ Eserde ise böyle bir ayrıma gidilmediği gibi Ebû Hanife'nin ve imam Mâturîdî'nin benimsediği irca anlayışına yer verilmemiştir.

2. Alt Kollar

Risalede verilen alt şubelerin isimleri ve sayısı ile Mâturîdî'nin eserlerinde geçen mezhep isimleri arasında neredeyse hiç benzerlik bulunmamaktadır. Hatta Mâturîdî, eserlerinde mezheplerin sayısından hiç bahsetmez. Bu da söz konusu risalenin Mâturîdî'ye ait olmadığına ayrı bir delildir.

Araştırmamız sonucunda incelediğimiz risaledeki mezheplerin tasnifi ile Ebu Muti el-Mekhul en-Nesefî (318/930)'nin *Kitâbu'r-Red alâ Ehli'l-Bid'a ve'l-Ehvâ*⁵¹ adlı eserindeki mezheplerin tasnifinin çok benzediğini tespit ettik. Çünkü her iki eserde de, Ehl-i Bid'at, Harûriyye, Râfıza, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie şeklinde 6 ana gruba ayrılmaktadır. Her iki eserdeki ana mezheplerin sayısı ve isimleri aynıdır. Alt grupların tasnifinde ise küçük bir hesap farkı vardır. İncelediğimiz risalede her ana grup 11 alt sınıfa ayrılmakta; ve sonuçta 6 ana grup + her ana grubun 11'şer alt grubu + Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ile birlikte 73 fırka sayısına ulaşılmaktadır. Başka bir deyişle eserde geçen İslam fırkalarının sayısı matematiksel olarak şu şekilde ifade edilebilir: (6 x 12 mezhep) + (Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat) = 73 mezhep.

⁴⁷ *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim*, v.7a.

⁴⁸ *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim*, v.7a.

⁴⁹ *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim*, v. 8a.

⁵⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz., Ak, Ahmet, "Mâturîdî'nin Mürcie'ye Bakışı", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Nisan 2006, cilt 8, sayı: 24, s. 193-202; krş., Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 28 vd; Kutlu, Sönmez, *Mürcie ve İtikadi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Koçoğlu, Kiyasettin, *Mâturîdî'ye Göre Mürcie*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Kutlu, Sönmez, "Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Mezhebî, Arka Planı", *Mâturîdî ve Maturidlik kitabı içinde* Haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, s. 119-146.

⁵¹ Ebû Mekhûl en-Nesefî (318/930), *Kitâbu'r-red alâ Ehli'l-bid'a ve'l-ehvâ*, thk. Marie Bernard, s. 53-126.

Kitâbü'r-Red ale'l-Bid'a isimli eserde ise bu hesaplama şu şekilde yapılmıştır: her ana mezhep 12 alt gruba ayrılmakta ve üzerine Ehli Sünnet ilave edilmektedir. Bunu da matematiksel olarak şu şekilde ifade etmek mümkündür: (6x12 alt grup) + (Ehli Sünnet ve'l-cemaat) = 73 mezhep. Vardığımız bu sonucun daha net anlaşılması için her iki eserde geçen mezhepleri tablo halinde ayrı ayrı aşağıya alıyoruz.

Mekhûl en-Nesefî'nin *Kitâbu'r-Red alâ Ehli'l-Bid'a ve'l-Ehvâ* isimli eserde İslam mezheplerinin 73 mezhebe göre tasnifi şu şekildedir:

1.Harûriyye	2.Râfıza	3.Kaderiyye	4.Cebriyye	5.Cehmiyye	6.Mürchie
1.Ezrakiyye	1.Aleviyye	1.Ahmediyye	1.Muttarriyye	1.Muattıla	1.Târikiyye
2.İbâdiyye	2.Emriyye	2.Seneviyye	2.Enfâliyye	2.Merisiyye	2.Sâyibiyye
3.Tağlibiyye	3.Şiyye	3.Mutezile	3.Maiyye	3.Mültezikiyye	3.Râciyye
4.Hâzimiyye	4.İshâkiyye	4.Keysâniyye	4.Mefrûğiyeye	4.Vâridiyye	4.Şâkiyye
5.Halifiyye	5.Nâvusiyye	5.Şeytâniyye	5.Neccâriyye	5.Ziyâde	5.Beyhesiyye
6.Küziyye	6.İmâmiyye	6.Şerikiyye	6.Menâniyye	6.Harkıyye	6.Ameliyye
7.Kesriyye	7.Zeydiyye	7.Vehmiyye	7.Kesbiyye	7.Mahlûkiyye	7.Menküsiyye
8.Şemrâhiyye	8.Abbâsiyye	8.Zevendiyye	8.Sâbikiyye	8.Fâniyye	8.Müstesniyye
9.Ahnesiyye	9.Mütenâsiyye	9.Müteberie	9.Hubbiyye	9.Ğayriyye	9.Müşebbihiyye
10.Muhakkemiyye	10.Reciyye	10.Nâkisa	10.Havfiyye	10.vâkifiyye	10.Haşviyye
11.Muteziliyye	11.Lâniyye	11.Kâsitiyye	11.Bekriyye	11.Kabriyye	11.Eseriyye
12.Meymüniyye	12.Müterabbisa	12.Nazzâmiyye	12.Hasbiyye	12.Lafziyye	12.Bidi'yye

Üzerinde çalıştığımız *Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd-Dalâleti ve Makâlâtihim* isimli eserde yer alan İslam mezheplerinin tasnifi ise şu şekildedir:

1. Kaderiye (Mutezile)	2.Cebriyye (Muztariyye)	3. Râfızıyye (Ğuluviyye)	4. Harûriyye (Ezrakiyye)	5.Cehmiyye (Muattiliyye)	6.Mürchie (Mubarekiyye)
1.Ahmediyye	1.Efaliyye	1.Amiriyye	1.İbâdiyye	1.Merisiyye	1.Sebbâbiyye
2.Mu'teziliyye	2.Mâiyye	2.Şiyye	2.Tağlebiyye	2.Merfiyye	2.Râciyye
3.Keysâniyye	3.Mefruğiyeye	3.İshâkiyye	3.Câzimiyye	3.Zenâdika	3.Şârikiyye
4.Şeytâniyye	4.Neccâriyye	4.Fârisiyye	4.Halekiyye	4.Harfıyye	4.Mubârekiyye
5.Şerikiyye	5.Mâniyye	5.İmâmiyye	5.Kenziyye	5.Mahlûkiyye	5.Beyhesiyye
6.Vehiyye	6.Kesbiyye	6.Zeydiyye	6.Küziyye	6.Fâniyye	6.Dâsiyye
7.Ravendiyye	7.Sâbikiyye	7.Abbâsiyye	7.Şemrâhiyye	7.Luğaviyye	7.Muattiliyye
8.Müterebbiyye	8.Habibiyye	8.Mütenâsihiyye	8.Ahnesiyye	8.Vâkifiyye	8.Müşebbihiyye
9.Nâkisiyye	9.Havfiyye	9.Riciyye	9.Hakemiyye	9.Kabriyye	9.Haşviyye
10.Kâsitiyye	10.Bekriyye	10.Lâğiniyye	10.Mutezile	10.Münkiriyye	10.Eseriyye
11.Nazzâmiyye	11.Hasbiyye	12.Müterabbisiyye	11.Halmüniyye	11.Raveniyye	11.Bidi'yye

Öncelikle çevirisini ve değerlendirmesini yapmaya çalıştığımız *Risale fî beyâni gürûhi ehli'd-dalâl ve Makâlâtihim* adlı eserin Mâturîdî'ye ait olmadığı açıktır. İkinci olarak incelediğimiz *Faslûn fî Gürûh Ehli'd-Dalâletihi ve Makâlâtihim* adlı eserde ve Mekhul en-Nesefî'nin *Kitabü'r-Red ale'l-Bid'a* isimli kitabında yer alan ana mezhepler ve onların alt grupları arasında büyük benzerlik olduğu tespit edilmiştir. Sadece ana mezheplerin sıralamasında ve isim-

lendirmede çok küçük farklar vardır. Neseffî'nin eserinde ana fırkalar, Harûriyye, Râfıza, Kaderiye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürctie şeklinde tasnif edilirken; incelediğimiz risalede bu sıra Kaderiyye, Cebriyye, Râfızıyye, Cerrûriyye⁵², Cehmiyye ve Mürctie şeklindedir. Burada görüldüğü gibi Neseffî'nin eserinde ilk sırada Harûriyye ele alınırken incelediğimiz risalede ise ilk sırayı Kaderiye ele alınmıştır. Ayrıca diğer bir küçük fark ise Neseffî'nin eserinde ana mezheplerden biri "Râfıza" şeklinde geçerken risalede "Râfızıyye" şeklinde geçmektedir. Bu iki küçük fark için şunları söylemek mümkündür: Birincisi Mekhul en-Neseffî'nin yaşadığı dönemde Harûriyye yani Hâriciyye mezhebine mensup olanların etkisi daha fazla görülmüş olabilir. İncelediğimiz risalenin kaleme alındığı devirde ise Kaderiyye/Mutezile daha etkili olmuş olabilir. Ayrıca bir ana mezhebin söz konusu risalede "Râfızıyye" şeklinde; Neseffî'nin eserinde ise "Râfıza" şeklinde geçmesi yaşadıkları dönemdeki kullanım farkından kaynaklanabilir. O halde incelediğimiz ve Mâturîdî'ye aidiyetinden şüphe edilen *Faslün fi Gürûh Ehli'd-Dalâleti ve Makâlâtihim*'in Mekhul en-Neseffî'nin *Kitabü'r-Red ale'l-Bid'a* isimli eserin özet şeklinde yazılmış kötü bir kopyası olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

73 mezhep isminin yarısından fazlası -37 adet mezhep- her ikisinde harfi harfine bulunmaktadır. Bu mezhepler şunlardır: Kaderiye, Cebriyye, Cehmiyye, Ahmediyye, Muteziliyye, Keysâniyye, Şeytâniyye, Şerîkiyye, Kâsıtiyye, Nazzâmiyye, Muztariyye, Mâiyye, Mefruğıyye, Neccâriyye, Kesbiyye, Sâbikiyye, Havfiyye, Bekriyye, Hasbiyye, Şîiyye, İshâkiyye, İmâmiyye, Zeydiyye, Abbâsiyye, Riciyye, İbâdiyye, Tağlebiyye, Kûziyye, Şemrahiyye, Ahnesiyye, Mutezile, Merîsiyye, Mahlûkiyye, Fâniyye, Vâkifiyye, Kabriyye, Râciyye, Beyhesiyye, Haşeviyye, Eseriyye ve Bid'iyye.

Bazı harf değişiklikleriyle birlikte aynı anlamda benzer kelimelerle kullanılan mezhepler ise şunlardır: Vehmiyye, Vehiyye; Müteberria, Müterebbiye; Nâkîsa, Nâkîsiyye; Enfâliyye, Efâliyye; Mennâniyye, Mâniyye; Hubbiyye, Habîbiyye; Emriyye, Âmiriyye; Mütenâsiyye, Mütenâsihiyye; Lâniyye, Lâğniyye; Müterabbisa, Müterabbisiyye; Ezrakiyye, Erzakiyye; Hâzîmiyye, Hâzimiyye; Fârisiyye, Nâvisiyye; Halfiyye, Halekiyye; Kesriyye, Kenziyye; Muhakkemiyye, Hakemiyye; Meymûniyye, Halmûniyye; Muattıla, Muattılıyye; Harkıyye, Harfiyye; Sâbiyye, Sebbâbiyye; Şâkkiyye, Şârikiyye ve Müşebbihiyye, Müşhebbihiyye.

⁵² Bu ismin Harûriyye olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu hata müstensih hatasından kaynaklanmıştır. Çünkü Harûriyye ve Cerrûriyye arasında çok benzerlik vardır.

Bazı mezhep isimleri ise Lafziyye ve Lüğaviyye örneğinde olduğu gibi farklı kelimelerle fakat benzer anlamda kullanılmıştır.

Farklı mezhep isimleri ise şunlardır: Seneviyye, Aleviyye, Merfiyye, Mültezikiyye, Zenâdika, Vâridikiyye, Ziyade, Ğayriyye, Münkiriyye, Raveniyye, Târikîyye, Dâsiyye ve Menkûsiyye'dir.

İki eser arasındaki diğer küçük bir fark ise şudur: *Kitâbü'Red ale'l-Bid'a* adlı eserde ana mezhepler Harûriyye, Râfıza, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie şeklinde geçmektedir. İncelediğimiz Risalede ise 6 ana mezhebin isimleri birer sıfatla veya değişik isimler şeklinde verilmektedir. Mesela Kaderiye, Mutezile; Cebriyye, Muztariyye; Râfiziyye, Ğulviyye; Harûriyye, Erzâkiyye yani Ezrakiyye; Cehmiyye, Muattâliyye; Mürcie, Mübârekiyye.

Yukarıdaki bilgiler ışığında incelediğimiz Risalenin imam Mâturîdî'den asırlar sonra kuvvetle muhtemel İmam Maturdî'nin isminin ve fikirlerinin iyice öne çıktığı Selçuklular döneminde, Hanefî-Mâturîdî bir alim tarafından kaleme alındığı söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu eserde büyük ölçüde istinsah hatalarının da bulunduğu tespit edilmiştir.

Bu risale ile Mekhul en-Nesefî'nin *Kitâbü'r-Red ale'l-Bid'a* adlı eserinde hemen hemen 73 mezhebin isimlerinin aynı olması aralarında asırlar olması bakımından imkansız gibidir. Nitekim aynı çağda ve aynı kültürde yazıldığı bilinen Mekhul en-Nesefî'nin *Kitâbü'r-Red ale'l-Bida* isimli eserinde yer alan mezhep isimleriyle Hakim es-Semerkandî'ye nispet edilen mezhep isimleri arasında büyük fark vardır. Nitekim *Tercüme-i Sevâdî'l-Azam* adlı eserde geçen fakat incelediğimiz risalede ismi bulunmayan mezheplerin isimleri şunlardır:

Sa'lebiyye, Câzimiyye, Bâtîniyye, Lem Yezeliyye, Ca'feriyye, Hanefiyye, Kenîfiyye, Savveriyye, Ca'diyye, Hasbiyye, Sârikiyye, Meyliyye, Kavliyye, Ramâdiyye, Şâdkiyye, Cûşiyye, Belîtiyye, Meyâniyye, Süfyâniyye, Ma'rûfiyye, Mechûliyye, Muhâciriyye, Ma'zûriyye, Müteveliyye, Mîriyye, Rakûkiyye, Tâyibiyye, Muğniyye, Müslimiyye, Akliyye, Fikriyye, Sâtîyye, Şâfiyye, Müştâğniyye, Tufeyliyye, Fedâiyye, Melhûniyye, Sâniyye, Ğâlibiyye, Makâmâtiyye, Şevkiyye, Behîmiyye, Seyyâniyye, Gifiyye, Müsteviyye, Kelâmiyye, Cebeliyye, Kerrâmiyye, Sünniyye, Cemaatiyye ve Nâcihiyye⁵³

⁵³ Hakîm es-Semerkandî, *Terceme-i Sevâdü'l-a'zâm*, thk. Abdülhayy Habîbî, Tahran 1348, s. 166-178.

Ek: I

3 a

Dalâlet Ehlini ve Onların Görüşlerini Beyan Eden Risâle

Akâid sahibi eş-Şeyh el-İmam, -Allah'ın geniş rahmeti onun üzerine olsun- Ehl-i Bid'at'i 6 sınıfa ayırdı. Birincisi Kaderiyye, onlar Mutezile'dir. İkincisi Cebriyye, üçüncüsü Râfızıyye, dördüncüsü Harûriyye, beşincisi Cehmiyye ve altıncısı Mürcie'dir.

A. KADERİYYE

Kaderiyye, Allah'ın dilemesini ve kazasını inkâr etti. Onlar, fiillerin gerçekleşmesinde, Allah'ın hiçbir etkisinin olmadığına, onların insanın kudreti, kazası ve ilmiyle meydana geldiğine inanmaktadırlar. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat göre ise, Allah insanın fiilini gerçekleştirmesinde tek yetkili değildir. Hiç kimse Allah'ın ilmini takdir edemez. Her şey Allah'ın dilemesi, ilmi, gazası ve kudretiyle meydana gelir. Kaderiye, 11 sınıfa ayrılmıştır.

1. Ahmedîyye: Onlara Şemriyye⁵⁴ de denilir. Onlar, hayrın Allah'tan geldiğine şerrin ise şeytandan ve nefsimizden geldiğine inandılar. Onlara göre, iyilik yapan ölülerin ruhuyla amel eder. Kötülük yapan ise, şeytanın ruhuyla amel eder. Bu anlayış Ehl-i Sünnet'e göre yanlıştır.

2. Mu'teziliyye: Onlar, Allah'ın hayrı yarattığına, şerri yaratmadığına inanırlar. Eğer Allah'ın şerri yarattığını söylersek, Allah'a zulüm isnat etmiş oluruz derler. Cemaat ise, hayrın da şerrin de Allah'ın takdiriyle olduğuna, fakat bu takdirin, insanın irade-i cüziyesi ile kulun fiili esnasında yaratıldığına inanır.

3 b

3. Keysâniyye: Onlar fiillerinin Allah'tan veya kuldan olduğunu söylemeyiz diyorlar. Çünkü biz azap ya da af ile karşılaşacağımızı bilmeyiz derler. Bu anlayış Ehl-i Sünnet'e göre yanlıştır.

4. Şeytâniyye'dir. Onlar şeytanın yaratılmadığına inanırlar. Bu anlayış ta Ehl-i Sünnet Cemaat'ına göre yanlıştır.

5. Şerikiyye'dir. Onlar iyiliklerin ve kötülüklerin mahlûkatın eseri olduğuna inanırlar. El-Cemaat ise, iman ile küfrün insanın kesbi doğrultusunda Allah tarafından yaratılmış olduğuna inanırlar. Çünkü insan da, fiili de yaratılmıştır. Bununla birlikte, imanda tasdik ve ikrar bakımından kulun fiili mahlûktur. Allah katından hidayet yönündense mahlûk değildir.

6. Vehiyye'dir. Onlar mahlûkatın kelamına ve fiillerine zât demezler. Buna inananları Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanmış kabul ederler. Cemaat Ehli ise, Allah'ın mükâfat ve cezayı zat olma-

⁵⁴ Doğrusu Seneviyye olmalıdır.

dan vermeyeceği gerekçesiyle, bir şeyin zatsız olmasını imkânsız görürler.

7. Ravendiyye'dir. Onlar Allah'ın peygamberlerine indirdiği her kitabın hak olduğunu söyleyerek, nâsîh ve mensûh ayetlerle hüküm vermenin caiz olduğunu iddia ederler. Cemaat ise, sadece nâsîh ayetler ve mensûh olmayan ayetlerle hüküm ve amelin caiz olduğuna inanırlar.

8. Müterebbiyye'dir. Onlar günahkâr insanların tövbelerini ve mürtedin tekrar İslam'a dönmesini Allah'ın kabul etmeyeceğine inanırlar. O kişi, pişman olup yaptıklarından vazgeçse bile. Bu anlayış da Cemaat'e göre yanlıştır.

4 a

9. Nâkisiyye'dir. Onlar Nebî'nin hükmüne biati vacip görmeyerek, biatsiz bağlanmanın olabileceğini savunurlar. Bu anlayış ta Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e göre yanlıştır.

10. Kâsitiyye'dir. Onlar dünyanın huzura erme ve yaptıklarının karşılığını alma yeri olduğuna inandıkları için dünyadaki her türlü nimetin insanlara ait olduğuna inanırlar. Cemaat'e göre ise, dünyadan uzaklaşmak gerekir. Çünkü dünya fitnedir ve müminler için zindandır.

11. Nazzâmiyye: Onlar Allah'a şey diyenlerin de, şey demeyenlerin de amellerinin geçersiz olduğunu iddia ederler. Cemaat'e göre ise, Allah'a, şey denebilir. Fakat O, bildiğimiz şeylerden değildir. Çünkü O, kendisinden başkasına benzemekten ve benzetilmekten münezzehtir.

B. CEBRİYYE

Muztariyye de denilen Cebriyye'ye göre, bütün günahlar Allah'tandır. Çünkü O'nun izni olmadıkça insanın hiç bir şeye gücü yetmez. Bu sebeple hiç kimse Allah'ın emrini yerine getirmeye ve yasaklarından kaçınmaya muktedir değildir. Cemaat'e göre ise, hayır ve şer Allah'ın takdiriyledir. Fakat Allah, bütün hayır ve şerleri insanın irade-i cüziyyesine göre yaratmaktadır. Cebriye 11 sınıfa ayrılmıştır.

1. Efâliyye: Onlar istitaatin fiilden önce olduğuna, rabbe ihtiyacın fiil esnasında olduğuna inanırlar. Cemaat ise, istitaatin fiille birlikte olduğuna inanırlar.

4 b

2. Maıyye: Onlar, Efâliyye gibi istitaatin fiilden önce olduğunu ileri sürerler.

3. Müferriğiyeye: Onlara göre Yüce Allah, kaleme yazmayı emredince kalem, olan ve olacak her şeyi yazdı. Ondan sonra Allah, insanların eylemlerine hiç karışmadı. Cemaat'e göre ise, bu anlayış yanlıştır. Çünkü Yüce Allah, "O, her an bir iştedir"⁵⁵ ayetinde belirtildiği gibi Allah var etmekle veya yok etmekle kulların fiillerinden uzak değil, insanların yaptıklarında haberdardır.

4. Neccâriyye: onlara göre Yüce Allah, insanlara, yaptıklarından dolayı değil, kendi efâlinde dolayı azap eder. Cemaat'e göre ise, Yüce Allah, insana yaptıkları kötülüklerden dolayı azap eder. Çünkü O, şu ayetinde "Sen kullarına zulmedici bir Rab değilsin"⁵⁶ buyurmaktadır.

5. Mâniyye: Onlar Neccâriyye ile aynı görüştedirler.

6. Kesbiyye: Onlar iyiliklere sevap, kötülüklerle ceza verilmeyeceğini iddia ederler. Bu anlayış ta Cemaat'e göre yanlıştır. Çünkü burada ahirette hesaba çekilmeyi inkâr söz konusudur.

7. Sâbikiyye: Onlar, kötü kimseye yaptığı iyiliğin faydasının, iyi kimseye de yaptığı kötülüğün zararının olmayacağını ileri sürerler. Cemaat'e göre ise, ameller sahibine ya fayda sağlar ya da zarar verir. Çünkü Yüce Allah, "Kim iyilik yaparsa, o, kendisinin lehinedir. Kim de kötülük yaparsa o da, kendi aleyhinedir"⁵⁷ buyurmaktadır.

8. Habîbiyye: Onlar dünyada kurbiyyet derecesine ulaşmış Yüce Allah'ın muhabbet kâsesinden içen kişiden kulluk borcunun düşeceğini iddia ederler. Cemaat'e göre ise, insanın sorumluluğu Allah'a kavuşuncaya kadar devam eder.

5a

9. Havfiyye: Onlar, Allah'ı seven kimsenin O'ndan korkmasına gerek olmadığını savunurlar. Çünkü onlara göre, seven, seveni korkutmaz. Bu anlayış ta Ehl-i Sünnet'e göre yanlıştır.

10. Bekriyye: Onlar Hamziyyedir. Onlara göre ilmini artıran kimsenin ibadet yapması gerekmez. O kişi insanların malına ortak olur ve onun ihtiyaçları diğer insanlar tarafından karşılanmalıdır. Bu anlayış da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e göre yanlıştır.

11. Hasbiyye: Onlar Hurûfiyyedir. Onlar, dünyadaki malların bütün insanlar için yaratıldığını savunarak, dileyen her kesin başkasının malını kullanabileceğini iddia ederler. Bu anlayış da Cemaat'e göre yanlıştır.

⁵⁵ Rahmân 55/29.

⁵⁶ Fussilet 41/46.

⁵⁷ Zilzâl 99/7-8.

C. RÂFİZİYYE

Kendilerine Guluvviyye ismi de verilen Râfızıyye mensupları zinadan ve diğer büyük günahlardan kaçınmazlar. Onlar risâletin aslında Ali'ye indirildiğini fakat Cebrail'in yanlışlıkla Muhammed'e verildiğini ileri sürerler. Bu yanlış sözden Allah'a sığınırız. Cemaat'e göre Muhammed (s.a.s.), şeksiz şüphesiz Allah'ın resulüdür. Çünkü Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “O (Muhammed), ancak Allah'ın resulü ve peygamberlerin sonuncusudur”⁵⁸. Râfızıyye 11 sınıfa ayrılmıştır.

1. Amiriyye: Onlar Ali'nin Muhammed'e nübüvvette ortak olduğu görüşündedirler. Çünkü onlara göre peygamber Ali'ye şöyle demiştir: “Benimle sen Musa ile Harun gibiyiz”. Bu görüş Ehl-i Sünnet'e göre doğru değildir. Çünkü Yüce Allah'ın kitabında geçtiği gibi, Muhammed (a.s.) peygamberlerin sonuncusudur.

5b

2. Şi'iyye: Muhammed'in hilafeti Ali'ye vasiyet ettiğini, fakat ashabın hata ederek Ebû Bekir'i halife seçtiklerini söylerler. Cemaat'e göre Hz. Peygamberden sonra halifenin Ebû Bekir olmasında şüphe yoktur.

3. İshâkiyye: onlar peygamberliğin sona ermediğine bilakis onun kıyamete kadar devam edeceğine inanırlar. Bu görüş de Ehl-i Sünnet'e göre yanlıştır.

4. Fârisiyye: Onlar peygamberden sonra en üstün kimsenin Ali olduğuna inanırlar.

5. İmâmiyye: Onlar imametini sadece Hz. Hüseyin'in soyuna ait olduğuna inanırlar.

6. Zeydiyye: Onlar Hz. Hüseyin'in soyundan başkasının arkasında namaz kılmanın caiz olmadığını iddia ederler.

7. Abbâsiyye: Onlar Hz. Peygamberden sonra Hz. Abbas'ın halife olması gerektiğine inanırlar. Çünkü onlara göre o, Hz. Peygamberin amcasıdır.

8. Mütenâsihiyye: Onlar ruhların tenasühüne inanırlar. Onlara göre ruhu çıkan bir kimse başka bir yaratılıştaki rahat bir hayat sürer. Bu anlayış da Ehl-i Sünnet'e göre yanlıştır. Çünkü ruh, başka bir bedende doğsaydı kesilen hayvanların etini yemek ve hayvanları kullanmak helal olmazdı.

9. Ric'iyye: Onlar ahir zamanda Ali ve taraftarlarının tekrar dünyaya geleceklerine ve düşmanlarından intikam alacaklarına

⁵⁸ Ahzâb 33/40.

inanırlar. Ehl-i Sünnet'e göre ise, bedenle dünyaya dönüş ancak "haşır"den sonra mümkündür.

10. Ağnebe: Onlar Talha, Zübeyr, Aişe ve Muâviye'ye (Allah onların hepsinden razı olsun) küfrederler. Bu anlayış da yanlıştır. Çünkü sahabe hayırla anılır.

6 a

11. Müterabbiyye: Onlar Nisâbur'un Serahsî köyünden bir adamı seçerek ona bir yer tahsis ettiler ve onun mehdi olduğuna inandılar.

D. HARÛRÎYYE

Onlara Ezrakıyye de denilir. Onlar, Ali (k.v.)'den uzaklaştılar ve onun küfrüne hükmettiler. Çünkü onlar Nebi'nin dünyadan geçmesiyle vahyin kesilmesinden sonra birisinin mümin olduğunu söylerler. Onlar 11 sınıfa ayrıldılar.

1. İbâdiyye: Onlar, "Biz hiç kimseyi mümin, kâfir veya münafık olarak isimlendirmeyiz" derler. Bu anlayış yanlıştır. Çünkü mümin, tasdik ve ikrar ettiği için gerçekten mümindir. Kâfir ise, küfrü ve inkâr ettiği için kâfirdir.

2. Ta'libiyye: Onlar, hayır ve şerrin gerçekleşmesinde kaza ve kaderi inkâr ederler. el-Cemaat ise, hayır ve şerrin Allah'ın takdiriyle olduğuna inanırlar.

3. Câzimiyye: Onlar, imanın meçhul olduğunu ve bütün insanların iman ve amelden sorumlu olmadığını savunurlar. Bu görüş yanlıştır. Çünkü insanlar şu ayette Allah'a iman etmekle emrolunmuşlardır. "Ey iman edenler, Allah'a iman ediniz."⁵⁹

4. Halkıyye: Kadın olsun erkek olsun herkesin cihaddan kaçmasının caiz olmadığına inanırlar. el-Cemaat'a göre ise, bu görev sadece erkeklere farzdır.

5. Kenziyye: Allah'ın farz kıldığı malî hakların hazineden karşılanması gerektiğine inanırlar. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a göre bu görüş yanlıştır.

6. Kûziyye: Başkasından bir şeyler alınmasını doğru bulmazlar. Çünkü onlara göre, bir şeyin temiz veya pis olduğu bilinemez. Bu anlayış da yanlıştır.

7. Şemrâhiyye: Onlara göre bütün kadınlar yeryüzündeki reyhan gibidir. Bu sebeple onlarla nikâhsız yaşamakta bir sakınca yok-

⁵⁹ Âl-i İmrân 4/136.

tur. Ehl-i Sünnet'e göre ise bu görüş de yanlıştır. Çünkü Yüce Allah, “ Evleniniz...”⁶⁰ ayeti ile nikâhı emretmiş, zinayı yasaklamıştır.

8. Ahnesiyye: Yapılan iyiliğin öldükten sonra sahibine fayda vermeyeceğine inanırlar. Bu anlayış ta yanlıştır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: “ Kim güzel bir çığır açarsa, ölümünden sonra o güzel işi yapanın sevabı eksilmeksizin aynı sevap kendisine de verilir. Kim de, kötü bir çığır açar ve ölümünden sonra o kötülüğü yapanın günahı eksilmeksizin aynı günah, o kötü âdeti ilk çıkartana da verilir”⁶¹.

9. Hakemiyye: Dört halifeden sonra imametın olmadığına ve kesinlikle kimseye itaat edilmeyeceğine inanırlar. el-Cemaat'a göre ise, şeriatta “ümerâ” ya (amirlere) ve gönderilmiş imamlara itaat vaciptir.

10. Mutezile: Ali ile Muaviye arasında cereyan eden hadiseler konusunda şüpheye düşerek ve onların her ikisini de dışlayarak hak yoldan ayrıldılar. Çünkü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Rasulullah'ın her iki ashabını da İslam'ın öncüleri olarak görürler.

7 a

11. Halmûniyye: İmametın sadece Rasulullah'a mahsus olduğunu ileri sürerek, Hz. Peygamberden sonra imametın sahih olmadığına inanırlar. el-Cemaat'e göre, bu görüş Hz. Peygamberin sağlığında geçerli olmakla birlikte, onun vefatından sonra da imamet sahihtir ve Allah katında sevilen bir şeydir. Çünkü Habîb'in şeriattır.

E. CEHMİYYE

Onlara Muattaliyye de denir. Onlar Allah'ın sıfatlarını inkâr ederler ve Allah şey değildir derler. Hayır, şer, iman ve Kur'ân gibi insanda gerçekleşen her şey mahlûktur. Bunlar Ehl-i Sünnet'e göre yanlıştır. Cehmiyye'nin¹¹ alt grubu bulunmaktadır. Bunlar şunlardır:

1. Merîsiyye: Onlar Allah'ın kendisini vasıflandırdığı ilminin, kudretinin, yaratmasının ve meşietinin mahlûk olduğuna inanırlar. Onlar bu görüşlerinden dolayı İslam'dan ayrıldılar. Çünkü Allah'ın sıfatları mahlûk değildir.

2. Merfiyye: Onlar Yüce Allah'a sınır ve mekân nispet ederler. Cemaat'e göre ise, Allah kendisine mekân ve sınır nispet edilmekten münezzehtir. O, kendinden başkasından uzaktır.

⁶⁰ Nisâ 4/25.

⁶¹ Müslim, İlim, 15; İbn Mâce, Mukaddime, 14; Dârimi, Mukaddime, 44; Ahmed b. Hanbel, IV/362.

3. Zenâdika: Onlar “Rabbini bilen ve imanını kemale erenler cennet ehli olduğu ve onlara günah zarar vermeyeceği için kendilerinin asla cehenneme girmeyeceklerine inanırlar. Bu görüş de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a göre yanlıştır. Çünkü günah işleyen mümin, cennete günahının karşılığı olarak cezasını çektikten sonra girecektir.

7b

4. Harfiyye: Yüce Allah'ın kâfirleri sadece bir kere yakacağını başka yakmayacağına inanırlar. Bu anlayış da yanlıştır. Çünkü Yüce Allah, “ ... onların eriyen ciltlerini başkalarıyla değiştiririz”⁶² buyurmaktadır.

5. Mahlukıyye: Onlar Allah'ın sıfatlarının, kelamının ve fiillerinin mahlûk ve muhdes olduğuna inanırlar. Onlar bu anlayışları sebebiyle İslam'dan çıktılar. Çünkü Allah'ın sıfatları, kelamı ve fiilleri mahlûk değildir.

6. Fâniyye: Onlar cennet ve cehennem içindekilerle birlikte fani olduğuna, baki olmadığına inanırlar. Bu görüş de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e göre yanlıştır. Çünkü cennet ve cehennem içindekilerle birlikte ebedidir. Zira Allah şöyle buyurmaktadır: “ ... Orada ebedi kalırlar.”⁶³

7. Lağviyye: Onlara göre Allah, Ademoğlundan başka bir peygamber gönderecekti fakat Hz. Muhammed bunu anladı ve kendisine inen kitap ile daha önce inen kitapların hükümlerini nesh etti. Böyle bir anlayıştan Allah'a sığınırız.

8. Vâkifiyye: Onlar, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda kesin bir ayet ve işaret olmadığını ileri sürerek bu konuda her hangi bir görüş beyan etmeyenlerdir. Bu anlayış da yanlıştır. Çünkü Yüce Allah, zat ve efâlinin sıfatlarıyla mahlûkattan münezzehtir. Kur'an Allah'ın sıfatlarından olup, o, mahlûk değildir.

9a

9. Kabriyye: Onlar, iki metrelik bir mekânda hesaba çekmenin mümkün olmayacağını ileri sürerek, kabir sualini inkâr ederler. Bu yanlıştır. Cemaat'e göre, kabir suali, dünyada keyfiyetini anlayamayacağımız bir şekilde olacaktır. Çünkü Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “.. siz kabir azabını inkar ediyorsunuz. O, en büyük azabın dışında daha küçük bir azaptır”⁶⁴.

10. Münkiriyye: Onlar “şefaate hiç kimsenin gücünün yetmeyeceği gerekçesiyle, şefaati inkâr ederler. Cemaat'e göre ise, büyük

⁶² Nisâ 4/56.

⁶³ Yunus 10/26; Zuhruf 43/74; Beyyine 98/6.

⁶⁴ Secde 32/21.

günah işleyen müminlere şefaahat olunacaktır. Ayette geçen “Onlara şefaahat edecek hiçbir şefaahatçi olmaz.”⁶⁵ ifadesi bidat ve dalalet ehline şefaahat olmayacağı anlamındadır.

11. Râveniyye: Onlar peygamberlerin, velilerin ve Salih kimse-lerin şefaahatini inkâr ederler. Bu anlayış da yanlıştır.

F. MÜRÇİE

Mürchie'ye Mubarekiyye de denilmektedir. Onlar amelsiz imana güvenirlere ve sevap umarlar. Allah'ın yasaklarını inkâr ederek şöyle derler: “Küfür ehline iyilikler fayda vermediği gibi, iman ehline de kötülükler zarar vermez.” Onlar bu görüşleriyle imandan çıkmışlardır. Mürchie 11 alt gruba ayrılmıştır. Bunlar şunlardır:

1. Sebbâbiyye: Onlar Yüce Allah'ın “dilediğiniz şekilde amel ediniz”⁶⁶ sözünde olduğu gibi insanların Allah'a itaat edip etmemede bir sakıncalarının olmadığına inanırlar. Cemaat Ehline göre ise, Yüce Allah, mahlûkatı boş yere yaratmamıştır. Çünkü O, “Cinleri ve insanları bana ibadet etmeleri için yarattım”⁶⁷ buyurmaktadır.

8 b

2. Râciyye: Onlar, ahiret ahvalini bilemeyiz diyerek, insanları asi veya muti olarak isimlendirmeyi doğru bulmazlar. Cemaate göre ise, insanın ahiretteki durumu bilinmez. Fakat o, dünyada Allah'a isyan ederse, âsi; itaat ederse, muti olarak isimlendirilir.

3. Sârıkıyye: Onlar 10 dirhemlik bir şey çalan kimsenin, çaldığı şeyin 1 dirhemini tasadduk etmesi durumunda bunun günahın kefareti olmayacağını savunurlar. Onlar bu görüşlerini Allah'ın “Bir iyilikle gelene 10 ecir vardır”⁶⁸ ayetine dayandırmaktadırlar. Cemaate göre ise, bu ayetin bu şekilde yorumlanması yanlıştır. Çünkü çalıntı malı ve başkasının malını izinsiz kullanmak helal değildir. Söz konusu ayet, helâlından kazanıp iyilik yapanları kapsamaktadır. Ayrıca başka bir ayette, hırsızın elinin kesilmesi emredilmektedir.⁶⁹

4. Mubârekiyye: Onlar Allah'ın her şeyi insanlara helal kıldığını ileri sürerek, başkasına ait eşyanın izinli ya da izinsiz kullanılmasında bir mahsur görmezler. Bunlara Hamzaviyye de denilmektedir. Cemaate göre ise Allah, peygamberinin şeriatına uygun olarak hareket edilmesini istemektedir. Çünkü kim emir ve nehyi terk ederse bu batıldır.

⁶⁵ Müddessir 74/48.

⁶⁶ Bu ayetin devamı şöyledir: “Dilediğinizi yapın. Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görür.” Fussilet 41/40.

⁶⁷ Zâriyât 51/56.

⁶⁸ Neml 27/89.

⁶⁹ Mâide 5/38.

5. Beyhesiyye: Onlara göre iman, ilimdir. Hakkı batıldan ayıramayan kâfirdir. Cemaate göre ise, iman ilim değildir. Çünkü kim Allah'a ve resulüne bilmeden inanırsa o mümindir. Bununla birlikte, Müslümanlığının sıhate kavuşması ve istikamet bulması için ona bilmedikleri öğretilmelidir.

6. Dâsiyye: Onlar, "Lâ ilahe illallah Muhammedün rasulullah" ta olduğu gibi Allah'ın isminin mahlûkattan birinin ismiyle birlikte anılmasını caiz görmezler ve ikisinin arasını ayırırlar. Cemaat ehline göre ise, Allah'ın isminin habibi ile birlikte zikredilmesi, zikrin en faziletlisidir.

9 a

7. Muattılıyye: Onlar meleklerin insanların amellerini yazdıklarını inkâr ederler. Cemaate göre ise, bu konuda şüphe yoktur. Çünkü Yüce Allah, "Kirâmen kâtipleri sizin yaptıklarınızı bilir"⁷⁰ buyurmaktadır.

8. Müşebbihe: Onlar, Allah'ın kendi zatında göz, kulak ve benzeri ile insana benzediğini söylüyorlar. Onlar bu görüşlerinden dolayı İslam'dan ayrılmışlardır. Cemaat ve Ehl-i Sünnet ise, Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğuna inanırlar. Fakat O'nun yemesinin içmesinin olmadığı, akıl ve tefekküre gerek olmaksızın ilim sahibi, kulağa ihtiyaç duymaksızın işitici, göze ihtiyaç duymaksızın görücü, tabiata ihtiyaç duymaksızın irade ile yeme içme, zayıf hasta olma ve gaflet olmaksızın kâmil kudretiyle dil, ağız, ses ve harfe ihtiyaç duymaksızın kelam sıfatlarla mevsuf olduğuna inanırlar.

9. Haşeviyye: Onlara göre kim peygamberin getirdiği hükümlerden birini beğenmezse hepsini inkar etmiş demektir. Onlar bu konuda da hata ettiler. Çünkü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat bu konuda Allah'ın ayetlerinin ve Rasul'ünün hadislerinin çok çeşitli olduğunu ve bunların hepsinin ayrı hükümler ifade ettiğine inanırlar. Bunlar arasında farzlar, sünnetler, vacipler, fedâil, nâsih mensuh vardır. İslam ve itaatte bunları fark etmek gerekir. Bunlardan bazılarını yerine getirmek yetmez, onların tamamını ifa etmeye gayret etmelidir.

9 b

10. Eseriyye: Onlar eser taraftarları gibi Rabbimizi her şeyde görürüz ve bize göre Allah'ın hakkı ve mâsivâsı konusunda fark olduğuna kıyas etmek küfürdür derler. Onlar bu görüşlerinden dolayı İslam'dan çıktılar. Çünkü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Rab ile yaratıklarının, iman ile küfrün, helal ile haramın ve emir ile nehyin farklı olduğuna kıyas yapmak gerekir derler.

⁷⁰ İnfitâr 82/11.

11. Bid'ıyye: Onlar, bidat hadisler uydurarak onları Hz. Peygamber (s.a.s.)'e isnat ettiler. Ayrıca Rasulullahın bazı halifelerini inkar ederek onlara büyük günah isnat ettiler. Ve onların hilafetini inkâr ettiler. Kötülüğü emretse bile onların bânını emretme ihtimali olduğu için imamlara ve meşâyihâ muhalefet edilmesini caiz görmezler. Bu görüş de Cemaate göre yanlıştır. Vahhâb olan Allah'ın yardımını ile kitap bitti.

Gerçekten de Peygamberimiz Muhammed (s.a.s)'den sonra insanların en faziletlisi, Ebu Bekir (r.a.)'tır. Çünkü o, nübüvvet ve miraç konularında bir an bile düşünmeden, tereddüt etmeden geri kalmaksızın onu tasdik etti. Ebu Bekir'den sonra insanlığın en faziletlisi Ömeru'l-Faruk'tur. Onun adaleti Allah katında övülmüştür. Çünkü o, adaletiyle İslam'ın işlerini yoluna koyarak, hakkı ve batılı eksiksiz ve tahrifsiz olarak beyan etti. Ömeru'l-Faruk'tan sonra insanların en üstünü Osman Zünnureyen'dir. Çünkü o, Kur'an'ı toplattı ve iki nur sahibi olarak isimlendirildi.

10a

Peygamber (s.a.s.) onu kızı Rukıyye ile evlendirdi. Rukıyye ölünce Ümmü Gülsüm ile evlendirdi. Bundan dolayı o, “zünnûreyn” (iki nur sahibi) adını aldı. Osman'dan sonra beşerin en üstünü, Ali (r.a.)'dir. O, imam, emir ve nur sahibi olan Hasan ile Hüseyin'in babasıdır. O ikisi cennetin iki genç efendisidirler. Ehl-i Sünnet'in gözünün nurudurlar. Allah o ikisinden razı olsun. Şüphesiz ki, Rasulullah din-i mübinin güneşidir. Onun ashabı ise dinin yıldızlarıdır. Numan b. Sâbit dinin kandilidir. Şâfiî, Mâlik ve Hanbel de öyle. Fakat bu üçünün derecesi, Numan'ın derecesinden düşüktür. Çünkü peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Benden sonra ismi Numan b. Sâbit, künyesi Ebû Hanife olan bir zat gelecektir. O, ümmetin kandilidir.”

Salih b. Hüseyin bu kitabı Allah'ın yardımıyla hicri 1134 yılında tensih etti.

- | | | |
|-------------------|-----------------|-----------------|
| 1. Mürcie | 26. Şâkiyye | 51. Vâridiyye |
| 2. Kaderiyye | 27. Meyliyye | 52. Sâtıyye |
| 3. Şemrâhiyye | 28. Kavliyye | 53. Şâfiyye |
| 4. Ezrakiyye | 29. Ramâdiyye | 54. Müstağniyye |
| 5. Ahnesiyye | 30. Şâdkıyye | 55. Tufeyliyye |
| 6. Sa'lebiyye | 31. Cûşiyye | 56. Fedâiyye |
| 7. Beyhesiyye | 32. Belîtiyye | 57. Mefrûğıyye |
| 8. Meymûniyye | 33. Meyâniyye | 58. Melhûniyye |
| 9. Câzimiyye | 34. Süfyâniyye | 59. Sâniyye |
| 10. Mu'tezile | 35. Harûriyye | 60. Ğâlibiyye |
| 11. Cebriyye | 36. Abbâsiyye | 61. Makâmâtiyye |
| 12. Bâtıniyye | 37. Haşeviyye | 62. Şevkiyye |
| 13. Lem yezeliyye | 38. Ma'rûfiyye | 63. Behîmiyye |
| 14. Ca'feriyye | 39. Mechûliyye | 64. Seyyâniyye |
| 15. Hanefiyye | 40. Muhâciriyye | 65. Ğifiyye |
| 16. Kenîfiyye | 41. Hâzimiyye | 66. Emriyye |
| 17. Savveriyye | 42. Ma'zûriyye | 67. Vehmiyye |
| 18. Müşebbihe | 43. Mütevellıye | 68. Müsteviye |
| 19. Ca'diyye | 44. Mîriyye | 69. Kelâmiyye |
| 20. Hasbiyye | 45. Rakûkiyye | 70. Cebeliyye |
| 21. Kûziyye | 46. Tâyibiyye | 71. Şî'ıyye |
| 22. Ziyâdiyye | 47. Muğniyye | 72. Kerrâmiyye |
| 23. Sârikıyye | 48. Müslimiyye | 73. Sünniyye, |
| 24. Zeydiyye | 49. Akliyye | Cemaatiyye ve |
| 25. Cehmiyye | 50. Fikriyye | Nâcihiyye |

Ek2: *Tercüme-i Sevâdü'l-a'zâm*'da 73 mezhebin tasnifi yukarıdaki şekildedir: ⁷¹

⁷¹ Hakîm es-Semerkindî, *Terceme-i Sevâdü'l-a'zâm*, thk. Abdülhayy Habîbî, Tahran 1348, s. 166-178.

Oryantalistlerin *Kurrâ*'ya Yaklaşımları

Yusuf ALEMDAR*

Özet

Doğu bilimleriyle uğraşan kimi batılı bilginler, *kurrâ*' kelimesinin *k-r-y* kökenli olduğunu savunarak, onu *köylüler* diye yorumlama eğilimindedirler. Bazıları da, bunun Arapça asıllı olmadığını ve Kur'an'a sonradan girdiğini; dolayısıyla *kurrâ*'nın, Kur'an'la ve hatta dinle hiçbir ilgisi bulunmayan, kötü alışkanlıklara sahip, aşağılık ve çapulcu kimseler olduğunu iddiâ etmektedir. Diğer bir kısmı ise, İslâm'ın erken döneminde meydana gelen birtakım olaylarla irtibatlandığı *kurrâ*'yı; politik, militarist ve misyoner bir grup olarak nitelendirmektedir. Bu makale; müsteşriklerin, *kurrâ* kavramına yönelik -geleneksel anlayışın dışında, belki de karşısında yer alan- bu vb. eleştirel görüşlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Yapılan değerlendirmeler neticesinde kısaca şu sonuçlara varılmıştır: Karyelik (= köylülük), sosyolojik bir realite; *kurrâ*'lık ise, doğrudan okuma fiili/eylemi ve Kur'an ile birebir ilişkili bir kavramdır. Dolayısıyla bu terimleri birbirinden ayrı düşünmek gerekir. Bu itibarla *kurrâ*, İslâm Tarihi'nin hemen her döneminde müslümanlar tarafından; Kur'an'ı çok ve güzel okuyanlar, onun tamamını veya büyük bir bölümünü ezberleyenler, Kur'an'ın farklı şekillerde okunuşu (kıraatler) konusunda uzman olanlar, dinî ilimlerin diğer dallarında da belli ölçüde/seviyede bilgi sahibi olanlar, (okudukları-ezberledikleri) Kutsal Kitab'ın emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı olanlar biçiminde algılanmıştır.

Anahtar Kelimeler: K-r-e, K-r-y, Kur'an, *Kurrâ*'/Kur'an Okuyucuları, Köylüler, Köy, Şehir, Arap, Arapça, Batılı Araştırmacılar/Müsteşrikler, İslâm Âlimleri, Lisan.

Abstract

Some of the Orientalist scholars argued that the word *qurrâ* was derived from the root of *k-r-y* and, accordingly, tended to translate it as *villagers*. Some others claimed that the word is not Arabic in origin and that it was inserted in the Qur'an at a later time. Thus, they pursued, it has nothing to do with the Qur'an, even with Religion but characterizes those who displayed bad habit, inferiority and indecency. Still some others, related the word to a number of events in the early period of Islam and employed it to ascribe a group of politi-

* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi, Sivas
(alemdar@cumhuriyet.edu.tr).

cian, militarist and missionaries. This article, aims to analyze such kind of critiques, which often contradict the traditional understanding, raised by Orientalists. At the end, the author concluded that: Peasantry is a sociological reality, and, in contrast, qurrantry is directly linked to the activity of reading directly related to the Qur'an. Thus it seems to be important to distinguish between the two. As a result, the word qurrâ has been understood almost in every period of Islamic history as standing for those who recite/chant the Qur'an much and in exact accordance with the reciting rules, those who learned all or the most part of the Qur'an by heart, those who are experts in various versions of reciting the Qur'an, those who were also equipped with knowledge from religious other fields, and those who are strict in performing The Holly Book's rules in their lives.

Key Words: Qâf-Râ-Hamza, Qaf-Râ-Yâ, Qur'an, Qurrâ'/Qur'an Reciters, Ahl al-Qarya/Villagers, Al-Qarya/Village, Al-Madina/City, Arab, Arabic, The Western Scholars/Orientalists, Muslim Scholars, Lisân.

GİRİŞ

Master ve doktora tezlerini hazırlama sırasında “*kurrâ*” kavramı üzerinde yoğunlaşmış¹ ama o zamanki çalışmaların formatı gereği; İslâm hakkında araştırma yapan batılı bilgilerin, özellikle dilbilimcilerin bu terimi ne şekilde yorumladıklarına neredeyse hiç değinmemiştik. Fakat o vakitler, oryantalistler tarafından yazılan *kurrâ* tabiriyle alâkalı birkaç makale tespit etmiş ve edinmiştik. Daha sonraları müsait olduğumuzda bunlar üzerinde kafa yormaya ve becerebildiğimiz kadarıyla onları tercüme etmeye başladık². Ve anladık ki; müsteşrikler *kurrâ*'ya, bizden oldukça farklı bir pencereden bakıyorlar. İstedik ki, müslüman ilim çevreleri de bu yaklaşım tarz(lar)ından haberdar olsun. İşte bu makale, böylesi bir düşüncenin ürünü olarak ortaya çıktı.

Sözün başında; şarkiyatçıların -niyet, düşünce ve amaçlarına dair fikir beyan etmeyi bir kenara bırakarak- kavram araştırmalarına yönelik çalışmalarda ne denli titiz davrandıklarını, kelimelerin kökenlerine en ince ayrıntısına kadar nasıl indiklerini, sözcüklerin

¹ Bkz. Yusuf ALEMDAR, *XV-XV. Asırlarda İstanbul Dâru'l-Kurrâ'ları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1996 ve Yusuf ALEMDAR, *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ' Müessesesi ve Kıraat Öğretimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003.

² Örneğin; bunlardan üçünün çevirisi tarafımızdan yapılarak yayımlanmış ve Türk okuyucusunun istifadesine arz edilmiştir. Bkz. G. H. A. JUYNBOLL, “İlk Devir İslâm Tarihinde Kurrâ' Kavramı” (Çev. Yusuf ALEMDAR), *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, y. III, sy. 11, Ankara (Güz) 2003, s. 139-152; G. H. A. JUYNBOLL, “İslâm'ın İlk Döneminde Kur'an Kıraatı (=Okuma)nın Durumu” (Çev. Yusuf ALEMDAR), *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, y. IV, sy. 12, Ankara (Kış) 2004, s. 77-88; Norman CALDER, “Kurrâ' (Terimi) ve Arapça Sözlük Geleneği” (Çev. Yusuf ALEMDAR), *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, y. V, sy. 19, Ankara (Güz) 2005, s. 91-102.

etimolojik yapıları üzerinde ne derece dikkatle durduklarını, kaynaklarda rastladıkları en ufak bilgi kırıntısını bile -bir kuyumcu has-sâsiyetiyle- nasıl değerlendirdiklerini, bize göre kıyıda köşede kalmış/gözden kaçmış veya önemsiz/değersiz sayılabilecek dipnot mahiyetindeki nice ipuçlarını -iğneyle kuyu kazarcasına- nasıl yakaladıklarını ve bunlardan nasıl ciddî sonuçlar çıkardıklarını ve dahi neler ürettiklerini kaydetmeden geçmemek lâzım gelir.

O nedenle bu makalede, batılı İslâmologların karşılaştırmalı kavram inceleme yöntemleri doğrultusunda bir yol izlenerek; sözkonusu araştırmalarda adı geçen müelliflerin, *kurrâ* kelimesinin orijinine ilişkin görüşleri ve bu çerçevede bu terime getirdikleri tanımlar özet hâlinde sunulacaktır. Ayrıca, yine batılı bilgilerin kaleminden çıkan bazı ansiklopedi ve sözlüklerdeki *kıraat*, *kurrâ* ve *Kur'an* maddelerinden de alıntılar yapılacaktır. Ardından, ilgili yazarların *kurrâ* sözcüğünü irdelerken sık sık referans gösterdikleri İslâmî diye niteleyebileceğimiz kaynaklarda ve müslümanlara ait lügatlerde yer alan tarif ve izahlara müracaat edilerek bunların mukayesesi ve yorumu kapsamında bir değerlendirme yoluna gidilerek konu bitirilecektir.

A- BATILI BİLGİNLERİN KURRÂ'YA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

1. M. A. Shaban

Genellikle “Kur'an okuyucuları” şeklinde yorumlanan *kurrâ* tabiri, erken döneme ait çeşitli metinlerde *ehlü'l-kurâ* ile eş-anlamlı olan “köylüler”e atıfta bulunmak için kullanılmıştır³.

Kurrâ'ya yeni bir bakış-açısı getiren ilk kişi olan Shaban; *kurrâ*'nın, köylüler (yani *ehlü'l-kurâ*) olduğu yönünde bir öneride bulunmakla beraber, *kurrâ*'nın -orijin itibâriyle- *karye* kelimesinden türetilmediğini veya dilbilimine göre bu çıkarımın mümkün olmadığını savunur. Bu son iddiâsıyla o, *kurrâ*'nın, “Kur'an okuyucuları” olduğuna inanan muhaliflerine ilham vermiştir⁴.

Shaban'a göre *kurrâ*, Sâsânî İmparatorluğu'na karşı yapılan ilk savaflara katılan kişilerdi. Shaban, *kurrâ*'nın; Kuzey Irak'ın boşaltılmış arazisini zapt eden, oranın terk edilmiş malını-mülkünü ele geçiren kimseler olduğunu ve onların, Osman'ın hilâfetinden itibaren emr-i vâkî yaparak/oldu-bittiye getirerek, etrafa korku salarak birtakım imtiyazlar kazandıklarını delilleriyle ortaya koymuştur⁵.

³ G. H. A. JUYNBOLL, “The Position Of Qur'an Recitation In Early Islam”, *Journal of Semitic Studies*, vol. XIX, part 2, Manchester 1974, p. 240.

⁴ Norman CALDER, “The *Qurrâ'* And The Arabic Lexicographical Tradition”, *Journal of Semitic Studies*, vol. XXXVI, part 2, Manchester 1991, p. 297.

⁵ T. NAGEL, “Kurrâ”, *The Encyclopedia of Islam*, vol. V, Leiden 1979, p. 499.

Bu çerçevede o der ki; *ehlü'l-kurâ* deyimi veya *kurrâ* terimi, zaman içinde küçük düşürücü bir anlam kazanmış, Kur'an diline eklenmiş ve sosyal mülâhazalarla canlı tutulmuştur. Bundan böyle *karyelerin sâkinleri* ve onların sosyal statüleri, *Medîne yerlileri* tarafından hor-hakir görülmüştür⁶.

Kurrâ, bu gruba dâhil olanların, gitgide azalmakta olan prestijlerini yükseltmek için bizzat kendi kendilerine taktıkları ve zamanla karmaşık hâle gelmesini teşvik ettikleri bir ünvandır⁷.

Kurrâ, diğer insanların kendilerini Kur'an okuyucuları olarak sanmalarını/ algılamalarını sağlamak için çok uğraş vermiştir⁸.

2. W. Montgomery Watt

Kurrâ' tabiri, ilk defa Uhud Savaşı'ndan hemen sonra Hicret'in IV. yılında Bi'r-i Meûne hâdisesinde katledilen kırk veya yetmiş kadar müslümanla alâkalı olarak ortaya çıkmıştır. Onlar, İslâm Dâvâsı'nın ilk misyonerleri idi ki, bu olayda saldırıya uğramalarının ardından -ikisi hâriç- hepsi şehit olmuştu⁹.

Suffe ehli de kurrâ' kavramının kapsamı alanına sokulur. Ancak bunun tarihselliği ve onların çok fakir kimseler olduğu hususu, şüpheli bir durumdur. Gerçekte onlar, takvâya büründürülmüş kimselerdir. *Suffe*'yle ilgili rivâyetler, -bazı İslâm kaynaklarının da desteklediği gibi- sanki bir senaryodan ibarettir¹⁰.

3. G. Martin Hinds

Hinds, daha muhafazakâr bir görüşü benimser ve o *kurrâ* terimini, 'Kur'an okuyucuları' olarak te'vil edenleri destekler. Ama ona yeni bir boyut kazandırmaktan da geri durmaz¹¹.

Kûfelilerin politik çizgileri üzerine kapsamlı bir araştırma¹² yapan Hinds, çalışmasında, *kurrâ*'nın tamamen yeni bir resminin altını çizmiştir. Bu bağlamda o şunu belirtir: *Kurrâ* diye isimlendirilen bu insan kitlesi, ilk önce 33/653'e kadar Osman'ın Kûfe'deki valisi olan Sa'id b. el-Âs'a karşı çıkan topluluğun bir parçası, ya da onlara

⁶ G. H. A. JUYNBOLL, "The Qurrâ' In Early Islamic History", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. XVI, parts II-III, Leiden 1973, p. 124.

⁷ JUYNBOLL, *Qurrâ*', s. 116.

⁸ JUYNBOLL, *Qurrâ*', s. 117. Atif yapılan alıntıların kaynağı durumundaki Shaban'ın asıl çalışması şudur: M. A. Shaban, *Islamic History A. D. 600-750 (A. H. 132)*, A *New Interpretation*, Cambridge 1971.

⁹ JUYNBOLL, *Qurrâ*', s. 124.

¹⁰ JUYNBOLL, *Qurrâ*', s. 126.

¹¹ JUYNBOLL, *Qurrâ*', s. 113.

¹² Sözü edilen makale şudur: G. Martin HINDS, "Kûfan Political Alignments And Their Background In The Mid-Seventh Century", *IJMES*, vol. II, 1971, pp. 346-367.

eklemlenen ilâve bir grup olarak rol oynadı. Onu görevden uzaklaştırma ve yerine Ebû Mûsa el-Eş'arî'yi Kûfe valiliğine tâyin ettirme konusunda başarılı oldular. Osman'ın öldürülmesine sebep olan olaylar boyunca *kurrâ*, sadece ikincil bir rol oynadı. Ali Kûfe yakınlarına vardığında, güçlü aşiretlerin liderleri ona katılmadı. Onlar tarafsız kalmayı yararlı görüyorlardı. Çünkü onların çıkarlarına en fazla katkıyı bu pozisyon sağlayabilecekti. Ama yine de Sıffin'deki çatışma sırasında *kurrâ*, -kabilecilik kurallarının dışına çıkarak- Ali'yi desteklemeyi uygun buldu. Muâviye, hakem konusunda onların beklentilerini karşılamayı önerdi. Bunun üzerine *kurrâ*, *hakemlik teklifini* kabul etmesi için Ali'ye ısrar etti. Fakat Ali buna yanaşmayınca, onların düşlediği rüya gerçekleşmedi. Bu sefer onlar, tekrar Ali'nin karşısında yer aldılar. Ali, her ne kadar bu tehlikeli iç-çekişmeyi, *kurrâ*'nın önde gelenlerine yüksek mevkilerde memuriyet/görev vermek sûretiyle yatıştırmak için çaba sarf ettiyse de *kurrâ*'nın çoğu, Ali'nin -uzlaşmaya yanaşmayan- düşmanı olarak kaldı. Nitekim birinci yüzyıldaki Hâricî ayaklanmasında onların, en aktif/etkin gruplardan biri olduğundan sık sık bahsedilir¹³.

4. Arthur Jeffery

Batılı bazı bilim adamları, *karæ* = okumak fiilinin ve onun türevleri olan *Kur'an*, *kırâe-h-* vs. sözcüklerin, ödünç kelimeler olduklarını kabul etmeye meyillidir. A. Jeffery de, sözkonusu kelimenin Süryani(ce) menşe'li olduğunu benimseyenler arasında yer alır¹⁴.

Kur'an'da Arapça kökenli olmayan lafızları tespit etmeye yönelik geniş çaplı bir inceleme yapan ve bu çalışmasını *Kur'an'ın Yabancı Kelimeleri* adıyla kitaplaştıran A. Jeffery'nin, olayı biraz abarttığını zannediyoruz. Zira araştırmacı, adı geçen eserine 320 kadar sözcük kaydetmiştir. İşin daha garip olan yanı ise, bu kavramlar arasında Kur'an'ın da yer almasıdır¹⁵.

Yazarın tezi özetle şöyledir: *Kur'an* tabiri, Kur'ân-ı Kerîm'de takriben 70 defa/70 dolayında yerde geçmektedir ki, bu; "kutsal metinden okumak veya bir kutsal metni (ezbere/ezberden) okuma eylemi" demektir.

"İlân etmek/duyurmak, beyân etmek/açıklamak ve bildirmek (irşâd ve teblîğ), çağırma/çağrı yapmak (davet), (ezbe-

¹³ NAGEL, *Kurrâ*; s. 499.

¹⁴ CALDER, *Qurrâ*; s. 298.

¹⁵ *Kur'an* kelimesi ilk bakışta konumuzla direkt ilgili görülmeyebilir. Ancak -biraz sonra verilecek bilgilerden anlaşılacağı üzere- görüşlerine başvurduğumuz yazar; Kur'an lafzının Arapça asıllı olmadığını söyleyerek doğrudan olmasa bile dolaylı olarak, bunun türediği *Ka-Ra-E* fiilinin başka dillerden alınma yabancı bir sözcük olduğunu dile getirmiş olmaktadır. Bu sebeple biz de sözü edilen araştırmaya makalemizde yer verdik.

re/ezberden) okumak (hıfz ve tilâvet)” gibi manalarda olduğu anlaşılabilir/bilinen bu *masdar* (*Kur’ân*); ne Akadça’da ve ne de Suûdî Arabistan Arapçası ve Etiyopyaca/Habeşçe gibi Güney Sâmi dillerinde bulunmaktadır. Bu durum ise, “*Ka-Ra-E*”nin, Ken’an-Arap bölgesinden ödünç alındığı izlenimini vermektedir.

Kök, İbranice (Hebrew)’de geçmektedir. En yaygın olarak da Âram lehçelerinde kullanılmaktadır. Bu biçimiyle o, hem Doğu Âramcası’nda ve hem de Mısır Arapçası’nda yer almaktadır.

Ka-Ra-E fiili Kur’an’da çok sık geçmekte ve dört şekilde kullanılmaktadır. Bunların her biri/hepsi, Muhammed’in aldığı vahye referans olarak kullanılmaktadır. Netice itibâriyle (şurası) açıktır ki, bu kelime, kutsal kitaplarla (birebir) ilişkili olarak kullanılmaktadır.

Bilinen (genel-geçer) teoriye göre; *Kur’an* kelimesi, *Ka-Ra-E*’nin *masdarı*, yani fiil ismidir. Kur’an’dan daha önceki bir devirde bu kelime hiçbir yerde geçmiyor. İlk dönem şark âlimleri şunu/şöyle düşünmek zorunda kaldılar: Muhammed’in kendisi bu lafzı (*Kur’an* ifadesini) ödünç alınan (bir) kelimedenden (Karae yükleminden) elde etti/çıkardı ve onu özel bir forma sokarak ona ayrı bir içerik/anlam kazandırdı.

Sonuçta anlaşılıyor ki, bu kelime Arapça menşeli değil ama zaman içinde ve günümüzde önemli bir yere sahip olmuştur.

Bazı müsteşrikler (Rabbinic, Geiger, Nöldeke vb.) de Kur’an’ın, *Ka-Ra-E*’den türediği görüşündedirler¹⁶.

5. Geiger, Nöldeke ve Çağdaş Akademisyenler

Geiger ve Nöldeke; *kırâe-h-* = okuma(k) sözcüğünün, İbranice veya belki Ârâmice asıllı olduğunu tercih etmektedir. Çağdaş akademisyenler de, kendilerini bu görüşe yakın görmektedir. (Burada kast edilen İbranice, elbette İncil İbranicesi değil Talmut İbranicesi’dir.)¹⁷

Avrupalı araştırmacılar ise *kurrâ’ı*, genellikle; “Kur’an hâfızları/okuyucuları” biçiminde tarif etmişlerdir. Onlara göre *kurrâ*, *k-r-e* kökünden gelmektedir ki; bu da, “ezberden/ezbere okumak” demektir¹⁸.

6. M. J. Kister

İlk devir kaynakları üzerin(d)e bir hayli kafa yoran ve detaylı araştırma yapan Kister; analizlerinde, çalışmasının temelini oluştururken şu hususa dikkat çekmektedir: Metodolojik prensipler sap-

¹⁶ Arthur JEFFERY, *The Foreign Vocabulary Of The Qur’ân*, Gaekwads Oriental Series no: LXXIX, Cairo 1937, pp. 233-234.

¹⁷ CALDER, *Qurrâ’*, s. 298.

¹⁸ NAGEL, *Kurrâ’*, s. 499.

tanırken şu iki şeyin altı çizilir ki, bunlar; eski olmak ve doğru olmaktır. İşte ana akım geleneğine gittiği varsayılan *kurrâ*, bu maddele uymamakta ve kendi yolunu bulamamaktadır¹⁹.

Meselâ; *kurrâ*'nın ortaya çıkışına neredeyse kaynaklık eden Bi'r-i Me'üne hâdisesi ile ilgili çeşitli rivâyetler ve pek çok açıklamalar, Kister tarafından büyük bir ciddiyetle tahlil edilip koleksiyonu yapılmıştır. Ona göre; olayların farz edilen sırası konusunda hemen hemen hiçbir noktada mutabakat olmaması, yani tutarsızlığın bulunması kayda değerdir. Dolayısıyla bu mes'ele hakkındaki yorumlar, neyin gerçekte olup-olmadığını özel bir sorun hâline getiriyor... Nihâyet, Bi'r-i Me'üne Seferi, sanki bağımsız bir olay değil de uydu-
rulmuş hikâyenin bir cüz'ü gibi gündeme geliyor²⁰.

7. G. H. A. Juynboll

Juynboll, Shaban'ın; *kurrâ*'ya yönelik -yukarı da (1) belirtilen yorumuna katılır; ancak onun, bu kelimenin aslına ilişkin değerlendirmesini kabul etmez²¹.

Buna göre Juynboll, *kurrâ*'nın; *Kaf-Râ-Hemze* kökünden değil de, *Kaf-Râ-Yâ* kökünden türemiş bir tabir olduğunu ve onun, *ehlü'l-kurân*'ın bir eş-anlamısı, yani *köylüler* manasına geldiğini belirtmektedir²².

O görüşlerine devamla şöyle der: İlk devir İslâm Tarihi'nde *kurrâ* kavramı, hem 'köylüler', hem de 'Kur'an okuyucuları' karşılığında olduğuna dair kuvvetli bir ön-kabül vardır. Yaygın olarak *kurrâ* diye bilinmenin yanısıra, kendilerine *müseyyerûn*²³ da denilen bu grup, Küfe'den kovulmuşlardır. Bu kişilerin belirgin özellikleri kapsamında şunlar sayılabilir: Kur'an yanlısı olduklarını beyân eden ama Kur'an'a karşı özel bir âşinâlık ve yakınlıkları olmayan, açıkçası Kur'an okuyanlar olarak görünen (kendilerine *kurrâ* süsü veren) müraî (gösteriş yanlısı kişi)lerdir. Dolayısıyla yaptıkları işler arasında Kur'an okumayı bir tarafa bırakın, söylemlerinde Kur'an'a neredeyse hiç atıfta bulunmayan, bu yüzden birbirlerine veya başkalarına Kur'an okumayı öğrettiklerine yok denecek derecede ender rastlanan, Kur'an bilgileri bakımından diğer müslüman-kardeşlerine sosyal açıdan örnek olabilecek seçkin bir insan sınıfı değil; genellikle onlar dışlanan, düşük seviyeli, çapulcu bir halk

¹⁹ CALDER, *Qurrâ*, s. 307.

²⁰ CALDER, *Qurrâ*, s. 306.

²¹ CALDER, *Qurrâ*, s. 297.

²² JUYNBOLL, *Qurrâ*, s. 113.

²³ Sözlük anlamı; "sürgün edilenler, göçebe hayatı yaşayanlar ve kaba-saba insanlar" demek olan "müseyyerûn", aynı zamanda Mezhepler Tarihi'nde "kaderiyye" diye bilinen "kedercilik akımı mensupları (=kaderiyyûn)" manasına da gelmektedir. (Y. A.)

tabakası olarak gör(ül)me temâyülü ağır basan kimselerdir. Böylece *kurrâ* kelimesini, sanki *Kâf-Râ-Yâ* asıllıymış gibi algılama ve onu ‘köylüler’ olarak çevirme eğilimi baş-gösterdi.

Peygamber Mescidi’nin sofasına yerleştirilen *Suffe ehli* ile Benî Kaynuka, Nadîr ve Kureyzâ Yahûdî kabilelerinin terk ettikleri *karye*-lere iskân ettirilen bâdiye/çöl halkından yeni hidâyete ermiş olanlar ve Kûfe’ye yerleştirilen *müseyyerûn/kaderiyyûn* (= *kaderciler*), *kurrâ* diye anılan sınıfın nüvesini/çekirdeğini oluşturmaktadır. Ama özellikle Suffelilerin mescitte mi, yoksa akrabalarının yanında mı kaldıkları; yani onların ikâmet yerlerinin neresi olduğu ve geçinmek için neler yaptıkları konusunda ciddî kuşkular vardır.

O şehitlerin vefatlarının Bi’r-i Meûne’de vukû bulduğu, yaygın kanaat olmasına karşın, onlardan hiçbirinin, -garip bir tecellî olarak- biyografi sözlüklerinde (tabakât ve terâcim kitaplarında) derinlemesine Kur’an bilgisine sahip birileri olarak zikredilmemesi, ayrıca tartışılmalıdır.

Neticede tüm bu argümanlar, bir bütün halinde *kurrâ* tabirinin ‘köylüler’ olarak çevrilmesi lehine işaret etmektedir.

Yine de bizler (Juynboll burada şahsını ve kendi gibi düşünenleri kast ediyor), *kurrâ* teriminin yorumuyla ilgili karmaşıklığın nasıl ortaya çıktığını hâlâ bil(e)miyoruz. Bundan dolayı ‘köylüler’ ifadesinin, ‘Kur’an okuyucuları’ şeklindeki anlamına tıpatıp uyup-uymadığı veya en azından onunla ilgisinin olup-olmadığı sorusu, haklı bir sorudur. Bu soruya cevap vermek tehlikeli bir görevdir. Çünkü; en azından benim öngördüğüm kadarıyla, onun hakkında, üzerine bir teori inşa edilebilecek sonuca ulaştırıcı hiçbir ciddî dayanak bulunmamaktadır.

Bi’r-i Meûne olayının ardından geçen uzun zamandan sonra, *kurrâ* kelimesinin ‘köylüler’ biçimindeki orijinal karşılığı kaybolarak, kelimenin K-R-E kökünden geldiği yönünde bir yanlış anlamaya yol açılmıştır. Esasen ‘köylüler’ manasına gelen *kurrâ* kavramının yan anlamı olan ‘Kur’an okuyucuları’ manasını kazandığı fikrini de; a) Şehitlerin ölürken söyledikleri son sözleri/vasiyetleri: “*Belliğhüm annâ kavmenâ an (kad) lekînâ rabbenâ fe-radıye annâ ve-erdânâ* veya diğer bir varyantta *ve-radînâ anhü* (= Kavmimize bizden bahsederek deyin ki, biz Rabbimize kavuştuk; O bizden razı oldu, bizi de razı etti veya biz de O’ndan razı olduk)”, b) Okudukları rivâyet edilen Kur’an âyetleri, c) Peşlerinden, onların üzerine Muhammed ve arkadaşlarının uzunca bir süre duâ etmeleri ve ruhları için Kur’an okumaları, d) Öte yandan bunları katledenlere yine Muhammed ve yandaşlarının epey bir müddet çok ağır bedduâ yapmaları ve lânet okumaları gibi zayıf deliller temelinde formüle et-

meye cesaret etmiş bulunuyorum. Ki bunların hepsi, *okuma*, yani *kıraat* fiiliyle bağlantılı şeylerdir²⁴.

Muhammed'in ardından Kur'an'ı ezberden veya yüzüne okuyabilen insanlar her dönemde ve yerde mutlaka var olmuştur.

Karae (= okuma eyleminde bulunma) fikri, İslâm'ın ilk devirlerinde can alıcı öneme sahip bir görünüm arz etmiştir.

Kur'an'ın okunması, insanları dine yöneltmek (= ihtidâ) için - *bilerek*- kullanılan yöntemlerden biriydi.

Telâ = takip etmek, okumak veya tilâvet etmek, kesinlikle *kıraatle* alâkalı bir kavramdır.

Arapların/müslümanların, metinleri yüksek sesle okuyarak ezberledikleri akılda tutulmalıdır.

Kur'an'ın *namazdaki* kıraatinin gittikçe artan önemine paralel olarak Kur'an'ı düzgün ve güzel okuma işi daha da iyileştirilip geliştirilmiştir.

İslâm toplumunda Kur'an bilgisi yüksek düzeyde olan bazı insanların her dâim var olduğu, göz-ardı edilemeyecek bir gerçektir. Ancak bunların çok yaygın olduklarını söylemek mümkün değildir. Eğer Kur'an bilginleri, çok fazla bulunuyor olsaydı, bunun bol miktarda örneği gösterilirdi. Bir başka ifadeyle, Kur'an tilâveti o toplumlarda daha geniş çapta bir yer işgal etseydi, kaynaklar buna işaret ederdi. Zira her şeyden evvel, Kur'an kıraati şerefli bir iş, hatta görevdi; ve dahi insan, ona ait daha fazla referans beklentisi içinde olabilirdi.

Kur'an okumanın, önceleri yaygın olmamakla beraber, gittikçe artan bir popülerite kazandığı sonucuna varabiliriz. Kur'an tilâveti, güçlü biçimde *namazın* tamamlayıcı bir unsuru oldu. Bundan dolayı, Kur'an'ın daha fazla yerini, başkasından daha çok ezbere bilenler, daha yüksek bir sosyal statü elde etmiştir.

Kârî'nin, eski kaynaklarda sorgulanamaz üstün bir mevkide olduğu görülmüştür.

Kurrâ kelimesi, politik anlamda bir yandaş sınıfına işaret etmektedir ki; o grubun bir bölümü Sıffin Savaşı'ndan ve iki hakem tayininden sonra Ali'nin tarafında kaldı, diğer bölümü de "*havâric/hâricî* oldu." "Despotik Prens" adlandırması, Ali'ye gönderme biçiminde tefsir edilebilir. İşte bu *kurrâ*, Kur'an okuyucuları olarak geçinenlerden başkası değildir.

Kurrâ sözcüğü, Kur'an konusunda gerçekten uzman olanlara işaret eder ki; bunlar, Kur'an'ın ve onun ilkelerinin bilgisine sahip

²⁴ JUYNBOLL, *Qurrâ'*, s. 113-129.

olmalarına rağmen, meselâ; *Kaderiyye*'nin yaptığı gibi, Emevîler karşıtı propaganda ve polemiklere/sürtüşmelere girmemişlerdir. Bu bağlamda *kurrâ* lafzını, *Mürchie*'ye telmih olarak te'vîl etmek mümkündür.

Kârî'den, İslâm Tarihi'nin erken döneminde, kimsenin hoşnutluk duyduğu söylenemez; veya kendisini *kurrâ* olarak gören pek çok insan, zamanla kötüleşen bir şöhrete sahip olmaya başlamıştır.

Kur'an tilâveti ile ilgili olarak kınanan tavır, onların iki yüzlülüğüdür. Zaten Peygamber hayatta iken doğru-dürüst Kur'an hâfızı çok fazla değildi ki, onlar arasında var olabilecek münafıklara karşı bir uyarı olsun. O nedenle, Sıffîn'de Ali'nin yanında savaşan *kurrâ*'nın, hakiki Kur'an okuyucuları olmadığı bir gerçektir.

Eğer *münafıklar* ile Medinelilerin karşıt saftakileri (Medinelilerin karşısında/onlara muhalif olanlar) kastediliyorsa, *kurrâ* kelimesinin kullanımı kapalı olur ve aşağıdaki iki mülâhazaya dayalı olarak, o sadece "köylüler" düşüncesiyle açıklanabilir:

a) Peygamber hiçbir zaman nefret edilen rakiplerini, Kur'an tilâvet edebilen ve bu sebepten ötürü, onun gözdesi durumundaki gruba ait olması gereken ashabı ile bu şekilde karşılaştırma gafletine düşmüş olamaz.

b) "Köylüler" anlamında kullanılan *kurrâ* sözcüğünün, münafıklarla karşılaştırıldığı bağlama uygun düşen belirgin olumsuz bir manası bulunmaktadır.

Son tahlilde gerçekçi bir şekilde ifade etmek gerekirse; *Madînetü'n-Nebî*'yi oluşturan Medine çevresindeki *karye* (*köy*)lerin sâkinleri, Peygamber'in gözünde artık "köylüler" değil, "*medîne/şehir* yerlileri" ve "sâlih/iyi müslümanlar" idiler. Bu olguya ilişkin yeterince kuvvetli delil, bunu teyit etmektedir²⁵.

8. Norman Calder

Bî'r-i Me'ûne hâdisesine ilişkin yapılan açıklamalar, her ne kadar tutarsızlık arz etse de, bu vak'anın; eski olması ve doğru olma ihtimâlinin bulunması dikkate alınca, -metodolojik prensipler gereği- kesinkes reddedilemeyeceği bir gerçektir.

Yapılan bunca izah ve yoruma, hatta saptırmaya rağmen *kurrâ* = Kur'an okuyucuları eşitliğinde ısrar ediyor. Batılı bilim adamlarının iddiâ ettiği gibi, *karâe* = okumak fiili ve onun türevleri, başka dillerden alınmış olsaydı; buna yüklenen mananın, dışarıdan ithal edilen anlam zinciriyle bağdaştırılması çok zor olurdu. Nitekim bu güçlük, olağan sözlük tartışmalarına da yansımıştır.

²⁵ JUYNBOLL, *Qur'an Recitation*, s. 240-251.

Kur'an'daki ifade²⁶nin, *cem'uhû ve kırâetühû* (= onun toplanması ve okunması) şeklinde tefsir edilmesi, *karâe* fiili üzerindeki tüm değerlendirmeleri etkileyecek derecede baskın bir faktördür. Sonunda marjinal olarak lügatçileri, sadece genişletilmiş örneklemelerin işaret ettiği noktayı algılamaktan alıkoymuştur.

Hâlbûki, Kur'an âyetlerindeki '*aleynâ cem'ahû ve kur'ânehû* ifadesinin manası; 'onu toplamak/bir araya getirmek ve yine onu ayırmaktır'; bunun da anlamı, onun taksimi bir süreç ve düzenli bir bölme işi ya da işlemidir veya onun ayrışması, belli bir âhenk içindedir; yani yekdiğerıyla tam bir uyum hâindedir.

Kur'an'da *karâe* kelimesini içeren örnekler, ancak biraz zorlama ile *ceme'a* ve *damme* yüklemeleriyle bağdaştırılabilir.

Karâe = *ceme'a* denklîği üzerindeki tartışma, hem kelimenin formunu (*hemzeli* ya da *hemzesiz* oluşunu) ve hem de onun kullanımını (neredeyse direkt olarak tilâvet veya ibâdet uygulamasıyla ilişkisi bulunan *nâsik*, *tenessük* hatta *tefakkuh* yönlerini) kapsıyor.

Bunların hepsinde ağırlıklı olan mana, İbranî/Ârâmîce'den ödünç alınandır. O takdirde *karâe* = *ceme'a* eşitlemesi tezi, sistematik olarak ileri sürülemez ve hatta belki de bu imkânsızdır. Nitekim, *Ceme'a* ve *damme'*ye *Lisân(ü'l-Arab)*'da değinilmemiştir.

K-r-e kökünün semantik gücü; bölünme, periyodik olma ve tekrür etme düşüncelerinde yatmaktadır.

Karâe ve *ekrae*'nin çekimleri, bize bu fiillerin müteaddî/geçişli olduklarını gösteriyor.

K-r-e'den türeyen sözcüklerin ihtivâ ettikleri manalar, *Lisân*'nın rehberliğinde maddeler hâlinde şöyle sıralanabilir:

Hem âdet dönemi, hem de temizlik müddeti (*el-hayd/z ve't-tuhr*); yani hem âdetin, hem de temizliğin yeni bir devresine başlangıç, gebe kalmak (*hamelet*) veya doğum yapmak (*veledet*, *eskadat veleden*), zaman (*vakt*), yakın olmak (*denâ*) ya da bunun zıt-anlamlısı olan geç kalmak (*tehhara*), dönmek (*rece'a*), vazgeçmek (*insarafe*), bazı yollar veya yeniden oluşan bir dönem içindeki geçişin aşamaları; yani hayatın evrelerinden bir dönem ki, hem başlaması ve hem de bitmesine delâlet eder.

Şu kabul edilmelidir ki; *Lisân*'da *kurrâ*'ya doğrudan bir gönderme yoktur.

Kar' ismi ve onun türevleri olan *karâe* ve *ekrae* fiilleri, âdet döneminin farklı ve yeniden oluşan fenomenini ifade eder ki, bu hâl; muhtevâ bakımından bizim beklentilerimiz için çok önemlidir.

²⁶ 75/ *Kiyâme-h-*, 17.

Zira bu konum, evden ayrı kalmanın bir devresini (yahut aileden veya aşiretten uzak kalmayı) içerir. Bu genel durumda *Lisan*, sadece *ekrae* fiilinin (pratikteki) kullanım örneklerini sunuyor. Fakat bizim diğer kontekstlerde; *karae*'yle bu yüklem (ekrae), aralarında küçük anlam farklılıkları (nüans) olan ya da hiçbir mana ayrılığı bulunmayan değişik alternatifleriyle birlikte olduğunu görüyoruz. O nedenle *Karae min ehlihî*, *ekrae min ehlihî*'ye benziyor; manası da, evde kalma süresi bitti, artık evden uzakta yaşanacak yeni bir aşama başladı. Kişinin bu gelişim devresi *kârî*, çoğul kipi *kurrâ* kelimesiyle ilintilidir. Onun bu süresi tahminen bir *kar*'dır. Bu, en azından birey için bir hedef veya bir grup adam için evden (veya aileden ya da aşiretten) ayrılıp askerî hizmette görev alma olabilir.

Şunu anlatmak istiyorum: *Kurrâ* sözcüğü, düzenli olarak tâ baştan beri bütün bir siyak-sibak içerisinde hep orduların akınlarıyla beraber kullanıldı ki; silahlı kuvvetlerle irtibatlı aktiviteler ve savaşlar, geçici veya mevsimlik askerî hareketlerle yakından alâkalıdır. Bu da devamlı ordu (kabile toplulukları, milis kuvvetler, muvazzaf askerler vb.) içinde bulunan (yani asıl işleri muhariplik olan) profesyonellerin ve daima silah altında bulunanların zıddıdır. Kısaca; bu işle meşgul olana *kârî* denir ki, bu da; “bir şahıs, bir zaman dilimini veya mevsimi bir *kar*' olarak askerî hizmette geçirmek üzere evden ayrıldı” manasına gelir.

Ancak yine de bunu, çok katı (dogmatik) biçimde algılamamak gerekir. Çünkü bir kelime, birçok amaca hizmet edebilir ve o, bağlamın sağladığı bilgiler ışığında pekâlâ yorumlanabilir.

Bana öyle geliyor ki, *Akrabâ*, *Bi'r-i Me'üne* ve *Sıffîn* hikâyeleri, tarihin tabii seyri iç(eris)inde üretildi. Benim görüşüm; öykünün en eski tabakasındaki *kurrâ* kelimesi, muhtemelen askerî harekât dolayısıyla evden uzakta ifâ edilen vazifenin bir parçasını göstermek için ‘periyodik’ anlamda kullanıldığı yönündedir. Yanlış anlaşılma, bu kelimenin ifade ettiği manayı ve hikâyenin gelişimini; *karae* = ezbere/ezberden okumak (*Bi'r-i Me'üne* ve *Sıffîn* için hâkim olmak) veya *karye* (*ehlü'l-kurâ* = köylüler) (*Akraba* için nüfûz/üstünlük sahibi olmak) üzerine binâ edilmesini harekete geçirme ile eş anlamlıdır.

Bi'r-i Me'üne olayı hakkında kabul edilebilir nitelikteki analizler ve bulguların nerede olduğuna dair ipucu, hiçbir zaman ortaya çıkmayacaktır.

Şimdi ben şu anlamı öneriyorum: *Kabile* (veya aşiret) üyeleri, evlerinden ayrı olarak askerî bir eylem için harcadıkları vakti *kurrâ* diye adlandırıyorlar. Ölüm halinde ise, yalnız tek kişi ile ilgili bireysel bir sorunun dile getirilmesi olarak *karae* veya *ekrae* ifadesi kullanılır; yani o artık mevtâdır/merhûmdur. Dolayısıyla o, hayatının

bir kısmını veya *kar'*ını askerlik görevinde geçiren bir *kârî* idi. Çoğul hâlinde ise, onların muvazzaflıklarının süresi, *kurrâ* diye isimlendirilmektedir.

Bunca rivâyetten sadece birinde *kurrâ* mes'elesi, askerî bağlamda ele alınırken, birçoğunda ona dinî bir tema/çağırışım yüklenmiştir. Buna göre; o insanlar, gün boyunca iâşe/yiyecek-içecek ihtiyaçlarını karşılamak için koşuştururlardı, geceyi de ibâdet ve duâ ile geçirirlerdi. Son tahlilde onlara, olağan-dışı (aşırı) dindarlıklarından dolayı *kurrâ* denirdi.

Geçen süreçte yapılan farklı anlatımlarda *kurrâ* kelimesi yanlış anlaşıldı veya hatalı yorumlandı. Hikâyeyi yeniden inşâ etmek/kurgulamak için yaratıcı bir gayret harekete geçirildi. Neticede birkaç versiyonda, olasılıkla bir askerî olgu, kendini dindarlığa veya misyonerliğe adanmış bir grup olarak tecellî etti.

İslâm Tarihi kaynaklarında bu hâdiseye ilişkin olarak nakledilenlerin hepsi, bir öykünün lüzûmundan fazla versiyonudur; yoksa tarihsel gerçeğin olması gereken kayıtları değildir²⁷.

9. L. Massignon

Kıraat; Kur'an metninin okunma tarzı, imlâsı (vakıf-vasıl kuraları, Mehâric-i hurûf ve Tecvîd kâideleri ile Tilâvet usûlleri) ve seslendirilmesi (= Kur'an fonetiği)dir. Suyûtî, İbnü'l-Cezerî'ye tâbi olarak/uyarak Kur'an okuma şekilleri (*kıraati*)ni üç kısma ayırmıştır:

Yazar sözün burasında adı geçen Kur'an/Kıraat âlimlerinden alıntı yaparak -ama kendisi bir eklemeye bulunmaksızın- kıraat çeşitleri hakkında şu bilgileri nakletmiştir ki, -bilinen şeyler olduğu için- onların ayrıntısına girilmeyecektir.

a) *Meşrû Kıraatler*: Bunlar, güvenilir biçimde *sahâbenin icmâ'*ına ve *tevâtüre* sahiptirler.

b) *Şâzz Kıraatler*: Aslında bunlar da sağlamdır; fakat bunlarda *tevatür* yok, sadece *icmâ'* vardır.

c) *Şazz Kıraatler*: Bunlar ise, salt yeni bir akımı temsil ederler (yani sâfi bid'attir); ama gramer olarak doğrudur (sarf ve nahiv bakımından bir ârıza/sakatlık barındırmaz)lar²⁸.

10. T. Nagel

Kurrâ, politik bir organizasyondur. Tekili *kârî* olan *kurrâ* terimi, Arap/İslâm Tarihi vesikalarında; önce Osman'a baş kaldıran, sonra

²⁷ CALDER, *Qurrâ*; s. 297-307.

²⁸ L. MASSIGNON, "Kırâ'a", *The Encyclopedia of Islam*, vol. II, Leiden 1927, p. 1023.

Ali'nin karşısında yer alan, en sonunda da hakem olarak kabul edilen Iraklı bir gruba işaret eder.

Shaban ve Juynboll, bu tezi destekleyen yeterince delil ortaya koymuştu. Buna rağmen *kurrâ*, hâlâ spekülâtif/tartışmalı bir şekilde değişmeden öylece kalmıştı. *Kurrâ*'nın, "Kur'an okuyucuları" tarzındaki karşılığı, gayet iyi bilinen bir durumun sonucu gibi gözüküyor. Öyle ki, Muhammed, tercihini -müslüman savaşçıların duygularını harekete geçirmek ve onlarda bir heyecan uyanmasını teşvik etmek için- Kur'an'ı iyi bilen ve ezberden okuyan hâfızları bazı makamlara/komutanlıklara tayin etmek (istihdam) yönünde kullandı. Ayrıca, Iraklı *kurrâ*, hakem olayında Kur'an'a başvurmuştu. Ancak onlar bunu, kendilerinin birtakım özel öğretiler hakkında malûmât sahibi olmalarından dolayı yapmış değillerdi. Fakat onlar bunu, asıl temel konuda Kur'an'ın hükmüne uymayı mecbur kılmak için istediler. Öte yandan onların bazı fikir-ortakları, bu direktmeyi gereksiz, uygunsuz ve tehlikeli buldu.

Diğer taraftan; eğer *kurrâ* gerçekte kendilerini, Kur'an'ı, alışılmışın dışında çok özel bir şekilde ezberden okuyan bir grup insan olarak lanse etmişse; yahut Kur'an emirlerinin doğruluğu hakkında kesin bir fikre sahip olanlar diye tarif etmişse, *dinden çıkanların* (= *ehlü'r-ridde*) tarihine ilişkin araştırmalarda veya Kur'an'ın okunuşu (kıraati/tilâveti) üzerine yapılan bilimsel çalışmalarda böyle bir grubun izini biz niye hiç bulamadık?

Son araştırmalar ve bunlardan çıkan yeni sonuçlar ışığında -Brünnow'un fikrinin prensibi içinde kalarak- *kurrâ* denen bu sosyal gruplara; "Kur'ân-okuyucuları" şeklinde bir mana vermek, oldukça ters düşünce gibi gözükmektedir²⁹.

11. Brünnow

Brünnow, heterojen (karma) bir topluluk olan Hâricîler içinde bağımsız bir grupmuş gibi hareket eden *kurrâ*'nın etkisinin önemini ortaya koymaya çalışan ilk tarihçi idi. Cemel ve Sıffîn'de aktif rol üstlenen/oyunayan, safların ayrışması ve netleşmesinde âdetâ belirleyici faktör olan bu baskın sınıfa; "Kur'an hâfızları, bilginleri, uzmanları" biçiminde anlam yükleyerek *kurrâ* demenin, çok yanlış bir değerlendirme olacağını belirtmektedir. Brünnow'un elde ettiği sonuçlar, kısmen Wellhausen tarafından reddedilmiştir³⁰.

²⁹ NAGEL, *Kurrâ*; s. 499-500.

³⁰ NAGEL, *Kurrâ*; s. 499.

12. Wellhausen

Wellhausen'a göre *kurrâ*, kendi başına buyruk, müstakil bir akım değildir; kaldı ki o da, belli bir tarihte Hâricilik'e karışmış ve onun içinde kaybolmuştur. Onun iddiâsı şöyledir: *Kurrâ*, *fukahâ* (ulemâ) ile iletişime kapalıydı; daha doğrusu bunlar, *fukahâ* sınıfı içerisinde takvâ dairesinin dışına çıkarak daha serbest/gevşek davranan kişilerle ilişkiye girme yanlısı değillerdi. Çünkü onlar, kendilerinin, dinî bilgilerin esâsını/özünü sunduğunu zanneden ve bunun doğruluğunu kabul eden şahıslardır.

Wellhausen'ın tespitine göre onlar; dinî bir otoriteye karşı giriştikleri eylemi, kendi görüşleri doğrultusunda Kutsal Kitab'ın emirlerine taşımada/götürmede başarısız oldular. Onlar başlangıçta, -Talha ve Zübeyr ile çatışması boyunca- Ali'nin yanında yer aldılar ve Muâviye'ye karşı girdiği mücâdelede de Ali'yi desteklediler. Fakat sonra, hakem kararı neticesinde birtakım felaketler meydana geldiğinde ise onlar, çok açık biçimde -Allah'ın adâletine karşı insan irâdesini tercih ettiği için- onu insafsızca suçlayarak Ali'ye muhalif oldular. Hâricî isyanları sırasında Ali'ye muhalefette, bilâhare Emevîler'e karşı duruşlarda, *kurrâ*'nın, en fanatik/azgın kışkırtıcılar olduğu söylendi. Wellhausen'ın *kurrâ*'yı tanımı, -bir siyâsî-dinî çekişmeden çıkan sonuç benzeri- onun erken dönem müslüman gruplara genel bir bakış-açısını gösterir. Bu yaklaşım tarzı, -fiziksel ve epigrafik yönden- Wellhausen'ın şüphelerini -en azından- tahminî olarak doğrulamaktadır.

Acaba Ali'nin politik yönden hezîmeti/yenilgisi, daha sonra *kurrâ*'yı mı doğurdu? Onların hayâl mahsûlü başarısızlığının pişmanlığı, Kur'an'ın müfrit/aşırı taraftarlarını mı oluşturdu? Kaynaklara doğru bakıldığı zaman şu netice ortaya çıkmaktadır: Ali'nin neden olduğu olaydan dolayı onun asla samimi taraftarı olmamıştı. Bu sebeple onların, kendisini vatan haini olarak suçlamalarına dair hiçbir gerekçeleri yoktur. Çünkü Ali'yi, iki hakem tayin etmeye zorlayan bizzat kendileriydi³¹.

13. F. Buhl

Kurrâ denen zümrenin tarih sahnesine çıkışı, büyük ölçüde Kur'an'ın yapısında var olan etkenlerden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki;

a) İçerik yönünden değil ama dil ve imlâ özellikleri bakımından, Medîne örnek nüshası (= *el-imâm*) ile eyâletlere gönderilen sûretleri arasında dikkate değer teferruâtın sözkonusu olduğu doğrudur. Osman'ın Mushafı, her ne kadar diğer nüshalara tercih edil-

³¹ NAGEL, *Kurrâ*, s. 499.

miş ise de, bu durum, İslâm âleminde ötekileri kıymetten düşürmemiştir.

b) *Kurrâ*'nın hıfzetmiş/ezberlemiş oldukları ve gözlerinin önünde yazılmış *Kur'an* bulunduğu zaman bile bir türlü bırakmak istemedikleri okuyuş farkları daha önemli idi. Osman'inkinden başka nüshalarda bulunan ve yaygınlaşmış olan farklar, özellikle burada göze çarpıyordu.

c) Arap yazısının yetersizliği ki, bu yazıda okunmuş, okuyucuya bırakılmıştır. *Kur'an*'ın orijinalinde med (uzatma/çekme), şedde (birleştirme/vurma), hareke (seslendirme) gibi işaretler yok idi. Yine de çoğu hâllerde, bu karışma ihtimalleri, -doğruyu söylemek lâzım gelirse, manaya pek o kadar tesir etmemektedir.

Bununla beraber yavaş-yavaş bu vaziyet endişe vermeye başladı. Sınırsız serbestlik o denli ileri gitmişti ki, dinen kabul edilmiş bir metin tespiti düşünüleliyordu. Dahası, kabul edilmesi için böyle bir metni çıkarabilecek hiçbir otorite mevcut değildi. Herhangi bir okuyuş tarzı değil, yalnızca itimat edilen âlimlere ve tercihen rivâyetlerini doğrudan-doğruya tâbiinden nakledenlere dayanan farklara izin veriliyordu. Aynı zamanda, pek çok miktarda olan küçük ayrıntı sebebiyle, o zamana dek sözlü olan *Kur'an*'ın doğru okunması geleneği yerine, tenkitli yazılar koymak mecburiyeti hissedildi. Bu tedbirler de yeterli olmayınca, bilhassa tanınmış olan kıraat âlimleri öne sürülerek, kıraatlerin sayısı sınırlandırılmaya çalışıldı. İlk etapta -hadislerde geçen *ahruf* kelimesine *kıraat* manası verilerek- .*yedi kârî*'in, sonra da -ihtimâlen dahi olsa bir cihetten Arap diline ve Osman'ın *Mushafı*'na uyduğu, bize kadar gelen nakillerinde de hiçbir kusuru bulunmadığı için- *on kârî*'in kıraati onay aldı. Bunların dışında kalan kıraatler ise *zayıf*, indî veya uydurma sayıldı. Böylece, önce meşhur *kurrâ* tespit edildi; ardından bunların okuyuş (= *kıraat*) tarzları kabul görmüş oldu. Bunlar, birtakım ciddi itiraz ve ağır eleştirilerle karşılaşmasına rağmen ümmet arasında bazı ihtilâfları giderdiği ve birlikteliği temin ettiği için çok geçmeden -ittifaka yakın- büyük kabul gördü.

Bu açıklamalar ışığında, şimdi *kurrâ* denince; *Kur'an*'ın okunması konusunda ekol oluşturmuş ünlü kıraat imamlarını anlamamız gerekecektir³².

14. Luis Ma'lûf

Sülâsî kalıplarda birinci ve üçüncü bablardan gelen *ka-ra-e* fiili, mücerred ve mezîd kipinde birçok manayı ihtivâ etmektedir.

³² F. BUHL, "Kor'ân", *The Encyclopedia of Islam*, vol. II, Leiden 1927, pp. 1063-1076.

Yazarın, *Müncid* adlı hacimli eserinde -sığa farkı ve isim-fiil ayırımına gitmeksizin- *ka-ra-e* maddesi altında verdiği malûmatın özeti şudur:

Yazılı olan şeye bakmak, onu yüzünden okumak ve mütâlaa etmek; selâm vermek, emâneten selâm taşımak, selâmı başkasına bildirmek, birinden diğerine selâm iletmek/ulaştırmak ve selâm(ı) almak; ortaklaşa/birlikte bir metni müzâkere etmek/okumak veya karşılıklı ders yapmak, okuma eyleminde bulunmak; fıkıh (dinî bilgiler) tahsil etmek/öğrenmek; birinden okumasını istemek, yine başkasından bir iş görmesini talep etmek; yani o işin özelliklerini ve inceliklerini araştırmasını istemek; okuma(nın) durumu; okuma bakımından en düzgün olan ve yine okuma açısından en fazla olan kişi; okuyuşu (en) güzel olan kimse; Mantık'taki *istikrâ'*, yani tümevarım metodu; okuma esnâsında üzerine kitap vs. şeylerin konulduğu rahleye benzer şey; okunan nesne, yani yazılı eser.

Toplamak, bir araya getirmek ve bazısını bazısına katmak, bir kısmını diğerine birleştirmek; hâmile olmak/gebe kalmak; çocuk yapmak/yavru doğurmak; yaklaşmak, yakın olmak; seferden/yolculuktan dönmek; tarihsel olarak okunan kitap (Kur'an); yüz çevirmek, geri dönmek; kaybolmak, yok olmak; ihtiyaç gibi şeyleri tehir etmek/ertelemek; geç kalmak; rüzgâr vaktinde/zamanında esmek; vakit/zaman/an; dinin emirlerine yapışmak/bağlı olmak, ibâdet(leri yerine getirmey)e düşkün olmak (nâsik ve müteabbid); şiirin kâfiyesi, nev'i/çeşidi/türü ve vezni/ölçüsü ve maksadı/amacı; vebâ ve kolera gibi salgın hastalık³³.

B- İSLÂM KAYNAKLARINDA YER ALAN BİLGİLER İŞİĞİNDE KURRÂ HAKKINDAKİ YORUMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıda adı geçen batılı bilgin ve düşünürlerin, elde bulunan sınırlı sayıdaki yazılı kaynaklardan ana-hatlarıyla aktarılan *kurrâ* kavramına ilişkin görüşlerini -iki kategoriye ayırarak- özet hâlinde sunmak mümkündür. Burada yer alan her maddenin birinci (a) şıkkında bulunanlar olumlu bakışı, ikinci (b) şıkkında bulunanlar ise olumsuz bakışı yansıtmaktadır.

1. *Kurrâ* lafzı;
 - a) *K-r-e* kökenli bir sözcüktür.
 - b) *K-r-y* kökenli bir sözcüktür.
2. *Kurrâ*;
 - a) *Kur'an okuyucuları* demektir.

³³ Luis MÂ'LÛF, *el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, Beyrut 1992, s. 616-617.

- b) *Köylüler* demektir.
3. *Kurrâ*;
- a) Başka lisanlardan Arapça'ya girmiş ve Kur'an diline eklenmiş ithal/ödünç bir kelimedir.
- b) Aslı Arapça olan ve vahyin başlangıcından itibaren Kur'an dilinde var olan yerli bir kelimedir.
4. *Kurrâ*;
- a) Kur'an'la doğrudan ve birebir ilişkisi olan bir terimdir.
- b) Kur'an'la dolaylı da olsa hiçbir ilişkisi bulunmayan bir terimdir.
5. *Kurrâ*'nın oluşumu;
- a) Sivil, siyaset-dışı/üstü bir organizasyondur.
- b) Askerî ve politik bir organizasyondur.
6. *Kurrâ* grubu;
- a) Tarihsel olayların zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.
- b) Tarihin tabî seyri içinde ve kendiliğinden ortaya çıkmıştır.
7. *Kurrâ* sınıfı;
- a) Salih-hayırlı, âbid-zâhid ve başkaları tarafından sevilen kimselerdir.
- b) Münafık tipli, fitne-fesâd unsuru ve sevimsiz/itici kişilerdir.
8. *Kurrâ*;
- a) Artık içeriği netleşmiş bir kavram ve belli özellikleri taşıyan bir zümrenin sıfatı olmuştur.
- b) Hâlâ üzerinde tartışma yapılan spekülâtif bir kavram ve kapsamı belli olmayan bir zümrenin sıfatıdır.

Görüşleri saptanan batılı araştırmacılara ait *kurrâ* hakkındaki belli-başlı iddia ve düşünceler -kısaca- bunlardan ibarettir. Şimdi de -kendi öz-kaynaklarımızdan derlenen veriler ışığında- bunların mukayeseli değerlendirmesine geçilecektir.

1. Öncelikle *kurrâ*'nın, tartışmaya yer olmayacak kadar açık biçimde *k-r-e* kökünden türemiş bir kelime olduğu belirtilmelidir. Bu o derece kesindir ki, istisnasız bütün Arapça sözlüklerde bu şekilde yer almaktadır. Muteber Arap lügatlerinden bir karma yaparak *kurrâ* kelimesinin orijinine ve etimolojik yapısına ilişkin şu bilgileri aktarmak sanırız yeterli ve ikna edici olacaktır.

Asıl harfleri üç taneden ibaret olan, birinci ve üçüncü bablardan gelen *ka-ra-e* fiili ve -içinde *Kur'an* ile *kurrâ'nın* da bulunduğu- birkaç türevinin, Arapça dilbilgisi (= Sarf) açısından tahlîli şöyledir:

Karee-Yekruu ve Yekrau-Kar'en, Kırâeten ve Kur'ânen (Sülâsî bablar).

Ekrae-Yukriu-İkrâen-Mukriun (İf'al bâbı).

Ikterae-Yekteriu-İktirâen-Mukteriun (İf'tial bâbı).

Kârae-Yukâriu-Mukâraeten ve Kırâen (Müfâale bâbı).

Tekarrae-Yetekarrau-Tekarruen-Mütekarruiun (Tefa'uul bâbı).

İstekrae-Yestekriu-İstikrâen (İstif'al bâbı).

Kır'etün ve Kırâetün; cem'i Kırâât (Masdar).

el-Kur'ân (Masdar-isim).

Kur'; cem'i Ekrâ', Kurû' ve Ekrû' (Masdar-isim).

el-Kârî'; cem'i Kârîün, Kurrâun, ve Karaetün (İsm-i fâil).

el-Kurrâ'; cem'i Kurrâün ve Kurrâîn (müzekker için), Kurrâetün (müennes için) ve Karârîru (İsm-i fâil).

Mekrûun/Mekrûetün (İsm-i mef'ûl).

el-Mikra' (İsm-i âlet).

el-Karrâ'; cem'i Karrâün ve Karrâîn (Mübâlağalı ism-i fâil).

el-Kırâetü = el-Iktirâu.

el-Kâriu = el-Mukriu ve el-Mütekarrui.

el-Kar'u = el-Kur'u³⁴.

Buna göre *kurrâ*, sülâsî (= üç harfli) birinci ve üçüncü bablardan gelen *ka-ra-e* fiilinin ism-i fâili olan *kârî*'nin çoğuludur. Bu durumda *kurrâ'nın ka-ra-ye* kökünden türediğini ileri sürmek, son derece talihsiz bir söylemdir. Böyle bir şey (örneğin; aralarında eş anlamlılık veya benzerlik ya da zıt-anlamlılık ilişkisi, yahut tarihsel

³⁴ Ebû Abdîrrahman HALÎL b. AHMED, *Kitâbü'l-Ayn*, c. V, Beyrut 1988, s. 204–205; İsmail b. Hammâd el-CEVHERÎ, *Tâcü'l-Lüğâ ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, c. I, Beyrut 1990, s. 64–65; Hüseyin b. Râğîb el-ISBAHÂNÎ, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, c. I, İstanbul 1986, s. 606–607; Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim İbn MANZÛR, *Lisânü'l-Arab*, c. I, Beyrut 1994/1414, s. 128–133; Muhammed Murtaza el-Huseynî ez-ZEBÎDÎ, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, c. I, Beyrut 1994, s. 218–222; Mütercim Ahmed ÂSİM, *Kâmûs Tercümesi*, c. I, İstanbul 1304, s. 80–82; Luis MA'LÛF, *El-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, Beyrut 1992, s. 616–617.

Not: Kur'an'ın hemzeli (mehmûz) bir lafız olmadığını, yani *Kurân* şeklinde olduğunu söyleyenler var ise de bu zayıf, hatta şâzz bir görüş olarak kalmaktan öteye gidememiş ve rağbet görmemiştir. Bu konuda bilgi için bkz. Subhî es-SÂLİH, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kurân*, Beyrut 1990, s. 18–19.

bir bağ) sözkonusu olsaydı, aynı kaynaklar, ya k-r-e veya k-r-y başlığı altında buna işaret ederlerdi. İlgili eserler üzerinde yapılan incelemede böyle bir anekdota rastlanmamıştır. Nitekim k-r-y'nin fâil kipi *kâriyun* (müzekker)/*kâriyetün* (müennes), çoğul sığaları ise; *kâriyûn*, *kâriyâtün* ve *kavârîru'*³⁵.

2. Yine aynı yol izlenerek yapılan incelemede -*Kur'an* ve *kurrâ* da dâhil olmak üzere- *ka-ra-e* ve türevlerinin karşılıkları kapsamında kaynaklarda şu gibi manalar tespit edilmiştir:

Toplamak, birleştirmek, birbirine katmak/eklemek, peş peşe sıralamak, yüklenmek (hamile olmak) ve bırakmak (doğurmak), yazılı bir metni baştan sona okumak (hatmetmek), bir kitabı ezberlemek (hıfzetmek), çok Kur'an okumak, derinliğine Kur'an bilgisine sahip olmak, ilim ve beceri bakımından üstün olmak, güzel Kur'an okumak, ders yapmak, müzakere etmek, okuyuşu düzgün olmak, okuma isteminde bulunmak, dinin emir ve yasaklarına riâyet etmek (tenessük), kulluk görevlerini yapmaya özen göstermek (ubûdiyyet), dünyadan elini-eteğini çekmek (zühd), insanlardan ayrı yaşamak (inzivâ), dinî ilimleri tahsil etmek (tedris ve tefakkuh), ayrıca ilim öğrenmek ve öğretmek (tâ'lim ve teallüm), uslûp/yol ve örnek, selâm söylemek, iletmek ve almak, uzakta ve kayıp olmak, vakit, humma (ateşli hastalık), âdet (hayd) ve temiz (tuhr) olma hâli, (yıldızlar) batmak, (rüzgâr) çıkmak, çiftleşme ve döllenme dönemi, yaklaşmak ve uzaklaşmak, vebâ (bulaşıcı hastalık), işleri kötü gitmek, malî durumu fena olmak, uçsuz-bucaksız arazi, uzayıp-giden bitmek bilmeyen yol, ayrılmak ve dönmek, okunan sayfa, satır ve okunan şeyin konulduğu yer³⁶.

Görüldüğü üzere *kurrâ*, daha çok okumaya yönelik eylemleri içeren *kıraat* yüklemının barındırdığı anlamlara uygun bir muhtevâyaya sahiptir. Dolayısıyla onu; "genelde her tür okuma, özelde ise Kur'an okuma işiyle -iç içe denilebilecek yoğunlukta- meşgul olan kişiler" şeklinde çevirmek, çok doğru ve isabetli bir yaklaşım tarzı olsa gerektir.

Kurrâ'ya, bu sözlük karşılığının dışında başka kavramsal manalar yüklemek, konuyu saptırmakla eş-değer bir davranış anlamı taşır. Her şeyden evvel; hareket noktası yanlış olunca, varılacak yer ve ulaşılabilecek sonucun da yanlış olması kaçınılmazdır. Bununla vurgulanmak istenen şudur: Eğer bir şey, önce kurgulanır ve onun hükmü/kararı peşin olarak verilirse; -hedefe varmak için- o, ya başka yerlerde aranır, ya da elde edilen şeyler tersine çevrilerek

³⁵ Yukarıda isim ve künyeleri verilen *kitapların* k-r-y maddelerine bkz.

³⁶ Halîl b. AHMED, *gös.yer*; CEVHERÎ, *gös.yer*; ISBAHÂNÎ, *gös.yer*; İbn MANZÛR, *gös.yer*; ZEBÎDÎ, *gös.yer*; Ahmed ÂSİM, *gös.yer*; L. MA'LÛF, *gös.yer*.

takdim edilir/sunulur. Daha net ifadeyle; şayet kurrâ, ait olduğu asıl yerinde (k-r-e maddesinde) değil de, polemik yapmaya elverişli bir yerde (k-r-y maddesinde) aranırsa, ortaya çıkacak netice bundan farklı olmaz. Böylesi bir yanılığa ancak; ya bu işten hiç haberi olmayan ve anlamayanlar ya da kurrâ'ya, daha baştan köylüler manası vermeyi tasarlayan ve bu yolla onu kötülemeyi ve küçük düşürmeyi amaçlayanlar düşebilir. Onların bunu bulabileceği yerlerden biri de, *karye*'nin bulunduğu maddedir.

Nitekim örnek olması bakımından şu kısa bilgi bile bu hususta iknâ edici bir fikir verebileceği kanısındayız. *el-Karye*: İnsanların orada toplandığı, bir arada yaşadığı yer ve insan topluluğu için kullanılan bir isimdir. Buna göre *karye*, bunların her ikisi; yani hem insanların topluca bulunduğu yer ve hem de insan topluluğu için kullanılan bir terimdir.

Allah'ın; "*Karye'ye sor! (12/Yûsuf, 82)*" ifadesindeki *karye* hakkında, müfessirlerin çoğu bunun manasının, *karye* halkı olduğunu söylemişlerdir. Diğer bazı ise, onun manasına yönelik olarak; hayır aksine buradaki *karyeden* kasıt, orada yerleşik kavmin bizzat kendisidir demişlerdir³⁷. Dolayısıyla "*karye*"; aslında bedevîlerin karşıtı olarak şehirliler anlamındadır, köylüler anlamında değil.

Burada esas gözden kaçırılan çok önemli bir nokta var. O da, Arapça'nın, diğer dillerde olmadığı kadar zengin ve hassas bir lisan olduğu gerçeğidir. Şöyle ki, -bilindiği üzere- Arapça'da; babın, sığanın, harfin, noktanın ve hareketin değişmesi, anlam kaymasına, hatta bazen tam tersi bir mananın ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Bu incelik nasıl ihmâl edilebilir?

O hâlde *kurrâ*'ya; "Kur'an okuyucuları" manasını vermek isteyen, lügatlerdeki "k-r-e"; "köylüler/bedevîler" manasını yakıştırmak isteyen de "k-r-y" başlığı altındaki malûmata bakmalıdır demekten başka bir seçenek kalmıyor bize.

Sözün özü, *kurrâ*'nın kaynağı meselesi halledilirse, -bunun devamında ve buna bağlı olarak- düşülen hatalar kolaylıkla telâfi edilebilir diye düşünüyoruz.

3. Bu konu üzerinde çalışırken referans alınan eserler, Arap Dili hakkında araştırma yapanların asla vazgeçemeyeceği temel başvuru kitapları niteliğindeki lügatlerdir. Bu itibarla onlarda *kurrâ*'nın; Aramice, İbranice veya Süryanice gibi başka dillerden Arapça'ya girdiğine dair herhangi bir bilgi notuna tesadüf edilmedi. Bir başka deyişle; *kurrâ*'nın, yabancı kökenli (= muarreb) bir kelime

³⁷ ISBAHÂNÎ, *el-Müfredât*, c. I (k-r-y maddesi), s. 607.

olduğu yönünde sözlüklerde -dolaylı da olsa- bir imaya rastlanmadı.

Ancak şu da hatırdan uzak tutulmamalıdır: Zikredilen lisanlar, birbiriyle yakın-akraba diller grubunda yer alır. Aynı aileden olmaları hasebiyle, kurrâ vb. sözcüklerin, Arapça'nın yanısıra onlarda da bulunması gayet doğal bir durumdur. Bu asla yadırganacak ve öteki dili hafife alacak bir gerekçe değildir ve olamaz. Kaldı ki, uzak-yakın bütün diller, birbirlerinden kelime alış-verişinde bulunabilirler ki, bu da ayrı bir mevzû. Ama bu hususun, şu an üzerinde durulan tabir için geçerli olmadığına da özellikle altını çizmek icap eder.

Kurrâ lafzının, Kur'an'a sonradan sokulduğuna gelince; bu iddianın da, son derece tutarsız ve maksatlı olarak üretilmiş bir görüş olduğunda şüphe yok gibidir. Zira Kur'an, kurrâ ile aynı kökten gelen emir kipiyle başlayan âyetler³⁸le inme (= nüzûl) sürecine girmiştir. Bu kadar kesin bir argüman varken daha başka ne söylenebilir ki? Ancak yine de şu bilgileri vermek yararlı olabilir:

Kur'an'da *k-r-e* menşe'li kelimelerin sayısı -Kur'an dâhil- 88'dir. Bunlardan -Kur'an hâricindekilerin- 16'sı Mekkî, 4'ü ise Medenî sûreler³⁹de yer almaktadır⁴⁰. Bu tabloya bakıldığında, vahyin henüz başlarında (Mekke döneminde) kıraat/okuma eyleminin çok önemli bir yer tuttuğu görülecektir. Bu bağlamda *karâe* fiilinin türevi⁴¹ konumundaki *kurrâ* kelimesinin, Kur'an diline sonradan eklenildiğini ileri sürmek, mesnetsiz bir iddiâ olmaktan öteye gidemez ve ispatı da mümkün değildir. Dolayısıyla bu, kabul edilebilir bir görüş olmaktan çok uzaktır.

4. Aslında kurrâ'nın ne olduğu hakkındaki tartışmanın temelinde, bu kelimenin doğduğu kaynağa bakıştaki farklılık yatmaktadır. Ne demek istendiğini daha iyi anlatmak için çarpık ama tipik bir örnek vermek yerinde olacaktır:

Şimdi birileri çıksa ve -kendi buluşuna göre- kurrâ'nın, kök harfleri *k-r-v* olan fiilden türediğini söylese ve *ka-ra-ve*'nin meselâ;

³⁸ "Kur'an'dan ilk inen âyet hakkında rivâyetler" için bkz. İmam Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-VAHİDÎ, *Esbâb-ı Nüzûl -Kur'an-ı Kerim'in İnîş Sebeppleri-* (trc. Necati Tetik-Necdet Çağlı), Erzurum tr.yok, s. 13-16.

³⁹ Kur'an'da Mekkî ve Medenî sûrelerin iniş tarihleri ve dağılımı hk. bkz. Ebû Abdillâh ez-ZENCÂNÎ, *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut 1388/1969, s. 49 vd.ndaki nüzûl sırası tabloları.

⁴⁰ Bu sözcüklerin bulunduğu âyetler ile onların hangi kip ve kalıplarda olduğunu görmek için bkz. Muhammed Fuâd ABDÛLBÂKÎ, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1414/1994, s. 685-686.

⁴¹ Bu kelimelerin Kur'an dilinde ne tür manalara geldiği hk. bkz. İSBAHÂNÎ, *a.g.e.*, 1/606-607.

Not: Bu eserin, bir Kur'an fihristi ve sözlüğü olduğu dikkate alınmalıdır.

a) Ahşaptan (özellikle hurma ağacından) yapılmış su veya şarap (nebîz) kabı (= mişrebe-h-/küçük boyutlu kadeh),

b) Bir yerden başka bir yere gitmek/taşınmak için yeni bir yer (iskân ve ikâmet yeri) araştırmak, orayı gezmek/dolaşmak ve oranın insanlarıyla tek tek tanışmak,

c) Öteden beri aynı hâl üzere olmak, durumunu, düşüncesini ve eski yaşam tarzını hiç değiştirmeden öylece kalmak,

d) Nazım türünde kullanılan çeşitli edebî sanatlar; yani şiirin uslûbu, onda takınılan tavır, yazımda ve söylemde izlenen yol⁴²

şeklindeki anlamları çerçevesinde *kurrâ*'ya;

a) Kadeh taşıyan, içki sunan sâkî,

b) Yeni bir yere göç etmeye niyetlenen nâkil,

c) Olduğu gibi kalmaya direnen câhil ve sâbit (inatçı), eski ve geri kafalı,

d) Kendine göre bir tarz tutturan veya var olan bir usûlde manzûm eser yazan şâir

gibi manalar verse; bu doğrultuda görüşlerine dayanak arasa ve onları bir yerde bularak teyit et(tir)se, bu davranış ne kadar doğru ve bilimsel olur? O zaman *kurrâ*, onun dediği şeyler mi olur?

İlimde ve fikirde “usûlsüz vusûl olmaz” kuralı gereği, hedefe varmak ve doğruyu yakalamak için, önce metodolojinin düzgün kurulması lâzımdır. Nitekim *kurrâ* konusunda yapılan, buna benzer bir harekettir. Yani; müsteşriklerin buradaki tasarrufları da, işte böyle metodolojisi kasten yanlış kurulmuş bir yaklaşımdır. Şöyle ki; onu *k-r-y* maddesinde arayanlar, onun altında verilen bilgiler paralelinde *kurrâ* için;

a) Arapça'ya başka dillerden (sözelimi; Farsça *kârvân* kelimesinden) girmiş ve Arapçalaşmış bir sözcüktür,

b) Karyetün ve kıryetün'den doğmuş olup, kurâ'nın cem'idir,

c) Genel anlamda şehirlerin dışında, kenarlarında yer alan (taşra, kasaba, köy, mezra, banliyö/varoş vs.) -kentlere nispeten geri kalmış/gelişmemiş- küçük yerleşim birimleri, Arabistan için badiye/çöl bölgeleri; özel olarak da bu tür bazı yerlerin; sözgelisi Kûfe yolu üzerinde en-Nukra ile el-Hâciz arasındaki eski bir köyün veya Sebe' ile Şam arasında -ki, aynı zamanda bu ikisini birleştiren- bir karyenin adıdır,

⁴² İbn MANZÛR, *Lisânü'l-Arab*, c. XV (k-r-v maddesi), s. 174-176.

d) Çok bilinen (çoğulu *el-kurâ*, bunun da çoğulu *kuran* olan) *el-karyetü* kelimesiyle direkt bağlantısı vardır,

e) Dolayısıyla karye kelimesinin ismü'n-nisbesi/âidiyet adı olan *karî* ve bunun cem'i olan *kar'ıyyun* veya bir başka versiyonu *karavî* ve bunun da cem'i olan *karaviyyun* yahut *karaviyyen*; karyeye mensup, kasabalı, köylü, bâdiyeli/çölde yaşayan, taşralı, ya da kenar semt sâkinleri (*ehlü'l-kurâ*);

f) Yahut bu tür fakir-yoksul kesimden, câhil ve kaba-saba çapulcu gruplardan oluş(turul)an vurucu-kırıcı tim, askerî birlik, süvarî taburu, kabile ve ordu (ceyş) mensubu⁴³ diyebilmişlerdir.

5. Kurrâ, sanki ilk kez ve daha çok erken dönem İslâm Tarihi'nde Recî⁴⁴, Bi'r-i Meûne⁴⁵ ve Yemâme⁴⁶'de meydana gelen olaylarla bağlantılı olarak ortaya çıkan askerî içerikli/nitelikli bir kavrammış gibi üzerinde spekülasyon yapılmaktadır.

6. Yine, yukarıda zikredilen hâdiselerden bir müddet daha sonra vukû bulan Cemel⁴⁷ ile Sıffîn⁴⁸ savaşları ve Hâricî ayaklanmaları⁴⁹yla irtibat kurularak, kurrâ'nın, bu defa siyâsî bir grup şeklinde kendini gösterdiği söylenmektedir.

Bu iki nokta kapsamında şunlar söylenebilir: Kârî ve çoğulu kurrâ, vahyin ilk inzâlinden hemen sonra gündeme gelen Kur'an eksenli tabirlerden olmuştur. Çünkü Resûlullah, vahyin en başından itibaren Kur'an'ı kayıt altına almak için birtakım vahiy kâtipleri edinmişti ki, bunlar aynı zamanda Kur'an bilgileri ve birikimleri

⁴³ İbn MANZÛR, *Lisânü'l-Arab*, c. XV (k-r-y maddesi), s. 176-180.

⁴⁴ Hicrî III. veya IV. yıl hadiseleri içerisinde yer alan ve Recî Suyu yanında meydana gelen bu olay hk. bilgi için bkz. Ebû Muhammed Abdilmelik b. HİŞÂM, *es-Sîretü'n-Nebeviyye/Sîretü'bn-i Hişâm*, c. III, Kahire 1996, s. 138 vd.

⁴⁵ Hicrî IV. yıl hadiseleri içerisinde yer alan ve Meûne Kuyusu civarında meydana gelen bu olay hk. bilgi için bkz. İbn HİŞÂM, *Sîre*, III/152 vd.

⁴⁶ Hicrî XI-XII. yıl hadiseleri içerisinde yer alan ve Ridde Harbi veya Akraba Savaşları diye de bilinen bu olay hk. bilgi için bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-TABERÎ, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk/Târîhu't-Taberî*, c. III, Kahire 1987, s. 281 vd.

⁴⁷ Hz. Ali dönemi ve Hicret'in 36. senesi olaylarından olan Cemel Vak'ası hk. bilgi için bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-ZEHBEÎ, *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, c. II (*Ahdü'l-Hulefâi'r-Râşidîn*), Beyrut 1407/1987, s. 483-490.

⁴⁸ Hz. Ali dönemi ve Hicret'in 37. senesi olaylarından olan Sıffîn Muhârebesi hk. bilgi için bkz. ZEHEBÎ, *Tarih*, c. II, s. 537-547; ve bunun akabinde cereyân eden iki hakem tayini hk. bilgi için de bkz. ay.e., II/547-554.

⁴⁹ Hakemler konusundaki tutumu nedeniyle Hz. Ali'nin halifeliğini tanımayan ve ona karşı isyana kalkışan Hâricîlerin, Hicret'in 38. senesine tekâbül eden ayaklanmaları hk. bilgi için bkz. ZEHEBÎ, *Tarih*, II/587-592.

bakımından ashabın en önde gelenleriydi. O nedenle bunlar kurrâ diye anılıyordu⁵⁰.

Bunun ötesinde ashaptan bazıları, gelen vahiylerin bir kısmını kopya eder ve onları kendisi için özel Mushaf hâline getirirdi. Bu yüzden, hem yazmak, hem de ezberlemek sûretiyle sahip oldukları Kur'an pasajları itibariyle sahabe, kendi aralarında farklı düzeyde idi. Dolayısıyla hem gelen vahiyleri derleme ve hem de onları ezberleme işine kendini adanmış olanlara kurrâ deniyordu⁵¹.

En önemlisi ise, özel gayret ve yetenekleriyle başkalarına göre çok güzel Kur'an okuyanlar vardı ki, daha o günlerde, -bunları diğer müslümanlardan ayırt etmek için- asıl bunlar kurrâ olarak isimlendiriliyordu⁵². Kayda ve hâfızaya alma birikimi ile iyi Kur'an okuma becerisine sahip olma açısından Suffe ehli ön-plâna çıkıyordu⁵³. Bu sebeple Allah Resûlü, birtakım görevle(ndirmele) rde onlara öncelik veriyordu/tanıyordu. Zira o vakitler İslâm toplumu için Kur'an, neredeyse hem okunan yazılı tek şey/doküman ve hem de yegâne yazılı bilgi kaynağı idi.

7. Kurrâ'nın, hiç de o kadar masum ve iyi insanlardan oluşan, kendilerini Kur'an'a ve dine adanmış kimseler olmadığını; aksine dinle ve Kur'an'la fazla, hatta hiçbir yakınlıkları bulunmayan, karışıklık çıkarma ve kötülük yapma huyları ağır basan câhil bir zümre olduğu ileri sürülerek, bunların ayak takımı nitelendirmesini hak eden bir sınıf olduğu belirtilmektedir.

Asr-ı Saâdet'te dinin buyruk ve yasakları büyük ölçüde Kur'an'la belirlendiği için, gelen vahiylerle en çok vâkıf olan kişi, aynı zamanda fıkıh bilgisi bakımından da üstün sayılırdı. Bir başka ifadeyle, -bilindiği üzere- dinin pratik hayata dönük yönüne dair malûmat, Fıkıh İlmi bünyesinde yer almaktadır. Ama onun henüz müstakil hâle gelmediği; dolayısıyla tedvîn edilmediği bir dönemde bu ihtiyaç yalnızca Kur'an'la karşılanıyordu⁵⁴. O bakımdan Kur'an'ın hem emir ve nehiyelerini (=ahkâmını) iyi bilen (= fakih), hem de

⁵⁰ Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliğinde bulunanların kimlikleri hk. bilgi için bkz Hâfız İbnü'l-Hacer el-ASKALÂNÎ, *Fethu'l-Bârî bi-Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, c. X, Beyrut 1996, s. 26-27.

⁵¹ Kendilerine özel Mushaf edinenler ve gelen vahiylerin tümünü veya önemli bir kısmını ezberlemekle sahabe arasında ünlenen kişiler hk. bkz. Bedruddîn Ahmed el-AYNÎ, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, c. XX, yer ve tr. yok, s. 24-28.

⁵² Ashabın Kur'an'ı güzel okuma yönünde ileri gelenlerinin kimler olduğu hk. bkz. Abdülhaye el-KETTÂNÎ, *Nizâmü'l-Hükümeti'n-Nebeviyye/et-Terâtibü'l-İdâriyye*, c. I, Beyrut trz., 42-44.

⁵³ Ehl-i Suffe hk. bilgi için bkz. Muhammed HAMİDULLAH, *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), c. II, İstanbul 1993, s. 769 vd.

⁵⁴ Fikh'in doğuşu ve yazılı hâle gelme süreci hk. bilgi için bkz. Hayreddin KARAMAN, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul tr.yok, s. 37 vd.

onlara sıkı sıkıya bağlı olan ve yaşayan (= âbid/salih) kimselere de kurrâ deniyordu⁵⁵. Buna en güzel örnek, ashaptan bazısının; “biz Nebî (s.a.v.)’den on âyet öğrenip ezberlediğimiz zaman, onlardaki manayı iyice anlamadan/hazmetmeden ve onları hayatımızda uygulama safhasına sokmadan diğer on âyete geçmezdik⁵⁶” itirafında bulunmasıdır. Bu da kurrâ’nın, doğrudan Kur’an, dolaylı olarak da Fıkıh İlmi’ne -o günün şartları ve bilgi malzemesi çerçevesinde- derinliğine vâkıf ve ibadetlerine de olabildiğince düşkün insanlar olduğunu kanıtlamaktadır.

Bütün bu anlatılanların ötesinde kurrâ; hep üstün nitelikleri hâiz, olağanüstü vasıfları taşıyan sıra-dışı ve son derece seçkin bir insan sınıfı mıdır? Elbette ki hayır. Bu durumu şu şekilde açıklamak mümkündür:

Kurrâ’nın, insanlardan müteşekkil bir zümre olduğu daima hatırdan tutulmalıdır. Öyleyse tüm insanlardaki olası kusur, kabahat ve zafiyetlerin onlarda da bulunması gayet tabîi bir hâldir. Nitekim bu noktada olumsuz görüş belirten ve kurrâ’ya sıcak bakmayanların ileri sürdüğü ve dayandığı en kuvvetli delil de, hadis olduğu belirtilen bir rivâyetten başkası değildir: Abdullah b. Amr el-Âs, Resûlullah (s.a.v.)’in şöyle buyurduğunu işittiğini söylemiştir: “Şüphesiz ümmetimin münafıklarının çoğu, onların kurrâ’sıdır⁵⁷.”

Bu haberin tenkidini yapmadan önce şu gerçeği vurgulamak gerekir: Hz. Peygamber döneminin kurrâ’sı, genellikle çöl insanından oluşuyordu. Açıkçası onların büyük çoğunluğu mevâlî idi. Suffe ashâbı buna en güzel örnektir ki, bunlar umûmiyetle şehir dışından gelmiş, evi-barkı, işi-gücü olmayan kimsesiz insanlardı. O takdirde medenîlerden beklenmeyecek pek çok davranışın, onlardan sâdir olması, yadırganmaması gereken bir olgudur⁵⁸. Zira bedevîlik ayrı şeydir, kurrâ tabakasına âdiyet ayrı bir şeydir. Bu, tıpkı bir yere mensup olmakla, bir meslek grubuna mensup olmanın farklı olması gibi bir durumdur. Örneğin; adam köylüdür ama profesördür veya genel müdürdür ya da subaydır; ilgili kişi aslî hüviyetini değiştirmeden (mahallî aksanla) konuşabilir, (yöresel edayla) davranabilir ama öte yandan işinin icabını da hakkıyla yerine getirebilir. Bunlar

⁵⁵ Fıkıh bilgileriyle şöhret bulan müctehid sahabenin kimler olduğu hk. bkz. KARAMAN, *a.g.e.*, s. 46-47.

⁵⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-ZEHEBÎ, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, c. I, Beyrut 1414/1994, s. 490.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. HANBEL, *el-Müsned (Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel)*, (Neşre haz. dört kişilik komisyon), c. II, Beyrut 1413/1993, s. 233, Hd. no: 175/6630.

⁵⁸ Suffelilerin kimlikleri, kişilikleri ve yaşayışları hk. geniş bilgi için, salt bu konuya tahsis edilmiş şu kitaba bkz. Mustafa BAKTIR, *İslâm’da İlk Eğitim Müessesesi Suffa Ashabı*, İstanbul 1984

birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmesi gereken iki ayrı tezâhürdür. Benzer biçimde; adamın kötü sözler sarf etmesi, kaba davranması ve sert mizaca sahip olması gibi özellikler, onun kurrâ olmasından değil, karyeli olmasından kaynaklanmaktadır. Bunları birbirine karıştırmamak lâzım gelir. Zaten başta görüşleri sunulan batılı araştırmacıların bir kısmı da buraya takılıp kalmışlar ve bu yüzden kurrâ'yı yanlış anlamışlardır. Yani köylülükle kurrâ'lığı birbirine karıştırmışlardır.

Yukarıda işaret edilen nakille ilgili altı çizilmesi gereken bir diğer nokta da, -bir an için bu hadisin tüm sahilik kriterlerini taşıdığını varsayarak- şudur: Peygamber bunu hangi amaçla ve ne tür kurrâ'yı kast ederek söylemiş olabilir? Bu gayet açık ve nettir: Kur'an'ı bir gurur-kibir meselesi yapanlar, onunla riyâ illetine bulaşanlar, onu üstünlük ve menfaat aracı olarak kullanalar ve onunla amel etmeyenlerdir. Doğrusu herkes kabul eder ki, bunlar yalnızca kurrâ'yı bağlayan ve sırf onlar için geçerliliği olan kötü şeyler değil, umûmî olarak kınanması gereken niyet, söz ve davranışlardır.

Kaldı ki, Hz. Peygamber'in -yukarıda zikredileni istisna tutarak- Kur'an okumayı, öğretmeyi, onu ezberlemeyi ve onunla amel etmeyi öven ve teşvik eden nice beyânı vardır⁵⁹. Buradan da anlaşılıyor ki, Peygamber diliyle yerilen şey, kurrâ'lık değil, o maske altında yapılan ve o sıfatla asla bağdaşmayan fikir, söylem ve eylemlerdir.

Bir başka hatalı yaklaşım tarzı ise şudur: Bir yöreden veya işkolundan iyi insan da, kötü insan da çıkabilir. Toptancı bakış açısıyla olaya bakıp, hâl ve hareketleri beğenilen bir insandan dolayı, onun memleketini ve meslek erbabını tümünden kötülemek veya yüceltmek doğru bir düşünce olmasa gerektir. Meselâ; adam dünya çapında bir bilim veya sanat-insanı oluyor, ya da yüksek seviyede bir yönetici oluyor, yahut uluslararası düzeyde bir işadamı veya diplomat oluyor ama orijininden dolayı kınanıyor ya da kişisel tutum ve/veya kaptislerinden ötürü birtakım çevrelere bir türlü yaralanmıyor. Bu yaklaşım, ona yapılan çok büyük bir haksızlıktır. Öyleyse her şeyi ve kişiyi, statü, konum ve konusuna göre değerlendirmek lâzımdır.

Aynı şekilde eleştiri noktalarından biri olan, kurrâ takımına mensup bazı kimselerin; Cemel'de Aişe, Talha ve Zübeyr'e karşı Ali'nin yanında yer almaları, Sıffîn'de yine önce Ali'nin, hakem tayi-

⁵⁹ Allah Resûlü'nün, sahâbenin şahsında tüm ümmetini Kur'an'a teşviki ve bu kitaba lafzen, manen ve amelen sahip çıkmanın/olmanın üstünlüğüne dair bolca hadis ve uygulama örnekleri için şu iki esere bkz. Ebû Ubeyd Kâsım b. SELLÂM, *Kitâbu Fedâil-i Kur'ân*, Beyrut 1995; Ebû Abdillâh Ebu'l-Ferec el-KURTUBÎ, *el-Vecîz fi Fedâil-i Kitâbi'l-Azîz*, yer ve tr. yok.

ninden sonra ise Muâviye'nin safına geçmeleri, bilâhare Hâricî isyanlarında başrolde oynamaları, onların kurrâ'lığından değil, insanlıklarının doğal sonucu olarak bir lidere yakın/bir akımın içinde olma ve bunun uzantısı olarak bir siyasî görüşe sahip olma gibi normal ve olağan bir olgunun neticesidir. O halde kurrâ'lıkla insanlığı, beşerîlikle ilmîliği, hayatın gerçekleriyle reel-politik davranmayı birbirine karıştırmamak, bu hususta en sağlıklı ve güvenilir yoldur. Dolayısıyla bakışlar buna göre yeniden dizayn edilmelidir.

8. Kurrâ hâlâ belirsizliğini koruyan bir terim midir, yoksa artık içeriği ve sınırları belirlenmiş bir tabir hüviyetine kavuşmuş mudur?

Tekrar ve topluca -ama biraz genişçe- bir özet bilgi vermek gerekirse; etimolojik olarak *kurrâ'*, *kârî'*in cem'idir; kurrâ'nın cem'i ise; *kurrâûn* ve *kurrâîn'*dir. Hepsinde hemze mevcuttur ve bunlar karae fiilinin içinde mütâlaa edilir.

Misâl: Birisi, Kur'an'ı ve/veya Hadis'i şeyhine/hocasına kıraat ettiği zaman şöyle diyor: “*Beni filanca okuttu*”; yani, kendisine (ilim/ders) vermek üzere o benim sorumluluğumu üzerine aldı⁶⁰.

el-Kur'an da masdar olup, cem' (toplamak) ve zamm (katmak) manasına gelmekte ve okumak, tilâvet etmek anlamında kullanılmaktadır.

el-İktirâ' okumak, *el-İkrâ'* ise okutmak manasına gelir.

Karee'den *kârî'* ve *mütekarrî'*, aynı zamanda ibadete düşkün (= âbid) ve kulluk görevlerine sıkı sıkıya bağlı (= mütenessik) anlamına da gelir⁶¹.

Tilâvet olunan satırlara ve sahifeye mekrûetün ve mekriyyetün denir; yani metlüvvetün demektir.

el-Kirâ', bir kişi ile ders okumak/yapmak; müdârese manasındadır. Okuyuşmak diye ta'bir olunur.

el-Karrâ', tilâveti güzel olan kimseye denir. Husnü'l-kirâe-h-manasındadır ki, tecvîd ve tertil üzere Kur'an okuyabilen kişi demektir.

el-Kurrâ', nâsik, müteabbid ve salih kişiye denir. Cem'i kurrâûn ve karârîn gelir.

et-Tekarru', İlm-i Şeriat öğrenip fakîh, yani Fıkıh bilgini olmak manasına gelir⁶².

Karae: Güzel Kur'an okudu.

⁶⁰ İbn MANZÛR, *Lisânü'l-Arab*, I/130.

⁶¹ Ahmed ÂSİM, *Kâmûs Tercümesi*, I/80.

⁶² Ahmed ÂSİM, *Kâmûs Tercümesi*, I/81.

Kur'an: Okunan şey.

Kâriun: Okuyan.

Tekarrî ve kıraat: Okuma fiili/eylemi.

Mukrî' ve Kârî': Hâmil. **Kara'tü'l-Kur'âne an zahri kalbin ev nazartü fihi** (= Kur'an'ı ezberden ve ona bakarak kıraat ettim) denilir ama **kara'tü illâ mâ nazartü fihi** (= onu ancak yüzünden okudum) denmez⁶³.

Kara'tü's-şey'e kur'ânen: Topladım ve bir kısmını bir kısmına kattım/ekledim.

Kara'tü'l-kitâbe kırâeten ve kur'ânen: Kur'an, adını bundan almıştır. Ebû Ubeyde; Kur'an, sûreleri topladığı ve onları birbirine kattığı için bu isimle adlandırılmıştır demiştir.

İnne 'aleynâ cem'ahû ve kur'ânehû (75/Kiyâme, 17): Onun toplanması ve okunması Biz'e aittir. Yani onu derlemek ve bir bütün oluşturmak Biz'e düşer demektir.

Fe-izâ kara'nâhû fe't-tebi' kur'ânehû (75/Kiyâme, 18): Biz onu okuduğumuz vakit, sen de onun okunuşuna uy!

İbn Abbas bu âyeti şöyle tefsir eder: "**Biz sana onun okunuşunu izah ettiğimiz zaman, -açıkladığımız gibi- onunla amel et!**"

Kur'an okuyucusuna **mukrî'** ve **kârî'**; çoğulu **karâe(tü)** denir.

el-Kurrâu: Dinî buyruklara tutunan (mütenessik) kişidir ki, çoğulu **el-kurrâûn'dur**⁶⁴.

Karae'l-Kur'âne hüve't-tenzîlü'l-azîz: Yani mushaflarda yazılı olan ve okunan.

Kar'en, kırâeten, kur'ânen, kârîün (fail), çoğulu; **kurrâün,** cem'i müzekker-i sâlimi **kârîün, kârîin'dur** ki; onu tilâvet eden demektir.

Kâraehû, mukâraeten ve kırâen: Dâresehû (= karşılıklı ders yaptılar) demektir.

el-Karrâu: Kıraatı güzel olan; çoğulu, **karrâün'dur.**

el-Kurrâu: Nâsik ve müteabbid⁶⁵.

el-Kârî', el-Mütekarrî'; cem'i müzekker-i sâlim'i **kurrâün'dur.**

Tekarrae: Tutunmak/sarılmak.

Karae's-şey'ü: Toplamak, katmak; Kur'an bundan gelmektedir⁶⁶.

⁶³ Halîl b. AHMED, *Kitâbü'l-Ayn*, V/204–205.

⁶⁴ CEVHERÎ, *Sihâh*, I/64–65.

⁶⁵ ZEBÎDÎ, *Tâcû'l-Arûs*, I/218.

⁶⁶ ZEBÎDÎ, *Tâcû'l-Arûs*, I/221.

Mukraun ve el-mukraiyyûn: Ulemâdan bir cemaat, muhaddisler ve başkaları⁶⁷.

Lügat ehlinin sözü: Muhakkak ki *el-kur'*, *karae*; yani cemea (= toplamak) kökünden gelmektedir. Çünkü onlar, tuhr ile hayd (= temizlik ile adet hâli) arasındaki zamanın birbiri ardınca gelmesine itibar etmişlerdir. O nedenle, rahimde kanın toplanmasını dile getirmişlerdir.

el-Kirâetü: Tertîl üzere okuyuş esnasında harfleri ve kelimeleri birbirine katmaktır.

Bu, her cem'/birleşme eylemi için söylenmez. Nitekim onlar toplandığında/bir araya geldiğinde, *karaeti'l-kavmü* (= halk toplandı) den(il)mez.

Bu ifade, (salt tek) bir harf için kullanılmaz, ancak o ağızda telaffuz edildiğinde; yani kıraat edildiğinde/okunduğunda söylenir.

Kur'an aslında masdardır.

Allah Teâlâ buyurdu: “*Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize düşer. O halde o okunduğu zaman sen onun okunuşuna uy!*” (75/*Kiyame*, 17, 18.)

İbn Abbâs, bu âyetleri tefsir bâbında şöyle dedi: “*Onu topladığımız ve yine onu göğsüne/kalbine yerleştirdiğimizde, sen onunla amel et!*”

Muhakkak ki bu kelime, Muhammed (s.a.s.)'e indirilen kitaba tahsis edilmiştir ve sanki onun alemi/özel adı olmuştur; aynen Tevrat gibi ki⁶⁸, Mûsâ'ya indi ve İncil gibi ki, İsâ'ya indi (a.s.).

Kur'an kelimesinin başlıca iki manası; *cem'*, yani *toplama* ve *damm*, yani *katmadır*. Dolayısıyla o; âyet ve sûreleri topladığı (*ceme'a*) ve onları bir araya getirdiği (*damme*) için *Kur'an* diye adlandırılmıştır.

Ulemâdan bazısı şöyle demiştir: Allah'ın kitapları arasında bu kitabın *Kur'an* diye isimlendirilmesi, onun, diğer kitapların özünü içinde barındırdığı içindir. Yine onun, bütün ilimlerin esasını bünyesinde toplamasından dolayıdır. Allah'ın şu sözünde işaret ettiği gibi: “*Her şeyi açıklayan kitap...*” (12/*Yûsuf*, 111; 16/*Nahl*, 89.)

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur. “*Sana okutacağız ve sen de asla onu unutmayacaksın.*” (87/*A'lâ*, 6.)

Tekarra'tü: Tefehhemtü (= en ince ayrıntısına kadar anladım).

Kâra'tühû: Dârestühû (= birlikte/karşılıklı ders yaptık)⁶⁹.

⁶⁷ ZEBÎDÎ, *Tâcû'l-Arûs*, I/222.

⁶⁸ ISBAHÂNÎ, *Müfredât*, I/606.

⁶⁹ ISBAHÂNÎ, *Müfredât*, I/607.

Kimi ilk dönem filozofları/dilbilimcileri (Katade, Ebû Ubeyd gibi), bu kelimeyi, kendi argümanlarına bağlı olarak *Ka-Ra-Ne* = fasılasız/aralıksız, peşi-sıra/arka arkaya getirmek, dizmek ve birbirine katmak (cem' ve zamm), ilişkilendirmek/bağlantı kurmak (ta'lik) kökünden türettiler. Suyûtî'nin bize naklettiğine/söylediğine göre, diğer âlimler bundan memnun değiller ve bunun kökeninin bu (yani *karane*) olmadığını belirttiler. Bunun, tıpkı -Yahûdîlerin Tevrat'ı ve Hristiyanların İncil'i gibi- Arapların Kutsal Kitabı'na ait (yani Kur'an için) özel isim olduğunu söylediler⁷⁰.

Lügat manaları aşağı-yukarı bu söylenenlerden ibaret olan kurrâ lafzının, ıstılahtaki anlamlarını, hâlen Türkiye Diyânet Vakfı tarafından telif olarak yayımlanan *İslâm Ansiklopedisi*'nin ilgili maddelerinden alıntı yaparak sunmayı -güvenirlilik açısından- daha uygun ve sağlıklı buluyoruz. Zira orada birinci elden kaynaklara atıfta bulunularak bu bilgiler derlenmiş ve verilmiştir. Dolayısıyla okuyucu/araştırmacılar, -bunları test ve teyit etme bakımından- gerektiğinde gösterilen referanslara başvurma imkânına sahiptirler.

Çok Kur'an okuyan anlamına gelen, farklı bağlamlarda kullanılan bir terim olan ve sözlükte; "*okuyucu, âbid ve zâhid*" manalarındaki *kârî* kelimesinin çoğulu olan *kurrâ*, İslâmiyet'in ilk devirlerinden itibaren değişik grupları ifade etmiştir.

Tarihsel olaylar bağlamında kavramsal olarak *kurrâ*, başlıca şu anlamlarda kullanılmıştır:

a) Kur'an kıraati konusunda uzman kişiler (Resûlullah'ın kendilerinden Kur'an öğrenilmesini tavsiye ettiği Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe, Muâz b. Cebel ve Ubey b. Ka'b gibi),

b) Diğer ilimlerde de bilgi sahibi olan kimseler, yani ulemâ sınıfı (Hz. Ömer'in, meclislerinde hazır bulundurduğu ve genç-yaşlı ayrımı yapmaksızın istişâre ettiği *kurrâ* gibi),

c) Kıraat alanında uzmanlaşmış veya ilim ehli kimseler olmayıp, ibadet maksadıyla çokça Kur'an okuyan, namaz kılan ve ayrıca kendilerine verilen görevleri yerine getiren sorumlu kişiler (gündüzleri odun toplamak, su taşımak gibi çeşitli işler yaparak geçimlerini sağlayan; geceleri ise Kur'an okumak, namaz kılmak gibi ibadetlerle meşgul olan salih ve müttakî kimseler gibi),

d) Daha sonraki dönemlerde âbid ve zâhid özellikteki sûfilerin de *kurrâ* diye anılması muhtemelen buradan kaynaklanmaktadır. Nitekim ümmetin münafıklarının çoğunu *kurrâ*'nın oluşturduğu; dolayısıyla bu tip *kurrâ*'dan uzak durulması gerektiği şeklindeki

⁷⁰ JEFFERY, *Vocabulary*, s. 233-234.

nakillerde kast edilenlerin, dinin ölçülerinden uzaklaşmış tasavvuf/tarikat erbâbı olduğu anlaşılmaktadır.

e) İslâm Tarihi'nin ilk dönemlerinde meydana gelen birtakım sosyo-politik olaylar sonucu teşekkül etmeye başlayan bazı fırkalar içerisinde, Kur'an'ın zâhirî hükümlerine bağlı, katı dinî anlayışlara ve belli siyasî telakkilere sahip bir grubun mevcut bulunduğu görülmektedir (Hakem Vak'ası'nda Hz. Ali'ye muhalefet ederek Harûrâ'ya çekilen, bilâhare Hâricîler⁷¹ içerisinde yer alan ve sayıları binlerle ifade edilen kurrâ gibi),

f) Bu aşamadan sonra artık, asıl kurrâ'lık vasıflarını kaybeden ve daha çok katıldıkları zümrenin nitelikleriyle anılmaya başlanan ama yine kurrâ diye isimlendirilen bir sınıf daha var ki, bunlar kendi düşünceleri doğrultusunda tartışmayı sürdürme ve gerektiğinde silah kullanma gibi Hâricîler'e ait muhaliflik ve muhariplik özelliklerinin zikredilmesi, bu kesimin kurrâ ile özdeşleştirildiğini göstermektedir. Bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla; Kurrâ, Hâricîler'in söz ve davranış biçimlerine bürünecek, Hâricîler de onların adlarını alacak derecede Kurrâ'nın etkisi altında kalmıştır. Açıkçası tarihsel konjonktür, Kurrâ ile Hâricîlerin, -iç içe girmek ve karıştırılmak gibi tehlikeli bir sonucu doğuracak boyutta- karşılıklı olarak birbirleriyle önemli ölçüde etkileşimde bulduklarını göstermektedir. Nitekim zincirleme olarak birbirini takip eden birtakım hâdiselerin ardından Hz. Ali'ye karşı çıkan bu grubun, o günün şartlarında Hâricîleri de arkasına alıp oldukça güç kazandığı anlaşılmaktadır. Bu noktadan itibaren Kurrâ Hâricîlerle, Hâricîler de Kurrâ ile birlikte anılır olmuştur. Bu da tam bir anlam kaymasına, sapmasına ve kargaşasına; kafa karışıklığına ve kurrâ hakkında bir belirsizliğe, hatta kötü bir ün ve imajın ortaya çıkmasına yol açmıştır⁷².

Oysa hakiki manasıyla *Kurrâ*;

g) Genel anlamda "Kur'an tilâvet eden" ve devamında "Kur'an kıraati konusunda geniş bilgisi bulunan kimseler" olmakla beraber daha özel ve bugün itibarıyla yerleşen kavramsal anlamıyla; "kıraatleri sağlam ve kesintisiz bir isnadla almış bir üstattan müşâfehe yoluyla (ağızdan ağza) rivâyet eden kıraat âlimleri"ni ifade eder ki, bunlara aynı zamanda "*mukri'*" de denilir (çoğulu: *mukri'ûn*).

Bu doğrultuda kurrâ'nın üç mertebesi vardır: *Mübtedî* (başlangıç aşamasında olan) kısım ki, ifrad metoduyla kıraat öğrenmeye

⁷¹ Hâricîlerle-Kurrâ' arasındaki tarihsel bağ hk. geniş bilgi için bkz. Harun YILDIZ, "Hâricîlerin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü", *Ekev Akademi Dergisi*, y. 8, sy. 18, Erzurum 2004, s. 263-282.

⁷² Mustafa ÖZ, "Kurrâ", *D.İ.A.*, c. 26, Ankara 2002, s. 445-446.

başlayıp, aynı metodla üç imam⁷³ın kıraatini öğrenenler; *mütevassıt* (orta düzeyde olan) kısım ki, dört veya beş kıraati ifrad tarîkiyle bilenler; nihayet *müntehî* (son/ileri düzeyde olan) kısım ki, kıraatlerin çoğunu ve meşhur olanlarını okuyarak nakledenlerdir⁷⁴.

h) Tarihin seyri bir tarafa bırakılarak söylemek gerekirse, İslâmî İlimler terminolojisinde kurrâ deyince, bugün tüm dünya müslümanları arasında; bütünüyle Kur'an hâfızı (Kur'an'ı baştanbaşa tamamını ezberlemiş) olmanın ötesinde, onun okunuşu hakkında meydana gelen farklılıkların hepsine veya en azından bir kıraat tarzına hakkıyla vâkıf olanların ünvanı olmuştur. Dolayısıyla artık kurrâ deyimi, literatürdeki yerini bu şekliyle almıştır denebilir⁷⁵.

SONUÇ

Kur'an, müslümanlar için, -hiçbir şey onun yerini tutamayacak derecede- vazgeçilmez öneme sahip bir kitaptır. Kıraat fiili ve onun fâili kârî/kurrâ, Kur'an'la doğrudan ilişkili kavramlar olduğuna göre; Kur'an'ı okumak, ezberlemek, hükümleriyle amel etmek gibi eylemeler ve bunları yapanlar, İslâm Peygamberi ve onun takipçileri tarafından övülmüş ve yüceltilmiştir. Bu itibarla kurrâ'nın, inananların gözünde mühim bir yeri ve saygınlığı vardır.

Ka-ra-e'nin türevlerinden olan kurrâ'nın; Kur'an'ı çok okuyan (karrâ'), güzel okuyan (mukrî'), onun tamamını veya büyük bir kısmını ezberleyen (hâfız/hâmil/câmi'), dinin inanç ve muâmelât bölümlerine ait mâlûmatına ileri düzeyde vâkıf olan (fakih), Kur'an ve diğer ilimlerin bilgisi bakımından yüksek seviyede bulunan (âlim), dinin emir ve yasaklarına titizlikle uyan (âbid), dini takva boyutunda yaşayan (zâhid), örnek davranışlar ve iyiliklerde bulunan (sâlih) gibi manalarının yanısıra asıl olarak; kıraatlerin ortaya çıkışından sonra, her biri kendisine izâfe edilen yedi, on ve on dört kıraat imamının özel sıfatı olmuştur.

Bunların ardından, sözkonusu kıraatlerin tümünü veya en azından birini hakkıyla öğrenenler; yani kıraatler konusunda hususî eğitim görmüş kişiler, kurrâ' diye anılır olmuştur. Bugün artık kurrâ', -yerleşmiş/kökleşmiş bir tabir olarak- kıraat sahasında uz-

⁷³ Kırâât-ı Erbaa Aşer imamlarının (=On dört türlü okuyuşun kendilerine nispet edildiği kıraat önderlerinin) kimler olduğu hk. bkz. Ahmed b. Muhammed b. Abdî'l-Ganî ed-DİMYÂTÎ, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Erbaa Aşer*, Dersaadet 1285, s. 6-9.

⁷⁴ Abdülhamit BİRİŞİK, "Kıraat", *D.İ.A.*, c. 25, Ankara 2002, s. 426; ayrıca Kıraat İlmî'nin tarihçesi ve Kıraat çeşitleri hk. bilgi için bkz. *a.g.m.*, s. 426-453.

⁷⁵ Şemseddin SAMÎ, *Kâmûs-i Türkî*, c. II, Dersaadet 1317, s. 1024; Mehmet Zeki PAKALIN, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. II, İstanbul 1993, s. 324.

manlaşmış kimselere verilen tanıtıcı ve ayrıcalıklı bir ünvan olmuştur.

İnsan unsuru olması hasebiyle, zaman içerisinde kurrâ sınıfı hakkında -haklı ya da haksız- kötü bir şöhret meydana gelmiş olabilir. Köylülük orijini, soya-çekim olgusu, âdiyet hissi, nasları okuma/yorumlama farkı, mezhebî taassup, siyasal ve toplumsal olayların sürüklemesi, taraf olma duygusu, düşünce ve görüş ayrılıkları, dünyalık kaygısı, çıkar ilişkisi, kıskançlık; yahut bunlardan hiçbirisiyle ilgisi olmayan asılsız söylentiler ve iddialar vs. hangi gerekçelerle olursa olsun; kurrâ'yı başka alanlara çekmek, bilimsel kriterlere uygun yaklaşımlar değildir. Çünkü her yöreye ve meslek grubuna mensup insanlar arasından, hoş olmayan/görülmeyen söz ve davranışlarda bulunan kötü temsilciler çıkabilir ama tasvip edilmeyen bu örnekler, onları hiçbir zaman, oranın ve o iş-kolunun üyesi olma gerçeğinden uzaklaştırmaz. Buradan hareketle; beşerîliklerinden ötürü, bilhassa erken dönem İslâm Tarihi'nde birtakım olaylara karışan, hayat tarzlarıyla kötü örnek olan bazı kişiler yüzünden bu kitlenin geneline yönelik olarak -en hafifinden- bunlar; "kurrâ" (= Kur'an okuyucuları) sınıfı değil, "kurâ (= köylü)" sınıfıdır denilemez, denilmesi de uygun olmaz.

Öte yandan; Hadis edebiyatında Kur'an okumanın, okutmanın, ezberlemenin vb. faziletini dair bunca hadis varken; bunlar arasına tek-tük de olsa Kur'an'la meşgul olanları ("münafık" diye niteleyecek kadar) yeren/aşağılayan haberleri sıkıştırmak ne denli doğru bir davranıştır? Oysa Hz. Peygamberin öğretisinde, kişileri veya zümreleri toptan hedef almak yerine, birtakım tutumları kınamanın sözkonusu olduğu unutulmamalıdır. Böyle bir hadisin var olduğu farz edilse bile, burada Kur'an tilâveti ile ilgili olarak kınanan tavırın, iki yüzölçümü olduğu daima hatırdta tutulmalıdır.

Ayrıca İslâm Tarihi kaynaklarında yer alan bazı olayları -sanki ileride kimi şeylere delil kılmak için- çok abartılı biçimde tasvir etmek, hangi amaca hizmet edebilir ki? Sözelimi, kırk veya yetmiş kadar kurrâ'nın bir anda hayatını kaybetmesi (Bi'r-Meûne) vak'asının yaşandığı söylenen dönemde, kendilerine Kur'an okuyucuları şerefini kazandıracak şekilde Kur'an'ın tamamını veya çoğunu ezbere/-den okuyabilecek kırk veya yetmiş kişinin bulunmasının mümkün olmadığı belirtilmelidir.

Olsa dahi, Hz. Muhammed'in, ashabından önde gelen Kur'an okuyucuları takımını, yani onca yetişmiş insan gücünü hep birlikte tehlikeli bir göreve gönderecek kadar dikkatsiz davranmayacağı da hesaba katılmalı ve buna ihtimal verilmemelidir.

Bir an için varsayalım ki, onları gönderdi. Ama kaynaklarda, o kadar fazla miktarda Kur'an bilgininin ziyan edildiğine dair kesin ve

detaylı bilgi yok. Kaldı ki, olanlarda da, orada ölenlerin ancak bir ikisinden kurrâ diye bahsedilmekte; diğerleri içinse, “bizim iyilerimiz (= sulehâunâ)” ve “bizim hayırlılarımız (= hıyârunâ)” gibi genel ifadeler kullanılmaktadır. Dolayısıyla Peygamber, kendi nezdinde özel yerleri olan seçkin sınıfın çok sayıda üyesinin hayatını mahvetmesine yol açmamıştır diye düşünölmelidir.

Benzer biçimde, sonradan Kur'an'ın cem'ine güya sebep teşkil edecek bir hâdise (Yemâme'de, bu sefer 400 veya 700 kadar kurrâ'nın şehîd edildiğini ileri sürmek, kime ne yarar kazandırır? Tesadüfe bakın ki, Suffe'de de zaman zaman bu miktarda kişinin kaldığı rivâyet edilmektedir. Bu manzara karşısında insan sormadan edemiyor: Acaba Müseylime yandaşlarına karşı sadece Suffeliler mi savaştı veya orada sırf Suffe ehlini oluşturan zavallılar mı yaşamını yitirdi?

Aynı şekilde, İslâm Tarihi'nin erken devrine ait birtakım talih-siz gelişmeler (Sıffın, Cemel çatışmaları ve Hakem tayini) nedeniyle, o dönem müslümanlarını kanlı-bıçaklı gibi gösterip sanki birbirlerinin düşmanı ilân etmek, aralarına kalın ve aşılmaz duvarlar öreerek safları kesin hatlarıyla ayırmak; kısaca İslâm cemaatini hizipleştirmek ve kurrâ'yı da hep ara bozucu/ayrıştırıcı/bölücü bir topluluk gibi lanse etmek, ne ölçüde ilmidir? Bu tür değerlendirmeler, daha ziyade hissiyatı yansıtmaktadır ki, bilimde duygusallığa yer olmadığı açıktır.

Öyleyse, çağdaş müslüman araştırmacılar, bu verileri kullanırken çok dikkatli davranmalıdırlar. Bilimsel çalışmalarında yer verecekleri her bir rivâyeti mutlaka kritiğe tabi tutmalıdırlar. Kaynak ne olursa olsun, ona eleştirel bakış-açısıyla yaklaşmalıdırlar. Bulunan her şeyi aynen aktarma, bazen son derece tehlikeli sonuçlara yol açabilmektedir. Özellikle kavram incelemelerinde çok yönlü olmalıdırlar. Nakilcilikle yetinmeyip, ilgili dönemin sosyo-kültürel ve ekonomik şartlarını göz önünde bulundurmalıdırlar. Dahası, istismara müsait olan netameli konuları ilim adına sürekli gündemde tutmak, yeni tartışmalara zemin hazırlar ki; bu da yenilenmeyi ve ilerlemeyi önleyen kısır bir döngü oluşturur. Zaten bu tatsız olaylar geçmişte o devrin insanlarına yeterince acı çektirmiştir; bir daha onları tazelenenin bir manası olmasa gerek. Üstelik bu yolla, art niyetli kişilere de malzeme üretilmiş olmaktadır. Oysa bize düşen en büyük görev, zaten önceden rivâyet tarihimiz kanalıyla onlara bol miktarda verilmiş olan bu kozları ellerinden almak olmalıdır. Bu çerçevede yapılacak en hayırlı hizmet, hadis mecmualarındaki Kur'an'ın ve dinin özüne aykırı nakilleri ve tarih kitaplarındaki tutarsız/çelişkili haberleri ayıklamak ya da onları, yeni-baştan analiz ve sentez ederek okuyucuya ve bilim-dünyasına sunmaktır.

Kendi konumuzla alâkalı son bir örnekle yapılması gerekenlere bir ışık tutmaya çalışalım: Tarihin çeşitli safhalarında şu veya bu vesileyle dövüşen, çarpışan, savaşan, halkın nefretini kazanan, Kur'an'ı kendine göre yorumlayan, literal/lafzî olanın peşine düşen ve işine geldiği yerde zahire, gelmediği yerde ise batına göre hüküm veren sığ düşünceli kimseler, kurrâ diye çağırılsa da; bunların hakiki Kur'an okuyucuları olmadığı ve gerçekte kurrâ nitelendirmesini hak etmedikleri; dolayısıyla birkaç kişi yüzünden insafsızca kollektif bir isimlendirmeye gidildiği bilinmelidir.

Böyle olmasaydı, Kur'an'la yoğun bir şekilde haşır-neşir olan, tam manasıyla Kur'an adamı olma özellikleriyle temâyüz eden bu insanlar, Peygamber'in takdir ve iltifatlarına mazhar olurlar mıydı; Hulefâ-i Raşidîn tarafından hürmete lâyık bulunur, görüşlerine itibar edilir miydi? Buna en tipik misâl, Bedir'de şehit düşen müslümanların defin işlemleri esnasında yaşanmıştır. Vefat edenler içerisinde Kur'an'ı en iyi bilenler, ötekilerden önce toprağa verilmiştir. Ölüm sonrasındaki gömülme sırasında, takdir hakkının kurrâ lehine kullanılması, çok manidar bir tasarruf ve gelişme gibi gözükmemektedir.

Dinin direği olan namazı kıldırmak, İslâm toplumunda en büyük şeref ve en üstün pâye idi ve hâlen öyledir. Hz. Ömer halifeliği sırasında ve hicretten 14 yıl sonra, devlet işleri/kamu hizmetleri arasına soktuğu imamlığı âdetâ resmîleştirmiş ve o vazifeyi yürütmek için, biri erkekler diğeri de kadınlar için olmak üzere iki Kur'an kârî'i tayin etmiştir. Yine o, dîvanında Kur'an'ı en iyi bilenlere yer vermiş ve onlarla devamlı sûrette istişâre etmiştir. Ayrıca, beraberinde kurrâ'dan bir zât bulunduğunda, ona gösterdiği saygıdan dolayı onun yanında fazla konuşmazdı. Kezâ onun yönetimi altında ictihad makamında, yani fetva vermeye yetkili yalnızca üç kişi vardı: Osman, Übeyy b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit. Bunlar, Kur'an bilgileri tartışılmaz olan ve Kur'an'ı cem' eden çok az sayıdaki insandan üçü olduğu herkesin malûmudur. Bu ve daha başka pek çok örnek, o toplumda kurrâ'nın nasıl bir statüye sahip şahsiyetler olduğunun bâriz göstergeleridir.

İbn Seb'in, Hayatı, İlmî Kişiliği Ve Eserleri
Birgül BOZKURT*

Özet

Bu çalışmamızın temel amacı, İbn Seb'in'in hayatı, ilmi kişiliği ve eserlerini ortaya koymaktır. İbn Seb'in 1217'de Mürsiye'de doğmuş, 1270'te Mekke'de vefat etmiştir. Hayatı, hakikat arayışı nedeniyle yolculuklarla geçmiştir. O, Felsefe, Tasavvuf, Hurûfîlik, Edebiyat, Simya ve Tıp gibi birçok alanla ilgilenmiştir. Bu alanlarda birçok eser yazmıştır. En önemli eserleri; Büddü'l-Ârif, el-Kelam ale'l-Mesaili's-Sıkkılliye ve tasavvufî nitelikli risâleleridir. Ayrıca kendisine ait Seb'iniyye tarikatı adında bir tarikatı da vardır. Bu tarikatın birçok mensubu olmuştur. Bunların arasında en dikkat çeken Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî'dir. İslam felsefesinin önemli şahsiyetlerinden biri olan İbn Seb'in'in hayatı ve eserleriyle ilgili olarak ülkemizde yeterli sayıda bir çalışmanın olmaması, bu makaleyi hazırlamamızda etkili olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Seb'in, Allah, Vahdet-i Mutlaka, Mantık, Bilgi, Metafizik, Hakikat, Varlık, Âlem, Allah'a Ulaşma, Vehim.

Abstract

The main aim of this study is to evaluate Ibn Sab'in's life, scholarship and works. Ibn Sab'in was born in Murcia in 1217 and died in Mecca in 1270. He spent his life, to search to truth. He was interested in variety of different subjects and disciplines, such as Philosophy, Mysticism, Letters (hurûf), Literature, Alchemy and Medical Science. In this areas he wrote a lot of books. His most important works are *Büddü'l-Ârif*, *el-Kelam ale'l-Mesaili's-Sıkkılliye* and mystical treatises. He had a tariqa, called Sab'iniyye. There were a lot of disciples of this tariqa. The most important disciple of this tariqa was Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî. The fact that, in Turkey there aren't many researchs to study in İbn Seb'in, who was one of the most important character of islamic philosophy, with respect to his life and works, has affected us to prepare this article.

Key Words: Islamic Philosophy, Ibn Sab'in, God, Absolute Unity, Logic, Epistemology, Metaphysics, Truth, Entity / Being, Universe, Ascension to God, Illusion

* Dr., İslâm Felsefesi (bbozkurt21@hotmail.com).

GİRİŞ

Endülüs'ün önemli filozoflarından biri de İbn Seb'in'dir. Seb'iniyye adında bir tarikatın da kurucusu olan İbn Seb'in hakkında kaynaklarda rastlanan bilgiler, derli toplu ve ayrıntılı olmaktan çok uzaktır. Bu konuda şu ana kadar tarafımızdan yapılan doktora tezi dışında, ülkemizde kapsamlı bir çalışma da bulunmamaktadır.

Bu nedenle, İslam felsefesi tarihinde önemli bir yeri olan İbn Seb'in'in düşüncelerini tartışmadan önce, onun hayatı ve eserleri hakkında bir tanıtım yapmanın yararlı olacağını düşündük. Bu doğrultuda makalemizde İbn Seb'in'in Mürsiye'de başlayan ve Mekte'de sona eren yaşantısını geniş bir şekilde tanıtmayı amaçladık. Ayrıca onun önemli eserleri olan *Büddü'l-Ârif* ve *el-Kelâm ale'l-Mesâilî's-Sıkkîliye*'nin yanı sıra tasavvufî nitelikteki risâlelerini de şekil ve içerik olarak ana hatlarıyla ortaya koymayı hedefledik. Bunların yanında İbn Seb'in'e aidiyeti kesin olup, henüz neşredilmemiş veya kaybolmuş ya da yanlışlıkla ona atfedilen eserlerin de olduğunu belirledik.

A. HAYATI

Makarrî'ye göre, İbn Seb'in'in asıl adı, Ebu Muhammed Kutbuddin Abdulhak b. İbrahim b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed el-Akkî el-Gafikî el-Mürsî er-Rakûtî'dir.¹ Başka eserlerde İbn Seb'in'in ismi ve nesebi farklı şekillerde belirtilmiştir. Bunlarda ifade edilen isimlerden biri de Ebu Muhammed Abdulhak b. İbrahim b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed b. Seb'in el-Kuraşî el-Mahsumî's-Şeyh Kutbuddin el-Endelusi'l-Mürsi er-Rakutî şeklindedir.² *Büddü'l-Ârif* eserinin başında, adı, Abdulhak b. İbrahim b. Nasr İbn Seb'in olarak geçer. Bunların yanında o, dinin düzenini koruyan, kitap ve sünnetin hakikatini keşfeden, muhakkiklerin kutbu, peygamberlerin alametlerinin kendisinde görüldüğü kişi (mazhar), şeyh ve imam olarak vasıflandırılmıştır.³ Aynı zamanda yaygın olarak, İbn Seb'in, Kutbuddin ya da Ebu Muhammed olarak da anılmaktadır.⁴

¹ Makarrî, *Nefhu't-Tib*, Matbaatu's-Saade, 1949, c.II, s. 395; Rakutî bazı eserlerde er-Rukutî olarak veya Merkutî olarak da ifade edilmektedir. Bkz. Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, Studgard, 1991, c. XVIII, s.60; İlhan Kutluer, "İbn Seb'in" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV, İst. 1999, c.XX, s.306.

² İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1932, c. XIII, s.261; Abdülbaki Gölpınarlı, "İbn Seb'in", *Daru'l-Fünun İlahiyat Fak. Mecmuası*, İst., 1928, sy. X, s. 66.

³ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, Tahkik: Corc Ketture, Daru'l-Endelus – Daru'l-Kindî, Beyrut, 1978, s. 27.

⁴ Yafîî, *Mir'âtu'l-Cinan*, Daru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, Kahire, 1993, c. IV, s.171; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, Daru İbn Kesîr, Beyrut, 1991, c. VI, s.573.

İbn Seb'in Arapların Endülüs adını verdikleri⁵ İspanya'nın Madrid kentinin 350 km güneydoğusunda yer alan, Akdeniz'e 35 km uzaklıkta Mürsiye'deki Rakot Kale'si civarında hicri 614, miladî 1217 (veya 1218) yılında doğmuştur.⁶

Nefhu't-Tıb'a göre, İbn Seb'in'in soyu, Halid b. Velid'in mensup olduğu Kureyş'in Beni Mahzum kabilesine dayanır. Baba tarafından soyunun Hz. Ali'ye dayandığı ve Haşimî olduğu söylene de buna imkân yoktur. Bu kabilenin adı, Hz. Muhammed'in (sav) amcası olan Ebu Talib'in babası Abdulmuttalip, onun babası Haşim, onun babası Abdulmenaf, onun babası Kusay, onun babası Küllab, onun babası da Mera, Mera'nın iki oğlundan biri olan Mahzum'dan gelmektedir. Bu kabileye Benu Seb'in de denilmektedir.⁷

el-Bidâye ve'n-Nihâye'nin bildirdiğine göre, 1217'de Mürsiye'de doğan İbn Seb'in, çocukluk ve gençlik yıllarını Endülüs'te geçirmiştir.⁸ Bunun dışında çocukluk ve gençlik dönemiyle ilgili olarak kaynaklarda çok fazla bilgiye rastlanmamaktadır.

İbn Seb'in 640/1242'de bir grup öğrencisiyle beraber Mağrib'e (Fas) geçerek Sebte şehrine yerleşmiştir.⁹ Burada bir müddet inzivaya çekilerek itikâfa girmiştir. Felsefe ve tasavvuf kitaplarını burada okumuş¹⁰ eserlerinin çoğunu burada kaleme alarak felsefi – tasavvufî görüşlerini yaymaya başlamıştır. Sebte'de kendisine hayranlık duyan soylu ve zengin bir kadınla evlenmiş, bu evlilikten Muhammed isminde bir oğulları olmuştur. İbn Seb'in 1267 ya da 1268'de ölen bu oğlu için *Risâletu'n-Nasiha* adlı eserini kaleme almıştır. Mütevazı hayatıyla herkesin ilgisini çeken İbn Seb'in'in şöhreti, zaman içinde etrafa yayılmaya başlamıştır.¹¹

⁵ Endülüs ismini Müslüman fâtipler kullanmıştır. Bu ismin nereden geldiği konusunda farklı fikirler bulunmaktadır. Bazı Müslüman coğrafyacılar Endülüs adının Nuh tufanından sonra İspanya'ya yerleşen el-Endeliş isimli bir kavimden geldiğini naklediyorlarsa da bunun doğru olmadığı söylenmektedir. Bugün bu ismin Vizigotlardan önce İspanya'ya akın etmiş olan Vandallar'ın kendilerine nispetle bu ülkenin güneyindeki Betica bölgesine verdikleri Vandalucia adından gelmiş olabileceği görüşünün daha fazla kabul gördüğü ileri sürülmektedir. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları I (Siyasi Tarih)*, TDV, yay., Ankara, 1994, s. 29-30.

⁶ İbn Kesir, *age*, c. XIII, s. 261; Gölpınarlı, *agm*, s. 66; Corc Ketture, Giriş, *Büddü'l-Ârif* içinde, s. 5.

⁷ Makarrî, *age*, c.II, s.397; Gölpınarlı, *agm*, s. 66.

⁸ İbn Kesir, *age*, c. XIII, s.261.

⁹ Safedî, *age*, c.XVIII, s.61-62; İbnu'l-İmâd, *age*, c. VI, s.573.

¹⁰ İbnu'l-İmâd, *age*, c. VI, s.573-574.

¹¹ Abdurrahman Bedevî, Giriş, *Resâilu İbn Seb'in* içinde, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Daru'l Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956, s. 2; Kutluer, *agmd.*, s.307.

Dönemin Sicilya Kralı II. Frederick Von Hohenstaufen'in (1194-1250) elçisi aracılığıyla Muvahhidî Sultanı Abdulvahit er-Reşid'e gönderdiği dört felsefî soruya cevap verme görevi kendisine verilmiştir. Bu cevapları içeren *el-Kelâm ale'l-Mesâili's-Sıkılliye* adlı ünlü eserini burada kaleme almıştır.¹²

İbn Seb'in, Sebte'de belirttiği bazı görüşler nedeniyle Mağrib fukahası tarafından tekfire varan ithamlarla karşılaşmıştır. Bunun üzerine Sebte Valisi İbn Halas bu tepkilerin ortaya çıkaracağı sorunlardan çekinerek onu şehirden uzaklaştırmak zorunda kalmıştır.¹³

Bazı araştırmacılara göre, İbn Seb'in'in Sebte'den doğuya göç etmesinin (veya ettirilmesinin) nedeni Hz. Muhammed'in (sav) "*Benden sonra peygamber gelmeyecektir.*" sözüne karşılık olarak onun "*Amine'nin oğlu benden sonra peygamber gelmeyecektir sözünüyle geniş bir alanı daraltmıştır.*" şeklinde bir ifade tarzını kullanmasıdır.¹⁴ Ancak ne *Büddü'l-Ârif*, ne *el-Kelâm ale'l-Mesâili's-Sıkılliye* ne de Risâleler'de böyle bir söze rastlanmamıştır. Diğer taraftan, İbn Seb'in'in doğuya göç etmesinin, onun fikirleri nedeniyle etrafında toplanan insanların giderek artması ve bu durumun dönemin siyasetçilerini rahatsız etmesinden kaynaklandığı da söylenmektedir. Bu sebepten dolayı bu ihtimalin daha gerçekçi olduğu söylenebilir.¹⁵

Sebte'den ayrılan İbn Seb'in, doğuya yönelerek önce Bâdis, ardından da Bicaye şehrine ulaşmıştır.¹⁶ Ünlü öğrencisi Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî ile burada (1248 tarihlerinde) tanışmıştır. Bazı kaynaklara göre, İbn Seb'in Sebte'yi terk ederken, Şüşterî de onun yanında bulunmuştur.¹⁷

İbn Seb'in hakkında bilgi veren kaynaklar, Sebte'den ayrıldığıının onuncu günü yaşanan bir olayın, onun fikirlerinin halk tarafından nasıl anlaşıldığını göstermesi bakımından önemli olduğunu kaydederler. Buna göre, Sebte'den ayrılan İbn Seb'in ve beraberindekiler, yol yorgunluğunu atmak için bir hamama gitmişlerdir. Gelenlerin çokluğuna şaşırان görevli, kalabalığa nereden geldiklerini sormuştur. Mürsiye'den geldiklerini öğrenince, "*Şu İbn Seb'in dedikleri zındık ve mülhid kişinin memleketinden mi?*" diye sor-

¹² Makarrî, *age*, c. II, s.403; Şerafettin Yalıtıkaya, Giriş, *Sicilya Cevapları* içinde, s.5.

¹³ Bedevî, Giriş, *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.3-4; Kutluer, *agmd.*, s.307; ayrıca bkz. Makarrî, *age*, c. II, s. 390, 401.

¹⁴ İbn Kesîr, *age*, c. XIII, s.261; Safedî, *age*, c. XVIII, s. 60-61; Kütübî, *age*, c. I., s.517; Gölpınarlı, *agm*, s. 68; Yalıtıkaya, Giriş, *Sicilya Cevapları* içinde, s.11.

¹⁵ Gölpınarlı, *agm*, s.68.

¹⁶ Makarrî, *age*, c. II, s. 403.

¹⁷ Adalophe Faure, "*İbn Seb'in*" maddesi, *The Encyclopaedia of İslâm*, Luzac and Co. London, 1986, v. III, s. 921; Gölpınarlı, *agm*, s.69.

muştur. O sırada İbn Seb'in, etrafındakilere susmaları için işaret ederek "Evet!" şeklinde cevap vermiş, bundan cesaret alan görevli, İbn Seb'in aleyhindeki sözlerini arttırmaya başlamıştır. Bunun üzerine İbn Seb'in'in öğrencilerinden birinin sabrı tükenmiş ve "Kötü-lediğin kişinin büyüklüğüne senin de küçüklüğüne bak ki, Allah seni o zatın ayaklarının altında bulunduruyor ve en rezil bir hizmetinde kullanıyor." demiştir. Bu söz üzerine görevli kişi karşısındakinin İbn Seb'in olduğunu anlamış ve ondan özür dilemiştir.¹⁸

Fikirlerinin Bicaye'de de tepki çekmesi üzerine İbn Seb'in ve beraberindekiler Tunus'a gitmişlerdir. Burada İşbiliye (Sevilla) kökenli olup Tunus'a yerleşen fakih Ebubekir b. Halil es-Sekunî onu zındıklıkla itham etmiştir. Bunun üzerine İbn Seb'in, Tunus'ta da fazla duramamış ve 1250 yıllarında Mısır'a gitmiştir. Fakat kötü şöhreti, ondan önce Mısır'a ulaşmıştı. Çünkü daha önce bulunduğu yerlerdeki fakihler, onun yaratan ve yaratılanı bir gören fikrini Mısır ulemasına çoktan ulaştırmışlardı. Özellikle Mısırlı hukukçu Kutbuddin el-Kastalanî, İbn Seb'in'e karşı düşmanca bir tavır sergilemiştir.¹⁹ Bununla birlikte Mısır Emiri Melik Zahir Baybars ile de arası açılmış ve bunun üzerine 1254 yıllarında Mekke'ye gitmiştir.²⁰ Orada Mekke Emiri Katadeoğulları'ndan Ebu Numeyy Muhammed bin Ebi Sa'd'ın bir hastalığını tedavi etmiştir. Ebu Numeyy'in bir süre sonra İbn Seb'in'in öğrencisi olması, onun halk nezdinde itibarını artırmıştır.²¹ Böylece İbn Seb'in uzun süredir özlediği sakin bir hayatı Mekke'de sürdürmeye başlamıştı. Mekke fakirlerine bol bol para vererek kendisini sevdirmişti. İbn Seb'in'in bu kadar çok parayı dağıtmasını gören Mekkeliler bu durum karşısında ona sihirbaz, kimyager hatta keramet sahibi bir veli demeye başlamışlardı. Mekke'de, ibadet ve nefsinin terbiyesiyle meşgul olarak sık sık Hira mağarasına gitmiştir.²² Hacca gelen Şeyh Safiyuddin Hindî (644/1246-715/1315) gibi bazı alimlerle felsefe hakkında tartışmalar yapmıştır.²³

Şeyh Safiyuddin ile aralarında geçen bir konuşma İbn Seb'in'in dönemin siyasetçileriyle ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Hicri 666'da (m. 1267) Mekke'de İbn Seb'in ile karşılaşan Şeyh

¹⁸ Safedî, *age*, c. XVIII, s.61-62; Kütübî, *age*, c. I, s.517-518.

¹⁹ Kutluer, *agmd.*, s.307; Ebu'l-Vefa Taftazanî – Oliver Leaman, *History of İslâmic Philosophy*, London and New York, 1993, s. 346.

²⁰ A. Faure, *agmd.*, s. 921; Gölpınarlı, *agm*, s. 70.

²¹ Kütübî, *age*, c.I., s.517.

²² Safedî, *age*, c.XVIII; s.61; İbn Kesîr, *age*, c. XIII, s.261; Kütübî, *age*, c. I., s.517; Onun Hira mağarasına gitmesini peygamberliği çalışıp kazanarak elde etmeyi umarak yaptığını iddia edenler olmuşsa da bu iddianın doğruluğu gerçekten tartışmaya açıktır. Yalıtıkaya, Giriş, *Sicilya Cevapları* içinde, s.11.

²³ Kütübî, *age*, c.I., s.517.

Safiyuddin ona niçin Mekke'de oturduğunu sormuştur. O da Mısır Emiri Melik Baybars'ın Mekke'ye gelmesi nedeniyle kendisini arattığını bu yüzden Mısır'a gidemediğini, Yemen emiri Nureddin ile arası iyi olsa da onun Haşvî olan vezirinin kendisini sevmediğini söylemiştir. Yemen Veziri ile İbn Seb'in'in arasının açık olmasının itikadi bir meseleye dayanmış olma ihtimali yüksektir.²⁴ Fakat İbn Seb'in'in Mısır Emiri Baybars ile olan anlaşmazlığı Mekke Emirinin Yemen Emiri tarafından iş başına getirilmesine dayanır. Bu durum Baybars'ın siyasi çıkarlarına ters düşmekteydi. Hatta bunun üzerine Baybars Mekke'ye bir ordu göndermiş, çıkan savaşta Mekke Emiri Yemen'e kaçmıştır. Bu kişi, Yemen Emirinin çabalarıyla, kendisine asker verilerek, Mekke'yi yeniden ele geçirmiştir. İbn Seb'in'in Şeyh Safiyuddin'e "*Mekke'ye gelişim nedeniyle Melik Zahir beni aratıyor.*" demesi, onun da bu olayda rolünün olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.²⁵

İbn Seb'in'in Medine'ye gidip gitmediği konusunda farklı görüşler vardır. Makarrî, onun Medine Emirinin korkusundan dolayı buraya gitmediğini söylemiş olsa da Ebu'l Hasen bin Berğuş et-Tilmisani'ye dayanarak verdiği bilgide, Medine'ye gittiğini fakat Mescid-i Nebi'yi ziyaret edemediğini belirtmektedir.²⁶

İbn Seb'in Mekke'de sakin bir hayat sürmekte iken, ömrünün son iki yılında fakihlerin eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu yüzden Hindistan'a gitmeyi düşünmüştür. Bu düşünceler altında 1270 (28 Şevval 669) yılında bir Perşembe günü Mekke'de vefat etmiştir.²⁷ Ölüm yılı ile ilgili farklı tarihler de söylenmektedir.²⁸

İbn Seb'in'in ölümü hakkında farklı görüşler vardır. Yaygın görüşe göre bileklerini keserek kan kaybından ölmüştür.²⁹ Onun bu intiharını Mekke'de gerçekleştirdiği ve bunu Tanrı ile ittisali tamamlamak için yaptığı rivayet edilir.³⁰ Bazı kaynaklarda ise ölümünde

²⁴ Kütübî *age*, c.I., s.517; Ebu'l-Vefa Taftazanî ve Oliver Leaman, Yemen Emiri olarak Muzaffer Şemsüddin Yusuf ismini kullanmakta ve vezirinin ise Müşebbihe mezhebinin görüşlerini savunduğunu belirtmektedir. Taftazanî – Leaman, *age*, s. 346.

²⁵ Gölpınarlı, *agm*, s. 69; Bedevî, Giriş, *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 4-5.

²⁶ Makarrî, *age*, c.II, s.399; Bedevî, Giriş, *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.5.

²⁷ Makarrî, *age*, c. II, s. 403; Ölüm yılının h. 668 olduğu da söylenmektedir. Kütübî, *age*, c.I., s.517.

²⁸ Kettüre, Giriş, *Büddü'l Ârif* içinde, s.5; İbn Seb'in'in ölüm tarihi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. 28 Şevval 670 yılı konusunda bkz. İbn Kesir, *age*, c. XIII, s.261; Zehebî, *el-İber*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, c.III, s.320; Yafîî, *age*, c. IV, s.171; 28 Şevval 668 tarihi için bkz. Safedî, *age*, c.XVIII, s. 61; 9 Şevval 669 tarihi için bkz. Makarrî, *age*, c. II, s.403.

²⁹ Safedî, *age*, c.XVIII, s. 61; Kütübî, *age*, c. I., s.517.

³⁰ Kettüre, Giriş, *Büddü'l Ârif* içinde, s. 5.

olağanüstü bir durumun olmadığı bilgisi yer almaktadır.³¹ Bu konudaki farklı bir rivayete göre, İbn Seb'in, Mekke Emiri Ebu Numeyy'in, Yemen Emiri Muzaffer ile yaptığı savaşta başından aldığı bir yarayı tedavi etmiş, bunun üzerine Yemen Sultanı da İbn Seb'in'i zehirletmiştir. Bazı kaynaklarda da İbn Seb'in'den hiç hoşlanmayan Haşvî Yemen Vezirinin bunu yapma ihtimalinin daha yüksek olduğu ifade edilir.³²

Kaynak eserler, İbn Seb'in'in güzel bir dış görünüşe sahip, giyim kuşamına önem veren, izzet-i nefsinin gözeten ve soylu gibi davranan biri olduğunu ifade ederler.³³

Onun hareketli ve bir şehirden diğerine geçerek sürdürdüğü hayat düşünülecek olursa karşılaştığı zorluklara karşı sabırla yaklaşan birisi olduğu söylenebilir. Fakirlere ve düşkünlere yaptığı yardımlar onun aynı zamanda cömertliğini de göstermektedir. Nitekim bazı kaynaklar Mekke halkına bir defada seksenbin dinar dağıttığından söz etmektedir.³⁴

Bazı kaynaklara göre ise İbn Seb'in, özgüveni fazla olan biriydi. Bir defasında öğrencisi Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî ile karşılaşmış ve onun Ebu Ahmed'i (Ebu Medyen) ziyarete gittiğini öğrenince ona "Eğer cenneti istiyorsan Ebu Ahmed'e git, fakat cennetin sahibini istiyorsan bize gel." demiştir.³⁵

Diğer bazı kaynaklarda da İbn Seb'in'in hayatının sonuna kadar farklı yazarların eserlerini incelediği ve hatta her gece uyumadan önce otuz sayfa kitap okuduğu aktarılmıştır.³⁶

B. İLMÎ KİŞİLİĞİ

1. Tahsili ve Eğitimi

İbn Seb'in'in ilk eğitimini Mürsiye'de küçük yaşta İbnü'l-Mer'e³⁷ olarak tanınan ve daha çok tasavvufî konularla ilgilenen Ebu İshak bin Dahhak'tan (ö.611/1214) aldığı ve bu kişinin ona Arap dili ve edebiyatı dersleri verdiği bazı kaynaklarda belirtilmiştir. Bunun dışında İbn Seb'in kelim, Malikî fıkıhı, mantık ve felsefe eğitimi görmüştür. Tıp ilmiyle meşgul olmuş, tasavvuf yoluna girek pek çok öğrenciye ders vermiştir.³⁸

³¹ İbn Kesîr, *age*, c. XIII, s.261.

³² Kütübî, *age*, c. I, s.517; Taftazanî – Leaman, *age*, s. 346.

³³ Makarrî, *age*, c.II, 395; Yalpkaya, Giriş, *Sicilya Cevapları* içinde, s.12.

³⁴ Safedî, *age*, c.XVIII, s. 61; Kütübî, *age*, c. I, s. 517.

³⁵ İbnü'l-İmâd, *age*, c. VI, s. 574; Makarrî, *age*, c.II, s.385.

³⁶ Safedî, *age*, c. XVIII, s. 61; Kütübî, *age*, c.I, s.517.

³⁷ İbnü'l-Mer'e'nin tam adı, Ebu İshak İbrahim b. Yusuf b. Muhammed b. Dahhak el-Evsî'dir. Gölpınarlı, *agm*, s. 67.

³⁸ Makarrî, *age*, c. II, s. 395, 402; Gölpınarlı, *agm*, s. 67; Taftazanî – Leaman, *Age*, s. 346.

Bazı araştırmacılar ise İbnu'l-Mer'e'nin ölüm tarihini dikkate alarak İbn Seb'in'in bu kişiden ders almadığını belirtmektedirler. İbnu'l-Mer'e'nin hicri 611'de vefat ettiği, İbn Seb'in'in de hicri 614'te doğduğu dikkate alınırsa ondan ders almasının imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ya başka bir Dahhak (İbnu'l-Mer'e) söz konusudur ya da bu kişinin ölüm tarihi yanlış verilmiştir. *İhata, el-İber, Nefhu't Tıb* gibi önemli tabakat kitaplarında bu isimde başka birine rastlanmamaktadır. Buna göre İbn Seb'in'in Dahhak'tan ders almayı fikirlerinden etkilenmiş olma ihtimali de yüksektir.³⁹

İbn Seb'in, Şeyh Takiyuddin Ahmed b. Ali el-Bûnî (Bevnî) (ö. h. 622) ve Şeyh Ebu'l-Hasan Ali bin Ahmed el-Haralî'den (ö. h. 637)⁴⁰ ders almıştır. Bu kişilerin etkisi ile İbn Seb'in tasavvuf yoluna girmiş, Sebte'ye giderek inzivaya çekilmiş ve burada tasavvuf ve felsefe kitaplarını okumuştur.⁴¹

O, ilmî birikimini, İmamu'l-Hameyn (ö. 1085), İbn Rüşd (1126-1198) ve İbn Arabî'ye (1164-1240) de borçludur. Fakat İbn Rüşd ve İmamu'l-Hameyn'i eleştirmesi de manidardır.⁴²

İbn Seb'in felsefe eğitimi görmesinin yanı sıra felsefenin nasıl öğretilmesi gerektiği konusunda da bilgi sahibi olan bir kişidir.⁴³ Aristoteles'in kitaplarına vakıftır. Hatta nefis konusunda Aristoteles'i yanlış anlayanların olduğunu söylemektedir. Bunun sebebinin de bu kişilerin Aristoteles'in eserlerini iyi okumamalarına bağlamaktadır.⁴⁴ Aristoteles'e ait birçok mantık ve felsefe kitabının özetlerini ve içeriklerini sunmakta ve bunların konularıyla ilgili eleştiri ve düzeltmeler de yapmaktadır.⁴⁵

2. Edebiyatçılığı ve Pozitif İlimlerdeki Yetkinliği

Tunus'un o dönemde hâkimiyetini elinde bulunduran Beni Hafs ailesinden Ebu Abdullah Mustansır Billah b. Ebi Hafs, hicri 647'de babası Ebu Zekeriya Yahya'nın yerine hükümdar olunca Mekke halkı ona biat ettiğini bildiren bir biatname göndermiştir. Bu biatnameyi İbn Seb'in yazmıştır. Söz konusu belgede Hz. Muham-

³⁹ Gölpınarlı, *agm*, s. 67; Bedevî, Giriş, *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.1; Kutluer, *agmd.*, s.306.

⁴⁰ Bu zatın tam adı Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Haralî el-Mağribî el-Mürsî'dir. Merakaş'te h. 609'da doğan bu kişi İbn Hurûf'tan dersler almış sonra doğuya geçerek Ebu Abdullah Kurtubî'den okumuştur. Fakihtir ve Felsefe ile de ilgilenmiştir. Mürsiye'de h. 637'de vefat etmiştir. Bkz. Makarrî, *age*, c. II, s. 387-389.

⁴¹ Gölpınarlı, *agm*, s. 67.

⁴² Yaltkaya, Giriş, *Sicilya Cevapları* içinde, s. 10; İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s.143.

⁴³ İbn Seb'in, *Sicilya Cevapları*, çev. M. Şerafettin Yaltkaya, *Felsefe Yılığ* içinde, Bozkurt matb., İst., 1935, s.101.

⁴⁴ İbn Seb'in, *age*, s. 106-107.

⁴⁵ İbn Seb'in, *age*, s. 55-100; *Büddü'l-Ârif*, s. 31-91

med'in mehdi hakkındaki hadisleri ve Mustansır'ın mehdi olduğunu bildiren cümleler vardır.⁴⁶

Öte yandan onun tasavvufî içerikli pek çok şiiri de bulunmaktadır.⁴⁷ Ayrıca eserlerinde kimi zaman kullandığı süslü ve kapalı ifadeler, onun edebî yönünün güçlü olduğunu göstermektedir.

İbn Seb'in tıp ilmiyle de uğraşmıştır. Daha önce de geçtiği gibi, o, Mekke emiri İbn Numeyy'in uzun süre devam eden bir hastalığını tedavi etmiştir. Kaynaklarda bu hastalığın ne olduğu konusunda bir bilgi yoktur. Hastalığını iyileştirdiğinden dolayı İbn Numeyy İbn Seb'in'e çok hürmet etmiş, daha sonra da onun öğrencisi olmuştur.⁴⁸

İbn Seb'in, kimya ve simya ile ilgili olarak eserlerinde birtakım bilgiler vermiştir. Özellikle simya ilmi konusunda çeşitli açıklamalar yapmıştır. Simya'nın beş kısma ayrıldığını söyleyerek, bunlardan önemli bulduğu üç tanesini saymıştır. Yalancı dediği simya çeşidine İhvan-ı Safa risâlelerinin yazarı olarak gösterilen Mesleme el-Mecritî'nin (Madrid)⁴⁹ anlattıklarını örnek vermiştir. İkinci simya çeşidine İbn Meserre'nin elde ettiğini sandığı kuşkulu simyayı örnek vermiştir. Üçüncüsüne ise fakihe anlatılınca keramet, filozofa anlatılınca egemenlik kurma diye adlandırılan sahih simyayı göstermiştir.⁵⁰

İbn Seb'in'in dönemindeki kimya ilmi; zamanımızdaki anlamında olmayıp, eşyanın mahiyetini değiştirme, değersiz bir maddeden, çok değerli bir taş meydana getirme sanatı anlamındadır. Nitekim öğrencisi Yahya b. Ahmet onun hiç yoktan altın yaptığını söylese de bunun doğruluğu gerçekten tartışmaya açıktır.⁵¹

Simya ise sihir türünden, var olmayan bir şeyi varmış gibi gösteren bir ilimdir. Diğer bir adıyla göz boyayıcılık ve hokkabazlıktır. İbn Seb'in her ne kadar bu tür şeylerle uğraşmamışsa da hakkında söylenen bu rivayetler ona kimyacı ve simyacı dedirtmiştir.⁵²

⁴⁶ Makarrî, *age*, c. II, s.401; Gölpınarlı, *agm*, s. 72; Taftazanî – Leaman, *age*, s. 346.

⁴⁷ Makarrî, *age*, c. II, s.402; Gölpınarlı, *agm*, s. 72-73.

⁴⁸ Kütübî, *age*, c. I, s.517.

⁴⁹ İbn Seb'in, burada İhvân-ı Safa risâlelerinin yazarını Mecritî olarak belirtmiştir. Ancak Mecritî, bu risâlelerin yazarı değil, onları Endülüs'e getiren kişidir. Bkz. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis yay., Ankara, 2003, s. 214.

⁵⁰ İbn Seb'in, "Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956, 253-254.

⁵¹ Safedî, *age*, c. XVIII, s. 61; Yafîî, *age*, c. IV, s.171; İbn Kesîr, *age*, c. XIII, s. 261; Gölpınarlı, *agm*, s. 73.

⁵² Kütübî, *age*, c. I., s. 517; İbnu'l-İmâd, *age*, c. VI., s.574; Gölpınarlı, *agm*, s. 74.

3. Hurûfîlik Yönü

Kaynaklar İbn Seb'in'in harf ilmiyle çok uğraştığından, imzasını bile ebced hesabıyla⁵³ attığından söz etmişlerdir. Hatta harf ilmini konu alan eserler bile yazdığını belirtirler. İdris peygambere dayandırılan *Sefer-i İdris* adlı bir eseri şerh etmiş, bu eserin yanı sıra harflerle ilgili *Kitâb-ı Hurûf el-Vuduiyye* adında başka bir eser daha yazmıştır.⁵⁴ Ayrıca *Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif* adlı risâlesinde de hurûfîlikle ilgili bilgiler vardır.⁵⁵

İbn Seb'in'in hurûfîlik yönüyle ilgili olarak onun imzası konusunu ele almak uygun olacaktır. O, imzasını "Abdulahak b. İbrahim b. Nasr b. Muhammed İbn O"⁵⁶ şeklinde atmıştır. Daire şekli, bazı harf hesaplarına göre yetmiş rakamına karşılık gelir. Bu yüzden İbn Seb'in'e karşı gelen bazı kişiler, ona "İbn Dâre" de demişlerdir. Bu kişiler, aynı zamanda İbn Dâre hakkında söylenegelen "*İbn Dâre'nin bütün söylediklerini kılıç mahvetti.*" sözünü İbn Seb'in'i küçük düşürmek için kullanmışlardır. Rivayete göre, Beni Gaf-tan'dan Salim b. Dâre adında bir kişi, Fezare kabilesinden Zemil adındaki birisine, içinde alay ifadeleri bulunan sözler söyleyince, Zemil, İbn Dâre'yi öldürmüş ve bunun üzerine "*İbn Dâre'nin bütün dediklerini kılıç mahvetti.*" sözü mesel olarak yaygınlaşmıştır.⁵⁷

Ebced hesabına göre 70 sayısına karşılık gelen harf "Ayn" harfidir. İbn Seb'in, Abdulhak bin dedikten sonra "Ayn" yani "Göz"e işaret etmek için daire şeklini kullanmıştır. Onun ölümünden yaklaşık olarak on yıl sonra Seb'iniyye Tarikatı'ndan Muhammed b. Muhammed Attar tarafından neşr edilen *Büddü'l-Ârif* kitabının sonunda kitabın yazılış tarihinden sonra bir çift göz resmi yer almaktadır. Bu eser günümüzde Millet Kütüphanesi içerisinde bulunan Carullah Efendi Kütüphanesi'nde yer almaktadır.⁵⁸ Aslında ebced hesabına benzer bir hesap Yunanca'da da vardır. Bu hesaba göre 70 rakamının işareti "o"dır. Arapça'daki "Ayn" harfi de biri küçük diğeri büyük iki yarım daireden oluşmuştur.⁵⁹

İbn Seb'in'in hurûfîliği sadece bunlarla sınırlı değildir. Onun, *Büddü'l-Ârif*teki tek tek ve birleşik vaziyetteki harflerin Tanrı'yı

⁵³ Ebced hesabı ve diğer hurûf ilimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak yay., Ankara, 2004, c. II, s. 720-746. "Harflerin esrarı ilmi hakkında" bölümü.

⁵⁴ İbnü'l-Îmâd, *age*, c. VI, s.574.

⁵⁵ İbn Seb'in, "*Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.252.

⁵⁶ İbn Seb'in, "*Risâle (4)*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 283.

⁵⁷ Makarrî, *age*, c. II, s.395-396; Yalıtıkaya, Giriş, *Sicilya Cevapları* içinde, s. 9-10, birinci dipnot.

⁵⁸ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s.337-338; Gölpınarlı, *agm*, s. 71.

⁵⁹ Gölpınarlı, *agm*, s. 71; Yalıtıkaya, Giriş, *Sicilya Cevapları* içinde, s 9-10, birinci dipnot.

tam olarak bilmeyi sağlayacağını söylemesi, bu hurûfiliği hangi derecede kabul ettiğini göstermektedir.⁶⁰

4. Felsefî Yönü

İbn Seb'in'in felsefî görüşlerini burada tüm yönleriyle ortaya koymak elbetteki mümkün değildir.⁶¹ Onun bu konudaki görüşlerini kısaca şu şekilde ifade edebiliriz:

Öncelikle İbn Seb'in, fikirlerini ortaya koyarken kaynak sınırlamasına gitmemiştir. Onun için bu kaynakların din, dil, millet ve medeniyet farklılığına sahip olması çok önemli değildir. İçeriği esas alan İbn Seb'in bu açıdan eklektik bir yol izler. Düşüncesi genel anlamda felsefe ve tasavvuf ekseninde odaklanmıştır. Onun düşünce sistemine felsefî-tasavvuf demek yerinde olur.

İbn Seb'in, metod olarak “değilci” (Leysiyye) veya “tenzihiç” bir yol takip etmiştir. Kendi görüşünün ne olduğunu söylemekten öte, ne olmadığını söylemeyi tercih etmiştir. Onun peşinden koştuğu tek bir amaç vardır: İnsanları bâtıldan uzaklaştırmak. Çağırdığı yol ise Allah ve Resul'ünün yolu olan şeriattir. Bunu sağlayacak da muhakkiklerin yoludur. Bunların kullandığı araç “sefer sanatı”dır. Bu sanat tahkike götürür. Tahkik de Allah'a ulaşmaktır. Allah'a ulaşmak da kişinin önce kendini keşfine bağlıdır.⁶²

İbn Seb'in'e göre fakih, kelamcı ve filozof hakikatin adresleri olamaz. Ameli boyutun ağırlık kazandığı sûfî ise muhakkikin kardeşi olsa da tek kurtuluş yolu muhakkikin yoludur. Bu bağlamda, İbn Seb'in, teoride, muhakkik/mukarreb dışındaki tüm ekol ve gidişleri yadsıyıp onları ciddi hakaretlere maruz bırakırken, pratikte ise bu katı çizgilerden biraz daha uzaklaşır ve hakikati kısmen başkasına verme hoşgörüsünü gösterir.⁶³

İbn Seb'in düşüncelerini ortaya koyarken ilim ve ilim tasnifini yerleşik felsefe kültürünün etkisiyle belirlemiş ve bu konuda İhvan-ı Safa'nın etkisinde kalmıştır.⁶⁴ Mantığa bakışı her ne kadar Gazali (1058-1111) ile benzerlik gösterse de onunla aynı değildir. Ona göre mantık hakikate ulaştırıcı bir araç olarak görülmez. Mantıktaki kategoriler, Allah ile âlem arasındaki ontolojik sürekliliği bozar. Öte

⁶⁰ İbn Seb'in, “Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif”, *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.252.

⁶¹ İbn Seb'in'in felsefî yönüyle ilgili olarak ayrıntılı bilgiler için bkz. Birgül Bozkurt, *İbn Seb'in'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2008.

⁶² İbn Seb'in'in üslubu, metodu, gayesi ve düşüncesinin kaynakları için bkz. Birgül Bozkurt, *agt*, s. 37-48.

⁶³ Birgül Bozkurt, *agt*, s. 49-78.

⁶⁴ İbn Seb'in'in ilim ve ilim tasnifi için bkz. Birgül Bozkurt, *agt*, s. 80-83; ayrıca karşı. İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvân-ı Safâ ve Hillani'l-Vefâ*, Matbaatu'l-Arabiyye, Mısır, 1928, c.I, s. 199-209.

yandan, mantık ilminin kısmen de olsa yararları vardır. O, kimi zaman eserlerinde mantık bilgilerinden de faydalanmıştır.⁶⁵

İbn Seb'in'in epistemolojisinde vahdet anlayışı esas olmuştur. Ona göre mümkün varlık, Vacib'i bilemez. O zaman bilgiyi verecek olan Vacib'tir. Bu noktada bilgi marifetullahtan başka bir şey değildir. Çünkü vahdet anlayışında tek hakikat Vacib olandır. O zaman O'nun bilgisi, her şeyin bilgisidir. İbn Seb'in, hakikat bilgisine ulaştırılan yolun "tahkik ilmi" olduğunu belirtir. Fakat bu yol sûfilerin yoluna benzer. Akıl, nefis ve duyular, bu yolun asıl araçları değildir. Bu yolun en gerçek aracı keşf ve ilhamdır. Kaynağı ise şeriat (Din) dir. Belki onun sûfilerden farklı bir yönü söylenecek olursa bu, vahdeti mutlaka çerçevesinde araçlar olmaksızın marifetullaha ulaşmaktır. Çünkü onun vahdetinde arayan, aranandadır. Hatta ikisi tektir.⁶⁶

İbn Seb'in'in ontolojisi ise teolojisi ile birlikte değerlendirilmelidir. Çünkü bu hususta o, filozoflardan farklı bir varlık anlayışına sahiptir. İbn Seb'in varlıkla ilgili konuları ilm-i ilahî (metafizik) adı altında ele alır. Bu ilmin konusu, Vahid, Mutlak Hakikat, Hakk veya kısaca vahdettir. Vahdette tek hakikat olan Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları, ana konular olarak ele alınmıştır. Kısaca İlmi İlahî'nin gayesi, marifetullah yani Allah'ı bilmektir.⁶⁷ Ona göre tek varlık Allah'tır. Bu teklifi izah ederken filozofların varlık çeşitlendirmelerinden yararlanmıştı. Vacip ve mümkün olarak belirlenen bu çeşitler İbn Seb'in tarafından sadece farklı isimlerle anılmış, varlığın teklifini izahta malzemedemeye geçmemiştir. Mümkünün filozoflarda bir gerçekliği varken İbn Seb'in'de bu gerçeklik sadece ve sadece Allah'a verilmiştir.⁶⁸ Mümkünün gerçekte bir hakikati yoktur; çünkü onlar vehimdir.⁶⁹ Allah'ın sıfatları konusunda ise genel olarak filozoflarla benzerlikler gösterir.⁷⁰

⁶⁵ İbn Seb'in'in mantık konusundaki görüşleri için bkz. İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 31-85; *Sicilya Cevapları*, s. 55-60, 87; ayrıca, Kettüre'nin düşünceleri için bkz. Giriş, *Büddü'l-Ârif* içinde, s. 11.

⁶⁶ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 289-291, 42; B. Bozkurt, *agt*, s.105-106.

⁶⁷ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s.38, "*Vasiyyetu İbn Seb'in li Eshâbihî*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 314; Bozkurt, *agt*, s. 108.

⁶⁸ İbn Seb'in, "*Risâle (1)*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 193-194.

⁶⁹ İsmi Bilinmeyen Müellif, "*Şerhu Ahd*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 66. Bu şerh, İbn Seb'in'in risâleleri içerisinde yer alan *Ahd İbn Seb'in li Telâmizihî* adlı kısa risâlesine yazılmış orta uzunluktaki bir şerhtir. Ancak bu şerhin kim tarafından yazıldığı bilinmemektedir. Şerhte geçen ifadeler bu eserin İbn Seb'in tarafından değil de bir öğrencisi tarafından yazıldığını göstermektedir. Fakat bu öğrencisinin kim olduğu bilinmemektedir. Bu nedenle makalemizde bu eseri "İsmi Bilinmeyen Müellif" olarak ifade edeceğiz.

⁷⁰ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s.172, 183.

İbn Seb'in'in tüm felsefesinin odak noktasını vahdet fikri oluşturur. Onun vahdet fikri, "La İlahe İllallah"ın da ötesinde olup, "Leyse İllel Eys" (Sadece "Varlık" vardır) ve "Allah'u Fakad" (Sadece Allah) ifadeleriyle son noktasını bulur. Hatta en doruk noktası, "Huve"de (O) biter.⁷¹

İbn Seb'in'e göre âlem, "ilk âlem" (Alemu'l-Evvel) ve "gerçek âlem" (ya da mukarrebîn âlemi) olmak üzere ikiye ayrılır. Filozofların söz ettiği her şey ilk âleme dair bilgilerdir. Mukarrebîn âlemi ise ilk âlemin dışında olup ona kesinlikle benzemez. İlk âlem, hâdis olup mukarrebîn yüce âlemlere yükselmesinde sadece bir basamak görevi görür. Bu noktada âlemin kıdemi meselesi de bir sorun olarak İbn Seb'in'in karşısına çıkar. Onun bu hususta zorlandığı açıkça görülür. Zira âlemin kıdemi meselesi vahdet fikriyle karşılaştırıldığında onu tam bir ikilem içerisine sokmaktadır. Bu nedenle o, göreceli bir bakışla, âlemin vahdet bağlamında ezeli, zamansal ve mekânsal çerçevede ise hâdis olduğunu ileri sürmüştür.⁷²

İnsanın fiilleri konusunda da ciddi sorunlarla karşılaşan İbn Seb'in, eleştirdiği Eş'arileri kendisine çıkış noktası yapmıştır. Çünkü vahdet anlayışı bu konuda da onu bir ikilemde bırakmıştır.⁷³

Nübüvvet anlayışı, İbn Seb'in'in ahlâk felsefesinin önemli noktalarından biridir. Mutluluğa ulaşmada dikkate değer bir konu olan peygamberlik makamı, İbn Seb'in'de, adeta maddi âlemden manevi âleme geçişin son noktasıdır. Ona göre Allah'a ulaşma ancak Nebi'ye tabi olmakla, Nebi'ye ulaşmak da ancak "Vâris" sayesinde mümkündür. Bir insan mutlu olmak istiyorsa öncelikle bu yola katılacak, yani mürid (vârisu'l vâris) olacak, mürid olunca önce vârise tabi olacak, vâris onu, nebiye, nebi de Allah'a ulaştıracaktır.⁷⁴

Ahlâk konusunda filozoflardan yararlansa da daha çok tasavvufî bir sonuca ulaşır. Mutlak iyinin Allah olduğu ve gerçek anlamda iyiliğin sadece ondan geleceği, maddi hazların insanı uhrevî olgunluktan koparacağı ve yalnızca manevi hazlara yönelmesi gerektiği fikri İbn Seb'in'deki sıkı tasavvufî örgüyü ortaya koymaktadır. Mutluluk görüşü onun ahlâk anlayışının temelindedir. Bu doğrultuda o, filozofların faal akılla ittisalinde bulunduğu mutluluğu yeterli görmez. Varlıklar arasındaki derecelenme ve mutluluk için bu ara derecelerin kat edilmesi zorunluluğu vahdeti bölen bir durumdur. İbn Seb'in için gerçek mutluluk Nebi'nin verdiği bilgide saklıdır. O da ilim ve amelin beraber olduğu takva düzeyinde kendini gösterir.

⁷¹ İbn Seb'in, "Risâletu'l-Fakiriyye", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 11-12; "Kitâbu'l-İhâtâ", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 149.

⁷² İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s.240, 291; *Sicilya Cevapları*, s. 46-47.

⁷³ İbn Seb'in, "Risâletu'r-Rıdvaniyye", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 323.

⁷⁴ İsmi Bilinmeyen Müellif, "Şerhu Ahd", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 121-122.

Bu düzeyde olan bir kişi, vâris ve nebi sayesinde Allah'a ulaşma basamaklarını –ki bu basamaklar filozoflarınki gibi değildir- aşar ve gerçek mutluluğu elde eder. Bu basamakları aşarken insan Allah'ın her şeyi "İhata" ettiğini görecektir. "İhata", İbn Seb'in'in, kendisiyle vahdeti izah ettiği önemli bir kavramdır. "İhata"yı bilen Allah'ı bilmiş olur.⁷⁵

Ameli ahlâk konusunda İbn Seb'in'in benimsediği anlayış mu-tasavvıfların virtlerinden farklı değildir. Allah'a ulaşmada ilim ve amelin birlikteliği, nefsin terbiyesi ve "sefer ilmi"nin öğrettikleri önemli bir durumdur.⁷⁶

İbn Seb'in'in nefis konusunda ulaştığı nihai sonuçlara gelince bunlar orijinallikten uzaktır. Filozofların nefis anlayışına dayalı olarak görüşlerini açıklamaya çalışır. Nefsi epistemolojik açıdan ele almaz. Onun için nefsin sadece natık yönü ve bunun hikemi ve nebevi boyutları önemlidir.⁷⁷

C. SEB'İNİYYE TARİKATI

İbn Seb'in, sūfî nitelikli bir tarikat'ın sahibidir. Ancak bu tarikatını kurmadan önce İşbiliye'li (Sevilla) Şûzî tarafından kurulmuş olan Şûziyye tarikatına mensuptu. Felsefî bir eğilime sahip olan Endülüs'teki sūfîler arasında özellikle etkili olan bu tarikat, İbn Meserre (m.882-931) tarafından kurulan mektebin devamı niteliğindedir. İbn Seb'in, daha sonra Sebi'niyye tarikatını kurmuştur. Bu tarikat İbn Teymiyye'nin (ö.1328) zamanına kadar yaşamaya devam etmiştir. İbn Teymiyye Seb'inîlere yönelik ciddi eleştirileri içeren *İskenderiyeli Meseleler Kitabı* adlı bir eser de kaleme almıştır.⁷⁸

Kaynaklarda, söz konusu tarikatın mensuplarının çok sayıda oldukları, İbn Seb'in'e sıkı sıkıya bağlı olup, eğitimlerini gördükten sonra birçok diyarlara gidip onun görüşlerini yaydıkları belirtilmektedir.⁷⁹

Bazı araştırmacılar Seb'iniyye tarikatının Cüneydi Bağdadî (ö.298/910) tarafından kurulan Cüneydiyye tarikatının bir kolu olduğunu da söylemektedir.⁸⁰

⁷⁵ İbn Seb'in, *Risâletü'l-Fakiriyye, Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 21; *Büddü'l-Ârif*, s. 346-347, 330-331; *Sicilya Cevapları*, s. 74-76.

⁷⁶ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 360- 362.

⁷⁷ İbn Seb'in, *Sicilya Cevapları*, s. 113-116.

⁷⁸ Taftazanî – Leaman, *age*, s. 347; Makarrî, *age*, c. II, s.403; A. Faure, *agmd.*, v. III, s. 921.

⁷⁹ Ebu'l-Vefa Taftazanî, *İbn Seb'in ve Felsefetuhs-Sûfiyye*, Daru'l-Kitâbi'l-Lübnani, Beyrut, 1973, s.166-167.

⁸⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber yay., Ankara, 1997, s. 622.

Seb'iniyye tarikatının ana görüşü, vahdet-i mutlaka fikridir. Bu tarikat muhakkik adı verilen mezhep dışındaki diğer tüm mezhepleri hakikate ulaşmamakla itham eder.

Seb'iniyye tarikatının mensuplarının namaz gibi dini sorumlulukları önemsemedikleri ve bu nedenle bu tür ibadetleri yapmadıkları Kütübî tarafından rivayet edilmektedir.⁸¹ Ancak tarikat mensuplarının bu tavırları kanaatimizce İbn Seb'in'in kendi yaklaşımını yansıtmamaktadır. Zira İbn Seb'in belki bu ithamlardan dolayı olsa gerek dini tekliflerin öneminden sık sık söz eder ve şeriata sarılmaya teşvik eder. Taftazanî de bu çelişkili durumu görmüştür ki çalışmasında İbn Seb'in'e ve tarikatına yapılan bu ithamları doğru bulmaz.⁸²

Seb'iniyye tarikatı sûfi nitelikli bir görünüm arz etmekle birlikte herhangi bir sûfi tarikattan farklı özelliklere sahiptir. Çünkü bu tarikat, diğerlerinde olduğu gibi nihai isnad noktasını Hz. Muhammed'de bitirmemiştir. Bu tarikatın hem İslâmî hem de gayri İslâmî birçok kaynağı bulunmaktadır. İbn Seb'in'in en önemli öğrencilerinden biri olan Şüşteri'nin ifadesine göre, bu tarikat başta Hermes olmak üzere, Sokrat, Eflatun, Aristoteles, Büyük İskender, Hallac, Şibli, Nifferi, Habeşi, Mavsili, Şuzi, Sühreverdi el-Maktul, İbn Fariz, İbn Kasi, İbn Meserre, İbn Sina, Gazali, Tusî, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Ebu Meyden (Şuayb), İbn Arabî, Harranî, Adıyy (Adıyy b. Musafir) ve İbn Seb'in el-Gafikî'ye dayanmaktadır.⁸³

Bu ifadelerle bakıldığında Seb'iniyye tarikatının eklektik bir tarikat olduğu görülmektedir. Bu durum İbn Seb'in'in eserlerine yansımış ve ondaki İhvan-ı Safa etkisini de ortaya koymuştur. İbn Seb'in'in eklektik yönü, onun, faydalanmış olduğu fikirleri uzlaştırıp sonunda bu uzlaşmaya dayalı bir yol çizdiği anlamına gelmemelidir. Bu tavır onun bir metodudur. Çünkü İbn Seb'in, genellikle kendi fikirlerinin önemini, farklı fikirleri sunduktan sonra göstermeye çalışır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, kendi yolunun alternatif bir yol olduğunu ispatlama gayretindedir.⁸⁴

Seb'iniyye tarikatının, Sühreverdî gibi Hermes'in manevi soyundan geldiklerini iddia ederek İşraki düşünürlerin eğilimlerine yakınlık gösterdiği söylene de⁸⁵ buradaki İşrakilikten

⁸¹ Kütübî, *age*, c.I, s. 517.

⁸² Taftazanî, *İbn Seb'in ve Felsefetuhu's-Sûfiyye*, s.168.

⁸³ N. Scott Jhonson, "Ocean and Pearls: İbn Seb'in, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity", *Sûfi: a Journal of Sûfism*, London, 1995, sy. 25, s.25; Taftazanî, *İbn Seb'in ve Felsefetuhu's-Sûfiyye*, s.169.

⁸⁴ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 283-285, 288-289.

⁸⁵ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İletişim yay., İst. 2002, c. II, s. 43.

Sühreverdî'nin işrakiliğini anlamak bizce kesin bir sonuç olarak söylenemez. Zira *Hikmetu'l-İşrak* ifadesi her ne kadar İbn Seb'in tarafından kullanılsa da onun bundan neyi kast ettiği açık değildir.

Öte taraftan onun Hermes'e yakınlığını ve onun yoluna hayranlığını dile getirdiği ifadeleriyle karşılaşmaktayız.⁸⁶ İbn Seb'in'de Hermes ve Hermesçiliğin⁸⁷ etkisi önemli bir noktadır. Onun bu konudaki şu sözleri dikkat çekicidir: "*Hatta tahsilini amaçlamış olduğum hak, yol gösterici bir rüyadır. Yaymayı istediğim hikmet eski zamanların Hermesçiliğidir. İfade etmek istediğim mutluluk nebevi idaredir. Bu sır geçmiş asırlarda gizlidir.*"⁸⁸

⁸⁶ İbn Seb'in, "*Risâletu'n-Nasiha evi'n-Nûriyye*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.162; *Büddü'l-Ârif*, s. 252.

⁸⁷ HERMES VE HERMESÇİLİK: Dinler Tarihi, Felsefe ve Bilim Tarihlerinde geriye doğru bakıldığında kutsal bir şahsiyetten söz edilir. Bu kişi Hermes Trismegistos adıyla şöhret bulmuştur. Hermes, Felsefe, Bilim ve Edebiyat Tarihlerinde daha çok mitolojik ya da yarı mitolojik niteliklere sahip birisi olarak ortaya çıkmasına karşın, dinler tarihinde bir peygamberle özdeşleştirilmektedir. Bu peygamber Hz. İdris'tir. Bütün kültürlerde Hermes'in üç ortak özelliği vardır. 1. Bir şekilde Nuh Tufanı ile beraber anılır. 2. Bütün kültürlerde seçkin, bilgili, nebi veya veli kişi olarak gösterilir. 3. Bütün geleneklerde yüce bir makama (sema) çıktığı düşünülür. İslâm dünyasına Hermes kültürü, Babil dinine ait unsurları Grek geleneğinin ezoterik yönleriyle birleştiren Harran'daki Sabiiler vasıtasıyla geçmiştir. Sabiiler'in ünlü bilginlerinden Sabit b. Kurra, Hermes'in *Kitâbu'n-Nevamis*'ini Süryanice'den Arapça'ya çevirmiştir. Kindî'nin öğrencisi Serahsi, Hermes'i, Sabii dininin kurucusu olarak gösterir. Hermes'in kendisine ve onun adıyla anılan ekole nispet edilen bir takım yazılı metinler günümüze Grekçe ve Arapça kaynaklar yoluyla aktarılmıştır. Bunlara kısaca "Hermetik Külliyyat" da denilir. Hermetik Külliyyatta eski Mısır dininden, Tevrat'tan, Zerdüştîlik'ten, Stoacı, Eflatuncu, Pisagorcukillerden ve Gnostisizmden gelen birçok motif vardır. Hermesçiliğin hareket noktası, gerçeğin araştırılmasıdır. Fakat bunun için önce erdemli bir ruha sahip olunması gerekir. Madde karanlıktır. Işık ise ruhtur ve aydınlık ruhtadır. Fizik görüşünde Hermetik eğilime yakın olanlar, âlemin birliğini kabul etmişler, ayaltı ve ayüstü âlem görüşünü reddetmişlerdir. Bu konu İhvân-ı Safâ'nın "*Resâil*"inde de yer alır. Teoloji anlayışında Hermetik görüşün belirgin özelliği, tanrının sıfatları ve isimleri arasında herhangi bir ayırımın bulunmamasıdır. Bu inanç, Mutezile kelamcısı Allâf ve İbn Meserri'yi etkilemiştir. İşrakî filozoflar da Hermes'i, hikmetin kaynağı, filozofların ve bilgelerin ilki sayarlar. Hermetik teolojide tanrının mutlak aşkınlığı, insanın aklıyla ve kıyas yoluyla ona ulaşamayacağı, ancak tecelliler ve zuhurla olabileceği, sadece dualar ve zahidane bir hayatla ona yakınlaşılabilceği, kendini arındırma yoluyla hakikate ulaşılabilceği konusu mutasavvıflarla benzerlik gösterir. Ancak sûfilere göre bu faaliyetler birer aracıdır, nebevi kaynağa tabi olma zorunluluğu vardır. Hermes ve Hermesçilikle ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Mahmut Erol Kılıç, "*Hermes*" Maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV, İst., 1998, c.XVII, s.228-232; *İslâm Kaynakları İşığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İst., 1989; Vincent J. Cornel, "*The Way of the Axial Intellect: The İslâmic Hermetism of İbn Seb'in*", *Journal of the Muhyiddin İbn Arabi Society*, Oxford, 1997, sy.22., s.41-79.

⁸⁸ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 252.

İbn Seb'in'de Hermetizm önemli ve dikkate değer bir konudur. Tüm anlatmak istediklerini, tahkik yolunu ve gayesini hep bu noktaya yöneltmiştir. O, mutluluk anlayışının temeline koyduğu "Allah'a ulaşma" fikrinin Hermesî hikmette ve kutsal kitaplarda yer aldığını belirterek, Hermesçiliğin yanındaki değer ve önemini vurgulamıştır.⁸⁹

Şimdi İbn Seb'in'in tarikatına mensup önemli ve isimlerini bildiğimiz öğrencilerine kısaca değinmek istiyoruz. Bunlar içerisinde en dikkat çeken, Endülüslü sûfî ve şair Ebu'l-Hasan eş-Şüşteri'dir.⁹⁰

Şüşteri'nin Kuzey Afrika'da Şüştür denen bir kasabada dünyaya geldiği söylenmektedir. Dini konularda bilgili, Kur'an'a hâkim birisi olduğu ve Ebu Medyen'in tarikatına intisap ettiği rivayet edilmektedir. Yaşça İbn Seb'in'den büyük olmasına rağmen ona tabi olduğu da belirtilmiştir. Ebu Medyen'in tarikatına mensupken İbn Seb'in ile karşılaşmış ve aralarında geçen bir diyalog sonucunda Seb'iniye tarikatına geçtiği söylenmektedir. Bu karşılaşmada İbn Seb'in Şüşteri'yle konuşmuş ve onun Ebu Medyen'in yolunda olduğunu hissetmiş ve ona şöyle demiştir: "*Eğer cenneti istiyorsan Ebu Medyen'i takip et. Yok, eğer cennetin sahibini istiyorsan bana gel.*" Daha sonra Sebiniye tarikatından bazı müridler Şüşteri'yi hocası İbn Seb'in'e tercih etmişlerdir. Fakat o, bunlara aldırış etmemiş ve bu yaklaşımlarını onların İbn Seb'in'i anlamadığına yorumuştur.⁹¹

İbn Seb'in'in vefatından sonra, Şüşteri'nin Seb'iniye tarikatından ayrılıp kendine özgü bir yol kurduğu söylenmektedir. Sünnî sûfiliğe daha yakın olarak kabul edilen bu yola, kaynaklarda Şüşteriye tarikatı denmektedir.⁹² İbn Seb'in'in öğrencilerinin Şüşteri'ye olan ilgileri, daha o hayatta iken bu tarikatın kurulacağını gösteriyordu. Şüşteri hicri 12 Sefer 668 yılında vefat etmiş ve Dimyat'ta defnedilmiştir.⁹³

Şüşteri'ye atfedilen bazı eserler vardır. Bunlar, *Urvetu'l-Vuskâ*, *Mekâlidu'l-Vücutiyye fi Esrari's-Sûfiyye*, *Risâletu'l-Kudsiyye*, *Merâtibu'l-İmaniyye ve'l-İslâmiyye ve'l-İhsaniyye* ve *Risâletu'l-İlmiyye*'dir. Bu eserlerin yanı sıra şiirlerini içeren bir *Dîvan*'ı da vardır.⁹⁴

⁸⁹ İbn Seb'in, "*Risâletu'l-Fakiriyye*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.5-6.

⁹⁰ Makarrî, *age*, c. II, s. 384; Taftazanî, *İbn Seb'in ve Felsefetuhu's-Sûfiyye*, s.170.

⁹¹ Makarrî, *age*, c. II, s. 385-386; Taftazanî, *İbn Seb'in ve Felsefetuhu's-Sûfiyye*, s.170.

⁹² Taftazanî, *İbn Seb'in ve Felsefetuhu's-Sûfiyye*, s.173-175.

⁹³ Makarrî, *age*, c. II, s.386.

⁹⁴ Makarrî, *age*, c. II, s.185.

İbn Seb'in'in kaynaklarda isimleri geçen iki öğrencisini daha bilmekteyiz. Bunlardan biri Yahya b. Ahmed b. Sülayman el-Belunsî'dir. Bu öğrencisi hocası İbn Seb'in'in menkıbelerini içeren *el-Verasetu'l-Muhammediyye ve'l-Fusûlu'z-Zatiyye* adlı bir eser yazmıştır.⁹⁵ Diğer bir öğrencisi de İbn Ebi Vâtîl'dir. Bu kişi hakkında da kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Ancak onun İbn Kasi'nin *Hal'u'n-Na'leyn* eserine bir şerh yazdığı ve Fatimî görüşlere inandığı konusunda çeşitli iddialar vardır. Ebi Vâtîl'in, hocası İbn Seb'in gibi hurûfçu yönlerinin olduğu ve nübüvvet, hilafet ve velayet konularında farklı fikirlerinin bulunduğu söylenmektedir.⁹⁶

D. ESERLERİ

1. Büddü'l-Ârif

Bu eserin tam adı *Kitâbu'l-Büddü'l-Ârif ve Akidetu'l-Muhakkiki'l-Mukarrebî'l-Kâşif ve Tariku's-Saliki'l-Mütebettî'l-Âkif* şeklinde, kitabın girişinde yazmaktadır.⁹⁷ Bu eser 377 sayfa olarak, Corc Ketture tarafından Beyrut'ta 1978'de tahkikli olarak neşredilmiştir. Ketture, bu esere onsekiz sayfalık bir de önsöz yazmıştır. Eserin içindekiler bölümü kitabın sonunda verilmiştir. Eser genel olarak mantık, bilgi, nefis konusundaki fikirler ve bunlarla ilgili tartışmalar olmak üzere üç bölüme ayrılır. Bu eserin belirgin özelliği İbn Seb'in'in dönemindeki kelam, fıkıh, felsefe akımlarına karşı ortaya koyduğu eleştirilerdir. Bazı konularda da mutasavvıfları eleştirmektedir.

Büddü'l-Ârif bazı yazarlarca İbn Seb'in'in ana eseri olarak kabul edilir. Bu eserde yer alan Fârâbî (871-950), İbn Sina (980-1037), İbn Rüşd ve Gazali'ye ilişkin tasvirler İslâm felsefesinde psikolojik yorum yönündeki ilk denemeler olarak kabul edilmiştir.⁹⁸

Büddü'l-Ârif'in günümüze ulaşan beş nüshası vardır. Bilinen en eski nüsha Süleymaniye Kütüphanesi içerisinde yer alan Veliyuddin Carullah Efendi Kütüphanesi 1273 numaradadır. Bu nüsha İbn Seb'in'in ölümünden yaklaşık on yıl sonra, hicri 679 miladi 1280 tarihinde öğrencilerinden Muhammed İbn Muhammed el Attar tarafından istinsah edilmiştir.⁹⁹

⁹⁵ Makarrî, *age*, c. II, s. 396-397.

⁹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 676-677; Taftazanî, *İbn Seb'in ve Felsefetu's-Sûfiyye*, s.173.

⁹⁷ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 25; Yalçın, *Giriş, Sicilya Cevapları* içinde, s. 6, birinci dipnot.

⁹⁸ Henry Corbin, *age*, c. II, s. 44.

⁹⁹ Ketture, *Giriş, Büddü'l-Ârif* içinde, s. 6; Gölpınarlı, *agm*, s. 80.; Karlıoğlu, *Önsöz, Miftâhu Büddü'l-Ârif*, (tahkik ve neşr), İslam Tetkikleri Dergisi içinde, İst., 1995, c.XIX, s. 305.

İkinci nüsha ise yine Süleymaniye Kütüphanesi içerisinde yer alan Vehbi Efendi Kütüphanesi 833 numaradadır. Bu nüshanın üzerindeki unvan sayfasında *Kitâbu'l-İfşa Hikmetu'l-İlahiyye* şeklinde altınla yazılmış bir yazı vardır. Eser, kütüphane defterine de bu isimle geçmiştir. Herkes bu eseri İbn Seb'in'in ayrı bir eseri zannetmiştir. Oysa kitabın mukaddime ve diğer bölümlerine bakıldığında bunun *Büddü'l-Ârif*ten başka bir eser olmadığı anlaşılmıştır.¹⁰⁰ Carullah Efendi Kütüphanesi'ndeki nüshanın ismini el-Büstanî, *Dairetu'l-Maarif*te; Kütübî ise *Fevatu'l-Vefayat'ta Lâ Büddü'l-Ârif minhu* şeklinde kaydetmişlerse de Zehebî, İbn Hatib ve özellikle İbn Seb'in'in öğrencisi Yahya bin Ahmed bu eserin adının *Büddü'l-Ârif* olduğunu belirtmiştir. Ayrıca söz konusu kütüphanedeki nüshanın ismi de *Büddü'l-Ârif* olarak geçmektedir.¹⁰¹

Üçüncü nüsha, Berlin'de bulunmaktadır. Bu nüsha İbn Seb'in'in öğrencisi Ebu'l Hasan eş-Şüşterî'nin istinsah ettiği bir nüshadan kopya edilmiştir.¹⁰²

Dördüncü nüsha, Kahire'deki Daru'l-Belediye Kütüphanesi'nde 2062 numarada yer almaktadır. Eserin ismi *Risâletu'l-Makalidi'l-Vücutiyye* olarak İbn Seb'in'e nispetle geçer. Eski bir yazı ile yazılmış bu nüshanın, yaklaşık olarak hicri sekizinci yüzyıla ait olduğu sanılmaktadır. 130 varak olup, 20 X 14 ebadındadır ve her sayfada 17 satır bulunmaktadır.¹⁰³

Beşinci nüshanın da Kazakistan Kütüphanesi'nde bulunduğu söylenmektedir.¹⁰⁴

*Büddü'l-Ârif*te mantık, bilgi problemi ve psikoloji başta olmak üzere İslâm felsefesinin belli başlı konuları özgün bir biçimde yer alır. İbn Seb'in bu eserinde filozofların çıkış noktalarıyla hareket etmekte ancak onların vardığı sonuçları eleştirmektedir. Ama asıl eleştirisi kelimcilerin ve fakihlerin görüşlerini çürütmeye yöneliktir. Ona göre tasavvufî bilgi gerçekliğin en doğru ifadesidir. Bu bilgiye ancak mukarreb ya da muhakkik olarak tanımladığı kişiler sahip olabilir.¹⁰⁵

*Büddü'l-Ârif*in ilk bölümünde Aristoteles mantığının temel konuları yer alır. Özellikle tanımlar ve kategoriler konusunda Aristote-

¹⁰⁰ Gölpınarlı, *agm*, s. 82; Yaltkaya, Giriş, *Sicilya Cevapları* içinde, s. 6, birinci dipnot.

¹⁰¹ Kettüre, *age*, s. 6; Gölpınarlı, *agm*, s. 83.

¹⁰² Kettüre, *age*, s. 6; Karlığa, Önsöz, *Miftahu Büddü'l-Ârif* (tahkik ve neşr), s.305.

¹⁰³ Kettüre, *age*, s. 6; Muhammed Yasir Şeref, *Felsefetu'l-Vahdeti'l-Mutlaka inde İbn Seb'in*, Daru'r-Reşid li'n-Neşr, Irak, 1981, s.35-36.

¹⁰⁴ M. Yasir Şeref, *age*, s.36.

¹⁰⁵ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 285; Karlığa, Önsöz, *Miftahu Büddü'l-Ârif* (tahkik ve neşr), s. 304.

les mantığından farklı yorumlar yapılır. Beş külli kavram açıklanır.¹⁰⁶ Bu bölümden sonra bilginin tanımı yapılarak filozofların, fakihlerin, kelamcılarının (İbn Seb'in bunlara Eş'ariler diyor) ve mutasavvıfların bilgi anlayışı açıklanır. Bunlar arasında tasavvufi bilginin hakiki bilgiyi temsil ettiği vurgulanarak, sûfilerin bilgilerinin özelliği ve mertebeleri konusuna yer verilir. Helenistik felsefenin ana konularından olan kozmolojik akıllar teorisi ele alınırken kelamcı, fakih, filozof, mutasavvıf ve mukarrebın akıl nazariyesi hakkındaki değerlendirmelerine yer verilir. Pisagorcuların ve Aristoteles'in eserlerine şerhler yazan Helenistik filozofların ve bunların görüşlerini İslâm dünyasında tekrarlamaya çalışan Fârâbî, İbn Rüşd gibi filozofların ve Gazali, İbn Bacce (1077-1139) gibi tasavvufi yönü ağır basan düşünürlerin görüşleri eleştirilir.¹⁰⁷

Eserin son bölümünde filozofun psikolojiye dair görüşlerini içeren nefis ile ilgili kısımlar yer alır.¹⁰⁸

İbn Seb'in bu eserde öncelikle şu problem üzerinde durmuştur: Mutasavvıf için Hakk'a veya ilahî hakikate ulaşmak nasıl mümkündür? Veya mutasavvıf gelecekteki durumlar için müsait olan muhakkik arifin derecesine ve ilahi kemalleri anlama derecesine ne zaman ulaşacaktır? İbn Seb'in bu sorgulamada kendi mezhebine uygun olan cedeli yolu takip ederek önceki mezhepleri reddeder. Onların bu hedefe ulaştıramayacaklarını ve buna kesinlikle güçlerinin yetmediğini ispatlar. *Büddü'l-Ârif*'te İbn Seb'in'in mücadele ettiği mezhepler, akli yolu tutmakta, fıkihtan başlayarak felsefeye doğru bir yol takip etmekte ve kelâm ilmiyle yol kat etmektedir. İbn Seb'in de tartışmalarını bu noktaya has kılmış ve kelamcılarını eleştiriye tabi tutmuştur.¹⁰⁹

İbn Seb'in bu eserde tasavvufu felsefeye dâhil etmiş fıkhı, kelâmı ve felsefeyi tahkike giden adımlar olarak kabul etmiştir. Ona göre muhakkikin ilimleri asıl olup diğerleri birer aracı ve yardımcıdır. Onun bu eserde asıl vurgulamaya çalıştığı nokta "takattu" yani engelleri kaldırmadır. Diğer bir ifade ile takattu, sûfinin vuslatı, kul ile yaratıcısı arasındaki araç ve alakaları ortadan kaldırmaktır.¹¹⁰

İbn Seb'in'in bu eserde cevap vermeye çalıştığı önemli bir soru da şudur: "Sûfî, Rabbine ulaşmak için, tahkik derecelerini nasıl kat edecektir?" Bu soruya, *Büddü'l-Ârif*'te, iki şekilde cevap vermektedir: Birincisinde, bilgi nazariyesine bir vurgu vardır. Burada, ilahi ilme mantık ve mantığın neticeleri yoluyla nasıl ulaşılacağı ince-

¹⁰⁶ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 31-90.

¹⁰⁷ İbn Seb'in, *age*, s. 92-136.

¹⁰⁸ İbn Seb'in, *age*, s. 206-320.

¹⁰⁹ Ketture, Giriş, *Büddü'l-Ârif* içinde, s. 8-9.

¹¹⁰ Ketture, Giriş, *age*, s. 10.

lenmiştir. Bu doğrultuda ilahi hakikate ulaşmada, mantık ilminin yeterli olup olmadığı temel bir sorundur. İbn Seb'in'in buradaki önerisinde, eleştirel olmak esastır. Mantık ilminin ilkelerine ve onun çeşitli hükümlerine dayanan analitik bir yaklaşım tavsiye edilmektedir.¹¹¹ İkincisinde, bilgi araçları olmaları itibariyle akıl ve nefis kavramlarının rolü ön plana çıkmaktadır. Bu kavramların pratik anlamda ilk görevi vahdet-i vücudçu tasavvuf anlayışına göre kulu Rabb'e yakınlaştırmaktır. İşte bu, İbn Seb'in'in savunduğu görüşdür. Dolayısıyla *Büddü'l-Ârif*, öncelikli öğrenilmesi gereken ilimlerin başında mantık ilminin geldiğini vurgulamaktadır. Bu konuda İbn Seb'in İhvan-ı Safa'ya dayanmaktadır. Ancak filozoflar mantığı âlemi anlamada hislere yardımcı bir yol olarak görüp bilgi nazariyesini güçlendirmede bir araç yaparken, İbn Seb'in bunu sadece bir fayda anlamında ele almakta, mantığa bizatihi değer vermemektedir. Çünkü İbn Seb'in'e göre bilgi, marifetullahın dışında başka bir şey değildir. Bu bilgi de dahilî his ve etkilenimler üzerine kurulu içsel tecrübelerdir. Bu tecrübelerle mantık ve burhanî yolun esasları nerede kesilmektedir?¹¹²

İbn Seb'in bu eseri yazma amacını şöyle belirtir: Eski zamanlardaki Hermetik hikmeti ifşa etmek, nebevi hidayetini ifade ettiği hakikatleri, her muhakkikin kendisiyle aydınlanmayı istediği nuru, vurgulanmamış ve kadim zamanlardan beri yayılmamış olan ilmi, peygamberlerin kendisi için gönderildikleri sırları açıklamaktır. Ayrıca, mutlu kişinin tasavvur ettiğinde mutlak kemale ulaşacağı manaları elde edenin, bunu gerçekleştirdiğinde, Allah'ın güç ve yardımıyla sıkıntıların önünde açıldığı hayırları açıklamak istemiştir. İbn Seb'in'i buna götüren sebep, her âlim ve insaf sahibine ayan olan yardım ve rehber olma yönüyle, şeriatın cevap vermeyi zorunlu kıldığı taleptir. Bu sorulara o, Allah'ın yardımıyla, kısaca, gerektiği yerlerde uzatarak, isteyene gerekliliğini vurgulayarak, talep edene taleplerini, mutlulara mutluluklarını öğretmek, abid olana ibadetlerini göstermek, münkeri cehaletinden ve alışkanlığından çıkartmak, sülûk edene tanrısına olan şevk ve amacını sevdirmek amacıyla cevap verdiğini belirtir.¹¹³

İbn Seb'in'in bu kitabı yazmadaki bir diğer amacı da mukarrebini, sûfiler ve filozoflar üzerine neler söylediğini ortaya koymaktır.¹¹⁴

¹¹¹ Ketture, Giriş, *age*, s. 10-11.

¹¹² Ketture, Giriş, *age*, s. 11.

¹¹³ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s.29-30.

¹¹⁴ İbn Seb'in, *age*, s.275.

Bunların yanı sıra İbn Seb'in *Büddü'l-Ârif*'i kelim ilmi ve mataların hakikatleri bilgisini yeni öğrenmeye başlayanlar için özet ve veziz ifadelerle yazdığını da belirtmiştir.¹¹⁵

Diğer taraftan bu eserle ilgili olarak dikkatimizi çeken bir noktayı belirtmek istiyoruz. Bu da *Büddü'l-Ârif*'in farklı yorumlara açık ve anlaşılması zor bir eser olmasıdır. İbn Seb'in de bu durumu bilmiş ve bu eserin anlaşılması için *Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif* adlı bir risâle de yazmıştır. Burada *Büddü'l-Ârif*'teki bu sıkıntının nedenlerini İbn Seb'in şu şekilde izah eder: "Ey (falanca)! İşte şu *Büddü'l-Ârif* kitabı. Bunu orada söz konusu edilen beş ekol sahibinin (Fakih, Kelamcı, Filozof, Sûfî ve Mukarreb) görüşlerinden derleyerek üzerine kendimden bazı sözler söyledim. Sen de biliyorsun ki, ben o sözleri ne denemişimdir ne de temize çekmişimdir. Ve sen aslını kendin koruyor, bana sadece durak yerlerini iletiyordun. Sonra gelen konuda söz edileceği zaman, önce geçen konudan yardım alınacağı senin değerli bilginle malumdur. Alışkanlığım gereği onun hepsini (*Büddü'l-Ârif*) sana gönlümden yazdırdım. O zamanlar ömür gençlik çağındaydı, şimdi ise sonunda ya da sonun yakınlarındadır. Zihnimde haberler muhtelif idi. Bu sebeple sen bu konudaki mazeretimi kabul et, ona bakanlar da (beni mazur sayıyorlar.)"¹¹⁶

2. el-Kelâm ala'l-Mesâili's-Sıkkiliye (Sicilya Cevapları)

İbn Seb'in'in ikinci önemli eseri olan bu kitabın tek nüshası Oxford'da Bodleian Kütüphanesi 456/1 numaradadır. Bu eseri Münih Üniversitesi profesörlerinden Pretzl, Almanca'ya çevirmiş, birkaç yerindeki yanlışlıkları düzeltmiştir.¹¹⁷ Pretzl'den önce Amarrî ve Mehren de bu eser üzerine yazılar yazmışlardır.¹¹⁸

Şerafettin Yalrkaya (1879–1947), bu eseri önce *Sicilya Cevapları* adıyla altında 1934 yılında Türkçe'ye tercüme etmiş, daha sonra da 1941 yılında *el-Kelâm ale'l-Mesâili's-Sıkkiliye* adıyla Arapçasını neşretmiştir. Henry Corbin bu neşre ondokuz sayfalık Fransızca bir önsöz yazmıştır.¹¹⁹

Yalrkaya, bu eserin fotografisinin 1931 yılında Prof. Pretzl tarafından kendisine verildiğini belirtmektedir. Eserdeki yanlışlıklar ve anlaşılması güç ifadeler Yalrkaya'nın eseri tercüme etmeyi bırakmasına sebep olmuştur. Ancak iki yıl geçtikten sonra eseri ter-

¹¹⁵ İbn Seb'in, *age*, s. 31.

¹¹⁶ İbn Seb'in, "*Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.250-251.

¹¹⁷ Yalrkaya, Giriş, *Sicilya Cevapları* içinde, s.1.

¹¹⁸ Yalrkaya, Giriş, *age*, s.2.

¹¹⁹ Yalrkaya, Giriş, *age* s.2. İbn Seb'in'in bu eserinin Arapça matbu baskısı için ayrıca bkz. Fuat Sezgin, *İslâmic Phylosophy*, Frankfurt, 1999, "*Ibn Sab'in*", vol. 80, s. 172-266.

cümeye yeniden girişmiştir. Bu arada Amarrî ve Mehren'in çalışmalarını da incelemiştir. Özellikle Amarrî'nin çok iyi Arapça bilmesine rağmen kitabın içeriğini tamamen kavrayamamış olduğunu görmüştür.¹²⁰

Bu eserin Türkçe'ye *Sicilya Cevapları* adı altında tercüme edilmesinin nedeni dönemin Sicilya kralı II. Frederick'in sorduğu felsefi sorulara İbn Seb'in'in verdiği cevapları içeriyor olmasıdır. II. Frederick Sicilya kralı olduğu için bu sorulara Arapça'da "Sicilya Meseleleri" anlamına gelen *el-Mesâilî's-Sıkkılliye* denildiği gibi, İbn Seb'in'in bu sorulara verdiği cevaplardan dolayı da *Ecvibetu's-Sıkkılliye* veya *el-Kelâm ale'l-Mesailî's-Sıkkılliye* de denilmektedir.¹²¹

II. Frederick Von Hohenstaufen, Palermo sarayında yetişen ve bilginleri korumasıyla tanınan bir kraldı. Yunanca, Latince, İtalyanca, Almanca ve Fransızca'nın yanı sıra Arapça'yı da bilirdi. Napoli Manastır Okulunu kurdurmuş ve Aristoteles'in eserlerini Arapça'dan Latince'ye çevirtmiştir.¹²² 1220 yılında Roma'da İtalya İmparatorluğu tacını giymiş, bu tarihten yaklaşık dokuz yıl sonra da Kudüs kralı olmuştur. Mısır sultanıyla Kudüs'ün iadesi konusunda girişimlerde bulunurken sultanın elçisiyle felsefi konularda tartışmalarda bulunmuştur.¹²³ Müslümanlara karşı gösterdiği hoşgörü ve yakınlık nedeniyle II. Frederick, papalar tarafından Hristiyan inancından ayrılan kişiler arasına konmuş ve bu konuda 1239 ve 1245 tarihlerinde Roma sarayından fermanlar çıkmıştır. Bu konuda Dante (1265–1321), *İlahi Komedyası*'nda, II. Frederick'in, kendisini cehennemden ateşle kızarmış lahitler içerisine soktuğunu belirtmiştir.¹²⁴

II. Frederick *Sicilya Cevapları*'na konu olan soruları Mısır, Şam, Irak, Derub (Anadolu) ve Yemen'e göndermiştir. Söz konusu yerlerde bulunan âlimlerin cevaplarını beğenmemiştir. Bunun üzerine bu sorulara cevap verebilecek bir kişi aramaya başlamış ve kendisine Endülüs'te bulunan İbn Seb'in'den söz etmişlerdir. Muvahhidî Sultanı Ebu Muhammed Abdulvahid er-Reşid'e (ö. 1242) müracaat etmiştir. O da Sebte'de kendi tarafından vali olarak atanan İbn

¹²⁰ Yalrkaya, Giriş, *Sicilya Cevapları* içinde, s.2.

¹²¹ Yalrkaya, Giriş, *age*, s.4; Corbin, *age*, c. II, s.43.

¹²² Yalrkaya, Giriş, *age*, s.3; Ülken, *İslâm Felsefesi (Kaynakları ve Etkileri)*, Ülken yay., İst., 1998, s. 272.

¹²³ Yalrkaya, Giriş, *age*, s.3.

¹²⁴ Yalrkaya, Giriş, *age*, s.4; II. Frederick'in ilme katkıları konusunda bkz. Aziz Ahmed, *History of İslamic Sicily*, Edinburgh Univ. Pres., Edinburg, 1975, s.88-96; Charles Burnett, "The "Sons of Averroes with the Emperor Frederick" and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd", *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. by. G. Endress – J. A. Aertsen, Leiden, Köln, 1999, s.267-275.

Halas'a bu durumu yazmıştır. İbn Halas, İbn Seb'in'i çağırarak Reşid'in emrini kendisine tebliğ etmiş, Kral II. Frederick'in göndermiş olduğu hediyeleri kendisine vermiştir.¹²⁵ Bu işi gönüllü olarak yapacağını söyleyen İbn Seb'in hediyeleri kabul etmemiştir. İbn Seb'in'in gönderdiği cevapları çok beğenen II. Frederick ikinci defa kendisine hediyeler göndermiş fakat o yine kabul etmemiştir.¹²⁶ Bu sorulara cevap vermek için İbn Seb'in'in önerilmesi o dönemde bu meselelere onun düzeyinde cevap verecek bir kişinin bulunmadığını göstermektedir.¹²⁷

Sicilya Cevapları'na baktığımızda II. Frederick'in İbn Seb'in'e dört felsefî konuda sorular yönelttiğini görmekteyiz. Bunlar:

1. Aristoteles âlemin kadim olduğuna dair görüşüne bir delil ileri sürmüş müdür? İleri sürmüşse, nasıldır? İleri sürmemişse âlemin kadim olduğu görüşüyle neyi kastetmiştir?¹²⁸

2. Metafizik ilminin (İlm-i İlahî) gayesi ve zaruri mukaddimeleleri nelerdir?¹²⁹

3. Kategoriler nedir? Bunlar ilimlerde nasıl kullanılır, sayıları kaçtır, sayılarının eksik ya da fazla olması mümkün müdür? Mümkün olduğunun veya olmadığına delili nedir?¹³⁰

4. Nefs nedir? Nefsin yok olamayacağını delili nedir? Bu konuda İskender el-Afrodisi (m. III. yy.) Aristoteles'e hangi noktalarda muhalefet etmiştir.¹³¹

İbn Seb'in'in bu sorulara verdiği cevaplara bakıldığında onun Yunan felsefesine özellikle de Aristoteles felsefesine ve İslâm felsefesine hâkimiyetinin ne derece yüksek olduğu görülür.

Bu eserde sorulan sorulara verdiği cevaplarda İbn Seb'in'in takip ettiği metot, genel olarak şu şekildedir: Önce muhatabın sorduğu soruyu sorar ve akabinde sorunun değerlendirmesini yapar. Sorunun doğru sorulup sorulmadığını soruşturur ve sorunun doğru şeklini sunar. Daha sonra sorulan konuda geçen kavramları netleştirir ve farklı tanımları verir. Kavramlar netleştirildikten sonra görüşlerini sunacağı filozofun (bu eserde bu filozof Aristoteles'tir) metodunu sunar ve felsefesini özetler. Filozofun delillerini verir, sonrasında bu delilleri değerlendirmeye tabi tutup eleştirir. Varsa

¹²⁵ Yalçınkaya, Giriş, *Sicilya Cevapları* içinde, s.4.

¹²⁶ Yalçınkaya, Giriş, *age*, s.5.

¹²⁷ Bedevî, Giriş, *Resâilü İbn Seb'in* içinde, s.2-3; H. Z. Ülken, "İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", *AÜİF Dergisi*, Ankara, 1962, c. X, s.26.

¹²⁸ İbn Seb'in, *Sicilya Cevapları*, s.15-47.

¹²⁹ İbn Seb'in, *age*, s.48-78.

¹³⁰ İbn Seb'in, *age*, s.79-100.

¹³¹ İbn Seb'in, *age*, s.101-144.

karşı fikirleri aktarır ve en sonunda kendi görüşlerini -her ne kadar net olmasa da- sunar.¹³²

3. Resâilu İbn Seb'in

İbn Seb'in'in yirmi risâlesini içeren bir eserdir. Bu risâleleri Abdurrahman Bedevî neşretmiş ve bu esere bir de giriş yazmıştır. Bu girişte İbn Seb'in'in hayatı görüşleri ve eserin içeriğine yer verilmektedir. Bedevî bu eserde önce İbn Seb'in'in bazı risâlelerini yayınladığını, daha sonra diğer ulaşabildikleriyle beraber hepsini bu kitapta topladığını söylemektedir. Bundan sonra da İbn Seb'in'in *Büddü'l-Ârif* eserini neşredebileceğini belirtmektedir.¹³³ Ancak ömrü bunu yapmaya yetmemiştir.

Büyük oranda Bedevî'ye dayanarak İbn Seb'in'e ait olan risâleleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Risâletu'l-Fakiriyye*: İbn Seb'in bu risâlede yoksunluk (fakr) ve bu kavramla benzer anlamları taşıyan adem, madum, idam kavramlarını felsefî açıdan ele almış ve filozoflardan nakiller yapmıştır. Daha sonra aynılık (huve huve) kavramını da izah eden İbn Seb'in vahdet anlayışına geçiş yapmıştır. Ayrıca varlığın çeşitleri, Tanrı'nın sıfatları, hikmet ve çeşitleri, mutluluk ve iyiliğin çeşitleri gibi konuları da ele almıştır.¹³⁴

2. *Kitâbun fihi Hikem ve Mevâiz*: Bu risâleye Yasir Şeref, *Kelamun l'ibni Seb'in*¹³⁵ adını vermiştir. Bu risâle "vahyedileni dinle" diye başlamaktadır.

Risâlenin baş taraflarından itibaren İbn Seb'in vahdet, mutluluk, şeriat ve hakikat, Allah'ın nimeti v.b. konularda mutasavvıfların görüşlerini eleştirir. Bu konuyla ilgili çeşitli ayetler, hadisler ve şiirler getirerek, tasavvufî açıklamalar yapar. Bunların devamında bazı mutasavvıflardan isim vermeden bahseder. Onların bu dünyada bazı şeyleri müşahade ettiklerini belirterek, nimetlendiklerini, Allah'a doğru gittikleri yolda doğru olduklarını söylediklerini anlatır. Burada, Allah'a gidişlerinde onların idealardan (el-Musulu'l-Muallaka) da bahsettiklerini ve bunlar hakkında çeşitli açıklamalar yaptıklarını söyler. Tasavvufî bu hallerin kabul edilemeyeceğini belirten İbn Seb'in, bunlara alternatif yol olarak kendi yolunu gösterir.

¹³² Örnek olarak bkz. İbn Seb'in, *Sicilya Cevapları*, s.15-47. Diğer bölümlerde de büyük oranda aynı metot kullanılmaktadır.

¹³³ Bedevî, Giriş, *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 5-6.

¹³⁴ Bu risâle için bkz. *Resâilu İbn Seb'in*, s. 1-22.

¹³⁵ İbn Seb'in'e ait olan bazı risâlelerin adları yazılı değildir. Bunlar Yasir Şeref tarafından kısaca "İbn Seb'in'e Ait Söz" diye belirtilmektedir. Bunları birbirinden ayırmak için risâlenin ilk cümlesi verilmektedir.

Bu risâlenin sonundaki ifadelerin Yahya b. Ahmet b. Süleyman Belunsi'ye ait olduğu söylenmektedir. Bu ifadeler, bu risâlenin İbn Seb'in'in ağzından aktarıldığı ama bu şahıs tarafından yazıldığı konusunda bilgi veriyor görünmektedir.¹³⁶

3. *Kitâbu'l-Kavsiyye (Risâletu'l-Kavsiyye)*: İbn Seb'in, bu risâlede bir sūfinin kendisine sorduğu bir kelime üzerinde durmuş, fakat metinde bu kelimenin tam yazılışı verilmemiş ve yanına bir soru işareti konulmuştur. O, bu kavramla ilgili bazı görüşler sunar. Bu görüşlerin sülûk ehli için gerekli olduğunu belirtir. Risâle genelinde tahkik ehlinin vuslatı ve bu vuslatın kazandırdıkları -ki bu Allah'ın salih kulları arasına girmedi, hakikat kapısının kendisine açılması- üzerinde durulmuştur. Tasavvufî bir risâledir. Kişinin, tövbeden Allah'ı müşahedesine uzanan yolunu özetler. Bu müşahede sırasıyla tövbe, Allah'ın salih kulları arasına girme, tahkik kapısının açılması, maksuduna yönelme, varlıktan soyutlanma, vahdet âlemine ve tevhid huzuruna ulaşma, Allah'ın ilim, âlim ve malumun kendisinde tek olduğunu bilme, uluhiyyet kapısının açılması, yüce dereceleri görme, refik-i âlâ'yı (Allah'ı) müşahade etme, hiçliği anlama, esma-i hüsnayı ve ism-i a'zamı kavrayıp, onunla dua etme ve en üst derecelere çıkmadır.

Bu risâlede, ulaşılan yüce dereceler ve bu hakikat seviyesine ulaşma, bir şekil üzerinde gösterildiği ve bunun da bir çizgiyle belirtildiği, bu çizgi de kavis şeklinde olduğu için, bu risâleye bu isim verilmiştir. Anlattığı bu şeklin neyi ifade ettiği ve ne anlama geldiği de kapalıdır.¹³⁷

4. *Ahd İbn Seb'in li Telâmizihi*: Bu risâle toplam iki sayfadır.¹³⁸ Bu risâle üzerine, İbn Seb'in'in ismi belli olmayan bir öğrencisi tarafından yazılmış, seksenaltı sayfalık uzunca bir şerh vardır. Bu şerhin İbn Seb'in'in öğrencisine ait olduğu, şerhin çeşitli yerlerdeki ifadelerden¹³⁹ ve özellikle de 108. sayfadaki "*Bu konularla (nefs) ilgili olarak efendimiz (İbn Seb'in) Allah kendisinden razı olsun Büddü'l-Ârif ve Mesâilu Sahibi's-Sıkkıliye eserlerinde anlatmıştır. Oraya bak!*" cümlesinden anlaşılmaktadır. Bu şerh, İbn Seb'in'in *Ahd Risâlesî*'ni açıklamakla kalmamış, adeta onun tüm düşüncelerini de özetlemiştir.

Bu şerhin metodu, İbn Seb'in'in eserlerindeki metoda benzer. Özellikle, kelimelerin farklı anlamlarının uzunca açıklanması¹⁴⁰ ve farklı mezheplere göre bazı görüşlerin aktarılması buna örnek ola-

¹³⁶ İbn Seb'in, "*Kitâbun fihi Hikem ve Mevaiz*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.23-38.

¹³⁷ İbn Seb'in, "*Risâletu'l-Kavsiyye*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.39-42.

¹³⁸ Bu risâle için bkz. *Resâilu İbn Seb'in*, s. 43-44.

¹³⁹ İsmi Bilinmeyen Müellif, "*Şerhu Ahd*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.45, 108.

¹⁴⁰ İsmi Bilinmeyen Müellif, *age*, *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 45, 48, 50, 51, 52.

rak verilebilir. Fakat şerhin dilinin çok açık olması, İbn Seb'in'in dil ve yönteminden farklılık arz eder.

Bu risâlenin ve şerhinin içinde bulunduğu, Daru'l Kutubi'l Mısriyye'deki Teymuriye Kütüphanesi'ndeki risâle mecmuasının üstünde *Kitâbu'l-Ahd ve Şerhuhu* ismi yazılıdır.¹⁴¹

5. *Kitâbu'l-İhâtâ*:¹⁴² Bu risâle, İbn Seb'in'in edebi ve sembolik ifadelerinin en yoğun biçimde bulunduğu bir risâledir. Örneğin tek bir cümlede, oniki defa "iyyeh" veya "ih" kelimesini tekrarlamıştır.¹⁴³ Bu risâleyi İbn Seb'in, adeta vahdet-i mutlaka anlayışını izah etmek amacıyla yazmıştır. Bu bağlamda onun şu ifadeleri önemlidir: "*Allah vardı beraberinde hiçbir şey yoktu.*" "*De ki, Rabb mâlik-tir, kul helak olucudur ve vehim karanlıktır, Hakk salıktır ve siz de böylesiniz.*" İbn Seb'in ihâtânın zıtları birlediğini şöyle izah eder: İhâtâda çift tekle karışmıştır. Cumartesi, Pazar olmuş, muvahhid Ahad'ın aynısı olmuştur. Zamanda akıp giden hazır olmuş, ayanda ilk olan âhir olmuş, bâtın zahir olmuş, mü'min kâfir olmuştur. Kötü, veli olmuş, fakir, zengin olmuştur. Bunlar hikemî birlerdir, vehmi hâdisler değildir.¹⁴⁴

Diğer yandan bu risâlede vahdet, şu ifadelerle de anlatılmıştır: "*Ben inniyetlerin inniyeti, hüviyetlerin hüviyeti ve mahiyetlerin mahiyetiyim. Bütün bu azalan ve çoğalanlar "bir" manadır. Bu da "ben"dir (ene.)*"¹⁴⁵ İbn Seb'in ihatayı mıknatısa, varlıkları da demire benzetmektedir. Bu ikisini barındıran ilişki varlığın hüviyetidir. Bunları birbirinden ayıran ise varlıkların vehimliğidir.¹⁴⁶

6. *Risâletu'n-Nasiha evi'n-Nûriyye*: Bu risâle, çoğunlukla "zikir"den ve son bölümlerinde de Allah'ın nur olmasından söz eder. Zikirle ilgili olarak, zikrin ne olduğunu, bu konuyla ilgili ayet ve hadisleri, zikrin faziletini, önemini bazen farz ibadetlerden bile üstün olduğunu, bu konuyla ilgili tartışmaları anlatır. Zikri, şer'i vazifelerden bile üstün tutan İbn Seb'in, adeti gereği Hristiyan ve Yahudi sûfilerden simya, sihir ve astroloji bilginlerinden, Hint kültüründen, Sudanlılardan, ismi belirtilmeyen bir papadan, Sokrat, Eflatun, Aristoteles ve Hermes'in zikirle ilgili sözlerinden, Adem, İdris, Nuh, İbrahim, İshak, Yakup, Yusuf, Musa ve Harun gibi peygamberlerin sözlerinden, Tevrat, Zebur, İncil, gibi kutsal kitaplar-

¹⁴¹ İbn Seb'in, "*Ahd İbn Seb'in li Telâmizihî*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.43, Bedevî'nin notu.

¹⁴² Bu risâlelerin listesi için bkz. Bedevî, Giriş, *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.17-19; Y. Şeref, *age*, s.36-38.

¹⁴³ İbn Seb'in, "*Kitâbu'l-İhâtâ*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.145.

¹⁴⁴ İbn Seb'in, *age*, s.143.

¹⁴⁵ İbn Seb'in, *age*, s.147.

¹⁴⁶ İbn Seb'in, *age*, s.145.

dan alıntılar yapmıştır. Ayrıca, peygamberimizin, dört halifenin, selef-i salihin ve önde gelen Müslümanların zikri tavsiye eden sözlerinden, mutasavvıfların zikir anlayışından söz etmiştir. Zikir yapmada dikkat edilecek hususları, bazı zikir lafızlarını, zikrin kazandırdıklarını, zühd, verâ, takvâ ile bağlantısını, hangi durumlarda ve nerelerde zikir yapılması gerektiğini uzun uzadıya anlatır. Risâlenin son bölümünde Allahın nur olmasından, nurun anlamlarından söz eder. Bu konuyla ilgili açıklamalar yaparken, sûfilerden, filozoflardan (Gazali), yine Yahudi, Mecusî ve Hıristiyanlardan alıntılar yapar.¹⁴⁷

7. Risâle (1): Bu risâle “*Yalnızca Allah, Allah Kendisi’nden yardım istenendir*” ifadesiyle başlar. Abdurrahman Bedevî bu risâlenin isminin “*Elvâh*” olmasının daha uygun olduğunu söyler.¹⁴⁸

Bu risâle dört bölümden oluşur. Allahın sıfatları, âlemin hadis olması ve Allah âlem ilişkisi, varlığın ne olduğu, kaçta ayrıldığı, nasıl bilindiği, ezel, dehr, ebed, zaman kavramları, ihata ve vahdeti mutlaka konuları ele alınmıştır. Birçok risâlesinde söz ettiği hakikate ulaşmayı burada da işlemiştir.¹⁴⁹

8. Risâle fi Envâri’n-Nebi: İbn Seb’in bu risâlede nur konusunu ele almış ve peygamberimizin de nur olduğuna dikkat çekmiştir. Hz. Muhammed’in (sav) nurlarının otuz üç olduğunu bunların bir nevi peygamberin özelliklerini ifade ettiğini açıklar. Bu nurlardan bazıları şunlardır: İzzet nuru, insani mükemmellik nuru, idrak nuru, nübüvvet nuru, neşet nuru, öncelik nuru, teşrif nuru, mevlid nuru, hilkat nuru, terbiye nuru, intikal nuru, nihayet nuru, hitabet nuru, ihata nuru, liva nuru, hayru’l mahz nuru, ubudiyet nuru, tezkiye nuru...¹⁵⁰

9. Risâle Hitâbullahi bi Lisani Nurihi: Bu risâle nefsin iyi ve kötü karşısındaki durumu, nefsin soyutlanması, Allah’ın zahir ve gaip olmasının keyfiyeti, vehim kavramı, âlem konusu ve bu konuda filozofların kullandığı vacib bizatihi, illet, evvel, âlemu’t-tabii, âlemu’n-nefs, âlemu’l-akl gibi kavramlara yönelik eleştirilerini içerir. Kelamcılara yönelik bazı tenkitleri de ele alır.¹⁵¹

10. Mülâhazat ala Büddü’l-Ârif: Bu risâle, “*Bilginler, Büddü’l-Ârif kitabında yazılan her şeyi çözmekten aciz kalmıştır*” ifadesiyle başlar. Yasir Şeref bu risâleyi, *Risâletu’l-Fethi’l-Müşterek* adıyla

¹⁴⁷ İbn Seb’in, “*Risâletu’n-Nasiha evi’n-Nûriyye*”, *Resâilu İbn Seb’in* içinde s. 151-189.

¹⁴⁸ İbn Seb’in, “*Risâle (1)*”, *Resâilu İbn Seb’in* içinde, s.190 birinci dipnot.

¹⁴⁹ İbn Seb’in, *age*, s. 190-200.

¹⁵⁰ İbn Seb’in, “*Risâle fi Envâri’n-Nebi*”, *Resâilu İbn Seb’in* içinde, s. 201-211.

¹⁵¹ İbn Seb’in, “*Risâle Hitâbullahi bi Lisani Nurihi*”, *Resâilu İbn Seb’in* içinde, s. 212-246.

belirtmiştir.¹⁵² Abdurrahman Bedevî ise *Mülâhazat ala Büddü'l-Ârif* adıyla neşretmiştir.¹⁵³ Bekir Karlığa da bu risâleyi, *Miftahu Büddü'l-Ârif* adıyla neşretmiş ve bu neşre bir de önsöz yazmıştır.¹⁵⁴

İbn Seb'in bu risâleyi *Büddü'l-Ârif* eserindeki anlaşılmayan ya da kapalı olan ifade ve kavramları açıklamak amacıyla yazmıştır. Bu risâle yirmiüç bölümden oluşmaktadır. Genel olarak bakıldığında bu risâle, *Büddü'l-Ârif*'in neden anlaşılması güç bir eser olduğunu, onda yer alan harfler, sembolik ve kapalı ifadelerle nelerin kast edildiğini, İbn Seb'in'in beş mezhep olarak tanımladığı fakih, kalamcı, filozof, sûfî ve mukarrebten neler öğrenilmesi gerektiğini, simya ilminin bölümlerini, hikmet, nimet ve sınaat kelimelerinin *Büddü'l-Ârif*'te geçen kelimeler için anahtar ifadeler olduğunu açıklamaktadır.

11. *Risâle(2)*: Bu risâle, "*Bir'in, Vacibu'l-Vücut'un, Tek Var Olan'ın adıyla başlarım.*" ifadesiyle başlar. Yasir Şeref bu risâleyi *Risâletu't-Teveccüh* adıyla belirtmiştir.¹⁵⁵ Bu risâle Allah'ın sıfatları ve vahdet fikrinden bahseden kısa bir risâledir.¹⁵⁶

12. *Risâle(3)*: Yasir Şeref bu risâleye *Kelâm l'ibni Seb'in* adını verir.¹⁵⁷ Bu risâle, "*Kim helak edici şeylerden tamamen uzak durursa...*" ifadesiyle başlar. Vahdete ulaşmada tasavvufî yolun etkisini, metafizik ilmi ve bu konuda filozofların görüşlerini, Allah'ın sıfatları konularını içeren kısa bir risâledir.¹⁵⁸

13. *Risâletu'l-Elvâhi'l-Mübâreke*: Bu risâle Yasir Şeref'in eserinde *Kitâbu'l-Elvâh* adıyla geçer.¹⁵⁹ Vehim, hakikat, haz ve elem ile ilgili görüşlerin açıklandığı bir risâledir. Daha çok ahlâkî konuları ele alır.¹⁶⁰

14. *Risâle(4)*: Bu risâle, "*Allah, Allah, Allah. Allah'a muhtaç kişi O'nu resmediyor...*" diye başlar. İbn Seb'in, burada, muhakkikin nasıl bir yolu takip edeceğini, hangi riyazetleri uygulayacağını, hangi halleri yaşayacağını, bu yoldakilerin uyması gereken kuralları, söyleyecekleri virdleri, sahip olacağı ilimleri, tövbe, dua ve salâvâtlar okuma, salâvatın önemini ve duada dikkat edilecek hususları ele almıştır.¹⁶¹

¹⁵² Y. Şeref, *age*, s. 38.

¹⁵³ Bu risâle için bkz. *Resâilu İbn Seb'in*, s. 247.

¹⁵⁴ Karlığa, *Miftahu Büddü'l-Ârif*, (tahkik ve neşr) s. 303-333.

¹⁵⁵ Y. Şeref, *age*, s. 38.

¹⁵⁶ İbn Seb'in, "*Risâle (2)*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 259-262.

¹⁵⁷ Y. Şeref, *age*, s. 37.

¹⁵⁸ İbn Seb'in, "*Risâle (3)*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 263-275.

¹⁵⁹ Y. Şeref, *age*, s. 37.

¹⁶⁰ İbn Seb'in, "*Risâletu'l-Elvâhi'l-Mübâreke*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, 276-282.

¹⁶¹ Bu risâle için bkz. *Resâilu İbn Seb'in*, s.283-297.

15. *Risâle(5)*: Yasir Şeref'e göre bu risâlenin adı *Kelamuhu fi Vasiyye*'dir. Bu risâle, "Allah seni hidayete erdirdin ve seni mutlu kılsın, bil ki ..." diye başlar.¹⁶²

Bu risâlede İbn Seb'in ahlâk, ilim ile ilgili kısa cümleler söylemiş, tasavvufî riyâzet, mertebe ve hallerle ilgili İbn Arabi gibi ünlü mutasavvıflardan ve Buhteri, Abdülmelik b.Mervân, Muhammed b.Hâzım el-Bahli, Lâkid b.Zürâre, Muhâcir, Züheyr, Mucâşîi, Ahmed b. Ebi Zâhir gibi şâirlerden şiirler aktarmış, tahkik ve vahdetle ilgili kısa fasıllar açmıştır. Toplam 38 fasıl altında, görüşlerini sunmuştur. Tasavvufî anlamlardaki ahlâkî konuları ele aldığı bu fasılların sadece bir kaçının ismini vererek bu risâleyi geçmek istiyoruz: Takva, temizlik, Kur'an- Sünnet ve ilimle uğraşma, doğru nasihatte bulunma dinleme, kötülerle oturmama, iyilerden faydalanmak, mu'tedil olmak, hikmete sarılmak, ikiyüzlülerden uzak durmak, sınırı aşmamak, haddi aşanlara benzememek, edepli olmak... gibi.¹⁶³

16. *Risâle(6)*: Bu risâle, "Bil ki -Allah sana hikmetini öğretsin ilim ilk olgunluktur." diye başlar. Bu risâle insanların gruplandırılması, ilimler, ameller, mutluluk ve mutlu insan konularını içerir.¹⁶⁴

17. *Vasiyyetu İbn Seb'in li Eshâbihi*: Bu risâle, "Selamun aleykum, Allah sizi korusun..." diye başlar. İbn Seb'in'in arkadaşlarına yaptığı tavsiyeleri, ilmi ilahi, ru'yetullah, akıl ve mutluluğa ulaşma konularını içeren bir risâledir.¹⁶⁵

18. *Risâletu'r-Rıdvaniyye*: Allah'ın rahmet, af ve mağfiret sıfatları, büyük günah işleyeninin durumu, mü'minlerin ahiretteki durumları, tövbe, tövbeyle ilgili olarak insanın kesbi, Allah'ın failliği ve mefulüyle ilişkisi, mutlu kişi, iyi ve çeşitleri, aklın görevi, va'd ve vaid konusunda Mutezile mezhebine yönelik eleştiriler, büyük ve küçük günah meselesi, rıza, rahmet, af ve mağfiret sıfatları gibi konuları içeren önemli ve uzun bir risâledir. Bu risâle yirmiiki fasıldır.¹⁶⁶

19. *Risâle(7)*: Yasir Şeref bu risâleyi *Kitâbun fihi Hikem ve Mevâiz* adıyla anar.¹⁶⁷ Bu risâle "İnayetin beni cezp etmiş ve senin huzurunun ve müşahedenin kapısından uzaklaştırmamıştır." diye başlar. Nur konusunu işleyen tasavvufî içerikli bir risâledir.¹⁶⁸

¹⁶² Y. Şeref, *age*, s. 37.

¹⁶³ İbn Seb'in, "*Risâle (5)*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.298-307

¹⁶⁴ İbn Seb'in, "*Risâle(6)*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 308-311.

¹⁶⁵ İbn Seb'in, "*Vasiyyetu İbn Seb'in li Eshâbihi*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 312-315.

¹⁶⁶ İbn Seb'in, "*Risâletu'r-Rıdvaniyye*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 316-356.

¹⁶⁷ Y. Şeref, *age*, s.38.

¹⁶⁸ İbn Seb'in, "*Risâle (7)*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s.357-361.

20. *Risâle fi Arafê*: İbn Seb'in'in hac ibadetiyle ilgili olarak kaleme aldığı, Arafat dağı ve orada yapılan vakfenin tasavvufî yorumlarını içeren bir risâledir.¹⁶⁹

Bu risâlelerin yanı sıra İbn Seb'in'e ait, tahkik edilmemiş başka risâleler de vardır. Bunlar:

1. *Kitâbu Bey'ati Ehli Mekke*: Tunus'un o dönemde hâkimiyetini elinde bulunduran Beni Hafs ailesinden Ebu Abdullah Mustansırbillah bin Ebi Hafs hicri 647'de babası Ebu Zekeriya Yahya'nın yerine hükümdar olunca Mekke halkı ona biat ettiğini bildiren bir biatname göndermiştir. Bu biatnameyi İbn Seb'in yazmıştır. Bu eserde, Hz. Muhammed'in mehdi hakkındaki hadisleri ve Mustansır'ın mehdi olduğunu bildiren cümlelere yer verilmiştir. Bu risâle İbn Seb'in'in kendine ait görüşlerini barındırmamakta ve dolayısıyla onun felsefesini yansıtmamaktadır.¹⁷⁰

2. *Kitâbu'l-Kıst*: Bu risâle "Her şeyi toplayana (Cami) sığınırım" diye başlar.¹⁷¹

Bunların dışında İbn Seb'in'e ait olduğu bilinen fakat neşredilmemiş başka risâleler de vardır. Bunlar:

1. *Kitâbu'd-Derc evi'l-Hurûfi'l-Vadiye fi Suveri'l-Felekiyye*: Bu risâle, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye'de, 202 numaralı mecmuada sayfa 15-34'tedir.

2. *Da'vetu Harfi'l-Kâf*: Bu risâle Berlin kütüphanesi 3654 numaradadır.

3. *Durretu'l-Mudiyye ve'l-Hafiyetu's-Şemsiyye*: Bu risâle, Rabat kütüphanesi 471 numaradadır.

4. *Lisanu'l-Feleki'n-Natık an Vechi'l-Hakâik*: Bu risâle Asaf Kütüphanesi, 109, 802, 1 numaralardadır.

5. *Hizbu İbn Seb'in*: Kahire'deki Daru'l-Kütubi'l-Vataniyye'de tasavvuf bölümünde 1634 numaradaki mecmuada sayfa 91-93 arasındadır.¹⁷² Yasir Şeref, Ebu'l Vefa Taftazanî'nin bu risâleye ulaşamadığını bu nedenle zikretmediğini, kendisinin bu risâleyi yukarıda verilen kütüphanede bulduğunu söyler. Hatta bu risâlenin "Allah'ın adıyla, O'nunla başlarım, O'na güvenirim, Allah, Allah, Allah... Allah bana yeter, Allah'tan başka güç yoktur, ya Kâfi, ya Hâfiz, ya Vekîl, ya Kavî, ya Metîn, ya Nûr, ya Mübeyyen..." ifadeleriyle başladığını ve "... Resul'e, âline, eşlerine, zürriyetine, ehl-i beytine ve

¹⁶⁹ İbn Seb'in, "Risâle fi Arafê", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 362-374.

¹⁷⁰ Y. Şeref, *age*, s.38.; Gölpınarlı, *agm*, s. 72.; Taftazanî – Leaman, *age*, s. 346.

¹⁷¹ Y. Şeref, *age*, s. 39.

¹⁷² Y. Şeref, *age*, s. 39.

onlara tabi olanlara salât ve selam olsun... Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun." ifadeleriyle bittiğini belirtir.¹⁷³

İbn Seb'in'e ait olduğunu bildiğimiz fakat ulaşamadığımız risâleleri de vardır. Bunlar:

1. *Risâletu fi Esrari'l-Kevâkibi ve'd-Derci ve'l-Burûci ve Havassihâ*: Bu risâle, İskenderiye'deki Daru'l-Belediye Kütüphanesi'nde bulunuyorken daha sonra kaybolmuştur.¹⁷⁴

2. *Kitâbu'l-Buht*: İbn Seb'in'in bu risâlesinin adını *Kitâbun fihi Hikem ve Mevaiz* adlı risâlesinde söylediği belirtilmektedir.¹⁷⁵ Fakat biz bunu bu risâlede bulamadık.

3. *Risâletu'l-Hikemiyye*: İbn Seb'in bu risâlenin ismini *Risâletu'l-Arafe*'de vermiştir. Ayrıca *Ahd Risâlesi*'ni şerh eden şârih de bu risâlenin ismini bu şerhte belirtmiştir.¹⁷⁶

4. *Şerhu Kitâbi İdris*: Bu eseri İbnu'l-İmâd, *Şezerât* adlı eserinde zikreder.

5. *Lemhâtu'l-Hurûf*: Kâtip Çelebi *Keşfu'z-Zünûn* adlı eserinde bu risâleden söz eder.

6. *Hizbu'l-Fethi ve'n-Nûr*: Mecmuatu Resaili't Teymuriyye'de (Daru'l-Kutubi'l Mısriyye) zikredilmekte fakat bulunmamaktadır.

7. *Hizbu'l-Ferec ve'l-İstihlâs*: Mecmuatu Resaili't Teymuriyye'de (Daru'l-Kutubi'l Mısriyye) zikredilmekte fakat bulunmamaktadır.

8. *Hizbu'l-Hıfz ve's-Savt*: Mecmuatu Resaili't Teymuriyye'de (Daru'l-Kutubi'l Mısriyye) zikredilmekte fakat bulunmamaktadır.

9. *el-Bahs fi'ş-Şe'ni'l-Azîz*: İbn Seb'in bu risâlenin adını *Kitâbu'l-Buht*'u zikrettiği yerde de ifade etmiştir.

10. *Kitâbu'l-Budv*: Bu eseri Hayrettin Zerkeli, *İ'lam* eserinde 4/51'de zikretmiştir. Muhtemelen bu eserden kasıt *Büdd* veya *Büddü'l-Ârif*'tir.

11. *Kitâbu'l-Lehv*: Bu eseri Zerkeli, *İ'lam* eserinde zikreder.

12. *Kenzu'l-Muğrimin fi'l-Hurûfi ve'l-Evfak*: Bağdadi bu eseri *Hediyetu'l-Ârifin* eserinde (1/503) zikreder.

13. *Neticetu'l-Hikem*: İbn Seb'in'in *Ahd* risâlesini şerh eden kişi bu şerhte bu risâlenin ismini zikreder.¹⁷⁷ Bu eserde iyi ve çeşitlilerinden söz edilmektedir.

¹⁷³ Y. Şeref, *age*, s. 40.

¹⁷⁴ Y. Şeref, *aynı yer*.

¹⁷⁵ Y. Şeref, *aynı yer*.

¹⁷⁶ Y. Şeref, *aynı yer*; İsmi Bilinmeyen Müellif, "*Şerhu Ahd*", *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 67, 80, 370.

¹⁷⁷ İsmi Bilinmeyen Müellif, *age*, s. 54,55.

14. *Risâleti'l-İsbaiyye*: Ahd risâlesinin şarihi bu eserden söz eder.¹⁷⁸ Bu risâlede hikmetin manaları anlatılmaktadır.

15. *Kitâbu'l-Kebir*: Ahd risâlesinin şarihi bu eserden söz eder.¹⁷⁹ Burada iyi ve çeşitlerinden söz edilmektedir.

16. İbn Şakir, *Mücellidetun Sağiretun fi'l-Cevher* adındaki bir eserin İbn Seb'in'e ait olduğunu nakleder. O, İbn Seb'in'in bu eserde cevherle ilgili olarak kendine ait görüşlerin olduğunu ileri sürer.

17. *Kitâbu'l-Kidd*: İbnu'l Hatib *İhâtâ*'da, Makarrî *Nefhu't-Tıb*'ta bu eserden söz eder. Fakat bu eserin *Büddü'l-Ârif* olma ihtimali vardır.

18. *Kitâbu's-Sefer*: Makarrî aynı eserinde bundan söz eder. *Kitâbu's-Sefer*'de Allah'a ulaşma yolu olan sefer sanatından ve bunun nasıllığından söz edilir.¹⁸⁰

Bu eserlerin yanında bir de İbn Seb'in'e maledilen bazı eserler de vardır. Bunlar:

1. *Esrâru'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye*: Bu eser İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan* adlı eseridir.

2. *Kitâbu'l-Edvâr*: Bu eser Safiyuddin Abdulmu'min'e ait olan bir eserdir.

3. *Kelâm fi'l-İrfan*, *Risâletu'l-Vasâyâ ve'l-Akâid* ve *Risâletu'l-Tertibi's-Sülûk*: Bunların tümünün tek bir eserin farklı isimleri olduğu zannedilip, İbn Seb'in'e ait olduğu söylenir; fakat böyle bir şey yoktur.

4. *Cevâhiru's-Sirri'l-Münîr fi Usûli'l-Basti ve't-Teksîr*: Bu eser ilm-i hurûf hakkındadır. Şam'da Daru'l Kutubi'z-Zahiriyye'de 7127 numaralı nushadadır. Hattı okunaklı ve bazı yerleri kırmızı ile yazılmıştır. Başında konuları veren bir fihrist vardır. Yaklaşık 262 varak olup ebatları 17,5 X 22,5 boyutlarındadır. Her sayfada yirmibir satır vardır. Bu eserin daha başka nüshaları da vardır. Bu eserin İbn Seb'in'e ait olmadığına dair birçok işaret vardır. Bu kitabın altıncı sayfasında şu ifade bunlardan biridir: “*Bu nizamın tertibini (harflerle tasarrufta bulunma nizamı) Pisagor, Eflatun el-İlahî, Aristoteles et-Tabii gibi Meşşâî filozoflar, Bûnî, Gazalî, İbn Arabî, Haralî ve öğrencisi İbn Seb'in.... den başkaları bilemez.*” Yine yirmüçüncü sayfada “... *İbn Seb'in ve hocası Haralî, onların yanın-*

¹⁷⁸ İsmi Bilinmeyen Müellif, *age*, s. 66.

¹⁷⁹ İsmi Bilinmeyen Müellif, *age*, s. 71.

¹⁸⁰ Bu eserlerin listesi ve açıklamaları için bkz. Y. Şeref, *age*, s. 40-42; Bedevî, Giriş, *Resâilu İbn Seb'in* içinde, s. 18-23.

da hurûfu nariyye elif, ayn, he, ta, ha, fe, şin'dir." denilmektedir. Dolayısıyla bu eser İbn Seb'in'e ait değildir.¹⁸¹

İbn Seb'in'in bu eserler dışında yazmayı istediği fakat büyük bir olasılıkla yazamadığı veya yazdıysa da elimize ulaşmayan bir eserin daha adı geçmektedir. İbn Seb'in bunu birçok yerde "İlahiyât" adıyla belirtmekte, bu eseri yazacağını ve bu eserin ilahiyatla ilgili konuları ele alacağını söylemektedir.¹⁸² Fakat böyle bir esere ve bunun yazıldığına dair bir bilgiye ulaşmadık.

SONUÇ

Farklı yaşam öyküsü ve ilmi kişiliği ile karşımıza çıkan İbn Seb'in, filozof-sûfi niteliği taşıyan Endülüslü önemli şahsiyetlerdendir. Felsefî birikimini tasavvufî alanda en iyi şekilde kullanan İbn Seb'in, kendisinden önceki vahdet-i vücûd anlayışlarını bir adım daha ileri götürmek istemiştir. Kaynak seçiminde engin bir hoşgörü sergileyen düşünürümüz, her bakımdan araştırılmaya değerdir. İbn Seb'in'in hemen hemen tüm eserleri elimizde bulunmaktadır. Ayrıca hakkında Arap ve Batı dünyasında bir takım çalışmalar da yapılmıştır. Dolayısıyla onun felsefî ve tasavvufî yönlerini daha iyi araştırma imkânlarına sahibiz. Ancak hakkında ülkemizde yeterli derecede çalışma yoktur. Bu nedenle düşünce dünyamıza öncelikle hayat hikâyesi, ilmi kişiliği ve eserleri konularında bir tanıtımın kazandırılması gerekiyordu. Yaptığımız bu çalışmanın bu konuda araştırma yapacaklara önemli bir kaynak oluşturacağını umuyoruz.

¹⁸¹ İbn Seb'in'in bu eserlerinin listesi ve yapılan yorumlar için Bkz. Y. Şeref, *age*, s. 42-44.

¹⁸² İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 333, Kettüre'nin dipnotu.

Adab-ı Sedat'taki Tartışma Örneklerinden Bazılarının Modern Mantık'taki Tartışma Mantığı Çizelgesi İçinde Uygulanması

Necati DEMİR*

Özet

Bu makalenin amacı; 20. yüzyılın başlarından günümüze değin gelen klasik ve modern mantık çekişmelerinden sıyrılıp her iki mantık anlayışının örtüşen noktalarının olup olmayacağını irdelemektir. Böylece Tanzimat ve Meşrutiyet döneminin önde gelen siyaset ve fikir adamlarından biri olan Ahmet Cevdet Paşa'nın *Adab-ı Sedat* isimli mantık eserindeki tartışma mantığına ilişkin örneklerin modern mantık sembolleri içinde uygulanabilirliğine ilişkin bir çabadır.

Anahtar Kelimeler: *Adab-ı Sedat*, klasik mantık, modern mantık, tartışma mantığı, tartışma örnekleri.

Abstract

The aim of this article is to discuss the possibility of transcending the ongoing tensions between the premises of the classical and modern logic which have been continuing from the beginning of the 20th century up to present day and to evaluate whether both approaches have overlapping aspects. Thus, the study introduces a new approach about the applicability of the models of *logic of discussion*, one of the sub-branches of the logic, which takes place in *Adab-ı Sedat* written by Ahmet Cevdet Paşa, who was one of the leading figures in thinking and politics in the period of *Tanzimat* and *Meşrutiyet*, with the symbols of modern logic.

Key Words: *Adab-ı Sedat*, classical logic, modern logic, logic of discussion, discussion examples.

Ahmet Cevdet Paşa, Tanzimat ve Meşrutiyet döneminin önde gelen siyaset ve fikir adamlarındandır. Bu çalışmamız içinde bizi

* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi ve Mantık Öğr. Gör. (ndemir@cumhuriyet.edu.tr).

ilgilendiren onun çeşitli alanlarda yazmış olduğu birçok eserden yalnızca iki mantık eserinin ikincisi¹ olan Adab-ı Sedat²'taki tartışma mantığına ilişkin örneklerin modern mantık formatıyla işlenecektir. Bu çalışmamızın amacı, 20. yüzyılın başlarından günümüze değin klasik ve modern mantık tartışmalarının yapıldığı, artık Aristo'nun biçimsel mantığının yerini İngiliz matematikçisi Boole (1815-1864) ve Alman matematik ve mantıkçısı Frege (1848-1925) tarafından oluşturulan sembolik (modern) mantığın alacağı düşüncesi³ karşısında taraf olmak yerine farklı bir mantık anlayışının gündeme getirilip getirilemeyeceği sorununa dikkat çekmek ve bu iki mantık anlayışı arasında bir ortak payda ya da örtüşme noktasının olup olmayacağı üzerine bir düşünce esnekliği oluşturabilmektir. MÖ: 7. yüzyılda ortaya çıkan Hint tefekkürünün, eski Grek felsefesine idealizm, materyalizm, düalizm ve mistisizm konularında açıkça kaynaklık ettiğini⁴ öğreniyoruz. Ancak Grek felsefesindeki sürekliliği Hint tefekküründe göremeyiz. Zaten bu etkinin ortaya çıkışı da 19. yüzyılın ortalarında Sanskritçenin batı dillerine aktarılmasından⁵ sonra gerçekleşir⁶. Hint düşüncesinin ilk etapta Yunan felsefesinden geri ve dini söylemi ağır bastığı söylenebilir. Ancak bu düşünceleri 100 yıl sonrasında izleyen Grek felsefesi de ilk dönemlerinde dini etkiden kurtulamadığı gibi ilk Grek filozoflarının düşünceleri de sistematik bir bütünlük içinde olmayan parça parça metinler halinde ele geçmiştir. Hermann Diels, bu fragmentleri, *Pragmente der Forsokratiker* (Sokrat-öncesi Fragmentler) adıyla derlemiş, Walter Kranz da bunların önemli bir kısmını *Antik Felsefe* adıyla Türkçeye aktarmıştır.⁷ Aristoteles'in ilk fizikçiler dediği (Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes) düşünürlerin ortaya koydukları başı sonu belirsiz fragmentler halindeki düşünceler⁸inin, kendilerinden sonra gelen felsefe tarihçileri (Aristoteles), doksograf (Theophrastes ve biyograf (Diogenes Laertios) ın daha sonraki zamanlarda yaptıkları katkılarla felsefe metinlerinin dizgeleştirilmiş halidir.⁹ Greklerin günümüzdeki doğa felsefesi felsefe tarihçilerinin eliyle neo-strüktürel (yeniden inşaacılık) yöntemiyle boşlukları doldurulup anlamsızlıklar giderildikten sonra büyük felsefe öğretileri

¹ Birincisi Miyar-ı Sedat'tır.

² Ahmet Cevdet Paşanın Tartışma Mantığına ilişkin eseri.

³ Hüseyin Batuhan-Teo Gunberg, *Modern Mantık*, ODTÜ, Fen Edebiyat Fakültesi, Ank., 1970, s. V.

⁴ Dr. Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, Doğu Matbaası, Ank., 1947, s. 3-70.

⁵ Kürşat Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yay. İst. 1991, s. 15.

⁶ Bkz. Necati Demir, *Felsefenin Menşei Konusunda Bazı Düşünceler*, C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 2, Sivas, 1998.

⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, İst., 1974, s. 24, W. Kranz *Antik Felsefe*, İ.Ü.E., Yayınları, İst., 1976,

⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 24.

⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 24.

olarak kültür tarihine kazandırılmışlardır. Eğer Hint kültüründe de bu kabil bir soyut düşünce geleneği sürdürülebilmiş olsaydı, mümkündür ki, Hint'te de felsefi öğreti biçimlerine tanık olunabilirdi. Buradan hareketle, düşüncenin ilerleyişinin, her dönemde onun işlenmesiyle gerçekleştiği sonucuna varılabilir. Biz de bu ilkeden hareketle yerli düşüncemizin sürekliliğini sağlamak ve yeni biçimlerle zenginleştirmek bağlamında eski ve yeni mantık'a karşıtılık ya da taraftarlık yerine her iki mantık anlayışından da yararlanarak kesintiye uğramayan geleneksel mantık anlayışımızı çağdaş bir biçim içinde konumlandırmak durumundayız. Bu çalışmamızın, mantık geleneğimizin güncellenmesi düşüncesine küçük de olsa bir katkı sağlayacağı, mantık alanında çalışan amatör ve uzmanlara da söz doğurtucu bir düşünce (*logos spermatikos*) olacağı ümidindeyiz.

A- Tartışma ve Diyalektik

Tartışma ya da münazara için Seyid Şerif Cürcanî, sözcük anlamı itibarıyla 'nazir'den veya 'basiret ile 'nazar'dandır, istilah olarak da; doğruyu göstermek için iki şey arasındaki nispete iki taraftan basiretle bakmaktır,¹⁰ der. Yine münazara sözcük anlamıyla "husumete (çekişmeye) güç yetirmek ve onda şiddet göstermek demektir... Kelimenin türediği kök, 'El Cedlü'dür ve kuvvetle bükmek demektir."¹¹ Terim anlamıyla tartışma ise, "Çekişme yoluyla fikir alış verişi ve hasmı ilzam etmek (iddiayı kabule mecbur bırakmak) için üstün gelmeğe çalışmaktır. ... Bilginlerin çoğunca övülen ve kabul gören yollardan biriyle hasmı ilzam etmek için yapılan karşı çıkış (muhalefet) tır. ... Tartışma, kişinin bir delille veya itirazla hasmının yanlış sözünü reddetmesidir ve (bu da) ancak başkasıyla münazara ile mümkün olur."¹² Tartışma (münazara) ya da eleştiri, eleştirilen alanın sınırlarını çizerek imkânlarını belirlemek, o alanın ilerlemesine katkı yapmak ve belli bir konuya bilinçli yaklaşmayı gerçekleştirebilmek için karşıt görüşleri savunan kişi ve grupların düşüncelerini irdeleme imkânı buldukları ortamlara denildiği gibi iki karşıt tez (düşünce) in tarafsız bir hakem ya da jüri önünde mantık kuralları çerçevesi içerisinde savunulması olarak da tanımlanabilir. Tartışma, münazara, müzakere, tenkit ya da eleştiri, irdeleme, aklın süzgecinden geçirme, murakabe etme (denetleme) bir düşünceyi, konuyu, bir kişiyi, grubu, toplumu, insanlık ev-

¹⁰ Seyid Şerif Cürcanî, *Kitabü't Tarîfât, (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)*, Çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İst., 1997, s. 223-224.

¹¹ -Dr. Zahir b. Avvad el elmai, *Kur'anda Tartışma Metodları*, Çev. Ercan Elbinsoy, Pınar Yay. İst. 1984, s. 25

¹² el-Elmai, *Kur'an'da Tartışma Metodları*, s. 26-27

renini çözümlmek için yapılan zihinsel eylemlere verilen çeşitli karşılıklardır.

Tartışma ya da münazaranın Herakleitos (MÖ: 540-480), Elea'lı Zenon (MÖ: 490-430), Platon, (427-347), Hegel (1770-1831) ve Marks (1818-1882)'in düşüncesinde önemli bir kavram olan diyalektik kavramıyla yakın bir ilişki vardır. Dolayısıyla bu kavrama hangi anlamlar yüklendiğine de bakılması gerekir. 'Diyalektik' sözcüğünün kökeninde Yunancadaki 'logos' sözcüğünü buluyoruz. Bu sözcük 'legio' sözcüğünden türemiştir. Logos'un başlıca iki anlamından biri 'söz', 'konuşma' ya da 'akıl'dır. Dia öntakısı burada da bir karşılıklılık (alış-veriş) fikrini ortaya koyuyor. 'Dialegein' söz ya da düşünce alışverişinde bulunmak ya da tartışmaktır. Dialektos, görüşme, konuşma, tartışma anlamına gelir.¹³ Diyalektik, önce, saran ve kandıran belagat anlamındaki değil anlatan ve inandıran söz, sonra da tartışma sanatı olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla diyalektik, gösterme (demonstration) ve çürütme (refutation) sanatını içerir. Diyalektikçi, görüşlerine mantıksal bir temel koymayı bilir ama her şeyden önce başkalarının sözlerindeki doğruları ve yanlışları ayırabilme ve karşısındakini susturabilecek kesin kanıtı ortaya koyabilme¹⁴ yetisiyle kendisini gösterir. "Diyalektik, Yunanca tartışma sanatı anlamına gelen dialektike tekhne'den türeyen diyalektik, genel olarak akıl yürütme yoluyla araştırma ve doğrulara ulaşma yöntemi olarak bilinir. ... Diyalektik her şeyden önce, bir tez ya da görüşü, mantıksal sonuçlarını incelemek yoluyla çürütme yöntemi anlamına gelir. Yine diyalektik, sofistlik akıl yürütmeyi, cinsleri türlere bölmeyi, ya da cinsleri, türlerine ayırarak mantıksal bir biçimde analiz etme yöntemini gösterir. Bundan başka diyalektik, en genel ve soyut fikirleri, tikel örnek ya da hipotezlerden hareket edip bu fikirlere götüren bir akıl yürütme süreciyle araştırma yöntemi olarak ortaya çıkar."¹⁵ "Felsefede dialectic, eytişim, mantığın esasları, münazara ilmi, fikirlerin tenkitli tahlili. Dialectician: mantık bilgini. Dialectical: mantık ve münazaraya ait,¹⁶" anlamına gelmektedir. Diyalektik kavramı, önce bir karşılıklı konuşma ve konuşma sanatı anlamını çağırıştırır ise de onun terim anlamının konuşma olgusu ve eylemindeki yöntem, anlama, çıkarsama, çözümleme, yargılama, sonuca ulaştırma, düşünceyi geliştirme ve değiştirme¹⁷ olduğunu belirtmemiz gerekir. Kelimenin etimolojisine baktığımızda ortaya çıkmış olduğu Grek düşüncesinde DİALEGEİ'de iki ayrı öge bulmaktayız; birincisi, kök; 'legein', ikincisi,

¹³ Paul Foulquie, *Diyalektik*, Çev. Afşar Timuçin, İst., 1975, s. 7.

¹⁴ Foulquie, *Diyalektik*, s. 7.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay. Ank. 1996, s. 148

¹⁶ *İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü*, İst., 1990, Diyalektik mad. s. 259.

¹⁷ Şahin Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik*, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1996, s. 27.

'dia', 'legein' kökü, konuşmak yüklemine ve konuşma eylemini işaret eder. 'Dia' ise, bir şeyin ya da anlatımın bir ötekiyle bağlantısını gösterir. İşte bu 'biri'nin 'diğeri' yani bir başkasıyla, kendi dışındaki bir 'VARLIK' ile bağlantısı ancak diyalektik ile, yani konuşma ve tartışma yoluyla gerçekleşmektedir.¹⁸

Eski Grekler diyalektik'ten söylev veya söylevi cevaplama, muarızı –tasdik ettiği kaziyeleri çürüterek- red ve cerh etme, tenakuzları açığa vurma sanatı¹⁹ nı anlıyorlardı. Zira bu yöntem, fikirlerin çarpışmasından doğruyu meydana çıkarır ve düşünme faaliyetini kamçılar. Aristoteles (384322), diyalektiğin bulunuşunu Parmenides (540-) 'in çömezi Elea'lı Zenon'a bağlıyordu²⁰. Gerçekten Zenon diyalektikçinin ilgi çekici bir örneğidir.²¹ Onun yöntemini anlamak için Pre-sokratik filozoflar içinde ilk olarak ortaya çıkan doğa filozofları denilen Thales (MÖ: 624-548), Anaksimandros (MÖ: 610-545) ve Anaksimes (M.Ö: 585-525), evrenin aslını, arkesini araştırıp, birincisi su, ikincisi 'apeiron' (boşluk) ve üçüncüsü de hava demişlerdir. Samos'lu olup Sicilya'da yer tutan Pythagoras (580-500) ise, maddi gerçekliğin açıklamasını ancak matematikten bekliyordu. Pythagoras'çılar matematik'in ilkeleri tüm varlıkların da ilkeleriydi.²² İşte Elea'lı Zenon kendi adıyla anılan 'Paradoks'²³larını Pythagoras'çıların bu görüşlerini çürütmek için ortaya koymuştu.²⁴ Onlar, evrende tam sayı olarak açıklanamayacak bir şeyin olmadığını savunuyordu. Yine onların, dik kenarları 1 (bir) birim olan bir dik üçgenin hipotenüsünün tam sayı olarak kök dışına çıkmayı karşılarında inançlarından kuşkuya düştükleri söylenir. Bir yöntem olarak diyalektiği bulan Zenon'un, onu saçmaya indirgeme²⁵ şeklinde gerçekleşen akıl yürütme anlamında kullandığı belirtilir. Oluş filozofu Herakleitos'a göre diyalektik ise, evrende hüküm süren ve kendisinden dolayı varolan her şeyin kendi karşıtına dönüştüğü değişme sürecini, karşıtların birliğini ve bunu ifade eden çelişki mantığını ifade eder. Sokrat'ta diyalektik, soru-cevap yoluyla yaptığı tartışma tekniği anlamına gelirken, Pla-

¹⁸ Yenişehirlioğlu, *Diyalektik*, s. 27

¹⁹ Max Beer, *Hegel'in Felsefesi ve Marx'ın Tarih Anlayışı*, Çev., F. Sabit, Öncü Kitabevi, İst., 1965, s. 16.

²⁰ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi, Çevirenler, Mehmet İzzet-Orhan Saadettin, Sadeleştiren, Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İst., 2004, s. 59, Emile Brehier, Felsefe Tarihi, MEB ME Basımevi, İst., 1969, s. 49.*

²¹ Foulquie, *Diyalektik*, s. 9.

²² Foulquie, *Diyalektik*, s. 10.

²³ Sanıldığı gibi olmayan anlamındadır.

²⁴ Foulquie, *Diyalektik*, s. 10.

²⁵ Bir düşüncenin doğruluğunu, karşıtının yanlışlığını kanıtlayarak ortaya koymak anlamına gelir. Bir düşüncenin doğruluğunu göstermek ya da bir şeyin mantıksızlığını kanıtlama için karşı çıkanın düşüncesinin yanlışlığını kanıtlama türünden yapılan bir akıl yürütmedir.

ton'a göre ise diyalektik, insanın oluşturduğu tüm sanatların en üstünü ve en önemlisidir. Aristoteles'te ise diyalektik, kesin ve zorunlu sonuçlara götüren bir akıl yürütme olmasa da yararlı bir akıl yürütmedir. Ancak o, diyalektik'i bilimin yöntemi olarak görmez. Kant ise diyalektiği, deneyin sınırlarının ötesine giden aşkın yargıların yanlısını ya da çelişkilerini gösteren mantık türü olarak anlar. Diyalektik Hegel'de farklı bir anlam ve içerik kazanır. Bir düşünce ya da gerçek bir şeyi önce zorunlu olarak karşıtına (çelişğine) dönüştüren daha sonra da onların her ikisini birden içeren bir senteze ya da birliğe götüren süreç anlamına gelir.²⁶ Mübahat Küyel'e göre diyalektik, zihnin, gerçekliğin bilgi (verite) sini edinmek için, en az iki düşünce arasında gidip gelerek, benzerlikleri ortaya koyması, aykırılıkları atmasıdır. Akıl, bir düşünce konusunu, diyalektik yaparak düşünür. Düşünmek, daima bir şey'i düşünmektir. Bir başka ifadeyle düşünmek, diyalektik yapmaktır.

Aristoteles, 'tüm insanlar doğal olarak bilmek isterler'²⁷ diyerek insanın belirli bir özelliğine vurgu yapmaktadır. Buradan hareketle biz de insanın -makalemizin konusu bağlamında- bir başka özelliğine vurgu yapabiliriz. İnsan doğası gereği yaşamak ve toplumda iyi bir yer edinmek için kendini savunmak isteyen bunu da bazen tartışarak yapan bir canlıdır. Dolayısıyla insanın tartışma isteği duyması onun doğasının bir gereğidir. Tartışma işine hayatın her alanında rastlamak mümkündür. Çünkü insanlar birbirleriyle anlaşmak için kelime ve cümlelerle jest, mimik ve pandomimleri devreye sokarlar. Birbirlerini etkilemek ve ikna etmek için de güzel söz, ince, nazik davranış ve yumuşak tavır kullanırlar. Bunlar da yetmez ise akıl devreye girer. Bu kez gereken; zihinsel yönden muhatabımıza düşüncemizi aklen kabul ettirmek için onunla tartışmadır. Tartışmalarda ve açıklamalarda aklın rolüne değinen Russell, "Bana öyle geliyor ki, uygulama alanında akıl dediğimiz şey, üç belirgin nitelikte tanımlanabilir. Akıl her şeyden önce, kaba kuvvetten çok inandırmaya dayanır; ikinci olarak, akıl, kullananın tamamıyla geçerli olduğuna inandığı deliller yoluyla inandırma çaresini arar; üçüncü olarak da fikirleri oluştururken, gözleme ve tündengeli mümkün olduğu kadar çok, sezgiyi ise mümkün olduğu kadar az kullanır,"²⁸ der.

"Felsefe, Sokrates'a kadar zihinsel bir monolog olarak anlaşıldı, onunla birlikte bir diyaloga dönüştürüldü. İnsan neliğinin bilgisi-

²⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 149

²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, Cilt I, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, Bornova/İzmir, 1985, s. 79.

²⁸ -Bertrand Russel, *Aylaklığa Övgü*, Çev., Mete Ergin, Altın Kitaplar Yay. 1969, s. 92

ne sadece diyalektik yolla ya da diyalektik düşünceyle yaklaşabiliriz. Önceleri hakikâtin, bir düşünürün çabası ile kavranabilecek hazır türden bir şey olduğu ve hemen başkasına aktarılabilceği düşünülürdü. Ama Sokrates bu görüşü onaylamadı... Hakikat, neliği bakımından diyalektik düşüncenin dışlaşmasıdır. Bu yüzden o, karşılıklı olarak soruşturma ve cevaplama durumunda olan öznelerin devamlı işbirliği olmaksızın kazanılamaz. O deneysel bir şey gibi de değildir. O toplumsal eylemin doğru açılımı olarak anlaşılmalıdır.²⁹ Tartışmadan en fazla verim almak; genelde bilginin, özelde de doğrunun monolog değil de diyalog şeklinde en az iki düşünen ve uzman kişilerin nesne ya da konu hakkında yaptıkları tartışma ya da münazara sonucunda çıkacağına kuşku duymaksızın duyduğu inançtan gelir. Bir şeyi ya da sorunu tartışan iki kişi, eğer tartışmanın daha başında, muhatabım bu konu hakkında doğruyu ortaya koymasını mümkün olmadığından onu dinleyerek vakit geçireceğime, o konuşurken geçen zamanı, konuyu ona en iyi biçimde nasıl anlatacağımı zihnimden kurgulamaya ayırmam gerekir diye düşünüyorsa, bu iki kişi doğruyu ortaya koyamayacakları bir kulvara girmiş durumdadır.

I- Tartışmalarda İzlenmesi Gereken Yöntemin Koşulları

Tartışmanın düzeyli olabilmesi için, tartışılan konu hakkında tartışmacıların bilgi birikim ve bilimsel donanımlarının olması gerekir. Yararı olan değil de yararı olmayan tartışmaları yeren, "Siz hadi bildiğiniz şey üzerine tartışıyorsunuz. Ama bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışıyorsunuz,"³⁰ ayetine bakacak olursak, önce, tartışmanın bir bilgi işi olduğu, sonra bilenlerin bildikleri konu hakkında tartışabilecekleri, bilmeyenlerin haddi aştıkları, konu hakkında bilgisi olmayanlar ve her konuda yeterli bilgiye sahip olmayanların (cahillerin) tartışma yapmalarının uygun olmadığına ilişkin bir uyarı niteliği taşıdığını anlıyoruz. Hiçbir konuda ya da tartışılan konu hakkında bir bilgisi olmayanlarla tartışmak anlamsızdır.

Verimli yapılan bir münazaranın fildişi kulede düşüncelere dalmaktan daha faydalı olduğunu söyleyen Taşköprülüzade³¹, 'Bir saatlik münazaranın bir aylık mütâlaadan hayırlı³² olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple doğrunun ortaya konulması ya da çıkarılması bağlamında müzakere veya tartışma eyleminin işlevi üzerinde durulması gerekir.

²⁹ Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven and London, 1944, pp. 5.

³⁰ Kur'an, Âl-i İmran/3, 66.

³¹ (1494-1561) yılları arasında II. Bayazıt, I. Selim (Yavuz) ve I. Süleyman (Kanuni) dönemlerinde yaşamış bilgin.

³² Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *Mevzu'atu'l-Ulum*. Terc. Kemaleddin Muhammed Efendi 2 Cilt İstanbul: Dersaadette İkdam Matbaası, 1313/1897, c. 1, s. 63.

Tartışmacıların, bakış açılarının geniş, ileri sürdükleri delillerin akıl ilkelerine ve kıyasın kurallarına uygun olması, üstün bir amacı hedeflemeleri ve evrensel (zamanlar ve mekanlar üstü) bir düşüncüyü işlemeleri gerekir ki, zamanın ve mekanın, kişilerin ve döneminin şartları içerisinde fazla yıpranmasın.

Tartışma yöntemi ve âdabı çok önemlidir. Öncelikle; tartışmacı, her şeyden önce muhatabının duygu ve zayıf yanlarına değil, yalnızca aklına, muhakemesine, zihnine hitap etmeli, ona karşı açıklayıcı, mantıksal doğruya yönlendirici bir yol izlemeli, her delilsiz iddianın karşısına kesin deliller ve başka seçeneği olmayan belgelerle çıkmalıdır.

Tartışmacının ileri sürdüğü deliller ya muhatabın zihnini aydınlatmağa, aklını işletmeye yönelik olmalı ya da art niyetli olanları, inadı huy edinenleri ve bilmediğini de bilmeyen kara cahilleri bir daha konuşamayacak denli susturmağa yönelik olmalıdır.

Tartışmayı, ne tümüyle gereksiz ve boş söz dalaşı sayıp küçümsemek ne de her tür ihtilaf ve çekişmenin yegâne gidericisi olarak görüp hiç bir kayıt ve sınırlamaya gerek görülmeyen her kapıyı açan bir anahtar olarak görmek gerekir. Her şeyden önce tanımlanmamış ve sınırları çizilmemiş bir konu ya da alanın üzerinde yapılacak her tür araştırma ve çabanın sonuçta boşa çıkması ihtimali büyüktür. Bu nedenle kıyaslar genel olarak düzenli ve düzensiz diye iki kısma ayrıldığı gibi tartışmaları da olumlu ve olumsuz diye iki kısma ayırmakta yarar vardır. Bilindiği gibi: Olumlu Tartışmalar: “Her şeyin bir sebebi, yolu ve bir de sonucu vardır. O şeyin sağlıklı bir yapıya kavuşması için bu üçünün de sağlam olması gerekir. Öyleyse övülen tartışma, halis bir niyet, sağlıklı bir yol izleyişle yapılan ve hayırlı sonuç doğuran tartışmadır. Yahut şöyle denilebilir: Hakkı güçlendiren sıhhatli bir metot ve iyi bir niyetle hakka (gerçeğe) ulaştıran bütün tartışmalar övgüye layıktır.”³³ Bilindiği gibi, doğruluk-yanlışlık arasındaki zıtlık, insan yeryüzünde yaşadığı sürece ortadan kalkmayacaktır. Ancak sorun, bunların birbirine üstün gelmelerinde yaşanacaktır. Yanlışın, doğruya üstünlüğü insanlık ve doğanın geleceği açısından çok tehlikelidir. Bu nedenle yanlışın doğruya üstün gelmesi önlenmelidir. “Yanlış ne ile giderilecektir, susmakla mı, silah zoruyla mı, yoksa kanıt ve belge ile mi? Kuşkusuz, doğru olan sonuncusudur. Çünkü kılıç bazen lehimize, bazen de aleyhimize işler. Ama kanıtlar böyle değildir. Haklı olduğumuz sürece daima bizden yanadırlar. Nice zaman bilek gücü, yanlışını doğruya galip getirip onun yerine geçirmiştir.”³⁴ Olumlu tartışmaya örnek olması bakımından Kur’an’dan iki ayete

³³ -el Elmai, a.g.e., s. 54-55

³⁴ -el Elmai, *Kur’anda Tartışma Metodları*, s. 69-70

bakmakta yarar var. “Ey Muhammed! Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır; onlarla *en güzel şekilde tartış*; doğrusu Rabbin, kendi yolundan sapanları daha iyi bilir. O doğru yolda olanları da en iyi bilir.”³⁵ “Kitap ehlinde zulmedenler bir yana, *onlarla en güzel şekilde mücadele edin*, şöyle deyin: Bize indirilene de, size indirilene de inandık; Bizim Tanrımız da, sizin Tanrınız da birdir, biz O’na teslim olmuşuzdur.”³⁶

Gazali (1058-1111), insanları münazaralarda çıkmaza götüren etkenin ‘mira’ adını verdiği ‘her ne şekilde olursa olsun başkasının sözüne itiraz etmek huyundan kaynaklandığını’ belirtir. Yararsız tartışma, muhatapı susturmak için, onu kusurlu ve bilgisiz bulup onun başka bir yoldan gerçeği bulmasına engel olmaktır... Başkasında kusur ve hata bulmak ise, hayvani ve vahşilik duygusunun belirtisidir.³⁷ Her şeye itiraz etmek, her duruma bir mazeret bulmak; insanlarla iyi geçinme engellisi sosyalleşemeyen tiplerin genel karakteridir.

Osmanlı öncesi İslam eğitim geleneğinde tartışmaya verilen önem Osmanlı medreselerinde de kendini göstermiştir. Bunu hem genel ilimler ve eğitim üzerine yazılan eserlerde hem de müfredatla ilgili kitaplarda görebiliriz. Mesela Taşköprülüzade (1494-1561) Miftahu's-Sa'ade³⁸ adlı eserinde, öğrencilerin görevleri arasında konuları yaşlılarıyla karşılıklı gözden geçirmeyi, birlikte incelemeyi ve münazarayı sayar. Daha sonra tartışmanın amaçları ve nasıl olması gerektiği üzerinde durur. Ona göre, tartışmada doğrunun ortaya çıkarılması amaçlanmalıdır. Üstün gelmek, övünmek veya karşısındakini utandırmak amacıyla tartışmak uygun olmadığı gibi bu amaçlarla tartışan kimselerin tartışmalarından olumlu bir sonuç alabilmesi de mümkün değildir; ayrıca dinen de sakıncalıdır. Taşköprülüzade'ye göre insafli, hoşgörülü, dikkatli, düşünceli olmak ve duygulara kapılmamak tartışmanın adabı arasındadır. Münazaranın özünü istişare oluşturur ve istişare sadece doğruyu ortaya çıkarmak içindir; bu da ancak temiz bir kalp, düşünceli olma ve insafla gerçekleşir. Tartışmalarda çeşitli hile ve aldatmacalara baş-

³⁵ Kur'an, 16/Nahl, 125.

³⁶ Kur'an, 29/Ankebut, 46.

³⁷ Gazali, *İhya-ü Ulum'id Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay. Cilt: 3, İst. 1975, s. 265-266

³⁸ Arapça ilimlerin konularına ait ansiklopedidir. Oğlu, Kazasker Taşköprülüzade Kemalettin Mehmet Efendi tarafından *'Mevzuatü'l Ulûm'* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. <http://m.turkan28.googlepages.com/TAKPRLZDESAMEDDNAHMETEFEND.doc>

vurmak kesinlikle yasak olmakla birlikte eğer karşı taraf böyle bir yola başvuruyorsa buna müsaade edilebilir.³⁹

II- Ahmet Cevdet Paşaya Göre Tartışma Mantığı'nın Bazı Kavramları ve Kuralları

Ahmet Cevdet Paşa (122-1895) *Miyar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat* isimli iki mantık kitabı yazmıştır. Bunlardan ilki; tartışma usul ve kurallarını içermekte, ikincisi de bu kitabın konularını anlamaya bir giriş mahiyetindedir. *Miyar-ı Sedat*, Osmanlı Medreselerinde okutulan mantık konularının derli toplu verildiği bir klasik mantık eseridir.⁴⁰ Cevdet Paşa *Adab-ı Sedat*'i ilerde o da bir mantıkçı olacak olan oğlu Ali Sedat⁴¹ için kaleme aldığı söylenen *Adab-ı Sedat* isimli tartışma mantığına bir giriş kitabıdır. Cevdet Paşa bu küçük eseriyle bilim ve düşünce hayatımıza yeni bir görüş ve zenginlik kattığı ama ne yazık ki, bu eserden geniş kitleler yararlanamamaktadırlar. Cevdet Paşa bu eserinde tartışma mantığının usul ve adabına ilişkin önemli katkılar yapmaktadır.

Ona göre, bir tartışmanın münazara, tartışmacıların da 'münazir'⁴² sayılabilmesi için, tartışma kuralları ve adabının bilinip onlara uyulması gerekir. Tartışmada hiç bir kurala uymadan ve rakibinin özlük haklarını ve onurunu hesaba katmadan ne pahasına olursa olsun mutlaka baskın çıkıp rakibimi susturmalyım, düşüncesindeki tartışmacıların yaptığı tartışmalardan hiç bir konuda salt gerçek ortaya konulamaz. Bu yüzden açık oturum, sempozyum ve panellere katılacak konuşmacıların tartışma biçimi kazanmaları ve düzeyli tartışma yapabilmeleri bu alanda yayımlanmış bazı temel eserleri⁴³ gözden geçirmelerine bağlıdır.

³⁹ Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *Mevzu'atu'l-Ulum*, . Terc. Kemaleddin Muhammed Efendi 2. Cilt, İstanbul: Dersaadette İkdam Matbaası, 1313, c. 1, s. 63.

⁴⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, Matbaayı Amire, İstanbul, 1294/1878, s. 1.

⁴¹ Necati Öner, Mantıkçı Baba-Oğul, Erdem Dergisi, AKDHY Kurumu Yayını, Cilt 2, Sayı 6, Ank., 1986, 769

⁴² Taşköprülüzade'ye göre, sözlükte, nazir'den alınmıştır. Kalp gözü anlamına gelir ya da nazardan alınmış olup görmek ve ya beklemek anlamına gelir. Terim anlamı ise görmektir. Sail ile muallil arasındaki iki görüş ve iki taraf arasındaki nispettir. Münazaradan beklenen doğrunun ortaya çıkartılmasıdır. Âdâb Risalesi, İst., 1311/1894, s. 4.

⁴³ Aristoteles'in *Retorik* (Yapı Kredi Yayınlarından ve Yorum (İmge Yayınlarından), *Adab-ı Sedat*, A. Cevdet Paşa), *Kur'an'da Tartışma Metodları* (Zahir bin Awad el-Elmaî, Pınar Yayınları) vb.

Cevdet Paşa'ya göre, Sanat-ı Tevcih⁴⁴ (*Yorumlama Sanatları*) ismiyle bir bağımsız bilim ortaya çıkmıştır ki; tüm şeylerin, anlamlarının olup olmadığı konularından bahseder. Buna '*Tartışma İliminin Adabı ve Münazara İlimi*' de denir. Tartışmaların doğruluk adabı ve sıhhati bu ilim ile bilinir. Ve savunmaların doğrusu yanlışından, makbulü reddedilenden bu ilim ile fark edilip, ayrılır. Bunun kurallarına uyanlar, tartışmalarda hatadan uzak olurlar. Ve bundan uzak olanlar felsefe, kelimeler ve fıkıh usulünü gereği gibi anlamaktan yoksun kalırlar.⁴⁵ Adab-ı Sedat'ta Cevdet Paşa'nın gerek tartışma kuralları ve gerekse tartışmada, tartışmacıların tutum ve davranışlarının adabı hakkında insan kişilik ve onurunun korunması açısından büyük önem taşıyan önerileri dikkat çekicidir. Onun bir tartışma mantığının ilkeleri ve yöntemini ortaya koyduğu 'Adab-ı Sedat' isimli eserinde tartışma mantığında bazı temel kavramlar ürettiğini görürüz.

Bahs ve Mübahase: Bir kişi iddia edileni ispata kalkıştığında diğer kişinin ona karşılık vermesidir. **Cevab-ı cedel:** Cevabın, işin özü aranmayıp da sadece rakibin susturulmasına dayandırılmasına denir. **Suali istifsari:** Bir kimse iddiasını ispat etmeğe çalıştığında onu küçük düşürmek niyetiyle değil de açıklanmak isteyeniyi öğrenmek için soru sormaktır.⁴⁶

İkna edici ve susturucu delil: Kesin delile (burhan) dayalı öncülleri ve hatta konuşmayı bile anlamakta aciz ve eksik olanları ikna için mücadelevi (tartışmaya dayalı) cevap seçilirse bu yolda söylenen delile denir.

Gerçeği ortaya çıkarmak için yapılan tartışmaya *münazara*, tartışan kişilere de *münazir*⁴⁷ denir. Yalnızca rakibi susturmak için cereyan eden tartışmaya, *cedel*⁴⁸, tartışanlara da *mücadil* denir⁴⁹. **Muallil:** delil getiren, müstedil, akıl yürüten ve *sail* de soru sorandır.⁵⁰

⁴⁴ Yunanca Hermeneutique, izah-ifade ve beyan. Latince Hermeneuma'dır. Tefsir anlamındadır. Almancası, Hermeneutik, İngilizcesi Hermeneutics. Bir kitapta karşılığı görülmemiştir. Belot'nin Fransızca-Arapça lügatında ilmi tevili kütübi mukaddes (kutsal kitabın bilimsel yorumu) denilmiştir... Felsefi veya dini metinlerin, hasseten kitabı mukaddesin tefsiri, bilhassa dinde remzî (simge) olanın tefsirine tatbik olunur. Bkz. M. Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, İst., 1954, s. 128

⁴⁵ A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 4.

⁴⁶ A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 2.

⁴⁷ A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 3.

⁴⁸ Kişinin hasmını delil veya şüphe ile sözünü bozup iptal etmesidir. Bkz. Seyid Şerif Cürcanî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, s. 75.

⁴⁹ A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 3.

⁵⁰ A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 8.

Cevab-ı istifsari: bir şeyi salt açıklamak amacıyla verilen cevaba denir. **Sual-i istilzami:** bir şeyi öğrenmek değil de delil getireni küçük düşürmek amacıyla sorulan sorulara denir.

Cevab-ı istilzami: bir şeyi öğretmek değil de soru soranı küçük düşürmek amacıyla verilen cevaplara denir. **İlzam ise,** delil getirenin karşı çıkanı susturmasına denir. **İfham:** Karşı çıkanın delil getireni susturmasına (bir tartışmada karşıdakini cevap veremeyecek hale duruma getirmesine) denir.⁵¹

Mücadil (salt kazanmak isteyen tartışmacı) in maksadı her durumda rakibini susturmaktan ibarettir. Ama münazaracının maksadı yalnızca gerçek ve doğruyu ortaya çıkarmaktır. Gerçek ve doğru ister kendi elinden çıksın ve isterse rakibi elinde olsun mutlaka doğrunun kendi elinde ortaya çıkmasını gerekli görmez. Hele önceki iyi ahlak sahibi insanlar nefislerini küçültmek, nefsin hâzzını gidermek için gerçeğin, rakibin elinden çıkmasını isterlerdi. Münazaracılar doğruyu ortaya çıkarmayı başarabilmek için istenilmeyen konulardan kaçınmalıydılar. Çünkü bu konular tartışma sırasında fayda getirmez. Ve boş yere yapılan tartışmalarla istenilen şey ele geçmez. Tartışma Usul ve Adabı'nın dışındaki sözlerin arkası alınmaz boşa vakitler geçer gerçek ortaya çıkarılamaz.⁵²

Muallil (delil getiren) in sail (soru soran) i susturmasına '*ilzam*' ve sailin muallili susturmasına '*ifham*' (bir tartışmada karşıdakini cevap veremeyecek hale getirme, susturma) denir. Ve her durumda aciz kalana '*mağlup*' ve rakibini şaşırtan ve aciz düşürene, '*galip*' denir.⁵³

Tartışma ilminin kurallarına göre, yenilmenin, ilzam ve ifhamın, davayı savunmaktan ve karşı çıkmaktan vazgeçmenin şartları vardır. Bunlar;

a) Delil getiren için: İddiasını tümel olarak ortaya koyup tikel olarak kanıtlamak zorunda kalırsa, davasını ispattan vazgeçmek durumuna düşerse, davasını tikel olarak da kanıtlayamayıp ifham (susturulmak) durumuna düşerse ve delilini ispat etmeden başka bir delile geçer ise yenilmiş sayılır.

b) Karşı çıkan için;

Delil getirenin delillerinden birini bile iptal edip çürütemez ise, ilzam durumuna düşer. Kabul etmediği rakibinin delilinin aksini ispat edemediği zaman da yenilmiş sayılır.

⁵¹ A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 13.

⁵² A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 4.

⁵³ A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 12.

Cevdet Paşa'ya göre, akıl yürüten kimse de delilini böyle iddiasını gerektirecek şekilde yürütebilmek için öngörüye öncülleri kurmağa özen göstermeli, sail de delilin açık öncülleri ve gizli anlamına dikkat ederek ona göre saile karşı durmalıdır. İkisi de tartıştıktan sonra tavır alıp biri diğerinin ifadesini güzelce anladıktan sonra savunmaya geçmek, münazara adabındandır. Dolayısıyla biri diğerinin sözünü layıkıyla anlamadığı zaman tekrar ettirmek ve maksadının ne olduğunu sormak ve aydınlanmak uygun olur.⁵⁴

Tartışmalarda konuşanlar, dinleyicide bıkkınlık ve usanç verecek derecede uzatmamalı ancak konunun anlaşılmasını güçleştirecek kadar da kısaltmamalıdır. Yine, konuyu anlamada, dinleyenleri tereddüde düşürücü anlamsız söz ve yabancı kelimeleri kullanmaktan kaçınmak gerekir.⁵⁵

Muhatabı yönlendirme de münazaracıların adabından değildir. Muhataba, delilinde gereksiz söz var, ifadelerin açık değil, şöyle demelisin, bu yüzden meramını şöyle ifade etmelisin diye muallile yol göstermek, münazara adabına uygun düşmez.⁵⁶

Laubali davranışlar, gülmek, çırpınmak ve hiddet ile sesi yükseltmek gibi durumlar münazaraya yakışmaz. Bu gibi gereksiz tavırlara ancak cahil kimseler kendi bilgisizliklerini örtmek ve kapatmak için başvururlar. Onlar, böylece cahilliklerini ortaya koymuş olurlar.⁵⁷ Karşı çıkan, iddiacının ispat işlemi tamamlanmadan üç yoldan birine hemen başlaması da uygun değildir. İddiacının ne söyleyeceği tam olarak anlaşılmadan karşı çıkmak boşunadır. Aksi takdirde bu itirazlar tahkiki olmadığı ve art niyeti çağrıştırdığı için dinleyenlerde şüphe uyandırır.

Tartışma anında kişi rakibini küçük görmemelidir. Aksi takdirde kendisinden zayıf rakibine yenilmekten kendini kurtaramaz.⁵⁸

Cevdet Paşa'ya göre, bir tartışmada sail (soru soran) tartışmacı, ya muallil (delil getiren) in deliline mantık kuralları doğrultusunda karşı çıkamadığı için ya da muallile karşı getirdiği soru ve delilleri daha sonraki itiraz ve açıklamalarında reddettiğinin ortaya çıkması sonucunda ilzam (susturulmuş) olur. Susmamakta direnirse tartışma kuralları ve adabına aykırı davranmış olacağından artık o seviyeli tartışmalara davet edilmez.

Cevdet Paşa, 'muaraza-i takdiriye' dediği itibari çekişmenin de tartışma usul ve adabına uygun olmadığını belirtir. İddiacı iddiasını

⁵⁴ A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 17.

⁵⁵ A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 55.

⁵⁶ A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 17-18.

⁵⁷ A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 55.

⁵⁸ A. Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 55.

henüz ortaya koymadan karşı çıkanın 'senin bu davayı ispat edecek delillerin varsa, benim de onları iptal edecek delillerim var' diye rakibine itiraz etmesi de uygun bir tutum değildir.⁵⁹

Cevdet Paşaya göre, tartışmaların oturum başkanı seçme işi de önemli işlerdendir.⁶⁰ Tartışmalardaki oturum başkanlarının da uymak zorunda buldukları kurallar vardır. Her şeyden önce başkan konuşmacıların söz hakkına adil bir şekilde imkan vermelidir. Birinin bitmeyen açıklamasını kesip diğerine fazla konuşma ayrıcalığı tanımamalıdır. Konuşanların iki de bir sözlerini kesmemek gerektiği gibi takılan konuşmacının bu tutukluğunu gidermek için konuşmasının seyrine uygun soru ve hatırlatmaları yapmalıdır. Tartışmacıların birinin rakibi diğerinin yandaşı olduğu izlenimi verecek söz ve tutumlardan sakınmalı, tarafsız davranmalıdır. Oturum başkanı, tartışma seyri alevlendiğinde sükûnet, cansız ve sönükleşme anında da heyecan katabilmelidir. Tartışmaların sınırını çizmeli, tartışma alanının dışına çıkılmamasını sağlaması gerektiği gibi tartışmanın süresini de belirlemelidir. Cevdet Paşa, münazara meclisleri başkanlarının münazarayı iyi yönetemedikleri için kargaşa ve sürtüşmelerin yaşandığı halde hakikatin ortaya çıkarılmadığı nice tartışmalar görüldüğünden⁶¹ söz ediyor. Tartışmacıların hem bilgi birikimleri bakımından denk hem de aynı alanın uzmanı olmalarına özen gösterilmelidir.

Tartışmaların seviyeli hale getirilmesi; hem salt gerçeğin ortaya konulması hem dinleyenlerin şaşırılmadan gerçeği görmelerinin sağlanması hem de tartışmacıların tartışma düzeyleri oluşmadan bilimsel ve düşünsel tartışmalara kabul edilmemeleri açısından gereklidir. Üzülerek belirtmeliyiz ki, günümüzdeki TV programları ile panel, açık oturum ve sempozyumlarda izlenen tartışmaların pek çoğunda Cevdet Paşa'nın sözkonusu ettiği tartışma kurallarına uyulmadığı gibi adabına da ulaşabilmiş gözükmemektedir.

Cevdet Paşa geniş mantık ve hukuk bilgisini muhataplarıyla konuşmasında ustaca kullanabilen bir şahsiyettir ki, Fransız elçisi Marqui de Moutier ile yaptığı bir söyleşide bu açıkça görülür. Elçi, Napolyon Bonapart eğer ben mütedeyyin (dindar) bir din sahibi olsaydım, Müslüman olurum, çünkü İslam'da clerge yani ruhbanlık yoktur, der imiş. Halbuki bir müddet İstanbul'da eğlendim (kaldım). "Ulema sınıfının clerge tarzında olan meratibini öğrendim. İşte siz de bu tarikatın en ileri mertebesinde bulunuyorsunuz. Na-

⁵⁹ Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 18-19.

⁶⁰ Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 56.

⁶¹ Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedat*, s. 56.

polyon buralara gelmediği cihetle hakikat hale muttali olamamış der.⁶²”

Cevdet Paşa'nın elçiye verdiği cevap hem ilmi hem de rakibini zihinsel olarak susturmağa yönelik mantıksal olgunluktur. “Napolyon Bonapart bu meseleyi tahkik eylemiş ve güzel söylemiş, filhakika İslam'da clerge yoktur. Ve ‘La rabbaniyete fil İslam (İslam'da ruhbanlık yoktur)⁶³’, diye bir hadisi şerif vardır. Gördüğünüz sarıklılar clerge değillerdir. Zira onlarda bir sıfat-ı resmiye-i ruhaniye yoktur.”⁶⁴ Paşa, ilim sığ gözlemle değil araştırma ile yapılır ki, Napolyon'un ifadesi doğrudur. Çünkü İslam'da ruhbanlığın olmadığı hadisle teyit edilmiştir, demek istemektedir. Din adamlarının ruhbanlık sınıfına girebilmeleri için ruhani resmiyet sıfatının olması gerekir. Oysaki bizim din adamlarımızda böyle bir resmi sıfat yoktur. Paşa konuşmasına sürdürerek, devlet adamlarının ve halkın onlara itibarı resmi kişiliklerinden değil din ve dünyevi ilimlerde almış oldukları seviyeden gelir. Onlar halka hizmete memur olan kişilerdir, diyor.

Çoğu tartışmacıların tartışma kurallarını ve adabını bilmediği, bilenlerin de tartışmada altta kalmayı onur meselesi yaparak, baskın çıkmak adına gereksiz ısrar ve diretmelerde bulduklarından anlaşılmaktadır. Delil getiren (muallil) karşı çıkanın (sail) kim olduğu ve delil getirenle karşı çıkanın birbirinin konumuna geçtiği ve görevlerini üstlendiklerinden habersiz gözüküyorlar. Yine gerek delil getirenin gerekse karşı çıkanın çelişkiye düşüp düşmediği, savunulan davanın iptal edilip edilmediğini, susması gerekip gerekmediği durumun neler olduğu konusunda da tartışmacıların bilinçli oldukları söylenemez. Bu yüzden tartışmalar saatler aldığı halde salt gerçeğin ortaya çıkarılması mümkün olmamakta ve tartışmacılar ifham ve ilzam durumuna düştükleri halde cerbeze yaparak yüzsüzce konuşmalarına devam ediyorlar. Oysaki münazara meclislerinin başkanları konumundaki günümüzdeki oturum yönetmenleri gereksiz yere konuşanlara susması gerektiği uyarısını bile yapamıyorlar çoğu zaman.

B- Modern Mantık'ta Tartışma Mantığı

Genel olarak ‘doğruya ulaştıran bir sanat olarak tanımlanan mantık’tan çeşitli alanlarda olduğu gibi tartışmalarda da yararla-

⁶² Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Cilt VI, T. T. Kurumu Basımevi, Ank. 1983, . 146

⁶³ Cevdet Paşa'nın Fransız elçisine karşı hadis diye ileri sürdüğü ifadesi, ‘Ruhbanlığı emretmedim’ ed- Darimi, *Nikah*, 3 ve ‘Ruhbanlık bizim üzerimize yazılmamıştır’ (farz- vacip değildir anlamında) Ahmed b. Hambel, *Müsned*, VI, 226 hadisleriyle anlamdaştır.

⁶⁴ Karal, *Osmanlı Tarihi*, Cilt VI, s. 146

nılmaktadır. Dolayısıyla buradan ‘tartışma mantığı’ denilen bir alt mantık türü doğmuştur. Tartışma mantığı hem klasik hem de modern mantık’ın bir dalı olmaktadır. “Modern mantık, her bir önermeyi sembollerle göstererek ortaya konulan mantık türüdür. Modern mantıkta tartışma sanatı da sembol ağırlıklı bir işlemi gerektirir. Tartışma en az iki kişi arasında yapılır ki, iddiaya karşı çıkan olmazsa zaten tartışma olmaz. İddiayı ortaya atan, yani öneren’i (Ö), karşı çıkanı da ‘Ç’ harfiyle gösteriyoruz.”⁶⁵

Cevdet Paşanın tartışma mantığındaki tartışma örneklerini modern mantık çerçevesinde sunmamızın nedeni, yerli düşüncemizdeki eski mantık çıkarımlarının yeniden işlenerek güncellenmesi kapısının açılabilmesidir. İşlenmeyen, her çağda temsilcileri yetişmeyen düşüncelerin, insan ve toplum hayatından çekildiği, işlenen düşüncelerin ise her çağda çıkan yeni temsilcileri vasıtasıyla işlenerek günümüze kadar geldiği çarpıcı bir olgudur. Düşüncelerin işlenmesi, onların güncellenmelerini sağlamakta ve geçerliliklerini ve önemlerini hissettirmektedir. Bir arkadaş çevresinde, 60’lı ve 70’li yılların çarşılarında her dükkan sahibi esnafın bozuk parasını, banknotunu, alacak ve verecek defteriyle değerli kağıtlarını koruduğu ve üzerine terazisini koyduğu ‘kalle’ denilen çekmeceli tezgahları olduğunu söyleyince, ismi de güzelmiş, keşke kullanılsaydı denildi. Eğer ‘yazar kalle’yi icat etmiş olsaydık, ‘yazarkasa’ yerine kullanılabilirdi, dedim. Her alandaki eski araç-gereçlerimizin günümüzde de kullanılabilme şansı, teknolojiye uyarlanabilmesine bağlıdır. Dolayısıyla amacımız, modern mantığın tartışma biçimi içinde yerli düşüncemizin somut örneklerini kullanarak hem öğrenciler hem de okuyucular için soğuk ve itici gözüken mantığın soyut yönünü çekici hale getirmektir.

Ç

Karşı Koyan

Ö

Öneren

Önerenle karşı çıkanın iddia ve karşı çıkış adımları için biçimsel bir çizelge hazırlanması gerekir. Bu çizelge somut bir tartışmayı tasvir eden çizelge olmalıdır. Tartışma adım adım yapılacaktır. Çizelgede tartışma adımları (Z), adım sayısı da (0) ile (n) arasında bir dizi olsun. (Z) ler tartışma adımlarını gösterecek. Öneren, tartışılacak iddiasını ileri sürsün. Birinci adımda karşı koyan, bu iddiaya karşı çıksın. Tartışma da (Zn) de bitisin. Tartışma mantığında tartışma çizelgesinin somut şemasını şöyle gösterebiliriz:

⁶⁵ Dr. Dursun Murat Çüçen, Yayımlanmamış Tartışma Mantığı Ders Notları, A.Ü. DTCF., Sistematik Felsefe Kürsüsü, 1976-1977 Öğretim Yılı, A. Kadir Çüçen, Mantık, ASA Kitabevi, 1999, s. 141.

KÇ Ö
_____ Z o
Z 1
_____ Z 2
Z 3
_____ Z 4

Bu kesitlerden her birine 'tartışma' konumu diyelim. Her konum bir çizelgeyle ifade edilsin. Konumları sırayla karşılaştıralım:

KÇ Ö
_____ Z o
Z 1
_____ Z 2

Başlangıç önermesinin yer aldığı konuma 'başlangıç konumu' densin. Arda arda gelecek konumlar mantıksal kurallar içerisinde belirlensin.

Birbirini izleyen iki konumdan, birincisi başlangıç, ikinci ise alt konum olarak yer alsın. 1. Konuma, Önerenin, 2. Konuma Karşı çıkanın öncülü densin.⁶⁶

I- Tartışmayı Kazanma-Kaybetme Koşulları

Tartışma ilminin kurallarına göre, yenilmenin, yani ilzam ve ifham'ın, davayı savunmaktan ve karşı çıkmaktan vazgeçmenin şartları vardır ki, bunlar;

a) Öneren (delil getiren) için; iddiasını tümel olarak ortaya koyup tikel olarak kanıtlamak zorunda kalırsa, iddiasını ispattan vazgeçmek durumuna düşerse, davasını tikel olarak bile kanıtlayamayıp ifham (susturulmak) durumuna düşere. Yine ileri sürdüğü delilini ispat etmeden başka bir delile geçer ise yenilmiş sayılır.

b) Karşı çıkan için; öneren (Ö) in önerilerinden (delil) birini bile iptal edip çürütemez ise, ilzam (bir daha konuşamayacak) durumuna düşer. Kabul etmediği rakibinin önerisinin (delil) aksini ispat edemediği zaman da yenilmiş sayılır. Bunu Tartışma Mantığı kuralları diliyle açıklamak istersek: Öneren tartışmayı ancak ve ancak, karşı çıkan KÇ kümesinin ögesi olan bir bitiş konumuna ulaşırsa kazanır. Buna karşılık, karşı çıkanın tartışmayı ancak ve an-

⁶⁶ Dr. Dursun Murat Çüçen, Yayımlanmamış Tartışma Mantığı Notları, A.Ü. DTCF., Sistemik Felsefe Kürsüsü, 1976-1977 Öğretim Yılı

cak öneren (Ö) tartışmayı kaybederse kazanır. Burada bir zorunlu çaprazlıkla karşılaşırız. Çünkü tartışmada beraberlik yoktur. Amaç doğruyu bulmaktır. Doğru ise belli konu ve açıdan tektir. Tartışmacılardan yalnız birinin tartışmayı kazanması gerekiyor. Tartışmanın sonuçlanması, sonsuzca uzamasıyla değil, adımların birinde bitmesiyle gerçekleşir. Zaten sonsuza dek uzayan ya da uzanır gibi görünen bir tartışmayı 'Ö' kaybetmiş sayılır.⁶⁷ Çünkü ispat; iddiacıya düşer, iddiasını ispat edemediği zaman müfteri ya da yalancı duruma düşer. "Tartışma mantığının sembolleştirilmesi ve mantıksal değişmezlerin belirlenmesi sonucu öneren ve karşı çıkanın önermeleri, karşı çıkışları ve savunmaları denetlenebilir."⁶⁸

II- Adab-ı Sedat'taki Tartışma Örneklerinden Bazılarının Tartışma Mantığı Çizelgesinde İşlenmesi

1. Tartışma

Karşı çıkan (KÇ)

Felasife, cesetlerin dirileceğini kabul etmez.

Felasifeye göre, yeniden dirilen ruh'tur.

Savında, insan değil ceset dirilecektir, diyorsun.⁷⁰

2. Tartışma

Evrende değişikliklerin görülmesi onun tümüyle değişken olduğunu gerektirmez.

Kanıt getiren (Ö)

Felasife⁶⁹, cesetlerin dirileceğini kabul eder.

Niçin kabul etmesin ki?

İnsanın da ruhu vardır.

Savımdan vazgeçiyorum.

Evren değişkendir.

Biz evrende değişiklikler görüyoruz.

⁶⁷ Çüçen, Yayınlanmamış Tartışma Mantığı Ders Notları.

⁶⁸ A. Kadir Çüçen, Mantık, ASA Kitabevi, 1999, s. 143.

⁶⁹ Gazali'nin Tehafetü'l Felasife (Filozofların Tutarsızlıkları) adlı eserinde eleştirdiği filozoflar (El Kindî, Farabî ve İbn Sina) dır.

⁷⁰ Ahmet Cevdet Paşa, Miyar-ı Sedat-Adab-ı Sedat, Uyarlayan: Necati Demir, Bars Matbaacılık, Ank, 1998, s. 185, A. Cevdet Paşa, Miyar-ı Sedat, İstanbul, Matbaay-ı Âmire, 1294/1878, s. 5.

Karşı çıkmaktan vazgeçiyorum.

3. Tartışma

Kanıtla!

Her cisim hayvan değildir.

İki tikelden sonuç çıkmaz.

4. Tartışma

Karşı çıkmam.

Maddesiz varlıklar için yön yoktur.

Tanrı maddi bir varlık değildir.⁷³

5. Tartışma

Karşı çıkmam.

Önermen kısırdöngüdür, çünkü insan ile beşer eşanlamlıdır.⁷⁴

6. Tartışma

Karşı çıkmam.

Öğeleri değişen şeyin kendisi de değişici olur.⁷¹

İnsan cins'dir.
İnsan hayvan'dır.

Hayvan cins'tir.

Bazı cins'ler hayvandır

Savımdan vazgeçiyorum.⁷²

Tanrı bir yöndedir.
Tanrı vardır.

Her varlık bir yöndedir.

Maddi varlıkların yönü vardır.

Savımdan vazgeçiyorum.

İnsan gülücüdür.
Her beşer gülücüdür.

İnsan beşerdir.

Savımdan vazgeçiyorum.

Her insan tuhaftır.
Her insan gülerdir.

⁷¹ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 6.

⁷² A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 7.

⁷³ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 7.

⁷⁴ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 8.

Gülen ile tuhaflik özdeş değildir.

Delillerden biri tikel olunca sonuç da Tikel olmalıdır (Bazı gülenler tuhaftır).⁷⁵

7. Tartışma

İtiraz etmem.

İnsan olmayan konuşan da vardır, Papağan gibi.

İki tikel öncülden bir sonuç çıkmaz.⁷⁶

8. Tartışma

İlke olarak karşı çıkmam.

İnsan hayvanın bir cüzüdür.

Karşı çıkışımdan vazgeçiyorum

9. Tartışma

Karşı çıkmam.

'Hayvan olmak' ile iradeli davranma özdeş değildir.

Her gülen tuhaftır.

Gülenlerin bazısı tuhaftır.

Savımdan vazgeçiyorum.

Şu karaltı insandır.
Şu karaltı konuşuyor.

Her konuşan insandır.

Bazı konuşan insandır.

Savımdan vazgeçiyorum.

Bazı hayvan konuşucudur.
Her insan konuşucudur.

Bazı hayvan insandır.

O halde bazı hayvan konuşucudur.⁷⁷

Bazı hayvan konuşucudur.
Her konuşucu iradeli olarak hareket eder.

Her iradeli olarak hareket eden hayvandır.

O halde bazı hayvan konuşu-

⁷⁵ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 8.

⁷⁶ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 9.

⁷⁷ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 15.

İki tümel öncülün sonucu tümel olur.

Karşı çıkmam.

10. Tartışma

Siyah insan, insanın tikelidir.

Karşı çıkmam.

Karşı çıkmaktan vazgeçiyorum.

11. Tartışma

İtiraz etmem.

İradeli hareket edenle hayvan özdeş değildir.

Karaltı hayvan olabilir ama insan olması gerekmez, insan olmayan başka bir hayvan türü olabilir.⁸⁰

12. Tartışma

...

İtiraz etmem.

cludur.

Her iradeli davranan bazı hayvandır.⁷⁸

Bazı hayvan konuşucudur.
Bazı konuşucu siyah insandır.

Her siyah insan zencidir.

Bazı hayvan zencidir.⁷⁹

Şu karaltı insandır.
Şu karaltı iradeli olarak hareket ediyor.

Her iradeli olarak hareket eden hayvandır.

Şu karaltı hayvandır.

Savımdan vazgeçiyorum.

Karanlıkta görünen cisim insandır.

Bu cisim karanlıkta görünüyor.

Karanlıkta her görünen beyazdır.

⁷⁸ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 15.

⁷⁹ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 15-16.

⁸⁰ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 16.

Her görünen cisim beyaz değildir.

Karanlıkta bazı görünen beyazdır, insandan başka görülebilen beyaz şeyler de vardır.⁸¹

13. Tartışma

Bitkiler de bazen rüzgâr vs. ile hareket eder.

Karşı çıkmaktan vazgeçiyorum.

14. Tartışma

Gülen ve insan eşanımlıdır.

Küçük önerme kabul edilemez.⁸³

15. Tartışma

Karşı çıkmam.

Minare de sonradan icat edilmiş ama mekruh sayılmamıştır.

Karanlıkta her görünen insandır.

Savımdan vazgeçiyorum.

Bu cisim hareketlidir.
Her hareketli hayvandır.

Bazı hareketli olan hayvandır.⁸²

Bu karaltı gülen değildir.
Bu karaltı insan değildir.

Her gülen insandır.

Savımdan vazgeçiyorum.

Kaşık kullanmak mekruh (yerilmiş)tur.
Kaşık kullanmak sonradan icat edilmiştir.

Her bid'at⁸⁴ (sonradan icat edilen) mekruhtur.

Bazı bid'atlar mekruhtur.

⁸¹ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 16.

⁸² A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 20.

⁸³ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 21.

⁸⁴ Dinde olmayıp da sonradan çıkan tutum ve davranışlar.

Kaşık mekruh olmayan
bid'atların içinde olabilir.⁸⁵

16. Tartışma

Karşı çıkmam.

İnsanın dışında sevilenler de
vardır.

Karşıda duran sevimli bir pa-
pağan olabilir.

Karşı çıkmaktan vazgeçiyorum.

17. Tartışma

O zaman insan da ezeldir,
çünkü ezeli Olanın (Tanrı'nın)
eseridir.

Karşı çıkmaktan vazgeçiyorum.

18. Tartışma

Savımdan vazgeçiyorum.

Şu karşıda duran seviliyor.
Şu karşıda duran insandır.

Her sevilen insandır.

Sevilenden kastım doğal ola-
rak sevilendir.
Konuşma insanın ayrıımıdır.⁸⁶

Evren ezeldir.
Evren ezeli olanın eseridir.

Benim amacım bizzat ezelinin
eseri olandır. İnsanın yaratılı-
şında ise felek⁸⁷lerin, de-
vir⁸⁸lerin, heyülâ⁸⁹'nın istidat-
ların etkisi vardır. İnsan türü-
nün ezeli olduğunu kabul
ederim ama fertlerini ede-
mem.⁹⁰

Evrenin bir yaratıcısı vardır.
Evren sonradan oluşmuştur.

⁸⁵ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 23.

⁸⁶ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 25-26.

⁸⁷ Eski gök bilginlerince dokuzuncu kat gök.

⁸⁸ Dönüş, devir, dönem.

⁸⁹ Grek felsefesinde tüm cisimlerin ilk kaynağı sayılan maddedir.

⁹⁰ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 30.

Savını kanıtla!

İki tikelden bir sonuç çıkmaz.

İtiraz etmem.

Karşı çıkmaktan vazgeçiyorum.

19. Tartışma

Benim Tanrım, ölüleri diriltir, dirileri, öldürür (İbrahim'in itirazı).

Benim Tanrım, güneşi doğudan doğurur, batıdan batırır.⁹²

20. Tartışma

Ru'yeti Bari mümkündür.

İtirazım ona değil.

Kur'anda bir şey yasaklanmışsa o şeyin mümkün olması gerekir, çünkü, mümkün olmayan şeyi yasaklamanın anlamı olmazdı.⁹⁴

Evren değişkendir.

Her değişken sonradan olmalıdır.

Her sonradan olanın da bir değiştiricisi vardır.⁹¹

Ben Tanrıyım! (Nemrut'un savı)

Ben de öldürülmesi mukadder olanı salıverir, suçsuz bir kişiyi öldürürüm, şimdi yaptığım gibi.

? (Hık)

Ru'yeti Bari⁹³ mümkün değildir.

Ru'yeti Bari Kur'anda yasaklanmıştır.

Her ne ki, Kur'anda yasaklanmışsa o mümkün değildir.

Savımdan vazgeçiyorum.

⁹¹ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 38.

⁹² A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 38.

⁹³ Cennette Tanrı'nın güzelliğini görmek anlamındadır.

⁹⁴ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 39.

21- Tartışma

Karşı çıkışım ona değil.

Mümkün olduğu halde Kur'an'da yasaklanan şeyler de vardır.

Övme makamında mümkün olan şeyi yasaklamak bir fayda vermez. Oysaki tali (ikinci öncül) yanlıştır.⁹⁵

22- Tartışma

Savını kanıtla.

Kelam Tanrı'nın sözüdür ve hadistir.

Evrenin kendisi de içinde olmak üzere her şey Tanrı'ya dayandığı halde ezeli değildir.⁹⁶

Sonuç

Klasik-modern mantık tartışmalarının dışında kalarak Ahmet Cevdet Paşanın Adab-ı Sedat isimli mantık eserindeki tartışma örneklerinden 22 tanesi modern mantığın tartışma izlencesi kuralları doğrultusunda çizelgede uygulamalı olarak işlenmiştir. Bunu yapmamızın amacı, Aristo'nun biçimsel mantığının yerini İngiliz matematikçisi Boole ve Frege tarafından oluşturulan sembolik (modern) mantığın alıp alamayacağı düşüncesinden birine taraf olmak yerine her iki mantığı da dışlamadan klasik mantık-modern mantık ara-

Ru'yeti Bari, Kur'anda yasaklanmıştır.

Hiçbir mümkün Kur'anda yasaklanmamıştır.

Ru'yeti Bari Kur'anda yasaklanan şeylerdendir.

Savımdan vazgeçiyorum.

Tanrı'nın Kelamı ezeli sıfatlardandır.

Kelam ayetle Tanrıya dayanır.

Her ne ki Tanrı'ya dayanırsa o ezeldir.

Savımdan vazgeçiyorum.

⁹⁵ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 40-41.

⁹⁶ A. Cevdet Paşa, Adab-ı Sedat, s. 44.

sında bir ortak payda ya da örtüşme noktasının olup olmayacağı üzerine bir düşünce esnekliği oluşturabilmektir. Bu çabamız, konuya ilişkin bir zihin hareketi olarak görülmelidir. Çünkü işlenmeyen düşünce ve tekniklerin, günümüze taşınması ve alanın yenilenerek zenginleştirilmesi mümkün gözükmemektedir. Kesintiye uğramadan, her dönemde ortaya çıkan temsilcileri aracılığı ile yüzyılları ve çağları geride bırakarak günümüze kadar varlığını sürdüren bazı düşünceler vardır. Greklerin günümüzdeki doğa ve insan felsefeleri buna örnek olarak gösterilebilir. Grek düşünürlerinin antik dönemde ortaya koydukları düşüncelerin bazıları günümüzde bile önemini yitirmemişse, bu her dönemde ortaya çıkan temsilci düşünürlerce yeniden işlenmelerine borçludur. Bu temsilci düşünürler Grek felsefi öğretilerini neo-strüktürel (yeniden inşaacılık) yöntemiyle boşluklarını doldurup dönemi içinde anlamsızlaşan öğelerini onarımdan geçirerek felsefe öğretileri olarak kültür tarihine kazandırmışlardır. Bizim yaptığımız çaba da kesintiye uğramadan günümüze kadar gelen klasik mantık çalışmalarının güncellenmesi bağlamında modern mantıkla uzlaşabilen yönlerinin olabileceğine ilişkin bir düşünsel irdelemedir.

Hâl Ve Makâmın Analizine Yönelik İlk Girişimler
Yüksel GÖZTEPE*

Özet

Tasavvuf tarihinde hâl ve makâmın analizine yönelik bir takım yaklaşımlar olmuşsa da en kapsamlısı, Abdülkerim Kuşeyrî tarafından yapılmıştır. Kuşeyrî'nin iddiası makâmın hâle dönüşmesidir. Ondan yaklaşık iki asır sonra, Ebu Ömer Sühreverdî, hâlin makâma dönüştüğünü savunurken çağdaşı olan İbnü'l- Arabî ise hâl ve makâm etrafındaki zihin karışıklığının, hâlin sürekli olup olmamasından kaynaklandığı görüşündedir.

Anahtar Kavramlar: Hâl, makâm, Muhasibî, Kuşeyrî, Suhreverdî, İbnü'l-Arabî

Abstract

While history of tasawwuf contains various approaches toward an analysis of spiritual states and stations, the most comprehensive study has been conducted by Abd al-Karim al-Qushayri, wherein he claims that stations evolve into states. About two centuries after him, Abu Omar al-Suhrawardi argued that states evolve into stations while his contemporary Ibn al-Arabi was of the conviction that the confusion surrounding spiritual states and stations arises from the question as to whether states are permanent or not.

Key Words: States, stations, Mukhasibi, Qushayri, Suhrawardi, Ibn al-Arabi

Giriş

Hâl ve makâmın izâfi bir konu olması, bunları, tasavvufun önemli problemlerinden biri haline getirmiştir. Hâl ve makâm hakkında yapılacak tespitler, bu kavramlara yüklenecek anlamlara

* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araş. Gör. - Sivas (ygoztepe@gmail.com).

göre farklılık arz edecektir. Çünkü mutasavvıflar, hâl ve makâm tanımını kendi meşreplerine ve içinde yaşamış oldukları vaktin gereğine göre yapmışlardır. Buna bağlı olarak aynı kavramın, bir mutasavvıftan diğerine göre farklılıklar göstermesi doğaldır. Makâm veya hâl, sâlikten sâlike farklılık göstermekle birlikte, bunların ana hatlarıyla tespit edilip bir sınırlandırmaya tâbi tutulması da gerekmektedir. Biz burada hâl ve makâmın analizine yönelik çözüm üretmek amacıyla girişimde bulunan üç mutasavvıfın görüşlerini vermeye çalışacağız.

Hâl ve makâmın analizine yönelik girişimlerinde, mutasavvıfların yaşadıkları ruhî tecrübelerin, ulaştıkları makamların ve yetişmiş oldukları kültürel çevrenin de büyük etkisi vardır. Hâllerin devamlılığı ile ilgili bu problem Haris el-Muhasibî (ö. 243/857) ve Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909)'nin, ortaya attıkları birbirine zıt iki yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Her iki sûfî de kendilerini kabul ettirmiş, tasavvufî tecrübenin zirvesine ulaşmış ve diğer sûfîlerin üzerinde etki bırakmışlardır. Böylesi iki şahsiyetin hâl ve makâm hakkındaki farklı fikirleri, bu terimlerin yerli yerine oturmasında sıkıntı çıkarmıştır. Örneğin Muhâsibî bazı hallerin devamlı olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre kabz ve bast gibi şevk ve muhabbet de birer hâldir. Muhabbet ve şevk gibi hallerin devamlılığı müridin terakkisi için gereklidir. Yani bunlar hâl olmasına rağmen devam etmese mürid hedefine ulaşamaz.¹ Buna mukabil Cüneyd-i Bağdadî, genel itibarıyla hâlin bir anlık şey olduğunu şu şekilde tanımlamaktadır: "*Hâl, zaman dilimi içinde kula gelen bir nâzildir. Hâl, sâlikin içinde bulunduğu vakit içinde ortaya çıkar ve kaybolur.*"² Cüneyd-i Bağdadî'nin bu fikri, sûfinin ekseriyeti tarafından genel kabul görmüş olsa da Muhâsibî'nin, hâllerin devamlılığını savunması ve devrin önemli şahsiyetlerinden Ebû Osman Hirî (ö.298/910)'nin de bu fikri destekleyici açıklamaları, örneğin, kişinin, içinde bulunduğu rıza halinin devam ettiğini belirtmesi, sûfîler arasında bu ıstılâhların yerli yerine oturtulmasını zorlaştırmıştır. Horasanlı ve Iraklı bazı mutasavvıflar arasında, rıza kavramının hâl mi yoksa makâm mı olduğu konusunda ortaya çıkan, birbiriyle çelişen görüşler de bu problemin çözümünü daha da zorlaştırmıştır. Bu temel düşüncelere ek olarak bazı sûfîlerin, hâlleri, ihlâslı amellerin bir neticesi olarak görmesi; hâlleri, makâmı gibi kesbî boyuta yaklaştırması da tâli bir sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonradan gelen bazı sûfîler bu karışıklığa son vermek amacıyla bazı analizlere girişmişlerdir.

¹ Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb* Hakikat Bilgisi (Ter. S. Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 290.

² Ebû Nasr Serrâc et-Tusî, *el-Lüma'* (Tahk. Abdulhâmid Mahmûd-Abdulbâkî Surûr), Dâru'l-Kütübü'l-Hadis bi-Mısır, Bağdad 1960, s. 411.

Bunlardan en önemli olan üçü, Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ebû Hafs Ömer Sühreverdî (ö. 632/1234) ve İbn Arabî (ö. 638/1240)'nin ortaya koyduğu yaklaşımlardır. Bu üç fikrin çıkış noktası da - aşağıda da görüleceği üzere- hâl ve makâm terimlerinin, etimolojik açıdan yapılan anlamlandırma gayretleridir.

Kuşeyrî'nin Yaklaşımı

Kuşeyrî'nin hâl ve makam analizine girmeden önce bu terimlerin sözlük ve istilâh manalarının verilmesi yerinde olacaktır.

Hâl (حال) lügatte, “sıfat, oluş, bulunuş, keyfiyet, suret, içinde bulunan zaman, mana, cezbe, ihsân-ı Hakk, durum, dönüşme, bir yerden bir başkasına taşınma, değişikliğe uğrama, sene, kudret, maharet” gibi manalara gelir.³ Bir tasavvuf terimi olarak hâl, “sûfinin herhangi kastı olmaksızın ve irâdesini yönlendirmeksizin doğrudan doğruya Allah'ın lütuf etmesiyle kulun kalbine attığı sevinç, neşe, hüznün, kabz, bast, şevk, heybet gibi ruhî durumlar”dır.⁴

Makâm (مقام) ise lügatte, “menzil, merhâle, mansıp, istikrâr, mesnet, devam, sebat, konak, mertebe, dervişlerin sürekli hâlleri, durulan yer ve kıyam edilen yer” manalarına gelir.⁵ Bir tasavvuf istilâhı olarak ise makâm “sâlikin mücâhede, riyâzet ve uzlet hususlarında Hakk'ın huzûrunda bulunduğu manevî yer olup gayret sarf ederek, tekrar ederek kazandığı ve vasıf hâline getirdiği âdap ve ahlâkın her birine verilen genel bir ad” olarak kullanılmıştır.⁶

³ Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfû İstilâhâtî'l-fünûn*, Dâru Kahraman, İst. 1984, I, 359; Şemseddin Samî, *Kamus-ı Türki*, Çağrı Yay., Dersâdet, İst. 1317, s. 537; Şarkâvî, Hasan, *Mu'cemü'l-elfâzi's-sûfiyye*, et-Tab'atü's-Sâniye, Müessesetü Muhtar, 1992 Kâhire, s. 115; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., 2004 İst., s. 245; Mehmet Demirci, “Hâl”, XV, *TDVİA*, İst. 1997, s. 216.

⁴ Abdülkerim Küşeyrî, *er-Risâle= (er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf)* (Tahk. Ma'rûf Zerîk-Ali Baltacı), Abdulhalim Darü'l-Hayr, Beyrût 1993.s. 57. Benzer ifadeleri için bkz. Hucvîrî, *age*, s. 289; Sühreverdî, *İrşâdü'l-mürîdin* (Terc. Mehmet Emin Fidan), Hacegân Yay., 2000 İst., ss. 183-184; İbn Arabî, *İstilâhâtü's-sûfiyye*, *Resâilü İbn Arabî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, et-Tab'u'l-Ulâ, Beyrût ts., s. 3; Kâşânî, *İstilâhâtü's-sûfiyye*, s. 81; Hasan Şarkâvî, *Mu'cem*, s. 115-116; Afîfî, *Tasavvuf*, s. 150-153; Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfû İstilâhâtî'l-fünûn*, Dâru Kahraman, İst. 1984, I, s. 359; Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, ss. 84-89.

⁵ Şemseddin Samî, *Kamus-ı Türki*, Çağrı Yay., Dersâdet, İst. 1317, s. 1387; Süleyman Uludağ, *TTS*, ss. 314-315; Süleyman Uludağ, “Makâm”, *TDVİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 409.

⁶ Serrâc, *Lümâ*, s. 41; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 56; Hucvîrî, *age*, s. 289; Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, ss. 123-124; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 171-172; Hasan Şarkâvî, *Mu'cemü'l-elfâzi's-sûfiyye*, ss. 115-116; Tehânevî, *age*, II, ss. 1227-1228.

Makâm'ın bir diğer tanımı de şudur: "Makâm; düzenli ve disiplinli bir gayret hâlinin istikrar ve süreklilik kazanmış şeklidir."⁷

Makâm ve hâller hakkında görüş beyan eden sûfiler, kendi yaşamış olduğu tecrübelerden hareket ederek bir değerlendirme yaparken, bu terimlerin lügat manalarına paralel açıklamalar yapmışlardır. Örneğin makâm kelimesi etimolojik açıdan, "قام" fiilin "قوم" kökünden türemiştir ve "devam, sebat, istikrâr" ifade eden anlam ve türevlerini içermektedir. Bir yerde ikâmet etmek demek ise bir noktada itidâl, istivâ ve denge manalarını çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla, sözlük anlamı ile makam, maddî boyutuyla mekânı gerektirmekte ya da içinde barındırmaktadır. Oysa tasavvufî anlayışta makâm, sülûk hâllerinden birinde ikâmet etmek, nefsi riyâzete sokmak anlamında mecazî bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte sözcüğün diğer anlamları, sebat, devam, menzile-i hasene, itidâl, zühd, tevekkül, vera' vs.'ye alıştırmak şeklindedir. Buna göre makâm kelimesinin, sözlük anlamını, kayda değer herhangi bir değişiklik olmadan terim anlamında da devam ettirdiğini söyleyebiliriz.⁸

Sözlük ve terim anlamları üzerinde durduktan sonra şimdi de Kuşeyrî'nin bu terimlere yaklaşımına bakmak istiyoruz. Kuşeyrî, makâmı "kulun tekrar ede ede kazandığı ve bir nitelik hâline getirdiği edep ve ahlâk" olarak tarif etmektedir.⁹ Söz konusu edilen âdâb ve ahlâk, bir gayret ve çabanın neticesinde elde edilmektedir. Buna göre makâm, sâlik için bir tür ruhî ve fizikî mücâhede ve riyâzetle gerçekleşecektir. Bu, sözcük anlamlarından olan istivâ ve itidâl anlamlarının içerisinde mevcuttur. Zira işler, ancak belli bir çaba harcanmasından sonra dengeli bir hâle gelerek istikrar kazanır. Kuşeyrî'nin tanımında dikkat çeken diğer bir özellik ise devamlılıktır. Nitekim, "bir şeyi ikâme etti (bir şeyi ayakta tuttu)" demek, "ona devamlılık kazandırdı" demektir. Buna göre makâm ancak, bekâsının devamlılığı ile gerçekleşecektir.¹⁰

Yukarıda makâm kelimesinin sözlük anlamı ile terim anlamı arasındaki ilişkinin hâl terimi için de geçerli olduğunu görüyoruz. Nitekim sûfiler, "hâl" kavramı hakkında "حال, يحول, حول, حل, حلول, gibi kavramları temel alarak açıklamalar yapmışlardır. Örneğin Cüneydi Bağdadî'nin ileri sürdüğü hâlin sebatsızlığı görüşünün, "حال" mazi fiilinden hareketle, "bir yerden başka bir yere taşınmak" manasındaki kullanımına dayandığı görülmektedir. Diğer taraftan

⁷ Uludağ, "Makâm", *TDVİA*, XXVII, s. 409.

⁸ Emir Yûsuf 'Avdeh, *Tecelliyatü's-Şi'ri's-sûfi Kirâât fi'l-ehvâl ve makâmat*, et-Tab'atü'l-Arabiyyetü'l-Ulâ, Dâru'l-Fâris, Beyrût 2001, s. 23.

⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 56.

¹⁰ Emir Yûsuf 'Avdeh, *age*, s. 24.

Muhâsibî, hâllerin devamlılığını, aynı hâlin sürekli olarak tekrarlanması olarak nitelemektedir. Bu yaklaşımda hâl terimine yönelik izahlar, “حلول” mastarından hareketle gerçekleştirilir. Yani birincisinde حال mâzi fiilinde “geçicilik” varken, ikincisinde حلول mastarında “yerleşme, sabit kalma, devam etme” söz konusudur.¹¹

Kuşeyrî'nin hâl yaklaşımında ise onun, hem Cüneyd-i Bağdadî'nin “*hâlde sebat yoktur*” fikrini temel aldığını hem de Muhâsibî'nin görüşlerini dikkate değer bulduğunu görüyoruz. Örneğin Muhâsibî'de kabz, bast, şevk ve muhabbet gibi kavramlar, birer hâldir. O, muhibbin muhabbeti devam etmediği zaman, muhibbin muhib olamayacağını; şevk kesintiye uğradığında, şevk ehlinin şevklerini yitireceğini söylemiştir.¹² Rıza kavramı üzerinde duran Kuşeyrî ise bu iki zıt fikri uzlaştırma yoluna girmiş, bu yaklaşımıyla o, bu kavramı, Iraklı sûfiler ile Horasanlı sûfilerin görüşlerini dikkate alarak değerlendirmiştir. Zira Horasanlı sûfiler, rızayı makâm; Iraklı sûfiler ise hâl olarak kabul etmişler, Kuşeyrî ise bu iki zıt fikri bir noktada bütünleştirmeye çalışmıştır. Nitekim o, rızâyı bidâyette makâm, nihâyette ise hâl olarak değerlendirir. Ona göre rızâ bidâyette kulun çalışmasıyla elde edilir; nihâyette ise hâller sınıfa girer. Zira hâllerin devamlı olduğu görüşünü savunan sûfiler, kişide, hâllerin devamlı olmamasını hâllerin başlangıcında olan ve henüz hâllere ulaşamayan kimselerin durumu olarak kabul etmiştir. Bu durumu, *levâih* ve *bevâdih* kavramlarıyla isimlendirmişlerdir. Böylesi bir isimlendirme yoluna giden sûfiler, devam etmediği sürece sözü edilen sıfattan, “hâl” olarak bahsetmezler. Kuşeyrî, Ebû Osmân'dan, bu manayı destekleyecek şu sözü nakleder: “Allah beni, kırk seneden beri hiç bir hâlde ikâmet ettirmemiştir ki, ben o hâlden hoşnut olmuş olmayayım”¹³. Kuşeyrî, bu fikriyle Ebû Osman Hirî'nin, rızâ kavramının hâl cinsinden ve devamlı olduğuna işaret ettiğini belirtir ve kendisi de bir yönüyle rızâ kavramını, hâl cinsinden bir kavram olarak kabul eder ve hâllerin devamlılığını savunan sûfilerin görüşlerinin de bir noktada doğru olduğunu belirtir. Zira o, bazen, hâllerin sülûk ehlini terbiye etmek için şirb durumunda bulunabileceği görüşündedir., Şirb durumundaki hâlleri, fazla devam etmediği için hâl olarak değerlendirmeyen Kuşeyrî, bunlara “*tevârik*” ismini verir ve bu durumdaki hâlleri, “*hazırlayıcı hâller*” olarak görür.¹⁴

¹¹ Emir Yûsuf 'Avdeh, *age*, s. 26-27.

¹² Hucvirî, *age*,. 290.

¹³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye* (Tahk. Abdülkerim el-Atâ), Mektebetü Ebî Hanîfe, 2000 Dimaşk, s. 312.

¹⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Tahk. Ma'rûf Zerîk-Ali Baltacı), s. 57-58. Şunu da belirtmeliyiz ki, hâllerin istikralı olabilmesi için kalbe gelen nurların dengeli olması gerekir. Kuşeyrî'ye göre dünyevî rızık ne noksan ne de fazla değil, yeteri

Kuşeyrî, ortaya koyduğu bu yaklaşımında, “*Ey itminânâ ulaşmış olan nefis, sen Rabden razı, Rab da senden râzı olarak kullarımın arasına ve cennetime gir*”¹⁵ âyet-i kerimesi de etkili olmuştur. Bu âyete göre rızâ, önce kul cihetinden gerçekleşir ve daha sonra Hakk tarafından meydana gelir. Rızânın makâm mı, hâl mi olduğu problemine de değinen Kuşeyrî, onun, önce makâm sonra da hâl olduğunu söyler. Bir sâlikin içinde bulunduğu rızânın hem makâm hem de hâl olabileceği görüşünü ise, kişinin bidâyette mi yoksa nihâyette mi oluşuyla ilişkilendirir. Buna göre rıza, kişinin çabası sonucunda gerçekleşmişse makâm olur. Rıza makâmında bulunan kişiye Allah’ın rızâ cinsinden bir hâl ihsân etmesi ise, rızâya hâl özelliği kazandırmaktadır.

Kuşeyrî’nin yukarıda ortaya koyduğumuz bu yaklaşımı, hâlleri, amel-i sâlihlerin neticesinde elde edilen şeyler” olarak kabul eden Horasan ekolünün¹⁶ görüşüne de uygun düşmektedir. Çünkü amel-i sâlih, kişinin gayret ve çabasıyla yapmış olduğu ibadetlerdir. Hâllerin, bunun sonucu olması demek, “önce makâm kazanılır, sonra da bu makâmın semeresi olarak hâller zuhûr eder” anlamına gelir. Kuşeyrî’ye göre kulun en güzel hâli tövbedir.¹⁷ Tövbe hissi geçici olursa, buna ‘hâl’ adı verilir, tövbe duygusu tekrarlanarak devamlılık kazanırsa “makâm”a dönüşür. Kuşeyrî’ye göre sabır, tevekkül, rıza ve zühd gibi makâmlar için de aynı durum söz konusudur.¹⁸ Oysa tevbe, aslı itibariyle makâmdır. Ancak Kuşeyrî’nin görüşüne göre bir makâm, kendi cinsinden bir hâle dönüşebilir. Buna göre, yukarıda kastettiği şey, tevbenin hâle

kadar olmalıdır. Nasıl ki rızkın noksanlığı, ilahî emirleri yerine getirmeye mani olur, aynı şekilde fazlası da kişiyi hırsından dolayı mal ile meşgul eder. Kalbin rızıkları da böyledir. Kalbin rızıklarının en güzeli de, kişinin vakit içinde meşgul olduğu hâlleri kadar olmasıdır. Noksan olmamalı, zira noksan olursa kişi o hâlin özlemi ile acı çeker. Fazla da olmamalıdır, zira fazla olması durumunda, aşırı yanılıcı, tehlikeli durumları meydana getirir. Ne noksan ne de fazla olması durumunda ise, bu hâllerden ancak Allah’ın yüceliğini teyit eden ve destekleyen bilgiler zuhûr eder. bkz. Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, III, s. 603.

¹⁵ Fecr, 89/27-29.

¹⁶ Abdulkahir b. Abdullah es-Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, et-Tab’atü’s-Sâniyye, Beyrût 1983, s. 471.

¹⁷ Kuşeyrî, *Kitâbu Cevâhiri’l-mensûr*, Mevlânâ Müzesi İhtisas Ktp., nr. 1634., vr. 14a-16b. Benzer ifadeler, esas aldığımız tahkikli nüshada yoktur. Süleyman Uludağ’ın tercümesinde *Cevâhir*’deki ifadeye yakîn ifadeler geçmektedir. Kuşeyrî, Resûlullah (s.a.v.)’in her gün yetmiş defa tövbe etmesiyle ilgili olarak şu yorumu getirir. O, Peygamber (a.s.)’in hâller yönünden sürekli bir yükseliş içerisinde olduğunu, yaşadığı bir hâlden daha yüksek bir hâle ulaştığında ve daha önceki durumunu düşündüğünde yeni hâline göre, eski hâlinin Allah’a bir perde olduğunu kabul ettiğinden dolayı tövbe ettiği görüşündedir. Ayrıca hadis için bkz. Müslim, Zikr, 41; Ebû Dâvûd, Vitir, 26.

¹⁸ Mehmet Demirci, “Hâl”, *TDVİA*, XV, s. 217.

dönüşmüş durumu olsa gerek. Dolayısıyla Kuşeyrî'nin rızâya önce makâm, sonra da hâl demesi, makâmın hâle dönüşmesini de beraberinde getirecektir.

Sühreverdî'nin Yaklaşımı

Kuşeyrî'den iki asır sonra gelen Sühreverdî ise onun tam zıt görüştedir. Her ne kadar hareket noktaları bir çözümleme girişimi ise de sonuç itibarıyla izahlarında vardıkları analiz, birbirinin tam zıddı olmuştur. Çünkü Sühreverdî, hâlin makâma dönüşmesini savunmuştur. O, bu girişimiyle, bir açıdan hâl ve makâmı yerli yerine oturtmaya gayret etmiştir.

Sühreverdî, bu görüşünü isbât için örnek olarak “muhâsebe” kavramını ele alır. Ona göre muhâsebe, kulun gönlüne âniden doğar, bir müddet sonra nefsanî isteklerin etkisiyle yok olur. Bu hâl, Allah'ın yardımı gelinceye kadar bazen kendini gösterir bazen de kaybolur. Daha sonra Hakk'ın yardımıyla muhâsebe hâli, kula hâkim olur ve nefsi yenilgiye uğratır. Kulu tamamen kuşatarak, etkisi altına alan muhâsebe, nefsinde tam manasıyla yerleşerek makâm hâline dönüşür. Muhâsebe, makâma dönüşünce “murâkabe”, hâl olarak kişide gözükmeye başlar. Bu da zaman zaman kendini hissettirir ve sonra kaybolur, en sonunda da murâkabe makâma dönüşür. Murâkabe makâmı ile birlikte hâl olarak da müşâhede ortaya çıkar. Bu durum fenâ fillah, bekâ billah ve hakka'l-yakîn'e kadar devam eder.¹⁹

Sühreverdî, “makâmlar kesbî, hâller vehbî'dir” görüşüne de açıklık getirmeye çalışmıştır. Ona göre mevhibe olanların etrafı kesb ile kuşatıldığı gibi kesbî olanların etrafı da mevhibelerle kuşatılmıştır. Yani makâmlarda kesb ve gayret ortaya çıktığı zaman mevhibe yönü gizlenmiş, hâllerde ise mevhibe yönü görüldüğünde gayret ve çaba gizlenmiştir.²⁰ Sühreverdî, makâm ve hâli, zâhir ve batın gibi içli dışlı görmektedir. Sühreverdî'nin hâlin makâma dönüşümü, vahdet-i vücûd anlayışındaki zat-sıfat-isim ilişkisinde olduğu gibi, zâhir-batın ilişkisine benzemektedir. Yani muhâsebe makâmında, bir üst makâm olan murâkabe, hâl olarak zuhûr ederken, murâkabe makâmında da müşâhede, hâl olarak belirlemektedir.

Şunu da belirmeliyiz ki; Sühreverdî, Horasanlıların “hâller, amel-i sâlihlerin neticesinde elde edilen şeylerdir” görüşünü nakletse de, buna yönelik herhangi bir açıklamada bulunmaz. Ancak “hâller şimşekler gibidir. Parlar ve derhâl kaybolur. Eğer devamlı olursa bu hâl değil, nefsin sözü ve vesvesesidir (hadis-i

¹⁹ Sühreverdî, *age*, ss. 469-470.

²⁰ Sühreverdî, *age*, s. 473.

nefs)” sözünü şöyle izâh eder: “Bu söz, her hâl için değil, ancak önce ortaya çıkan, sonra da nefis tarafından yok edilen hâller için doğru olabilir. Su, yağa karışmadığı gibi, hâller de asla nefse karışmaz.”²¹

Sühreverdî, hâl kavramını iki türe ayırır. Emir Yûsuf, bu duruma iki noktadan bakarak şöyle diyor: Birincisi, geçici, çabukça kaybolan hâldir. Diğeri ise uzun süreli devam eden hâldir. Bu ikincisi, iyice yerleştikten sonra makâma dönüşen bir hâl türüdür. Burada, “öyle ise her hâl, makâma dönüşebilir mi?” sorusuyla karşı karşıya kalınabilir. Örneğin kabz, bast, heybet ve üns gibi hâller, makâma dönüşebilir mi? sorusuna Sühreverdî'nin “evet” cevabını vermesi mümkün gözüküyor.”²² Her ne kadar Sühreverdî, “uzun süreli hâl” ve “kısa süreli hâl” şeklinde bir ayırım yapmasa da, bu ayırımın ipuçlarını Kuşeyrî'de görebilmekteyiz. O, bu hususta şöyle diyor: Allah bazı hâlleri bir kişi için gıda kılar. Hak, o hâl içindeki kişiye, onu bir engel ve mani yapar. Bu durum, ondan terakki edinceye kadar, o kişi için bu hâl, bir vatan ve makâm olur. O makâmdan uzaklaşması bir vakitten uzun sürmediği gibi, o hâle dönmesi de hızlı olur.²³

Önce hâlin zuhûr edip sonra karar kılmasıyla ilgili olarak Sühreverdî'nin düşüncesinde, yaşamış olduğu tecrübe kadar, Kur'ân-ı Kerim'deki muhabbet ile ilgili şu âyet-i kerimenin de etkisi olmuştur: “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, bilsin ki Allah yakında öyle bir toplum getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı yumuşak, kâfirlere karşı da onurlu ve şiddetlidirler; Allah yolunda mücâhede eder, hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. Bu, Allah'ın bir lütfüdür, onu dilediğine verir. Allah, geniş ihsân sahibidir, her şeyi çok iyi bilendir*”²⁴. Zira âyete göre, Allah kulunu sever. Bunun sonucunda kul, Allah'ı sevmeye başlar. Söz konusu âyette muhabbet önce Allah'ın dilemesiyle sonra da kulun iradesiyle gerçekleşmektedir. Yani muhabbet oluşumunda önce Allah'ın ihsanına sonrada kulun kesbine vurgu yapılmaktadır. Her ne kadar Sühreverdî eserinde bu âyete dikkat çekmese de, hâlin makâma dönüşüyle ilgili böylesine bir girişimde bulunmasına zemin hazırlamış olabilir.

Sühreverdî'nin bu analizi, tasavvuftaki bütün hâl ve makâmlar için olmasa da bazıları için bir çözüm üretebilir. Bu, Kuşeyrî'nin yaklaşımı için de söz konusudur.

²¹ Sühreverdî, *age*, s. 471.

²² Emir Yûsuf 'Avdeh, *age*, s. 27.

²³ Kuşeyrî, *Uyûnü'l-ecvibe fî fûnûni'l-es'ile*, Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 1434/1, vr. 12b.

²⁴ Mâide, 5/54.

İbn Arabî'nin Yaklaşımı

Hâl ve makâmın problemine yönelik ortaya konulan ve bizim de burada ele alacağımız üçüncü yaklaşım İbn Arabî'nin yaklaşımıdır. O önce, Cüneyd-i Bağdadî gibi seleflerin görüşünü kabul etmekle başlar. Hâlin devamlı olup olmayacağı hususunu ele alarak seleflerinin ihtilaflarını ortaya koyar ve yeni görüşleri ileri sürer. Bunu yaparken, kendi tecellî anlayışından hareketle ve kavramların etimolojik yapısından faydalanarak çözümler getirir. Ona göre hâlde asıl olan şart, zeval bulması yani sabit olmaması ve devamsızlığıdır. Bazı sûfîlerin, peş peşe birbirini takip eden, birbirine benzer bir dizi hâlleri kavrayamadığını ve aynı hâlin devam ettiği zannına kapıldığını söyleyen İbn Arabî'ye bu durum, tek bir hâlin devamlılığından değil, zincir halkaları gibi birbirini takip eden, bir dizi benzer hâllerden oluşmasından ileri gelmektedir. Hâllerden nce birincisi meydana gelir, ortaya çıkar ve sonra kaybolur. Peşinden ikinci hâl meydana gelir. Sonra o da kaybolur. Bu durum bu şekilde sürüp gider.²⁵

İbn Arabî de hâli, “kişinin çalışıp didinmeden kalbine gelen şey olarak” değerlendirir. Ona göre “yok olup gitmek”, hâlin şartlarındandır ve saflaşma gerçekleşene kadar, benzer hâller birbirini takip edecektir. Fakat bazen benzer bir hâl, daha önceki hâlin peşinden gelmeyebilir. O, sûfîlerin arasında, hâlin devam edip etmeyeceği hususundaki ihtilafın da bu noktada çıktığını belirtir. Ona göre, hâlin devamlılığını kabul eden sûfîler, bazen benzer hâllerin birbirini izlediğini gördüklerinde, o hâllerin benzer hâller olduğunu anlayamadıkları için, yaşamış oldukları hâlin devamlılığına hükmetmişlerdir. Bunlar, hâl kelimesini kendi durumlarını dikkate alarak “طول” mastarından türetmiştir. Fakat yok olan hâlin peşinden benzerinin takip ettiğini düşünmeyenler, hâlin devamsızlığına hükmetmişler ve hâl kelimesini, “yok olmak, kaybolmak” anlamındaki حال, يحول’ den türetmişlerdir.²⁶

İbn Arabî'nin yaklaşımı, bir noktada seleflerinin ihtilafını da temyiz etmektedir. Yani hâlin devamsızlığını iddia edenlerle, devamlılığını savunanların görüş ayrılıklarının neden kaynaklandığını izah etmektedir. Zira hâlin devam etmediğini iddia eden Cüneyd-i Bağdadî gibi sûfîler, temelde isabet etmektedirler. Hâlin devamlı olduğunu savunan sûfîler ise, her yeni tecelliyle birlikte aynı hâlin bir benzerinin zuhûr etmesinden dolayı, daha önceki hâllerin değişmeden sürdüğü yanılgısına düşmüşlerdir. Bu açıdan bakıldığında Haris el-Muhâsibî'nin muhabbet ve şevkin devamlılığı ile ilgili görüşü de açıklığa kavuşmaktadır. Zira muhabbet ve şevk,

²⁵ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-mekkiyye*, Dâru Sâdır, ts., Beyrût, II, s. 384.

²⁶ İbn Arabî, *age*, II, ss. 384-365.

nihâyete kadar sâlikten ayrılmamış olabilir. Yani sâlik, daha yüce bir makâma çıktığında kendisinde, o makâmın gereklerine uygun bir muhabbet hâli ve şevk durumu zuhûr eder. Fakat sâlik bu muhabbet ve şevki daha önceki muhabbet ve şevk hâlinin aynısı olduğu zannına kapılır. Oysa aralarında şiddet ve güç yönleri gibi birçok noktada farklılık bulunmasına rağmen o bunu idrak edemeyebilmektedir.

İbn Arabî'nin bu analizi dikkatlice incelendiğinde, Avdeh'in de belirttiği gibi, onun, hâl ve makâmın analizine yönelik özellikle bazı hâllerin devamlı olup olmamasıyla ilgili çözümlemede etkili bir yol olduğu gözükmektedir. O, bu hususta şöyle diyor: "İbn Arabî'nin, benzer hâllerin birbirini izlediğini öne süren görüşü, çelişki problemini kökünden çözmektedir. Şöyle ki, İbn Arabî hâl kelimesini, her iki türde de kullanmaya özen göstermektedir. Yani tek bir hâlin benzerlerinin birbirini izlemesi ve zâhirde hâlin zevâl sıfatının dışına çıkıp sübut sıfatına yaklaşması, kendisine makâmı adlandırılma hakkı vermez. Çünkü makâm, devam ve sübut dışında başka şartları da gerektirir. Bu yüzden adlandırma aslına uygundur ve bizim çıkardığımız bu sonuç Sühreverdî'nin "hâl, devam ederse makâma dönüşür" şeklinde ulaştığı sonuca ters düşmektedir. Benzer hâllerin birbirini izleyip izlememesi (peşi peşine gelip gelmemesi) açısından İbn Arabî'den çıkarılabilecek bir diğer sonuç da şudur: Hâl, *hâle* kökünden değil "*havele*" kökünden türemiştir. Çünkü *hâle-yehûlu*, "değişim, yok oluş ve sebatsızlık" anlamlarına gelir. Bu da hulûl ve ikâmet (yer etme ve yerleşme) anlamını veren *halle* anlamının zıddıdır. Böylelikle İbn Arabî'de hâlin, değişme ve yok olma anlamından geldiği anlaşılıyor ve bu anlamlar (değişme ve yok olma), hâlin benzerlerinin sürekli olarak ortaya çıkıp, kesintisiz olarak peşi sıra yok olması anlamındaki devamlı çelişmezler.²⁷

Bu, her ne kadar hâlin devamlı olup olmamasıyla ilgili bir çözümlenmeyi ortaya koysa da, özellikle, muhabbet ve rıza, gibi kavramların hâl mi yoksa makâm mı olduklarıyla ilgili belirsizliğe, kökten çözümleme getirdiğini söylemek biraz zor gibi gözükmektedir. Hatta Allah'ın ihsânının genişliği cihetinden bakıldığında, sadece hâller değil bütün makâmın dahi ihsân-ı ilâhî olduğu bir gerçektir. Zira böyle bir fikri ispat etmek için sûfi görüşü bulmak da çok zor değil. Zira sûfi büyüklerinden Vasitî (ö.) şöyle diyor: "Makâmın kaderin sonucu olan kismetlerdir. Allah

²⁷ Emir Yûsuf 'Avdeh, *age*, ss. 28-29. Hatt-ı zâtında ilk devir sûfilerden itibaren hâl kavramı, "yerleşme, konaklama" manasına gelen hulûl masdarının ism-i fâili anlamında değerlendirilerek anlamlandırılmıştır. Bkz. Mehmet Demirci, "*Hâl*", *TDVİA*, s. 216.

tarafından tatbik edilen vasıflardır. O halde bunlar hareket ve gayretle nasıl elde edilir? Çalışmakla bunlara nasıl nâil olunur?”²⁸ Aslında hem hâl hem de makâm, bu yönden bakıldığında Allah’ın bir ihsânıdır. İşte bundan dolayı Mustafa Arusî şöyle diyor: ‘Makâm kesbîdir’, yani ‘kulun kesbiyle gerçekleşir’ sözü, hâlin zâhiri itibariyledir. Gerçekte, Allah’ın tevfiik ve hidâyeti olmasaydı, kul nefsiyle hâlden veya makâmdan herhangi birini gerçekleştiremezdi. Tefvik ancak Allah’tandır.”²⁹

Sonuç

Bu probleme genel ilahî ihsan açısından ele alındığında hem hal hem de makam Vasiî ve Arusî’nin anlayışında olduğu gibi mevhibeden başka bir şey değildir. Aynı şekilde hal ve makamlara Allah’ın özel ihsânlarını bir kenara bırakırsak, görülecektir ki, kulun irâdesi cihetinden bakıldığında hâllerin bile ihlâsla yapılan amellerin bir mahsulü olduğu gerçeği de hâleri kesp boyutuna yaklaştırmaktadır. Her iki görüşün de Kur’ân-ı Kerim’den destek bulması zor gözükmemektedir.

Kuşeyrî ve Sührevrerdî’nin hal ve makamların analizine yönelik yaklaşımları rıza teriminde olduğu gibi aynı kavramı bazı mutasavvıfların hal, bazılarınınınsa makam olarak isimlendirmelerine bir çözüm yolu gösterse de hâllerin devamlı olup olmaması hususuna bir izah getirmiyor. O hâlde bu durumda orta yolu kabul ederek istisnai görüşleri dikkate almadan, makâmların kesbî, hâllerin ise vehbî olduğunu kabul edip, hâlin devam edip etmemesiyle ilgili İbn Arabî’nin görüşünü de devreye sokarak, meselenin çözümlenmesine gidilebilir.

²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (Tahk. Abdulkerim el-Atâ), s. 43; Kuşeyrî, *Risalesi* (Ter. S. Uludağ), s. 101.

²⁹ Mustafa el-Arusî, *Netâicu’l-efkârî’l-kudsiyye fî meânî Şerhi’r-Risâleti’l-Kuşeyriyye li-Şeyhi’l-İslam Zekerîya b. Muhammed el-Ensârî*, II, s. 47.

Hz. Fâtıma Mevlidi Ve Vesîletü'n-Necât İle Mukayesesi Necdet ŞENGÜN*

Özet

Bu çalışmada Hz. Peygamber ile alakalı dinî-edebî türlerden mevlid türü üzerinde durulmuş, mevlid yazma geleneğinin kısa bir panoraması yapılmış ve mevlidin Türk edebiyatındaki gelişimi hakkında bilgi verilmiştir. Türk edebiyatındaki ilk mevlid metinlerinden biri olan Süleyman Çelebi (ö.825/1422)'nin *Vesîletü'n-necât* adlı mevlidi yanında Türkçe kaleme alınmış daha pek çok mevlid metni bulunmaktadır. Süleyman Çelebi kendisinden sonraki mevlid yazarlarını derinden etkilemiştir.

Klasik Türk edebiyatında Hz. Peygamber dışındaki bazı şahıslar için yazılmış mevlid metinleri de mevcuttur. Bu mevlid metinlerinden biri Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtıma adına Es'ad Erbilî (1847-1931) tarafından yazılan mevlid metnidir. Bu çalışmada Hz. Fâtıma'nın Türk edebiyatındaki yansımalarına çok kısa olarak değinilmiş ve Hz. Fâtıma Mevlidi metni transkribe edilmiş ve tanıtılmıştır. Daha sonra *Vesîletü'n-necât* ile şekil ve muhteva yönünden bir mukayeseye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, Vesîletü'n-necât, Mevlid, Fâtıma, Mukayese

Abstract

In this study, mawlid was studied as a kind of religious-literary forms dealing with prophet Muhammed. However tradition of writing mawlid and about the kind of mawlid in classical Turkish literature was shortly introduced. One of the first mawlid in classical Turkish literature is Vasilat al-nacat that was written by Süleyman Çelebi. At the same time, there are many texts of mawlid in Turkish language for prophet Muhammed. Süleyman Çelebi deeply affected following other Turkish poets that wrote mawlid.

There are mevlid texts that was written for some persons expect for prophet Muhammed in Turkish classical literature. One of these mawlid texts is Fatıma's mawlid that was written by Turkish poet Es'ad Erbilî. This mawlid is about to Fatıma that is daughter of prophet Muhammed. In this paper, reflection of Fatıma on classical Turkish literature was shortly touched on. The text of Fatıma's Mawlid

* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı Arş. Gör. (necdetsengun@hotmail.com).

was transcribed and also presented. Comparison of Fatima's mawlid and Vasilat al-nacat was accomplished in terms of shape and content.
Key Words: Turkish literature, Vasilat al-nacat, Mawlid, Fatima, Comparison.

Giriş

Dînî edebiyatımızın en önde gelen türlerinden biri, Hz. Peygamber'in meziyetlerini genellikle manzûm ve mesnevî tarzında anlatan mevlid türüdür. Mevlid yazan şâirler, Hz. Peygamber'in doğumunu, hayatını, başta miraç olmak üzere birtakım mucizelerini ve ölümünü kaleme almışlardır. Hz. Peygamber'e olan derin saygının ve sevginin bir tezahürü olarak ortaya çıkan mevlid türü eserler, Türk İslam medeniyetinde olduğu kadar, diğer Müslüman milletler için de önemli bir kültürel form oluşturmuştur.

Hz. Peygamber daha hayatta iken Abdullah b. Revâha (ö.8/629), Ka'b b. Züheyr (ö.24/645) ve Hassân b. Sâbit (ö.54/674) gibi şâirler bu tür eserler vermişlerdir.¹ Sonraki dönemlerde Arapça mevlidler yazılmaya devam etmiş, birtakım Farsça mevlidler de kaleme alınmıştır. Özellikle Arapça mevlid metinleri oldukça önemli bir yekün tutmaktadır.² Daha sonradan gerek tercüme gerekse telif yoluyla, çeşitli milletler tarafından çeşitli dillerde mevlid metinleri oluşturulmuştur.³

Diğer İslam edebiyatlarına nispetle mevlidlerin Türk edebiyatında ayrı bir yeri vardır. Türk İslam edebiyatında bu tür eserlerin sayısı iki yüz civarındadır.⁴ Bu eserler içerisinde ilk Türkçe mevlid metni hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bugüne kadar ilk Türkçe mevlid metninin Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-necât*'ı (telif tarihi: 812/1409) olduğu kabul edilmekteyken yeni birtakım araştırmalar, bu çalışmadan iki yıl önce Ahmedî (ö. 1412)'nin 810(1407) tarihinde telif ettiği mevlidini ortaya çıkarmıştır.⁵ Diğer Türkçe mevlid metinlerinden birçoğu ve şâirleri Necla Pekolcay ve Hasibe

¹ Hasan Aksoy, "Türk Edebiyatında Mevlidler", *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, XI, 758.

² Geniş bilgi için bkz.: M. Edip Çağmar, *Edebî Açıldan Arapça Mevlidler*, Avrasya Yay., Ankara 2004, s. 17. (M. Edip Çağmar burada mevlid hakkında yazılmış eserlerin bir tarihçesini vermektedir).

³ Bkz.: M. Tayyip Okıç, "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidi'nin Tercemeleri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, S: 1, Erzurum Aralık 1975, ss. 27-35.

⁴ Hasan Aksoy, "Mevlid, Türk Edebiyatı", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 482.

⁵ Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevî (XV. yy'a Kadar)*, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 117; Mahmut Kaplan, "Divan Şiirinde Hazret-i Muhammed", *Köprü*, Bahar 2001, S. 74, s. 107.

Mazioğlu tarafından tespit edilmiştir.⁶ İlmî çalışmaların özellikle *Vesîletü'n-necât* üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Diğer mevlid şâirlerinden Ahmed, Hocaoğlu, Hamdullah Hamdî, Şemseddin Sivâsî⁷ gibi birtakım mevlid yazan şâirler üzerinde doktora, yüksek lisans ve mezuniyet tezleri ile makaleler hazırlandığı halde diğer mevlid metinlerinin birçoğu araştırmacıların ilgisini beklemektedir.⁸

Elimizde Süleyman Çelebi ve mevlidi ile ilgili geniş bir literatür mevcuttur. Mevlid ve Süleyman Çelebi Mevlidi hakkında bilgi veren ansiklopedi maddelerinin yanı sıra *Vesîletü'n-necât*'ın ilmî neşri Ahmet Ateş,⁹ Faruk K. Timurtaş¹⁰ ve Neclâ Pekolcay¹¹ tarafından yapılmıştır. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı, Hüseyin Vassâf'ın konuyla ilgili eserini, birtakım ilave bilgilerle genişleterek yayımlamışlardır.¹² Ahmed Aymutlu da eserinde, Süleyman Çelebi ve mevlidi hakkında bilgi vermektedir.¹³ Diğer taraftan Bursa'da 18-20 Ekim 2007 tarihlerinde Uluslararası *Süleyman Çelebi ve Mevlid-Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri Sempozyumu* düzenlenmiş; bu sempozyumda akademisyenler tarafından sunulan Süleyman Çelebi ve Mevlidi hakkındaki tebliğler yayımlanmıştır.¹⁴

Tarihte mevlid kutlamalarının ilk defa Mısır'da kurulan Şii-Fâtimî devleti zamanında ortaya çıktığı ve Fâtimîler'in Hz. Peygamber'in mevlidi ile birlikte Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve dönemin sultanı için mevlid kutlamaları tertip ettikleri bilinmektedir.¹⁵ Bu mevlid kutlamalarında okunmak üzere yukarıda adı geçen şahıslar adına müstakil mevlid metinlerinin oluşturulduğu düşünülebilir. Nitekim Şii edebî literatürde Hz. Peygamber için oluşturulan metinlerden ziyade bu tür eserler ile karşılaşmak mümkündür.¹⁶ Diğer taraftan bazı mutasavvıflar için mevlid metin-

⁶ Geniş bilgi için bkz.: Necla Pekolcay, *Türkçe Mevlid Metinleri*, İÜ. Edebiyat Fakültesi Doktora Tezi, İstanbul 1950; Hasibe Mazioğlu, "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler", *Türkoloji Dergisi*, Ankara 1974, C. VI. S. 1, ss. 31-62.

⁷ Hasan Aksoy, *Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri, Mevlidi (Tenkitli Metin)* MÜ. İlahiyat Fakültesi Doktora Tezi, İstanbul 1983.

⁸ Bu liste için bkz.: Aksoy, "Mevlid, Türk Edebiyatı" *DİA.*, s. 483.

⁹ Süleyman Çelebi, *Vesîletü'n-necât Mevlid*, (Haz.: Ahmed Ateş) TTK. Yay., Ankara 1954.

¹⁰ Süleyman Çelebi, *Mevlid [Vesîlet-ün-Necât]*, (Haz.: Faruk K. Timurtaş), MEB. Yay., İstanbul 1970.

¹¹ Süleyman Çelebi, *Mevlid (Vesîletü'n-necât)*, (Haz.: Necla Pekolcay), Dergah Yay., İstanbul 1980.

¹² Hüseyin Vassâf, *Mevlid Süleyman Çelebi ve Vesîletü'n-necât*'ı (Haz.: Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı) Akçağ Yay., Ankara 1999.

¹³ Ahmed Aymutlu, *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*, MEB. Yay., İstanbul 1995.

¹⁴ *Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, (Editör: Mustafa Karabılal Kemikli) Orhangazi Belediyesi Yay., Bursa 2007.

¹⁵ Ahmet Özel, "Mevlid", *DİA.*, Ankara 2004, XXIX, 475.

¹⁶ Hz. Fâtıma adına yazılanlar için bkz.: M. Yaşar Kandemir, "Fatıma" *DİA.*, İstanbul 1995, XII, 222-23.

lerinin telif edildiği de bilinmektedir. Hatta bu mutasavvıfların doğum tarihleri bilinmediği için ölüm tarihleri mevlidlerine konu olmuştur.¹⁷ Hz. Peygamber adına pek çok mevlid yazan Türk şâirleri, Arap edebiyatından daha çok Fars edebiyatından etkilenmiş, edebî formları daha çok Fars edebiyatından almışlardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e yakın diğer şahsiyetler, özellikle de ehl-i beyt ve âl-i abâ kavramı içerisine giren şahıslar için de mevlid metinleri oluşturmuş olmalıdırlar. Hemen hemen tamamı Sünnî olan Türk şâirleri, inançları gereği Hz. Peygamber'e olduğu kadar onun yakın çevresine de derin bir saygı ve hürmet beslemişler, onları anlatmayı kutsal bir vazife olarak telakki etmişlerdir.

Böyle bir düşünceden hareketle bu makalede Hz. Fâtıma üzerinde durulmuş, onun Türk edebiyatına ne şekilde yansıdığı araştırılmıştır. Hz. Fâtıma hem Hz. Peygamber'in kızı olması dolayısıyla Sünnî cemaatte; hem de, Kerbelâ şehitlerinin anneleri olması sebebiyle Şîîler arasında son derece önemli bir yere sahiptir. Hz. Fâtıma hakkında beyitler serdeden ve aşağıda şiiirlerinden örnekler verilecek olan Türk şâirleri yanında, Es'ad Erbilî gibi Hz. Fâtıma adına müstakil mevlid metni kaleme alan şâirlerimiz de vardır. Bu çalışmada Hz. Fâtıma hakkında Es'ad Erbilî tarafından yazılan ve Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi'nde ayrı bir eser olarak gösterilen¹⁸ Hz. Fâtıma Mevlidi üzerinde durulacak, diğer mevlid metinleri üzerinde büyük etkileri olduğu varsayılan Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât* adlı mevlidi ile bir mukayeseye tabi tutulacak ve araştırmacıların bu karşılaştırmayı daha rahat yapabilmeleri için Hz. Fâtıma Mevlidi'nin transkripsiyonlu metni verilecektir.

A. Mevlid Türü ve Tarihî Gelişimi

a) Mevlid Kelimesinin Anlamı

Mevlid kelimesi Arapça "velede: doğmak veya doğurmak" kökünden türemiş bir kelimedir. Çoğulu mevâlîd veya mevâlid şeklinde gelir. Kelimenin doğru kullanımı "mevlid" şeklindedir. "Mevlüt" şeklindeki kullanımı yanlıştır. Mevlid kelimesi ilk etapta Hz. Peygamber'i hatırlatırken; aynı kökten gelen mîlâd kelimesi Hz. İsâ'yı çağrıştırmaktadır. Sözlüklerde mevlid kelimesi, "mevlidü'r-racül" "adamın doğduğu yer ve zaman" şeklinde isim tamlaması olarak kullanılmaktadır.¹⁹ Gerek Arapça'da gerekse başta Türkçe olmak üzere diğer Müslüman milletlerin dillerinde çeşitli şekil ve mânâlar-

¹⁷ Özel, *a.g.m.*, s. 476.

¹⁸ "Es'ad Erbilî" *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergah Yay., İstanbul 1975, III, 86.

¹⁹ Bkz.: İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, (Neşr.: Emin Muhammed Abdü'l-Vehhâb-Muhammed Sâdık el-Ubeydî), Beyrut 1416 / 1996, XV, 393.

da ifade edilmektedir. Mevlid, Mevlüt, Mevlidü'n-Nebevî, Leyletü'n-Nebevî, Mîlâdü'n-Nebebî, Mevleviyye, Serîdetü'l-Mevlîd, Mulud, Mîlud, Moled, Büyük gün anlamına gelen Donba bunlardan bazılarıdır.²⁰

Mevlid kelimesi terim olarak farklı anlamlar ifade etmektedir. Bu farklı anlamlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Arapça bir kimsenin doğduğu zamana denir. Hz. Peygamber'in İslam dinindeki yeri ve önemi göz önüne alındığında kelime, O'nun doğduğu zamana işaret olmak üzere has (özel) isim olarak kullanılır. 2. Mekan, yer ismi olarak kullanılmakta ve Mevlidü'n-nebî şekliyle, Hz. Muhammed'in doğduğu eve denilmektedir. 3. Herhangi bir kimsenin özellikle de Hz. Peygamber'in doğumunu ifade eder. 4. Bir kimsenin doğumu münasebetiyle yapılan merâsim. Hz. Peygamber'in dünyaya gelişi bir ferahlık, kurtuluş ve müjde olduğundan, doğumu da bir bayram olarak telakki edilmekte ve bu münasebetle kutlanmaktadır. 5. Hz. Muhammed'in dünyaya gelişini ve o andaki hâdiseleri, vakaları anlatan menkabe. 6. Mevlid merâsimlerinde çeşitli ikramların yapılması ve bu törenlerin yaygınlaşması neticesinde kelime zamanla ziyafet ve bayram mânâsını da kazanmıştır.²¹ Ayrıca mevlid kelimesi hey'et ilminde, bir çocuk doğduğu zaman "yıldızların içinde bulunduğu durum" yani çocuğun talihi anlamında da kullanılmaktadır.²²

b) Mevlid Türünün Tarihî Gelişimi

Yukarıda mevlid kelimesinin farklı mânâları ifade edilmiştir. Bizim burada ilgilendiğimiz mânâ ve mevlidden kastımız, yukarıda beşinci şıkta ifade edilen ve Türk edebiyatında bir türe ad olan "Hz. Muhammed'in dünyaya gelişini ve o andaki hâdiseleri, vakaları anlatan menkabe"dir. Hz. Muhammed'in doğumunu, kısaca hayatını, mucizelerini, vefatını anlatan, genellikle onun methini yapan ekseriyetle manzûm eserler mevlid ismiyle anılır. Türkçe mevlidler genellikle mesnevî tarzındadır. Siyer kitapları içerisindeki manzûm parçalar, mevlid türünün hemen hemen ilk örnekleri kabul edilmektedir. Bu bağlamda manzûm siyerler, mevlid türüne kaynak teşkil ederler. Bu nedenle mevlid türündeki eserler, "manzûm siyer" şeklinde de isimlendirilmektedir.

Hz. Peygamber daha hayatta iken Abdullah b. Revâha, Ka'b b. Züheyr ve Hassân b. Sâbit gibi şâirler tarafından bu tür eserlerin

²⁰ Bkz.: Ahmet Kavas, "Afrikada Mevlid Uygulamaları", *Diyânet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) (Özel Sayı)*, Ankara 2000, s. 559.

²¹ Necla Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağaloğlu Yay., İstanbul 1967, ss. 149-150; Hasan Aksoy, "Mevlid" *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergah Yay., İstanbul 1986, VI, 315.

²² Ateş, *a.g.e.*, s. 2.

kaleme alındığı yukarıda ifade edilmişti. Daha sonraları bu tür eserlere şâirlerin ilgisi oldukça fazla olmuştur. Oluşturulan bu tür eserler, başlarda *Siyer*, *Megâzî* ve *Şemâil* kitaplarından ilham alınarak yazılmışlardır. Muhammed b. İshak (ö.236/850)'ın *Siyer*'i, İmam Tirmizî (ö.279/892)'nin *Şemâil-i Şerîfi*, bu türe örneklik etmiş eserlerdir. İbâresinde mevlid kelimesi geçen ilk eserler ise; İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201)'nin *Mevlidü'n-nebî'si*, Ebu'l-Kâsım es-Sebtî (ö.599/1203)'nin *ed-Dürrü'l-munazzam fî mevlidi'n-nebiyyi'l-muazzam*'ı, İbn Dihye (ö.632/1235)'nin *Kitâbü't-tenvîr fî mevlidi's-sirâci'l-münîrî*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240)'nin *Mevlidü'l-cismânî ve'r-rûhânî'si* ve Zemlekânî (ö.727/1327)'nin *Mevlidü'n-nebî* adlı eserleridir. Bu eserler Arapça olarak kaleme alınmış eserlerdir.²³ Daha sonraki dönemlerde mevlid metinlerinin sayılarının giderek arttığı, özellikle Arapça olarak kaleme alınan mevlidlerin önemli bir yekün tuttuğu bilinmektedir.

Daha sonraları Farsça, Arnavutça, Kürtçe, Cava dilinde, Boşnakça, Rumca, Çerkesçe, Urdu dilinde, Sevâhili dilinde, Alhamyado (Arap harfleri ile yazılmış İspanya ve havâlisi dili) ve Tatarca mevlidler de yazılmıştır.²⁴ Bununla birlikte bir dilden başka bir dile tercüme yoluyla ortaya çıkarılan mevlid metinlerinin sayısı da bir hayli fazladır. Bu hususta Süleyman Çelebi Mevlidi en güzel örneklerden biridir. Zira Süleyman Çelebi Mevlidi pek çok dile aktarılmıştır. Bu aktarım eserin yazıldığı dönemlerden günümüze kadar devam etmiştir.²⁵

Türk edebiyatında da pek çok mevlid metni yazılmıştır. Bu mevlid metinleri içerisinde en meşhûru, Süleyman Çelebi'nin kaleme aldığı yedi yüzü aşkın beyti muhtevi *Vesîletü'n-necât* adlı mevliddir. Süleyman Çelebi, Mustafa b. Yûsuf b. Ömerü'd-Darîr (ö.14. yüzyıl sonları)'ın *Siyer-i Nebî Tercümesî*nden büyük oranda etkilenmiştir. Süleyman Çelebi, konu bakımından ondan çok faydalandığı gibi, *Siyer*'de bulunan ve velâdeti anlatan kasîde şeklindeki manzûmeye "Kasîde-i Melîha" adıyla bir nazîre yazmıştır.²⁶ Ahmet Fakih (ö. 13. veya 14. yüzyıl)'ın *Çarh-nâme'si* ile Süleyman Çelebi ile aynı asırlarda yaşayan ve Bursa'ya geldiği de anlaşılan İbnü'l-Cezerî (ö.833/1429)'nin *el-Mevlidü'l-Kebîr (Urfü't-ta'rîf bi'l-mevlidi's-şerîf)* adlı eserleri arasında birtakım benzerliklerin varlığı söz konusudur.²⁷

²³ Aksoy, "Türk Edebiyatında Mevlidler", s. 758.

²⁴ Geniş bilgi için bkz.: Okıç, *a.g.m.*, ss. 27-35.

²⁵ Bir örnek için bkz.: Mehmet Akkuş, "Prof. Dr. Hüseyin Mucîb Mısri ve Vesîletü'n-necât'ın Arapça Tercümesi", *Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, Orhangazi Belediyesi Yay., Bursa 2007, ss. 396-405.

²⁶ Süleyman Çelebi, *Mevlid [Vesîlet-ün-Necât]*, (Haz.: Faruk K. Timurtaş), s. X.

²⁷ Aksoy, "Türk Edebiyatında Mevlidler" s. 759.

Türk Edebiyatında Süleyman Çelebi haricinde pek çok mevlid metni yazılmıştır. Bu mevlidler içinde Hamdullah Hamdi'nin mevlidi ile Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun kurucusu Şemseddin Sivasî (ö.1006/1597)'nin mevlidi önemlidir.²⁸

Mevlidlerde çoğunlukla Hz. Peygamber'in doğumu (velâdet) üzerinde durulmakta, daha sonra miraç hâdisesi ele alınmakta, mucizeleri anlatılmakta ve daha sonra da vefatından bahsedilmektedir. Bu eserlerin hemen hepsi ehl-i sünnet inancı istikametinde telif edilmiş, yer yer âyet ve hadîslerden iktibaslarla, telmihlerle beslenmiş ve bidat denilebilecek fikirlere çoğunda yer verilmemiştir. *Vesîletü'n-necât* ve diğer bazı mevlidlerin sonunda bulunan *Vefât-ı Fâtıma*, *Hikâye-i Deve*, *Hikâye-i Geyik*, *Hikâye-i Güvercin*, *Hikâye-i Kesikbaş*, *Dâstân-ı İbrâhîm*, *Dâstân-ı İsmâîl* gibi manzûm hikayeler eserlere sonradan eklenmiştir. Bu metinlerin asıl mevlid metinleri ile alakası yoktur. Mevlidlerde genellikle tevhid, münacât, na't (bazılarında ashâb-ı kirâm ve çihâr-yâr-ı güzîne methiyeler vardır) ile başlanmakta, nûr-ı Muhammedî'den bahsedilerek doğumuna geçilmekte, daha sonra vefât-ı nebî konusuna yer verilmekte ve bilâhere dua (Hz. Peygamber'e, yazara ve okuyana) ile sona ermektedir.²⁹

Hz. Peygamber'e duyulan derin saygının bir tezahürü olarak meydana getirilen bu eserler, asırlardır Müslüman toplumlar tarafından kutlanan mevlid törenlerinde okunmakta, Hz. Peygamber'in doğumu bir bayram ve şenlik havası içerisinde kutlanmaktadır. Bu kutlamaların en önemli bölümlerinden birini kaleme alınan eserlerin, mevlidhanlar tarafından okunması oluşturmaktadır.

B. Türk Edebiyatında Hz. Fâtıma

Hz. Fâtıma, Hz. Peygamber'in Hz. Hatîce'den doğmuş dört kızının en küçüğüdür. Hicretten on üç sene önce Mekke'de dünyaya gelmiştir. Hicretin ikinci senesi on beş yaşında iken o zaman yirmi bir yaşında olan Hz. Ali ile evlenmiştir. Akı, zekası, güzelliği, zühd ve takvâsi dolayısıyla diğer kardeşlerine üstünlük sağlamıştır. Diğer evlatlarının küçük yaşlarda vefat etmeleri sebebiyle Hz. Peygamber'in soyu onda devam etmiştir. Üç oğlu ve iki kızı olmuş, oğullarından Hasan ve Hüseyin yaşamış, Muhsin ise küçük yaşta vefât etmiştir. Kızlarının isimleri Ümmü Gülsüm ve Zeynep'tir.³⁰ Hz.

²⁸ Bkz.: Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivasî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2005, Cilt IX/2 ss. 1-43.

²⁹ Aksoy, "Türk Edebiyatında Mevlidler" s. 759.

³⁰ Bazılarına göre üç erkek üç kız olmak üzere altı çocuğu dünyaya gelmiştir. Bu bilgiye göre Muhsin adındaki oğlunun ismi Muhassin'dir. Üçüncü kızın ismi ise, Rukiyye'dir. Kasım Kufralı, "Fâtıma" İA., MEB. Yay., İstanbul 1977, IV, 521.

Fâtıma hakkında pek çok hadîs-i şerîf rivâyet edilmiştir. Bu rivâyetlerden birinde; “Hz. Fâtıma’nın dünyadan gelmiş geçmiş bütün kadınlar arasında Hz. Meryem’den sonraki en iyi kadın olduğu”³¹ ifade edilmiştir. Hz. Peygamber’e sevgi ve muhabbetinin son derece fazla olması hasebiyle onun vefatından sonra yüzü hiç gülmemiş ve sadece altı ay sonra hicretin on birinci senesi Ramazan ayının üçüncü günü yirmi dört yaşında vefât etmiştir. Kendisine Hz. İmam Hüseyin’in kızı Fâtıma ile karışmaması için “Fâtımatü’l-kübrâ” ve “babasının kızı” anlamında “Bintü ebîhâ” lakapları verilmiştir.³² İffetli oluşundan dolayı “Betûl”, bir hadiste cennetteki en faziletli dört kadından biri diye tanıtıldığı için "cennet hatunu", kıyamette kendisinden şefaât beklendiği için de "kıyamet hatunu" ve "seyyidetü'n-nisâ" unvanlarıyla da anılır.³³ Yüzünün beyaz ve parlak oluşundan dolayı kendisine “Zehra” lakabı da verilmiştir.³⁴ Türkçe’de bu isim ve sıfatlardan “Fâtıma” ismi daha çok benimsenmiş ve bu isimle birlikte “Fatma” ve “Fadime” şekli çok kullanılmıştır. Hz. Fâtıma, ehl-i beyt, penç-ten, pençe-i âl-i Ali veya âl-i abâ³⁵ olarak adlandırılan ve Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’den oluşan beş kişilik grubun içerisinde bulunur.

Hz. Fâtıma’nın bu önemli konumu ve şahsiyeti dolayısıyla İslam tarihi kaynaklarında hakkında pek çok malumat bulmak ve değerlendirmek mümkündür. Öte taraftan Şîî kaynaklarda Hz. Fâtıma ile ilgili birçok hususun dile getirildiği de bilinmektedir. En azından Fâtımîler zamanında Hz. Fâtıma ile ilgili mevlid törenlerinde bir takım materyallerin ortaya çıkarıldığı varsayılabilir. Yine Alevî-Bektâşî edebiyatı içerisinde Hz. Fâtıma’nın önemli bir yeri ve günümüze yansımaları vardır. Lâkin bu çalışmadaki amacımız Hz. Fâtıma’nın kişiliği ve İslam tarihindeki yeri hakkında bilgi vermek değildir. Bu sebeple yukarıda dile getirilen hususlar başka çalışmalara bırakılarak, genelde onun Sünnî Türk şâirleri nezdinde algılanışını ortaya koymak; özelde ise, Es’ad Erbilî tarafından yazılan ve *Mevlid-i Şerîf-i Hazret-i Fâtımatü’z-zehrâ Radıyallâhu Teâlâ anhâ*

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Çağrı yay., İstanbul 1992, I, 293.

³² Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu’l-â’lâm*, Kaşgar Neşriyat, Tıpkıbasım, Ankara 1996, V, 3331. Öte taraftan “bintü ebîhâ” lakabının, “babasının annesi, anam” anlamına gelen “ümmü ebîhâ” şeklinde olduğunu söyleyenler de vardır. Onlara göre bu künyeyi almasının sebebi, Fâtıma’yı anne sevgisiyle seven Resûlullah’ın kendisine bu şekilde hitap etmiş olmasıdır. Kandemir, *a.g.m.*, s. 219.

³³ Mustafa Uzun, “Fâtıma, edebiyat” *DİA*, İstanbul 1995, XII, 223.

³⁴ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ötüken Yay., İstanbul 1998, s. 136.

³⁵ Âl-i abâ: Hz. Peygamber’in ehl-i beyti için kullanılan bir tabirdir. Hz. Muhammed bir gün Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i daha sonra da Hz. Fâtıma ve Hz. Ali’yi abâları altına aldığı için bu şekilde isimlendirilmiştir. Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, MEB. Yay., İstanbul 2004, s. 96.

başlığını taşıyan mevlid mesnevîsini tanıtmak ve *Vesîletü'n-necât* ile mukayesesini yapmak amaçlanmıştır.

Bu mukayeseye geçmeden önce kendisi de bir şâir olan³⁶ Hz. Fâtıma'nın Türk edebiyatındaki yansımalarından birkaçına örnek kabilinden değinmek uygun olacaktır. 14. yüzyıl Azerî sahasında yetişmiş şâir Nesîmî (ö.1404), divanında Hz. Fâtıma ve Hz. Hatîce'ye birlikte yer vermiş, onları "kadınların övünç mâdeni" ve "hayırlı kadınların menbaı" olarak nitelemiştir;

"Fâtıma ma'sûm olupdur hem *Hadîce* muhterem

Ma'den-i fahrü'n-nisâdır menba-ı hayru'n-nisâ".³⁷

Yine merhum Prof. Dr. M. Esad Coşan, "İslamî Türk Edebiyatında Ükkâşe Hikayesi" adlı makalesinde Hatipoğlu'nun *Ferah-nâme* adlı mesnevîsinden aktardığı "el-Hikâyetü's-sâbi'(at)ü ve't-tis'ün" bölümünde Hz. Fâtıma'nın ismi birçok kez geçmektedir. Bunlardan iki beyit aşağıya alınmıştır;

"Fâtıma kapısına geldi iy yâr

Kamçıyı diler u kılur âh u zâr

Fâtıma eydür nidersin yâ Bilâl

Kamçıyı bana habar vir n'oldı hâl".³⁸

Yine Süleyman Çelebi *Vesîletü'n-necât*'ta "Fî vefâti'n-Nebî *sallallâhü aleyhi vesellem*" bölümünde, Hz. Peygamber'in vefatı dolayısıyla Hz. Fâtıma ve Hz. Âişe'nin üzüntüye gark olduklarını, feryad ve figan ettiklerini aşağıdaki beyti ile dile getirmektedir;

"Fâtımayla Âişe kılıp figân

Derler idi el-amân u el-amân".³⁹

Yukarıda da ifade edildiği gibi Hz. Peygamberin vefatı Hz. Fâtıma'yı derinden sarsmış ve bu ayrılık acısına dayanamayarak kendisi de yaklaşık altı ay kadar sonra vefat etmiştir. Hz. Fâtıma'nın Hz. Peygamber sevgisi ve üzüntüden vefatı hadisesi de şâirlere konu olmuş ve bazı şâirlerce vefât-ı Fâtıma türünde mersi-yeler yazılmıştır. Hatta bu parçalardan bazıları mevlid metinlerine dâhil edilmiştir. İşte böyle bir metin üzerinde çalışma yapan Dr. Muhammet Kuzubaş, "Vefât-ı Fâtımatü'z-Zehrâ Radiya'llâhu

³⁶ Hz. Fâtıma'nın bazı şâirleri için bkz.: Ali Fehmi, *Hüsnü's-sahâbe*, İstanbul 1954, s. 126.

³⁷ Nesîmî Divanı, (Haz: Hüseyin Ayan), Akçağ Yay., Ankara 1990, s. 69.

³⁸ M. Esad Coşan, "İslamî Türk Edebiyatında Ükkâşe Hikayesi", *AÜİF. Dergisi*, Ankara 1983, XXVI, ss. 275-286.

³⁹ Süleyman Çelebi, *Mevlid (Vesîletü'n-necât)*, (Haz.: Necla Pekolcay), s. 154.

Anhümâ⁴⁰ başlıklı bölümde bu metinlerden birini sunmaktadır. Bu metinde “Fâtımadur gelen” redifli gazelin ilk beyti aşağıdaki gibidir;

“Ol yamalu eski giyen *Fâtımadur gelen*
Hem yalınçuğa tayanan *Fâtımadur gelen*”.⁴¹

Prof. Dr. Mustafa Uzun, Hz. Fâtıma'nın Türk Edebiyatındaki yerini değerlendirirken, “Hz. Fâtıma'dan bahseden eserleri Türk edebiyatının klasik metinleriyle tekke ve halk edebiyatına ait parçalar, folklorik ürünler ve Türk halk inançlarında yer alanlar şeklinde gruplandırmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁴² Mustafa Uzun, bu makalesinde Kul Himmet (16. yy) ve Edip Harâbî (ö.1917)'den Hz. Fâtıma ile ilgili dörtlükler naklettiği gibi, Yunus Emre'ye atfedilen hicaz bir ilahî metnini de vermiştir;

"Gül kokusu Muhammed'in teridir
Ah ettikçe karlı dağlar eritir
Hatice *Fâtıma* Hakk'ın yâridir
Onun katarından ayırma bizi"

Kul Himmet

"Naciye fakîre kemter bacıdır
Muhammed Ali'ye kuldur nâcidir
Cümle erenlerin başı tacıdır
İşte *Fâtımatü'z-Zehrâmız* vardır"

Edip Harâbî

"Kerbelâ'nın yazıları
Şehid düşmüş bazıları
Fatma Ana kuzuları
Hasan ile Hüseyin'dir
Kerbelâ'da eli bağılı
Âşıkların kalbi dağılı

Fatma Ana ciğer dağılı
Hasan ile Hüseyin'dir"

⁴⁰ Başlıkta geçen “anhümâ” ibaresi “anhâ” olmalıdır.

⁴¹ Muhammed Kuzubaş, “Manzum Bir Destan Kitabı (Destân-ı Veysel Karânî, Vefât-ı Hz. Fâtıma, Vefât-ı Hz. İbrâhîm, Hikâyet-i Gügercin, Hikâyet-i Geyik)” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research*, Volume 1/2 Winter 2008, s. 320.

⁴² Uzun, *a.g.m.*, s. 223.

Yûnus Emre

Bu şekilde Hz. Fâtıma'ya değinilen bazı parçaların yanı sıra, bazı eserlerin müstakil bölümleri Hz. Fâtıma'ya ayrılmıştır. Özellikle Kerbelâ hâdisesini anlatan ve ehl-i beyt sevgisini işleyen eserlerde bu durum görülmektedir. Bu bağlamda Fuzûlî'nin *Hadîkatü's-süedâ*⁴³ adlı eserinin dördüncü bölümü Hz. Fâtıma'ya ayrılmıştır.

Türk milleti kız çocuklarına Fâtıma, Fatma, Fadime ve Fadim gibi Hz. Fâtıma'yı hatırlatacak isimler vermeyi bir şeref kabul etmişlerdir. Bu âdet günümüzde devam ettirildiği gibi, geçmiş zamanlarımızda daha yoğun bir şekilde var olagelmıştır. Nitekim XVIII. yüzyıl mutasavvif şâirlerimizden Edirneli Hasan Sezâî-i Gülşenî, küçük yaşta vefat eden kızı için yazdığı bir tarih kıtasında, kızının isminin Fâtıma olduğunu aşağıdaki gibi ifade etmektedir;

“Olup hem-nâm-ı Zehrâ çünki yâ Rab dilerim senden
Enîs-i Fâtıma Zehrâ ola ol yevm-i dehşetde
Sezâyî fevtine târîh duâlar eyleyip dedim
Çiçek gibi açılısın *Fâtımam* gülzâr-ı cennetde”.⁴⁴

Türk edebiyatında şâirler, şiirlerinde doğrudan Hz. Fâtıma'nın ismine temas ettikleri gibi onun da içinde bulunduğu ehl-i beyt veya âl-i abâ gibi mefhûmlara da yer vermişlerdir. Bu tür beyitlerde; ehl-i beyt, pençe-i âl-i Ali veya âl-i abâyı oluşturan şahısların değişik özellikleri anlatılmış, kendilerinden şefaât talep edilmiştir;

Cevâbı var ise hasmın hemân dilîr olsun
Tutunca dâmenini *ehl-i beyt*in rûz-ı vaîd
Nâilî-i Kadîm
Çün şîr-i Hudâ *âl-i abâ* kân-ı sehâdır
Nâmını Ali'nin okuruz ayn-ile a'lâ
Yahyâ Bey
Deryâ-yı aşk içinde dil dürr-i bî-bahâdır
Ol dürrî hâk-pây-i *âl-i abâ*'ya verdim
Aşkî

⁴³ Fuzûlî, *Hadîkatü's-süedâ*, (Erenler Bahçesi) (Haz.: Servet Bayoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

⁴⁴ Sezâyî-i Gülşenî, *Divan*, (Haz.: Şahver Çelikoğlu), Yazı Yay., İstanbul 1985, s. 233.

Nâm-ı Ahmed nüsha-i îcâd-ı Bismillâh'dır

Pençe-i âl-i Ali aynıyla bir Allâh'dır

Nâmık Kemal

Yine Hz. Fâtıma'nın özellikle Türk Alevî-Bektâşî edebiyatında önemli bir yerinin olduğunu vurgulamak gerekir. Hatta sözlü edebiyat ve folklorda bu hususta zengin bir malzeme söz konusudur. Dinî inanç ve öğretiler içerisine yerleşmiş olan bu malzeme yanında, hat sanatında da Hz. Fâtıma'nın ismi önemli bir yer edinmiştir. Fakat bu hususlar makalemizin boyutlarını zorlayacağından dolayı ayrıntılarına girilmemiştir.

C. Hz. Fâtıma Mevlidi

Es'ad Erbilî, son dönem İslam ulemâ ve şuarâsından bir zât olup, Musul / Erbil'de dünyaya gelmiştir. Doğduğu yere nispetle Erbilî künyesini; Farsça ve Türkçe yazdığı şiirlerinde ise, Es'ad mahlasını kullanmıştır. Bir adet Arapça ve bir adet Kürtçe şiirini de muhtevî *Divan*'ının, el yazması eser kütüphanelerinde pek çok nüshası mevcuttur. Ayrıca *Divan*, hicrî 1338 tarihinde İstanbul'da basılmıştır.⁴⁵ Es'ad Erbilî, vecîz bir mukaddime ile başladığı *Divan*'ının sonuna bazı kimseler tarafından gazellerine yapılan tahmisleri dahil etmiştir. Bu haliyle matbû *Divan*, atmış dokuz sayfadır.

Divan'ın ilk bölümü olan Farsça şiirleri muhtevî yirmi beş sayfalık bölümün sonunda 27-30. sayfalar arasında Farsça olarak kaleme alınmış "*Tercüme-i Mevlid-i Şerîf-i Fâtımatü'z-Zehrâ Radiya'llâhu Anhâ*" başlıklı mesnevî bulunmaktadır. *Divan*'ın Türkçe şiirleri muhtevî ikinci bölümünün sonunda 61-64. sayfalar arasında aynı konuyu işleyen, "*Mevlid-i Şerîf-i Fâtımatü'z-Zehrâ Radiya'llâhu Anhâ*" başlıklı Türkçe Hz. Fâtıma Mevlidi bulunmaktadır. Hasan Kamil Yılmaz, Farsça olan Mevlid metnini Es'ad Erbilî'nin kendisinin kaleme aldığını; Türkçe Mevlid metninin ise, oğlu Mehmet Ali Efendi tarafından tercüme edildiğini ifade etmektedir.⁴⁶ Mustafa Uzun da bu görüşe katılmaktadır.⁴⁷ Buna mukabil Farsça şiirlerin Ali Nihad Tarlan tarafından tercüme edildiği; Türkçe şiirlerin ise, Cemal Bayak tarafından nesre çevrildiği *Divan-ı Es'ad* neşrinin önsözünde, *Divan*'daki hem Türkçe mevlidin hem de Farsça mevlidin bizzat Es'ad Erbilî'ye ait olduğu dile getirilmektedir.⁴⁸ Bizim bu husustaki kanaatimiz ikinci görüşün doğru olduğu yönündedir. Çünkü

⁴⁵ Bkz.: Muhammed Es'ad Erbilî, *Divân-ı Es'ad Fârisî ve Türkî*, Evkâf Matbaası, Dersaadet, 1338.

⁴⁶ Hasan Kamil Yılmaz, "Es'ad Erbilî" *DİA.*, İstanbul 1995, XI, 349.

⁴⁷ Uzun, *a.g.m.*, ss. 223-24.

⁴⁸ Muhammed Es'ad Erbilî, *Divan-ı Es'ad*, (Haz.: Cemal Bayak) Erkam Yay., İstanbul 1991, s. 6.

Türkçe Mevlid metni “*Mevlid-i Şerif-i Fâtımatü'z-Zehrâ Radiya'llâhu Anhâ*” başlığını taşımasına mukabil Farsça Mevlid metni, “*Tercüme-i Mevlid-i Şerif-i Fâtımatü'z-Zehrâ Radiya'llâhu Anhâ*” başlığını taşımaktadır. Başlığında “Tercüme” ibaresi olan bir metnin esas metin olduğunu iddia etmek pek mümkün gözükmemektedir. Kanaatimize göre, Es'ad Erbilî öncelikle Türkçe mevlidi kaleme almış daha sonra da bu manzûmeyi Farsça'ya aktarmıştır. Bizim burada çalışmamıza esas aldığımız metin, bahsi geçen Türkçe mevlid metnidir.

Hiz. Fâtıma Mevlidi, yetmiş dört beyit ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Bunlardan ilkinde tevhid, münâcât ve na't birbiri ardınca ve herhangi bir başlık konulmadan sıralanmıştır. Zaten ana başlıktan başka eserde herhangi bir ara başlık da kullanılmamıştır. Bu bölüm 1-21. beyitler arasındadır. Bölümün son beyti aşağıdaki gibidir;

“Bâğ-ı cennetden dilersen râyiha

Ahmed ü âl-i abâya fâtiha”.

İkinci bölüm, mevlidin en geniş bölümünü oluşturur. Bu bölüm 22-58. beyitler arasındadır. Burada Hiz. Fâtıma'nın ana rahmine düşüşünden doğumuna kadar geçen süreç, bazı menkabevî hadiseler ışığında ele alınmıştır. Yine Hiz. Fâtıma'nın anne karnında konuşması, kadınların en hayırlısı oluşu, Hiz. Peygamber'e olan aşırı sevgisi ve Hiz. Peygamber'in onun hakkında söylediği “Biz'atün minnî” “benden bir parça” hadisi bu bölümde konu edilmiştir. Bölümün ilk beytinde Es'ad Erbilî; “Matlaba geldi sıra ey sâmiîn / Cân kulağıyla bu sözi dinleyin” diyerek okuyuculara asıl konuya giriş yapıldığını haber vermektedir. Bu bölümün son beyti de ilk bölümde olduğu gibi Hiz. Peygamber ve âl-i abâ'ya dua temennisi ile son bulur;

“Ger dilersen nâr-ı dûzahdan necât

Ahmed ü âl-i abâya vir salât”.

Üçüncü ve son bölüm, 15 beyitten müteşekkildir ve mevlid metinlerindeki genel forma uygun olarak dua bölümüdür. Burada Hiz. Peygamber'den şefaât ümidi, cennete nâil olma düşüncesi ortaya konulmaktadır. Mevlidi telif eden, istinsah eden ve okuyanların da bu şefaât dairesine girmesi temennî edilmektedir. Son beyitte yine yukarıda olduğu gibi ehl-i beytin rûhuna fâtiha istenilmektedir;

“Ehl-i beyte fâtiha olsun hemîn

Rahmetu'llâhi aleyhim ecmaîn”.

D. Hz. Fâtıma Mevlidi'nin Vesîletü'n-necât ile Mukayese- sesi

Bilindiği üzere Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-necât* adlı Mevlidi bir model olmuş ve kendisinden sonra yazılan bu tür eserleri hem şekil hem de muhteva yönünden etkilemiştir. Dolayısıyla daha sonra yazılan mevlid metinleri, küçük bazı farklılıklar yanında *Vesîletü'n-necât* ile birçok yönden benzerlikler arz etmiştir. Hz. Peygamber'e yazılan mevlid metinlerinde durum böyle olmakla birlikte aynı form içerisinde farklı bir konuyu işleyen Hz. Fâtıma Mevlidi'nde durum acaba nasıldır?⁴⁹

a. Şekil

Vesîletü'n-necât on altı ayrı başlık ve fasl adı verilen alt başlıklara ayrılırken; Hz. Fâtıma Mevlidi, yukarıda da ifade edildiği gibi sadece üç bölüme ayrılmış, fakat bu bölümlere herhangi bir başlık konulmamıştır. Matbû metinde bu bölümlerin arası açık olarak basılmış ve üç ayrı bölümün olduğuna dikkat çekilmiştir. *Vesîletü'n-necât*'ın beyit sayısı, üzerinde bazı ihtilaflar olmakla birlikte yedi yüzü aşkındır. Buna mukabil Hz. Fâtıma Mevlidi, *Vesîletü'n-necât*'ın onda biri kadar bir hacme sahiptir. Yetmiş dört beyitten müteşekkil olan eserde Es'ad Erbili, adeta Süleyman Çelebi'nin her yüz beytine karşılık on beyit yazmıştır.

Her iki metin de, genel mevlid metinlerinin vezin yapısına uygun olarak, aruzun remel bahrinin *fâilâtün fâilâtün fâilün* kalıbı ile yazılmıştır. *Vesîletü'n-necât* uzun bir mesnevîdir ve bu tür metinlerde monotonluğu kırmak gayesiyle zaman zaman vezin değişikliğine gidilmiştir. Örneğin "Fî medhi'n-nebiyyi salla'llâhu aleyhi ve sellem" başlığını taşıyan yedinci bölüm, muzari bahrinin *mefûlû fâilâtü mefâilü fâilün* kalıbıyla yazılmıştır. Buna mukabil Hz. Fâtıma Mevlidi, kısa bir metin olması hasebiyle baştan sona yukarıda ifade edilen aruz kalıbı ile yazılmıştır.

Her iki mevlid metni, genel mevlid metinlerine uygun olarak mesnevî nazım şekli ile yazılmışlardır. *Vesîletü'n-necât*'ta mesnevî nazım şeklini oluşturan (tevhîd, münâcât, na't, sebab-i nazm-ı kitâb, âgâz-ı dâstân, hâtıme..vb.) bölümler bulunduğu halde; Hz. Fâtıma Mevlidi, kısa bir mesnevî oluşu dolayısıyla bu bölümlerin birçoğunu içermez. Hz. Fâtıma Mevlidi başta tevhîd, münacât ve na'tten müteşekkil ilk bölüm ve asıl meramı yani Hz. Fâtıma'nın doğumunu anlatan ikinci kısım ile dua ve hâtıme kısmını oluşturan

⁴⁹ Bu bölümde Es'ad Erbili'nin Hz. Fâtıma Mevlidi ile Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-necât* adlı mevlidi şekil ve muhteva yönünden bir mukayeseye tabi tutulmaktadır. Bu mukayesede *Vesîletü'n-necât*'ın ilmî neşirlerinden Necla Pekolcay'ın neşri esas alınmış, diğer neşirlerden de istifade edilmiştir.

üçüncü bölümden oluşur. Yine *Vesîletü'n-necât*'ta zaman zaman tagazzül yapılarak monotonluk kırılmak istenmiş, buna mukabil Hz. Fâtıma Mevlidi'nde tagazzüle yer verilmemiştir.

Her iki metinde de kafiye çeşitlerinden tam kâfiyenin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Redif de iki metinde sıkça kullanılan kafiye formlarındandır.

b. Muhteva

Hz. Fâtıma Mevlidi ile *Vesîletü'n-necât* arasında Hz. Peygamber ile Hz. Fâtıma'nın doğumlarının anlatıldığı kısımlar hariç, diğer bölümlerde birçok paralelliklerin var olduğu görülmektedir. *Vesîletü'n-necât*'ın ilk bölümü olan Tevhîd ve münâcat kısmında;

“Allâh adın zikr edelim evvelâ
Vâcib oldur cümle işde her kula
Allah adın her kim ol evvel ana
Her işi âsân ide Allâh ana”

ifadeleri ile söze başlanırken Hz. Fâtıma Mevlidi'nde hemen hemen aynı ifadelerle şu şekilde söze giriş yapılır;

“Evvel Allâh adını zikr edelim
Fikr edip eltâfına şükr edelim
Her kim Allâh dese elbet şâd olur
Şüphesiz vîrânesi âbâd olur”.

Vesîletü'n-necât'ta kitabı nazm eden kişi, yani Süleyman Çelebi için dua talebi ve kitap (kitaptaki yanlışlıklar)tan dolayı özür dileme faslının ardından iki ayrı bölümde, âlemin Allah karşısındaki durumu ile Hz. Peygamber'in fitratı dile getirilir. Daha sonra velâdet bölümüne geçilerek Hz. Peygamber'in vücûdunun ortaya çıkışından, doğumu esnasında meydana gelen harikulade hadiselerden, onun gerçekleştirdiği mucizelerden, miraç hâdisesinden, hicretten, onun vasıflarından ayrıntılı olarak bahsedilir. Daha sonra okuyanlara nasihatlarla bulunulur, Hz. Peygamber'e iyi bir ümmet olabilmenin yolunun ona uymakla mümkün olduğu ifade edilir. Hz. Peygamber'in vefatından önce risaleti halka tebliğ vazifesini tamamladığı vurgulanır ve ardından vefat bölümüne geçilerek Hz. Peygamber'in vefatı, hüznü bir şekilde dile getirilir. Dünya hayatının fâniliği üzerinde durulduktan sonra herkesin bir gün Hz. Peygamber gibi bu dünyadan ayrılacağı, dolayısıyla hayatın kıymetinin iyi bilinmesi gerektiği ifade edilir. Dua, niyaz ve acz ifadeleri bu bölümde oldukça yoğundur. Son beyitler hem ümmet hem de nâzım için hayr dua ile sona erer;

“Ümmetinden râzı olsun ol Mu'în

Rahmetu'llâhi aleyhim ecmaîn
Tanrı rahmet eyleye ol hân için
Kim duâ kıla bunı yazan için".⁵⁰

Hız. Fâtıma Mevlidi'nde birbiri içine girmiş tevhd, münacât ve na't kısımlarından sonra asıl konu olan Hız. Fâtıma'nın doğumu hâdisesine geçilir. Bu bölümde Hız. Fâtıma'nın ana rahmine düşüşünden doğumuna kadar geçen olaylar anlatılır. Hız. Fâtıma'nın diğer kadınlar içindeki durumu, Cuma günü doğduğu, Hız. Hasan ve Hüseyin'in anneleri oluşu, Hız. Peygamber'in onu çok sevdiği ve onun hakkında "biz'atün minnî" "benden bir parça" buyurduğu gibi hususlar bu bölümde dile getirilir. Bu süreçte Hız. Fâtıma ile ilgili iki mucizeden bahsedilir. Bunlardan ilkinde; Hız. Hatice'nin bir gün cenneti ve oradaki nimetleri düşünürken Cebrâil (as)'in elinde iki cennet elması ile geldiği, bunlardan birini Hız. Peygamber'in yemesi diğerini Hız. Hatice'ye yedirmesini söylediği, bu meyveler yendikten sonraki cinsel birleşmede Hız. Fâtıma'nın ana rahmine düştüğü anlatılır. Diğer bir mucize ise; Hız. Fâtıma'nın anne karnında iken konuşmasıdır. Müşrikler Hız. Peygamber'den "ayı yarmasını" "şakku'l-kamer" istemişler, Hız. Hatice de bunun mümkün olmadığını düşünerek Hız. Peygamber adına son derece üzölmüş ve sıkıntıya düşmüştür. Böyle bir zamanda karnında taşıdığı Hız. Fâtıma'dan "(Ey anneciğim) üzölme, kaygılanma. Şüphesiz Allâh teâlâ'nın zâtı babamın zâtı ile beraberdir" şeklinde bir ses işitmiştir;⁵¹

"Ol dahî lâ-tahzenî lâ-terhebî
İnne zâte'llâh me'a zât-ı ebî".

Hız. Fâtıma Mevlidi'nde son bölümde yine genel mevlid metinlerine uygun olarak, hem mesnevîyi kaleme alan ve istinsah eden hem de okuyan ve dinleyenler için dua edilir. Burada Hız. Peygamber'den şefaât ümidinin yanı sıra, Hız. Ali ve Hız. Fâtıma ile onun soyundan gelenlerden şefaât de istenmektedir. Kerbelâ hâdisesinden bahsedilmekte, din ve diyanet düşmanlarının kahr u perîşan olması istenmektedir. Ehl-i beyti sevme ve ona hizmet etmenin mahşerde kurtuluşa vesîle olacağı vurgulanmakta ve ehl-i beyte fâtiha talebi ile mesnevî sona erdirilmektedir;

"Ehl-i beyte fâtiha olsun hemîn
Rahmetu'llâhi aleyhim ecmaîn".

⁵⁰ Süleyman Çelebi, *Mevlid (Vesîletü'n-necât)*, (Haz.: Necla Pekolcay), s. 169.

⁵¹ Yukarıda ifade edilen "cennet meyvesi" ve "ana rahminde konuşma" formlarının, Şîî kaynaklarda geçen önemli formlardan ikisi olduğu dile getirilmektedir. Kandemir, *a.g.m.*, s. 221.

Sonuç

Hız. Peygamber ile ilgili dinî-edebî türlerin en başında gelen türlerden biri olan mevlid, hemen hemen Hız. Peygamber'in hayatı ile başlamış ve daha sonraki dönemlerde Müslüman şâirler elinde artarak devam etmiştir. Bu hususta birçok dilde yazılmış çok sayıda mevlid metni buna örnek teşkil etmektedir. Özellikle Arapça olarak kaleme alınan mevlidler, oldukça önemli bir yekün tutmaktadır.

Türk Edebiyatında mevlid geleneği, genel kabule göre, Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-necât* adlı mevlidi ile başlar. Bu metnin, kendisinden sonra yazılan bütün mevlidler için bir model oluşturduğu söylenebilir. Dolayısıyla kendinden sonraki mevlid metinlerini hem şekil hem de muhteva açısından derinden etkilediği ifade edilebilir. Hız. Peygamber ile ilgili mevlid metinlerinde durum bu olduğu gibi Hız. Peygamber dışındaki şahıslar için yazılan mevlid metinlerinde de durum farklı değildir. Bu çalışmada Süleyman Çelebi'nin Hız. Peygamber için yazdığı mevlidi ile ondan yaklaşık dört yüz elli yıl sonra yaşamış Es'ad Erbilî'nin Hız. Fâtıma için yazdığı mevlidi karşılaştırılmış ve her iki metnin paralel çizgiler taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır.

Hız. Peygamber dışındaki şahıslar için de mevlid metinlerinin oluşturulduğunun ortaya konulması, bu çalışmanın bir başka sonucu olmuştur. Bu mevlid metinlerinden birisi Hız. Fâtıma adına yazılmış olan ve tanıtımını yaptığımız mevlid metnidir. Yapılacak yeni çalışmalarla Hız. Ali, Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin ile diğer din büyükleri ve özellikle evliya hakkında yazılmış mevlidlerin ortaya çıkması mümkün olacaktır. Türk edebiyatında oluşturulan mevlid metinlerinin ve bu metinlerin müelliflerinin tamamının ortaya konulması, mevlid türünün daha doğru olarak değerlendirilmesine ve mevlid türü hakkında daha genel bakış açılarına imkan sağlayacaktır.

**E. Mevlid-i Şerif-i Hazret-i Fâımatü'z-Zehrâ
Rağıya'llāhu Te'ālā 'anhâ**

**1. Evvel Allāh adını zıkr idelim
Fıkr idüp eltāfına şükr idelim**

Her kim Allāh dise elbet şād olur
Şüphesiz vırānesi ābād olur

Zıkr-i Hakk'a haşr iden efkārını
Hālîk āsān eyleye her kārını

Lā-cerem Allāh diyen mesrūr olur
Her hātāsı 'afv olur mağfūr olur

**5. Biz dağı zıkr idelim Mevlā'mızı
Ehl-i imān çün yaratmışdır bizi**

Tā ki rahmet eyleye biz kullara
Cennete toğrı giden rāhı vire

Birdürür Hālākdurur Perverdigār
Hayy u Bākıdür cenāb-ı Girdegār

Dest-i kudretle yaratdı gülleri
'Ayn-ı hikmetle zemīn ü tağları

Hem bitürdi yerde eşcār u nebāt
Virdi hayvānāta anlardan hayāt

**10. Ādemi kıldı şerif ü pāk-rū
Nik-tıynet nik-siret nik-hū**

Geldi neslinden cenāb-ı Muştafā
Nūr-ı pākinden bulup 'ālem şafā

Oldı mir'āt-ı kemālāt-ı Hudā
Maşhar-ı zāt u şifāt-ı Kibriyā

Halk olundı sāyesinden 'ālemīn
Şeş cihāt u heft eflāk u zemīn

Ka'be akşā zemzem ü rükn ü maķām
Dār-ı dünyā dār-ı 'uķbā bi't-tamām

**15. 'Arş u kürs ü ins ü cān kevn ü mekān
Enfūs ü āfāk u firdevs ü cinān**

Māh u hūr oldı semāda mūncelī
Bir de Bū Bekr ü 'Ömer 'Oşmān 'Ali

Pādişāh-ı kişver-i esrā odur
Cedd-i sıbtayn u Ebū'z-Zehrā odur

Bā'ış-i icād-ı gül fahr-i rusūl
Kıble-i kevn ü mekān hādī's-sübül

Tāc-ı taht-ı cān-ı cism-i ehl-i beyt
Kābzā-dār-ı mā-rameyte iz rameyt

**20. Rahmeten li'l-'ālemīndir bi-gümān
Oldı maħbūb-ı Hudā-yı Müste'ān**

Bāđ-ı cennetden dilersen rāyiħa
Aħmed ü āl-i 'abāya fātiħa

Maṭlaba geldi şıra ey sāmi'īn
Cān kulağıyla bu sözi diñleyin

Böylece zabt eyledi ehl-i şikāt
'Āleme naķl eyledi cem'-i rüvāt

Ol Hadice fahr-i 'ālem zevcesi
Mū'minīn ü mü'minātīñ ānesi

**25. Bir gün eylerken tefekkūr cenneti
Arzū kılmış o nāz u ni'eti**

İltimās itmiş o şāh-ı kişvere
Cennetiñ eşmārını bir kez göre

Gelmiş ol sā'atde Cibril-i emīn

Ellerinde iki sîb-i sükkarın	Vâlid-i mâcidledür Mevlâ-yı nâs
Arz idüp ey rahmeten li'l-âlemîn Ol Hudâ-yı Kâdir u Rabb-i Muîn	Oldı İsâ-vâr ol dem râz-gû Gerçi rahm içre idi ol nîk-rû
İki elma bâğ-ı cennetden size Gönderüp fart-ı muhâbbetden size	Fâtımâ haqqındaki lûtf-ı Kadir Yok aña nisvân içinde bir nazîr
30. Hem buyurmuş ol Hudâvend-i Mucîb Birini kılsun tenâvül ol Habîb	45. Kendini mümtâz idüp zât-ı Hudâ Enbiyâ tebrîkin eylerse revâ
Dîgerin kılsun âtâ hâtûnuna Hürmet olsun zâtına mâ-dûnuna	Nâm u na'tı Fâtımâ Zehrâ Betûl Mâder-i sîbtayn hem bintü'r-resûl
Der-âkab zîr-i ğışâ itsün anı Nûr ile sîr-âb kılsun hem anı	Kendisi ümmü'l-Hasan ümmü'l-Hüseyn Cüft-i pâki şaf-der-i Bedr ü Huneyn
Halk ider Zehrâyı Mevlâ-yı Kerîm Ol Cevâd u ol Ra'ûf u ol Rahîm	Ümm-i Muhsindür yine ol mütehab Habbezâ ni'me'l-haseb ni'me'n-neseb
Haqq'un emriyle hemân-dem ol Habîb Zevcesine virdi nûrundan nasîb	Server itmiş Haqq anı hâtûnlara Cennet içre hem şefîc ümmetlere
35. Ol Hadîce hazret-i hayru'n-nisâ Hem-ser-i pâk-i cenâb-ı Muşafâ	50. "Biz'atün minnî" hadîs-i muhteşem Haqlarında vârid oldı lâ-cerem
Nûr-ı Zehrâ ile olmuş hâmile Vaz'-ı hamle muntazır hep âile	Cismim içre âdetâ cândır didi Fâtımâ hürî-i insândır didi
Müşrikûn ise o günde didiler Muşafâ haqq ise şakk itsün kamer	Bûs iderdi koklar idi rüyını Arzû itdükde cennet büyını
İtdiler tekzîbine çün ittifâk Ehl-i küfr ü ehl-i tezvîr ü nifâk	Oldı vaktâ Haqq'un emri muktezâ Hamliniñ eyyâmı oldı münkazâ
Pek hazîn oldı Hadîce muhterem Didi eyvâh ey nebiyy-i muhteşem	Sâl-i ferh-i bi'setiñ birincisi Hem cemâdi'l-ahbreniñ yigirmisi
40. Nâgehân rahminden işitdi o dem Gevher-âsâ bir hadîs-i muntazam	55. Hicrete kalmış iken on üç sene Cum'a günü toğdı ol pür-meymene
Ol dağ lā-tahzenî lā-terhebî İnne zâte'llâh me'a zât-ı ebî	Hâzır-ı hidmet bütün kerrûbiyân Muntazır teşrifine lâhütîyân
Ya'ni aşlâ eyleme hüzn ü hırâs	Toğdı çün ol Fâtımâ nûr-ı cihân

Nūr ile toldı zemīn ü āsumān

Ger dilerseñ nār-ı dūzahdan necāt
Ahmed ü āl-i ‘abāya vir şalāt

Eylerim maḥbūbıñı yā Rab şefī‘
Ol hümā-yı kâbe kavseyn-i refī‘

60. Enbiyā vü evliyānıñ cümlesin
Hayder ü Zehrā vü ‘itret zümresin

Hem deḥālet eylerim ey pādişāh
Teşne-gān-ı Kerbelāya yā İlāh

Mazhar-ı ‘işmet olan şādıqlara
Sine-çāk u dāğ-ı dil ‘āşıqlara

Tā qarīn-i ‘afv ola ‘işyānımız
Cebr olunsun kesr ile noḳşānımız

Eyle tevfiķiñ baña yā Rab refiķ
Olayım deryā-yı lūtfuñda ğarīķ

65. Sāmi‘ine eyle yā Rab mağfired
Ya‘ni olduḳca muḥibb-i ehl-i beyt

Dīne düşmen olanı maḥūr kııl
Dīni ḥāliş olanı mesrūr kııl

Leşker-i İslām’a vir dāim zafer
Düşmen üzre ğālib olsun her sefer

Bā‘iş-i nazmı daḥi mesrūr kııl
Nāzım ile kātibi mağfūr kııl

Ḥādīmān-ı ehl-i beyte dāḥil it
Yevm-i maḥşerde beni ey Rabb-i beyt

70. Tā ki olsunlar baña ol dem şefi‘
Ol cenābān-ı ulu’l-ḳadri’-refi‘

Nār-ı dūzahdan ‘ināyet kııl emān
Cennetiñ iḥsān buyur yā Müste‘ān

Faḥr-i ‘ālem ḥürmeti-çün yā Ğafūr
Ḳaşr-ı Zehrā’dan beni sen itme dūr

Maḥrem-i esrār u nāzır ber-cemāl
Ḳıl bizi yā ze’l-Celāli ve’l-Kemāl

Ehl-i beyte fātiḥa olsun hemīn
Raḥmetu’llāhi ‘aleyhim ecma‘in.

Kur'an'da İmânî Ve Ahlâkî Bir Tavır Olarak Sabır

Recep ÖNAL*

Özet

Bu çalışma, Kur'an'ın temel ahlâkî ilkelerinden biri olan "sabır" konusuna kelimî bir yaklaşım sergilenmektedir. Kur'an'da "sabır" ile ilgili ibarelerin geçtiği âyetler yüzden fazladır. İnsanî bir nitelik olmakla birlikte dinî bir değer içeren sabır kavramı, böylece dünyevî ve uhrevî bir özelliğe sahiptir. Birçok anlamı bulunan terimin, "iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama" yanında menfî olaylar karşısında, dilini ve kalbini olumsuz tepkiden uzak tutmak şeklindeki manasıyla, imânî boyutun göstergesi olmaktadır. Bu nedenle sabır, imanın güçlülüğünün (tahkiki iman) dünyadaki bir yansımasıdır.

Anahtar Kelimeler: Sabır, Kur'an, İbadet, Ahlâk, Musibet, İman

Abstract

In this study, a theological (kalam) approach towards the topic of "sabr (patience)" one of the moral concepts of the Quran is watched closely. There are more than one hundred verses related to the concept of sabr in the Quran. The concept of sabr with a humanitarian and religious side has a worldly and otherworldly feature. Having many senses, the concept has a side to speak goodness and to forbid badness. The concept having also a meaning to refrain the tongue and heart from negative verbs is the sign of faith. Consequently, the sabr is the reflection of the mighty faith in the world

Key Words: Patience, Quran, Worship, Morality, Calamity, Faith

Giriş

Herhangi bir düşünce ve inanç sisteminin üzerinde yükseldiği kavramlar, ait oldukları inanç sisteminin bir anlamda temel yapı taşlarından birini oluşturmakta ve o sistemin yaklaşımlarını ifade etmektedirler. Bu bakımdan bir düşünceyi doğru bir şekilde anlamak için takip edilecek en uygun yöntem, onun kavramlarını tahlil

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Ana Bilim Dalı Dr. Öğrencisi, (onal1975@gmail.com)

etmektedir. Aksi takdirde kavramları tanımadan, onların içeriğine doğru bir şekilde vakıf olmadan bir inanç ve düşünce sistemini anlamak mümkün görünmemektedir.

İslâm dini, kendini bütün insanlığa Kur'an diliyle takdim eder. Bu nedenle İslâm'ın doğru anlaşılması Kur'an-ı Kerim'in doğru algılanmasıyla mümkündür. Dolayısıyla Kur'an'ın en doğru bir biçimde anlaşılması ve günlük hayatta uygulanabilmesi için Kur'an'da geçen temel kavramların ne anlamda ve ne maksatla kullanıldığının bilinmesi gerekmektedir. Zira kavramların doğru algılanmaması beraberinde çeşitli yanlış yaklaşımları ve pratikleri getirmekte, bunun neticesinde de Kur'an'ın orijinal mesajı, muhatabında istenilen inanç ve anlayışı gerçekleştirilememektedir.

Kur'an-ı Kerim'in kendine özgü kullandığı bir takım temel kavramları vardır. Tevhid-şirk, iman-küfür, hidâyet-dalâlet, adalet-zulüm, kavramları bunlara örnek verilebilir. Bunlar arasında Kur'an-ı Kerim'de birçok âyette zikredilen "sabır" da önemli bir kavram olarak temayüz etmektedir. Zira peygamberlerin ve onların takipçilerinin temel vasıflarından biri olan sabır, iman, düşünce, çalışma ve sosyal hayatta önemli bir yere sahiptir. Fakat insanın hayatının her safhasında ihtiyaç duyduğu sabır ilkesi, tarihsel süreç içinde Kur'an'daki anlamını yitirerek, yanlış anlaşılabilir temel kavramlardan birisi olmuştur.¹

Kur'an'da belâ ve musibetler karşısında direnç göstermeyi, hayırlı bir çabada zorluklara karşı dayanıklı olmayı, metaneti ve cesareti ifade eden sabır kavramı,² halk arasında daha çok, belâ ve musibetler karşısında, eli kolu bağlı kalmak, mahkûmiyete ve haksızlığa boyun eğmek olarak algılanır hale gelmiş;³ teslimiyetçilik, tembellik ve acizlik sabır sayılmıştır.⁴ Bu yüzden İslâm inanç sistemini yakından ilgilendiren sabır kavramı, muhatabında olumlu etki yapabilmesi için aslî amacına uygun olarak yorumlanmalıdır.

Kelam literatüründe amelin imandan bir parça olmadığı Ehl-i Sünnet görüşüdür. Buna karşın Mu'tezile ve Selef düşüncesi için bu söz konusu değildir. Ehl-i sünnet bilginleri sabır gibi amellerin, imanın bir parçası olmamakla birlikte ondan tamamen de bağımsız olmadığını düşünmüşlerdir. Kelam düşüncesinde tahkiki veya artmış imanın ibadet boyutunda bazı göstergeleri bulunmaktadır. Bu

¹ Kula, Naci, "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevî Desteğin Önemi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sayı: 2, sayfa: 88.

² Güler, İlhami- Özsoy, Ömer, *Konularına Göre Kur'an*, Ankara: Fecr Yay. 1998, 443.

³ Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlâk Dersleri*, İstanbul 1998, 167.

⁴ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara 1995, IX, 434.

tür ibadetler içerisinde sabır kanaatimizce ilk sıralarda yer almaktadır. Ayrıca iman içinde sabrın önemli bir yeri vardır. İman kelimesi “gönül huzuru, korkunun bertaraf olması, güven içinde olma” gibi anlamları bünyesinde barındırmaktadır.⁵ İmanın içindeki sabır ise; kişinin, başına gelen iyi kötü her şeye razı olup Allah’a olan güveninin esaslı bir cephesini yansıtmaktadır. Dolayısıyla imanda temel bir duygu olan güvenle sabır arasında sıkı bir ilişki vardır. Zira sabır gerek iman ederken gerekse imanın itikâdî, hissî, ahlâkî gereklerini ifa ederken karşılaşılabilecek her türlü meşakkate direnerek Allah’a tevekkül ederek kendini güvende hissetmenin adı olup muhtemelen bu özelliği sebebiyle “imanın yarısı”⁶ olarak lâne edilmektedir. Hz. Peygamberin “*sabrın imandaki yeri, başın vücudtaki konumu gibidir*”⁷ hadisi de iman içinde sabrın önemini göstermektedir.

Öte yandan “iman altmış/yetmiş küsur şubedir” şeklindeki hadislerle dayanarak *Şuabü'l-İman* adlı çalışmayı yapan İmam Beyhakî (ö. 458/1066), sabır kavramını imanın şubeleri içerisinde ele almıştır. Söz konusu kitap üzerinde çalışma yapan ve bunu *Muhtasaru Şuabi'l-İman* şeklinde adlandıran Kazvinî (ö. 750/1349) de aynı düşüncüyü paylaşmıştır.⁸

I. Sabır Kelimesinin Sözlük ve İstilahî Anlamları

A) Sözlük anlamları

Sabır kelimesi, Arapça “s-b-r” kökünden gelmekte olup, “dar- da tutmak, engellemek, hapsedmek”, “sızlanmamak, kendini acındırmamak”, “birisinden öç almak”, “birine kefil olmak”, “toplamak, eklemek, şiddetli olmak”,⁹ “dili şikâyetten korumak”¹⁰ gibi birçok manaları bünyesinde barındırmaktadır. Daha geniş anlamıyla sabır:

1- Sıkıca yakalamak, hapsedmek, menetmek, alıkoymak, darlıkta kendini tutmak anlamında kullanılmıştır. Nitekim Araplar,

⁵ İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râğîb, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, 30-31.

⁶ Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Kahire ts., nr. 8544; Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekir, *Mecmau'z-Zevâid*, Beyrut 1982, I, 57.

⁷ Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar*, Beyrut 1988, VIII, 229.

⁸ Kazvinî, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali, *Muhtasaru Şuabi'l-İman*, Beyrut: Dari İbn Kesir, 1989, 131.

⁹ Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut: Dârü'l-İlm, 1979, II, 706; İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Ali Şîrî, Beyrut 1992, IV, 438; Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut 1306, III, 324-325; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Tarihi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, 408.

¹⁰ Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, nşr. Muhammed Abdurrahman, Beyrut 2003, 206; Ebû Sarrac, *el-Luma*, trc. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996, 48.

“hayvanı yemsiz olarak hapsedtim” anlamında “sabartü’d-dabbe”¹¹; filan kişi ölmesi için ölünceye kadar hapsedildi anlamında “fûlânün kutile sabran”¹²; hüküm sahibi bir kimsenin, bir başkasını yemin edinceye kadar hapsedmesi anlamında “yeminü’s-sabra”¹³; onu bir yere hapsederek öldürdü anlamında da “katelehû sabran”¹⁴ ifadelerini kullanmışlardır.

2- *Sabr* kelimesi “feale-yefulu” babında kullanıldığında kefalet anlamına gelmektedir. Kefil olan kişiye de sabir denir. Kefil olan kişi sanki borcunu ödemek için nefsinin hapsedmiş anlamına gelir.¹⁵ Araplar “bana kefil göster” anlamında “usburnî” kelimesini kullanmışlardır.¹⁶

3- “Toplamak ve ilave etmek” gibi manalar da bu kelimeye yüklenmiştir. Arpa ve buğday gibi yenilecek maddelerin yığını için, “subretü’t-taam”; taş yığını için de “subâratü’l-hicârat” ifadeleri kullanılmıştır.¹⁷

4- *Sabr* kavramı şiddet ve kuvvet anlamında da kullanılır. Araplar, kış çok şiddetli olduğu zamanlarda bunu ifade etmek için “sabâratü’s-şitâi” ibaresini kullanırlar.¹⁸ Yine bir kavmin şiddetli bir sıkıntıya düştüğünü ifade etmek için de “vakaa’l-kavmü fi ummi sabbûrin” ifadesini kullanmışlardır.¹⁹

5- Dilde tutmak ve el çekmek manasında da kullanılır. Yani insanın belâ ve musibetler karşısında dili şikâyetten, uzuvları yanlış hareketlerden korumak manasındadır.²⁰

B) İstılâhî Manaları

Sabr kelimesi genel anlamlı bir lafızdır. Kullanıldığı farklı yerlere göre aynı kökten gelen isimlerde farklılık olabilmektedir. Bu nedenle İslâm âlimleri *sabr* kavramına dair çeşitli tanımlamalar yapmışlardır. Bunlardan bazıları şöyledir:

Râğib el-İsfahânî (ö.502/1108), “nefsi, aklın ve şeriatın gerektirdiği şekilde ya da bu ikisinin nefsin kendisinden alıkonmasını gerektirdiği şeylerden alıkoymak, tutmak veya menetmektir” şeklinde tarif ettikten sonra, bu lafzın geldiği farklı yerlere göre aynı kökten gelen isimlerde farklılık olabileceğine dikkat çekmiştir. Ona

¹¹ Râğib el-İsfahânî, *a.g.e.*, 283.

¹² Cevherî, *a.g.e.*, II, 706.

¹³ Ibn Manzûr, *a.g.e.*, IV, 438; Zebîdî, *a.g.e.*, III, 323.

¹⁴ Wensinck, A. J. “sabr”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1966, X, 3.

¹⁵ Cevherî, *a.g.e.*, II, 706.

¹⁶ Ibn Manzûr, *a.g.e.*, IV, 439; Zebîdî, *a.g.e.*, III, 323.

¹⁷ Cevherî, *a.g.e.*, II, 707.

¹⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, III, 324-325.

¹⁹ Cevherî, *a.g.e.*, II, 707.

²⁰ Cürçânî, *a.g.e.*, 206.

göre nefsin hapsedilmesi bir musibetten dolayı ise buna *sabr* denir. Buna karşın savaşta, savaşın çeşitli sıkıntılarına ve güçlüklerine karşı nefsin hakim olmaya *secaat*; konuşmama ve dili tutma ya da *sır saklama/ kıtmân-i nefis* denir.²¹ Sabredilen nesnelere göre sabrın çeşitli adları olduğunu dile getiren Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre sabır, nefsin istek ve arzuları karşısında, dinin emirlerini yerine getirmede sebat etmektir.²² Fahreddin Râzi (ö. 606/1209) ise Râğib el-İsfahânî'nin tanımına benzer bir tanım getirmiştir. Râzi'ye göre sabır, bedene güç şeyleri yüklemek ve bunlara katlanmak anlamına gelen bedenî sabır ve nefsi şehvet gereği arzu duyulan şeylerden alıkoymakla gerçekleşen manevî sabır olmak üzere iki kısma ayrılır.²³ Ona göre manevî sabır, cinsî arzulara karşı olursa *iffet*, bir musibete karşı olursa *sabr*, bolluk içinde yaşamaya karşı olursa *zühd*, savaşın sıkıntılarına karşı olursa *secaat*, öfke ve kızgınlığı bastırma hususunda olursa *hilm*, sır saklama konusunda olursa *kitmân-ı nefis*, malın ve servetin azlığına karşı olursa *kanaat*, zenginlik hususunda olursa *kendine hâkim* olma gibi değişik isimler alır.²⁴ Ebü'l Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ise şu açıklamayı yapar: "sabır, nefsi emredilen şeylerde tutmak, hapsedmektir. Bu da ibadetlerin meşakkatlerine ve başa gelen belalara tahammülle ve yasaklardan sakınmakla gerçekleşir."²⁵ Cürcânî (ö. 816/1413) ise sabrı şöyle tanımlar: "Başa gelen belâ ve musibetlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan üzüntüyü Allah'tan başkasına şikâyet etmektir."²⁶ Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1195 /1780), sabır kelimesini geniş bir şekilde açıklarken; nefsi telaştan menetmek, nefsin hazlarından mücadele ile sıyrılıp uzaklaşmak, nefis perhizine devam edip sabit kalmak, diye ifade etmiştir.²⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır'a (ö.1942) göre sabır, iman ve güzel amel ile hak ve hayır yolunda sebat göstermektir ki bu *secaat*, sadakat ve mertlik şiarıdır. Yoksa kötülüğe katlanmak, her aşığılığa boyun eğmek ve şerre rıza göstermek demek olan tembellik, zillet ve miskinlikten ibaret olan duygusuzluk değildir.²⁸ Toshihiko İzutsu ise sabrı şöyle tanımlamaktadır: "Kişinin, içten gelen bir şeyle (sabırla) ne olursa olsun davasından vazgeçmemesini sağlayan kararlılıktır. Ruhen belâlar

²¹ Râğib el-İsfahânî, *a.g.e.*, 283.

²² Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed, *İhyâ'ü ulûmî'd-dîn*, trc. Mehmet Müftüoğlu-A. Fikri Yavuz, İstanbul ts., IV, 113, 123.

²³ Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrül-kebir*, trc. Suat Yıldırım v.dğr., İstanbul 2002, IV, 86.

²⁴ Fahreddin er-Râzi, *a.g.e.*, IV, 87.

²⁵ Ebü'l Berekât en-Nesefî, *Tefsîrû'n- Nesefî = Medârikü't-tenzil ve hakâiki't-te'vil*, Beyrut, ts., I, 46, 203; III, 41, 177; IV, 375.

²⁶ Cürcânî, *a.g.e.*, 206.

²⁷ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, Sad. M. Fuad Başar, İstanbul 1984, 391.

²⁸ Elmalılı, *a.g.e.*, IX, 434.

ve acılar karşısında itidâli muhafaza ve her türlü zorluğun orta yerinde kişinin davasının bayraktarlığını yapmakta sebat etmesidir.”²⁹

Tasavvufta en mühim esaslarından biri olarak kabul edilen sabır, zâhitlerin dilinde de değişik anlamlara gelmektedir. Ebû Said Arabî sabrı, “bütün belâları gönül rahatlığıyla karşılamaktır” şeklinde açıklarken, İbn Atâ (ö.309/922), musibetler içinde iken en güzel şekilde edebe riayet etmenin sabır olduğunu ifade etmiştir.³⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996) sabrı nefis mücadelesi bağlamında değerlendirerek şöyle tanımlamıştır: “Sabır, nefsin arzularına karşı, insanın içindeki kötü duygulardan temizlenmesi, edepli ve güzel ahlaklı olmasıdır.”³¹ Cüneyd-i Bağdâdî’ye (ö.297/909) sabrın ne olduğu sorulduğunda: “Zorluk ve sıkıntı zamanı geçinceye kadar rızık sıkıntısına Allah için tahammül göstermek, yüzü ekşitmeden acıyı yudum yudum içine sindirmektir” şeklinde cevap vermiştir.³² Necmeddin Kübrâ (ö.618/1221) ise sabrı, tıpkı bir ölüde olduğu gibi, nefsin haz duyduğu şeylerden mücahede ile uzak kalması şeklinde yorumlamıştır.³³

Yapılan tasavvufî tariflerden anlaşıldığı kadarıyla sabır, Allah’a teslim olmayı ve takdire rıza göstermeyi gerektirir. Allah’tan gelen her şeyi, ondan gelmiş olması münasebetiyle, hoşnutlukla karşılamak şeklinde anlaşılmaktadır.

II. Kur’an Bağlamında Sabır Kavramı

Kur’an’da başta peygamberler olmak üzere salih kullara sabretmeleri öğütlenmiş ve sabretmeleri karşılığında hesapsız mükâfatlar verileceği bildirilmiştir.³⁴ Çeşitli âyetlerde, peygamberlerin ve diğer salih insanların hayat mücadelelerinden kesitler sunularak başarıya ve ebedî kurtuluşa nasıl ulaşılacağına dair örnekler verilmiştir.³⁵ Bu nedenle Kur’an-ı Kerim, Allah katında makbul sabrı açıklayan temel bir kaynak olmaktadır.

Sabr kelimesi Kur’an-ı Kerim’de türevleriyle birlikte toplam yüz üç âyette geçmektedir. Bunlardan altmış tanesi mekkî, geriye kalan kırk üç tanesi medenîdir. *Sabır* ve diğer formlarının zikredildiği

²⁹ İzutsu, Toshihiko *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Trc. Süleyman Ateş, İstanbul, ts., 147.

³⁰ Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergah Yay., 1991, 81.

³¹ Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Atiye, *Kûtü’l-kulûb*, trc. Muharrem Tan, İstanbul 1999, II, 212.

³² Kuşeyrî, Ebu’l-Kasım Abdulkerim b. Havazin b. Abdulmelik, *Kuşeyrî Risalesi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 2003, 266; Yılmaz, H Kamil, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul 1996, 49.

³³ Necmeddin Kübrâ, Ebu’l -Cenan Ahmed, *Tasavvufî Hayat*, trc. Mustafa Kara, İstanbul 1980, 64.

³⁴ ez-Zümer 39/10.

³⁵ el-A’râf 7/125–126; Yûsuf 12/56, 90; Sâd 28/44; el-Kalem 68/48–50.

sûrelerin sayısı ise kırk beştir. Bu surelerden otuz beş tanesi mekkî, geriye kalan on tanesi ise medenîdir.³⁶

Kur'an'da fiil ve isim olarak çeşitli türevleri bulunan sabır kelimesi Kur'an'ın anlam dünyasında genel olarak şu manalarda kullanılmıştır:

A) İnancın Mücadelesini Vermede Başa Gelen Sıkıntılara Karşı Direnme

Kur'an'da sabır kavramı, inancından dolayı başa gelen belâlar ve acılar karşısında kişinin, sebat etmesi ve ye'se düşmeden yoluna devam etmede kararlı olması anlamında kullanılmıştır.³⁷ Nitekim Kur'an'da Peygamberin getirdiği esasları benimsemeyen insanların, onu engellemek için, ona ve inananlara her türlü zulüm ve işkence yaptıklarına dikkat çekilmekte ve müslümanların tüm bu olumsuzluklara karşı sabrettikleri vurgulanmaktadır.³⁸ Ancak onların sabrı inandıkları esasları tebliğde ısrarlı ve kararlı olmalarını sağlayan ve mücadelelerinde devam gücü veren bir sabır olmaktadır.

Bütün peygamberlerin ve onların çağrısına icabet eden müminlerin, sırf inançlarından dolayı zulme hedef oldukları, çeşitli işkencelere uğradıkları ve inkâr edenlere karşı savaşmak zorunda kaldıklarını³⁹ yansıtan en güzel örneği Hz. Mûsâ kıssasında görmekteyiz. Mûsâ peygamber ve onun getirdiği mesaja bağlılık duyan müminler, inançlarında sebat göstermek ve hidayet üzere kalabilmek için Allah'tan zorluklara karşı tahammül gücü talep etmişlerdir.⁴⁰ Nitekim Firavun'un çevresindekilerden bazıları Allah'a iman ettikleri zaman, ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, erkek çocuklarının öldürülmesi tehdidiyle karşılaşmışlar.⁴¹ Henüz iman etmiş olmalarına rağmen bu müminler, inançlarından dolayı başlarına gelebilecek musibetlere karşı sabrederek direneceklerini ifade etmişler ve dönemin zalimine karşı Allah'tan yardım isteyerek şu sözlerle cevap vermişlerdir: *"Sen sırf, Rabbimizin âyetleri bize geldiğinde iman ettiğimiz için bize hınç duyuyorsun. Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır (emtir 'aleynâ sabran) ve müslüman olarak bizim canımızı al."*⁴² Mü'minlerin bu cevabı netice ne olursa olsun

³⁶ Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazil-Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul 1990, 399.

³⁷ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, IV, 83; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 2001, VIII, 65; IV,509: İzutsu, *a.g.e.*, 175.

³⁸ Önkâl, Ahmet, *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, Ankara 1997, 327.

³⁹ Âl-i İmrân 3/146; el-En'âm 6/34; Kâf 50/39; Tâ-Hâ 20/130; el-Mü'minûn 23/109-111; Sâd 38/17.

⁴⁰ Zülaloğlu, Fevzi, *Kur'an'da Dua*, İstanbul 2005, 88.

⁴¹ el-A'râf 7/123-124, 127.

⁴² el-A'râf 7/126.

sıkıntı ve zorluklara karşı olan dayanma gücünün ve imanda tam bir sebatın bir ifadesi olmakta,⁴³ inançlarından dolayı işkencelere maruz kalacak olsalar dahi, Mûsa'nın ilahına sadık kalma yolundaki değişmez kararlılıklarını beyan etmektedir.⁴⁴

Görülüyor ki, bu şekilde ortaya konulan sabır, kişinin inandığı değerler uğruna mücadele ederken karşılaştığı engeller karşısında, ruhen çöküntüye uğramasını engelleyen bir hal olmakta ve kişiyi dinamizme sevk etmektedir. Bilhassa kişinin, düşmanın bitmek bilmeyen taarruzları karşısında gerçek inançta sebat etmek yolundaki bükülmez kararlılığını ifade etmektedir.

B) Savaşta Düşmana Karşı Direnme

Kur'an'da sabır kavramı, savaş alanında, savaşçının kahramanlığını yansıtan bir fazilet olarak takdim edilmiş⁴⁵ ve kâfirlerle savaşmakta olan müminlere emrolunmuştur.⁴⁶ Çünkü sabır, vazgeçilmez psikolojik bir güçtür. Zorluklar, korkular karşısında insanın güçlü bir konumda olmasını sağlar. Kişiyi her türlü acıya ve zarara rağmen davasında devam etmeye iter.⁴⁷ Bu nedenle savaş esnasında karşılaşılan her türlü meşakkate göğüs germek, can ve mal kaybı korkusu karşısında dimdik ayakta durmak ancak sabretmekle mümkün olmaktadır.

Nitekim bu gerçek Kur'an'da şu ifadelerle dile getirilmektedir: *"Nice peygamberler var ki, kendileriyle beraber birçok Allah dostu çarpıştı da bunlar Allah yolunda başlarına gelenlerden yılmadılar, zaafa düşmediler, boyun eğmediler. Allah sabredenleri (sâbirin) sever."*⁴⁸ Âyette geçen sabrın anlamı; savaş alanında düşmanla karşı karşıya gelindiğinde kişiyi savaşmaktan alıkoyan ve huzursuz eden etkenler karşısında, sebat etmeyi, savaşın doğasından kaynaklanan acılara tahammül etmeyi ifade etmektedir. Sabrın bu şekli ise, şaşırtıcı bir kahramanlıkla şahsî inanç uğruna ölüm yahut diğer herhangi bir acıya dayanmayı mümkün kılan ahlâkî güce dönüşmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla savaşın tüm zorluklarına sabredenler, savaş alanından kaçmazlar, gevşeklik göstermezler, düşmanlarından korkmazlar, ayaklarının yere sağlam basmaları için Allah'a dua ederler. Nitekim Allah Teâlâ, Tâlût ile birlikte direnen az sayıdaki müminlerin yaptıkları sabır ve direniş dualarını örnek olarak gös-

⁴³ Tabbâra, Afif Abdülfettah, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, trc. Ali Rıza Temel v.dğr. İstanbul: Gonca Yay 1992, 311.

⁴⁴ İzutsu, a.g.e., 176.

⁴⁵ İzutsu, a.g.e., 175-176.

⁴⁶ el-Bakara 2/250; Âl-i İmrân 3/146, 200; el-Enfal 8/45, 65; el-A'râf 7/123-126; en-Nahl 16/110.

⁴⁷ Fadlullah, M. Hüseyin, *İslâm ve Kuvvetin Mantığı*, İstanbul 1998, 138.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/146.

⁴⁹ İzutsu, a.g.e., 176.

termektedir. Tâlût'un ordusundaki mümin askerler, sabır, direniş ve cihad konusunda Allah'tan şü sözlerle yardım istemişlerdir: "(Tâlût'un askerleri) Câlût ve askerleriyle karşı karşıya gelince şöyle dediler: *"Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır, ayaklarımızı sağlam bastır ve şü kâfir kavme karşı bize yardım et."*⁵⁰ Allah Teâlâ, müminlerin sabrın şartlarını yerine getirdikten sonra yapacakları yardım ve direniş dualarına Allah'ın icabet edeceğini ve müminlere muzaffer olmaları için yardımcı melekler göndererek destekleyeceğini şü ifadelerle haber verir: *"Evet, sabrettiğiniz (intasbirû) ve Allah'a karşı gelmekten sakındığınız takdirde; onlar ansızın üzerinize gelseler bile Rabbiniz nişanlı beş bin melek size yardım eder."*⁵¹

Netice olarak savaş gibi ölüm korkusunun hissedildiği; hayatî tehlikelerin olduğu ve zor şartların aşılması gerektiği durumlarda müminin imanı sabırla güçlenmekte, Allah ve resulüne olan teslimiyeti artmaktadır.

C) Nefsin Arzularına Karşı Direnme ve Allah'a İtaatte Sebat etme

Kur'an'da sabır kavramı, Allah rızası için nefsi, hoşuna gitmeyen şeylere karşı zorlama, güçlükleri sırtlanmaya alıştırmaya;⁵² dinî yükümlülükleri yerine getirirken karşılaşılan sıkıntı ve zorluklar karşısında dayanma ve sebat etme⁵³ anlamlarında da kullanıldığı görülmektedir.⁵⁴ *"Allah'a ibadet et ve O'na ibadet etmede sabırlı ol (İstabir)."*⁵⁵ âyeti bunu açık olarak ortaya koymaktadır.⁵⁶ Konuyla ilgili olan bir diğer âyette yine itaate devam etmek ve Allah'ın nehyettiği hususlardan uzak durmak suretiyle müminlere sabır emredilmiştir: *"Ey iman edenler! Sabrederek (isteînû bi's-sabır) ve namaz kılarak Allah'tan yardım dileyin. Şüphesiz namaz, Allah'a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir."*⁵⁷ Âyette, kendilerinde ibadetleri yerine getirmede yardımcı olacak hususiyetler bulunduğu için, özellikle sabır ve namaz yardım isteme vesilesi yapılmıştır.⁵⁸ Çünkü sabır, nefsi, heva ve arzuların peşinden koşmasını engelleyerek, kişiyi dil, kalp ve beden ibadetiyle hak üzerinde yoğunlaştırmakta ve Rabbinin razı edecek şekilde nefsi ile müca-

⁵⁰ el-Bakara 2/250, el-A'râf 7/126.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/125, el-Enfâl 8/9.

⁵² Fahreddin er-Râzî, a.g.e., IV, 73, 87; XIII, 333.

⁵³ Ebû'l Berekât en-Nesefî, a.g.e., I, 46, 149; III, 41.

⁵⁴ Yûsuf 12/90; Meryem 19/65.

⁵⁵ Meryem 19/65.

⁵⁶ İsfahânî, Râğîb, a.g.e., 284.

⁵⁷ el-Bakara 2/153, el-Bakara 2/45; el-Mü'min 40/55.

⁵⁸ Kurtubî, a.g.e., II, 60.

delede sebat göstermesinde kendisine yardımcı olmaktadır.⁵⁹ Namazla yardım talep etmek ise şundan dolayıdır; Namazın tam huşû ve ihlas ile yapılması, kişinin bütün düşünce ve kalbini namaz ile namazda okuduğu âyetlere vermesi gerekir. Namazda her kim bu yolu tutarsa, o namazın dışındaki diğer ibadetlerin zorluğuna katlanma hususunda nefsini terbiye edip hazır hale getirmiş demektir.⁶⁰ Bunun içindir Allha Teâlâ, “*Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor. Allah’ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir.*”⁶¹ buyurmuştur. Dolayısıyla namaz, dünya ile iştigale mani olur, kalbe huşû verir ve namaz sebebiyle Kur’an’ı okumak da, ondaki va’d ve va’ide, nasihatlere, güzel terbiyelere ve ahireti düşünmeye dair kişiye kazanımlar verir. Böylece insan, Allah’a itaate yönelir, O’nun ikabını hatırladığı zaman da O’na isyanı terk eder.⁶² Kişi hem Allah’ın masiyetine karşı sabreder, hem Allah’a itaat üzere sabrederse Yüce Allah ona kaza ve kaderine razı olma meziyetini kazandırır. Bu rızanın alameti ise nefsin karşı karşıya kaldığı hoş olmayan ve sevilen şeylere karşı kalbin sükûnetini koruması, huzurunu bozmamasıdır.⁶³ Nitekim Hz. Yûsuf, Zuleyha’nın zina teklifi karşısında nefsin istek ve arzularına karşı sabretmiş, günaha girmektense zindana girmeyi daha evlâ görerek sabır ve tevekkülle Allah’a sığınmıştır.⁶⁴

Konuyla ilgili olan diğer bir âyet ise Nahl sûresi 90. âyet-i kerimesidir.⁶⁵ İbn Mesûd’un, Kur’an’ın emir ve yasaklarını ihtiva eden en kapsamlı ifade olarak nitelendirdiği⁶⁶ bu kutsal ibare, sabrın bütün şekillerini içermektedir. Âyette tavsiye edilen sabrın ilk üç türü Allah’ın emirlerini yerine getirme istikametinde olup, adalet, ihsan ve yakınlarla infakta bulunma fiillerindeki sabrı ifade eder. Diğer üç türü ise, günahlardan kaçınma yönünde olup fuhşiyat, münker ve bağyden uzak durma noktasında nefsin isteklerine karşı gösterilmesi gereken sabırdır.⁶⁷ Günahlara bulaşmamakta direnir sabretmek nefsin müttakî olmasına kaynaklık eder. Bu nedenle Kur’an’da, günaha sevk eden şeylerden nefsi korumak, Allah’a ita-

⁵⁹ Mekkî, Ebû Tâlib, a.g.e., II, 212-213.

⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, a.g.e., II, 484, IV, 73-74; Ebû’l Berekât en-Nesefî, a.g.e., I, 46.

⁶¹ el-Ankebût 29/45.

⁶² Fahreddin er-Râzî, a.g.e., II, 486.

⁶³ Kurtubî, a.g.e., II, 402.

⁶⁴ Yûsuf 12/33.

⁶⁵ Söz konusu âyetin meali şöyledir: “*Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakın-lara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.*”

⁶⁶ Mekkî, Ebû Tâlib, a.g.e., II, 213.

⁶⁷ Gazzâlî, a.g.e., IV, 124; Mekkî, a.g.e., II, 214.

at yoluyla onun cezalandırılmasından kaçınmak, Allah'ın himayesine girmek anlamına gelen "takvâ" kelimesi⁶⁸ ile sabır kelimesi birçok âyette birlikte zikredilir.⁶⁹ Çünkü takvâ ve sabır, biri diğerine bağlı olan iki mefhumdur. Takvâ bütün hayırları ihtiva eden kapsamlı bir isimdir. Sabır ise, bütün iyiliklere dâhil olan bir mefhumdur. Kul, bu ikisine birden sahip olduğu zaman ihsan ehli olur.⁷⁰ Çünkü Müttakî insan, zorluklar karşısında yılmaz, haramlara ve ibadetlerin meşakkatlerine karşı sabırlı olur. Yüce Allah'ın her zorluktan sonra bir kolaylık lütfedeceğini bilir; sabır ve sebat gösterir ve ihsan mertebesine ulaşır.⁷¹

Sonuç olarak Allah Teâlâ'nın emirlerini yerine getirmede ve yasaklarından sakınmada sabrın önemli bir yeri vardır. Sabreden mümin, nefsinin tüm istek ve arzularına gem vurmaya çalışarak kendisini günahattan korumaya ve arındırmaya, günah işlememeye, sabırla kulluğunu yerine getirmeye çalışır. Dolayısıyla ancak sabır ile ibadetlerde samimiyet kazanılır ve ibadetlerdeki ihlâs ile din sıhhatli olur.

D) Allah'tan Gelen Musibetleri Gönül Hoşluğu İle Karşılama ve O'nun Takdirine Teslim Olma

Dünyada nimet, iyilik ve ihsan ile çaresizlik, yoksulluk ve sıkıntı arasına sıkıştırılmış bir hayat vardır. İnsan bu hayatın içinde bazen iyi hal, bazen de çaresizlik içinde hayatını devam ettirir.⁷² Allah Teâlâ Kur'an'da, insanı çeşitli belâ ve musibetlerle sınava tabi tutacağını haber vermiştir: *"Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri (sâbirin) müjdele."*⁷³ Âyette müminlerin ileride karşılaşacakları sınıma amaçlı başlarına gelecek ölüm, hastalık, korku, açlık, üzüntü ve yoksunluk gibi bir musibetlerden söz ediliyor.⁷⁴ Âyetin devamında ise güzel sabrın ne olduğu öğretilerek nasıl sabredileceği gösteriliyor. Yani sabredenlerin, başlarına bir musibet geldiği zaman, *"Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz"*⁷⁵ diyenler oldukları açıklanıyor. Bundan kasıt ise, kendilerine bir musibet isabet ettiği vakit, *'biz Allah'a aitiz ve mutlaka O'na*

⁶⁸ Râğîb İsfahânî, *a.g.e.*, 555.

⁶⁹ İlgili âyetler için bkz. el-Bakara 2/177; Âl-i İmrân 3/125, 186, 200; el-A'râf 7/128; Hûd 11/49; Yûsuf 12/90.

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, VII, 258; XIII, 333; 73; Mekkî, *a.g.e.*, II, 215.

⁷¹ Keskin, Mehmet, "Takvâ", *Kürsüden Öğütler*, DİB Yay., Ankara 2007, 296.

⁷² Kula, Necati, "Kur'an ve Sünnet'te Belâ-Musibet", *EKEV*, Kasım 1998, sayı 1, c. III, 33.

⁷³ el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/186.

⁷⁴ Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsîr'il-Kur'ân*, trc. Vahdettin İnce, İstanbul 1998, I, 483.

⁷⁵ el-Bakara 2/156.

dönüp varacağız' diye Allah'a teslimiyetini arz etmekle kendini teselli ederek sabredilmesidir. *"İnnâ lillâhi"* demekte mal ve nefis cinsinden her şeyi Allah'a teslim etme, Allah'ın mülkü olan her şeyde istediği gibi tasarrufa hakkı olduğunu ve acı tatlı O'nun hiçbir tasarrufuna itirazın caiz olmayacağını itiraf etme, ilahî tasarrufları (kaza ve kaderi) rıza ve gönül hoşluğu ile karşılama vardır.⁷⁶

Dünya hayatında baş gösteren hastalıklar, çeşitli mahrumiyetler, ölümler gibi benzeri musibetlerle karşı karşıya kalan insan genellikle iki farklı eğilim gösterir. Ya musibetlerin kimin tarafından ve niçin gönderildiğini düşünme ihtiyacı hissetmeden başına gelen musibetler karşısında sabretmeyerek kendini ruhen kırıngınlığa verir, sızlanır, saçını başını yolar. Ya da tüm bu musibetlerin Allah'ın bir imtihanı olduğunu düşünerek O'na karşı isyan emareleri gösteren taşkınlıklardan kaçınır. Allah'ın nimet-azab, rahmet-gazab dengeleriyle sınındığını anlayıp sabrederek Allah'ın takdirine gönül hoşluğuyla rıza gösterir.

Allah'tan gelen belâ ve musibetler karşısında takınılması gereken ideal tavır Hz. Eyyûb kıssasında sunulmaktadır.⁷⁷ Allah Teâlâ, Hz. Eyyûb'u ehlini ve servetini kaybetmek ve vücudundaki hastalıklara sabretmekle imtihan etmiş, sabır ve teslimiyette onu bütün insanlığa örnek göstermiştir.⁷⁸ Hz. Eyyûb dert ve sıkıntılarının da en az Allah'tan gelen huzur ve mutluluklar kadar değerli olduğunun idrakine varmış, ağır hastalığının yol açtığı derin umutsuzluklara rağmen, onun mükâfatını düşünerek uzun yıllar sabretmiş ve merhametine sığınarak Rabbine şöyle yakarmıştır: *"Şüphesiz ki ben derde uğradım, sen ise merhametlilerin en merhametlisisin."*⁷⁹ Bu yakarıştan sonra Allah da duasını kabul etmiş, sabretmesinin bir mükâfatı olarak ona hem fiziksel sağlığını, hem de kaybettiği aile ve servetini fazlasıyla geri vermiştir.⁸⁰ Hz. Eyyûb sabır imtihanını başarıyla bitirmişti. Ne zenginlik, ne fakirlik, ne de dayanılmaz hastalıklar ona gaflet vermiş, onu Rabbine ibadetten döndürememişti.⁸¹ Allah Teâlâ Kur'an'da, *"Gerçekten biz Eyyûb'u sabreden (sâbiran) bir kimse olarak bulduk. O ne güzel bir kuldu! O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi."*⁸² buyurarak bizzat onu övmüş, kıssanın sonunda da, *"Tarafımızdan bir rahmet ve kullukta bulunanlar için de bir ibret olmak üzere ona ailesini ve onlarla beraber bir mislini*

⁷⁶ Ebû'l Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 84-85; Elmalılı, *a.g.e.*, I, 436.

⁷⁷ Sâd 38/41-44.

⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XIX, 93; Kurtubî, *a.g.e.*, XIV, 110.

⁷⁹ el-Enbiyâ 21/83.

⁸⁰ el-Enbiyâ 21/84; Sâd 38/41-44.

⁸¹ Dikmen, Mehmet, *Peygamberlerden Kıssalar*, İstanbul 1995, 123.

⁸² Sâd 38/44.

*daha vermiştik.*⁸³ buyurarak musibetlere maruz kalanların, kendilerine Hz. Eyyûb'u örnek almalarını, onun sabır ve teslimiyetinden ders alıp başa gelen olumsuzluklara metanetle karşı koymaya çalışmalarını gerektiğini dile getirmiştir.⁸⁴ Yine Hz Yakup örnek gösterilerek müminlere, başa gelen musibetlere karşı yakınmadan ve sızlanmadan sabredilmesi gerektiği tavsiye edilmekte ve belâların verdiği üzüntünün sadece Allah'a arz edilmesi öğütlenmektedir. Hz Yakup bitmeyen tükenmeyen bilmeyen güzel sabırla ve ümidiyle örnek bir peygamberdi. Kendisi, evlat acısıyla imtihan edilmişti. Hz. Yakup, bu imtihan karşısında, *"(Başıma gelen musibete karşılık) Artık bana düşen, güzel bir sabır (sabr-ı cemîl) dir."*⁸⁵ demesiyle bu çeşit sabra örnek gösterilmiştir. Âyette geçen *sabr-ı cemîl'den* maksat, musibetler karşısında herhangi bir tahammülsüzlüğün ve şikâyetin bulunmadığı sabırdır.⁸⁶ Yani musibetleri indirenin Allah olduğunu bilip, sonra Allah'ın, mâlikü'l-mülk olduğunu anlamaktır. Mâlik olana, kendi mülkündeki tasarrufundan dolayı itiraz edilemez. Dolayısıyla kalbin bu makama dalması, kulu şikâyette bulunmaktan alıkoymaz.⁸⁷ Buradaki şikâyetten maksat ise insanlara yapılan şikâyettir. Allah'a yapılan şikâyet ve yalvarma *sabr-ı cemîl'e* aykırı olarak görülmemelidir.⁸⁸ Aksine sabreden kişi sadece derdini Allah'a açar, şikâyetini başkasına değil, sadece O'na bildirir. Sabrın Allah'tan başkasına şikâyeti terk olarak tanımlanması buna işaret eder.⁸⁹ Eğer derdini Allah'a arz etmek sabırsızlık olsaydı, Allah'ın sevdiği bu peygamberler, dertlerini Allah'a arz ve şikâyet etmezlerdi.⁹⁰ Nitekim hem Hz. Yakup hem de Hz. Eyyûb dertlerini Allah'a arz etmişlerdir.⁹¹

Sonuç olarak mümin, bu dünyada meydana gelen iyi ve kötü her şey Rabbinin kudreti ve iradesi dâhilinde olduğunu bilir. Nefsinde, evladında yahut malında hoşlanmadığı musibet ile karşı karşıya kalan mümin, bu hoş olmayan olayı güzel bir sabırla karşılar ve bu olayların kendi iradesi üzerinde mutlak bir iradesi olan Rabbinin bilgisi ve gücü dâhilinde olduğuna iman eder. Böylece başına gelenlere razı olup sabreder. Allah'a rıza ve teslimiyet gösterir, bu gibi durumlarda Hz Yakup ile diğer peygamberleri kendine örnek alır.

⁸³ el-Enbiyâ 21/84.

⁸⁴ Tabbâra, a.g.e., 253; Dikmen, a.g.e., 125.

⁸⁵ Yûsuf 12/18.

⁸⁶ Kurtubî, a.g.e., IX, 233.

⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, a.g.e., XIII, 186.

⁸⁸ Cürcânî, a.g.e., 206.

⁸⁹ Ebû'l Berekât en-Nesefî, a.g.e., II, 215; IV, 43-44.

⁹⁰ Soysaldı, İhsan, "Tasavvufu Sabır ve Şükür Kavramları Üzerine Bir İnceleme", FÜİFD, Elazığ 1997, II, 16.

⁹¹ Yûsuf 12/18; el-Enbiyâ 21/83.

E) İyiliği Emretme ve Kötülükten Alıkoymada Başa Gelen Musibetlere Karşı Direnme

Kur'an-ı Kerim, müminlere Allah'tan gelen ölüm, hastalık, açlık, yoksunluk gibi musibetleri gönül hoşluğu ile karşılayıp O'nun takdirine teslim olmayı emrederken, kullardan gelen musibetlere karşı ise direnmeyi ve mücadele etmeyi emreder.⁹² Çünkü Allah'ın kullarına vermiş olduğu belâ ve musibetlerde bir hikmet ve bir maslahat bulunur;⁹³ ama kullardan kaynaklanan musibetler ise böyle değildir. Bu nedenle bunları ortadan kaldırmaya çalışmak gerekir.⁹⁴ Nitekim Allah Teâlâ, müslümanların, adaleti hâkim kılmak, zulmü ve adaletsizliği ortadan kaldırmakla görevli olduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir: *"Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol (ısbır). Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir."*⁹⁵ *Âyette, iyiliği emreden ve kötülükten sakınılmasını isteyen herkesin zorlukla ve eziyetle karşı karşıya kalmasının mümkün olduğuna işaret edilmiş,⁹⁶ toplumun ıslahı ve selâmeti gibi bir işe girişmenin kolay olmadığına ve dolayısıyla, halkın muhalefeti ve mukavemetiyle bir takım musibetlerle karşı karşıya kalınmasının büyük bir sabır, cesaret ve kararlılık gerektiğine dikkat çekilmiştir.⁹⁷*

Bu tür belâ ve musibetler, ölüm, hastalık, kıtlık, deprem gibi insanın iradesi dışında gerçekleşen musibetlerden farklıdır. Söz konusu musibetleri kaçınılmaz yapan, kişinin kendi tercihleri sonucu başına gelecek bir belâdır. Çünkü kişi tevhid esasına dayalı dini benimsemiş ve hak içerikli davete olumlu karşılık vermiştir. Bu tercihinden dolayı diğer insanlar ile arasında görüş ayrılığı baş göstermiştir. Kendisine karşı çıkanların amacı adaleti ön gören ilâhî mesaja karşı çıkmak ve hak içerikli çağrıyı etkisiz hale getirmektir. Dolayısıyla kişi için, benimsediği hak dini insanlara duyurmaya ve bu dinin ön gördüğü *"iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama"* prensibini gerçekleştirmeye çalışması esnasında karşılaşacağı birtakım musibetler kaçınılmaz olmaktadır.⁹⁸ Kişi bu yolda karşılaşacağı zorlukları ve engelleri bilerek ve isteyerek kabullenmektedir. Ancak bu, İslâm davetçisinin peşinen çile ve meşakkate talip olması, sıkıntı çekmeyi bile bile istemesi gerektiği manasına gelmez. Aynı

⁹² Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, IV, 91.

⁹³ Mekkî, *a.g.e.*, II, 210.

⁹⁴ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, IV, 85; Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlak Dersleri*, İstanbul 1998, 168.

⁹⁵ Lokman 31/17; Âl-i İmrân 3/104, 110; el-A'râf 7/157, 199; Tevbe 9/71, 112; Hac 22/41.

⁹⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, XIII, 540.

⁹⁷ Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Ahmet Asrar, İstanbul 1997, IV, 422.

⁹⁸ Tabatabaî, *a.g.e.*, I, 483-484.

şekilde ceza görmeyen müslümanın iyi müslüman olmadığı, cezalandırılanın ise vazifesini hakkıyla yerine getirdiği iddia edilemez. Elbette Müslüman, yok yere başına bin bir sıkıntının gelmesini istemez. Ama yerine getirilmesi gerekli İslâm davetinden, şahsî zararları düşünerek vazgeçmesi de söz konusu değildir. İşte bu durumda “iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama”nın bir icabı olmak üzere bir takım engellemeler ve zorluklarla karşılaşılabilir. İnsanlığın hidayetini isteyen davetçiler için elbette bütün bunlara karşı sabırlı olmak gerekir.⁹⁹ Bu nedenle bu yolda karşılaşılan belâlara karşı gösterilen bu tür sabrı, diğerlerinden ayrı olarak “ihtiyarilik” yönüyle ele almak gerekir. Yani bu sabır çeşidindeki belâ ve musibetleri önceden bildiğimiz ya da bileceğimiz cinsten olması yönüyle diğerlerinden farklıdır ve onlardan ayrı bir yere sahiptir. Nitekim Kur'an'da, müslümanların canları ve malları konusunda imtihana tabi tutulacakları, İslâm'ı tebliğ etmeyi kendine görev bilenlerin Allah yolunda bir takım sıkıntı ve zorluklarla karşılaşacakları müminlere haber verilerek bunlara hazırlıklı olunması gerektiği önceden haber verilmiş¹⁰⁰ ve bu yolda karşılaşacakları musibetlere sabır ve sebatla direnç gösterilmesi¹⁰¹ tavsiye edilmiştir.

Netice olarak toplumsal değişimin gerçekleşmesi için mücadele etmek her müslümanın görevidir, bunun içinse sabır ve azim gereklidir. İman eden insanların “iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama” görevini yaparken bir takım engellemeler ve zorluklarla karşılaşması mümkün olabilir. Bu durum karşısında müslümanın üzerine düşen sorumluluk her ne zorlukla karşılaşırsa karşılaşsın, asla yılmadan ve sabrederek Kur'an ahlâkını yaşamaya ve insanlara da bu yönde öğüt verip hatırlatmaya devam etmesidir.

F) Gelecek veya Gerçekleşecek Bir Şeyi Telaş Göstermeden Bekleme/ Acele Etmeme

Kur'an'da sabır kavramı, Allah'a davet yolunda karşılaşılan sıkıntı ve zorluklar karşısında paniğe ve telaşa kapılmadan, acelecilik göstermeden, sağlam ve emin adımlarla ilerleyip, Allah'ın takdirini ve vereceği hükmü bekleme¹⁰² anlamında da kullanılmıştır.¹⁰³ Sabretmenin zıddı olmak üzere bir şeyin zamanından önce olmasını istemek ve onu hemen elde etmeye çalışmak anlamına gelen acelecilik,¹⁰⁴ Kur'an'da insanın psikolojik zaaflarından biri olarak belirtilir.¹⁰⁵ Çünkü yaşanan olayları anlama ve anlamlandırma çabasının

⁹⁹ Önkal, a.g.e., 328-329.

¹⁰⁰ Tabatabaî, a.g.e., IV, 125.

¹⁰¹ el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/186; Muhammed 47/31.

¹⁰² el-A'râf 7/87; Yûnus 10/109; Tûr 52/48; el-Kalem 68/48.

¹⁰³ Râğib İsfahânî, a.g.e., 284; Ebû'l Berekât en-Nesefî, a.g.e., II, 64.

¹⁰⁴ Râğib İsfahânî, a.g.e., 335.

¹⁰⁵ en-Nahl 16/1; el-İsrâ 17/11; Tâhâ 20/114; el-Enbiyâ 21/37.

da acele davranmak, yeterli bir farkındalık ve bilgi donanımına sahip olmadan değerlendirmelerde bulunmak kişiyi yanıltabileceği gibi olaylar karşısında sağlıklı çözümler üretmesini de engeller.¹⁰⁶ Yargıların ölçüsünü bozar, dikkate tesir ederek, olayların ehemmiyetini kavramaya mani olur. Allah Teâlâ da bu psikolojik olguyu haber vererek, aceleciliğin kişiyi yanlış tercihlere sürüklediğini ifade etmektedir: “*İnsan hayra dua eder gibi şerre dua eder. İnsan çok acelecedir.*”¹⁰⁷ Bu âyet, insanın aceleciliği yüzünden istekli olduğu husus üzerinde derin düşünemeyerek, kendi aleyhinde olacak bir azabı isteyecek derecede basiretten mahrum olabileceğini göstermektedir.¹⁰⁸ Bu da her işte teennî ve sabır ile hareket etmenin lüzumunu ortaya koymaktadır. Çünkü sabır kişiye, olayı anlama çabasında dikkat etmesi ve doğru bir şekilde kavrayıp uygulaması gereken bir davranış biçimi göstermesini sağlar.¹⁰⁹ Bunu için kişi, teşebbüslerini düşünce süzgecinden geçirmeden, hislerine kapılarak sabırsızlık gösterip acele ederek söylediği bir sözden veya bir davranıştan dolayı yıllarca pişman olabilmektedir.

Kur’an’da, Hz. Peygamber’in, Allah’ın hükmünün biran önce gerçekleşmesi isteğinden kaynaklanan sabırsızlığına ve aceleciliğine temas edilmektedir: “*Sen, Rabbinin hükmüne sabret (ısbır). Balık sahibi (Yûnus) gibi olma. Hani o, (balığın karnında) kederli bir halde Rabbine yakarmıştı.*”¹¹⁰ Âyette, Allah yolunda karşılaşılan sıkıntı ve zorluklar karşısında acele davranış tasvip edilmemekle beraber, tebliğ vazifesine tam dayanıklılıkla devam edip Allah’ın gelecek için vereceği hükmün sabırla beklenilmesi gereği üzerine vurgu yapılmaktadır.¹¹¹ Burada Yûnus kıssasına işaret edilmesinin hikmeti, müşriklerin hem aşırı, inatçı ve saldırgan tutumları karşısında üzülmekte olan Hz. Muhammed’i tesellî etmek¹¹² hem de Hz. Muhammed’in bu sıkıntılar karşısında, Hz. Yûnus’un düştüğü hataya düşmemesine yönelik uyarılmasıdır.¹¹³ Nitekim Hz. Yûnus, uzun süre kavmini hakka davet etmiş, fakat kavmi yola gelmeyince, kavmine kızarak faaliyet gösterdiği yerleşim yerini (Ninova) terk etmiş, risâlet görevini yerine getirdiğini zannederek Allah’ın izni olmadan görevini bırakmıştı.¹¹⁴ Allah Teâlâ da, tebliğ vazifesini yerine getirmede onun, aceleci bir tutum sergileyerek risâlet görevini terk etmesinden dolayı balığın karnında belli bir müddet tutmak

¹⁰⁶ Kula, a.g.m., sayfa: 88.

¹⁰⁷ el-İsrâ 17/11.

¹⁰⁸ Aydın, Hayati, *Kur’an’da İnsan Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yay. 1999, 98.

¹⁰⁹ Kula, a.g.m., sayfa: 88.

¹¹⁰ el-Kalem 68/48.

¹¹¹ Elmalılı, a.g.e., VIII, 45-46.

¹¹² Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1997, X, 23.

¹¹³ Elmalılı, a.g.e., VIII, 45.

¹¹⁴ Tabbâra, a.g.e., 387-388.

suretiyle onu cezalandırmıştı.¹¹⁵ Dolayısıyla “*Sen, Rabbinin hükmüne sabret. Balık sahibi (Yûnus) gibi olma.*” âyetiyle Allah Teâlâ, Hz. Muhammed’i ve tüm müslümanları Allah’a davet yolunda sebât göstermeye ve acele etmemeye davet etmekte, sabırsızlıkla kavmine kızıp hatalı karar veren Yûnus peygamberin düşmüş olduğu hataya düşülmemesini öğütlemektedir.

Netice olarak Kur’an’ın anlam dünyasında sabır, hayat sahnesinde karşılaşılan zorluklar karşısında insanın pasifleşmesini, bir köşeye çekilip, olup bitenin sonucunu beklemesini sağlayan bir tutum değil, aksine Allah’ın inâyetine güvenerek belâ ve musibetlere metanetle karşı koymasını, ümitsizliğe ve yenilgi psikolojisine kapılmadan yoluna devam etmede kararlı olmasını, günaha sürüleyecek nitelikteki nefsin isteklerine karşı koymasını sağlayan dinamik ve aktivist bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır.

III. Sabrın Sonuçları

Kur’an’da daha ziyade sabrın imanın yapısı içinde yer alan ve karşılıklı olarak hem güven duygusunu besleyen hem de güven duygusuyla beslenen, zorluklar karşısında dayanmak anlamı üzerinde durulmuşsa da, dinî hayat içinde sabır çok daha geniş bir alanı kapsar.¹¹⁶ İnsanı pek çok yönden geliştiren, ona üstün bir ahlak kazandıran ve onu kurtuluşa götüren bir özelliktir. Asr sûresi’nde bildirildiği gibi, sabrı ve hakkı birbirine tavsiye eden insanlar kazanç içindedirler. Ayrıca iman eden insanların gösterdikleri sabrın karşılığını ahirette kat kat artırılmış olarak alacakları da vaat edilmiştir. Sabrın bir sonucu olarak ortaya çıkan bu güzelliklerin ve üstünlüklerin bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

A- Uhrevî Sonuçları

Birçok ahlâkî faziletlere kaynaklık etmesi sebebiyle Kur’an’da müminlere ısrarla emredilen sabrın¹¹⁷ insan için ahlâkî, ferdî ve ruhî birçok faydası vardır. Onun asıl faydası ise ahrete yöneliktir. Zira cennete, ancak sabreden insanlar varis olacaktır.¹¹⁸ Bu nedenle öncelikle sabrın ahiretle ilgili faydalarından bahsetmek gerekir. Hayatlarını üstün bir sabırla geçiren müminlere ahirette alabilecekleri en güzel karşılığın Rabbin sevgisi, rahmeti, hidâyeti ve mağfiyeti olduğu Kur’an’da şöyle haber verilmiştir: “*Ancak sabredip (saberû) salih amel işleyenler böyle değildir. İşte onlar için bağış-*

¹¹⁵ el-Enbiyâ 21/87–88; es-Sâffât 37/ 139, 142; el-Kalem 68/ 48–50.

¹¹⁶ Alper, Hülya, *İmânın Psikolojik Yapısı*, İstanbul 2002, 106.

¹¹⁷ Kehf 18/28.

¹¹⁸ Ra’d 13/24; el-Mü’minun 23/111; el-Furkân 25/75.

*lanma ve büyük bir mükâfat vardır.*¹¹⁹; “Allah sabredenleri (sâbirin) sever.”¹²⁰

Allah Teâlâ, dünyadaki yaşamları boyunca güzel ahlakı yaşamakta sebat gösteren ve hak yolunda her türlü zorluğa katlanan müminlere ahirette mükâfatlarını kat kat ve hesapsız olarak vereceğini¹²¹ bizlere haber vermektedir: “İşte onların, sabredip (saberû) kötülüğü iyilikle savmaları ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcamaları karşılığında, mükâfatları kendilerine iki kez verilecektir.”¹²²; “Elbette sabredenlere (saberû), yapmakta olduklarının en güzeliyle mükâfatlarını vereceğiz.”¹²³; “Sabredenlere (sâbirün) mükâfatları elbette hesapsız olarak verilir.”¹²⁴

Yukarıda zikredilen âyetlerden anlaşıldığı gibi sabredenlerin gerçek mükâfatının, ahirette cennet nimetleriyle ödüllendirilmesi olduğu haber verilmiş ve bu mükâfatların diğerlerinden üstün olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla bir insanın dünyada ve ahirette alabileceği en güzel karşılık Allah'ın rızasını kazanabilmek, O'nun rahmetine ve cennetine kavuşabilmektir. Tüm bunlar dünyanın hiçbir zevki ve nimeti ile kıyaslanmayacak güzelliklerdir. Allah'ın sevgisini kazanmanın yolu ise sabretmekten geçmektedir.

B- Dünyevî Sonuçları

Sabır ve zafere ulaşma ayrılmaz iki kardeştir. Zafere ulaşmak sabırdan sonra gelir. Ferahlık ve sevinç üzüntüden sonra gelir; güçlük ve sıkıntıdan sonra kolaylık gelir. Nitekim bu gerçek Kur'an'da “*Muhakkak her zorlukla beraber bir kolaylık vardır.*”¹²⁵ şeklinde dile getirilmiştir. Çünkü sabır, sıkıntı ve zorluklar karşısında insanın direnme gücünü arttırır. İnsana, belâ ve musibetlere, Allah yolunda çekilen çile ve sıkıntılara, amellerin getirdiği yüklere ve nefsin arzularına karşı koyma gücünü kazandırarak, onu başarıya ve zafere ulaştırır.¹²⁶ Dolayısıyla nefsinin sabra ve sebata alıştıran kimseler başarılı ve rahat olurlar. Zorluklar karşısında kalınca, o zorluğu yenmek için çaba harcarlar ve sabrederek muzaffer olurlar.

¹¹⁹ Hûd 11/11.

¹²⁰ Âl-i İmrân 3/146.

¹²¹ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XIX, 151-152; Ebü'l Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, III, 117, 240.

¹²² el-Kasas 28/54.

¹²³ en-Nahl 16/96.

¹²⁴ ez-Zümer 39/10.

¹²⁵ el-İnşirah 94/4-5.

¹²⁶ Ece, Hüseyin K., *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul: Beyan Yay., 2000, 556.

Bunun en güzel örneğini Yûsuf kıssasında görmekteyiz. Burada Hz. Yûsuf'un, kardeşleri tarafından kuyuya atılması, onu kuyudan çıkaran kafile tarafından Mısır'da köle olarak satılması, bir iftira sonucu cezaevine girmesi ve ailesinden çok uzaklarda kardeşlerinin tuzağı ve ailesinden ayrılmanın ızdırabı ile dolu bir hayatla devam etmesinden bahsedilir.¹²⁷ Bütün bunlara rağmen Hz. Yûsuf, inandığı değerleri koruyarak, başına gelen belâ ve sıkıntılara karşı sabreder. Sabretmesinin bir karşılığı olarak da Allah ona rüyaları yorumlama kabiliyeti vererek onun zindandan çıkmasına yardımcı olur. Böylece Hz. Yûsuf, Mısır kralının gördüğü rüyayı yorumlaması neticesinde cezaevinden çıkarılıp maliyeden sorumlu yöneticiliğe getirilir.¹²⁸ Yûsuf'un bu başarısı Kur'an'da şöyle dile getirilir: *"Böylece Yûsuf'a, dilediği yerde oturmak üzere ülkede imkan ve iktidar verdik. Biz rahmetimizi istediğimize veririz ve iyi davrananların mükâfatını zayi etmeyiz."*¹²⁹; *"Kardeşleri, "Yoksa sen, sen Yûsuf musun?" dediler. O da, "Ben Yûsuf'um, bu da kardeşim. Allah bize iyilikte bulundu. Çünkü kim kötülükten sakınır ve sabrederse şüphesiz Allah iyilik yapanların mükâfatını zayi etmez"*¹³⁰

Bu kıssadan anlaşılıyor ki, Allah Teâlâ, tüm sıkıntı ve zorluklar karşısında yılmayıp sabrederek davasında sebat gösterenlerin ve hayırlı işlerde bulunanların; bu davranışlarının boşa gitmeyeceğini ve mükâfatını en güzel bir şekilde vereceğini bildirerek müslümanların belâ ve musibetler karşısında sabretmeleri durumunda başarıya ulaşabileceklerini dile getirmiştir.

Sabır aynı zamanda insanlara, dinî, millî ve kutsal değerlere yönelik tehlikelere ve saldırılara kolaylıkla karşı koymalarını sağlayarak düşman karşısında başarıya ve zafere ulaşılmasına yardımcı olur.¹³¹ Nitekim Allah Teâlâ, Enfal sûresinin 64. âyetinde müminleri savaş esnasında, savaşın sıkıntı ve zorluklarına karşı sabır ve sebat göstermeye şu ifadelerle davet etmektedir: *"Eğer içinizde sabırlı (sâbirûne) yirmi kişi bulunursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) yüz kişi bulunursa, inkâr edenlerden bin kişiye galip gelirler."*¹³² Âyette Allah Teâlâ, kullarını kendi ordularıyla desteklemek ve onları zafere ulaştırmak için sabretmelerini şart koşmuş¹³³ ve zaferin sayıyla değil, sabır ve sebat etmekle gerçekleş-

¹²⁷ Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Haz. Hayreddin Kahraman vdğ., DİB. Yay., Ankara 2006, III, 210.

¹²⁸ Tabbâra, *a.g.e.*, 224.

¹²⁹ Yûsuf 12/56.

¹³⁰ Yûsuf 12/90.

¹³¹ Elmalılı, *a.g.e.*, II, 489-490.

¹³² El-Enfâl 8/65-66; Âl-i İmrân 3/125, 200.

¹³³ Kurtubî, *a.g.e.*, IV,537.

ceğini ifade etmiştir.¹³⁴ Çünkü moral yönünden düşük bir ordu harp halinde sersemleşir, ne yapacağını bilemez. Fakat sarsılmaz bir sabırla savaşın her türlü zorluklarına tahammül eden, düşmandan korkmayan bir ordu için ise zafer kaçınılmaz olur.

Sonuç olarak Kur'an'ın tavsiye ettiği sabır, insana zorluklara karşı dayanma gücünü, hayata dair hedeflerini gerçekleştirmek için gayret sarf etmeyi; savaşta başarının ve yenilmezliğin en başta gelen faktörün sabır olduğunu öğretir. Dolayısıyla kişi sabrederse, zorluk ve engelle karşılaşsa dahi azimeti zayıflamaz, kararlılığından bir şey kaybetmez. Bu irade gücü sayesinde hedeflerini gerçekleştirir ve hayatta daima başarılı olur.

C- Ruhsal Etkileri

İnsan, şahsiyetinde, zatını koruması ve türünün bekası için doyurulması gereken bedensel ihtiyaçlarında somutlaşan hayvansal sıfatların yanında, Allah'ı tanıma, ona iman ve ibadet etme gibi ruhsal eğilimlerinde somutlaşan meleklik sıfatlarını da taşımaktadır.¹³⁵ İnsanın, fıtratında bulunan bu ikili (bedenî ve rûhî) yapıya sahip olması, onun ahlâkî bakımdan çift kutuplu bir varlık olduğunun¹³⁶ yani davranışlarının iyilik ve kötülük olmak üzere iki yönlü olmasına imkân verdiğinin bir göstergesi olmaktadır. İnsanın böyle bir yaratılışa sahip olması onun dünyada bir imtihan halinde bulunmasıyla izah edilebilir.¹³⁷

Şahsiyetinde bedenî ve rûhî arzuların arasında tam olarak dengeyi ve ahengi oluşturabilen, ibadetler ve salih amellerle Allah'a yönelerek yaklaşabilen bu imtihanda başarılı olmuş ve bununla beraber hem dünya hem de ahirette mutlulukla ödüllendirilmeyi hak etmiş olur. Bedensel arzularının ardından giden, ruhsal isteklerine karşı aymazlık yolunu tutan ve nefsi arzularının esiri olarak günah işleyen de bu sınavı kaybetmiş, buna bağlı olarak hem dünya hem de ahirette cezalandırılmayı hak etmiş olur.¹³⁸ İnsandaki maddî ve ruhî yönlerin arasında meydana gelen bu iç mücadele Kur'an'da şöyle dile getirilmiştir: *"Kim azgınlık eder ve dünya hayatını tercih ederse, şüphesiz, cehennem onun sığınağıdır. Kim de, Rabbinin huzurunda duracağından korkar ve nefsinin kötü arzularından alıkoyarsa, şüphesiz, cennet onun sığınağıdır."*¹³⁹

¹³⁴ Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*, trc. Ali Turgut, İstanbul 1995, 242.

¹³⁵ Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, trc. Hayati Aydın, Ankara: Fer Yay., 1998, 195.

¹³⁶ Çağrıci, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Birleşik Yay., 2000, 26.

¹³⁷ en-Nâzi'ât 79/37-41.

¹³⁸ Necati, a.g.e., 197.

¹³⁹ en-Nâzi'ât 79/37-41.

İnsanı en mükemmel ve en şerefli bir biçimde yaratan Allah Teâlâ, onun bu mücadeleyi kazanması ve kendi dünyasını ve ahiret mutluluğunu sağlaması için ona akıl, ilim ve irade gibi bazı özellikler ve gizli güçler vermiştir.¹⁴⁰ Ancak önemli olan bu yetenekleri kullanmak ve gizli güçleri ortaya çıkararak imtihanı kazanabilmektir. Bu noktadan hareketle Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde insanın yapısından kaynaklanan zıtlıkların bilinçli bir şekilde kontrol altına alınması, bedenî ve ruhî arzuların arasında dengenin oluşturulması hususunda sabrı tavsiye etmektedir.¹⁴¹ Çünkü sabır, insana üstün bir ahlak kazandıran, kişiye güzel ve huzurlu bir yaşam sunan ve onu ziyana uğramaktan kurtaran bir özelliktir. Nitekim Asr suresinde insanın yaratılışında var olan bu zıtlıklardan dolayı mutlak zıyan/hüsran içinde olduğuna dikkat çekilmiş, sabredildiği takdirde yapılarındaki bu iki zıt yanı kontrol edilerek ve salih (yararlı) ameller yapılarak bu ziyandan kurtulabileceğine işaret edilmiştir: *"Andolsun zamana ki, insan gerçekten zıyan içindedir. Ancak, iman edip de sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı (bissabrı) tavsiye edenler başka (onlar ziyanda değillerdir)."*¹⁴² Burada sözü edilen iman, insanın akli varlığına (ruhî, nefsi yönüne) ait bir fiil olup görünmeyen (gayb) alanda gerçekleşir. Amel ise inanma fiilinden ayrı ve fakat onun üzerine kurulan bir davranış olup insanın daha çok bedenî varlığı ile ilgilidir. Salih amel bedenî icrasıyla görünüş dünyasında olup biter. İnsanın bedensel yönünden salih amellerin sadır olması demek, onun nefsi temayül ve güdeleri doğrultusunda hareket etmekten geri durup, ruhî yönünün hükmü altına girmesi demektir. Bu durum iki yönlü yapıya sahip olan insanın bu iki yönü arasında bir uzlaşma ve işbirliğini meydana getirmesi demektir.¹⁴³ Konuyla ilgili diğer bir âyet ise Hûd suresinin 11. âyetidir. Bu âyette Allah, sabredenler ve salih ameller yapanların ziyana uğramayacağını ve onlar için büyük bir bağış ve mükâfat olduğunu şu ifadelerle haber vermektedir: *"Eğer insana tarafımızdan bir rahmet (nimet) tattırır da, sonra bunu ondan çekip alırsak, şüphesiz o ümitsiz ve nankör olur. Ama kendisine dokunan bir sıkıntıdan sonra, ona bir nimet tattırırsak mutlaka, "Kötülükler benden gitti" diyecektir. Çünkü o şımarık ve böbürlenmiş biridir. Ancak sabredip salih amel işleyenler böyle değildir. İşte onlar için bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır."*

Zikredilen her iki sureden de anlaşıldığı gibi iman ederek sabrı ve salih ameli birleştirenler, ziyana uğrayanlardan istisna edilmiş-

¹⁴⁰ Râğib İsfahânî, *İnsan*, Trc. Mevlüt F. İslâmoğlu, Pınar Yay., İstanbul 1996, 71.

¹⁴¹ el-Bakara 2/45; Yûsuf 12/90; Meryem 19/65; el-Furkân 25/75.

¹⁴² el-Asr 103/1-3.

¹⁴³ Şahin, Hasan, "İnsan Din İlişkisi", *EÜİFD*, Kayseri, 1983, I, 117.

tir. Dolayısıyla bu âyetlere sabır-salih amel ilişkisi açısından bakıldığında, sabrın insanın yapısında bulunan bu zıtlıkları kontrol etmek anlamına geldiği ve insan psikolojisi üzerinde önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır.

İnsan hayatı acı tatlı birçok olaylarla doludur. Burada önemli olan insanın dinî inancı gereği bir imtihan içersinde olduğunu düşünerek hareket etmesi, sabır hususunda vazifesini en güzel bir şekilde yerine getirerek bu olumsuzluklar karşısında kendisine rûhî ve manevî destek sağlaması gerekmektedir. Çünkü dinî inanç, öncelikle yaşanan olayla ilgili oluşan stresli ve gerilimli durumlarla baş etmede insanlara dayanma ve direnme gücü kazandırmaktadır. Bu durum ise bireyi rahatlatacak ve bireyde olayı daha mâkul bir şekilde değerlendirme imkânı oluşturacaktır.¹⁴⁴

Netice olarak kişi sabrı neticesinde Kuran'ın tüm emirlerini en güzel şekilde uygulayabilir. Sabırlı davrandığı için hayatının her aşamasında, olayları Kuran'daki hatırlatmalarla değerlendirdikten sonra harekete geçme fırsatını yakalar. İstenmedik ve beklenmedik bir olay karşısında oluşan belirsizlik, güvensizlik, korku ve çaresizlik gibi duyguları aşma ve olayı derinlemesine düşünerek daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebilme imkânına sahip olur. Bu sayede kişi inanç ile olayın zorluklarının aşılabileceğini ve yaşanan olayın kişinin bunu fark etmesinde bir fırsat oluşturduğunu düşünme gibi yaklaşımların sabırla kazanıldığını görecektir.

D- Salih Amellerin Oluşması

Allah'ın emirlerini yerine getirebilmek, nefsin hoş gördüğü ama aklın ve dinin hoş görmediği şeylerden kaçınmak ve üstün bir ahlaka sahip olabilmek ancak sabır ahlakına sahip olmakla mümkün olabilir. Çünkü sabır, şehveti iffete, öfkeyi cesarete, şiddeti yumuşaklığa, azameti tevazua, kötülüğü iyiliğe çevirecek güçte olup, imanın, ibadetin, ilim ve hikmetin kısaca bütün ahlakî faziletlerin temelini oluşturmaktadır.¹⁴⁵

Ahlakî açıdan sabrın nasıl anlaşılması gerektiği hususunda bize ışık tutan birçok âyet vardır. Nitekim Allah Teâlâ Kur'an'da, sabrederek suç bağışlamayı,¹⁴⁶ kötülöklere sabrederek iyilikle karşılık vermeyi,¹⁴⁷ müminlerin kendi aralarında çekişmeyip birbirine hoş görülü ve sabırlı olmalarını,¹⁴⁸ hayırlı işler yapıp birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye etmelerini ve kurtuluşun ancak bu şekilde olacağını

¹⁴⁴ Kula, *a.g.m.*, sayfa: 83.

¹⁴⁵ Akseki, Ahmet Hamdi, *İslâm Dini*, DİB Yay., Ankara 1973, 256.

¹⁴⁶ eş-Şûrâ 42/43.

¹⁴⁷ Fussilet 41/34-35.

¹⁴⁸ el-Enfâl 8/46.

nı haber verir.¹⁴⁹ Sabrın insanlara kazandırdığı bu güzelliklerin bazıalarını şöyle sıralamak mümkündür:

Sabır nefis terbiyesinin en mühim merhalesidir. Çünkü hem dinin hem de aklın reddettiği kötü huyların ve çirkin davranışların kaynağı nefistir.¹⁵⁰ İslâm'da kişilik ve karakter büyük önem arz ettiğinden, nefisle mücadeleye önem verilmiştir. Kur'an, insanın maddî ve manevî yönleri arasındaki iç mücadele durumunu bize açıklamaktadır: *"Kim azgınlık eder ve dünya hayatını tercih ederse, şüphesiz, cehennem onun sığınağıdır. Kim de, Rabbinin huzurunda duracağından korkar ve nefisini arzularından alıkoyarsa, şüphesiz, cennet onun sığınağıdır."*¹⁵¹

"Nefisini arzularından alıkoyarsa" ifadesi insanın içindeki bu mücadeleye işaret etmektedir. Burada nefsin arzu ettiği bedensel zevkler ve dünya hayatının aldatıcı güzelliklerine duyulan eğilim ile Allah'ın, kulları için belirlemiş olduğu sağlıklı yaşam yolundan insanı saptırarak onu tuzağına düşüren heveslerin ardından sürüklenmeye karşı direnme eğilimi arasındaki mücadele dile getirilmektedir.¹⁵² İslâm ahlakında nefse karşı verilmesi öngörülen bu mücadele, bir nevi iradeyi hür kılma, insanın ahlakî mükemmelliğe ulaşma ve Allah'a yaklaşmasını önleyen bedenî ve dünyevî tutkuların bağımlılığından kurtulma mücadelesidir.¹⁵³ Bu hususu göz önünde bulunduran karakterli insanların mücadeleleri daima kendi nefislerinin isteklerine karşı sabretmekle olmuştur. Nefsin her buyruğu altına giren, kötü eğilimlerine karşı koyamayan insan, nefsinin esiri olmuştur.¹⁵⁴ Dolayısıyla nefsin boyunduruğundan ve esaretinden kurtulmanın ve özgür olmanın yolu sabretmekten geçer. Bu anlamda sabır, hürriyeti elde etmede en önemli dayanak olmaktadır.¹⁵⁵

Sabrın önemli bir başka özelliği de insanlara ilk anda göremedikleri detayları gösterebilme fırsatı kazandırmasıdır. Bu nedenle Kur'an, insanın, herhangi bir konuda karar vermeden önce temkinli hareket etmesini ve o konu üzerinde iyice düşünmesini önerir.¹⁵⁶ Çünkü insan, çok çeşitli arzulara sahip olduğu için bulunduğu zaman diliminin ötesine taşarak çeşitli nimetlere bir an önce sahip olma psikolojisi ile aceleci davranır.¹⁵⁷ Nitekim Kur'an, insanoğlu-

¹⁴⁹ el-Asr 103/1-3.

¹⁵⁰ Çağrıci, a.g.e., 69.

¹⁵¹ en-Nâzi'ât 79/37-41.

¹⁵² Necati, a.g.e., 196.

¹⁵³ Çağrıci, a.g.e., 69.

¹⁵⁴ Aydın, a.g.e., 122.

¹⁵⁵ Hüseyin K. Ece, a.g.e., 559.

¹⁵⁶ Âl-i İmrân 3/191; el-A'râf 7/176; Yûnus 10/24; er-Ra'd 13/3.

¹⁵⁷ Aydın, a.g.e., 96.

nun bu aceleciliğini şöyle dile getirmektedir: “İnsan aceleci (bir tabiatta) yaratılmıştır. Size yakında âyetlerimi göstereceğim, acele etmeyin.”¹⁵⁸

Telaş ve acelecilik insanın doğru düşünebilmesini, incelikleri görebilmesini, isabetli kararlar alabilmesini engelleyen en önemli psikolojik zaafardan biridir. Sıhhatli düşünmeye engeldir. Dikkatimize tesir ederek, olayların önemiyetini kavramamıza mani olur; önemsiz olayları ön plana koymamıza, önemli etkenleri ihmal etmemize sebep olur.¹⁵⁹ Dolayısıyla sabırsız ve aceleci insanlar, aklına gelen her şeyin o anda gerçekleşmesini ister,¹⁶⁰ zararına da olsa önce halledilmesini hedef edinir ve bunun dışındaki detaylarla pek ilgilenmezler.

İnsanların akılcı davranmalarını engelleyen en önemli sebeplerden bir diğeri de sabırsızlıkları neticesinde ortaya çıkan öfke ve kızgınlıktır. Öfke, insana hâkim olduğunda, sıhhatli düşünce yetisini yok etmektedir. Kendisinden bazı eylemlerin çıkmasına veya öfkesinin dindiğinde pişman olacağı bazı sözlerin söylenmesine yol açabilmekte, insanın mantıklı ve akılcı düşünmesini engelleyebilmektedir.¹⁶¹ Nitekim A'râf suresinde Hz. Mûsa'nın kıssası anlatılırken, öfke reaksiyonunun insan davranışlarında meydana getirdiği bu olumsuz etki dile getirilmiştir: “Mûsâ, kavmine kızgın ve üzgün olarak döndüğünde, “Benden sonra arkamdan ne kötü işler yaptınız! Rabbinizin emrini beklemeyip acele mi ettiniz?” dedi. (Öfkesinden) levhaları attı ve kardeşinin saçından tuttu, onu kendine doğru çekmeye başladı. (Kardeşi) “Ey anamoğlu” dedi, “Kavim beni güçsüz buldu. Az kalsın beni öldürüyorlardı. Sen de bana böyle davranarak düşmanları sevindirme. Beni o zalimler topluluğu ile bir tutma.”¹⁶²

Âyetten anlaşılacağı gibi, Hz. Mûsa, Tûr dağından kavmine geri dönüp onların Samiri tarafından yapılan buzağıya taptıklarını gördüğünde, kendisinde meydana gelen bu öfkenin kardeşinin, bu konuda kusurlu olduğunu zannetmesi ile Tevrat levhalarını elinden fırlatmış, perçem ve sakalından tutarak kardeşini azarlamıştır.¹⁶³ Hz. Mûsa'nın öfkesi dindiğinde; kardeşinin, kavmini buzağıya taptıktan men etmeye çalıştığını, fakat kavmin kendisini güçsüz görerek neredeyse öldürmeye teşebbüs ettiklerini öğrenince, hata ettiğini anlamış ve Allah'tan af dilemiştir: “(Mûsâ), ‘Ey Rabbim!

¹⁵⁸ el-Enbiyâ 21/37.

¹⁵⁹ Aydın, a.g.e., 98.

¹⁶⁰ Kutub, a.g.e., VII, 277.

¹⁶¹ Necati, a.g.e., 68.

¹⁶² el-A'râf 7/150; Tâ-Hâ 20/92-94.

¹⁶³ Tabbâra, a.g.e., 295-297.

*Beni ve kardeşimi bağışla. Bizi kendi rahmetine sok. Sen merhametlilerin en merhametlisinin' dedi.*¹⁶⁴

Öfkenin taşması esnasında insanın, sıhhatli düşünme yetisini kaybedeceğinden sonradan pişman olacağı fiilleri yapmaktan kaçınması lazımdır.¹⁶⁵ Bu nedenle Allah Teâlâ, müminleri, öfke duygularını kontrol altına almaya davet edip, sabretmenin ve bağışlamanın karşılık vermekten daha üstün olduğunu dile getirerek tüm bunları büyük bir erdem olarak kabul etmektedir: “Her kim de sabreder (sabera) ve bağışlarsa, işte bu elbette azmedilecek işlerdendir.”¹⁶⁶; Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir.¹⁶⁷

Netice olarak sabırlı insan, bu özelliği sayesinde karşılaştığı sıkıntı, güçlük veya problemler karşısında bunların çözümü ve uygun sonuçlara bağlanması için akla ve düşünmeye başvurmayı gerekli görür.¹⁶⁸ Sabreden kişi olayları ani bir heyecan, kırgınlık ya da duygusallık içerisinde değil, sakin ve itidalli bir biçimde düşünerek, her konuda alınabilecek en akılcı ve en faydalı kararları alabilir.

E- Allah Bilincinin (marifetullah) Kuvvetlenmesi

Taat ve ibadetler insanı Allah'a yaklaştırmakta, masiyetler/günahlar ise O'ndan uzaklaştırmaktadır.¹⁶⁹ Bu nedenle kul, Allah'ın emirlerini yerine getirmede ve nefse hoş gelen kötü arzularla, tahammülü güç musibetlere mukavemet göstermede sabra muhtaçtır.¹⁷⁰ Çünkü nefis, yaratılışında tembellik ve rahatlığı tercih etme olduğu için ibadetlerin çoğundan hoşlanmaz.¹⁷¹ Örneğin kimi ibadetten, tembellik yüzünden hoşlanmaz, namaz ibadeti gibi; kiminden de cimrilik yüzünden hoşlanmaz, zekat gibi; kiminden de her iki sebepten dolayı hoşlanmaz, hac ve cihad gibi.¹⁷² Nefsi, hak üzerinde tutarak, dil, kalp ve beden ibadetiyle hak üzerinde yoğunlaşmak ancak sabır sayesinde gerçekleşmektedir.¹⁷³ Bu nedenle Kur'an'da kendilerinde ibadetleri yerine getirmede yardım-

¹⁶⁴ el-A'râf 7/151.

¹⁶⁵ Necati, a.g.e., 67.

¹⁶⁶ eş-Şûrâ 42/43.

¹⁶⁷ Âl-i İmrân 3/134. el-Bakara 3/237; Âl-i İmrân 3/133-134, 186; el-Furkân 25/72; eş-Şûrâ 42/36.

¹⁶⁸ Behiy, Muhammed, a.g.e., 241.

¹⁶⁹ İbn Kayyim el-Cezviyye, *Sabredenler ve Şükredenler*, trc. Zeynelabidin Tatlıoğlu, İstanbul 1994, 132.

¹⁷⁰ Akseki, a.g.e., 255.

¹⁷¹ Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Nefsin Ayıpları*, trc. Mehmet Ali Kara, İstanbul: İlke Yay., 2006,17.

¹⁷² Gazzâlî, a.g.e., IV, 124.

¹⁷³ Mekkî, a.g.e., II, 213.

cı olacak hususiyetler bulunduğu için, sabır ve namaz yardım isteme vesilesi yapılmıştır.¹⁷⁴

Kulun Allah'ın emirlerini yerine getirirken üç durumda sabra ihtiyacı vardır. Bunlardan ilki amelden önce olup riya'yı kalbinden çıkarmaktır.¹⁷⁵ İkincisi, amel esnasında Allah'tan gafil olmamak olup amelin adabına ve şartlarına riayet etmede sabretmektir. Sonuncusu ise amelin bitiminden sonraki evredir ki, ameli ifşa etme, riya ve gösteriş yapma bakımından, ameli iptal eden her türlü harekete karşı sabretmektir. Bu şartlar yerine getirildiği takdirde amelin mükemmel olması temin edilmiş olur.¹⁷⁶

Masiyetlerden uzak durmak için de sabra muhtaç olunur. Kul bu sabırla haram kılınan, hoş görünüşlü olan, ama sonunda zarar veren şeylerden sakınır ve Allah'a daha çok yaklaşır. Bu husus Kur'an'da şöyle dile getirilmiştir: "*Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?*"¹⁷⁷ Âyetten de anlaşıldığı gibi çeşitli yöntemlerle müslümanların arasına kin ve düşmanlık sokarak, onları birbirlerine düşürmek, Allah'ı anmalarına ve O'na itaat etmelerine engel olmak, kıldıkları namazlarda kalplerini huşû duymaktan uzaklaştırmak şeytanın kurduğu tuzakların en başında gelmektedir.¹⁷⁸ Bu gibi durumlarda insanın, şeytanın hile ve tuzaklarından kendini koruyabilmesi için nefsin isteklerine ve şeytanın vesveselerine karşı sabrederek yüce yaratıcısına daha çok sığınması gerekir. Kişi sıkıntı ve zorluklara bir müddet sabreder ve zor da olsa nefsin bunlara yavaş yavaş alıştırsa zorluklara katlanabilme gücü kazanır. Böylece Allah'a itaat etmede sabır göstererek Allah'ı kendisine, kendisini de Allah'a yakın hisseder,¹⁷⁹ Sıkıntılar karşısında Allah'a yönelerek kendini ona teslim eder. Bu nedendir ki Kur'an'da Allah'ın kuvvet ve kudretinde olana mutlak surette güvenmek ve ümit bağlamak,¹⁸⁰ her hususta Allah'a teslim olmak anlamına gelen tevekkül,¹⁸¹ sabır ile zikredilen kavramlardan birisi olmuştur. Çünkü sabır ile tevekkül birbirini tamamlayan ve aralarında önemli bağlantılar olan kavramlardır. Tevekkülün sabır ile olan bağlantısı şu şekilde izah edilebilir: Sabırlı kişi aynı zaman-

¹⁷⁴ el-Bakara 2/45, 153.

¹⁷⁵ el-Beyyine 98/5.

¹⁷⁶ Mekkî, a.g.e., II, 214; Gazzâlî, a.g.e., IV, 124.

¹⁷⁷ el-Mâide 5/90-91.

¹⁷⁸ Karzuk, Enes Ahmet, *Manevî Gelişimin Önündeki Engeller*, İstanbul 2006, 36.

¹⁷⁹ İbn Kayyim el-Cezviyye, a.g.e., 132; Ece, Hüseyin K. a.g.e., 556.

¹⁸⁰ Karaman, Fikret, "Tevekkül İnancı Üzerine bir İnceleme", *FÜİFD*, Elazığ 1996, I, 67.

¹⁸¹ Karagöz, İsmail, "Tevekkül", *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yay., 2006, 658.

da sonsuz bağ içinde Allah'a güvenen ve yönelen kişidir. Aynı zamanda kişi, meşru bir hedefe ulaşmak için gerekli şartları yerine getirmeye çalışırken karşılaştığı sıkıntılara sabrederek işin sonucunu Allah'a havale eder, O'nun takdirine rıza gösterir. Bu husus Kur'an'da açıkça ifade edilmiştir: *"Çalışanların mükâfatı ne güzeldir. Onlar, sabreden (saberû) ve yalnız Rablerine tevekkül eden kimselerdir."*¹⁸² Buna göre, çalışma, sabır ve tevekkül birlikte olmaktadır. Çalışmadan işleri Allah'a havale etmek doğru olmadığı gibi, Allah'ı devre dışı bırakmak da doğru değildir.¹⁸³

Netice olarak Kur'an'ın anlam dünyasında sabır ve tevekkül, kesinlikle insanın kendi sorumluluklarını terk edip atıl kalması ve bir köşeye çekilerek her şeyi Allah'tan beklemesi şeklinde insanı pasif kılan bir tutum olmadığı gibi, bunun da ötesinde insanın Allah'a olan bağını güçlendirip zorluklar karşısında sabrederek Allah'a güvenmesini sağlayan dinamik bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Durum böyle olunca Kur'an'da bu iki kavramın birçok yerde neden birlikte zikredildiği¹⁸⁴ daha iyi anlaşılmaktadır.

Sonuç

İslam düşüncesinde iman-amel ilişkisine dair tartışmalar farklı görüşlerin ortaya atılmasına neden olmuştur. Kelam bilginleri arasında Ehl-i Sünnet uleması, ameli, imanın bir parçası kabul etmezken, Mu'tezile, Şia ve Selef düşünürleri, ameli imanla irtibatlandırmışlardır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde de iman terimi, amel ile birlikte anılmıştır. Aslında Ehl-i sünnet bilginleri de amelin, imanî boyutun bir göstergesi olması konusunda, ameli imandan tamamen ayıran bir anlayış sergilememişlerdir. İmanın göstergesi nedir sorusu karşısında bilginler arasında net bir ittifak yoktur. Ancak Kur'an-ı Kerim'in sabır konusundaki ısrarı, bu bağlamda bize ipuçları verebilir.

İman-amel bağlantısı doğrultusunda musibetlere direnme ve günahlara karşı koyma konusunda sabırlı olmayı imanın bir boyutu olarak kabul eden İmam Beyhakî ve Kazvinî, konuyu imanla bağlantılı bir şekilde işlemişlerdir.¹⁸⁵

Yaşanılan bela ve musibet gibi olumsuz hadiseler karşısında, yaratıcıya yönelik sitemler, Kur'an tarafından onaylanmamıştır. Ancak insanın doğası gereği, olumsuzluklar karşısında bir sitem mercii aramaktadır. Bu nedenle Kur'an, olumsuzlukları insanın

¹⁸² el-Ankebût 29/58-59.

¹⁸³ Karagöz, "Tevekkül", a.g.e., 658.

¹⁸⁴ İbrahim 14/12; en-Nahl 16/42; Sâd 28/44; el-Ankebût 29/59; el-Müzzemmil 73/9-10.

¹⁸⁵ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şuabü'l-İman*, Thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Beyrut 1990, I, 35-37, 48-49; Kazvinî, a.g.e., 131.

kendi nefisinden bilmesi, olumlulukları ise Allah'tan kabul etmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır.¹⁸⁶ Böyle bir anlayış da, inanan mü'minin imanı bilişsel yapısıyla bağlantılıdır. Zira musibetler karşısında inanan kimse, manevî birikimleriyle tepki göstermektedir. Bu yüzden olsa gerektir ki, Hz. Peygamber, "imanınızı lailahe illallah ile sürekli yenileyiniz" buyurmuştur.¹⁸⁷ Zira yaşadığımız gündelik olayları algılama ve olumlu-olumsuz gereken tepkiyi gösterme, ancak mü'min kimsenin kognitif boyutuyla bağlantılıdır.¹⁸⁸ Burada sabır devreye girmektedir. Zira sabır, hayatımızın her alanında gerekli olan bir tavidir. Mü'minin yaşantısında sabır, en önemli amel olmaktadır. Zira sabır, belalar sonucunda ortaya çıkması gereken bir tavır olduğu gibi (belalara karşı sabır), ibadetin devamında da (taatte sabır) ve de günahlara karşı (masiyete karşı sabır) sebatta devreye girmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber, "sabrın imandaki yeri, başın vücuttaki konumu gibidir" buyurmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de sabır, genellikle Allah'a itaat, namaz, mücadele, cihad ve müslümanların karşılaştıkları zorluk ve sıkıntılarla ilgili ayeti kerimelerde geçmektedir. Bu nitelemeler de bize sabrın salih amel, namaz, tevekkül, şükür, takva ve cihad gibi anlam bakımından ilişkisi bulunan bu kavramlar ile içice ve birlikte olduğunu göstermekte ve sabrın nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiğine dair yeterli ipuçları vermektedir.

Ahlâkî faziletlere kaynaklık etmesi sebebiyle sabır, insan üzerinde rûhî, ahlâkî ve ferdî birçok fayda sağlamaktadır. Bu nedenle özellikle günümüz şartlarında müslümanlara lazım olan, manevî olarak sarılmaları gereken en önemli unsur sabır ahlâkına sahip olmaktır. Şayet insan, yaşamın zorluklarına, bela ve musibetlerine, nefsin şehvetlerine sabrederek karşı koymayı başarabilirse ruhî bunalımlardan emin bir şahsiyete ve güçlü bir iradeye sahip olur ve sabırlı bir insan olarak mutluluğa ve kurtuluşa erebilir.

¹⁸⁶ Nisâ 4/79.

¹⁸⁷ Muhammed Bin Süleyman er-Rûdânî, "Cem'ul-fevâid", Trc. Naim Erdoğan, Ankara 1996, I, 39.

¹⁸⁸ Biçer, Ramazan, "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri ve Etkileri", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı XVIII, Yıl 8 (2004/1).

Sovyet Rusya'sının Azerbaycan'da Muharremlik Törenlerine Karşı Mücadelesi

*Taleh HACIYEV**

Özet

Azerbaycan'da 1920 yılında kurulan Sovyet rejimi, XIX. Yüzyılın birinci yarısında Çarlık Rusya'sının sömürmesine dönüştürülmüş Azerbaycan'ın toprak bütünlüğünü sağlamadığı gibi halkın dinî ve kültürel değerlerine karşı da adeta bir savaş başlatmıştır. Komünist yönetimi sosyal, iktisadî ve siyasî hayatın tamamını yeniden yapılandırmak için materyalist felsefeyi slogan edinerek İslam ve Müslümanlara karşı mücadeleye girmiştir. Özellikle 1920-1930'lu yıllara ait arşiv belgelerine bakılırsa bu mücadele sırasında, Muharremlik ayınının daha fazla dikkate alındığı görülebilir. Zira bu geleneksel törenle mücadele İran'ın bölgedeki otoritesini sarsmak için bir vasıta olarak görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Azerbeycan, Sovyet rejimi, Muharremlik törenleri.

Abstract

Soviet regime established in 1920s in Azerbaijan, not only failed to protect the territorial integrity of the country, which was colonized in 19th century by the Russian Csardom, but also started to combat with religious and cultural values of ordinary people in Azerbaijan. Communist administration, led by materialist worldview and philosophy, initiated a process of warfare against İslam and Muslims to reconstruct social, economical and political life from scratch. If we look at the archival documents that belong to 1920s and 30s, we would observe that this combat was intensified during the Muharrem rituals. In fact, combatting with this ritual was seen as a medium to devastate Iranian authority in the region.

Key Words: Azerbaijan, Russian Csardom, Muharrem rituals.

* Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

28 Nisan 1920 tarihinde Azerbaycan'da kurulan Sovyet rejimi, Ekim 1917 devrimi ile Rusya'da yönetime geçen Bolşevik diktatörlüğünün uzantısı niteliğ taşıyordu. Bu devrim, XIX. Yüzyılın birinci yarısında arlık Rusyası'nın sömürgesine dönüştürülmüş Azerbaycan'ın toprak bütünlüğünü sağlamadığı gibi, Doğu'da ilk demokratik cumhuriyet olan Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'ne de son vermiş ve mezkr coğrafyayı yeniden bir sömürge bölgesine dönüştürmüştür.¹

Elinizdeki makalede Azerbaycan Türklerinin din ve kültürel değerlerine karşı bolşevik yönetimince uygulanan savaşı'n belli bir vechesi ele alınmış; bazı arşiv belgelerine istinad edilmek suretiyle, sovyetleştirmenin 1920-1930 yılları arasındaki döneminde din/kültürel hayata yönelik yasaklamalar genel bir şekilde incelenmiştr. Konunun Muharrem ayı ayinleri çerçevesinde araştırılmasının temel nedeni ise, Azerbaycan'da kültürel bir değer ifade eden bu ayinlere karşı daha fazla yasaklama getirilmiş olmasıdır. Nitekim 1920-1930'lu yıllara ait arşiv belgelerine baktığımız zaman İslam dini ile mübareze çerçevesinde Muharremlik ayinlerinin daha fazla dikkate alınmış olduğunu görebiliriz.² Amacımız bu ayinlerin yasaklanma sebeplerinin yanı sıra yasaklamaların hangi biçimde uygulandığına da ışık tutmaktır.

Bolşevikler, Rusya'da olduğu gibi Azerbaycan'da da yönetime geçer geçmez mevcut sosyal, iktisad ve siyas hayatın tamamını yeniden yapılandırmak için materyalizmin öncüleri olan Karl Marx (.1883) ve Friedrich Engels (.1895)'in öğretilerini; onların takipçileri niteliğ taşıyan Lenin ve Stalin'in bu konudaki tutumlarını kendi sloganları olarak kabul ettiler. Nitekim kısa süre sonra bu tutum, komünistler tarafından Komünist Partisi'nin esaslarından biri haline dnştrlecekti.

Sovyet yönetiminin ilk günlerinden itibaren Azerbaycan'da uygulamaya konulan yeni kanunların içerisinde İslam ve Müslümanlarla ilgili kararlar önemli bir yer işgal etmiştr. Bu kararların uygulanmasını zaruri kılan temel düşünce ise Marksizm-Leninizm teorisine dayanmaktaydı. Zira bu teorinin ne sürdüğü genel kanaate göre, sınıflı toplum anlayışının ortaya çıkarmış olduğu İslam dini, sömürgeye dayalı bir anlayışın ideolojisidir. Teoriye göre İslam, biri "hkim", diğeri ise

¹ Mahmut İsmayilov, *Azerbaycan Tarihi*, Bakü: Elm, 2001, V,11.

² Bahtiyar Necefov, *Deportasiya*, Bakü: aşıoğlu Neşriyatı, 2006, III, 298.

“mahkûm” olmak üzere iki sınıflı bir sosyal yaşamın zorunluluğunu savunmaktadır. Böyle yaşam biçiminin en olumsuz yönü ise, mahkûm sınıfın “hâkim” sınıftan merhamet istemesinin temel bir inanç gereği olarak görülmesidir.³

Kısaca özetlemeğe çalıştığımız bu bakış açısıyla hareket eden Bolşevik yönetimi, bir taraftan insanların dinî hassasiyetlerinin gözetilmesine ilişkin kararlar almışsa da, diğer taraftan İslam'a ve Müslümanlara karşı adeta bir savaş başlatmıştır. Nitekim ihtilalin hemen ardından yani, 20 Kasım 1917 tarihinde Rusya'nın ve Şark'ın bütün Müslüman ahalisine hitaben yayınlanan bildiride şu ifadeler yer verilmiştir:

“Bu günden itibaren sizin (Müslümanların) inanç, itikat ve geleneğiniz; milli ve kültürel değerleriniz güvence altına alınmıştır. (Dolayısıyla) geleneksel yaşam biçiminizi özgürce devam ettirebilirsiniz.”⁴

Muhtevasında ciddi bir olumsuzluk bulunmasa da söz konusu kanun hiç bir zaman uygulanmaya konulmamıştır. İlerleyen sayfalarda da değineceğimiz gibi, mezkûr bildirinin sadece siyasî bir oyun olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Muharremlik ayınlarına karşı uygulamaya konulan yasaklamaların en önemli iki nedeni bulunmaktaydı:

1. Şia mezhebinden olan insanların büyük bir ilgi gösterdiği Muharremlik törenlerinin yasaklanması İran'ın bölgedeki otoritesini sarsmak için bir vasıta olarak görülmekteydi. Bunu törenler zamanı İran'daki mollaların Azerbaycan topraklarına gelmesinin engellemesini öngören bildirimlerden de görmemiz mümkündür.⁵ Yine yönetim tarafından yayınlanan 19 Mayıs 1926 tarihli bildiriyle daha önceden buraya yerleşmiş İran vatandaşlarının ülkeden çıkarılması da kararlaştırılmıştı.⁶

2. Söz konusu ayınlar esnasında insanların kontrol edilemez büyük kitleler halinde biraraya gelmesi yönetimi endişelendiriyor.

Bu olasılıkları göz önünde bulunduran bolşevik yönetimi mezkûr ayınlarla mücadeleyi birkaç yönde hayata

³ Karl Marx, Friedrich Engels, *Din Hakkında*, haz. S. Tarverdiyev, Bakü: Azereşir, 1965, s.5-6.

⁴ Arif Yunusov, *Azerbaycan'da İslam*, Bakü: Zaman, 2004, s.132.

⁵ *Azerbaycan Cumhuriyeti Siyasî Partiler ve İctimai Harekatlar Arşivi (ARDSPİHA)*, f.1, b.235, nr.146, vr.54.

⁶ *ARDSPİHA*, f.1, b.85, nr.513, vr.11.

geçiriyordu. Söz konusu usullerden birincisi XIX. Yüzyılın sonlarında ve XX. Yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan “aydınların” bidat ve hurafelere karşı tutumlarını ve bu konudaki eserlerini halk arasında yaygınlaştırmaktan ibaretti. Aşırı dindar kesimler tarafından sevilmeyen ve belli bir ölçüde Batı’daki hayat tarzını olumlu bir bakış açısıyla değerlendiren aydınların, muharremlik ayinleri sırasında “zincir vurmak” gibi kendine fizikî zarar vermenin olumsuzlukları hakkındaki söylemleri propaganda aracı olarak kullanılıyordu.⁷ Bolşevikler, “İslam taassubunun ve onun doğurduğu cehaletin en iğrenç şekli” olarak nitelendirdikleri “aşura” ayinlerinin XIX. Yüzyılın 70’li yıllarında yaşamış Azerbaycan aydınlarını ciddi şekilde rahatsız ettiğini vurgulamaktaydılar. Nitekim Azerbaycan’ının Türkçe ilk matbu organı olan *Ekinci* (1875-1877) gazetesinin editörü Hasan Bey Melikzâde Zerdâbî (ö.1907) aşura ayinleri aleyhinde yazılar yazmış, “*ilkel bir ayin*” diye isimlendirdiği bu cehaletten vazgeçmeleri için din adamlarına çağırı yapmıştır.⁸ Yine bu problem, Nisan 1906’dan başlayarak Tiflis’te Celil Memmedkuluzâde (ö.1932)’nin editörlüğünde Azerbaycan Türkçesi ile yayınlanan hiciv dergisi *Molla Nasreddin* (1906-1918/1922-1932)’in sayfalarında da gündeme getirilmiş ve çeşitli hicivlerle tenkit edilmişti.⁹

İlk etapta bu türden propaganda vasıtalarıyla olayı basitleştirmeye çalışan bolşevik yönetimi, 1921 yılından itibaren konuya ilişkin daha ciddi yaptırımlar uygulamıştır. Bunu ASSC MİK^{10*} ve Halk Komiserleri Şurası’nın aynı yıl yayınlanan bildirisinde yer verilmiş şu ifadelerden de görmemiz mümkündür:

“Bir kaç gün içinde, bundan bin yıl önce katledilmiş imam Hüseyin ve ashabıyla ilgili yıllık, geleneksel matem günleri başlayacaktır. Onun, siyasî bir zeminde gerçekleşen ideolojik ölümü zamanında sosyal bir nitelik taşımıştır. Fakat daha sonralar, din adamları -açgözlü mollalar, ahundlar, mersiyehanlar- ve çeşitli

⁷ Abdulla Ehedov, *Azerbaycan’da Din ve Dini Tesisatlar*, Bakü: Azereşir, 1991, s.121.

⁸ Ahmed Hasanov, *Azerbaycan Maarifçileri Terefinden İslam’ın Tenkidi*, Bakü: Yazıçı, 1983, s.101.

⁹ Ceyhun Hacıbeyli, *Anti İslami Tebliğat ve Onun Azerbaycan’da Metodu*, Münih,1959, s.22.

¹⁰ Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Merkezî İcraiye Komitesi.

¹¹ *Azerbaycan Cumhuriyeti Devlet Arşivi (ARDA)*, f.379, b.3, nr.2916, vr.1.

makamlarda bulunan yöneticiler bu olayı kendi sosyal statülerini pekiştirmek ve işçi sınıfını köle halinde tutmak için bir vasıtaya dönüştürerek büyük servetler edinmişlerdir. Buna neden olan başlıca etken ise avam halkın cehalet içinde bulunmasıdır. Binaenaleyh tassup yüzünden beyinleri zehirlenmiş ve ateşli vaazlara aldanmış insanlar başlarından kan akıtıyor, zincir vuruyor ve kendilerine çeşitli şekillerde fiziksel zararlar veriyorlar. Onların teşkil ettikleri ve mutaasıp insanları vecde getiren matem yürüyüşleri halkın rahatını bozmaktadır. Ayrıca bu yürüyüşler çoğu zaman dinî mekanlarda değil, sokaklarda, meydanlarda ve hükümet erkanının oturduğu binaların etrafında gerçekleştirilmektedir. Sovyet yönetimi ilkel bir taassubun uzantısı olan böyle bir putperestlik karşısında kayıtsız kalamaz.”¹²

Bu gerekçelerin gösterilmesinin ardından aşura ayinleriyle ilgili bazı kısıtlamalar getirilmiştir. Başka bir ifade ile kendini dövme gibi her türlü “ilkel” ayinler yasaklanmış, yürüyüşler engellenmiş, merasimlerin yalnızca camilerde ve ibadet evlerinin içerisinde uygulanmasına izin verilmiştir.¹³ Yine yönetim tarafından “Azerbaycan Kazalarında Muharremlik Dinî Matem Törenleriyle İlgili Anti Kampanya Planı” hazırlanmış; propaganda için kazalara gönderilen bolşeviklere halkın “bilgilendirilmesi” sırasında zora başvurmamaları ciddi şekilde tenbih edilmişti.¹⁴ Kısacası yönetim, propaganda zamanı halkı kışkırtarak olayı daha da karmaşık bir düzeye getirmekten çekiniyor, Muharremlik ayinlerine karşı bu olumsuz tutumla dini değil hurafeleri ortadan kaldırmak istediklerinin altını çiziyordu.¹⁵ Şu kadarını da zikredelim ki, bu ılımlı siyasetin çoğu zaman kağıt üzerinde kaldığını ve bazı insanların matem ayinlerinden dolayı öldürüldüklerini gösteren belgeler de mevcuttur. Nitekim Azerbaycan Komünist Partisi (AKP) Bakü Başkanlığı'nın 2 Eylül 1922'de gerçekleşen toplantısında aşura ayinlerine katılan bazı şahısların öldürülmesinde suçlu

¹² Azerbaycan Cumhuriyeti Devlet Arşivi (ARDA), f.379, b.3, nr.2916, vr.1.

¹³ ARDA, f.379, b.3, nr.291, vr.1-2; Ayrıntılı bilgi için bkz. M.Settarov, *Sosyalizm Kuruculuğu Dövründe Azerbaycan Halkında Ateizm Dünyagörüşününün Formalaşması*, Bakü: Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Neşriyatı, 1964, s.66.

¹⁴ ARDSPİHA, f.1, b.22, nr.124; f.2, b.22, nr.127, vr.163.

¹⁵ Necefov, III, 300.

bulunanların yargılanması hakkında karar müzakere edilmiştir.¹⁶

Bolşevikler, Muharremlik aleyhindeki propagandaları sırasında “Kendi kanınızı dökmeyin”; “İngiltere ve Amerika emperyalistleri tarafından sıkıştırılan kardeşlerinize yardım edin”; “Günümüzün hanları, beyleri ve kapitalistleri, İmam Hüseyin’in ölüm fermanını veren Yezid gibidirler. Onlara karşı savaşın” kabilinden slogan kullanmaktaydılar.¹⁷ Örneğin, Azerbaycan Komünist Partisi üyelerinden Mirza Davud Hüseyinov ve Dadaş Bünyadzâde, Bakü’nün merkezî camii *Tezepir*’de yürüttükleri propaganda sırasında bu pankartları sık sık kullanmışlardır.¹⁸ Söz konusu sloganlardan de görüldüğü gibi sovyetleştirmenin ilk zamanlarında bolşevik yönetimi, aşura ayinlerine ilişkin kampanyanın dine ve Müslümanlara karşı değil, din adına servet edinenlere karşı olduğu düşüncesi oluşturmaya çalışmıştır. Fakat bunun böyle olmadığı, saygın din adamlarının yanı sıra İslam dinine ve Azerbaycan Türk kültürüne karşı bazı yaptırımların uygulanacağı müteakip yıllarda açık bir hal alacaktı.¹⁹ Şöyle ki 1922 yılının sonlarına doğru “Şahsey-Vahsey”²⁰ geleneğinin her tür ayinleri – özellikle sokak yürüyüşleri – ile beraber Komünist Partisi üyelerinin böyle törenlere katılması da kesinlikle yasaklanmıştı.²¹

1923 yılında Bakü İcra Komitesi şehrin sokaklarında Muharremlikle ilgili yürüyüş yapılmasını yasaklayan kararı yeniden gözden geçirerek, “büyük çoğunluğun” bu yürüyüşlerden rahatsız olduğunu öne sürmüş ve yasağı bir daha onaylamıştır.²² Ayrıca AKP Merkezî Komitesi, Şubat 1923’te “Din ve Dinî Ayinler Aleyhinde Tebliğatı Güçlendirmek Hakkında” kararı kabul etti.²³ Söz konusu kararın bir uzantısı olarak Ali Haydar Garayev’in muharremlik ayinlerine karşı söyleşileri *Matem Kime Lazımdır?* isimli kitap şeklinde 3000

¹⁶ Necefov, III, 300.

¹⁷ ARDSPİHA, f.1, b.1, nr.32, vr.78.

¹⁸ Hesi Abdullayev, *İslamın Meherremlik Merasimi*, Bakü: Azereşr, 1967, s.76.

¹⁹ Abdullayev, s.85.

²⁰ Bu tabiri, Şiiler muharremlik merasimi esnasında Hz. Hüseyin’e ağıt yakarken kullanırlar. “Ah Hüseyin vah Hüseyin” ifadesinin kısaltılmış şeklidir.

²¹ Settarov, s.66.

²² Settarov, s.66.

²³ Abdullayev, s.70.

nüsha olarak yayınlandı.²⁴ “Kerbela Hadisesi”, “Hüseyn Matemî İndiki Zamanda Kime Lazımdır?”, “Azerbaycan Fehle və Kendlisi Ne Etmelidir?” gibi başlıklara yer verilen kitap, baştan sona Sovyet idolojisinin tebliğine hizmet etmekteydi. İnsanları aktif siyasete yönlendirmeyi hedefleyen müellife göre İslam, onun çeşitli ritüelleri ve özellikle Muharremlik, İngiliz ve Fransız emperyalistlerin “Şark” siyasetine hizmet etmekteydi. Asıl mücadele edilmesi gereken geçmişteki Yezid değil, mevcut zamanın “Yezidler”i olduğundan proleterler, kanlarını boşuna akıtmamalı, tam tersi emperyalistlere karşı savaşmalıydılar.²⁵

Bolşeviklerin aşura ayinleriyle mücadele stratejisi genellikle Şii ağırlıklı yerleşim birimlerini kapsamaktaydı. Zira çoğunlukla Sünnî ahalinin yaşadığı bölgelerde böyle ritüeller yapılmamaktaydı. Başka bir ifadeyle yönetim, Şiilerin çoğunlukta olduğu Guba, Şuşa, Gence, Lenkeran, Selyan, Cebrayıl ve Cavanşir kazalarının yanı sıra Şamahı, Şeki, Göyçay ve Zagatala kazalarına da daha fazla dikkat etmeyi amaçlamaktaydı. Yine Muharremlik aleyhtarlığı kampanyası sırasında saygın din adamlarının bu ayinler aleyhindeki nutuklarının, mollaları küçük düşüren tiyatro oyunlarının ve hiciv şairi Mirza Alekber Sabir (ö.1911)'in şiirlerinin birer propaganda vasıtası olarak kullanılması hedeflenmekteydi.²⁶

Bakü kadısı Ahund Abdurrahim Hadizâde'nin 1922 yılında *Kommunist* gazetesinde yayınlanan konuşmasını buna örnek olarak gösterebiliriz. Mezkûr röportajında kadı, imam Hüseyn'i anma merasimleri sırasında yaşanan mutaassıp tutumları kötülemiş ve böyle davranışların İmam Hüseyn'in hatırasını incittiğini söylemiştir.²⁷ Yine Bakü'nün saygın dindarlarından Ahund Abdulgani Ahundzâde, 27 Temmuz 1927'de *Tezepir Camii*'nde verdiği vaazında, cennet için yapılan bu ayinler esnasında ilkel davranışlarda bulunanların aslında cehenneme gideceklerini ifade etmiştir.²⁸

Görüldüğü gibi bolşevikler kendi düşüncelerini kabul ettirmek için dindar kesimin de yardımını almış, dahası Sovyet yönetimini, hurafelerle bozulmamış İslam'ın

²⁴ *Azerbaycan Kitabı: Bibliografya*, haz. V.C.Mirzeyeva, M.E.Zabalova, N.A.İsmayılova, Bakü: Yazıcı, 1982, II, 674.

²⁵ Abdullayev, s.65.

²⁶ *ARDSPİHA*, f.1, b.74, nr.133, vr.2-3.

²⁷ *Kommunist*, 1 Eylül 1922.

²⁸ *Kommunist*, 29 Temmuz 1923.

savunucusu gibi göstermişlerdir. Nitekim 1923 yılında, Şeyhülislam Alizâde, Bakü kadısı Mir Muhammed Kerim Mir Caferzâde, Ahund Abdürrahim, Molla Rauf, Molla Melikzâde, Molla Ziyaaddin Bağırzâde ve Mehdi Alizâde gibi saygın din adamları şahıslar, Azerbaycan Türklerini emperyalistlerle mücadelede Sovyet yönetimine yardım etmeye çağırmışlardır.²⁹ Buna rağmen ister asrın başlarında isterse de daha sonraki senelerde din ve dindarlar yönetim tarafından tenkit edilmiş; halkı itaat altında tutmak için emperyalistlerle işbirliğinde suçlu bulunan dindarlar, modernleşme ve terakki karşıtı olarak vasıflandırılmışlardır.³⁰

1920'li yıllarda Muharremlik aleyhine kampanyaya bolşevik matbuatında da geniş yer verilmiş, özellikle *Kommunist* gazetesinde bu konuda çeşitli yazılar yayınlanmıştır. Örneğin gazetede ki köşe yazılarının birinde Kербela olayları hakkında aşağıdaki ifadeler yer verilmiştir:

“Kerbela olayı ve bu olayla ilişkili Muharremlik törenleri, sınıfı ve siyasî bir özellik taşımaktadır. Tarihe göz atarsak Ali ile Müaviye, Hüseyin ile Yezid arasındaki kavganın din ve şeriat yüzünden değil tam tersi hükümet ve saltanat yüzünden olduğunu görebiliriz. Aslında bu feodal savaşlarının, “mucize” ve “kutsal” olarak yorumlanacak her hangi bir yönü bulunmamaktadır. Bu savaşlara katılanların tamamı “mezhep” ve “Tanrı'nın buyuruğu” perdesi altında saltanat uğrunda savaşan hırslı askerler olmuşlardır.”³¹

Başka bir makalede de bu ayinleri, işçi sınıfından olan insanları kontrol altında tutarak kolay yoldan para kazanmak isteyen ve toplumsal kalkınmaya her zaman karşı olan din adamlarının devam ettirdikleri vurgulanmaktaydı.³²

Bu gibi makaleler *Bakinskiy Raboçiy* (Bakü İşçisi), *Kendli* (Köylü) ve *Yeni Yol* gazetelerinin yanı sıra, *İnkılâp ve Medeniyet*, *Şark Kadını*, *Genç Bolşevik*, *Maarif ve Medeniyet* ve *Molla Nasreddin* gibi dergilerde de devamlı yayınlanıyordu.³³ 1923 yılına ait istatistiklere göre, bir tek *Kommunist Gazetesinde* din aleyhinde 270'ten fazla makale,

²⁹ Hacıbeyli, s.53.

³⁰ Veli Hulufu, *Panislamizm İmperializm ve Ruhaniyyet*, Bakü: Azernesr, 1929, s.25-28.

³¹ *Kommunist Gazetesi*, 23 Temmuz 1924.

³² *Bakiniskiy Raboçiy*, 13 Ağustos 1923.

³³ Settarov, s.151-152.

mektup ve küçük hikaye neşredilmiş; aynı yılın Ağustos ayında ise Muharremlik aleyhinde 28 makale yayınlanmıştır.³⁴

Bu dönemde İslam ve Müslümanlar hakkında yayınlanan kitapları da belirtmemiz gerekmektedir. Nitekim Memmed Said Ordubadî'nin *Muharremlik Ve Rövzehanlık* isimli kitabı 1924 yılında 10.000 baskı yapmıştır.³⁵ Yine M.S.Ordubadî, *Kerbala Hadiselerinin Menşeyi* (1925); *Ne Üçün Ağlayırlar* (1927); *Meherremlik ve Medeni İngilab* (1929); *Meherremlik Âdetleri Aleyhine* (1930); *Meherremlik Mövhümatı ve Onun Sinfî Mahiyeti* (1931) isimli kitapların da yazarıdır.³⁶

İsimleri farklı olsa da, M.S.Ordubadî'nin bütün kitapları konu itibariyle aynı düşüncenin yansımasıdır. Nitekim müellif, *Meherremlik Âdetleri Aleyhine* kitabında aşura ayinlerini yaşatan nedenin emperyalist düşünce olduğunun altını çizmiş; diğer kitaplarında ise mürtecî aşura olaylarının tamamen siyasî bir sebepten dolayı vuku bulunduğunu vurgulamıştır.³⁷

Konuya ilişkin kaleme alınan diğer bir kitap örneği olarak Veli Hulufu'nun 1932 yılında 6.000 nüshayla yayınlanan *Meherremlik Münasibetiyle* isimli eserini gösterebiliriz.³⁸ Marksist bakış açısının haklı olarak bütün dinleri ve her tür dinî cemaatleri mürtecî bir unsur olarak görmesinin gereğini savunan yazar, siyasî nedenlere dayanan aşura ayinlerini İslam öncesi kültürlere ait unsurlar olarak göstermiş;³⁹ zekat gibi malî ibadetlerle ilişkili ele aldığı bu törenleri sömürge yöntemi şeklinde nitelendirmiştir.⁴⁰

Burada, *Molla Nasreddin* dergisinde yayınlanan makalelerle ilgili küçük bir ayrıntıya dikkat çekmemiz yerinde olacaktır diye düşünüyoruz. Şöyle ki mezkûr dergi, hiciv vasıtasıyla toplumsal hayattaki olumsuzlukların tamamını tenkit etmiş; bolşeviklerin aksine dine değil, hurafe ve

³⁴ Abdullayev, s.72.

³⁵ *Azerbaycan Kitabı: Bibliografiya*, II, 674; Müellif bu eserinde Hüseyin Kâşifi'nin *Ravzatu's-Şuarâ* ve Fâzıl Derbendî'nin *Esrârü's-Şühedâ* eserleri üzerinden aşura ayinlerinin anlamsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz. Abdullayev, s.13-14.

³⁶ *Azerbaycan Kitabı: Bibliografiya*, II, 677.

³⁷ Abdullayev, s.63.

³⁸ *Azerbaycan Kitabı: Bibliografiya*, II, 677.

³⁹ Veli Hulufu, *Meherremlik Münasibetile*, Bakü: Azereşr, 1932, s.1-3, 16-24.

⁴⁰ Veli Hulufu, *Din ve Medeni İngilab*, Bakü: Azereşr, 1930, s.24-27.

bidatlere karşı savaşmıştır.⁴¹ Nitekim C.Memmedkuluzâde'nin derginin dördüncü sayısında yayınlanan makalesinde Allaha, peygambere ve imamlara itaatin gereği ifade edilmekle beraber, hurafeler de tenkit edilmiştir.⁴² Ocak 1932 tarihinde editörünün söz konusu tutumundan dolayı, materyalizmin değerlerini yansıtmadığı gerekçesiyle derginin ismi *Allahsız* olarak değiştirilmiş; Veli Hulufu derginin editörlüğüne atanmıştır.⁴³ Hanımının hatıratına bakarsak Celil Memmedkuluzâde'nin bu değişikliğe tamamen karşı olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁴ Zira "Allahsız" kelimesi, dinî ve kültürel değerlerine saygısı olan her hangi bir Azerbaycan Türkü için hakaret ifade etmiştir.⁴⁵ Kanaatimizce, *Allahsız* dergisinin Ağustos 1932'de yayınlanan sekizinci sayısında⁴⁶ da eleştirildiği gibi -*Molla Nasreddin* kadar- yaygınlık kazanmamasının temel nedeni de bu olmuştur. Nitekim mezkûr dergi, 1935'ten başlayarak 5000 nüshayla basılan *Allahsız* gazetesine dönüştürülmüş, fakat halkın tepkileri sonucunda gazete kapatılmıştır.⁴⁷

Bolşeviklerin dinle mücadele yöntemlerinden bir diğeri de halka açık bir şekilde yürütülen tartışmalar idi. Fakat, sovyetleştirmenin ilk yıllarına ait gazete makalelerine ve bazı arşiv belgelerine bakılırsa, 1923-1925 yılları arasında Bakü'de organize edilen tartışmaların hedefine ulaşamadığı söylenebilir. Örneğin 1924 yılının Muharrem ayında Bakü'de yürütülen böyle bir tartışmadan ateist tarafın bilgisizliği yüzünden olumlu bir sonuç alınamamıştı.⁴⁸

Bolşevikler tarafından yürütülen bu kampanyalar genellikle çeşitli kurum ve dernekler tarafından organize ediliyordu. Bunların başında ise "Mübariz Allahsızlar Dayanışma Derneği" gelmekteydi. 1925'te Bakü'de yaratılan, sonraki yıllarda ise diğer bölgelere yayılarak faaliyet alanını genişleten bu teşkilatın amacı dinle mücadele etmek;

⁴¹ *Molla Nesreddin*, Bakü: Elm, 1988, I, 3-15.

⁴² Celil Memmedkuluzâde, "Niye Meni Döyürsünüz", *Molla Nesreddin*, Bakü, 1906, sy.4, s.42.

⁴³ "Molla Nesreddin'in Heyat ve Fealiyyeti", *Allahsız Dergisi*, Bakü, 1932, sy.1, s.1.

⁴⁴ Musa Kuluzâde, *Dinimiz Dünen ve Bugün*, Bakü: Azerbaycan Ensiklopediya Neşiriyatı Poligrafiya Birliğı, 1996, s.21.

⁴⁵ Hacıbeyli, s.11.

⁴⁶ *Allahsız Dergisi*, Bakü, 1932, sy.8, s.1.

⁴⁷ *ARDSPİHA*. f.1, b.74, nr.430, vr.25.

⁴⁸ Settarov, s.124.

atezimin yaygınlaştırılması doğrultusunda müze ve sergiler açmak, eserler yayınlamak ve çeşitli pankartlar hazırlamaktan ibaretti.⁴⁹ “Dinle Mücadele Sosyalizm Düşmanlarıyla Mücadeledir” sloganını kendine şiar edinen derneğin matbu organı *Allahsız* dergisiydi. Derneğin Muharremlik törenlerine karşı olumsuz tutumunu şu ifadelerden de görebiliriz:

“Muharremlik, üst sınıf Şiî yöneticiler tarafından asılsız rivayetler vastasıyla oluşturulmuş ve tarihi gerçekliklerin onaylamadığı bir törendir. Muhammed'in kendi şahsiyeti hakkında her hangi bir bilimsel açıklama olmadığı halde onun varisleriyle ilgili konuşmamız imkansızdır. Bu törenler, sömürgecilerin ve din adamlarının taasubu yaygınlaştırmaları ve işçilerin ayaklanmasını önlemeleri için her zaman bir vasıta olmuştur. (...) Onlar, Ali ve Hüseyin hakkında uydurdukları rivayetlerle, fakirleşmiş halkın bu durumu kabullenmelerini istemektedirler.”⁵⁰

1928-1936 yılları arasında yönetimin dinle ilgili kabul ettiği kararların bir kaç bendi mutlaka bu dernekle ilgili olmuştur.⁵¹ Dernek ateizm propagandalarının temel savunuculuğunu üstlenmiş ve 1928'de *Din ve Proletaryat* isimli kitap yayınlamıştır.⁵² Yine aynı şekilde Dubinskiy ve Zeifild'in gözetiminde bu konuda çeşitli kitapların yazılması öngörülüyordu.⁵³ Nitekim 1926'da Muharremlik törenlerine karşı ücretsiz olarak 56000 kitap dağıtılmış, 4000 pankart ve 1000 nüsha tebliğ hazırlanmıştır. Yine Bakü'de 2 seminer düzenlenerek propaganda yapacak 50 kişi hazırlanmış; 1300 katılımcının bulunduğu 38 kıraathane oluşturulmuş; ayrıca 1400'ü bayan olmak üzere 30000 kişinin rol aldığı “Bismillah” filmi gösterime girmiştir.⁵⁴ Bu organizasyonlarda *Türk Bolşevik* ve *Damga* gazetelerinin de büyük rolü olmuştur.⁵⁵

Propagandanın yanı sıra törenlerin geçirilmesine karşı resmî kararlar da alınmaktaydı. Nitekim 1926 yılında kabul edilmiş kanuna göre Muharremlik törenlerine katılanlar Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Ceza Kanunu'nun

⁴⁹ Settarov, s.162.

⁵⁰ G. İskendarzade, “Meherremliyin Mürtece Mahiyetini İfşa Etmeli”, *Allahsız Dergisi*, Bakü, 1933, sy.1, s.14.

⁵¹ *ARDSPİHA*. f.1, b.74, nr.817, vr.17.

⁵² Bkz. *Azerbaycan Kitabı: Bibliografya*, II, s.674.

⁵³ *Din ve Proletaryat*, Bakü: Allahsızlar İttifacı, 1928, s.4.

⁵⁴ Derneğin diğer uygulamaları için bkz. Settarov, s.155 vd.

⁵⁵ *Bakinskiy Raboçiy*, 30 Temmuz 1926.

227 numaralı maddesi gereğince yargılanacak ve 300 manat para cezasına çarptırılacaktı.⁵⁶

1929 yılından başlayarak 18 yaş altında gençlerin bu törenlere katılmasının yanı sıra evlerde matem toplantılarının yapılması yasaklanmış ve Aşura günü iş günü ilan edilmiştir.⁵⁷ Ayrıca Muharrem ayı zamanı sık sık spor müsabakaları; özellikle akşamlar film ve tiyatro gösterileri yapılmaktaydı.⁵⁸ Bu uygulamaların sonucu *Kommunist* gazetesinin 1929'da yayınladığı bir habere de belli ölçüde yansımıştır. Habere göre:

*"Muharremlik törenleri 1927 yılına kadar son derece gösterişliydi. Fakat 1928 yılından bu yana mezkûr törenler 40 gün değil 3-4 gün devam etmekte ve toplantılar birkaç saat sürmektedir."*⁵⁹

Törenleri organize edenlere karşı zoraki yöntemler de kullanılmaktaydı. Nitekim Guba'nın Baloğlan köyünde aşura ayinlerini organize eden Molla Daniyar idam edilmiş, 12 kişi ise 1-6 yıl arasında hapis cezasına çarptırılmıştır. İnfazın nedeni olarak da bu şahısların burjuvazi sınıfına ait oldukları gösterilmişti.⁶⁰ Yine 1930'lu yıllarda yönetim tarafından başlatılan baskı sonucunda din adamlarının büyük bir kısmının idam edilmesi veya sürgüne gönderilmesi de aşura ayinlerinin azalmasında büyük rol oynamıştır. Ayrıca 24 Mayıs 1931 tarihinde bu törenlerin organize edilmesini ve onlara katılmayı yasaklayan yeni kanun onaylanmıştır.⁶¹

Bunların mantıkî sonucu olarak da 1936'da Bakü'nün iki büyük camiine mezkûr törenlerden dolayı katılanların sayısı 400-450 civarında, yani önceki yıllardan çok az olmuştur. Yine aşura günü, dinî hassasiyetleriyle tanınan Bakü civarındaki köylerde toplam 1200-1700 kişi toplanmıştır.⁶²

⁵⁶ Settarov, s.67; Bu konuda yönetimce hazırlanmış plan için bkz. *ARDA*, f.1, b.235, nr.197, vr.22; f.379, b.3, nr.391, vr.16.

⁵⁷ Settarov, s.67.

⁵⁸ Abdullayev, s.70.

⁵⁹ *Kommunist*, 13 Temmuz 1929.

⁶⁰ Hacıbeyli, s.35; Benzer olaylar için bkz. *ARDSPİHA*, f.1, b.74, nr.269, vr.97; f.1, b.74, nr.300, vr.161; f.1, b.235, nr.865, vr.48-50; *ARDA*, f.379, b.3, nr.291, vr.13;

⁶¹ Abdullayev, s.83.

⁶² *ARDSPİHA*, f.1, b.231, nr.113, vr.248, 253.

Şunu da hemen belirtelimki yasaklar, özellikle ağır cezalar bazen ters tepki de yaratmıştır.⁶³ Bunun daha açık bir ifadesi, Azerbaycan Kominist Partisi Genel Sekreteri Mir Câfer Bağirov (ö.1956)'un sözlerinden de görünmektedir:

*"[İhtilalden] önce teknik eğitim veren okul öğrencilerinin böyle törenlere kesinlikle katılmadıklarını dikkatinize arz etmek isterim. Onlar bunu ilkel ve anlamsız buluyorlardı. Fakat daha sonra öğrenciler, bu işin bizzat organizesinde yer almışlardı."*⁶⁴

Sonuç

Sonuç olarak Sovyet yönetimin ilk on yılında, bolşeviklerin dinî törenlere karşı olumsuz tutumlarının temel nedeni bu törenleri dini/inancı ayakta tutan sebep olarak görmeleri olmuştur.⁶⁵ Muharremlik uygulamasına son vermek için de çeşitli propaganda usullerinden istifade etmiş, idam ve sürgün cezalarını sık sık uygulamışlardır. Ateizmi resmî devlet ideolojisi olarak kabul eden bolşevik yönetiminin 1930'lu yıllarda artan infaz uygulamaları Muharremlik geleneğini zayıflatmışsa da tamamen ortadan kaldıramamıştır. Hatta sovyet yönetiminin sonuna kadar özellikle çeşitli evlerde bu törenler devam ettirilmiştir. Dönemin arşiv ve etnoğrafya belgelerine baktığımız zaman, aşura günlerinde büyük çoğunluğun işe çıkmadığını, nişan ve düğünlerin yapılmadığını, kullanılan isimler arasında Muharrem, Ali, Hüseyin ve Hasan gibi isimlerin daha fazla tercih edildiğini görmemiz mümkündür.⁶⁶

⁶³ ARDSPİHA, f.2, b.136, nr.513, vr.162, 164.

⁶⁴ ARDSPİHA, f.1, b.74, nr.465, vr.162, 217.

⁶⁵ Ehedov, s.6.

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. R.Babayeva, *Guba Şehrinin Toy Âdetleri*, Bakü: AzSSR Elmler Akademiyası Neşriyatı, 1946, s.20-49; H.A.Kuliyev, *Azerbaycanda Aile Meişetinin Bezi Meseleleri: Keçmiş ve Müasir Dövr*, Bakü: Elm, 1986, s.65; G.E.Geybullayev, *Aile ve Nikah*, s.175, 281, Bakü: Elm, 1994.

Elm ve Din, Ziddiyyetler ve Oxşar Cehetler
Gündüz SÜLEYMANOV*

Abstract

The science is objectively existing valid system of knowledge which generalizes received and checked by practice. Despite of it, it is impossible to deny the important role of religion in history of a human idea and morals. The religion makes efforts on enrichment of human morals, morality, the sanction of questions of goods and harm, idea real and the other worlds. The religion conducts propagation of the responsibility of people among themselves and before the God.

Аннотация (Rusça)

Наука – это объективно существующая действительная система знаний, которая обобщает получаемое и проверяемое практикой. Несмотря на это, невозможно отрицать важную роль религии в истории человеческой мысли и нравственности. Религия прилагает усилия по обогащению человеческой нравственности, морали, разрешению вопросов добра и зла, идеи реального и потустороннего миров. Религия вела пропаганду ответственности людей между собой и перед Аллахом.

Giriş

Melum olduğu kimi xristianlıq yarandığı gündən onun doktrinal qaydaları Allahın tebieti, tecessümün menası, insanın taleyində qeza-qederin rolu, tarixin esxatoloji istiqameti ve s. meselelere daha çox diqqet yetirmişdir. Elm özü de bu suallara cavab vermeye çalışmışdır. Lakin o, bu cavabı maddi dünyanın tədqiqatı gedişində, rəşional təhlilin gücü çatan səviyyədə vermişdir.

* Felsefe ve Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutunun kiçik elmi işçisi, Bakı – Azərbaycan.

Mövcud ziddiyetlər isə onların getdikcə daha çox müstəqil olmasına bir-birinə əks hadisələrə çevrilmişdir.

Din gerçəkliyin çox vaxt yanlış, təhrif olunmuş inikasını verdiyi halda, bütövlükdə götürülən elm təbiət və cəmiyyətin həqiqi inikasını verir. Elmin inkişafı prosesində meydana çıxan yanlış ferziyyə və nəzəriyyələr məsələnin mahiyyətini dəyişdirmir, çünki elmde yanlışmaq həqiqətin yaradıcılıqla axtarılmasının məhsuludur. Elm insan zəkasının ən yüksək məhsulu olub, onun qüvvə praktikasının ən aşağı inkişaf səviyyəsində, təbiət və ictimai qüvvələrin insan üzərində hökmran olduğu bir vaxtda meydana gəlmişdir və o zaman insanlar bu qüvvələri dərk edib, özlerine təbə etmək idrakında deyildilər. Elmin meydana gəlməsi isə əksinə insan praktikasının, malik olduğu qüdrətin bilavasitə artması nəticəsidir.

Elmin inkişafı, təbiət və cəmiyyətin kor-korane qüvvələri üzərində insanların hökmranlığının artması bir-birilə qarşılıqlı surətdə əlaqədardır. Buna görə də elmle dinin əks olduğunu nəzərə alaraq elmə bir tərif vermək olar; elm praktikanı ümumiləşdirən, ondan alınan və onunla yoxlanılan obyektiv surətdə mövcud həqiqi bilik sistemidir. Bütün bunlara baxmayaraq, dinin bəşər fikri və mənəviyyat tarixində oynadığı mühüm rolunu danmaq qeyri-mümkündür. Din – insan mənəviyyatının zənginləşməsinə, əxlaq, xeyir və şər, real dünya və axirət ideyasının özünə məxsus şəkildə həll edilməsinə çalışmışdır. İnsanın insanlar və Allah qarşısında məsuliyyətli olmasını din təbliğ etmişdir.¹

Cəmiyyətin və insanın həyatında mədəniyyət çoxfunksiyalı sistemi kimi özünü göstərir. Qısa şəkildə onun funksiyalarının şərhini verək.

1. Mədəniyyətin əsas funksiyası onun yaradıcı, insani və yaxud humanist funksiyasıdır. Bütün yerdə qalan funksiyalar bu və ya digər dərəcədə onun birinci funksiyası ilə əlaqədardır.

2. Mühüm funksiyalardan biri də sosial təcrübənin ötürülməsi funksiyasıdır. Onu çox vaxt tarixi varislilik, yaxud da informasiya funksiyası adlandırırlar. Elə buna görə də mədəniyyəti bəşəriyyətin sosial yaddaşı hesab edirlər. Mədəni varislilik qırıldıqda sosial yaddaşın itməsi (məqurtluq fenomeni) meydana çıxır.

3. Mədəniyyətin aparıcı funksiyalarından biri də idraki (qənosoloji) funksiyasıdır. O birinci funksiya ilə sıx bağlıdır və hətta ondan doğan funksiyasıdır. Nəsillərin sosial təcrübəsini özündə cəmleyen mədəniyyət böyük bilik mənbəyinə çevrilir. Bu isə onun dərkinə və mənimsənilməsinə imkan verir.

4. Mədəniyyətin normativ (requlyativ) funksiyası, hər şeydən əvvəl, insanların ictimai və şəxsi fəaliyyətinin müxtəlif növ və

¹ Ağayar Şükürov A. Fəlsəfe, Bakı, 2002, s.438-440

cehetlərinin müeyyenləşməsi (nizamlanması) ilə əlaqədardır. Deməli, medeniyyət requlyativ exlaq və hüquq kimi normativ sistemlərə söykənir.

5. Medeniyyətin semiotik (yunanca – işarələr haqqında elm), yaxud işarələr funksiyası həmin sistemdə olduqca mühümdür. Medeniyyət müeyyen işarələr sistemi ilə onlar haqqında biliyə də yiyələnir. Müvafiq işarə sistemini öyrənmədən məsuliyyət nailiyyətlərinə sahib olmaq qeyri-mümkündür. Məsələn, dil (şifahi, yaxud yazılı) adamlar arasında ən mühüm ünsiyyət vasitəsidir. Spesifik dillər musiqinin, rəsamlığın, teatrın xüsusi dünyasını dərk etmək üçün olduqca vacibdir. Təbii elmlər (fizika, riyaziyyat, kimya, biologiya) özünün xüsusi işarə sistemlərinə malikdir.

6. Medeniyyətin dəyər, yaxud aksioloji onun keyfiyyətə mühüm vəziyyətini əks etdirir. Mühüm dəyər sistemi kimi medeniyyət insanda müeyyen tələbatlar və oriyentasiyalar formalaşdırır. Onların səviyyəsi və keyfiyyətinə görə insanlar bu və ya digər adamın mədənilik dərəcəsinə müeyyenləşdirmək imkanına malik olur. Mənevi və intellektual məzmun müvafiq qiymətləndirilməyin kriteriyası rolunda çıxış edir.²

Adətən Qərbə Şərqi müxtəlif aspektlərdən izah edirlər. Çox vaxt onlardan danışarkən antipodlar kimi əsas əlamətlərin davamlı versiyasını ortaya qoyurlar. Qərb – materializmin, praktikizmin və rəşionalizmin hökmranlıq etdiyi bir diyar kimi verilir. Şərq isə idealizmin, məneviliyin və irrəşionalizmin iqamətgahıdır. Qərb öz nailiyyətlərinə görə qeyri-məhdud aktivizmə, əməli prinsipin hökmranlığına minnətdardır. Şərq isə xəyalpəverdir, passivdir. Qərb fealiyyətçiliyə, şəxsi başlanğıca, azadlıq və demokratiyaya əsaslanaraq yaşayır. Şərq isə kollektivçiliyə, icma başlanğıcına və onun totalitar prinsipinə əsaslanır. R.Kaplin fatalistcəsinə elan edirdi. «Qərb – Qərbdir, Şərq – Şərkdir».³

I Dünya müharibəsi ərəfəsində II Vilhelm «Medeniyyətin mahiyyəti haqqında» (onun müəllifi məşhur etnoqraf L.Flobenius olmuşdur) adlı çıxışında elan etmişdir ki, ümumdünya tarixi rəşional haqq-hesaba əsaslanan qərb sivilizasiyası ilə ağılaşmaz metafizik başlanğıcı ilə qidalanan Şərq medeniyyəti arasında «Ebedi mübarizə tarixidir».

K.Yaspers Qərb dünyası adamı ilə Şərq dünyası adamı arasındakı fərqi səciyyələndirən üç prinsipi göstərir. «Yunan elminə əsaslanan rəşionallıq... texnikanın ağılığı və hesablamə... bütün fealiyyətin rəşionallaşmasına qədər bizim şəxsiyyət adlandırdığımız bənzeri olmamazlığın subyektivliyi, bütün bunlar insanın Qərbdə

² Ağayar Şükürov. Kulturologiya, Bakı, 2003, s.10-11

³ Levyaş İ. Y. «Zapad»-«Vostok» Sentralnoe sociokulturnoe protivoreçie sovremennosti, Belorusskaya mısl, Moskva, 1996, №3, s.44 (rusca)

inkişaf gedişinde çatdığı meqamdır. O ilk gündən özünün rasionallığı ile Şerq adamının dünya qavrayışından ferqlenir. Qerb dünyası zamanda faktiki gerçəklik kimi qebul edir. Dünyadan kenarda deyil, yalnız dünyanın özündə Qerb özünə inam elde edir. Orijinallıq ve rasionallıq onun dünyanı derk etmesinin menbeyi rolunu oynayır ve dünya üzerinde ağılıq etməyə çalışır.⁴

Lakin Qerbde hamı heç de bir cür düşünmür. Eksine hemin düşünceye qarşı çıxış edenler de tapılmışdır. Biz artıq Şehzade Çarlzın fikirləri ile tanış. Şehzade Çarlz neinki meterializmi tenqid edir, hemçinin Qurani Kerimdeki göstərişlerin daha ağılabatan olduğunu etiraf etməli olur. O, yazırdı ki, benim fikrimce, müasir materializm özünün ifratçılığı ve doğurduğu uzunmüddətli neticeler baxımından ziyalıdır. Dünyanın demək olar ki, bütün böyük dinleri müqəddeslik duyğuları esasında konstruktiv bir baxış ireli sürürler. Misal üçün, enenevi xristianların inkarnasiya barede simvolik ve mistik ehkamları ile ruh ve materiyanın vehdetinden, tanrının dünyada ve insanda tezahüründən söz açırdı. Lakin son üç esr erzinde en azı Qerbde, bizim etraf dünyanı derketme yolumuzda tehlikeli bir manee yaranmışdır. Elm bizim idrak qabiliyyətimizi bir emtee kimi inhisara alaraq (ve hetta istismar ederek) öz meqsedlerine çatmaq vasitesine çevirmişdir. Din ile elm birbirinden ayrılmışdır ve XIX esrin naturalist şairi Vilyam Vordsvortun sözləri ile desək, biz qoynunda yaşadığımız tebiet barede az şey bilirik. Elm tebieti tanrıdan almağa cəhd göstərmişdir; bu minvalla o, kosmosu parçalamış, müqəddes şeyləri ikinci pilləyə endirmiş, varlığa ve etraf aleme münasibetde bizim şüurumuzu korlamışdır.⁵

Ümumiyyətlə, beşəriyyətin bütün tarixi boyu elm ve din mühüm yer tutmuş, bir-biri ile mübarizə aparmaqla yanaşı, hemçinin emekdaşlıq da etmişdir. Her bir tehsilli insana melumdur ki, öz sahesinde en neheng keşf eden hansı bir alim, yaxud dahi heç vaxt axıra qeder dindar olaraq qalmamışdır. Lakin, eyni zamanda, ruhanilər arasında alimlerin, böyük keşflər eden adamların sayı da az olmamışdır. Nikoyal Kopernikin, Cordano Brunonun adlarını çəkmək kifayətdir. Bütün bunlara baxmayaraq, hem dine, hem de elme bu günkü Kriteriyalardan deyil, tarixi mövqələrdən baxmaq lazımdır. Melumdur ki, yüz ve min illər boyu elm bir sistem kimi, demək olar ki, mövcud olmamışdır. Yarım dini, sonra ise dini etiqadlar çox vaxt ümumi dünyagörüşü rolunda çıxış ederek adamların dünyanı qavraması işinə xidmət etmişdir. İnsanlar etiqad etdikləri dinlər vasitesile onları maraqlandıran suallara cavab axtarmışlar. Bu onlara hem de mövcudluqlarını derk

⁴ Yaspers K. Smısl i naznaçenie istorii. Moskva, 1994, s. 90-96 (rusca)

⁵ «Cahan» jurnalı, Bakı, №4, 1998

etmeye kömək etmişdir. Beleliklə, tarix sübut etmişdir ki, elm və din yarandıqdan sonra yanaşı mövcud olmuş, emekdaşlıq etmiş, bezen de bir-biri ilə ölüm-dirim mübarizəsinə girişmişdir. Hətta orta esrlərdə hər şey xristianlığın hakimiyyəti altında olduğu, elmin təqib edildiyi bir dövrdə belə elm inkişaf etməyində davam edirdi. Təsadüfi deyildir ki, yeni fəlsəfenin baniləri olan böyük italyançılarla birlikdə təbiəti tədqiq edənlər də inkvizisiya tonqalları və zindanlarında öz qurbanlarını verirdi. Xarakterikdir ki, təbiətin sərbəst öyrənilməsinə təqib etməkdə potestantlar katolikləri ötüb keçmişdilər. Servet qan dövrünün kəşf etməyə lap yaxınlaşdığı bir zamanda Kalvin onu yandırdı, həm də məcbur etdi ki, onu diri-diri iki saat od üstündə qovursunlar; inkvizisiya isə Cordan Brunonu heç olmazsa sadəcə tonqalda yandırılmaqla kifayətlənmişdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, esrlər boyu bəşəriyyət qeyri-adi və rəngarəng mədəniyyətlər içərisində iki mədəni qütb arasında vurnuxmaqdadır. Bunlar Şərqlə və Qərblə mədəniyyətləri qütbləridir. Esrində dünya tarixinin Şərqlədən başlanması heç kimdə şübhə doğura bilməz. Elə sivilizasiyaların mənbəyi, ocağı da qoca Şərqlə hesab olunur. Məşhur ingilis tarixçisi A.Toynbi yazırdı ki, din – sivilizasiyanın xarakteristikarından biridir və hətta onu müəyyən edir. Digərləri təsdiq edir ki, dini sivilizasiya seçir. Yaxın Şərqlə xristianlığı onun vicdan azadlığı və insanın öz eməlləri üçün məsuliyyəti ideyası ilə qəbul edə bilməmişdir. Mömünlərin deqiq həyat rəqlamentasiyası ilə çıxış edən İslam Yaxın şərqləki sivilizasiyanın tələbatlarına cavab vermir. Dünyagörüşündəki fərqlər xalqların həyat tərzini üçün olduqca həlledici rolə malikdir.⁶

Şərqlədə ənənəvi mədəniyyətin ritualı aktında insanın həyatı qurulur. Ferdin idarəçiliyə total uyğunlaşması praktikası tətbiq olunur. İdarəçilik fərdə heç bir diqqət yetirmir, daha deqiq desək, onu «saymır». Cəlbədicilə idealinə insan üzərindəki zorakılıqlara yol verilir. İnsan həyatının öz dəyərini qiymətləndirmək və onun şəxsi spəşifikası heç nə deməkdir. Şəxsiyyət rollə evez olunmuşdur, daha deqiq desək, canlı şəxsiyyətin yerini onun hansı təbəqəyə mənsubluğu sxemi tutur. Həmin çərçivədə isə şəxsi iradənin və şəxsi eməllərin hərəkəti üçün fəaliyyət meydanı yoxdur.⁷

Şərqlə tamamilə əks olan xarakter V.S.Solovyovun fikrincə Qərblə sivilizasiyasıdır. Burada biz təz və fəsiləsiz inkişaf görürük, bütünlü xüsusi forma və fərdi elementlərin müstəqilliyini qeyri-adi dərəcədə özünü təsdiqini və qüvvələrin azad oyununu görürük.⁸

⁶ Toynbi A.J. Sivilizasiya pəred sudom istorii. Ayris-Press. Sənt-Peterburq, 2003, s.56-57 (rusca)

⁷ Rəbiyyət Aslanova. İslam və mədəniyyət. Bakı, 2002, s.362

⁸ Solovev V.S. Soçineniya., tom 1, s.23-24 (rusca)

Ümumiyyətlə, hansı menada göstərilməsindən asılı olmayaraq, çox vaxt Qərb və Şərqlə həm coğrafi, həm de geososialmedeni anlayış kimi nezerden keçirilir.

C.Nehru yazırdı: «Bu gün Avropa güclü və qüdrətlidir və avropalılar özlerini dünyada ən sivilizasiyalı və medeni hesab edirdilər. Avropalılar Asiyaya və onun xalqlarına yuxarıdan aşağı baxırlar, onlar gəlib Asiya ölkələrində ne varsa ele keçirirlər».⁹

Bütün bunlarla bərabər Avropa medeniyyəti sistemində təbiətə münasibət düzgün olmayan esasdə formalaşmışdır.

Ümumiyyətlə, medeniyyətin fəlsəfi tarixi tədqiqi müəyyən praktiki oriyentasiyasına malikdir. Keçmişə öyrənməklə hazırki məsələlərdən baş çıxarmaq, müasir cəmiyyətin inkişaf tendensiyasını müəyyənləşdirmək mümkündür. Ona görə de Şərqlə Qərb medeniyyəti və sivilizasiyasının nisbəti məsələsini nezerden keçirmək zəruridir. Medeni münasibətlərdə islam faktorunun hansı rol oynamasının öyrənilməsi də vacibdir. Müsəlman medeniyyəti modeli heç də Qərb modellərindən gəri qalmır. Lakin Qərbin texnoloji üstünlükləri uzunmüddətli davam edə bilmez. Enənvi cəmiyyətlər sırasında sayılan Şərqlə cəmiyyətləri gəc-tez öz sözünü deməlidir. İslam-xristian qarşıdurması heç bir tərəfə fayda verə bilmez.

Müasir Azərbaycanın geopolitik vəziyyəti elədir ki, o Qərb və Şərqlə sivilizasiyalarının qovuşuğunda yerləşir. Bu fakt ölkəmizə hər iki sivilizasiyaya əsas olan müsbət cəhətləri götürərək onlardan faydalanmaq imkanı verir.

Şərqlə sivilizasiyasında maddi və medeni dəyərlərin yaradılması və mənimsənilməsi avtoritar paternalizm, ümumi itaətkarlıq, ağ saqqala hörmət şəraitində baş vermişdir. Bu şərait insanın heyat fəaliyyətinin bütün sahələrində özünün müvafiq əksini tapmışdır. Nəticədə Şərqlə ölkələri əhalisində xeyirxahlıq, nəzakətliilik, böyüklərə, qadına və uşağa hörmət kimi keyfiyyətlər daha çox inkişaf etmişdir. Qərb sivilizasiyası üçün texnologiyanın sürətli inkişafı, insanların predmet dünyası və sosial əlaqələrinin sürətlə təkmilləşməsi seçiyəvidir.

⁹ Rebiyyət Aslanova. İslam və medeniyyət. Bakı, 2002, s.362-363

Portekiz’de Arap Nüfûzunun İzleri*

Yazan: E. ROSENTHAL

Çeviren: Yusuf ALEMDAR**

Özet

Meşhur Doğu-bilimci E. Rosenthal’e ait bu çalışmada, Endülüs Emevî Devleti’nin Portekiz’e bıraktığı tarihsel kalıntılar anlatılmaktadır. Şu anda İber Yarımadası’nın iki devletinden biri olan Portekiz, o zamanlar Endülüs İspanyası’nın bir parçası idi. Bu devletin kurucularının kökenlerinin Arap olması ve Arap kültürünü bu yeni topraklara taşımaları dolayısıyla; onlardan tevarüs eden eserler, tabiatıyla kendilerine (Araplara) atfedilmiştir. İşte yazar bu makalesinde; *Arap* diye nitelendiği ama gerçekte tüm Endülüs Müslümanlarından kalan bu yapılardan, yaşadığı döneme bir şekilde intikal edenlerini ya da izlerine rastlayabildiklerini, gezi ve gözlemleri doğrultusunda tasvir etmektedir. Yanısıra o, bu coğrafyada; özellikle Müslümanlarla-Hıristiyanlar arasında vukû bulan olaylara, sözünü ettiği yerleşim birimlerinin eski ve yeni durumlarına ve o devirlerin geçmiş ve şimdiki sosyo-kültürel hayatına da değinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Portekiz, Endülüs, Arap, Emevî, Mağrib/Mağribî, Nüfûz/Hâkimiyet/Egemenlik, İz/Eser/Etki, Müslüman ve Hıristiyan

Abstract

In this study, which belongs to famous orientalist E. Rosenthal, was explained historical remains of Andalusia Umayyad State left to Portugal. In that time, Portugal was part of Spain of Andalusia but in the present-days, it is one of two states of the Iberian Peninsula. Because of the Arab origin of the founder of this state and to carry Arabic culture to the new lands, then the traces were referred to Arabs. In this article, the author trying to describe the monuments, which reached to his term, in the light of his visit to the direct observations of the Arabs ruins. However, in fact, it was belonging to all Muslims of Andalusia rather than only Arabs. Furthermore, he is not only men-

* Orijinal ismi; “Traces of Arab Influence In Portugal” olan bu gezi-gözlem yazısı *Islamic Culture*, c. X, sy. 1, Haydarabad-Dekkan (Ocak) 1936, s. 1-17’de yayımlanmıştır.

** Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi, Sivas (alemdar@cumhuriyet.edu.tr).

tioned about Arabs traces in this geographical area, but also he touched on the events between Muslims and Christian populations, in the ancient and nowadays positions of the places, and social and cultural life of that times in the past and now.

Key Words: Portugal, Andalusia, Arab, Umayyad, Moor/Moorish, Influence, Trace/Remain/Relic, Muslim and Christian

Arap nüfûzunun Portekiz'deki izlerini araştırmak, Portekiz halkının alışkanlık ve gelenekleri ile olduğu kadar, anıt ve sanatlarıyla da temasta bulunmayı sağladığından büyüleyici bir çalışmadır. Aşağıda, hayranlık uyandıran tarihsel içerikli notlar, -tarihî olayları birbirine bağlamak sûretiyle bir geçmiş oluşturmak bakımından- bu çalışmayı kolaylaştırmıştır.

M.S. V. yüzyılda, sonradan Portekiz'in yer aldığı coğrafi bölgede; Vizigotlar, -İspanya veya İberia (= İberya)'nın derebeyleri olarak- Romalıların yerine geçti. VIII. yüzyılın başlangıcında ise, İspanya Gotları; ahlâken çökmüş ve zevke düşkün yüksek zümre içinde dejenere olup bozuldular; bu durumda ezilmiş ve cesareti kırılmış kölelik de kendini savunmadan âciz idi. Bu Gotik aşağılanma döneminde, -geleneğe göre- Müslümanların Cava olarak adlandırdığı Ceuta valisi Kont Julian'ın kızı Florinda, bu monarşi tarafından ihânete uğradığında, Kral Roderick'in Toledo'daki sarayında eğitim görüyordu. İntikam almak için, kızın babası, savunmasız İspanya Devleti'nin Kuzey Afrika Arap valisi olan Mûsa bin Nusayr'i bilgilendirdi. Mûsa bin Nusayr da, Damascus (= Şam)'daki Halife ile irtibat kurdu ve M.S. 710'da Endülüs sahillerine saldırması için General Tarif'i, Straits'in karşı (yaka)sına; Arapça ismi *Bâbü'z-Zükâk* (= Dar Kapı) olan yere gönderdi. O zamandan beri Tarifa olarak bilinen İspanya'daki bu yerleşim birimine gelen Tarif, hiç vakit kaybetmeden Algeciras'ı yağmaladı; ardından Afrika'ya dönüşünde, Mûsa bin Nusayr'in kulağına gelen ve Kont Julian'ın da özenle korumaya çalıştığı olağanüstü güzellikleri istilâ etmeye yönelik kolaylıkları onayladı. Bir sonraki yıl, Mûsa bin Nusayr, Moorish (= Mağribli/Kuzey Afrikalı/Faslı) General Târik bin Mâlik'i operasyonlara devam etmesi için Yüksek Kayalıklar (= Pillars of Hercules)'ın kuzeyine gönderdi. Târik, *Cebel-i Târik*, yani Gibraltar adıyla tanınan kayalık yere ayak bastı ve 12 bin kişilik Berberî kuvvetiyle Roderick ve Vizigotlardan meydana gelen 70-80 bin kişi gücündeki orduyu yendi. Bu muazzam zaferin sonucu olarak Târik, Cadiz yakınlarındaki Guadalete Savaşı'nda, Şam'daki Halife'nin yönetimi altındaki İber Yarımadası'nın neredeyse tamamını aldı.

Bu Arap fetihlerinin en batısında kalan parçaları, idarî yönden üç eyâlete ayrıldı ki, bunlar; *Belatha'yı* da kapsayacak şekilde Lisbon (= Lizbon)'un önemli şehirlerinin egemenliğine girmiş olan

(sonradan *Al-Ashbunah* = el-Eşbûne olarak bilinen) *Garb* (Batı), (bilâhare *Chintra* veya *Zintiras* olarak anılan) *Sintra*, (sonraları *Chantarin* ya da *Chantireyn* denilen) *Santarem* ve (sonrasında *Al-Ma'dan* = el-Ma'den ismini alan) *Almada*'dır. *Tagus*'un güneyi ki, şimdi Portekiz'in *Alentejo* vilâyetini de içine alan *Al-Qassr* (= el-Kasr) ve Portekiz'in daha güneyindeki *Al-Faghar* veya *Chenchir*, bugünkü *Algarve* idi. Portekiz, Arap orijinli muhteşem yapılar bakımından İspanya kadar zengin olmamasına rağmen; Arap egemenliğinin etkileri, Portekiz'in ulusal karakteri üzerinde hâlâ kayda değerdir. Bu hâkimiyet, Portekiz'in güneyinde 500 yılda, kuzeyinde ise yaklaşık olarak 300 yılda sona erdi ve bu devre boyunca Portekiz, istiklâlini kazanmak için çabaladı ve zorla da olsa İspanya'dan ayrılarak bağımsızlığını elde etti.

Açıkçası; "Moor" tanımlaması, müslüman Araplar marifetiyle İslâm'a giren ve Arap öncüleri tarafından İspanya'ya yerleştirilen Afrika'nın kuzeyindeki Berber(i)ler için uygun düşer. Bununla beraber "Moor" kelimesi, umûmiyetle İspanya'daki tüm Arapları ve diğer bütün Müslümanları ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla bu tabir, bu makalede genel kabul gören bu manasıyla yer alacaktır.

Arap nüfûzunun Portekiz'deki izlerine dair, araştırmacının dikkatini çeken şeylerden ilki, Portekiz'in başkenti *Lizbon*'un şimdiki ismidir. Bu yakıştırma, *Olisipo* ya da *Olisipone*'un Arap versiyonları olan *Al-Ashbûnah* (= el-Eşbûne/h), *Luxbona* veya *Uxbona*'dan uyarlanmıştır ki, bu adlandırmanın, buranın kurucusu olduğu rivayet edilen *Ulysses* tarafından şehre bağışlandığı varsayılır. Ne yazık ki, birkaç Arap metni ve kitâbesi, İber Yarımadası'nın, daha sonra Portekiz olan kısmında bulunmuş; fakat M.S. 714 civarında *Lizbon*'u ele geçiren Afrika valisinin oğlu 'Abdü'l-Azîz bin Mûsa tarafından orada kurulmuştur. Takrîben Hicrî 138, Milâdî 755'lerde ise; I. 'Abdu'r-Rahmân, *Cordova* (= *Kordova*)'da iktidarı ele geçirmiş ve birkaç yıl sonra da (kendisine bağlı) batı (illerinin) yöneticilerini ziyaret etmiş ve şu anda *el-Eşbûne*'deki *Lizbon Katedrali*'nin bulunduğu sahanın yanında yer alan *Ulu Cami*'nin inşası için emir vermiş olduğuna inanılır. Muhtemelen bu Hıristiyan yapısının ünitelerinden bazıları, aslında Müslüman ibâdethâne (ilâvesi) ile desteklemiştir. (Örneğin;) *Katedral Manastırı*'nin içindeki üstü kapalı kemer(li) yol ile -arkasında bugün hâlâ varlığını sürdüren yüksek kulesi (= minaresi) bulunan- camiyi birbirine bağlamaya yarayan yeraltı geçidi, Arap zamanlarından kalan ve mukaddes emânet gibi duran nefis bir metal işi güzel bir demir perdedir.

Romalılar dönemine dayanan *Lizbon Kalesi*, Araplar tarafından daha çok güçlendirilmiş olup, *Barbary* (= Berberi)'deki kaleye, dikkat çekecek derecede benzemektedir. Kalenin üzerinde durduğu

tepe, Arap kentinin kalbiydi; onun arka tarafı ise, öteden beri eski caddelerden oluşan (bir) ağla desteklenmişti. Sayısız kırık-dökük parça kalıntılar(ın)a sahip bulunan şehir duvarlarının, bazı uzmanlarca Arap eklentileri olduğu kabul edilir. Bu otoriteler, Vizigotların, Lizbon (*Olisipo*) Kalesi'ni Romalı atalarından miras (olarak) aldıklarını tahmin ederler; kentin öneminin artışı dolayısıyla, onun duvarlarla çevrilmesi gereğinin başgöstermesi ise, Arapların buraya gelmesi (öncesi)ne kadarki döneme ait değildi. Lizbon, İber Yarımadası'nda en güçlü biçimde korunan Arap şehirlerinden biriydi. O nedenle, M.S. 1147'de ele geçirilme girişiminden önce Portekiz'in ilk Kralı Afonso Henriques, Filistin yolunda küçük sandallarının güvenliklerini tehdit eden fırtınalardan dolayı Portekiz'e sığınma(k) mecburiyetinde kalan bir grup Haçlıdan yardım istedi. Osbern isimli İngiliz haçlılardan biri, Lizbon Akademisi'nin himayesindeki (bir yayın organı olan) *Portugaliae Monumenta Historica*'da basılan ve (hâlen) muhafaza edilen birtakım mektuplar yazdı. Bu ilginç dökümanlardan biri, Arap duvarlarına ilişkin (bazı) referanslar(ı) içerir: –

“Yuvarlak tepenin zirvesinde (bir) istihkâm (= hisar) yükselir; sağdan ve soldan duvarın iki kolu nehir kenarına doğru yavaş yavaş iner ki, orada, başka bir duvar onlarla birleşir.”

Bu duvarlar; Sesimbra surlarının, Tagus'un güneyinde yer alan pitoresk (=resimsi) kasabayı ihâta ettiği gibi, (bir) Arap kenti (olan) *Al-Ashbunah*'ın etrafını da tamamen sardı. Arap günlerindeki gibi hâlâ bozulmamış olarak kalan Lizbon'daki sekiz kapıdan biri olan ve Gate of Martin Moniz (= Martin Moniz Kapısı) ismini taşıyan kapı; M.S. 1147 Temmuz'undan Ekim'ine kadar devam eden sıkı bir kuşatmanın ardından Portekiz Kralı'nın birliklerinin girmesini sağlamak için yarı açık (bulunan) bu kapının çatla(klı)ğından vücudunu zorlayarak girmeye çalışan savaşçıdan sonra bu kapı, bu adla (Martin Moniz Kapısı olarak) anıldı. Araplar, araştırma yapmak için sürgüsünü açtıkları kapıyı kapatmadı ve Portekizliler de Moniz'in cesedinin üzerinden şehre -âdeta- akarak girdiler. Şimdi geriye kalan geçitler, yalnızca kemerlerdir ve (bunlar) tanık oldukları değişikliklere şaşkınlıkla bakmaktadırlar. Bunlardan birisi; (defalarca işgal edilmiş) antreponun (= ambarın) yanında bulunan, şu anda adanın (uzunca bir şerit hâlinde) ana parçası konumundaki muazzam bir yol olan ve üzerinde, Arap hâkimiyeti günlerini hatırlatan Tagus'un uzandığı “Deniz Kapıları'ndan bir Kemeraltı yolu hüviyetindeki” *Arco das Portas do Mar*'dır.

el-Eşbûne'nin Büyük Cami'sinin bitişiğinde 'Abdu'r-Rahmân('ın) Hükümeti'nin (İdare) Sarayı veya *Al-Jama'* (= el-Cem') var idi ki, bazı otoriteler burayı, *Alfama*'nın aslı olarak görür ve

burası hâl-i hâzırda katedralin hemen yanbaşında çok yoğun nüfusa sahip bir bölgedir. Tarihle uğraşan diğer bazı kimseler de, *Alfama* kelimesinin; “sığınak” anlamına geldiğini farzetmiş ve surların içinde yaşayan halkın kale muhafızları tarafından korunduğunu belirtmişlerdir. *Alfama* sözcüğüne dair bir başka açıklama ise; (bu) kentin merkezinde çıkan termal sular sayesinde hizmet veren ve *al-hamma* (*hammâm*) diye bilinen banyolar(ın)dan dolayı bu ismi almıştır şeklindedir. M.S. 1154'den önce Lizbon'u ziyaret eden 12. yüzyıl Arap coğrafyacısı *İdrisî*, *Alfama*'da bulunan bu kaplıca sularına işaret etmektedir ki, bunlar, günümüzde tıbbî tedavi maksadıyla banyo yapmak için kullanılmakta ve *alcaçarias* diye anılmaktadır. Haçlı Osbern'e göre; (yerden fışkıran bu sıcak) kaplıca suları, kendisi M.S. 1147'de Lizbon'da iken halkın istifade ettiği umûmî hamamlardı. Bu arada, İspanya'daki bazı yeraltı termal suları da *Alhama* ismiyle bilinmektedir. Araplar bu şehri ele geçirdiğinde, ileri gelen Goth'ların ikametgâhı olan Lizbon *Alfaması*, 12. yüzyılda Hıristiyanlar Lizbon'a hâkim olduktan sonra, buranın sosyal önemi azaldı. Hıristiyan nüfus artınca, *Alfama*'da Yahûdilere ayrımcılık yapıldı ve burası (önce) tüccarların, sonra da küçük dükkân sahiplerinin mesken tuttuğu bir yer oldu; günümüzde ise bura(nın) sâkinlerinin çoğun(luğun)u sahilde yaşayan ahâlî oluşturmaktadır. Kentin en fakir kısmı olmasına karşın; *Alfama*, ikinci bir örneği bulunmayan önemli bir tarihî geçmişinin var olmasından kaynaklanan çok güzel manzaraya sahip bir bölgedir. Burada daracık sokaklar/caddeler vardır ki; bu darlık, doğu şehirlerinin hiçbirinde olmadığı kadardır ve buralarda Arap duvarlarının pek çok kalıntıları bulunmaktadır. 12. yüzyılda Osbern bile, bu dar yollardan etkilenmiş ve (bunların) en genişinin 7 feetten daha fazla olmadığından bahsetmiştir. Birçok dar geçit, bugüne değin varlığını sürdürmüştür ki, eski(den kalma) çok yüksek binalar sebebiyle bu ölçüleri aşmayan, hatta daha dar görünen yollar vardır. Zira buradaki eski yüksek binalar, Doğu'daki kadınlara mahsus evlerdeki sık parmaklıklı pencereleri hatırlatan, kafes şeklinde çevrilmiş pencerelere sahip bulunan yapılardır.

Costa do Castelo veya kale tepesinin çevresinde (döner vaziyette)ki dairesel yol, Arap zamanlarında Lizbon'un ana arterlerinden biriydi ve hâlâ çok kullanılan bir anayoldur. *Arrifanas* veya sebze bahçeleri, 17. yüzyıla kadar yükseklikleri nedeniyle *Alfungera* olarak bilinmekteydi ki; buranın yamaçları, (eskiden) Araplar eliyle yapıldığı gibi (şimdi de) ekilip-biçilmektedir. Arap bilgini Sousa'ya göre, bu ifade, toprağın doğasına delâlet eden *Hajarun* (= Hacerun) kelimesinin, (yani) taş (kavramın)ın küçültme kipi idi. Lizbon'un “Mağribî Bölgesi/Faslılara ait Semti” *Mouraria*, tarihle olan bağlantısı bakımından komşusu *Alfama* kadar zengin-

dir. M.S. 1147'de Kral Alfonso Henriques'in Lizbon'u zapt etmesinden sonra, *Mouraria* Muhammedilere bırakıldı ki; oranın mağara tipi büyük dükkânlarında ve yine onun, üzerleri çiçeklerle donatılmış teras ve balkonlarında tamamen doğu kökenli yaylı sazlar eşliğinde söylenen *fado* nağmeleri sıkça duyulur. Portekizce sözlük anlamı 'alinyazısı' olan *fado*, geçen yüzyıl boyunca yaygınlaşan ve *Mouraria*'da taraftar bulan bir ezgidir. Son zamanlardaki gelişmesine rağmen, *fado*'nun kök(en)leri çok eski devirlere uzanmaktadır ve Arapların Portekiz'e bir mirasıdır ki, kaderciliği dile getirir. Etnolojik olarak *fado*, oldukça garip (bir müzik)tir; ondaki âhenk, ritim, *fado*'nun altında yatan melankoli, hasbelkader Avrupa'nın en kibar ve sabırlı halkları arasında yer alan Portekizlilere, asırlar boyu süregelen Arap hâkimiyetinden kalma bir katkısının olduğu muhakkaktır. Bunun, Portekizlilerle ilintili olarak sürekliliği hakkında; köylülere dahi, ciddî ölçüde ve bariz şekilde itibar kazandıran bir hüznün taşıdığı söylenebilir. Doğuya has kısmet ve tevekkül (anlayışı), komşuları İspanyollara nazaran Portekiz'de çok daha belirgindir. Misâl olarak; basit fakat daha az anlamlı geleneksel bir teslimiyet hâli olan "*Tenha paciencia!*" deyimini vardır ki, manası da; aç gözlü olan şu Portekizli dilencilere "sabır ver/yardımcı ol"dur. Yazarın ilk ağızlarından öğrendiğine göre; az evvel geçen bu söz, çarşıda-sokakta ellerini açmış dilencilik (yapmak) için yalvaran Portekizli kadın ve erkeklerin ortaya çıkmasına ve bunu suiistimal eden İspanyol dilencilere de bir serbestiyet vermiştir (dolayısıyla onların çoğalmasına yol açmıştır). Lizbon'un büyük bir bölümünü yerle bir eden 1755 büyük depremi, *Alfama* ve *Mouraria*'yı yok edemedi ve onların Araplarla olan işbirliği (sayesinde), bu iki bölgeye kendine özgü bir kimlik aşıladi.

Lizbon'un çarşıları, etrafındaki dükkânları ve tezgâhları ile Asya'nın pazarlarını çağrıştırır; hatta daha aşağıdaki *alcofas* bile böyledir ki; satıcıların kullandığı poşetler dahi Arap devirlerinki gibidir. Öküz ve katırlarla çekilen kağnılar, trafikte açık biçimde görülür. Bu vasıtalar, günün ilk saatlerinden itibaren (hiç) değişmez ve pazar mallarıyla yüklü yorgun eşekleri andıran bu manzara, günümüzden ziyade geçmişi, Batı'dan ziyade Doğu'yu simgelemektedir.

Müslüman İspanya'yı yöneten görevliler, *Emîrleri* ve *Halifelik*'e karşı doğrudan sorumluydular. *Emîrlere* bağlı *Vâlîler* vardı ve bunlar önemli şehirlerin idarecileri idiler ve (bir de) küçük kasabaların sorumluluğunu üstlenen *Kâ'idler* vardı. Bu arada, eyâletler/vilâyetler veya kalelerin yönetimlerine delâlet eden *Alcaide* (=el-Kâid) rütbesi, son zamanlara kadar Portekiz'de geçerliydi; İspanya'da ise bu ünvan, hâlâ belli yetkililere verilmektedir. Lizbon'a 17 mil uzaklıktaki Sintra'da bulunan ve bazen "Portekiz Alhambrası (=el-Hamrâ'sı)" diye anılan Royal Palas (= Kral Sarayı),

Portekiz'deki Arap menşe'li en güzel eski eserlerden biridir ve *el-Eşbûne Vâlisine* atfedilmiştir. Tepeleri ve ormanlarıyla, zengin su kaynaklarıyla, yarı-tropikal bitki örtüsüyle Sintra, *Vâlileri* (oldukça) cezbetmiştir ki, onlar, Lizbon'un sıcağından kaçmak istediklerinde - yüksek mevki olması hasebiyle- oranın imkânlarını her defasında değerlendirmişlerdir. Sarayın yukarısındaki burçlara konulan gözetleme kuleleri sayesinde bugüne değin *Castelo dos Mouros* diye bilinen, şimdi ise Sintra Kasabası'nın merkezinde yer alan *Moorish (= Mağrib) Kalesi*, (geçmişte) saat kulesi olarak ve valilerin görkemli konaklarını koruma-kollama (için bir gözetleme kulesi) işlevi görmüştür. Beş kuleden meydana gelen ve (mazgallı) sağlam siperlere sahip duvarlar arasındaki irtibat, iç merdivenlerle sağlanan antik "Mağrib Kalesi", çevresindeki yüksek tepelerde (tabii olarak) var olan (ve duvarı daha da kuvvetlendirmek için kullanılan) iri taş ve kaya parçaları sayesinde daha dayanıklı bir siper oluşturan duvarlarıyla birçok eski Deccan (= Dekkan) istihkâmını hatırlatmaktadır. Kaleyi inşa etmek amacıyla sarfedilen emeğin büyük bir bölümü, saf/temiz bir su kaynağı ortaya çıkarmaya yönelik olmuştur. Surların içerisinde, sürekli bir tatlı su kaynağı ile beslenen yeraltı depoları veya sarniç vardır ve bunun üzeri surların saçakları ile korunaklı olup kova vb. kapların geçebileceği kadar da boşluk bırakılmıştır. Tankın girişi, büyük bir Mağribî kapının yanındadır ve aşağıya doğru inen merdivenler, suyun çıktığı yere kadar gitmektedir. Bitişğinde ise, uzun çağların ihmâli sonucu, kelimenin tam anlamıyla harabeye dönmüş, (o zamanlar) belki de tahıl ambarı olarak kullanılan bazı yapılar vardır. (Ortalıkta dolaşan) bir efsaneye göre; zengin bir Arap emiri, çok iyi korunan tepe üzerindeki bu kaleye tüm servetiyle gömülmüştür. Çok harika olan aşağı kısımlarda ise, hâlâ *Mesquita* ya da Cami olarak bilinen yıkık-dökük bir bina bulunmaktadır. Muhtemelen, Lizbon'la birlikte Sintra'yı da Araplardan alan Portekiz'in I. Kralı Alfonso Henriques, bu mevkide yer alan ve Arap duvar ustalığını çağrıştıran bu camiyi, kiliseye çevirmiştir.

Sintra Kral Sarayı, çevreye bir zerafet ve bir konfor havası yaymaktadır. 12. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Portekiz kralları tarafından (restorasyona tabi tutularak) peş peşe birtakım ilâveler yapılmış olmasına rağmen birçok Arap özelliğini muhafaza etmiştir. En eski duvarları, Doğu'nun mimarî yapısıyla benzerlik gösteren bir yöntemle; yani, tuğlaların (kalın) taşlarla birleştirilmesi sûretiyle inşa edilmiştir ki, bu da binanın Arap orijinli olduğunu kanıtlamaktadır. Alanında otorite (bir eser) olan *Monumentos de Portugal* (1886) adlı kitabın yazarı Sr. Vilhena Barbosa, sarayın aslının tamamen Araplara ait olduğunu ve Portekizli krallar tarafından sadece (tadilatla) kısmî değişiklik yapıldığını belirtmektedir. Tezyînâtın

büyük bölümü de Mağrib tarzındadır; o nedenle saray, Arap hâkimiyetinden kalma eserlerle ilgilenen ziyaretçiler için bir bilgi kaynağı durumundadır. At-nalı kemerler, *ajimeceler* veya ikiz pencereler, aşırı derecede süslenmiş ahşap tavanlar, (dahası) iç avlular, fıskiye-havuzlu bahçeler, nefis çiniler, saray dekorasyonundaki tüm bu görüntüler, Arap ustalar marifetiyle Hıristiyan krallar için yapılmıştır.

Araplardan Portekizlilere intikal eden en önemli kalıtlardan biri de çini, tuğla (vb. duvar malzemeleri) ya da *azulejolar*dır ki, bu ad; “düz (sath)” manasına gelen *azzalujo* veya *zalleja* yahut “cilâli (parlak) çini” anlamındaki *zulejo* kelimesinden türetildiği söylenmiştir. Sintra Sarayı’nda, her tür çini örneği vardır ki, bunlardan bazıları, eski *Vâliler* döneminden (geriye) kalanlardır. Bu çok renkli eski çinilerden, şimdi(lerde küçük bir) kilise olan saray camisinin tabanında en az beş çeşit bulunmaktadır. Bunlar, Cordova (=Kordoba)’daki en eski Arap çinileriyle neredeyse birbirinin eşi(ti) olduğunu anımsatacak benzerlikte olup; aynı dönemde, her bir (çini) parçası tek tek fırınlanarak ve renk uyumu gözetilerek ince bir zevke göre birbirleriyle âhenkli bir mozaik oluşturacak biçimde yerleştirilmiştir. Kilise tapınağının içerisinde yer alan yarı-dairesel kemer, eski caminin *mihrâbi*ydı; bu arada tavan da, 14. yüzyıl Arap sanatkarların eseridir. Bu yetenekli Arap ustalar, bu devlet, bağımsız bir Hıristiyan krallık olduktan sonra da birçok nesil/asır boyunca Portekiz yapılarının bugüne dek sağ-sâlim ayakta kalmasına yönelik çalışmalarına devam ettiler. Bu ahşap işçiliği, Portekiz’de *alfarje* olarak bilinir ve Sintra’daki kilise (şapelinin) tavanı, en az(ından) Granada’daki el-Hamrâ’ veya Seville’deki Alcazar (=el-Kasr) kadar güzel bir örnektir. Ahşap yüzey, değişik desenler oluşturan ahşap çizgilerden/dilimlerden meydana gelmekte; renklendirme ise zengin (malzeme ile) dokunmuş göz alıcı bir işleme (duvar örtüsü) gibi orijinal -siyah, kırmızı, mavi ve beyaz- bir yapıtı hatırlatmaktadır.

Mağrib’e özgü otantik çiniler, *Sala dos Arabes*; yani “Arap Odası”nda da bulunmaktadır ki, bunlar, isminden de anlaşılacağı üzere, *Vâliler* döneminde de mevcuttu. Bu daire, eski Arap sarayının esası idi ve asıl tasarımcıları tarafından, üstüne vurulan damgaları/izleri hâlâ taşımaktadır. Zeminin ortasında bir fıskiye; duvarlarında, değerli metalleri andıran mavi, yeşil, beyaz ve parlak Mağrib çinileri vardır. Bu “Arap Odası”, el-Hamra’daki ünlü *Sala de Los Abencerrages*, yani “Benî-Serrâ Salonu’nun Portekiz versiyonuna benzetilebilir. Fıskiye, çiniler ve doğu atmosferi her ikisinde de aynıdır. Sintra’daki *Sala dos Arabes*, merkez iç avluya nâzır olup, (onun da) duvarlarında desenli pek çok Mağrib çinisi vardır. Doğru hamamlarındaki benzer şekilde, duvarlarından suların fışkırarak

aktığı *Sala do Banho*, yani “Banyo”ya açılan yerde, en sıcak mevsimde bile çok serin bir hava bulunur. Avluya bakan bu pencereler, Arap başkentlerinde yaygın olan at-nalı kemerlerle kaplı ince mermer sütunlarla desteklenmiş ve bu durum, Seville'deki süslü birçok İspanyol-Arap yapısına çok benzemektedir. “Syrens Odası”ndan geçerek varılan küçük bir kapının kenarları, Mağrib sanatının en hayret uyandıran örneğini teşkil eder ki, (burada) koyu ve açık/parlak renk çiniler, geometrik desenlerle beyaz karelerden oluşan dörtgensel örüntüler/girintiler kesişerek nefis bir görünüm ortaya koymaktadır. Bu zengin tezyînât, üçgen şeklindeki kemer-üstünü dolduran beyaz zemin üzerine birtakım güzel siyah çiçekli-yapraklı arabesk süslemelerin dekorasyonu ile aydınlatılmıştır.

Astronomik (= Uzayla ilgili) küresel halka veya üzerinde/içerisinde açısız ölçüm değerlerini gösteren çizgiler bulunan Kutsal/İlâhî küre (taslağı), Portekiz'e Araplar tarafından tanıtılmıştır. Denizciler için çok değerli olan bu âlet, -onların yeni keşifleri sayesinde Portekiz Krallığı'na yeni topraklar katılması vesilesiyle-Şanslı Kral Emmanuel (1495–1521) tarafından 16. yüzyılda ulusal amblem olarak kabul edilmiştir. Sintra Sarayı'nı süsleyen halkamsı/dairevî alanlar oluşturan çinilerin çoğu, bazı Arap işçiler marifetiyle oraya yerleştirilmiş, diğerleri ise orijinallerinden kopya edilmiştir. (Bunların) En eskileri Kral I. John (1385–1433) tarafından yapılan mâlikânenin bir yerindedir ve *Vâlîler* tarafından inşa edilen bazı binalarda, aynı kral tarafından ortaya çıkarıldığı sanılmaktadır.

Alferje çalışmasının bir başka güzel örneği de, “*Kuğu Odası*”nın tavanıdır. Tavan kenarları, ortaya doğru ahşap şeritler hâlinde eğimli durumdadır ve 27 oktagonal panele bölünmüş olan bu parçaların her birinde çok harika (biçimde) çizilmiş kuğu resimleri bulunmaktadır. Bu sanat çalışması, Arap(lardan tevârûs eden) tohumların Portekiz topraklarında tomurcuklanıp çiçek açmasıdır ve bunları yapan ustaların, dekoratif amaçlarla keresteyi ne denli çok yönlü bir şekilde kullanabildiklerini kanıtlar.

Saray çevresini (kuşatan duvarları) kesin olarak ayıran bir bölüm de, “Mekke Avlusu” diye adlandırılan yerdir. Aslında, saray(ın) camisi, bu küçük sevimli meydanın bir kenarında yer almaktaydı ve eskiden resmî belgelerde Sintra'nın bu kısmının tamamından, Kutsal Şehir diye bahsedilirdi. Sintra Sarayı'nın dışarıdan dikkat(i) çeken çok önemli iki özelliği, Algarve Vilâyeti'nin her tarafında bulunan daha küçük boyutlardaki benzerlerini çağrıştıran iki devâsâ Mağrib bacasıdır. Sintra bacaları, (eski) Arap temelleri üzerine Kral I. John tarafından yeniden inşa edilen antik mutfağa aittir. Bu binanın birkaç yıl öncesine ait duvarları, Alman arkeoloji uzmanı

Haupt tarafından incelenmiştir ki, onun ortaya koyduğu görüşe göre bunlar, ana yapıya aittir.

Granada'daki Elhamra'da olduğu gibi, Sintra Sarayı'nda da bir Linderaja Bahçesi vardır ki, bu isim, Arapça'dan alınmış olup; aslında buranın, 17. asra kadar, *vâlilerle* görüşmek için gelen ziyaretçilerin bekledikleri bir yer olduğu söylenmektedir. Sonra, romantik gerekçelerle, -Granada'daki sultanların hemen ardından onların anısına yapılan *Mirador de Lindaraja*'da olduğu gibi- bu iç-avlu hakkında da; buranın, *Vâlilerden* birinin güzel karısının (ölümünün) peşinden bu adın verildiği yönünde bir hikâye uyduruldu. Sintra'daki birçok mesken ve (bunları çevreleyen) avlular ile Granada'nın el-Hamrâ'sındakiler arasındaki müthiş benzerlik, çok çarpıcıdır. Meselâ; her ikisi de "A(r)slan Avlusu", "İki Kızkardeş/Bacı Odası", "Linderaja Bahçesi" ve "Bayanlar/Hanımlar Odası"na sahiptir.

Sintra'daki en güzel arazilerden biri de, şu anda bir İngiliz'in, yani Sir Herbert Cool'un mülkiyetinde olan Monserrate'dir ki; buranın, Müslümanlık günleriyle alâkalı kurum-kuruluşlardan olduğu biraz(cık) zayıf bir rivâyet de olsa bilinirdi. Çünkü bu toprağın, daha önce, o zamanlarda zengin ve asil bir Mozarab'a ait olduğuna inanılırdı. Bu Mozarab deyimine, İber Yarımadası'ndaki Arap hâkimiyeti ile ilgili çalışmalarda sıklıkla karşılaşılmaktadır. Bu terim, bazı otoritelerce, Müslüman(ların) idaresi altında iken İslâm'a dönen Hıristiyanları belirtmek için kullanılırken; diğer bazı yazarlar ise bunu, Muhammedîlerin yönetimi altında iken inançlarını devam ettiren Hıristiyanları tanımlamaya tahsis etmişlerdir¹.

Arap zamanlarında, Lizbon'un kuzeyindeki Tagus kıyılarında konumlanmış bulunan Santarem, Belatha'nın eyâlet sınırları içinde yer alıyordu ve *el-Eşbûne* gibi önemli bir Müslüman müstahkem mevkii idi. Portekiz'deki en eski kentlerden biri olan Santerem, M.S. 715'te Araplar tarafından alındı ve birkaç ara dönem geçirmekle birlikte M.S. 1184'e kadar Arapların elinde kaldı. Arap eserleri arasında en başta geleni, *Alçova*; yani eski Kral Sarayı'nın siperleri/duvarları ve kalıntılarıdır. Kasabanın hâkim olduğu iki vadi, Arap isimler taşır; *Atamarma* ve *Alfange* ki, bunlardan birincisi, Arap âlimi Dr. David Lopes'in kaydına göre; "Suyun Anası" anlamına gelmektedir.

Güneye nisbeten Portekiz'in kuzeyinde Arap hâkimiyeti daha kısa sürmesine rağmen, Oporto şehrinin kuzeyine doğru (olan bölgede) Arap kaynaklı birçok izler bulunmaktadır. Her zaman, yani

¹ Günümüzde Mozarab tabiri, Arap geleneklerine göre giyinen, Müslüman örfüne göre yaşayan Hıristiyanları betimlemek için kullanılmaktadır. (Y. A.)

eskiden ve şimdi, dış yüzeyi Arap görünümlü, mazgallı burçları ve dörtgenimsi kuleleri olan eski heybetli kaleler, hemen herkesin gözüne çarpar ki; burası, birtakım vesilelerle Hıristiyan sahipleri tarafından restore edilmiştir. Köylüler bu hisardaki Arap ruhunun bugün hâlâ var olduğuna inanırlar; kaldı ki, onları kim inkâr edebilir ki? 11. yüzyılda ortaya çıkan Almoravid (= Murâbitlar) Hânedânı, Ümeyye Halifelerinin (= Endülüs Emevî Hilâfeti'nin) düşüşüyle birlikte kaybedilen Portekiz topraklarının birçoğunu tekrar ele geçirerek, buralardaki -Hıristiyan yöneticilerin baskısı altında bulunan- halk üzerindeki Arap etkisini (yeniden) pekiştirmiştir. M.S. 1094'da Murâbitların komutanı Seyr, üzerinde üniversite kasabası Coimbra'nın yer aldığı Mondergo Nehri'ne kadar bir püskürtme yaptı. Bu akınlar, tarihin akışını hızlandırdı; nitekim Muhammedilerin ilerlemesini önlemek için Burgundy'li Portekiz Kontu Henry tarafından güçlü bir Portekiz kontluğu (= ilçesi) kuruldu. Ertesi yüzyılda bu kontluk, Kont Henry'nin oğlu ve (sonradan) Portekiz'in ilk kralı olan Afonso Henriques yönetiminde iken bağımsız bir krallığa dönüştü.

Tagus'un güney kıyıları ve çevresi Arap nüfûzunun izleri bakımından zengindir. Lizbon'un batı varoşlarının hemen karşısında Almada Hisarı vardır ki; burası, adı maden anlamına gelen ve bazı ürünlerin bol miktarda bulunduğu bir mevkidir. Bu arada, büyük babasının babası Malaga prensi olan ve Cordova'da eğitim gören İdrisî, Almada hakkında şunları yazmıştır:—

“Lizbon'un karşısında Almada Hisarı vardır. Burası bu adla isimlendirilmiştir. Çünkü deniz, (burada) dışarıya altın parçacıkları atmaktadır. Kış (mevsimi) boyunca, bura(nın) sâkinleri, bu metali aramak maksadıyla istihkâma yaklaşırlar. Bu, bizzat şahit olduğum enteresan bir gerçektir.”

Almada Plajı'nda gemi kalıntılarının görülmesinin üzerinden çok (vakit) geçmedi. Bunların, o çok uzak günlerde altın arayanların kullandığı teknelere ait kalıntılar olduğuna inanılmıştı.

Almada Hisarı, iyi korunduğundan dolayı mükemmel bir durumdadır ve (şimdi de) kışla olarak hizmet vermektedir. İspanyol-Arap surlarının çoğunda olduğu gibi, bu da taş dolgularla inşa edilmiştir ve keskin/sivri köşeleri olan kare biçimli kulelere sahiptir. İdrisî tarafından da vurgulandığı üzere; aslında bu, sahilde biriken değerli (altın) metalleri koruyacakmış gibi, hemen kıyıda dikilmektedir.

Almada'nın güneyine doğru, ziyaretçilere eski ihtişamını hissettirecek kadar iyi korunmuş bir Arap kalesiyle Sesimbra uzanmaktadır. Sintra Kalesi'ne benzer şekilde, dört köşeli olarak yapılmış ve 5 burca sahip olan Sesimbra müstahkem mevkii, şehri ku-

şatan hâkim bir tepeye kondurulmuştu. Sesimbra'nın stratejik önemi çok büyüktü; zira *Al-Qassr/el-Kasr* vilâyetinin batı girişi olan Sado Nehri'nin ağzını kontrol altında tutuyordu ve bütün kasaba surlarla çevrilmişti.

Almada'nın doğu(su) yönünde, deniz seviyesinden 800 feet(lik bir) yükseklikte Palmela Kalesi, yani Arap aslını gösteren dört köşeli (kale burcundaki) mazgallı siperler durmaktadır. Palmela, 1755 depreminden dolayı çok fena halde hasar gördü; fakat Arap günlerinde, tepenin doruğu, yani kalenin hemen bitişiğinde yer alan sahha -Araplar sayesinde- oldukça dayanıklıydı. Zirvenin bakış açısı öylesine geniş/kuşatıcı idi ki, ne denli tedbirli/dikkatli davranırsa davranırsa, herhangi bir düşmanın, buraya hiçbir noktadan 'gözükmeden/yakalanmadan' girip baskın yapması imkânsızdı. Dahası, müezzinin ezan okuduğu (= namaz için çağrı yaptığı) büyük saat ve/veya gözetleme kulesi (= minare) de, millerce uzaktan görülebilen bir işaret taşı pozisyonundadır. Bu devâsâ kulenin ayakları dibinde bir kilise mevcuttur ki, bazı hoş Mağrib çinilerini bünyesinde barındıran bu binanın, gerçekte bir cami olması muhtemeldir. Ayrıca (buranın) batı kulesinin yanında da ilginç bir Mağrib mutfağı vardır. Hıristiyanlık zamanlarında, manastırın bir parçası olan duvarların birin(in üzerin)de birtakım mükemmel at-nalı kemerleri bulunmaktadır ki, iri taş ve kireç dolgu malzemesi içeren bu yapıda, Arap duvarcılığını fark etmek kolaydır.

Palmela, Alentejo eyâletinin başkenti Avora'ya çıkan anayola çok yakındır. Evora, Hıristiyan idaresi altında iken Arap işçiler eliyle yapılan dekorasyon açısından oldukça zengindir. Evora'da eski kral sarayındaki tuğla kemerler, bir Arap duvar ustası olan Azmede'ye isnad edilir ki, Kral II. John (1481–1495) bu kişiyi saraya alıp kendisinin nedimi yapmıştır. Evora, ayrıntılı tuğla işçiliği ve kafes modelinde parmaklıklılı ve şatafatlı pencereleri bakımından çok zengindir. Sonuncusu (yani pencereler), olağanüstü desenlere sahip olup, parmaklık ve dış kaplamalarıyla Hint saraylarındaki benzerleriyle uygunluk arz etmektedir; burada gözetilen amaç ise, aynı şekilde kadınların odasını korumak ve hâriçten sezilmeden dışarıyı izleme olanağı sağlamaktır. Araplar, güneşte kurutulmuş tuğlaları/briketleri öyle (uyumlu) dizayn ederek fevkalâde efektler elde ettiler ki, güneş ışınları onların üzerine vurunca değişik dekoratif motifler ortaya çıkıyordu. Güneşte kurutulan bu tür tuğlalar/briketler, hâlâ kullanımda olup, bunlar *adobe* (= kerpiç) diye bilinir.

Evora'nın insanları, kuzey(deki) Portekizlilere göre daha uzun boylu ve daha az tıknazdırlar ve Arap ataları gibi, rahat bir şekilde sallanarak yürürler. Algerve'de olduğu gibi, Alentejo'da da, Doğu

ile Batı hâlâ iç içe (vaziyette) gözükür. Bu birliktelik, 15. ve 16. asırlarda Portekiz'deki en önemli yerlerden biri olan Evora şehrinde bulunan sanat eserlerinde kendini göstermiştir. Gotik mimarî de, İslâmî sitillerden etkilenmiş ve orada Manueline-Moorish (= el yordamıyla yapılan Mağrib tarzı) süsleme tasarımları gelişmiştir. Arap kökenli at-nalı kemerler ve duvar çinileri ile Alentejo mermeri, tuğlası/briketi ve graniti yan yana gelmiş (bir kompozisyon oluşturmuş); sonrasında ise, Evora, İspanyol-Arap modellerini esas alarak kendi duvar çinilerini üretmeye başlamıştır. Evora'nın *Yebora* olarak bilindiği dönem boyunca, Müslüman idaresi altında iken yaşanan baskıların görülmediği hemen hemen hiçbir nokta yoktur (yani, neredeyse kentin her yerinde, bu tahakkümün etkileri vardır).

Evora'nın güneyi Beja, Alentejo'nun mühim kasabalarından biridir ve (burası) ilk kez M.S. 715'te Araplar tarafından ele geçirilmiştir. Etrafında uzanan kilometrelerce plâtoya hâkim düzlük arazi yönetme kabiliyetinde olan eski hisar, sık sık Arap karşıtlarının muhasarasına maruz kalmış ve (zaman içinde) Müslüman ustalarca nisbeten güçlendirilmiştir. Yedi senedir Beja'da hüküm sürmekte olan Oviedo Kralı, M.S. 760'da zapt ettiği yerleri I. 'Abdu'r-Rahmân'a bırakmak zorunda kaldı. Sonra bu kasaba, aşağı-yukarı 150 yıl kadar Cordova'nın egemenliğinde kaldı ve daha sonra yeniden ünlü lider, 10. asır Cordova'sının dâhî diktatörü "Muzaffer/Gâlip" komutan Almanzor (*el-Mansûr*) tarafından Hıristiyanlardan geri alındı. Beja'daki en önemli bina, eski bir manastır olmasına rağmen; bu da Arap kaynaklardan gelen dekorasyon malzemeleri sayesinde Sintra'daki Kral Sarayı kadar zengindir. Bunlardan bazıları, en câzip "Mağribî-Alentejo" *ajimeces* veya iç içe girmiş at-nalı kemerli gri mermerden (yapılmış), olağanüstü görünümlü ve metal(ik) kaplama(lı) Mağrib usûlü ikiz pencereleri; diğer bazıları da, Seville'de Arap sanat geleneğinin nesilden nesile aktarılacak sûretiyle elde edilen hârika çinileri/kiremitleri kapsamaktadır.

Beja'dan Lizbon'a giderken, ilk önce Alcâcer do Sal Kasabası'ndan, Tuz'un Alcâcer'inden; yani eski Arap eyâletinin başkenti ve tuz ticaretinin merkezi olan *Al-Qassar/el-Kasar*'dan geçilir. Sudo Nehri'nin kıyısındaki resimlere konu olacak derecede eşsiz manzaralı kasaba, Afonso Henrique'nin iki kez başarısız alma girişiminde bulunduğu güzel eski Mağrib kalesiyle taçlandırılmıştır. Nihâyet o, M.S. 1158'de bu müstahkem mevkie sahip olma konusunda kârlı çıkmıştır; ancak burası 1191'den 1217'ye kadar tekrar Arapların eline geçmiştir. Küçük arkeoloji müzesinde, Portekiz'de bulunan bazı ilginç Arap çinileri/kiremitleri ve birkaç nâdir Arapça kitâbe mevcuttur.

Beja'dan çok uzak olmayan bir yerde; Portekizcede, "Mağribli Kadın" anlamına gelen Moura'da -Müslümanların zamanında *Ihnanijah* veya *Ielmaniah* olarak bilinen- bir Arap hisarı bulunmaktadır ki; bunun da, Araplardan sonra Hıristiyanların ellerine düşmektense, kendini yukarıdan aşağıya attığı söylenen kahraman kadın *Torre Saluquia*'nın adıyla anılan bir kulesi vardır. Roma asıllı olan Maura, birkaç asır Cordova'nın egemenliğinde kaldı. Anlatılan bir hikâyeye göre; ikinci Portekiz Kralı I. Sancho devrinde (1185-1211), onur kırıcı yöntemler uygulanmak sûretiyle kasaba Hıristiyanlar tarafından zapt edilmişti. Saluquia, varlıklı bir *alcaide* (= el-kâid/idâreci)'nin kızıydı. O genç, güzel ve birkaç on kilometrelik uzaklıktaki Castello de Aroche'nin varlıklı *yöneticisi* Braffna ile nişanlı idi. Braffna nişanlısının yanına giderken, yolda Alvaro ve Pedra Rodriques adlı Hıristiyan kardeşlerin saldırısına uğradı. Braffna'yı ve kendisine eşlik edenleri öldüren bu kardeşler ve saldırgan adamları, kurbanlarının elbiselerini giyerek onların kılığına girdiler (ve böylece) Moura'ya doğru ilerlediler. Kaleye epey yaklaşıncaya hemen Arap müziği (çalıp-) söylediler. Saluquia ve arkadaşları, yanlışlıkla gelenlerin nişanlısı ve onun yanındakiler olduğunu sanarak kale kapılarını açmak için yerlerinden fırladılar. Moura'ya, kıyafet değiştirerek giren Hıristiyanlar, (hiç vakit kaybetmeden) insanları kılıçtan geçirmeye başladılar; (bu durumda) Saluquia da, onurunu kurtarmak için (kendisini kuleden aşağıya atarak) intihar etti. Ora(nın) yerlileri, toprağı, *Engenhos Mouriscos* diye bilinen ve eşeklerle çekilen/çalışan eski Arap su çarkları ile sularlar. Alentejo halkının düşünce ve yaşam kodlarında, onların Arap atalarından intikal eden birçok karakteristik özellik vardır ki, bunlar; -tıpkı "Saluquia Kulesi" benzeri- kalenin burcunda dalgalanan hilâl günlerinden (geriye) kalan şeylerdir.

İspanyol hududu yakınında Alentejo ve Algarve adlı iki Portekiz şehri(nin) arasındaki sınırı oluşturan bir yerde bulunan Mertola'da, Roma taşlarıyla yapılmış ilginç bir Arap rıhtımının kalıntıları ve aslında Romalıların kullandığı yapı malzemesi ile Araplar tarafından inşa edilen eski ve çok sağlam bir kalenin yıkıntıları vardır. Adı, bu sevimli ülkenin Arap hatıralarını çağrıştıran müstahkem mevki, Guadiana Nehri'nin yukarisına konumlandırılmıştır. Mertola'daki ana kilise, kesinlikle Arap menşe'li olup, at-nalı (şeklindeki) kemerleri, onun, başlangıçta bir caminin kısımları olarak yapıldığını göstermektedir. (Bunun) yanibaşında ise, yuvarlak bir bina bulunmaktadır ki; bu, Müslüman gözüken/sanılan arkeologlarca bir tasnife tabi tutulmuş ve onun muhtemelen bir türbe olduğu belirtilmiştir. Moura ve Mertola kalelerinin etrafında daha başka değişik hisarlar mevcuttur ki, bunlar, Muhammedîlerin hâkimiyet günlerinde önemli rol oynamışlardır.

Algarve'deki Arap nüfûzunun izlerini düşünmeden önce, bunun Portekiz dili üzerindeki etkileri hakkında bir fikir vermek daha ilgi çekici olabilir. Toponomi (= Coğrafi yer adları bilgisi) üzerine uzman olan Dr. David Lopes, Portekizce isimlerin Arap kaynaklı olanlarının bir sınıflamasını yapmıştır. *Toponymia Arabe de Potugal* (Paris 1902) adlı eserinde Dr. Lopes, bu isimlerden bazılarının tamamen Muhammedîlerin yerleşim yerlerine ait isimler olduğuna işaret etmiştir ki; bunlar, kendi ana-yurtlarının ardından buralara yerleşen Araplar tarafından Portekiz yerleşim birimlerine (kopup-geldikleri yöreleri hatırlatsın diye) bizzat kendilerinin taktığı isimlerdir. Örneğin; Ribatejo vilâyetinde bir Mekke, Algarve'de bir Tunus vardır. Başka yerlere de, Arap halkları arasında temâyüz eden bazı (ünlü) kişilerin ünvanları verilmiştir ki, bu şahıs adları, coğrafi amaçlar için kullanılır olmuştur. Portekiz'in Extremadura vilâyetinde Fatima olarak bilinen yer, bunun bir göstergesidir. Oldukça tuhaf biçimde burası bir hac mahalli olmuştur ve 1917'den beri de Portekiz Laurdes'ine dönüşmektedir. O yılda Bakire/Masum Meryem'in, bazı çocuklara Fatima sûretinde görüldüğü anlatılmaktadır ki; -bu arada- o tarihten beri, bazı hastalıkların mucizevî biçimde iyileştiğine inanıldığını da söylemiş olalım. Diğer Arap yer isimleri ise, (bazı) yapılardan veya yerel gerekçelerden (dolayı) konulmuştur. (Sözgelimi;) Aşağı Alentejo'daki *Serra de Mesquita*, yani "Cami Tepeleri", Arapça'da "Köprü" anlamına gelen Alcântara (Al-Qantarah) ki bu, Lizbon'daki en önemli iskelelerden birinin adıdır; el-Kantara/h, aynı zamanda Tagus (Irmağ) üzerindeki muhteşem eski köprüye sahip olan bir İspanyol kasabasıdır. Yine Lizbon'un komşusu ve Târik'in hatırası olan Gibraltar (denen bir yer daha) vardır ki; burası, onun *Cebel-i Târik*'ta karaya çıktığı yerdir.

Mesquita, Portekiz'de çok fazla kullanılan bir aile ismidir (yani soyadıdır); -yeri gelmişken belirtmek gerekirse- Lizbon telefon rehberinde bu isim altında 18 farklı giriş, Cid (ismi) altında ise 12 ayrı giriş kaydı bulunmaktadır. Bu sonraki (yani Cid) soyadı, Seyyid kelimesinin bozulmuş (kötü) bir hâlidir ki, bu lâkap, 10. yüzyıl İspanyol kahramanı Rodrigo Dioz Bivar'a, onun Arap takipçileri/yoldaşları tarafından yakıştırılmıştır; (bu yüzden) o, tarihte, kısaca Cid olarak tanınır. Netice itibarıyla, şu anda Cid (soyadını taşıyan) ailelerden Lizbon'da ikâmet eden bir düzine/sürü (insan) vardır.

Dr. David Lopes, Lâtince'de yalın hâlin sonunda yer alan *a*, *i* ve *u* harflerinin, Araplar tarafından nasıl *a* ve *o*'ya dönüştürüldüğünü açıklamıştır. Meselâ; Mertola Kasbası'nın adının Myrtili'den ve Tejo Nehri'nin isminin de Portekizce'de Tagus için kullanılan (veya aslı Tagus olan) Tagu'dan çevrilmesi gibi. Bu son örnekte, az rastlanan *g*'nin yerini *j*'nin alması tarzında bir değişiklik bile gerçek-

leşmiştir. Araplar, özel isimlerin birinci harfini, şayet o, sesli bir harf ise, onu sıklıkla iptal edip düşürürler. Sözgelisi; Algarve'deki bir kasabanın adı olan Alolié'nin, Loulé olması gibi.

15. asrın sonuna dek varlığını sürdüren Lizbon'daki Arap Mezarlığı'nı işaret eden *Almocovar* (*al-maqbarah/el-makberah*) ismi, 18. yüzyıla doğru bu alanın yeniden düzenlenmesiyle kabristanın buradan kalkmasından sonra bile devam etmiştir. Eğer (gerçekten) hak ettikleri değer verilerek gerektiği gibi ele alınıp incelse, bu etimolojik çalışmalar, sayfalarca yer tutar.

Algarve vilâyetinde Arap hâkimiyetinden kalma eserler, Portekiz'in diğer bölgelerindekinden çok daha fazla sayıdadır; çünkü İslâmî yönetim döneminde yaşayan İspanyollar, buraları ele geçiren Arap fâtiplerin ileri düzeydeki medeniyetini (yaşam biçimlerini, kültürlerini vs.) benimsemişlerdi. Mimârî bakımdan en dikkat çeken vasıfları arasında, içerilerinde avluları bulunan (yıkılmışçasına) beyaza boyalı evler, parmaklıklı/kafesli verandalar ve *açoteias* ya da teraslar başta gelmektedir. Bacaların büyük bir kısmı, minî(yatür) minareler gibi yükselir ve (bu durum) binaların beyazlığının büyüleyiciliği ile birleşir; (dolayısıyla) doğu görünümü, köy ve kasabalara doğru büyük ölçüde artar. Diğer bacalar da, Sintra'daki Kral Sarayı'nda olduğu gibi huni biçimindedir; daha başkaları ise, tamamının dış yüzey kaplaması işlemlerle süslenmiş vaziyettedir; zira Algarve halkı, bu materyallerin kullanımını konusunda en az doğulular kadar beceriklidirler. Algerveli kadınlar, dış cephesi beyaza boyanmış evlerine tutkuyla bağlıydılar ve (tabii) onların bacalarını da ihmal etmiyorlardı; kaldı ki, onlarla fazlasıyla gurur duyarlardı; zaten onlar bu iş başında (boya/badana ile uğraşırken) çok sık görülürlerdi. Onların arasında gerçek Arap güzelliği tipinde olanlar vardır ve neredeyse bu kadınların tümü, Mağrib usûlünü nesilden nesile birbirlerine öğretmişlerdir. Ancak yine de büyük çoğunluğu, çok sıcak ve kurak iklimin ve kızgın güneşin altında yetişmiş olmaları sebebiyle esmer tenli ve buruşuk bir cilde sahiptirler. Onlar, güneşten kaynaklanan endişeleri Arap atalarından (aynen) devralmışlardı; bu nedenledir ki, Arap başlığına benzer kocaman şapkalarını, gözlerini gölgelemek ve boyunlarının arka tarafını korumak için takarlardı. O eski kadınlar, doğulu kız kardeşlerinin sergiledikleri davranışlardan esinlenerek, yüzlerini bir *bioco* (= peçe) ile örtüp gizlerlerdi ki; bu, yaşmak şeklinde çok geniş ve gözler için küçücük açık bir yer bırakılan başörtüsüydü. Ancak Paris moda kitaplarının buraya girişinden beri, bu örtünme biçiminin, genç nesiller tarafından beğenilmesi fazla uzun sürmedi (yani bu kapanma şekli albenisini kaybetti).

Portekiz'in güney sahiline yakın bir kasaba olan Silves, Araplarca *Xelb*² olarak bilinirdi ve Cordova Halifesi'nin yönetiminde bulunan uzak batıdaki en zengin şehirlerden biriydi. Büyük İspanya kentlerinin muazzam kültürünü ve sanat sevgisini özümsemiş ve daha sonra Avrupa'daki eğitimin en büyük alanı olan Silves, Yemenli Araplar tarafından mesken edinilmiştir; bu yüzdendir ki (sarıldığı gibi), İber Yarımadası'nın) müslüman nüfusunun büyük çoğunluğunu Berberiler oluşturmamaktadır. Silves, dört yüzyıl, Al-Fagos eyâletinin başkenti olmuştur ve 30 bin nüfuslu halkı(nın) arasında çok (sayıda) aristokrat ve *aydın* vardı. İdrisî, *Xelb* halkının konuştuğu dilin sadeliğini övmüş ve oranın binalarının güzelliği ile birçok sanat zenginliğine parmak basmıştır.

Silves'in eski kızıl-kırmızı renkli kalesi, taş ve çakıl dolgudan meydana gelen duvarları ve sağlam kuleleriyle Portekiz'deki en görkemli Arap âbidelerinden biridir. Hepsinden önemlisi, 1880 yılında, (tamamen) doldurulduğunda Silves halkının bir yıl süreyle su ihtiyacını karşılayan devâsâ büyüklükteki su sarnıcıdır. O, sırayla dizili dört güçlü sütunla desteklenen/ayakta tutulan kemerlerin oluşturduğu beş setten ibaret kubbeli mükemmel bir yapıdır. *Alçoçar*(ın) ya da saray(ın) kalıntıları, öylesine sarp bir yamaç üzerinde bulunmaktadır ki; bu yapı, karargâhın komuta merkeziydi; dolayısıyla buraya yapılacak saldırıyı çok rahat savacak bir uygunlukta ve (nitekim) en kuvvetli günlerinde -bura(sı) hakkında-(asla) zapt edilemez olarak düşünülüyordu. 198 feet derinliğindeki ikinci bir kuyu veya sarnıç, herhangi bir muhasara olayı durumunda, garnizonun su ihtiyacını (karşılama) garanti ediyordu. Dahası, tüm kale bölgesi, geniş yeraltı odalarından oluşan (sanki) gizli bir mahzen gibiydi ve buralar kiler olarak hizmet veriyordu. Benzer bodrumlar Algarve'nin pek çok yerinde keşfedilmişti ki, bunlar; *Geleiros dos Mouros*, yani "Mağrib Tahıl Ambarları" diye adlandırılmıştı.

Geçen asrın sonlarına doğru, Silves yakınlarında yer alan Bensafrim'de enteresan birtakım araştırmalar yapılmıştır ki, oranın (dış) görünümünün de, aynı şekilde Mağrib kökenli olduğu belirtilmiştir. *Arqueólogo Português* (adlı eser)'de, Sr. Santos Rocha, burada iki yeraltı deposunun veya dörtgen biçimindeki çukurların, çok dar bir bölmeyle ayrılmış olduğunu beyân ederek Arap kalıntıları hakkında bilgi verdi. Her iki kısmın taban ve kenarları kil kaplama, alçı ve kireçle iyice perçinleştirilmiş olup, tankın tabanları da her iki taraftan ortadaki tahliye deliğine doğru meyillendirilmiştir. Bensafrim'e yönelik açıklama bağlamında Sir Santos Rocha şunları yazmıştır:

² ? Halb veya Khalfb ?-Ed. "I.C."

“Bilinmektedir ki, Doğu’nun eski bir geleneğine göre Araplar binalarının duvarları için toprak kullanırlardı. Algorve’deki sıkıştırılmış çamurdan (yani kerpiçten) yapılmış duvarların çok yaygın olması, muhtemelen onların inşa tarzından kalma izlerdir. Örnekleri İspanya’da hâlâ var olan bu yapılar, hafiflik bakımından Bensafrim’deki ailelerin sahip olduğu evlere tıpatıp benzemektedir; öyle ki, oradaki hendeklerin taban ve duvarları çok sert bir şekilde sıkıştırılarak betonlaşmış bir yapı elde edilmesi ve böylece su geçirgenliğinin daha az seviyeye indirilmesi amaçlanmıştır.

Kuzey çukurunda, sıvıyı kanallardan fıçılara taşımada kullanılan sağlam bir su testisi bulunmuş ve uzmanlar tarafından, bunun Araplara ait olduğu teyid edilmiştir. Onun hendekte bulunması, yukarıda dile getirilen savı doğrulayan bir delildir.”

Fransız otorite Du Barail, *celeiros* veya *silolarla* ilgili olarak aşağıdaki bilgiyi vermektedir ki, onlar (İsân-ı halleriyle) Portekiz hakkında âdetâ şunu haykırmaktadır:

“Silolar, zahire depolamak için Arapların kullandığı bir tür kilerlerdir. Bu, mümkün olduğunca kuru (nemsiz/rutubetsiz yere inilip) toprağın altı kazılarak yapılır ki, yoğun olarak toprağa nüfûz etme olasılığı bulunan su sızıntıları bu erzakı bozmasın. Silo, ağız kısmında çok dar, ortada çok geniş ve dipte ise, yine oldukça dar bir şekildedir.”

Sir Santos Rocha, bu tariflerin, Kuzey Afrika’nın *silolarını* olduğu kadar Algarve’dekileri de tasvir ettiğini belirtmektedir.

Bugün Algarve’nin en başta gelen kasabası, adını, Arap orijinli bir isim olan Harun’dan alan Faro’dur. 11. asrın ilk yıllarında, Hicrî 407, Milâdî 1016 civarında Halife Süleyman, kumandanı Osman’a Algarve’nin güneyinde küçük bir valilik verdi. 16. yüzyılın ortalarına değin bu prenslik, Benî Hârûn isminden türetilmiş ama aslında Arap emîrlerinin lâkabı olan Fârom veya Fârâo diye bilinirdi. Yarımada’nın) Arapları, Harun ismini, birinci heceyi vurgulayarak telaffuz ediyorlardı; bu durum, Fâro adının etimolojik izini (bulmayı) oldukça kolaylaştırmaktadır; (nitekim) şu anda bile bunun ilk hecesi üzerinde vurgu yapılmaktadır. İdrisî, buranın, sahilde kurulmuş, çevresinde incir ve üzüm yetişen, bugüne kadar da böyle yapılan şirin bir kasaba ve işlek bir liman olduğundan bahsetmiştir. Bitişindeki Tavira ise, Arapların (bölgeyi) terk etmesinden bu yana önemini yitiren pek çok kasabadan biridir. Bugünlerde Tavira ile ilgili başlıca iddia, buranın baş kilisesinin, bir cami(nin) arsası üzerine inşa edilmiş olduğu gerçeği ile alâkalıdır. İspanyol sınırındaki Castro Marim’de yaygın bir şöhrete sahip ama sönük küçük bir kasaba olan Vila Real de Santo Antônia’ya, yani “St. (= Aziz) Anthony’in Royal (= Kral) Kasabası”na yakın bir yerde, Arap günle-

rinden kalma başka bir ilginç eser daha vardır ki; bu da, dört kulesi, iki kapısı bulunan ve “Eski Kale” diye bilinen ve oldukça modern yarı-dairesel bir sur içerisine yerleştirilmiş olan kare biçimindeki bir hisardır.

Araplara ait ilginç bazı kalıtlar, Lizbon Etnoloji/Etnografya Müzesi'nde muhafaza edilmektedir ki; bunlar arasında, gökkuşağı gibi rengârenk bir kâse ve ağızları çok güzel olan birtakım vazolar bulunmaktadır. Sekizinci yüzyılda, Araplar İber Yarımadası'na renkli fayansları ve minelenmiş yarı-saydam (= emaye) porselenleri sokmuşlardır. Bu Arap hâkimiyetinin tesirleri, çağdaş mallarda bile görülmektedir; (meselâ) kilden yapılmış, gözenekleri olan ve Portekiz'in her köyünde bulunan su kapları Arapların mirasıdır ve sahip oldukları Arapça *alcarraza* adını hâlâ taşımaktadırlar.

Yeterli zaman verilirse, Müslüman (ülkelerin) topraklarından haberdâr olarak Portekiz'e giden her gezgin, Arap hâkimiyetinden kalma eserlerle hemen karşılaşacaktır; öyle ki, bu egemenliğin bıraktığı iz, Portekiz'i Avrupa'nın en ilginç ülkelerinden biri yapma yolunda katkıda bulunmuş ve oranın insanlarını da eşsiz derecede çekici kılmıştır.

MÜTERCİMİN DEĞERLENDİRMESİ

Ünlü müsteşrik E. Rosenthal'in kaleme aldığı bu ikinci makalenin çevirisinin ardından, yazarın bundan önceki çalışması³nı da kapsayacak şekilde genel bir değerlendirme yaparak bu tercüme faaliyetini sona erdirmek uygun bulundu.

Aynı müellif tarafından yazılan, içerik itibâriyle de birbirinin devamı ve tamamlayıcısı sayılan bu iki makaleden birincisinin sonunda bir kritik yapma yoluna gidilmedi. Zira o zaman, metni elde bulunan ve tâ o vakitler tarafımızdan tercüme edilmesi tasarlanan bu yazıyla beraber, iki çalışmanın bir bütün hâlinde ele alınarak tenkid edilmesi fikri taşınıyordu. İşte bu düşünce doğrultusunda şunlar söylenebilir:

Her iki makale de birer seyahat yazısıdır. Meşhur şarkiyatçı E. Rosenthal'in, ilk öncüleri Emevîler, ama sonradan karma bir yapıya bürünen Müslüman Araplar'dan kalma eserleri incelemek amacıyla İber Yarımadası'na yaptığı ve bir nevi kültür turizmi kategorisine sokulabilecek bu geziye ait notlar, iki bölümde ele alınmıştır. Bunlardan biri İspanya'yı, diğeri de Portekiz'i konu edinmiştir. Sonuçta tesbit edilen tarihî kalıntılar, bu makalelerde, onların kronolojilerine

³ Yine tarafımızdan Türkçe'ye aktarılan bu makale için bkz. E. ROSENTHAL, “İspanya'da Arap Hâkimiyetinin İzleri” (çev. Yusuf ALEMDAR), *C.Ü.İ.F.Dergisi*, c. X, sy. 1, Sivas (Haziran) 2006, s. 251-271.

göre (eskiden-yeniye doğru) değil de, seyyah-yazarın gezi programına göre yer almıştır.

Aslında “Mağrib/Mağribli (= Kuzey Afrika/Fas ve Kuzey Afrika-lı/Faslı)” anlamına gelen “Moor/Moorish” kavramı, Arap fâthileri mârifetiyle İspanya’ya yerleştirilen Afrika’nın kuzeyindeki Berber(î)leri tanımlamaya daha elverişlidir. Ama bu terim, İberya’da (Arap asıllı olsun-olmasın) bütün Müslümanları kapsayan bir mana taşıyordu. Nitekim müellif de bu deyim, hem Arap ve hem de diğer tüm Muhammediler için kullanmıştır. Dolayısıyla bu ifade, bu çalışmalarda genel kabul gören bu manasıyla yer almıştır. O nedenle bu iki makaleye ortak isim olarak; “İspanya ve Portekiz’de İslâm Hâkimiyetinin İzleri”, veya “İber Yarımadası’nda Müslümanlardan Kalma Eserler” denilse daha isâbetli ve doğru olur(du).

Ancak yine de yazarın, Endülüs Emevî Devleti’ne ait kültürel mirastan bahsederken onları “Araplara ait ...” diye nitelemesinin, doğu-bilimleriyle uğraşan oryantalistlerin handiyse ortak kanaati olmasının yanısıra haklı bir gerekçesi de vardır. O da sozkonusu devletin Arap-Emevî Hânedânı’nın son temsilcileri tarafından kurulmuş olmasıdır. Bu bağlamda; Emevî Araplarının Endülüs macerası 711’de başlar ki, bu tarih, Târik’in İspanya’ya ayak bastığı yıldır. Fakat yine de İber Yarımadası’ndaki Müslümanların büyük çoğunluğunun Ümeyye-oğulları Sülâlesi’nin bakiyesinden ibaret olduğu veya o nüfusu tamamen Berberilerin meydana getirdiği zannedilmemelidir. Çünkü bunların hâricinde, sözgelimi; Yemenli Araplar ve hatta siyahî Afrikalılar, bazı bölgelerde ekseriyeti oluşturacak kadar buraları mesken tutmuşlardır.

Tarihsel bir gerçek olarak hemen belirtmek gerekirse; Emevîler Endülüs’te egemenliği ellerine alınca, yerli halka inanç ve ibadet hürriyeti tanımıştır. O nedenledir ki, kendi özgür iradesiyle dininden dönmeyen ile yine kendi arzusuyla dinini değiştirene, ayırım yapılmaksızın aynı sıfatın verilmesi uygun görülmüştür: *Mozarab*. Bu tâbir, hem Mürted’e ve hem de Sebatkâr’a işaret etmektedir. Bundaki espri ise şudur: Din değiştirme özendirilmesin ama bunu yapan da kınanmasın; öte yandan inancını koruyana da baskı yapılmayın, hatta o güven içinde olsun. Bunun bir gereği olarak, onların ibadethanelerine hiç dokunmadığı gibi; onlara, yeni inşa edecekleri mabedler için ruhsat verilmiş ve finansman temin edilmiştir. Ancak şu kadar var ki, bazı tapınakların yanlarına cami ve mescid gibi İslâm mabedleri yapıldığı olmuştur.

Müslüman hâkimiyeti günlerinde İspanya’da Granada, ilmin olduğu kadar sanatın da Avrupa’daki merkezi konumunda iken; Cordova, Avrupa medeniyetinin kalbi ve eğitim-öğretimin dünya (çapın)daki en önemli yerlerinden biri idi. Sevilla ise, tabiat güzel-

likleri bakımından İspanya'da görülmesi gereken çok harika bir şehirdir. Dolayısıyla bugün bile; Granada bir bilim ve kültür merkezi, Sevilla da bir turizm cenneti hüviyetinde olan iki kenttir. Portekiz'de ise Lisbon, İber Yarımadası'nın en güçlü biçimde savunulan Arap şehirlerinden biri iken; Silves, bilimsel alanda Avrupa'nın en gözde kentlerinin başında geliyordu.

İberya'da Müslümanlar açısından ehemmiyet arz eden şehir ve kasabalar, adlarını; ya buralara yerleşen Arapların hicret ettikleri anayurtlarındaki coğrafi isimlerden (Mekke ve Tunus gibi) veya buraları fetheden komutanların isimlerinden (Târik, Târif, Mansûr gibi) yahut buraların yeni sahiplerinin geçmişlerinde kendileri için sembol olan kişilerin isimlerinden (Âişe, Fâtıma gibi) almıştır. Kaldı ki, bunlar; aynı zamanda Müslümanlarla-Hıristiyanlar arasında irili-ufaklı çarpışmaların, büyük-küçük savaşların, kanlı-kansız taht kavgalarının vukû bulduğu muharebe alanlarıdır.

“Batı Toprağı” anlamındaki Endülüs'e, “el-Endelüs” adını Târik b. Ziyad hediye etmiştir.

Yazarın gözlemlerine konu olan yerleşim birimleri şunlardır:

İspanya'da; Badajoz, Cadiz, Zallaka, Castilian, Alarcos, Toledo, Cordova, Zocodover, Granada, Aljaferia, Zaragoza, Palencia, Pamplona, Zamora, Jaen, Almeria, Malaga, Madrid, Alcazaba, Abencerrages, Kastilya, Aragon, Zacatin, Alcaiceria, Bibarrambla, Albayzin, Xarea, Alhama de Argon, Alhama de Murcia, Almeria, Gibraltar, Tarifa, Ronda, Antequera, Sevilla ve Alcalá de Guadaria.

Portekiz'de; Straits, Algeciras, Belatha, Lisbon, Al-Ashbunah, Sintra, Santarem, Almada, Tagus, Alentejo, Algarve, Ceuta, Sesimbra, Lisbon Alfaması, Alcaçarias, Mouraria, Alcofas, Portekiz Alhambrası, Atamarma, Alçova, Alfange, Oporto, Coimbra, Burgundy, Al-Qassr, Palmela, Avora/Evora, Beja, Moorish-Alentejo, Alcâcer do Sal, Mertola, Moura, Ribatejo, Extremadura, Alolié/Loulé, Silves, Al-Fagos, Alcoçar, Bensafrim, Faro/Fâro, Tavira, Castro Marim ve Vila Real de Santo Antônia.

Başka mabedlere çevrilen camiler

İspanya ve Portekiz'de hâl-i hâzırda ayakta kalmayı başarabilen ya da yıkılmış/harâbe vaziyetteki pek çok katedral, kilise, şapel ve sinagog aslında birer cami ve mescid idi. Bu tapınakların önemli bir bölümünün Müslüman ibâdethânelerinden çevrilme olduğunu anlamak için, onların yapı tarzlarına ve ünitelerine bakmak yeterlidir. Örneğin; tavanları kubbemsi bir çatıyla örtülü olan, içlerinde yarı-dairesel kemerin yer aldığı, çevresinde yine küçük kubbeli (ek) mekânlar bulunan, hemen bitişiğinde kuleyi andıran bir yapıya sa-

hip olan, bahçelerinde su kaynağı bulunan mabedler, esas itibâriyle cami veya mescid olup, sonradan Hıristiyan ya da Yahûdî mabedi-ne tahvil edilen binalardır. Bilindiği üzere; klâsik İslâm mimarisinde Müslüman ibâdethânelerinin çatıları umûmiyetle kubbeye örtülüdür, dâhilî-mekânda oval bir girinti veya çıkıntı ile farklı bir görünüm arzeden mihrâb yer alır, yanında minaresi ve avlusunda da şadırvanı/abdest mahalli vardır. Çok garip bir yer de, tamamıyla bir İslâm hatırası olan Portekiz'deki Fâtima'nın, -Masum Meryem'e dönüştürülerek- Katolik Hıristiyanların Avrupa'daki önde gelen Hac mekânlarından biri hâline getirilmiş olmasıdır.

Yazarın zikrettiği böylesi eserler şunlardır.

İspanya'da; Santa Cristo de la Luz Kilisesi (Bâb el-Mardû/în Cami-i), El Transito ve Santa Maria la Blanca Sinagogları, Toledo Katedrali, San Tomé Kilisesi, Pamplona Katedrali, Granada'nın Baş Kilisesi (Ulu Cami), Malaga Katedrali, Yeraltı Cami-i, Ronda Katedrali, Büyük Cordova Katedrali (Zekat/h Mezquitas= Arınma Evi/Cami-i) ve Sevilla Katedrali (Büyük Cami)

Portekiz'de; Al-Ashbunah'daki Ulu Cami, Sintra'daki Mesquita (= Cami), Sintra'daki Saray Cami-i (şimdiki küçük kilise), Palmela Kalesi'ndeki kilise (cami), Mertola'daki Ana Kilise (Büyük Cami), Taviro'nun Ana Kilisesi (cami yerine inşa edilmiş) ve Beja'nın en eski binası olan Manastır (aslı cami idi).

Arapça kökenli kelimeler

İspanyolca ve Portekizce'ye Arapça'dan girmiş sözcük sayısı binlerle ifade edilmektedir ki, bunların başında; İspanya ve Portekiz'in büyük ölçüde üzerine kurulduğu Al-Andalus→el-Endülüs ile Emevîlerin İspanya'ya ayak bastığı yüksek kayalık bir mevki olan ve ismini General Târik b. Mâlik'ten alan Gibraltar→Cebel-i Târik gelmektedir. Bu iki dilde yer alan Arapça asıllı kelimeleri saptamanın en kestirme yolu, o sözcüklerin başında "al" hecesinin var olup-olmadığına bakmaktır. Zira bu ön-takı, Arapça'daki "el/elif-lâm" ekinin İber Yarımadası'nda aldığı şekilden başkası değildir. Dolayısıyla "al" ile başlayan İspanyolca ve Portekizce her kelimenin Arap orijinli olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Gerçekte hakıyla ve detaylı bir inceleme yapılırsa, bu etimolojik çalışmalar, say-falarca yer tutacak bir hacmi kapsar.

İki makale çerçevesinde tesbit edilen Arapça kaynaklı bazı terimler şunlardır:

İspanyolca'da; Almoravides→Murâbitlar, Almohades→Muvahhidler, Castilian→Kastilya, Toledo→Tuleytula, Cordova→Kurtuba, (Bâb Şakra/h=Kızıl Kapı'dan türetilen) Puerta Vieja de Visagra→Eski Visagra Kapısı, Puerta del Sol→Güneş Kapı-

şı, Zocodover→Sûk ed-Düvvâr, Alcazar→el-Kasr, Granada→Girnata, Alcantara→el-Kantara/h, Almanzor→el-Mansûr, La Cava Hammin→Cava Hamamı, Cigarrales→Zigarr (= Eşcâr), Aljaferia→el-Ca'feriyye, Valladolid→el-Velîd, Zamora→Zumurrud (= Zümrüt), Jean→Ceyyân, Ho Layz→Sierra Nevada Tepeleri, Alhambra→(Kala'ât) el-Hamrâ' (= Kızıl Kuleler), Boabdil→Ebû Abdillâh, El-Kadîme→Eski Hisar, El-Cedîde→Yeni Hisar, Alcazaba→el-Kasaba, Kasr el-Hamrâ'→el-Ahmer Sarayı, Puerta Judicaria→Mahkeme Kapısı, Patio de la Mazquita→Cami Avlusu, Alberca→el-Birka veya el-Berereke/h (= Havuz/Sarnıç), de los Arrayanes→er-Reyhân (= Menekşe), Sala de los Embajadores→Comarech (= Comares Salonu/Sefirler Holü), Abencerrages→Benû Sarrâ, Boudoir→Mirador (= Ayna), Alcaide→el-Kâ'id (= Komutan/Yönetici), Elcuarto de los Retratos→Portreler Odası, Lute→Ud, Torre de las Damas→Kadınlar Kulesi, Torre de las Infantas→Prensesler Kulesi, Torre da la Cautiva→Hapishane Kulesi, Generalife→Cennetü'l-Ârif (Sarayı), Ğarnatât el-Yehûd→Yahudilerin Granadası, Bibarrambra→Bâbu'r-Ramle, Hammin el-Geuza→Cezve/h Hamamı (= Ceviz Ağacı Kaplıcası), Albayzin→Rabat el-Beyyâdîn, Xarea→eş-Şeria/h, Alcazar Genil→'Âişe'nin ikâmetgâhı, Alhama→el-Hammâm (= Ilica/Kaplıca/Banyolar/Yer altı suları), Elbano Fuerte→Ana Banyo, Almeria→el-Mer'iyye, Malaga→Malaha (= Tuzlak), Guadalmedina→Vâdi'l-Medîne (= Kent-in- Irmağı), Gibralfaro→Cebelü'l-Fevrah (= Fener Kayası), Bâbü'z-Zükâk→Dargeçit Kapısı, Mina de Ronda→Ronda Tepesi, Leila-Manuel→Leyla-Mecnun, Alforjas→Heybeler/Cepler, Mezquita→Cami, Guadalquivir→el-Vâdi'l-Kebîr (= Büyük Vadi/Nehir), Calahorra→el-Kal'atü'l-Hürre/h, Sevilla (Şehri)→(Medînetü'z-)Zehrâ, La Girandilla→Girar (= Dönmek), Giralda→Minare, Patio de las Munecas→Oyuncak Bebekler Avlusu, Patio de las Doncellas→Bâkireler Salonu, Sala de Justicia→Mahkeme Salonu, Torre del Oro→Burcu'z-Zeheb (= Altın Kule), Alcalá→el-Kal'a/h, Tarifa→Tarif, Sala de Los Abencerrages→Benî-Serrâ Salonu/Holü.

Portekizce'de; Straits→Tarifa, Bâbü'z-Zükâk→Dar Kapı, Pillars of Hercules→Yüksek Kayalıklar, Lisbon→Olisipo/Olisipone veya Luxbona/Uxbona, Al-Ashbunah→el-Eşbûne/h, Sintra→Chintra/Zintiras, Santarem→Chantarin/Chantireyn, Almda→Al-Ma'dan (= el-Ma'den), Al-Qassr→el-Kasr (= Saray), Algarve→Al-Faghar/Chenchir, Barbary→Berberî, Ceuta→Cava, Gate of Martin Moniz→Martin Moniz Kapısı, Arco das Portas do Mar→Deniz Kapıları'ndan bir Kemeraltı yolu, Al-Jama'→Hükümet/İdare Sarayı (= Sığınak/Barınak), Alfama→al-

Hamma (= Hamam), Alcaçarias→Kaplıca/Ilıca suları (= Umumî banyolar), Costa do Castelo→Dairesel Yol (Arap zamanlarında ve şimdi Lizbon'un ana yollarından biri), Arrifanas/Alfungenra→Bostan yerleri/Sebze bahçeleri (= Hajarun/Hacerun sözcüğünün ism-i tasğiri), Mouraria→Mağribliler Bölgesi/Faslılar Sempti, Fado→Kader/Ağıt (= Arabesk müzik), Tenha paciencia!→Sabır ver/Yardımcı ol!, Emîr, Halîfelik, Vâlî, Alcaide→el-Kâ'id (= Kumandan/İdareci), Eyâlet, Vilâyet, Castelo dos Mouros→Moorish/Mağrib Kalesi, Mesquita→Cami, Ajimeces→İkiz pencereler, Azzalujo/Zalleja→Pürüzsüz yüzey, Zuleijo→Verniklenmiş çini, Alfarje/Alferje→Ahşap işçiliği, Sala dos Arabes→Arap Odası, Sala do Banho→Banyo, Syrens Odası, Kuğu Odası, Mekke Avlusu, Linderaja Bahçesi, Mirador de Lindaraja, A(r)slan Avlusu, İki Kızkardeş/Bacı Odası, Bayanlar/Hanımlar Odası, Monserrate, Mozarab→Mürted veya Sebatkâr, Atamarma→Suyun Annesi/Kaynağı, Avora/Evora→Yebora, Manueline-Moorish→el yordamıyla yapılan Mağrib usûlü tezyînât, Almanzor→al-Mansûr (= Muzaffer/Gâlip komutan), Alcâcer do Sal→Tuz'un Alcâceri (= Al-Qassar), Moura→Ihnanijah/Ielmaniah (= Moorish/Mağribli Kadın), Torre Saluquia→Saluquia Kulesi/Burcu (varlıklı bir el-kâid'in kızı olan bir kadının adıyla anılan bir Arap Hisarının kulesi), Engenhos Mouriscos→eski Arap su çarkları, Aşağı Alentejo'daki Serra de Mesquita→Cami Tepeleri, Alcântara/Al-Qantarah→el-Kantara/h (= Köprü), Cid→Seyyid, Mertola→Myrtili, Tejo→Tagus/Tagus/Tagu, Alolié→Loulé, Almocovar→al-Maqbarah (el-Makbera/h= Mezarlık/Kabristan), Açoteias→Teraslar, Bioco→Peçe (= Yüz örtüsü), Silves→Xelb (= Half), Geleiros dos Mouros→Moorish/Mağrib Tahıl Ambarları, Celeiros→Silolar (= Yeraltı kilerleri/depoları), Faro/Fâro→Fârom/Fârão (= Benî Hârûn), Alcarraza→Su testisi/kabı, Moorish Alentejo→Mağrib tarzı Atmalı kemer, Ferforje→Demir parmaklık.

Sosyal yaşama dair pratikteki geleneksel uygulamalar

Müslüman İspanya'daki idârî yapı hiyerarşisi, yukarıdan-aşağıya doğru şu şekilde biçimlenmişti: Damascus (= Şam)'daki Halîfe, ona bağlı Endülüs eyâlet Emîrleri, bunlara bağlı vilâyet Vâlîleri ve bunların altındaki kasaba veya kale Kâidleri/Komutanları vardı. Alcaide (= el-Kâid) ünvanı, son zamanlara kadar Portekiz'de yürürlükteydi; İspanya'da ise hâlen geçerlidir.

Bugün İspanya ve Portekiz, bağımsız iki devlettir. Fakat bu makalelerde ele alınan konu itibâriyle bunları birbirinden ayrı tutmak oldukça güçtür. Zira İspanyollar ve Portekizlilerin, ortak ataları olan Araplardan, daha doğrusu Müslümanlardan tevârüs ettikleri eserler neredeyse birbirinin aynıdır. O sebeple Avrupa'nın herhangi iki ülkesinde görülmeyecek kadar benzerlik ve müştereklik, bu iki

memlekette şimdi(lerde) de mevcuttur. Dolayısıyla buralarda hüküm süren hayat tarzı, mimarî görüntü, kültürel yapı vs. ye dair iz ve özellikleri, İber Yarımadası bütünlüğünde değerlendirmek daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır.

Ancak şu farkı da belirtmekte fayda var: İspanya, Portekiz'e oranla, Arap orijinli binalar bakımından daha zengindir. Ayrıca Portekizliler, Endülüs'ten kendilerine intikal eden bu tarihsel mirasa, İspanyollar kadar sahip çıkamamışlardır. Bilhassa İslâmî yapılar, - amacı dışında kullanılsa da- İspanya'da korunmaya çalışılırken, bu tür kalıntılara Portekiz'de hor davranılmıştır. Biraz da bu yüzden olacak ki, bunların sayıları Portekiz'de bir hayli azalmıştır. Sözcüğü; üzerinden bin yılı aşkın süre geçmesine rağmen, Büyük Kordova Cami-i, hâlâ dünyada ayakta kalabilen en görkemli dinî yapılardan biri iken, günümüz Lizbon'unda hiç cami kalmamıştır. Öte yandan; Arap geleneklerinin etkisi, Portekiz halkının millî kimliği üzerinde İspanya halkına göre daha fazladır.

Endülüs Emevî Devleti zamanına ait ve o devletin bânîsi olan Araplara özgü bir hayatın sürdürülmesine elverişli olarak yapılan beyaza boyalı evlerin önünde, üstü açık, etrafı galerilerle çevrili iç avlular vardı. Evlerin dış yüzeyini kireçle badanalama işini genellikle kadınlar yapardı ki, onlar bundan çok büyük zevk alır ve gurur duyardı. Bu tür evlerde kadınlara mahsus harem bölümleri bulunmaktaydı. Yine bu tip evler, cumbalı ve birbirinin ikizi pozisyonundaki zarif pencerelere sahipti. Kezâ bu evlerin ahşap tavanları aşırı derecede süslü, çatıları ise düz ve yassı teras şeklindeydi ve dahi çiçeklerle süslenmiş balkonları mevcuttu. Bacaların büyük bir bölümü mini minareler gibi, diğerleri de huni biçiminde idi.

Arap stili giyim-kuşam, son zamanlara kadar o coğrafyada, özellikle kadınlar arasında oldukça yaygındı. Örneğin; başın/saçların ve gerdan(ın) arkasının örtülmesi ve yüzde peçe bulundurulması gibi. Erkekler arasında da, şalvarı andıran bol kesimli pantolonların giyilmesi ve kafaya çok geniş şapkaların takılması bir âdet idi. Arap soyundan gelenlerin büyük çoğunluğu, genetik olarak atalarını temsil edencesine daha koyu tenli ve pörsümüş deriye sahiptirler. Ayrıca daha kısa boylu ve bodurdurlar. Tıpkı Araplar gibi, çok yavaş ve rahat hareket ederler, yolda sallanarak yürürler; öyle ki, hiç aceleleri yoktur. Cami karşılığındaki Mesquita ve Seyyid'den bozma Cid, Portekiz'de çok fazla kullanılan birer aile ismi, yani soyadıdır.

Arap dönemlerinden kalma ev, cami, saray ve diğer binaların; çeşit çeşit, rengârenk gül ve çiçeklerle bezenmiş, türlü ağaçlarla donatılmış çok nefis avluları vardı. Gerçek bir Arap şirinliğinde ve arabesk tarzda oldukça hoş tezyînâta sahip bu yapıların bahçele-

rinde genellikle havuz, şadırvan, kuyu ve fıskiye gibi su kaynakları bulunurdu.

Arap mimarisinde en fazla kullanılan inşaat malzemeleri; ahşap (oyma ve sedef kakmalı olabilir), sıkıştırılmış ve kurutulmuş çamur (= kerpiç), (Roma tipi) taş, briket, tuğla, kiremit, (ince-zarif) mermer (sütunlar), granit, kireç, mozaik, seramik, porselen, çini ve fildiştir. Gotik mimarî de; fevkalâde tuğla duvarcılığı ve muhteşem ahşap işçiliği başta olmak üzere Müslümanların yapı tekniğinden ve inşa usûllerden önemli ölçüde etkilenmiştir.

Emevîlerden miras kalan yapılarda en çok göze çarpan renkler ise; beyaz, mavi, yeşil, (kızıl) kırmızı, siyah ve altın (sarısı)dır. Yine bunlarda en çok yer alan şekiller; ay, yıldız, geometrik desenli (özellikle; kare, dikdörtgen, üçgen biçimli, baklava dilimli), oval/dairesel ve yarı-dairesel semboller ve çizgilerdir. Aydınlatma da, asla ihmâl edilmemiştir.

Endülüs'ün çarşıları, mağara tipi büyük dükkânları ve tezgâhları ile Asya pazarlarını çağrıştırır; satıcıların kullandığı poşetler bile öyledir. Öküz ve katırlarla çekilen kağnılar trafikte göze çarpar. Pazar mallarıyla yüklü bu araçlar, günün her saatinde ortalıkta görünür ve bu manzara günümüzden ziyade geçmişi, Batı'dan ziyade Doğu'yu çağrıştırır. Ayrıca şehirlerde kapalı çarşılar (bedestenler), arastalar ve açık pazar yerleri de bulunur.

İspanya ve Portekiz'in şehircilik plânları hâlâ Arap mimarisinin etkisi altındadır. Tarihî hüviyetini koruyan kent ve kasabaların etrafı surlarla çevrilidir veya oralara hâkim tepelerde saraylar, kaleler ve gözetleme kuleleri mevcuttur. Bu stratejik yapıların altında da; gereğinde barınak işlevi gören mahzenler ve yeraltı geçitleri, tahıl ambarı gibi kullanılan kilerler ve sarnıçlar/su depoları eksik olmazdı. Birtakım mescidlerin, özellikle ordugâh camilerinin yanında ise, aşevi (= imârethâne) bulunmaktadır. Cadde ve sokaklar dar(acık) ve doğuya hâs bir görünüme sahiptirler. Bazı yapıların ana girişleri at-nalı kemerlidir ve çok görkemlidir. Yine bir kısım binaların iç-dış duvarlarında ve kapı-pencere üstlerinde Arapça yazıtlar ile bazı resim ve figürler yer almaktadır. Önemli eserlerde devâsa/iri mermer sütunlar ve demir parmaklıklar, vazgeçilmez unsurlardır.

Arap etkisinin en açık biçimde hissedildiği alanlardan biri de müziktir. İspanyol ve Portekizlilerin, gayet neşeli ve şen-şakrak insan olmalarında onların terennüm ettiği türkülerin payı büyüktür. Bu durum, enstrümanlar için de geçerlidir. Kullanılan en önemli çalgı âleti ud idi. Doğu kökenli yaylı sazlar eşliğinde söylenen fado şarkıları, uzun süren deniz yolculuklarının ardından yakılan bir tür arabesk-ağıt idi. Sözleri ile kaderciliği ve alınyazısını dile getiren fadonun altında yatan acı ve üzüntünün dürtüsüyle, o topraklarda

yaşayanlar, çok kibâr ve sabırlı bir mizaca bürünmüşlerdir. Öyle ki, oraların köylüleri dahi, son derece nazik ve itibarlı insanlardır. Kader-kısmet anlayışı, İspanyollara nazaran Portekizlilerde daha belirgindir. Hıristiyan kilise müziği de, büyük ölçüde Arap müziğinin tesiri altında kalmış, hatta onu taklide bile yönelmiştir.

Endülüs'te hamam çok yaygın ve o kültürün ayrılmaz bir parçası idi. Mağrib usûlü umûmî hamamlar veya Doğu hamamlarına benzer egzotik banyolar, şimdi bile revaçtadır. Ayrıca şark milletlerine hâs yayla yaşamı da vardı. Bunun bir uzantısı olarak, Arap atlarının bolca üretimi yapılıyordu.

Evlerde çokça kullanılan eşya arasında; sedef işlemeli mücevher sandıkları, rengârenk kâse ve vazolar, şeffaf emaye porselenler, topraktan yapılmış su testileri yer almaktadır. Kadınlar çocuklarına göz değmesin diye, elbiselerine nazarlık takarlardı. "Kutsal Küre" diye adlandırılan yuvarlak halka remzi ile "Cennetin kapılarını açacağına inanılan" anahtar resmi, ulusal çapta manevî değeri hâiz amblem olarak kabul edilmiştir. Eskiden kalma bir alışkanlık olarak, akşam saatlerinde şehir ve kasaba meydanları kalabalıklaşır; halk birbiriyle bu merkezlerde buluşup hasb-i hâl ederdi.

Bugün, İslâm memleketlerini az-çok bilen birisi, İberya'ya gitse, Müslümanların o coğrafyada bıraktığı etkiyi hemen her yerde görebilecektir. Aslında bunlar, yadırganacak ve hayıflanacak bir durum değil; tersine takdir edilecek ve övülecek şeylerdir. Çünkü bu tarihsel ve kültürel zenginlik, İspanya ve Portekiz'i Avrupa'nın, hatta belki de Dünya'nın en farklı ülkelerinden yapmış, vatandaşlarını da ayrıcalıklı kılmıştır.

SEMPOZYUM TANITIMI :

*C.Ü. İlahiyat
Fakültesi Dergisi
XII/2 - 2008, 515-517*

**Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu Uluslararası İbn
Rüşd Sempozyumu (9-11 Ekim 2008)**

Şahban YILDIRIMER*

Öncelikle böyle bir konunun uluslar arası düzeyde ele alma girişiminin büyük bir özgüvenin işareti olduğunu, bunun gerçekleştirilmiş olmasını da büyük bir başarı olarak addetmek gerekir. Zira böyle kapsamlı programlar genellikle köklü Üniversiteler tarafından gerçekleştirilebilen faaliyetlerdir. Ayrıca ulaşımın çok da kolay olmadığı Sivas iline, hem konuşmacı hem de dinleyici olarak bu kadar çok akademisyenin ilgisi konunun öneminin işareti olduğu kadar düzenleme kuruluna duyulan güvenin de bir eseridir.

Çok yönlü bir İslam bilgininin, farklı Üniversitelerden ve farklı disiplinlerden akademisyenlerce değerlendirilmiş olması konunun geniş yelpazede tartışılmasını sağlamıştır. Konunun XV oturumda onlarca bilim insanınca değerlendirmesinin sonunda, ikisi uluslar arası; dördü ulusal düzeyde olmak üzere altı katılımcının değerlendirme oturumundaki ifadeleri sempozyumun “uluslar arası” nitelemesini doğrulamıştır.

Bu sempozyum hem Sivas ili hem Cumhuriyet Üniversitesi özellikle İlahiyat Fakültesi için büyük bir prestij sebebi olmuştur. Ayrıca kariyerlerinin ilk basamağındaki bazı akademisyenlere görüşlerini sunma fırsatının verilmiş olması iyi bir jest olmuştur.

Sunum esnasında konuşulamayan ya da sorulamayan birçok sorunun ikili görüşmelerde cevap bulması da çok verimli olmuştur.

* Dr., İslam Hukuku Uzmanı (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni)
(sahban@maktoob.com).

Tüm bildirilerin özenle hazırlanmış olması takdir edilecek bir durumdur.

“Doğu ve Batı Arasında İbn Rüşd” başlıklı I.Oturum, iki yabancı konuk Oliver Leaman ve Hasan Hanefi ile felsefe camiasının yakından tanıdığı Mehmet Bayrakdar’ın konuyu etraflıca değerlendirmeleri bu oturumun son derece hareketli ve zevkli olmasına neden oldu. Dinleyicilerden gelen yoğun sorular ve bunlara verilen cevaplar ilk oturumdan itibaren ortama bilimsel bir havanın hakim olmasına neden olmuştur.

“İbn Rüşd’ün Yaşadığı Ortam ve Zihniyet Dünyası” başlıklı II. Oturumda, Endülüs konusunda uzmanlığı ile tanınan Mehmet Özdemir ve diğer katılımcılar, İslam kültür ve medeniyeti açısından son derece önemli olan bu coğrafyanın Doğu dünyası için olduğu kadar Batı dünyası açısından da önemine vurgu yaptılar.

“Felsefe-Din İlişkisi” başlıklı III. Oturumda ulaşılan önemli sonuçlardan birisi de şu olmuştur. İbn Rüşd, felsefe- din uzlaşmasını gerçekleştirebilmiş bir İslam bilginidir. Oysa din ile felsefenin uzlaşabilmesi konusu sık tartışılan konulardandır.

“Dini Nassların Te’vili” başlıklı VII. Oturumda ulaşılan en önemli sonuçlardan birisi de İbn Rüşd düşüncesine göre; sufinin deruni bilgisinden çok akılla elde edilen bilgiye önem verilmesi gerektiğidir. Zira Kur’an akılla düşünmeye önem vermiştir. Bundan dolayı İbn Rüşd burhan ehlini daha çok önemsemiştir.

“ Metafizik” başlıklı X. Oturumda en çok dikkatimizi çeken “İbn Rüşd ve Tanrı’nın Tikellere Dair Bilgisi” isimli tebliğ olmuştur. Konuşmacı Hülya Yaldır sade ve anlaşılır bir dille sunumunu gerçekleştirmiştir. İlahi bilginin insani bilgidен farklı olduğu ortak noktanın sadece isim olduğunu vurguladı. Ayrıca konuyu “Allah’ın bilgisinin objesi, Allah’ın bilgisinin tabiatı ve Allah’ın bilgisinin tarzı” şeklinde sunması, konunun daha iyi anlaşılması ve kalıcı olmasını sağlamıştır.

“İslam Hukuku ve Felsefesi” başlıklı XII. Oturumda İbn Rüşd filozof kimliğine zaman zaman atıf yapılmış bütünüyle onun hukukçu yönü üzerinde durulmuştur. Hukukçu yönüyle devlet memuru olarak baş yargıçlık (Kadı’l- Kudât) yapmıştır. Konuşmacılara göre İbn Rüşd, İslam hukukçularının “teabbudi” olarak değerlendirdikleri bazı konuların “ta’lili” olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca fıkhı göre felsefeyi değerlendirmiştir. Usûlde ise delil merkezli mütekellimin metodunu kullanmıştır. Cezaların teşrii hikmetine yer vermemiştir. Mezhepler konusunda tarafsız bir yaklaşım sergilemiştir.

Bu oturumda sunumların çok kısa başlıklar halinde yapılmış olması ve bu sunumların müzakeresine yeterli zaman tanınmamış olması istenilen verimliliğe ulaşmaya engel olmuştur. *Bidayet'ül-Müctehit...* isimli eserin etrafında dönen bir değerlendirmeye gidilmiş olmasının bir eksiklik olduğunu kabul etmek gerekir.

“Tıp” başlıklı XV. Oturumda bu çok yönlü bilim insanının tıba dair görüşleri tartışıldı. Bu konudaki görüşleri son derece ilgi çekiciydi. Örneğin ona göre suda boğulan bir kimsenin hemen defnedilmemesi gerekir. Çünkü onun tekrar yaşama dönme ihtimali vardır. Konuyu tartışan doktorlar bu görüşün günümüzde de varlığına işaret ettiler. Ancak konuya ilgi duyan tıpçıların sayıca azlığı sitemlere sebep olmuştur.

Oliver Leaman'ın ikili konuşmalarındaki sıcak yaklaşımı ve mütevazı giyimi ile Hasan Abdullatif eş-Şafii'nin Değerlendirme oturumundaki duygusal konuşması iyi bir hatıra olarak hafızalarda kalmıştır.

Öncesini saymazsak, üç günlük program esnasında tertip heyetinin olağanüstü fedakârlığı takdire değerdi. Fiziki ortamın aynı anda ikiden fazla oturuma elverişli olarak düzenlenmiş olması ve teknik donanımın düzenli işleyişi kutlanacak bir durumdur. Ayrıca akşam yemeğinden sonra çay ve kahve faslında Mahmut Kaya'nın eşsiz esprileri çok keyif verici olmuştur. Tertip heyetine şükranlarımı sunarken tebliğlerin yayınlanmasını sabırsızlıkla beklediğimi vurgulamak isterim.

DERGİ YAYIN İLKELERİ

1. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

3. Dergide, daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış, orijinal bir araştırmayı bulgu ve sonuçlarıyla yansıtan makaleler, yeterli sayıda bilimsel makaleyi tarayarak, konuyu bu günkü bilgi düzeyinde özetleyip, bir değerlendirme ile günümüzdeki önemini belirten tarama yazıları, bir konudaki farklı görüşleri bilimsel düzeyde ortaya koyan eleştiri yazıları, yeni bir yöntem, teknik veya araştırma bulguları ortaya koyan, alanına katkı sağlayacak olan bildiriler, ayrıca yazma eser, kitap tanıtımı ve çeviriler basta olmak üzere akademik nitelikleri haiz her türlü çalışma yayımlanır.

4. Dergide yayımlanmak üzere verilen yazılar, konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde Yayın Kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra -yayımlanmaya değer bulunması halinde- bilimsel hakeme gönderilir. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları da gizlidir. Yazılar, hakem raporuna göre -gerekliyorsa- yazar tarafından düzeltilir. İlk hakemlerin olumsuz görüş bildirdiği yazılar, Yayın Kurulu kararıyla başka hakemlere gönderilebilir. Bu hakemlerin olumlu görüş bildirmesi durumunda, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir.

5. Dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

6. Hakem incelemesine gönderilmek üzere teslim edilen telif makaleler üç nüsha, tercüme ise orijinal metniyle birlikte iki nüsha halinde (isimsiz olarak) yayın kuruluna ulaştırılır. Çalışma sahibinin adı, akademik unvanı, çalıştığı kurum, her türlü iletişim adresi ayrı bir sayfaya yazılarak makaleye eklenir.

7. Kitap tanıtımı dışındaki çalışmalar, her biri en az 50, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler (3-5 kelime) içermelidir. Gönderilen çalışmaların İngilizce başlığı da bulunmalıdır.

8. Gönderilen çalışmalar -yayımlansın ya da yayımlanmasın- iade edilmez.

9. Toplam 25 sayfayı aşan yazıların tamamının bir anda yayınlanıp yayınlanmayacağına yayın kurulu karar verir.

10. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde uygun biçimde

kısaltılarak verilmeli ve çalışmanın sonuna ayrıca kaynakça eklenmemelidir. Çalışmalar, IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalı, gövde metni 10 punto ve 1 aralıklı, dipnot metni ise 8 punto ve 1 aralıklı, Verdana yazı tipinde biçimlendirilmeli ve A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 4.5 cm (sağ ve sol) ve 5.25 cm (üst ve alt) bırakılarak çıktısı alınmalıdır.

11. İnceleme işlemi biten makalenin son sekli bir disket veya e-posta ile yayın kuruluna iletilir.

12. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın için kabul edilen metinlerin yayın hakkı dergiye aittir. Yayımlanan her yazı için o yazının yazarına, iki veya çok yazarlı ise her yazarına bir adet dergi ile 25 adet ayrı basım gönderilir. Hakem ve iletişim masrafları makale sahibinden tazmin edilir. Dergide yayımlanan yazı ve görsel malzemeler dergi adı zikredilerek alıntı yapılabilir.

13. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.

14. Gönderilecek yazılarda, yazı türleri (derleme/araştırma/yorum) ve bilim dalları da göz önüne alınarak su sıra izlenmelidir: Türkçe başlık (büyük harf ile), yazar ve/veya yazarların isimleri, bir dipnotla unvanları ve kurum adresleri, Özet (Türkçe) ve Anahtar kelimeler (Türkçe), İngilizce başlık (küçük harf ile), Abstract ve Keywords (3–5 kelimelik).

15. Gönderilen yazılarla birlikte ayrı bir sayfada yazar ve/veya yazarlara ait kısa biyografi ve haberleşme adresi gönderilmelidir.

**Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi**
Sayı: XII/2 - 2008
ISSN: 1301-1197

Sahibi
C.Ü. İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Ahmet Gökbel (Dekan)

Yayın Kurulu
Prof. Dr. Ahmet Gökbel • Prof. Dr. N. Yasar Aşıköğlü • Prof. Dr. Talip Özdeş •
Doç. Dr. Ünal Kılıç • Doç. Dr. Sabri Erturhan • Doç. Dr. Alim Yıldız • Yrd. Doç.
Dr. Sami Şahin

Sayı Hakemleri
Prof. Dr. Hüseyin Algül • Prof. Dr. Ramazan Altıntaş • Prof. Dr. Mehmet Arslan
• Prof. Dr. Lütfullah Cebeci • Prof. Dr. Adnan Demircan • Prof. Dr. Ömer
Demirel • Prof. Dr. Zeki Duman • Prof. Dr. Hüsamettin Erdem • Prof. Dr.
Dilaver Gürer • Prof. Dr. Emrullah İşler • Prof. Dr. Recep Kılıç • Prof. Dr.
Sönmez Kutlu • Prof. Dr. Talip Özdeş • Prof. Dr. Talat Sakallı • Prof. Dr. M.
Saffet Sarıkaya • Prof. Dr. Ali Yılmaz • Prof. Dr. A. Turan Yüksel • Doç. Dr. M.
Hilmi Bulut • Doç. Dr. İsmail Çalışkan • Doç. Dr. B. Ali Çetinkaya • Yrd. Doç.
Dr. Selim Eren • Doç. Dr. Abdullah Kahraman • Doç. Dr. Ahmet Kayacı • Doç.
Dr. Ünal Kılıç • Doç. Dr. Metin Özdemir • Doç. Dr. Kadir Özköse • Doç. Dr.
Müfit Saruhan • Doç. Dr. Turan Soğner • Doç. Dr. Ali Taşkın • Doç. Dr. Galip
Yavuz • Doç. Dr. Alim Yıldız • Dr. Ömer Arslan • Dr. Necati Demir

Editör
Doç. Dr. Metin Bozkuş

Editör Yardımcıları
Yrd. Doç. Dr. A. Osman Kurt • Doç. Dr. M. Ali Şimsek

Sayfa Düzeni
Doç. Dr. Mehmet Ali Şimsek

Adres
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi - Sivas

Tel: (346) 219 12 15/16
Faks: (346) 219 12 18
ilahiyyat@cumhuriyet.edu.tr

Dilek Matbaacılık - Sivas
Aralık - 2008

İçindekiler
Index * المحتويات

1. İslam'da Da'vet ve Da'vet Kitapları Üzerine Bazı Mülahazalar
Invitation (Da'va) in the Islam and Some Consideration about Invitation's Books * الدعوة في الإسلام و بعض الملاحظات على الكتب الدعوية
Doç. Dr. Ali AKSU 7-33
2. Nehcü'l Belâğâ'da Hz. Ali'nin Bazı Tavsiye Ve Uyarıları
Some Warning and Advises's of Caliph Ali in the Nahcu'l-Balaga * نصائح وتحذيرات الخليفة علي الواردة في نهج البلاغة
Doç. Dr. Ali AKSU 35-54
3. Tefsir Usûlü'nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibînin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil-
The Earliest Sources of the Formation Process of the Methodology of Tafsir * التالیفات الأولى في تاريخ تكون أصول التفسير
Doç. Dr. İsmail Çalışkan 55-74
4. Meşrutiyet Dönemi (1876-1909) Aydın Ve Devlet Adamının/Bürokratının Kimlik Yapısı
The Identity Structure of the Intellectual And Statesman of the Constitutional Monarchy Era (1876-19/9) * بنية الهوية للمفكر ورجل الدولة / البيروقراطي في فترة المشروطية (الملكية الدستورية) (1876-1909)
Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA 75-120
5. Hz. Ali'nin Şehirlerin İdarecileriyle İlgili Politikaları
Policies Which Related to Administrators of Cities of Caliph Ali
سیاسة أمير المؤمنین علي المتعلقة بأصحاب إدارة المدن *
Doç. Dr. Ünal KILIÇ 121-140
6. Ahmed Zerrûk, Hayatı ve Tasavvufî Düşüncesi
Ahmad Zarruq, His Life and Sufi Idea * أحمد زروق، حياته وأراءه
الصوفية
Doç. Dr. Kadir ÖZKÖSE 141-177
7. Şakir Ahmed Paşa'nın "Tertîb-i Nefis" Mesnevîsi
Shakir Ahmed Pasha's Mesnawi called "Tertîb-i Nefis" * مثنوي
شاکر أحمد باشا المسمى بـ "ترتيب نفیس"
Doç. Dr. Alim YILDIZ 179-223

8. İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' Ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması

Ibn Rusd's Teaching Of Truth: The Debate Of 'Double Truth' And 'The Unity Of Truth' * نظرية الحقيقة لابن رشد بين "الحقيقة المزدوجة" و"وحدة الحقيقة"

Yrd. Doç. Dr. M. Kazım ARICAN 225-252

9. Hoca Abdülkadir'e Atfedilen Terkipler

The Compositions That Attributed to Hoca Abdülkadir * التراكيب المنسوبة إلى الخواجة عبد القادر

Yrd. Doç. Dr. Erol BAŞARA 253-260

10. Saz Ve Söz Dergisinde Yayınlanan İsmail Hakkı Bey'in Kur'a Marşı Ve Nevâ'da Rast Makamı

Ismail Hakki Bey's Kur'a March Which Is Published In The "Saz And Soz" Issue And Rast Maquam On Neva * قرعة مارشي (نشيد القرعة) المنشور في مجلة ساز وسوز ومقام الرصد على النوى

Yrd. Doç. Dr. Erol BAŞARA 261-267

11. Sünneti Anlama Ve Yorumlamada Sahabîlerin Farklı Davranışlarına Bazı Örnekler

Some Examples of the Different Behaviors of the Companions of the Prophet in Understanding and Interpretation of Sunnah بعض النماذج على تصرفات الصحابة المختلفة في فهم وتأويل السنة *

Yrd. Doç. Dr. Sami ŞAHİN 269-286

12. Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd-Dalâl ve Makâlâtihim Adlı Eserin Mâturîdî'ye Aidiyeti Meselesi ve Risalede Mezheplerin Tasnifi

A Treatise Entitled Risâla fî Bayâni Gurûhi Ahli'd-Dalâl ve Makâlâtihim Belongs to the Mâturidî or not and Classification of Sects * مسألة نسبة كتاب "رسالة في بيان گروه أهل الضلال ومقالاتهم" إلى الماتريدی وتصنيف المذاهب فيها

Dr. Ahmet AK 287-310

13. Oryantalistlerin Kurrâ'ya Yaklaşımları

Approaches To Qurrâ' By Orientalists * مواقف المستشرقين من القراء

Dr. Yusuf ALEMDAR 311-346

14. İbn Seb'in, Hayatı, İlmî Kişiliği Ve Eserleri

Ibn Sab'in, His Life, Scholarship and Works * ابن سبعين وحياته
وشخصيته العلمية وأثاره

Dr. Birgül BOZKURT..... 347-380

**15. Adab-ı Sedat'taki Tartışma Örneklerinden Bazılarının
Modern Mantık'taki Tartışma Mantığı Çizelgesi İçinde
Uygulanması**

Application Of Classical Logic Discussion In The Light Of The
Symbolic Logic * تطبيق بعض النماذج الجدلية الواردة في كتاب آداب سداد على
ضوء منطق الجدل للمنطق الحديث

Dr. Necati DEMİR 381-406

16. Hâl Ve Makâmın Analizine Yönelik İlk Girişimler

First Initiatives Toward an Analysis of Spiritual States and
Stations * المبادرات الأولى لتحليل الحال والمقام

Dr. Yüksel GÖZTEPE 407-417

17. Hz. Fâtıma Mevlidi Ve Vesîletü'n-Necât İle Mukayesesi

Fatıma's Mawlid And Its Comparison of Vasilat al-Nacat / مولد
حضرة فاطمة ومقايسته بوسيلة النجاة

Dr. Necdet ŞENGÜN 419-438

18. Kur'an'da İmânî Ve Ahlâkî Bir Tavır Olarak Sabır

Sabr (Patience) In The Quran As A Religious And Moral
Attitude * الصبر في القرآن الكريم كسلوك إيماني وخلقى

Recep ÖNAL 439-466

**19. Sovyet Rusyası'nın Azerbaycan'da Muharremlik
Törenlerine Karşı Mücadelesi**

Soviet Russia's Combat with Muharrem Rituals in Azerbaijan *
مقاومة روسيا السوفيتية للشعائر المحرمة في أذربيجان

Taleh HACIYEV 467-479

20. Elm ve Din, Ziddiyetler ve Oxşar Cehetler

İlim ve Din Münasebetinde Karşıt ve Benzer Yönler * المناسبة بين
العلم والدين: الضديات والمشابهات

Gündüz SÜLEYMANOV 481-486

21. Portekiz’de Arap Nüfûzunun İzleri

Traces of Arab Influence In Portugal * آثار حاكمية العرب في البرتغال

E. ROSENTHAL

Çev. Dr. Yusuf ALEMDAR) 487-513

SEMPOZYUM TANITIMI :

22. Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu (9-11 Ekim 2008)

Dr. Şahban YILDIRIMER 515-517