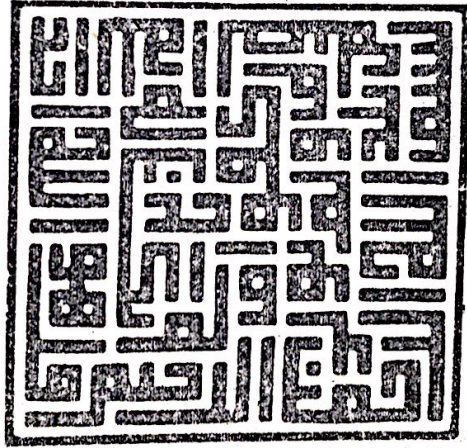


ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



8. Sayı

Atatürk Üniversitesi Basımevi — ERZURUM, 1988

İ Ç İ N D E K İ L E R

Mehmet Âkif'in Kur'an Anlayışı	1
Prof. Dr. Suat YILDIRIM	
Kur'an'da Çocukla İlgili Meseleler	19
Doç. Dr. İbrahim CANAN	
İlâhi Fiillerde Hikmet	43
Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL	
Allgemeine Überlegungen Und Vorschläge Zur Religiösen Unterweisung Für Schüler İslamischer Glaubens	77
Prof. Dr. Kerim YAVUZ	
Hasan Basri, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri	91
Doç. Dr. Abdullah AYDINLI	
Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları	115
Öğ. Gör. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	
Kâb b. Malik el-Ensârî ve Tebük Seferiyle İlgili Durumu	129
Ok. Dr. Bahattin KÖK	
İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ma'ânî el-Edevât ve'l-Hurûf Adlı Eseri	143
Ok. Dr. H. Avni ÇELİK	
Büyük Arap Şâiri Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Tercüme-i Hâli İle İlgili Kaynak ve Tetkiklerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi	165
Yard. Doç. Dr. Süleyman TULUCU	

Bibliothèque Nationale'de Bulunan Tasavvufî İlgili Türkçe Yazma Eserler	183
Doç. Dr. Osman TÜRER	
Sır Dinleri	213
Dr. Mehmet ÇELİK	
Osmanlı Vesikalarında Kullanılan Kâğıt, Kalem, Mürekkep ve Nâmelerin Techizi	227
Öğr. Gör. Dr. Ali AKTAN	
Arap Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Doğuşu 1. Dünya Savaşına Kadar... ..	239
Yrd. Doç. Dr. Hüsnü Ezber BODUR	
Günümüzde Din Psikolojisi	253
Prof. Dr. Kerim YAVUZ	
Aydemur el-Muhyevî	265
Ok. Dr. Bahattin KÖK	
Synoptic İncillerin Kaynakları ve Tahlilî Mukayeseleri	267
Dr. Mehmet ÇELİK	
Hakikatü't-Tarîka	275
Doç. Dr. Osman TÜRER	
Sünnetin Geçmişte ve Günümüzde İhmali Meselesi	281
Doç. Dr. Abdullah AYDINLI	
Kitap Tanıtma	303
Doç. Dr. Osman TÜRER	
Tunus'ta Dinî Ahlâk ve Kapitalizmin Ruhu	309
Yrd. Doç. Dr. Hüsnü Ezber BODUR	

MEHMED ÂKİF'İN KUR'ÂN ANLAYIŞI

Prof. Dr. Suat Yıldırım

Âkif'in dünyasının merkezi Kur'ândır. Bunu, kendisi açıkça belirtmiştir. Ona göre yapılacak iş:

Doğrudan doğruya Kur'ândan alıp ilhamı
Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslamı

şeklinde özetlenebilir. Niçin? Çünkü, Kur'ân-ı Kerimin prensiplerini uygulayarak, mükemmel ve örnek bir millet olunacağını bu millet tarihinde tecrübe etmiştir.

O, Kur'ânı iyi anlayarak, toplumun realitesini onun ışığında inceledi; hastalıklarını teşhis edip tedavi çarelerini aradı. Tabii ilimleri tahsili, zekâsı, müşahede kabiliyeti, kendisine realist gözlem ve tahlil yapma imkânı sağlarken, Kur'ân onun şaşmaz mihengi, daha doğrusu rehberi oluyordu. Onun içindir ki Âkif realist olmakla birlikte eseri fotoğraftan ibaret değildir. Acı vakiyaya niçin ve nasıl düşüldüğünü, kurtuluş çarelerini sebepleriyle birlikte gösteren bir eser ortaya koymuştur.

Merhûmu sadece bir nazım ustası, hamâsî bir destan şairi bilmek, onu hiç tanımamak demektir. O, Türk milletini yükselten değerleri ve geriletken sebepleri iyice teşhis eden ve geçici olmayan çareleri gösteren bir mütefekkindir. Âkif, milletimizin rûhunun doktoru idi. Bu millet onu, hastalarının başı ucunda, mezarlıkta, meyhanede, mahalle kahvesinde, meydanlarda, cami kürsülerinde, savaş cephelerinde, meclis kürsülerinde, hasılı bütün ıstıraplarının yanında buldu. Merhûmun şahsiyetini inceleyenler onun, şairlikten başka fikir kahramanı, ruh doktoru, sosyolog, ve ahlâk âbidesi bir mürşid olduğunu kabul etmek zorunda kalırlar.

Düşünen şiirin edebiyatımızda en bariz örneğini veren Âkif, edebiyatın birbirine aykırı iki tatbikatını, Kur'ân-ı Kerimin bir ayetini tefsir ederek anlatır. *Şuarâ'* sûresine adını veren bu ayetin mealini şöyle verir: "Şâirlerin arkasından ancak sapıklar gider. Görmüyor musun ki onlar her vâdide dolaşıyorlar. Hem yapmadıkları şeyi söylüyorlar. Yalnız iman ederek a'mâl-i salihada bulunanlarla Allahı sık sık hatırlayanlar; bir de zulüm gördükten sonra intikâm alanlar için söz yoktur. Zulmedenler ise nasıl bir âkıbeta uğradıklarını anlayacaklardır" (*Şuarâ' sûresi*, 225-227).

Ayetin tefsirini yazarken de şu açıklamaya yer verir: "Hakikat, her vâdiye dalıp çıkan, yalancılıktan başka sermaye-i san'atı olmayan, mevzuu tükendikçe ötekini berikinin namusuna hücum eden, herkesin harim-i esrarını açmak için dilini maymuncuk gibi kullanan, bir mazmun, bir kafiye uğrunda bin hakikatı, bin hikmeti kurban ediveren, bir nükte hatırı için, hatıra gelmeyecek rezillige âğuş açan bu serserilerin etrafında daima bir sürü kopuk dolaşır ki, bunlar o herzevekillerin kustukları hezeyanları nimet kabul eder de gezdikleri yerlere saçıp dururlar! İşte gerek bu mahiyetteki şairler, gerek onların yordakçıları, mensub oldukları millet için birer musibettirler.

Din namına, ahlak namına, Allah korkusu namına kalbinde hiç bir his taşımayan; zulme, haksızlığa karşı en samimi 'r-rûh cûş u hurûşa gelmeyen (bütün rûhu ile coşmayan) şairler, hangi cemaatta mebzûl (bol) ise, Allah o cemaatin belasını verecek değil, vermiş demektir!

Öyle ya, bir milletin rûhu edebiyatında, eş'ârında görülür. İctimaî rûhu yüksek olan bir milletin sinesinde bu gibi sefiller türese de üreyemez. Sâniyen; *efrad-ı milletin içtimaî seviyesini yükseltmek, bununla beraber, sağlam fikirler belîğ bir beyanın sihriyle kalblerde his haline getirmek* ancak şairlerin vazifesidir. Bu vazifenin ihmali, milletin çöküşüdür.

İslam dîni, şiirin temizini makbul, murdarını merdud görür.

Ayetteki *intisâr (Ve'ntasarû)* "intikam almak" mânâsınadır ki burada hem hususî, hem umumîdir. Yani şair hücumu, tecavüze uğrayan kendi masum şahsiyetinin intikamını alacağı gibi, zulüm gören ebnây-ı milletini (millet evlâdını da seyf-i lisaniyle (dil kılıcı ile) müdafaa edecektir" (*Sebilü'r-reşâd*, 14 Haziran 1328 (1912), Sayı 17 (199), s. 313-314).

Görüldüğü üzere Âkif bu ayet-i kerimeye dayanarak, geniş anlamda basını da içine alan edebiyata; toplumun gözü, kulağı ve konuşan lisani olma, sağlam fikirleri belîğ, etkili bir beyanın büyüyle kalblerde heyecan uyandıran his haline getirme, böylece milletin içtinaî seviyesini yükseltme misyonunu tanımakta, aksi halde milletin çökeceğini söylemektedir.

Mütefekkirimiz, temel tarihî çerçeve olarak, "şimdiki zamanı" alır. Tarih, bütün yıkıcı birikintileriyle gelip şimdiki zamana toplanmıştır. O halde, gordiyom, şimdiki zamandır. Bu kördüğüm bir kılıçla ikiye biçilmedikçe Türk İslam milleti için bir gelecekte bahsedilemez (Sezai Karakoç, *Mehmed Âkif*, İstanbul, 1968, s. 40).

O, toplumun şimdiki zamanını, çok defa tablolar halinde verir. Doğu ülkelerinin sefaleti, bir mahalle kahvesinin genel seviyeyi ifşa eden çıplak hali, kadınların durumu, genel içtimaî tembellek, bezginlik, yılmılık, ve bunun, yanlış olarak kadere atfı... bütün yaşama ve düşünce dejeneransı ile toplum masaya yatırılır.

Fakat Âkif bu realizmi, îdealinin yedeğinde bulundurur ve vâsita olarak kullanır. İdeali, keskin bir ışık halinde bu realitenin üstünde durur.

Şehri, insanı, sokağı, kahvesi, bütün sefaletiyle bir toplumun, şark ülkelerinin acı manzaraları ve bunu bir tarafından delip öbür tarafına geçen ve bir projektör aydınlığında gösteren bir gün ışığı, yani İslam. Âkifin şiirini, belli bir dönemde, belli bir topluluğun tarihî, sosyolojik realitesiyle, o toplumun temel değerlerinin bütünü olan İslam karşısındaki durumu, işte bu iki unsur kurar: İslam ve realite. İşte bu iki kelime Âkif'in bütün şiirini özetler (Sezâî Karakoç, a.g.e.).

İmdi Âkif'in:

Hani Kur'ândaki rûhun şu heyulâda izi?
Nasıl İslam ile birleştiririz kendimizi!

diyerek yakındığı, Kur'ân rûhundan uzaklaşmış, aslı lisanıyla onu anlama imkânından da mahrum olan cemiyetimiz, Kur'ânın hidayetinden nasıl faydalanabilir? Onun, başyazarlığını yaptığı ve "Tefsir" bölümünü yazdığı eski *Sırat-ı müstakim*, yeni adıyla *Sebilü'r-reşâd* 24 Şubat 1327 (1912) tarihli ilk sayısında, derginin her nüshasının baş kısmında Kur'ânı Kerim tefsirine yer vereceğini belirterek, tefsiri şu usûlle yapacağını bildiriyor:

Sebilü'r-reşâd islamî bir dergi olduğundan, islamî ilimlerin esas rûknü olan tefsir-i şerife, ilmî kısmın birinci bâbı tahsis edilmiştir. Kütüphanelerimizde Arapça, Türkçe, Farsça hatta daha başka lisanlarda yazılmış güzel tefsirler çokça bulunduğu bunları olduğu gibi nakletmekte fazla bir faide görmüyoruz. Arzu eden, onları istediği yerde okuyabilir. Bundan ötürü, derginin hususî mesleki bakımından, yayınlanacak olan tefsir eserlerinde, imkân nisbetinde şu hususiyetlerden birine riayet etmek istiyoruz:

1— İlim ve tekniğe, tarihe, içtimâî hayatımıza ve maîşetimize temas eden bazı ayetler söz konusu edilerek, dirayet ve rivayet yönünden mütalaa edilecek ve sair lisanlarca bu yolda yazılan tefsir eserlerinin önemli görülen ve belirttiğimiz noktalara uyan yerleri tercüme olunacaktır.

İ'râb ve binâdan, dilbigisi tahlillerinden bahsetmek için mecmûamızın hacmi müsait bulunmadığından, yazılacak makalelerde, mümkün mertebe, ulûm-i arabiyyenin nazariyatından sarf-ı nazar ile amelî (pratik) neticeler üzerinde i'mâl-i fikr edilecektir.

Hangi ilmî vasıta ile olursa olsun, önce, ayetten anlaşılın yüce meal yazılarak, ibare ve işaretinin, delâlet ve iktizasının belîğ irşadlarına dayanarak, zaman ve zemnin icabatına göre, genel islâmî durumlar hakkında fikir ve mütalaalar yürütülecektir.

2— Tefsir metodları ve bu sahada yazılan eserler, Tefsir ilminin kısımları, Tefsir tarihi, müfessirlerin hayatları ve tefsir usûlleri hakkında inceleme yapılacaktır.

3— Zamanımızda, tefsir öğreniminin hayli gerilediği malumdur. Âdetâ Kur'ân-ı Kerimi bilmek, anlamak ehemmiyetsiz, faydasız bir iş gibi telâkki olunmağa başlamıştır. Ortada, Kur'ân-ı Kerim artık anlaşılmiş, hâşâ daha bilinecek bir yeri kalmamış gibi bir batıl zan türemiştir. Bir mantık kitabı ile senelerce uğraşıldığı halde, medrese talebelerinin Celaleyn malumatı kadar olsun, tefsirden nasıpsız oluşu, şüphesiz pek büyük bir kusurdur”.

Bu sebeplerden ötürü mecmuamız Tefsir ilminin ihya edilmesine çalışacak, mektep ve medreselerimizde okutulmasına teşvikten geri durmayacaktır” (*Sebilü'r-reşâd*, sayı 1 (183), s. 5).

Bu açıklamada önem verilen ve dergide uygulanan noktaları gözönüne alacak olursak, tefsirde arzulanan hususların şunlar olduğunu görürüz: İlim ve tekniğe, tarihe, toplum hayatına temas eden ayetler üzerinde özellikle durulacak, daha ziyade amelî neticeler⁵⁵ hedef alınacak, ayetlerin belîğ ve etkili irşadlarına dayanarak zaman ve zeminin gereğine göre, genel islâmî meseleler hakkında değerlendirmeler yapılacak, iyileştirme çareleri aranacaktır. Bu ana hedef doğrultusunda, Kur'ân kültürünü topluma mal etmek ve tefsir ilmini ihya etmek için, mektep ve medreselerde tefsir ilminin okutulmasına teşvik edecektir.

Şimdi alıştığımız bu tefsir tarzı, o zaman için ciddi bir yenilik oluyordu. "İçtimaî tefsir" diye adlandırılan tefsir usûlü, böylece memleketimize de giriyordu. Bu tefsir tarzı, üç beş sene önce Mısır'da ortaya çıkan Tefsiru'l-Menâr'da tatbik edilmişti. M. Âkif'in, bu tefsir çığını açan Muhammed Abduh'dan istifade ettiği âşikârdır. Kendisi de İslanı ve müslümanları değerlendirme ve İslam ümmetini, Kur'ândan hareket ederek ıslah etme hususunda, M. Abduh ile büyük ölçüde hemfikirdi. Fakat genel temayüldeki bu ittifak, tafsilâta girilmesi halinde belki farklılaşabilir. Şu kadarını diyelim ki Âkif, İslama bağlı olduğunu kabul eden bir devlet ve millette Kur'ân rûhunu canlandırmak istiyordu. Mısır'daki cereyan ise, İslamın genel sistemine yeni bir yorum getirmek istiyordu (krş. Sezai Karakoç, a.g.e., s. 24).

Âkif felakâetler devrinin çocuğu idi. Üç kıt'aya yayılmış, Akdeniz'i bir Türk gölü haline getirmiş ve dünyada; kuvvetiyle, ilmiyle, adaleti ve insanlığı ile müvazene unsuru olmuş büyük bir devletin hayatının sonbaharında dünyaya gelmişti. Bu medeniyetin unsurları olan marifet, fazilet, emr-i marûf nehy-i münker (iyiliği yayma, kötülükten sakındırma), mes'ûliyet, hayâ, diğergâmlık, fedakârlık, iffet, azim... gibi meziyetler ve onların peşinden yurt köşeleri, birer birer, kış habercisi rüzgârlara tutulmuş kuru hazan yaprakları misali uçuşuyor, kayboluyordu. Zengin bir asilin beş parasız kalıp görgüsüz dünkü hizmetçilerine muhtaç olması veya âlimin, cahillerin oyuncuğu olmasındaki trajedi yaşanıyor. Hatta bundan da fazla bir musibet vardı: Bu zillet içinde yaşatmayı bile çok görüyorlar, hayat hakkı da tanımak istemiyorlardı. Kendisini bu millete mensup bilen herkes, bu acıyı kalbinde hissediyordu. Etkilenmeyenler, M. Âkif'in: "Hay sıkılmaz! Ağ-

lamazsan, bâri gülmekten utan!” dediği, sadece pek cüz’î bir istisna teşkil ediyorlardı.

Milletin bu hale gelmesi, Kur’ânın hayat veren rûhundan ve buyruklarından uzaklaşmasından ileri gelmişti. Kur’ânın toplumu ıslah eden prensiplerini tatbik etmeyen müslüman , onu mezarlık kitabı, tefeül, muska veya mûsikî vasıtası haline getirmiştir. Kendisinin batması neyse, Kur’ânı da elinden bırakmadığı için batarken onu da beraber batırıyordu. Halbuki Kur’ân, mezarlıkta en çok okunan Yâsîn sûresinde, misyonunun ”diri olan, yaşayan her bir insanı uyarmak, irşad etmek ” olduğunu bildiriyordu. Ama cemaat bunu anlamıyor, hissetmiyordu. Daha doğrusu unutmuştu. Çünkü milletimizin bunu bildiği devirler olmuştu. Ashab-ı kiramı harekete geçirerek onlara, dünyanın gelmiş geçmiş en büyük fütühatını yaptıran, çeyrek asırlık kadar bir zamanda Doğuda Hindistana, Batıda İspanyaya, Kuzeyde Azerbayeana kadar götüren, Kur’ân değil miydi? Eski düşmanlarını, uğrunda canlarını seve seve verdirecek kadar kendisine bağlayan, Kur’ân ahlâk, adalet ve fazileti değil miydi? Muarızlarına bile kendisini kabul ettiren İslam medeniyetinin güneşi Kur’ân olmamış mıydı? (Mesela E. Renan şöyle der: ”Bir medeniyetin değeri, yaratıcılığında, ilim ve sanat hayatına kattığı zenginliklerde, gerçekleştirdiği refah ve içtimâî adalette ise, İslamlığı, bilhassa ilk beş asrında ve yer yer 18. asra kadar, dünya tarihinin en parlak devirleri arasında görmek icabeder ”(Onun *İslamlık ve İlim* konferansından Ziya İshan’ın tercüme ettiği *Mektuplar ve Konferanslar*, Ank, 1946. (s. 183-205)

Evet, elbette Kur’ândı. Cemiyet, gidişatıyla bunu unutmuş olsa bile, Âkif, in de içinde bulunduğu az sayıdaki müslümanlar biliyorlardı. O, Mushaf-ı şerifi hatim indirmek için değil, mânasını anlamak imanlı, amel-i salihli, hak ve hakikati bilen ve onu uygulamak için sebat gösteren ”müslüman” olmak için okuyordu, inceliyordu, Peygamberinin (a.s) bildirmesiyle öğrenmişti ki Kur’ân, Allahın, insan üzerindeki bir hüccetidir, direktifidir ki ona uyanı kurtarır, mutlu eder, aykırı yol tutanı ise özürsüz hale getirir. Âkif, yine onun hadis-i şerifine tabi olarak Kur’ânı, ”Rabbinin mahlûkuna gönderdiği bir mektup” bildi. Onu tebliğ eden Peygamberden, Cibrilden, hatta Mütekeilim-i ezelisinden işitiyor gibi dinledi. Hz. Peygamberden sonra, sanki yeryüzünde yalnız kendisine gönderilmiş gibi okudu. Böylece Kur’ânın bin üç yüz seneden fazla bir zaman boyunca dünyayı niçin ihtizaza getirdiğinin sebebini daha iyi anladı. Kur’ân âlimlerinin izah ettikleri ’icaz nevîlerinden ”Kur’ânın her asırda taze kalması” meselesinin sırrına erdi. Anladı ki -Peygamber Efendimizin mübarek beyanları ile- ”Kelamullah ile kelam-ı beşer arasındaki fark, Hâlık ile mahlûk arasındaki fark gibidir”. Allâh Tealanın her şeyi ihata eden ilminden geldiğinden Kur’ân, bütün devirlerin mürşididir. Ezelden geldiği için ebede gidecektir. Allah nasıl ölmeyen Diri (Hayy) ise, hayat veren Muhyî ise kelamı da, Onun ebedî hayatının tecellilerine mazhar olarak, ruhlara hayat nefhedecektir.

Kur'an-ı Kerimi bu halet içinde okuma, Âkif'in kâinatını altüst etti. Sonra da her köşesini yerli yerine yerleştirdi. Kükremek gereken yerde onu bir volkan haline getirdi, Zaten sayısız felaketlerle ciğeri yanan Üstad küfre, zulme, haksızlığa, duygusuzluğa, hayasızlığa, gayr-ı meşrû kazanmaya, şahsiyetsizliğe karşı yanardağ gibi püskürdü, âteşin lâvlarıyla ruhlardaki kirleri, yakıp kül etti. Kadirşinaslık gerektiğinde, haklı övgü ve takdirleriyle, din ve millet için fedakârlıkta bulunanları, mümkün olan en mükemmel şekilde tebcih etti: Kâbe-yi muazzamayı onun başına mezar taşı, yedi kandilli Süreyyayı ona kandil, gök kubbeyi ona örtü ve onu Bedrin arslanlarına refik yapıp aziz Peygamberin âğuşuna teslim etti. Her tarafından şehid fıskırarak yurdu bir cennet, bu milletin imanını üstün teknolojiye karşı koyan bir serhad yaptı. İtmi'nan ve sükûn makamında Gece, Secde tarzında şiirler terennüm etti. Rabbine hitab ederek:

Bütün kandillerin tehlike dalmışlar... Şaşırdım ben:
Nasıl ma'bed ki sun'un, sermedî bir secde gökkubben!
Nasıl dursun, benim biçare gölgem, Senden ayrılmış!
Güneşlerden değil ya Rab, Senin sinenden ayrılmış!
Henüz yâdımdadır bezminde medhûş olduğum demler;

dedi, mâsivâdan çıkıp ilahi vuslata erdi. Tevazu gereken yerde tevazu kahramanı oldu. Örnek hayatını "Üç buçuk nazma gömülmüş koca bir ömr-i heder!" yaptı.. Eserleri için:

Şi'r için gözyaşı derler; onu bilmem, yalnız,
Aczimin gırgınesidir bence bütün âsarım!
Ağlarım, ağlatamam; hissederim, söyleyemem
Dili yok kalbimin, ondan ne kadar bızırım! (Safahat, s.3).

Kur'an, Âkif'i uyandırdı. O da: "Ey örtülerine bürünen! Ayağa kalk ve etrafını Kur'anla uyar!" (el Müddessir süresi 1-2) hitabından hissesini aldı. Yol kavşağında durup, kollarını makas gibi açarak gür sadasiyle kalabalıkları durdurmaya çalıştı: "Bu millet için Kur'an yolundan başka yol yoktur!"

Doğrudan doğruya Kur'ândan alıp ilhamı
Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslamı

Fakat şu var ki, bir müddetten beridir Kur'ânı layikiyle anlamıyorsunuz; ülfet neticesinde, gafletle o elinizin altında iken ondan istifade edemiyorsunuz. Sarıp sarmalamışsınız onu, yahut onunla aranıza koyu bulutlar yığmışsınız, ışığı size ulaşıyor:

İnmemiştir hele Kur'ân, şunu hakkiyle bilin:
Ne mezarlıklarda okunmak, ne de fal bakmak için!

Onun için, Kur'ânı örtülerinden çıkarmalısınız, diye haykırdı.

Üstad Âkif, yapılacak ilk işin cehaletten kurtulup ilim sahibi olmak gerekine inanır. Kur'ân-ı Kerimin bu konudaki ayetlerinden "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olurmu?" (Zümer sûresi, 9) mealindeki ayetini, bir manzûmesinin başlığı yapar. Ayet-i kerime bütün zamanlara olduğu gibi kendi devrine de yeni nazil olmuşcasına, onunla tecavüb halindedir. Kur'ân, onun hayatına girmiş, onunla içiçe olmuştur; devamlı sûrette ona hitabetmekte, cevaplar istemektedir. O da mesele üzerinde etraflıca düşünüp cevap vermekte, maksadını tefsir ederek, anlayışı ve duyusu kıt olanların bile anlayacağı şekle getirerek yazmaktadır. Ayetin, bilen bilmeyenden farklı olduğunu bildirmesinden, bilmeyenin hayvana benzetildiği sonucunu çıkarıyor, öyle yorumluyor. Çünkü insanla hayvan arasındaki başlıca fark, ilimdir. Öyle ise bilmeyenlerin, bu hayvanlıktan kurtulması icab eder. Aksi halde bilenler kendilerine hükmedecek, onları çalıştıracak, yüke koşacaktır. Bu cehalet, İslam güneşinin de ışığını geçirmesine mani olan koyu bulutlar yağmıştır. Cahiller ille de felakete gideceklerse, hiç değilse Allahdan utanıp dinlemedikleri İslamı da beraberlerinde batırmamalıdır. Fakat, beyhât! Bu anlayış da yine ilim sayesinde olabilir. Cahil onun da farkında değildir.

"Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"
Olmaz ya... Tabii... Biri insan, biri hayvan!
Öyleyse "cehalet" denilen yüzkarasından
Kurtulmaya azmetmeli baştanbaşa millet.
Kâfi mi değil yoksa bu son ders-i felaket?

(Bu feleket, altıyüzbin müslümanın doğrandığı Balkan faciaşdır. Sonra da cehalete hitab ederek: zillete onun sebep olduğunu söyler:

Eyvah bu zilletlere sensin yine illet,
Ey derd-i cehalet! Sana düşmekle bu millet,
Bir hâle getirdin ki ne din kaldı ne nâmûs!
Ey sine-i İslama çöken kapkara kâbûs!
Ey hasm-ı hakikî seni öldürmeli evvel
Sensin bize düşmanları üstün çıkaran el!

Lakin ne demek bizleri Allah ile iskât?
Allahtan utanmak da olur ilm ile... Heyhât!

(Safahât, 3. kitap, Hakkın Sesleri s. 217-218). Üstad burada "Allahı layıkiyle tazim edip onu sayanlar âlimlerdir" (Fâtır sûresi, 27) meâlindeki ayet kabilinden bazı nasrlara telmih etmektedir.

Âkif'in tefsiri konusunda şu önemli gerçekleri unutmamak gerekir: Demin bir nebze işaret ettiğimiz üzere, onun tefsiri, serbest bir tefsirdir Gayesi, bir çok tefsir kitabında bulduğumuz lafız tahlilleri değildir. Zira bunların yeri başkadır. Önemsemediğinden değil, ancak makam münasip olmadığından ve zaten o ihti-

yaç başka eserlerle giderildiğinden bunlara yer vermez. Onun esas gayesi, Kur'ânın hidayetini, etkin bir tarzda kitleye mal etmektir. Bundan ötürü ayetin gâh maksadını, gâh semeresini ve neticesini gösterir. Bazan zıddını bildirir, yani bu durumun olmaması halinde ortaya çıkacak vaziyeti bildirir. Bazan misalini, benzer bir durumunu bildirmek sûretiyle ayeti açıklar. Âşikârdır ki bütün bu yollar, tefsir nevilerine dahildir. Bunları, şiirin füsünkâr, büyüleyici tesiriyle, balmumu gibi şekil verdiği aruz ve kafiye âhengiyle müşahhas olarak sergiler. Tabloya bir de hareket unsuru katmakla muhatabın aklına ve kalbine, hayaline ve hissine hitab ederek onu tam bir etki altına alır. İfadesinde kullandığı unsurlar, verilen misaller, realiteden alındığından, okuyucuya da ayetin, sanki şimdi nazil olduğunu hissettirir.

Mehmed Âkif, Kur'ânın, bir başka şiirine başlık yaptığı "Siz iyiliği emreder, kötülüğü meneder, Allaha inanır olduğunuzdan, insanların hayrı için meydana çıkarılmış en hayırlı bir milletsiniz" (*Âli İmran*, 110) mealindeki ayetini tekrar tekrar okur. Kur'ânın, müslümanlardan, hangi vasıflarla bezenmelerini istediğini öğrenir. Saadeti, bu vasıflara bağladığını düşünür. Sonra prensibin güzelliğini bildirmekle yetinmeyip, kabil-i tatbik olduğunu anlatmak için Asr-ı saadetten, Sadr-ı İslamdan başlayarak bu evsafa olan müslümanların, tarih içinde yaşayışlarıyla, defalarca bu gerçeği ispatlayan tablolarını göz önünde canlandırır. Müteakiben düşüş ve çöküş sebeplerini inceler. Sebebinin, Kur'ânın istediği o meziyetleri terkedip, aksine tehlikeyi haber verip sakındırdığı halde yasakladığı işleri yapmamızda olduğunu anlar. Müslümanlar, Kur'ândan aldıkları feyz ile, tarihleri dehşete düşürecek pek sür'atli bir gelişme göstermişlerdi. Dinimiz, ahlâkımız, ilmimiz, kuvvetle birlikte olan adaletimiz, ihsanımız vardı. Bunun sebebi Allahın, müslümanları, insanların faydası için, onlara nümune yapmak iradesidir. Bu örnek olmayı sağlayan, emr-i marûf nehy-i münker (iyiliği yayma, kötülüğü önleme) prensibidir. Bunun da kaynaklandığı menba, Allaha gerçek sûrette imanlarıdır.

Son devirde müslümanlar, cemiyeti sarsan, yıkan çürüten fesat unsurları kol gezerken, "Her koyun kendi bacağından asılır" diye nemelazımcılığa düştüklerinden gerilediler. İyilerimiz, artık görüp de aldırmayanlar oldu. Sözüm ona "hoş görü" sahibi olan tipler övüldü. Yanlış bir müsamaha zihniyeti yayıldı. Yanlış, çünkü müsamaha, yapıcı bir sonuca götürürse övülmeye layıktır; halbuki bu durumda sonuç toplumun zararındır. Çünkü bu müsamaha hakikatsizdir, sahtedir. Böyle oluşunun delili de şudur ki: Kendisinin şahsına ait en ufak bir menfaati zedelenirse, mesela maaşı verilmez veya geciktirilirse ortalığı velveleye verir. Ama milletin inenfaati heder olurken, cemiyetin günden güne batışı karşısında "hoşgörülü" olur. Bu müsamaha değil, umursamazlıktır. Toplumun çöküşünü, sahte bir dindar tavrı ile: "Ne yapalım, Allah böyle takdir etmiş!" diyerek geçiştirirken, kendisinin tüyüne zarar gelmesi halinde arslan kesilir. Bu, milleti düşünmek değil, tevekkül değil, sahtekârlıktır, edepsizliktir.

Manzumede bu fikirlere yer veren Âkif, böylece ayeti tefsir etmektedir. Aslında şiirin tamamını okumak gerekir. Fakat zaman ve zemin müsait olmadığından, biz bir kısmını alalım:

Bir zamanlar biz de millet, hem nasıl milletmişiz:
Gelmişiz dünyaya milliyet nedir öğretmişiz!
Kapkaranlıkken bütün âfakı insaniyyetin,
Nûr olup fıskırmışız tâ sinesinden zulmetin.,
Bir taraftan dînimiz, ahlâkımız, irfanımız;
Bir taraftan seyfe makrûn adlimiz, ihsanımız;
Yükselip akvâmı almış fevç fevç âğuşuna,
Hepsi dalmış vahdetin âheng-i cûş â cûşuna.
Emr-i bi'l-ma'rûf imiş ihvân-ı İslâmın içi,
Nehyedermiş bir fenalık görse, kardeş kardeşi.
Kimse haksızlıktan etmezmiş tegafül ihtiyar;
Ferde râci sadmeden efrâd olurmuş lerzedâr.
Bir, neyiz? Seyreyle artık; bir de fikret neymişiz?
Din de kürkûn aynı olmuş: ters çevirip gjymişiz!
Nehy-i ma'rûf emr-i münkerdir gezen meydanda bak!
En metin ahlâkımız, yahud görüp aldirmamak!
Yıktı bin mel'ûn kalem nâmûsu, bizler uymadık:
"Susmak evlâdır" deyip sustuk... Sanırsın duymadık!
Kustu bin murdar ağız şer'in bütün ahkâmına;
Âh! bir ses bâri yükselseydi nefret namına!
Altıyüz bin can gider, milyonla iman eksilir;
Kimseler görmez! Gören sersem Allahtan bilir!
Sonra şayet şahsının incinse hatta bir tüyü,
Yer yıkılmış zanneder, seyreyleyen gümbürtüyü!

Göster, Allahım, bu millet kurtulur, tek mucize:
Bir "utanmak hissi" ver, gâib hazinenden bize!

(Safahat, 3. Kitap, Hakkın Sesleri, s. 221-22, 16 Mayıs 1329 (1913))

Toplumda münkeratin yayılması, ekseriye birtakım yarı doğrularla kamufle edilmek sûretiyle olur. Mesela hayasızlık, yıkıcı fikirler neşredenler" hür basın" lüzümünden dem vururlar. "Her şey serbest olsun, halkımız iyiyi kötüden ayırd eder. Zaten iyi ve kötü konusunda herkes için geçerli objektif kıstaslar tesbit etmek mümkün değildir. Hepsinin serbest olması, basına tahdit getirilmesinden daha yararlıdır. Sonra, zararlı bile olsa, onu da tanıtmalı ki millet ders alsın, ondan kaçınınsın vs. " derler. Halbuki hürriyet adına, milleti ayakta tutan rükünleri yıkmak doğru mudur? Milletin iffet ve haya duygusunu köreltmekle basın özgürlüğü, gerçek tenkid, emr-i marûf neyh-i münker arasında ne münasebet vardır:

Allahın gönderdiği ve milletin tamamına yakın bir ekseriyetinin kabul ettiği ve bin yıllık tarihi boyunca kimliğini kendisinden aldığı, uğrunda yüz binlerce şehid verdiği İslamı tanıtmak bazılarına göre "din propagandası, vicdanlara baskı, dini siyate alet etmek, irtica, taassup" oluyor. Ama müslüman milletin vergileriyle yapılan okullarda dinlerini öğretmemek, öğreten hususi okullara da müsaade etmemek, din hürriyetini ortadan kaldırmak olmuyor. Bu zihniyetle hareket ederek, din kültürü ve ahlak dersini mecburi kılan kanunî uygulamaya karşı çıkar. Şahıslara hakaret zulüm sayılıyor da, milletin mukaddes bildiği dini esaslarla alay etmek özgürlüğün ve laikliğin himayesinde sayılıyor.

İşte böylece, toplumda insanları bir fikre, bir tutuma, bir teşebbüse çağıran herkes hamiyet ehli görünür. Millet, hürriyet, müsamaha, demokrasi, çağdaşlık gibi masûm bir siper arkasına saklanır. Halbuki tarihte ve devrimizde vaki olan bir çok tecrübe ile anlaşmışlardır ki zararlı zihniyetler, insanları, dış yüzlerindeki yıldızlarla aldatmışlardır. Yıkıcı olan hiç bir kimse: "Ben müfsidim, bozmak istiyorum" demez. Öyle ise millete düşen, dikkatli, basiretli, uyanık ve bilgili olmaktır. Piyasada dolaşan altınları mihenge vurmaktır. Veya yol gösteren âlimlere kulak vermektir. Sadece iddialara, yıldızlara, sloganlara kanmamaktır. Zira desiseleriyle, planlarıyla, kızarmaz yüzleriyle sûret-i haktan görünen çok kundakçılar, kuzu postuna bürünen çok kurtlar vardır.

Böylece, gayesiz bir düşünce ile ecebileri körükörüne taklid ederek mevcut olan bir çok değerlerimizi yıkmışız. Yıkmadık bir aile, bir de din kaldı. Şimdiye kadarki yıkılışlarımız, azim ve ciddiyetle tamir edilebilir. Ama Allah korusun ailenin iffet ve hayası giderilirse, millet dinden uzaklaştırılırsa, artık varlığımız devam edemez. Bozguncu, kendi namusundan cömertlik ederse, ne hali varsa görsün, fakat milleti o yöne götüremez. Zira aile fitridir, tabiata karşı çıkılmaz. Dinsiz milletin yaşaması mümkün değildir. Batıl dinlere mensup cemiyetlerde bile dinsizler, yok hükmünde çok küçük bir istisna teşkil ederler. İlim ve teknikle ilerlemek, dinsizlik için bahane yapılamaz. Zira Batının maddeten ilerlemiş milletleri dinlerine fazlasıyla bağlıdır. Aziz milletimiz, siz onların bilimsellik iddialarına aldanmayın, biz onların bilimlerini pek iyi biliriz: o da kendi Şark medeniyetimize bakmamak, Batıyı da bilmemektedir. Üstad Âkif, deminden beri naklettiğimiz bu değerlendirmelerini, bir ayetin tefsiri mahiyetinde, müfsid münafıklardan başka kimsenin rahatsız olmayacağı, oldukça heyecanlı ve millet adına öfkeli bir üslupla dile getirir. Manzûmenin başlığı olan ayetin meali şöyledir:

"Onlara: "Yeryüzünde fesat çıkarmayın!" denildiği zaman, "Biz islahtan başka bir şey yapmıyoruz!" derler. Gözünü aç, iyi bil ki: Onlar yok mu, işte asıl müfsitler onlardır!" lakin farkında değiller." (Bakara Sûresi, 11-12).

Bir yığın kundakçıdan yangın görenler milleti,
Şimdi inmiş zanneder mutlak şu müthiş ayeti!
Ey vatansız derbederler, ey denî kundakçılar!

Milletin az çok duran bir dini, bir nâmusu var.
Şimdi nevbet onların... Yansın da onlar, öyle mi?
Târümâr olsun bütün bir Müslümanlık âlemi?
Bir kızarmaz çehre bulmuşsun ya, ey cânî, bürün!
Hem bütün dünyayı ifsad eyle, hem muslih görün!
Kendi ırzından cömert olmaksı mu'tâdın eğer;
Kendi malındır senin, hakkın tasarruf kim ne der?
Milletin, lakin henüz masûm olan evlâdına
Verme bir mel'ûn temayül mübtezel mü'tâdına!
Biz ki her mevcûdu yıktık, gayesiz bir fikr ile;
Yıkmadık bir şey bıraktık... Sade bir şey: âile,
Hangi bir bünyanı mahvettik de ıslah eyledik?
İşte vîran memleket! Her yer delik, her yer deşik!
Bunların tamiri kabil... Olsa ciddiyet, sebat;
Lakin, Allah etmesin, bir düşse şayet âilat,
En kavî kollarla hatta, kalkamaz imkânı yok.
Kim ki kalkar der, onun hayvan kadar iz'ânı yok!
"Âilî bir inkılâb olsun!" diyen me'yûs olur,
Başka bir şey kazanmaz, sâde bir deyyûs olur.
Çünkü çıplak inkılâbatın rezalettir sonu...
Ey denî kundakçılar, biz sizde çok gördük onu!
Bir de halkın dîni var, sık sık taarruzlar gören
Hâle bak: Millette hissiyyâtı oymuş öldüren!
Dîni kurban etmeliymiş mülkü kurtarmak için!
Tut da hey sersem, bu idrâkinle sen âlim geçin!
Her cemaattan beş on dinsiz zuhûr eyler, bu hal
Pek tabiidir. Fakat ilhâdı bir kavmin muhâl!
Hangi millettir ki efradında yoktur hissi-i din?
En büyük akvâma bir bak: dîni her şeyden metîn.
Düşme ey âvâre millet, bunların hızlânına;
Vâkîfız biz hepsinin pek muhtasar irfânına:
Şarka bakmaz, Garbı bilmez, görgüden yok vâyesi;
Bir kızarmaz yüz, yaşarmaz göz bütün sermayesi!...

(Âkif bu şiiri 9 Mayıs 1331 (1913) de yayınlamıştı. *Safahât*, 3. kitap, *Hakkın Sesleri*, s. 225-226).

Efendim, Üstad Âkif'in Kur'ân anlayışını bu mahdut çerçeveye sığdırmak pek zor. O, bu tefsirlerini *Sırât-ı müstakîm*, *Sebilü'r-reşâd* haftalık dergilerinin "Tefsir" sahifelerine, cami kürsülerinde, gerek Meşrutiyetten sonra İstanbulda, gerek 1920'den itibaren İstiklal mücadelesi için göçtüğü Anadoluda ve *Safahât*'ının bir çok manzumesinde ifade etmiştir. Tesbit ve tahlil ettiğimiz notlarımız pek çoktur.

Fakat uzatmamak için, oldukça orijinal bulduğumuz son bir tefsir örneği ile yazımıza son vermek istiyoruz.

Balkan faciasından sonra Âkif, Safahât'ın 3. kitabı olan "Hakkın Sesleri" bölümünün ilk mazumesini 27 Aralık 1913'de yazmıştı. Bu manzume Âli İmran sûresinin 26. ayetinden mülhem olup Âkif tarafından verilmiş olan meali şöyledir: "(Yâ Muhammed!) de ki: Ey mülkün sahibi olan Allahım! Sen mülkü dilediğine verirsin, Sen mülkü dilediğinin elinden alırsın. Sen dilediğini aziz kılarırsın, Sen dilediğini zelil edersin. Hayır yalnız Senin elindedir. Sen, hiç şüphe yok ki herşeye kadırsın" O, bu şiiri ile onun şerhi mahiyetinde olan va'zında bu ayet ile, ona zıt gibi görünen: "Hakikaten, insan için, kendi çalıştığından başkası yoktur" (Necm sûresi, 39) ayetinin bildirdiği gerçeği bağdaştırmaya çalışmaktadır.

Bu faciadan sonra Üstad yerinde duramaz olmuş, milleti uyarma için faaliyete girmiş ve bu arada cami kürsülerinde va'za da teşebbüs etmişti. Bu husustaki va'zlarını sırasıyla, önce 20 Ocak 1913 Pazar günü ikinci namazını müteakip Bayezid, 25 Ocak Cuma namazından sonra Fatih ve 7 Şubat'ta Süleymaniye camilerinde yapmıştı. Her üçünün de metinleri, o zaman çıkan Sebili'r-reşad nüshalarında mevcut olup konuları takriben aynıdır. Bunlardan Fatih camiindeki va'z, en müessir ve en şümüllüsü olduğundan onun üzerinde duracağız. Bu va'z *Sebili'r-reşad*, 31 Kânun-i sâni, 1328 (1913), sayı: 49 (231), s. 389-393'de yayılmıştır. Bu va'z esnasında yaptığı tefsir, şu hususiyetleri sebebiyle, herhangi bir tefsirden daha geniş beutlar kazanmıştır:

- 1— Şiir ve va'z, büyük bir acının içinden dile gelmişti. Binaen aleyh duyarak, bütün samimiyetiyle, yapmacıktan uzak olarak kaleme alındığından pek belîğ, etkili olmuştur.
- 2— Manzume bizzat M. Âkif tarafından okunduğundan, müellif, kendi iç dünyasını, vurguları, jestleri, mimikleri ile başka, herhangi birinden daha çok ifade edebilmiştir.
- 3— Cemaat, bir cuma namazını müteakip camideki rûhânî hava içinde dinlemişti. Muhataplar müştak idiler. İhtiyacını hisseden iştiyaklı bir topluluğa hitab etmek, hâtibi coşturup feyzini artırır.
- 4— Müfessir hatîb ile muhataplar arasında tam bir tecavüb hasıl olmuştu. İnsibağ surriyle cemaatın birbirinden aldığı feyz, onları rûhanileştirmişti.
- 5— Va'zın birinci kısmı manzum idi. Şiir ve nazmın füsünkâr te'sirini haiz idi.

Va'zda bulunan Eşref Edib, mecmuasında şöyle naklediyor:

25 Ocak 1328 (1913) Cuma günü Fatih Camii tamamen dolmuş idi. Namazdan sonra Üstad Âkif kürsüye çıkıp, demin meali verilen ayeti okuyup tercüme buyur-

dular. Onun vakur lisanından ümmetin vicdanına mülhem olan bu şiir, üç binden fazla cemaata samimî göz yaşları döktürdü. Bu ulvî manzara karşısında Üstad da semavî bir istiğrak ile coştukça coştı. Bir an geldi ki Fatih'in asırlık kubbeleri bile gürelemeye başladı.

Binlerce kalb, kubbelerde ve duvarlarda yankılanan feryad ile hemâhenk olarak:

İlahî, altıyüz bin müslüman birden boğazlandı,
Yanan can, yırtılan ismet, akan seller bütün kandı!
Ne mâsûm ihtiyarlar süngüler altında kıvrandı!
Ne bîkes hânümanlar işte, yangın verdiler yandı!
Şu küllenmiş yığınlar hep birer insan, birer candı!

vâveylasını tekrar ederken sanki Rumelinin kanlı manzarası cemaat tarafından müşahede ediliyordu. Cemaat arasından işitilen derin hıçkırıklar devam ederken Üstad:

Sabâhü'l-hayr-ı hürriyet, ilahî leyl-i gün oldu!
Karanlık bir hezimet, her taraftan rûnümün oldu.
Şehamet gitti, gayret söndü, kudretler zebûn oldu.
O mevcamevc sancaklar ne müthiş sernigun oldu!
Sukûtun dehşetinden kalb-i rahmet belki, hûn oldu!

nevhalariyle, hakikati bütün çıplaklığı ile tasvir ediyor. Ruhlar inler kalbler titrer ve gözler yaş dökerken Âkif:

Ezanlar sustu... çanlar inletip durmakta âfakı!
Yazık Şarkın semasından Hilalin geçti işrakı!
Zaman artık salibin devr-i istilasî, ilhakı.
Fakat, yerlerde kalmış hakların ferdâ-yı ihkakı.
Ne doğmaz günmüş ey âcizlerin kudretli Hallakı!

kit'asını okuyordu, Herkes nâsutiyetinden sıyrılmış, ma'bedin lâhutî harîminde bir nedamet tavrı içinde, muhterem şairle bir ağızdan:

İlahî, şer'-i masûmun, şu topraklardı son yurdu...
Nasıl te'zîd-i kahrın en rezil akvâma vurdurdu?
Evet, milletlerin en kahbesinden üç leim ordu,
Gelip tâ sînemizden yurdu, seyret, hem, nasıl vurdu:
Ki istikbal için çarpan yürekler ansızın durdu!

kit'asını tekrar ediyorlardı. Cemaat âdete cesedleri parçalanmış mazlum müslümanlar, karınları deşilmiş biçare kadınlar, ikiye bölünmüş çocuklarla beraber dergâh-i ilahîye çıkıp hep birden öyle feryad ediyordu:

Tecelli etmedim bir kerre Allahım cemalinle,
Şu üç yüz elli milyon rûhu öldürdün celalinle!
Oturmuş eğlenirlerken Senin -hâsâ- zevalinle,
Nedir ilhâdı imhalin o samit infialinle?
Nedir İslamı tenkîlin bu müstacel nekâlinle?

Derken, derin bir sükût... Meclisin ruhaniyeti, şiirin füsünkâr tesiri altında istiğrakta... Ancak bir kaç dakika sonra... semavî bir sada, onların feryadına şu cevabı verdi:

Sus ey dıvane, durmaz kâinatın seyr-i mu'tâdı.
Ne sandın? fıtratın ahkâmı hiç dinler mi feryadı?
Bu gün sen kendi kendinden ümmid et ancak imdadı!
Evet, sen kendi ikdamınla kaldır git de bîdadı.
Cihan kanun-i sa'yn bak nasıl bir hisle münkadı
Ne yaptın? "Leyse li'l-insani illa ma seâ" vardı?

Üstad felaketlerimizin gerçek sebebini bu etkili üslûp ile tertil ederken cemaat utangaç bir tefekküre dalmıştı. Kıt'ayı tamamlayınca, ayetin celâlet-i mânası ile huzû içinde titredi. Hafif, titrek bir sesle: "Eveet... "Ve en leyse li'l-insâni illâ mâ seâ" vardı!" hakikatini tekrar ettikten sonra şu şekilde va'za başladı:

"İnsan için ne bu dünyada, ne öteki dünyada kendi çalışmalarının veriminden, kendi kazancından başka bir şey yok. İnsan ne ekerse onu biçiyor. Ekmeden biçmek olmuyor (...)"

"Demek, o deminki feryatların hepsi beyhude imiş! Öyleya kime duyuracaksınız? "Yer pek, gök yüksek!" Aczin figanına karşı bütün kâinat hissiz, bütün mevcudat duygusuz! Ya sen ne istiyordun? Baksana, hem aczinden dem vuruyorsun, hem koca kâinatı keyfine râmetmek ümidine düşüyorsun!"(...)

Zerrelere kadar bütün kâinat iştedir(...)" "Biz tutmuş da mahlûkattan bahsediyoruz. Halik yok mu, Hâlik. İşte O da, keyfiyetini, sûretini tasavvur edemeyeceğimiz bir faaliyetle kâinatı idare edip duruyor! Allahu zülcelal her an bu kâinata hayat veriyor, her an bir şan, bir hadise vücuda getiriyor (...)" (Burada, Rahman sûresindeki" O, her an bir iştedir" mealindeki ayetini zikredip tefsir etmektedir).

"Öyle ise sana emeksizce yaşamak, çalışmaksızın nail-i meram olmak hakkını, böyle bir ümidi kim veriyor? Müslümanlık galiba? Belki. Öyle ya, müslümanlar Allahın sevgili kullarıdır! İyi amma işte görüyorsun ki, bu âlemde, bu âlem-i fıtratta, bu âlem-i tabiatıta hiç sükûn yok. Müslümanlık ise fıtrat dinidir" belki fıtratın kendisidir. Allah: O halde, gerçek müslüman olarak özünü, dosdoğru dine, Allahın fıtratına yönelt. İşte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bunu bilmezler" (Rûm sûresi, 30). "Lakin çoğu gafildirler de o pâk dinin içine, birtakım fıtrata aykırı hükümler karıştırıyorlar" buyuruyor.

İslam 25 senede dünyaları tutan bir hızla yayıldı ise, bundan ötürü yayıldı. Şimdi bile onca imkânlarına rağmen Hıristiyanlıktan çok yayılıyorsa bu, fitrat dini olmasındandır.

İslam irfan, şehamet dini iken zamanımız müslümanlarını, tersine cehalet, meskenet kapladı. "Biz müslümanlar, ben öyle görüyorum, Allah ile pek lâübalıyız! Zannediyoruz ki Cenabı Hak, oturduğumuz yerden isteyivermekle hatırımız için ilahi kanunlarını değiştirir... Zavallı bizler! Beyhude yere feryad edip duruyoruz!"

—Pek âla. Bu dualar nedir? Hani biraz evvel "salâten tuncına" okuduk. Bunların aslı yok mu? Te'siri yok mu?

—Hay hay, var. Fakat düşünmeliyiz: Dua nedir? Allaha rücûdur (dönüştür), Yani evamir-i ilahiyyeye (Allahın emirlerine), Cenabı Hakkın gerek Kur'aniyle gerek Peygamberinin lisanıyla, sünnetiyle tebliğ ettiği evamir-i ilahiyyeye inkiyad etmemek (uymamak) yüzünden mutazarrır olan insanlar tekrar Allaha rücu ederse Allahın gösterdiği yolu tutarsa dua makbul olur". Başka türlü, kabûlüne imkân yok. "Allahın nizamını değiştirmek mümkün, değılidir"(*Rum sûresi*, 30).

İslamın zekât, cihad gibi bir çok emirlerini yerine getirmek hep sa'y iledir. Nitekim selef-i salihin hep böyle anlayıp tatbik etmiştir.

Müslümanlar, birbirimizi tanımak için bile frenklerin kitaplarına başvurmak zorunda kalıyoruz. Onlar bizim özelliklerimizi öğrenmekle bizleri birbirimize düşürüyorlar. Mesela Hindistanda yüz milyonlarca Hindliyi İngilizler esaret altında tutuyor. Bir kısmı müslüman, bir kısmı hindi, mecusi. Müslümanları Kurban bayramında öküz kesmeye teşvik ediyor. Mecusilere, camilere, domuz kafası atmaya teşvik ediyor. Böylece hem onlar birbirlerini kırıyorlar, hem de şikâyet etmeleri halinde İngiliz makamları iki tarafı da cezalandırıyor. Şimdiki (yani va'zın verildiği sıradaki) Afgan emiri Habîbullah Han, orayı ziyareti esnasında oyunun farkına varıp iki cemaatin arasını bulmuş.

Eskiden, müslümanlar ilimde ilerlediler. Hıristiyanlar, Avrupadan kalkıp Bağdad'a, Endülüs medreselerine tahsil yapmaya geliyorlardı. Sonra gittikçe geriledik. Şimdi elbirliği ile cehaleti gidermezsek, kesinlikle mahvoluruz. Hz. Mevlana'nın şöyle bir hikâyesi var: Fakirin birinin harap bir evi vardı. Her sabah işine giderken: "Ey eski yurdum, sakın bana liaber vermeden yıkılıp çoluk çocuğumu mahvetmeyesin!" derdi. Bir gün gelir bakar ki ev yıkılmış, üç çocuğunu da ezmiş. Yıkık yurdun kalıntıları üzerine çıkıp baykuş gibi ötmeye başladı: "Bu vefasızlık revâ mı? Sana o kadar da yalvardım vs". Harap ev cevap verdi: "Beni azarlama! Sana binlerce defa bu âkıbeti haber verdim. Fakat ne vakit ağzımı açtımsa, bir avuç çamur tıkadın. Duvarlarımdaki çatlaklar hep birer lisan idi!" Cemiyetimiz bu yamalarla ayakta duramazdı. Yıkıldı. Şükür ki tamamen yıkılmadı. Ama tedbir alınmazsa, kalanı da gider.

Şikâkı, tefrikâyı bırakarak birbirimizi sevecek, birbirimize sarılacak, daha çok çalışacağız. Bir zamanlar Avrupadan gelen sefirler, Cuma selamlığında Padişahın üzengisini öpmek için İstanbulda aylarca dolaşırlardı. Simdi ise İngiliz Dışişleri bakanı parlamentolarında, lehimizde bir güzel laf söyler mi, yahut Fransız başbakanı bize karşı huşunetini biraz yumuşatır mı diye dörtgözle bekliyoruz. Bugün Cihan, sadece kuvvete, servete hak tanır. Âcizin hakkını kabul etmez ki feryadını da dinlesin. Nitekim H. Spenser, İngilterede görüştüğü Muhammed Abdu'ya demiş ki: "Burada insaniyet kalmadı. Ben kuvvetli olduğum için senin hakkını gasbediyorum. Sen ise ezilip gidiyorsun. çünkü kuvvetli değilsin. Geleceği pek fena görüyorum". Avrupa medeniyeti, hakikî bir insanî medeniyet değil. Fakat ne yapalım ki, onların fennine sahib olup onlarla mücadele etmemiz gerekmektedir.

Çalışalım, tamam! Fakat nasıl? Bu, önemli bir meseledir. Bundan yüz sene önce, aynı felaket, bir milletin başına daha gelmişti. Sonra, ileri gelenleri toplanıp görüşürken siyâsiler, âlimler, komutanlar... her biri bir fikir ileri sürdü: Kimisi ordumuzu ıslah edelim, kimisi düvel-i muazzamadan (süper güçlerden) birinin himayesine girelim, ittifaka girelim, kimisi deniz ticaretini ilerletelim vs. " dedi. Sıra kendisine gelince ihtiyar bir adam ise dedi ki: "Mahalle mektepleri yapalım". Oradakiler gülüp eğlenince, maksadını şöyle izah etti: "Mensupları arasında temel bilgiler yaygınlaşmadan ne ordu, ne ticaret, ne servet doğru dürüst olamaz. Çünkü başa gelen felaketler, bizim eğitimimizin onlarinkine mağlub olmasından ileri gelmişti". Onlar da kabul edip, işe girişince bugünkü Almanya doğdu.

"Maarif, maarif! Bizim için başka çare yok. Eğer yaşamak istersek, her şeyden evvel maarife sarılmalyız. Dünya da maarifle, din de marifle, âhiret de maarifle. Hepsi, her şey maarifle kâim. Bizim dinin cehalete tahammülü yok, cahilin eline geçerse mahvolur". Hristiyanlar dinlerinden uzaklaştıkça ilimde ilerlediler. Müslümanlar ise dinlerinden uzaklaştıkça ilimde gerilediler. Dinin asıl şekline dönmek lazımdır. Çocuklarımıza önce millî terbiye, sonra modern ilimleri öğretmeliyiz. Eğitime de âilemizden ve kendimizden başlamalyız. Dışımızdaki gelişmeleri takip edip gerekli tutumu izlemek yerine içeride çıkardığımız fesatlarla uğraştık. Birleşen düşmanlara yenildik.

Ahvalden her kime şikâyet etsek cevap hazır: "Ben ne yapabilirim? Ben dinimin emirlerini yerine getiriyorum, başka ne yapayım? Ayet ve hadisler, müslümanların birbirini sevmesinin farz olduğunu, aksi halde cennete giremeyeceklerini bildiriyor. "Yoksa siz, Allah, içinizden cihad edenleri (sınayıp); bilmeden, sabredenleri (sınayıp) bilmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?" (Âli İmran 142) mealindeki ayeti okur) "Cenab-ı Hak sizi sıkı imtihanlara çekmedikçe, siz de sabr u sebat göstermedikçe cennete gireriz mi zannediyorsunuz? Yanlış! Sonra Hz. Peygamber (Aleyhissalatu ve's-selâm) buyurdu ki: "İman etmedikçe

cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmezsiniz” (Mealindeki hadis-i şerifii okur) İman olmadıkça cennete giremezsiniz” Malûm. Fakat alt tarafı var: ”Birbirinizi sevmedikçe mümin olamazsınız”. Müteakiben; bu sevmenin kalben olduğunu iddianın kâfi gelmediğini, harici delillerinin de bulunmasının gerektiğini iyice açıklar.

”Dünyanın öbür ucundaki müslümâna diken batsa, ben onun acısını kalbimde duyarım” buyuran bir Nebinin ümmetiyiz.

Kanaati, tevekkülü, sabrı hep yanlış anlayıp tatbik ettik. İşte bunlar gibi islâmî esasları, yeni neslimizin olsun, anlaması için ilim lâzımdır. İşte Âkif, eserlerinin çoğunda olduğu gibi bu va’zında da bunları bildirir.

Netice olarak, M. Âkif merhûm, cemiyetimizi Kur’ân şîğında değerlendirmiştir. Kur’ândan hareket ederek toplumu iyileştirme yollarını aramıştır. Kur’ân-ı Kerimin hidâyetini, ona uygun düşüncüyü millete mal etmek istemiştir. Bu maksâd için, özellikle içtimâî hayatla ilgili ayetlere ve onların tefsirlerine ağırlık vermiş; şiirlerinde, mensur yazılarında, va’zlarında bunu anlatmaya çalışmıştır. Merhum, Kur’an-ı âdetâ yeni nazil olmuşcasına okumaya cehdetmiş, Kur’anın esas muhatabı sanki kendisi ve muasır toplumu olduğunu düşünmüş, böylece -Kurânın muhataplarından beklediği üzere- ondan büyük bir feyz almıştır. Her türlü tasavvurun üstünde bir dinamizmi haiz Kur’ânın, dinamik anlaşılışının güzel örneğini vermiştir. Sun’ilikten uzak, felaketlerin, hadiselerin içinden duyarak yazdığı ve şiirin büyüleyici etkisinden istifade ettiği ve bilhassa, ebedî olan Kur’âna mâkes olduğu için, eseri de ebedîliğe namzet olmuştur.

KUR'ÂN'DA ÇOCUKLA İLGİLİ MESELELER

Doç. Dr. İbrahim Cânan

GİRİŞ :

Zamanımızda çocuk meselesi bütün dünyada aktüalitenin ana meselelerinden biri olmuştur. Türkiyemizde de durum aynıdır, müstakil "*çocuk mahkemeleri*"nin kurulmasıyla alâkalı kanunun çıkmış olması, çocukla ilgili meselelerin ayrı bir şekilde ele alınması gereğinin resmen benimsenmesi olmuştur.

Müslümanlar olarak bizlere, meselelerimize dinî bir yaklaşımla nazar etmek, dinimiz bu mevzuda neler söylemiş, onu bulup gün ışığına çıkarmak bir vazife olmaktadır. Böylece insanlık kültür ve medeniyetine orijinal katgılarda bulunabilir, yeni terkîb ve tahlillere yol açabiliriz.

Bilhassa çocukla alâkalı meselelerde bunun zaruretine inanıyor, islamın koyduğu çok orijinal esasların bulunduğunu kesin bir dille ifâde etmek istiyoruz. Zira, ondokuzuncu asrın sonlarına kadar Batı âlemi, çocuğa "*küçük insan*" insana da "*büyük çocuk*" nazarıyla bakarak, büyük küçük tefriğine fazla yer vermez, bu sebeple de meselâ suçlu çocuğu, büyüklerle hemen hemen bir tutup, büyükler için vazedilen aynı kanunlarla aynı mahkemelerde yargılayıp, idama varıncaya kadar aynı cezalarla tecziye ederken, İslam Hukuku, Hz. Peygamber'in (aleyhisselam): "*Bülûğa erinceye kadar çocuktan kalem kaldırılmıştır...*" hadisine dayanarak, çocuğu pek çok meselede büyükten ayrı mütâlaa etmiş, hattâ cezaya ehil görmeyecek kadar ayırımı ileri götürmüştür.

İslamın bu konudaki temel telakkisine Batı ancak son zamanlarda gelebilmiş ve "*ayrı bir çocuk antropolojisi*"nden bahsedecek kadar çocukların büyüklerden farklı ele alınması gereğinde ısrar etmeye başlamıştır.

Kur'ân-ı Kerim'e im'ân-ı nazar ettiğimiz zaman çocukla alâkalı olarak, sâdece cezâi ehliyetinde ayırım meselesini değil çocuğu ilgilendiren belli başlı problemlerin hepsini orada bulabilmekteyiz: Malının korunması, şahsiyetinin korunması, terbiyesi, beslenmesi, geleceğe hazırlanması, oyunu, anne, baba ve kardeşleriyle münâsebetleri vs.

Şu halde, bu makâlede Kur'ân-ı Kerim'in çocuk meselesiyle alâkalı olarak ele aldığı mühim meselelere kısa kısa işâretler koyarak Kur'ân'ın vaz'etmiş olduğu çocuk problemlerinin bir tablosunu, ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

I. ÇOCUKLA ALAKALI MESELELER KUR'ÂNDAN NASIL ELE ALINMIŞTIR?

Öncelikle şunu belirtelim ki, çocukla alakalı meseleler, Kur'ân-ı Kerim'de, her seferinde "çocuk" kelimesi kullanılarak ele alınmaz. hattâ dilimizdeki "çocuk" kelimesinin arapça tam karşılığı olan "tiff" ve "sabiyy" kelimeleri Kur'ân'da çok geçmez ve buralarda ele alınan meseleler bütünüyle kıyaslanırsa devede kulak bile olmaz. Zira münhasıran bülûğa ermemiş kimseler için kullanılan bu iki kelimedenden biri sâdece iki, diğeri ise dört yerde geçer.

Buna karşılık, diğerk mânaları meyanında "çocuk" mânasına da gelen ve Kur'ân'da diğerk mânalarda kullanılmış olmaktan başka "çocuk" mânasında da kullanılmış bulunan veya kullanıldığı yer ve üslûb itibariyle bülûğa ermeyen çücuğun kastedildiği başkaca kelimeler de var ve çocukla ilgili meseleler de buralarda işlenmektedir.

Bu çeşit kelimelere ilâveten, çocuğu hatırlatan, çocukla alakalı meseleleri ele alan, çocuğu doğrudan veya dolaylı ilgilendiren muhtelif kelimeler ve hattâ bahisler de var.

Şu halde öncelikle bu kelime ve tâbirleri belirtmemiz gerekmektedir ki çoğunlukla bunlar dilimize de girmiştir: İbn, veled, zürriyet, yetim, gulam, zeker, ünsâ, sağır, hafede (torunlar), ecinne (cenin'in çoğulu ve cenin mânasına, hamı, mâ fi batnî tabirleri), ehl, âl (son iki kelime âile mânasınadır), mehd (beşik), raza' (süt emzirme) ed'iyâ (evlatlık), rebâib (üvey kız), ebb, ümm, rabb. Bu kelimeler çocuk problemini, okuyucunun zihninde her an canlı tutacak şekilde ilk sayfadan son sayfaya kadar Kur'ân-ı Kerim'in her tarafına muvazeneli şekilde dağıtılmıştır.

Şu halde, "Kur'ân'da çocuk meselesi" derken konunun bu şümûlü içerisinde ele alınmasını teklif etmiş oluyoruz.

II. ÇOCUK VE ÂİLE

KUR'ÂN'DA ZİKRI GEÇEN ÂİLELER

Çocukla alakalı mühim bahislerden biri "âile"dir. Kur'ân'da "âile" ye ve meselelerine çokca yer verildiğini görmekteyiz. Bir âyetinde, herhangi bir tasrîhe yer vermeksizin "geçmiş peygamberlere eşler ve evlat verildiğini" fîfâde eden (1) Kur'ân-ı Kerim, başta Peygamberimiz (aleyhisselatu vesselam) olmak üzere Hz. Musa, Hz. Hârun, Hz. İbrahim, Hz. İmrân, Hz. Sâlih, Hz. Ya'kûb, Hz. Lût Hz. Dâvud, Hz. Nuh, Hz. İsmâil, Hz. Eyûb gibi peygamberlerin (salavatullâhi aleyhim ecmaîn) âilelerinden bahseder. Bunlardan Hz. Lût, Hz. Nûh, Hz. Musa ve Hz. Ya'kûb âileleri daha ziyâde zikredilir. En çok zikri geçen âile ise *Firavun âilesi*'dir.

(1) Ra'd 13,38.

Hız. İbrahim ve Hız. İmrân'ın âileleri -Allah'ın rahmet ve bereketine mazhariyetleri zikredilmek suretiyle- her bakımdan ideal âileler olarak nazara verilirken Hız. Nûh, Hız. Lût ve Firavun'un âileleri de tipik birer örnek olarak nazar-ı dikkate arz edilir. Şöyle ki: Hız. Nûh'un âilesinden bir oğlu ile hanımı (2) ve Hız. Lût'un da hanımı (3) küfredenlere karışıp, onlarla helâk olurken Firavun'un hanımı iman etmek saadetine ermiştir.

Bu üç âile'nin durumuna müstakil bir pasajda ayrıca dikkat çekilir: "Allah, inkâr edenlere, Nûh'un karısıyla Lût'un karısını misal gösterir: Onlar, kullarımızdan iki iyi kulun nikahı altında iken onlara karşı hâinlik edip inkârlarını gizlemişlerdi de iki peygamber Allah'tan gelen azabı onlardan savamamışlardı. O iki kadına: "Cehenneme girenlerle berâber siz de girin" dendi. Aallah inananlara Firavun'un karısını misal gösterir: O: Rabbim katından bana cennette bir ev yap; beni Firavun'dan ve onun işlediklerinden kurtar; beni zâlim milletten kurtar" demişti"(4).

Aile ile alakalı bahislerde ebeveynde çocuklarına karşı beslenen fitrî endişe, fitrî alâka ve şefkate genişçe yer verilir. Hız. Nûh'un kâfir olarak ölen oğlu karşısındaki ızdırabı (5). Hız. Yâkub'un kaybolan Yûsuf'u karşısında gözlerinin kaybına müncer olan elem ve ağlamaları (6) Hız. Mûsa'nın annesinin, nehre attığı çocuğu karşısındaki telâş (7) bu söylenen hususa canlı misaller olarak kaydedilir.

İnsanlardaki çocuk sevgisinin ededî hayatta devam edeceğine işâreten Kur'ân' da "saçılmış inci taneleri"ne teşbîh edilen "ebedî cennet çocukları"ndan (vildânun muhalledûn) da bahsedilmektedir (8).

HÜKMİ VE HAKİKİ AKRABALIK

Kur'ân-ı Kerim çocuklarla ilgili bahisleri işlerken akrabalık müessesesine de yer verir. İman kardeşliği, evlat edinme, müvâlat gibi hükmi akrabalıkları te'yîd etmekle birlikte bilhassa mirâs ve evlenme meselelerinde esas olmak üzere "hakikî akrabalık" üzerinde durur. Hız. Nûh'un kâfir oğlu ile alâkalı olarak ifâde edilen: "Ey Nûh o, senin ehlinden değildir, zira o, kötü bir amelde bulunmuştur" (9) âyetiyle verâsete esas olacak hakikî akrabalığın şartlarından biri olan "iman birliği"ni beyan eder. Ziharla ilgili âyette hakikî anne'nin "bizzat doğuran

(2) Hûd 11,44.

(3) Ankebût, 39,32; Hıcr 16,60; A'raf 7,83.

(4) Tahrim 66,10-11.

(5) Hûd 11,45

(6) Yûsuf 12,84.

(7) Kasas 28,10-13; Tâ-Ha 20,40.

(8) İnsan 76,19; Tûr 52,24; Vâk'a 56,17.

(9) Hûd 11,45-46.

kadın" olduğu (10); Hz. Peygamber ve oğulluğu Zeyd'le alâkalı bahiste de hükmi "*baba*" tesmiyeleri ile "*hakiki babalık*"ın teessüs etmeyeceği (11) belirtilir. Keza bir başka âyette: "*Allah evlatlıklarınızı da size öz oğullarınız gibi saymanızı meşru kılmamıştır*" (12) diyerek "*hakiki evlâd*"ın tarifi yapılır.

"*Usûl*" e giren yakınlar böylece tarif edildikten sonra "*furû*" kendiliğinden anlaşılacaktır.

KARDEŞLER ARASI MÜNÂSEBETLER

Kur'ân, Hz. Mûsa ve Hz. Hârun örneğinde ideal kardeşlik münâsebetlerini vazederken, Hz. Âdem'in iki oğlu Hâbil ve Kaabil örneği ile, Hz. Yâk'kûb'un oğullarının Hz. Yûsuf karşısındaki tutumları örneğiyle de kardeşler arasında fiiliyatta meydana gelebilecek menfî davranışlara dikkat çeker. Yine Hz. Yûsuf'un kardeşlerine karşı avf ve müsâmahası örneği ile de aralarında hâdisе çıkan kardeşlerin sulh yollarına ideal örnekler sunulmuş olur (13).

VALİDEYNE KARŞI VAZİFELER

Kur'ân sâdece babaların evlatlarına karşı olan vazifelerini değil evlatların babalarına karşı olan vazifelerini de dile getirir. Evladın babasına karşı iki çeşit vecibesi vardır:

1. Maddî Vecibe Evlat herşeyden önce ebeveyninin maddî ihtiyaçlarını karşılamaktan mes'ûl tutulur: "*Ey Muhammed Sana ne sarfedeceklerini sorarlar de ki, sarfedeceğiniz mal, ana, baba, yakınlar, yetimler, düşkünler, yolcular içindir. Yaptığınız her iyiliği Allah şüphesiz bilir*" (14).

Mânevî Vecibeler: Pek çok âyette Kur'ân anne bayaya "*iyi davranmayı*" emreder (15). Şüphesiz iyi davranmanın kesin bir hududu çizilemez, ancak, bizzat Kur'ân, yanında ihtiyarlayan anne ve babaya onun yaşlılıklarından ileri gelebilecek her çeşit nahoş durumlar, rahatsızlıklar karşısında sabırsızlık ifâdesi olan "*öf*" bile dememe noktasına kadar bu iyiliğin ileri götürülmesini emreder(16).

Ebeveyn için yapılması emredilen hayır dua, onlara yapılacak "*iyilik*"lerin bir başka kalemini teşkil eder: "*Rabbimiz! Hesap görülecek günde, beni ananı babanı ve inananları bağışla*" (17).

(10) Mucâdile 58,2; Ahzâb 33,4.

(11) Ahzâb 33,37-40.

(12) Ahzâb, 33.4.

(13) Bak. Mâide 5.27-28; Yûsuf 12,3-9; Tâ-Hâ 20,25-35; 92-94; A'râf 7,150.

(14) Bakara 2,215.

(15) En'am 6, 151-153; Nisâ 4,36; Bakara 2, 83; Neml 27, 19; Ankebût 29, 8; Abkâf 46, 15;

Lokman 31,14; Meryem 19,14,32.

(16) İsra 17,23-24.

(17) İbrahim 14,41.

ÇOCUK ÖVÜNME VESİLESİDİR

Kur'ân-ı Kerîm, mükerrer âyetleriyle, çocuğu, sâhip olunan maddî servetlerle yan yana zikreder ve aynen emval gibi evladın da güç ve kuvvet kaynağı olduğunu, bu sebeple de övünme ve hattâ aldanma vesilesi yapıldığını ısrarla dile getirir. Âyetlerin sarîh beyanlarına göre, çocuk karşısında takınılan bu tavır sâdece kâfir veya fâsiklara has bir vasıf olmayıp, bütün insanlara has bir durumdur, bir zaafıdır: *"Kadınlara, oğullara, kantar kantar altın ve gümüşe, nişanlı atlara ve develere, ekinlere karşı aşırı sevgi beslemek insanlara güzel gösterilmiştir. Bunlar dünya hayatının nimetleridir. Halbuki gidilecek yerin güzeli Allah katındadır"* (18).

Diğer bir âyette bu mal ve evlad çokluğunun "her peygambere karşı gelmeye sebep olduğu" bildirilir: *"Doğrusu uyarıcı gönderdiğimiz her kasabanın varlıklı kimseleri, Onlara: "Biz sizinle gönderilen şeyleri inkâr ediyoruz" diye gelmişlerdir. "Malları ve çocukları en çok olan bizleriz, azâba uğratılacak da değiliz" derlerdi. De ki! "Şüphesiz Rabbim rızkı dilediğine genişletir ve bir ölçüye göre verir, fakat insanların çoğu bilmmezler"* (19).

Şu âyette ise mal ve evladın çokca verilmiş olmasının, Allah'ın lütfuna kesin bir delil olmayacağı ifade edilir: *"Kendilerine mal ve oğullar vermekle, iyiliklerde onlar için acele ettiğimizi mi zannederler? Hayır, farkınla değiller"* (20).

ÇOCUK TALEBİ

Aslında mal ve evlad Cenâb-ı Hakk'ın nimetidir. Bu nimete şükredilmediği, aksine övünmeye, Allah'ı unutmaya vesile kılıldığı takdirde nimet olmaktan çıkmakta yukarıda kaydettiğimiz bir iki âyetin de ifade ettiği şekilde azab vesilesi olmaktadır. Şu halde, mü'min kişi için normalde evlad, istenilecek, talep edilecek şeydir. Dinen meşru kılınan nikâhın da asıl maksadı *tenâsil* yâni çocuk elde etmek, neslin devâmını sağlamaktır.

Kur'ân-ı Kerîm bir çok âyetlerinde hayır nesil talebiyle alâkalı dualar verir: İdeal bir müslümanın vasıflarını sayan uzunca bir pasajda kaydedilen onbeş kadar vasıftan biri de hayırlı çocuk talebidir: *"Onlar ki: "Ey Rabbimiz! Bize zevcelerimizden ve nesillerimizden gözlerimizin bebeği olacak (sâlih insanlar) ihsan et, bizi takva sâhiplerine imam kıl derler"* (21).

Bu mânada âyet çoktur. Bâzan eski peygamberlerin duası, bâzan mü'minlerin vasfı ve duaları olarak zikirleri geçer (22).

(18) Âl-i İmrân 3,14.

(19) Sebe' 34,34-35.

(20) Mü'minûn 23,55-56.

(21) Furkân 25,74.

(22) Âl-i İmrân 3,35,38; Bakara 2,28, Abkâf 46, 15; A'râf 7,189,

Burada hatırlatılması gereken bir grup âyet de çocuğun şeytana karşı istiâze ve çocuk hakkında yapılacak dualarla alakalıdır: Hz. Meryem'i annesi doğurduğu zaman şöyle dua eder: *"Ben ona Meryem adını verdim, ben onu da soyunu da, kovulmuş şeytandan Sana sığdırırım"* dedi" (23).

Büyük evlad için yapılması gereken duaya Hz. İbrahim'in duası misal olarak kaydedilebilir: *"Rabbim, bu şehri güvenli kıl, beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut"* (24).

Kur'ân'da yapmamız istenen duaları, hayatta elde edilmesi gereken hedeflerin ta'yin ve programı, binâenaleyh, onların husûlü için bizi, gerekli tedbir ve faaliyetlere bir sevk olarak anlarsak, bu duaların ne derece hayâtî bir aktiviteye menşe oldukları anlaşılır.

İLERİ YAŞTA ÇOCUK: Hz. Zekeriya ve Hz. İbrahimle alâkalı âyetler, ileri yaşta erkek ve kısır durumda olan kadından da çocuk olabileceğini ifade etmektedir: Hz. Zekeriya'ya melekler Hz. Yahya'yı müjdeleyince Zekeriya'nın cevâbı şu olur:

"Ya Rabbim! Ben artık iyice kocamış, karım da kısırken nasıl olur oğlum olabilir?". Buna mukabil Cenâb-ı Hakk: *"Böyledir, Allah dilediğini yapar"* cevabını verir (25).

Hz. İbrahimle alâkalı durum da şöyle anlatılır: Hz. Lût kavmine gönderilen melekler Hz. İbrahim'e uğradıkları sırada, kendilerine İshak ve Ya'kûb'u müjdeleler. Bu haberi işiten hanım: *"Vay başıma gelenler! Ben bir kocakarı, kocam da ihtiyar olmuşken nasıl doğurabilirim? Doğrusu bu şaşılacak şey"* dedi. *"Ey evin hanımı! Allah'ın rahmeti ve bereketleri üzerinize olmuşken, nasıl Allah'ın işine şaşırsın? O, övülmeye layıktır, yücelerin yücesidir"* dediler." (26)

EVLAD FİTNEDİR

Kur'ân-ı Kerim bir kısım âyetlerinde mal ve evladı övünme kaynağı, dünya hayatını tezyin edip süsleyen bir nimet olarak ifade eder ve bilhassa evlad talebi için teşviklerde bulunurken diğer bir kısım âyetleriyle de ısrarla mal ve evladın Allah'a yaklaşımda yardımcı olmadığı, aksine bir "fitne" ve hattâ daha sarîh ifadelerle "düşman" olduğunu ifade eder. Söz gelimi bir âyette:

"Ey imân edenler! Sizi Bana yaklaştıracak olan ne mallarınız ne de çocuklarınızdır" denir, (27) bir başka âyette de:

(23) Âl-i İmrân 3,36.

(24) İbrahim 14,35.

(25) Âl-i İmrân 3,39-40; Hz. İbrahim için bak. Hûd 11,70-72.

(26) Hûd 11,70-72.

(27) Sebe 34,37.

”Mallarınızın ve çocuklarınızın aslında bir fitne olduğunu ve büyük ecrin Allah katında bulunduğunu bilin” denir (28).

Şu âyette ise, daha sarîh bir ifâde ile evladın *düşman* olduğu dile getirilir:

”Ey iman edenler! eşlerinizin, evladlarınızın içinde hakikaten size *düşman* olanlar da vardır, o halde onlardan *sukunın*” (29).

İslam âlimleri, bu âyetten, çocuklar İslam terbiyesi üzerine yetiştirilmek sûretiyle, çocuklara karşı vazîfenin ifa edilmemesi hâlinde onların dünyada ve bil-hasssa âhirette *düşman* olacaklarını anlarlar ve bu paralelde geniş açıklamalar getirirler.

III. TERBİYE VE HEDEFLERİ

RABB VE TERBİYE

Çocuk deyince akla öncelikle terbiye geldiğine göre, Kur’ân-ı Kerîm’de ”*terbiye meselesi*”nin daha ziyâde yer alması gerekir. Gerçekten de Kur’ân’da terbiye ile alâkalı bahisler ve meseleler çoktur. Herşeyden önce Cenab-ı Hakk’ın kendisini daha ziyâde RABB ismiyle tanıtması, Allah’ın bu isminin diğer isimlere nazaran Kur’ân’da daha çok tekerrür etmesi, Cenâb-ı Hakk’ın kendisini âlemlerin Rabb’ı yâni ”*idârecisi*” ve ”*terbiyecisi*” olarak tanıtmayı bakımından ehemmiyet taşır. Kur’ân’da 980 kere geçen *Allah* isminden sonra 969 sefer geçen RABB ismi, ikinci sırada yer alır. Diğer meşhur isimlerden *Rahmân* ve *Rahîm* 172, *Alîm* 162, *Ğafûr* 91, *Basîr* 51, *Kadîr* 45 yerde geçerler.

İlk Sûre Fatiha’da *Rabbü’l-âlemîn* olan Cenâb-ı Hakk son sûre olan Nâs’da *Rabbün’n-Nâs*’dır.

Bu durum çocuk terbiyesi açısından ehemmiyetli bir husustur. Nitekim çocuk terbiyesi ile alâkalı bir çok mesele Kur’ân’da yer eder, mühimlerine dikkat çekeceğiz.

AİLE VE VAZİFELERİ

Kuruluşu: Kur’ân âilenin kuruluşunu nikaha bağlar ve bunun ”*hoşa giden kadınlarla*” (30) ve ”*âilelerinin izniyle*” (31) olmasını emreder.

Kadının Vasf’ı: Nikah edilecek kadın mü’min olmalıdır. Güzellik, zenginlik, asâlet gibi hoşa giden vasıfları sebebiyle gayr-i müslim kadınla evlenilmemelidir:

(28) En’âl 8,27-28.

(29) Tegâbün 64, 14.

(30) Nisâ 4,3.

(31) Nisâ 4,25.

”(Ey mü'minler) müşrik kadınlarla, onlar imana gelinceye akadar evlenmeyin. İnanan bir cârîye, hoşunuza gitse de putperest bir kadından daha iyidir. İnanmalarına kadar, puta tapan erkeklerle mü'min kadınları evlendirmeyin. İnanan bir köle, hoşunuza gitmiş olsa da puta tapan bir erkekten daha iyidir. İşte onlar ateşe çağırılırlar. Allah ise izniyle Cennete ve mağfirete çağırır ve insanlara ibret alsınlar diye âyetlerini açıklar” (32).

Kur'ân, ayrıca, zâni ve ahlaksızlarla evlenmeyi de yasaklar (33).

Bu ısrarın sebepleri başka âyetlerde açıklandığı gibi (34) Hz. Peygamber'in (aleyhisselam) hadislerinde de tafsilât verilir (35).

Kur'ân olsun (36), hadîs olsun (37) evlenmeyenlere, evleninceye kadar iffetli olmalarını emrederler.

Karşılıklı Haklar-Vazifeler: Kur'ân-ı Kerîm sağlam bir âilenin zarurî şartlarından olan âile efradının karşılıklı hak ve vazifelerini de açıklar: Baba reistir ve maddî külfetlerden sorumludur (38). Anne, evde oturacak (39) ve öncelikle çocuğunu emzirip (40) diğer terbiye işlerine bakacaktır. Terbiyeden ma'dûd olmayan işleri kadının yapacağına dâir Kur'ânda hiçbir sarahat yoktur. İslam fukahası bu durumdan hareketle, -başta çocuğa olmak üzere- âileye müteallik diğer bir kısım işlerin (yemek, temizlik, çamaşır vs.) ve hizmetlerin kadına terettüp eden bir vazife, bir vecibe olmadığı hükmüne varmıştır. ”Kadının onları yapması diyâneten vecibe olsa bile kazâen vecibe olamaz” derler. Bundan imtina eden kadının günahkar olmayacağını, kocanın bu hususta ısrar ve icbâra hakkı olmadığını Nevevî ayrıca kaydeder. Hanefî fukahası, süt emzirme işinin de anneye bir vecibe olmadığı, çocuğun hayâtî tehlike ile başbaşa kalma hallerinde annenin buna icbâr edilebileceği hükmüne varmıştır (41).

Aile Resinin Mes'ûliyeti: Âile reisi, âilenin maddî ihtiyaçlarından olduğu kadar, mânevî kurtuluşundan da sorumludur: Şu âyet bu mânevî sorumluluğu açık

(32) Bakara 2,221.

(33) Nûr 24,3.

(34) Nûh 71, 26-27.

(35) Müslim Rada 53; Tirmizî, Nikâh 4; Nesâî, Nikâh 10; Aliyyü'l-Kaari, Şerhu Aynil-İlm ve Zeyni'l-Hilm, Beyrut, 1352, 1, 234.

(36) Nûr 24,33.

(37) Buhârî, Savm 10; Nikâh 8.

(38) Nisâ 4, 34.

(39) Ahzâb 33,33.

(40) Bakara 2,233.

(41) Bak. İbnu Âbidin, Reddül-Muhtâr, Mısır 1272, 1,548; Kâsânî, Bedâi, Beyrut, 1972, 4,24; Nevevî Şerhu Müslim Mısır, tarihsiz, 14,164-165.

bir dille ifâde eder: "Ey imân edenler! Kendinizi ve çoluk çocuğunuzu yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden koruyun" (42).

Âlimler bu âyetten, âile reisinin âile efradının terbiye ve tedbirinden sorumlu olduğu hükmünü çıkarmada ittifak ederler (43).

Kur'ân-ı Kerim bir başka âyette yukarıdaki mânâyı te'yiden şöyle der: "De ki, gerçek hüsrân sâhipleri, kıyâmet günü kendilerini de mensublarını da hüsrânâ uğratanlardır. Dikkat et ki bu, apaçık hüsrânın tâ kendisidir. Onların üstlerinde ateşten tabakalar, altlarında ateşten tabakalar vardır" (44). Bu âyet, az bir farkla Şûra suresinde de tekerrür eder (45).

ÇOCUKLAR ARASINDA EŞİTLİK: Kur'ân ebeveynin evladlarına karşı tâkip edeceği terbiye esaslarını beyan ederken bilhassa eşitlik üzerinde durur. Buradaki eşitlikten hem kız çocuklarla erkek çocuklar arasındaki eşitlik, hem de büyük-küçük, kız-erkek bütün çocuklar arasındaki eşitlik anlaşılacaktır. Kur'ân bu hususu teşrî ederken cahiliye araplarının kız-erkek ayırımını kınamak suretiyle (46) yaptığı, gibi, bâzan da erkeği de dişiyi de dilediği şekilde Allah'ın yarattığını ifâde etmek sûretiyle yapar (47).

Kur'ân'da ısrar edilen eşitlik, kişinin ihtiyarı dışında kalan sevgi, nefret gibi kalbî amellerden çok *zâhire akseden* maddî davranışlarla alâkalıdır. Hz. Peygamber (aleyhisselam) bunu, "öpücüğe varıncaya kadar dışa akseden her şeyde eşitlik" şeklinde tasrîh etmiştir. (48).

NAFAKA VAZİFESİ

Âile reisinin mühim bir mes'ûliyeti, âile efradının ve husûsen çocukların maddî ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Kısaca "nafaka" denen ve âilenin mesken, gıda ve giyim ihtiyaçlarına şâmil olan bu vecibe, babanın imkânına ve örfe uygun miktarda olacaktır. Baba yok ise veya bu vecibeyi yerine getirmekten âciz durumda ise, "verâsetteki sıraya göre" gücü yeten bir diğerk akraba nafakadan sorumlu tutulur. Kur'ân-ı Kerim bu bahsi, birbirini tamamlayacak şekilde iki ayrı âyette ele alır (49).

Çocuğun, bakacak kimsesi olmadığı takdirde -kî lakît denen buluntu'nun durumu böyledir- ona bakmak devlete vecibe olur (50.)

(42) Tahrîm 66,6.

(43) Bak. Râzî, Tefsîru'l-Kebîr, Kâhire, târihsiz, 24,31; Zemahşerî, Keşşâf, Beyrut, târihsiz, 4,128; İbnu Kesîr, Tefsîr, Beyrut, 1966, 7, 58-59.

(44) Zümer 39,15.

(45) Şûrâ 42,45.

(46) Nahl 16,57-59; Zuhruf 43, 16-18; Saffât 37, 153-155.

(47) Zâriyât 51, 49; Ra'd 13,3; Nebe' 78,8; Rûm 30,21; Necm 53, 45-46; Şûrâ 42, 49-50.

(48) Münâvî, Feyzu'l-Kâdir, Beyrut, 1972, 2, 297; 4,84.

(49) Bak. Talâk 56,6; Bakara 2,232.

(50) Ebû, Bekr İbnu'l-Arabî, Ahkâmü'l-Kurân, Mısır, târihsiz, 1,327; İbnu Âbidîn, a.ge.e. 3,314.

DİNİ TERBİYE

Kur'an-ı Kerim, âile reşinin nafakâ ile alâkalı vecibesine birkaç âyette temas ederken, dinî terbiyesi ile alâkalı meselelere pek çok âyette yer verir. Ehemmiyetine binâen bunun üzerinde biraz daha fazla duracağız:

DİNDAR OLMANIN EHEMMİYETİNİ BELİRTMEK: Bu mevzuda Hz. İbrahim ve Hz. Ya'kûb'la alâkalı âyeti kaydedebiliriz: "*Rabbi ona: "(kendini hakka) teslim et" dediği zaman o: "Alemlerin Rabbına teslim oldum" demişti. İbrahim bunu oğullarına da tavsiye etti. (Torunu) Ya'kûb da (öyle yaptı): "Ey oğullarım! Allah sizin için (islam) dinini beğenip seçti. O halde siz de ancak müslümanlar olarak can verin" dendi" (51).*

DİNİ YAŞAYABİLECEK YER SEÇMEK: Muhîtin insan üzerindeki menfi tesiri sebebiyle, âile reisi öncelikle âilesinin yaşaması için seçeceği yere dikkat etmelidir. Din yaşanamadıktan sonra her çeşit konforu hâiz olan yerde yaşanmamalı, hicret etmelidir, hicret etmeyen sorumludur (52). Aksine din tam olarak yaşanabilecek yer maddî imkânlarının darlığına rağmen tercih edilmelidir. Hz. İbrahim'den kaydedilen örnekte "*ziraate elverişsiz olmasına rağmen*" dinî mülâhazalarla çocuğunu Mekke'ye yerleştirdiği ifade edilir (53).

DİNİ BİLGİLERİN ÖĞRETİLMESİ: Hz. Lokman, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den kaydedilen örneklerde çocuklara *tevhid inancı* gibi akideye giren esaslardan başka, namaz, zekat gibi ibadât, emr-i bilma'rûf nehy-i anilmünker, tevâzu gibi ahlâkiyâtın da telkîn edildiğini görmekteyiz: "*Lokman oğluna öğüt vererek: "Ey oğulcuğum! Allah'a eş koşma, doğrusu eş koşmak büyük zulümdür" demişti... Lokman: "Ey oğulcuğum! İşlediğin şey bir hardal dânesi ağırlığına olsa da, bir kayanın içinde veya göklerde yâhut yerin derinliklerinde bulunsa, Allah onu getirip meydana kor. Doğrusu Allah latiftir, haberdardır. Ey oğulcuğum namazı kıl, uygun olamı buyurup fenalığı önle, başına gelene sabret, doğrusu bunlar, azmedilmeye değer işlerdir. İnsanları küçümseyip yüz çevirme, yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Allah kendini beğenip övünen hiç kimseyi şüphesiz sevmez. Yürüyüşünde tabii ol, sesini kıs. Seslerin en çirkini şüphesiz merkebin sesidir" (54).*

Ayrıca namazın öğretilmesi ve hiçbir bahâne ile bırakılmaması da emredilmiştir: "*Ehline namaz kılmalarını emret, kendin de onda devamlı ol. Biz senden rızık istemiyoruz, sana rızık veren biziz..." (55).*

(51) Bakara 2, 132.

(52) Nisâ 4,97, 100

(53) İbrahim 14,37.

(54) Lokman 31,13, 16-19; İbrahim 14,40; Meryem 19-55.

(55) Ta-Hâ 20, 132.

Birinci âyette, bir kısım hakikatlerin çocuklara anlatılmasında, onların iyi tanıdığı hayvanlarla ilgili teşbihlerin müessiriyetine delil çıkarabileceğimiz gibi, bu sonuncu âyetten de -Cenâb-ı hakk'ın bizden rızık istemeyeceği açık olduğuna göre- "çoluk çocuğun helal rızıkını kazanıyorum" gibi bahaneleri namaz öğretimi veya bizzat kılma gibi işleri ifâyâ bahâne yapmamak gerektiğini anlamaktayız.

DİNİ İRŞADDA İTAAT VE HİYERARŞİ: Dinî terbiye ile alâkalı olarak Kur'ân'da yer eden bir husus burada hatırlatmaya değer. O da, dine uymayan emirlerde itaat meselesidir. Bir kısım âyetleriyle dünyevî mesâilde anne-babaya karşı itaat ve saygının âzamisini emreden Kur'ân-ı Kerîm dinî mesâile uymayan emirlerinde anne babaya itaat etmemeyi emreder ve bu emri iki ayrı yerde tekrar eder: "Biz insana, anne ve babasına karşı iyi davranmasını tavsiye ettik. (Ancak) eğer, ana baba, seni bir şeyi, körü körüne Bana ortak koşman için zorlarlarsa, o zaman onlara itaat etme. Dönüşünüz banadır, yaptıklarınızı size bildiririm" (56).

HİYERARŞİ'ye gelince, bu da, her ne kadar terbiyeden baba sorumlu ise de, âile efradından bilenin, bu sorumluluğu deruhte etmesi gereğidir. Zira Hz. İbrahimle ilgili örnekte, onun, âilevî hiyerarşiyi düşünmeden, babasını Hakk'a çağırdığını görmekteyiz: "Kitap'ta İbrahim'i de an. Çünkü o, sıdkı bütün bir peygamberdi. Bir vakit o, babasına şöyle demişti: "Ey babacığım, işitmez, görmez, sana hiçbir faydesi olmaz şeylere niye tapıyorsun? Ey babacığım, bana muhakkak ki, sana gelmeyen bir ilim gelmiştir. O halde bana uy da seni doğru yola çıkarayım. Ey baba ciğim şeytana tapma. Çünkü şeytan Rahmân olan Aallah'a âsi olmuştur. Ey babacığım doğrusu sana Râhman katından bir azabın gelmesinden korkuyorum ki böylece şeytanın dostu olarak kalırsın" (57).

Bu âyetlerin devâmında, âilevî irşadda uyulması gereken nezâket örneği de verilmektedir. Zira Hz. İbrahim, irşadını kabûl etmeyen, üstelik "taşlama tehdidi"nde de bulunarak "uzun müddet gözden kaybolmasını" söyleyen babasına şöyle der: "Sana selam olsun, senin için Rabbim'den mağrîret dileyeceğim, çünkü bana karşı lütûfkârdır. Sizi Allah'tan başka taptıklarımızla bırakıp çekilir, Rabbime yalvarırım" der. (58).

EBEVEYNE TERETTÜP EDEN: GAYRET GÖSTERMEK.

Kur'ân-ı Kerîm'in bir kısım âyetleri değerlendirilince dinî irşad husuûsunda ebeveyne terettüp eden sorumlulukla peygambere terettüp eden sorumluluk arasında benzerlik olduğu görülür. Yâni nasıl ki, peygamberler sâdece tebliğle yükümlüdür, bunu yaptıktan sonra insanların kabûl edip etmemelerinden sorumlu

(56) Ankebût 29,8; Lokmân 31,15.

(57) Meryem 19,47-48.

(58) Âl-i İmrân 3,20; Mâide 5, 92; Râ'd 13, 40; Nahl 16, 35; 82; Nûr 24, 54; Ankebût 29, 18; Yâsin 36,17; Şûrâ 42, 48; Teğâbün 64, 12; Gâyiye 88, 21-22.

tutulmuyorlar, ebeveyn de öyle. Bu konuda bütün peygamberlerin tâbi olduğu müşterek prensip Kur'ân'da pek çok tekrarla şöyle ifâde edilir:

"Peygamberlere düşen sâdece tebliğdir" (58). Hattâ Hz. Peygamber (aleyhisselam) kendisine hiç inananı bulunmayan tebliğ sâhibi "peygamberler" in gelip geçtiğini haber verir (59). Demek hiç kimsenin inanmamış olması, onların "peygamberliğine", peygamber vasfını, bu vasfın derpiş ettiği makam ve ücretleri almaşına mâni olmamıştır.

Babaların durumunun da böyle olacağını, yâni bir baba hakkı ile, sünnette gösterilen şekilde, öğretme ve terbiye vazîfesini ifa ettikten sonra evladı, yan çizdiği takdirde ondan sorumluluk kalkacağını Hz. Nûh ve Hz. Lût (aleyhimâsselâm) ile alâkalı âyetlerden anlıyoruz. Söz gelimi, "gece ve gündüz", "gizli ve açık" tebliğde bulunan Hz. Nûh'un (60), aynı gayreti kendi çocukları için fazlasıyla göstermiş bulunacağı açık iken, neticede oğlu ve bir karısı kâfirlere katılıyor ve seller arasına boğulanlardan oluyor (61).

Kur'ân-ı Kerim, ebeveynin gayretine rağmen küfründe devam edeceklerin kıyâmete kadar devam edeceğini ifâde eder (62).

MESLEK ÖĞRETİMİ

Mesleğe Hazırlayan Dispozisyonlar: Kur'ân-ı Kerim, meslekî terbiye ve formasyon mevzuunda, dinî terbiye mevzuunda olduğu kadar açık ve ısrarlı görünmez, hele teferruâta hiç girmez. Ama bu meseleyi ihmal de etmez. Bu mevzuda kesinlikle söylenecek husus şudur: Meslekî öğretim ve formasyonu netice verecek pekçok dispozisyona Kur'ân'da yer verilmiştir. İçtimâî hayatın ilcaatı ile herkesin ister istemez uyacağı bâzı maddî emrivâkilerin müsbete olan yönlerini Kur'ân-ı Kerim göstermekle bu söylenen dispozisyonları hazırlamış oluyor. Sanki tamâmen dinî, uhrevî bir maksadla mü'minden bir takım şeyler talebedilmektedir, ancak bunların ifâsı müslümanı bir meslek sâhibi olmaya ve bir meslek icra etmeye ve çocuğunu bir meslek üzere yetiştirmeye sevk ve mecbur etmektedir. Şu halde doğrudan mesleğe sevk ve teşvîk eden âyetler bu sebeple yoktur, gerek de yoktur. Şimdi, bu dispozisyonlar nelerdir, onları belirtmeye çalışalım:

RIZIK HELAL VE TEMİZ OLMALIDIR: Bu mevzu üzerine gelen bir çok âyetten biri şudur: "Ey Peygamberler temiz şeylerden yiye ve sâlih ameller işleyin, doğrusu Ben yaptığınızı bilirim" (63) Bir başka âyet de şöyle: "Ey imân edenler, size rızık olarak verdiklerimizin temizlerinden yiye" (64).

(59) Müslim, İmân 374.

(60) Nûh 71, 5-8.

(61) Hûd 11,43.

(62) Ahkâf 46, 17-18.

(63) Mü'mînûn 23,51.

(64) Bakara 2,172.

Hız. Peygamber bu âyetleri açıklar mâhiyette olmak üzere en temiz, en hayırlı rızık kişinin kendi eliyle kazandığı rızık olduğunu söylemiştir: (65).

İNSANLAR BİRBİRLERİNİ ÇALIŞTIRACAKTIR: Şu âyet, insanların rızık yönünden farklı mertebelerde yaratıldığını, bundan da maksadın birbirlerini "ÇALIŞTIRMAK" olduğunu beyân eder: "Rabbinin rahmetini onlar mı taksim edip paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimlerini aralarında biz taksim ettik. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine derecelerle üstün kıldık" (66).

Birbirlerine iş gördürme esâsına dayandırılan rızık te'mini için her hâl u kârda bir meslek öğrenimi ve öğretimi şarttır.

HELAL RIZIK GAYRET ESERİDİR: Şu âyet, kişiye helal olarak, gayretle kazandığını göstermektedir: "İnsan için çalıştığınan başkası yoktur" (67).

DÜNYA İÇİN TALEB DE EMREDİLMİŞTİR: İslam dini, bütün gücüyle insanlarda âhiret düşüncesini hâkim kılmak ister ve ona hayatını bu düşüncenin te'siri altında tanzim etmeyi emrederse de, dünyayı ihmal emretmez. Dünyanın da imâr edilmesini ister ve kişiye: (68)

"Dünyadaki payını da unutma" der. Sâdece dünyayı talebetmek veya sâdece âhireti talebetmek istenmez, ikisi berâber istenecektir: "Rabbimiz! Bize dünya da ver" diyen insanlar vardır. Öylesine, âhirette bir pay yoktur. Rabbimiz! Bize dünyada iyiyi, âhirette de iyiyi ver, bizi ateşin azâbından koru" diyenler vardır. İşte onlara kazançlarından ötürü karşılık vardır, Allah hesabı çabuk görür" (69).

Şu halde, Kur'ân-ı Kerim'de "çocuklarınıza bir de meslek öğretin" şeklinde emir yoksa da helal yemeyi emreden, dünya için de çalışmaya teşvik eden çok sayıdaki âyetlerden bu mâna kendiliğinden çıkmaktadır.

ÇOCUKLARIN MADDİ İSTİKBALİ DÜŞÜNÜLMÜŞTÜR: Yukarıda da kaydedilen umûmî dispozisyonlar dışında, bizzat çocuğun dünyevî istikbâlinin te'min ve garantiye alınması için başka tedbirler ve emirler de söz konusudur. Ancak bu hususları, YETİM'le alâkalı bahiste belirtmeye çalışacağız.

ÇOCUKLARIN MESLEĞİ MESELESİNDE YÜKSEK İDEALLER VERİLMİŞTİR

Kur'ân-ı Kerim'de, çocukların maddî istikballeriyle alâkalı olarak dikkatimizi çeken bir husus, bir orijinalite, meslek mevzuunda yüksek idealler vermiş

(65) Buhârî, Büyü 15; Müsneû Ahmed 4,141.

(66) Zuhuf 43,32.

(67) Necm 53,39.

(68) Kasas 28,77.

(69) Bakara, 2, 200-202.

olmasıdır. Daha önce de temas ettiğimiz gibi, sarîh bir meslek emri yoksa da, meslekî bir tevcihe işâreten delâlet eden âyetler var ve bunlarda da yüksek ideal-ler verildiği dikkat çekmektedir; şöyleki:

1. İdeal bir mü'minin onbeş kadar vasfının beyân edildiği bir pasajda, bu ideal vasıflardan biri de, arkadan gelecek zürriyetin istikbali için Cenâb-ı Hakk'tan talebde bulunmaktır: "*Onlar : Rabbimiz! Bize eşlerimizden ve çocuklarımızdan gözümüzün aydınlığı olacak insanlar ihsân et, bizi MUTTAKİLERE İMAM (ÖNDER) YAP" derler*" (70).

2. Hz. İbrahim'in Hz. İsmail'le birlikte yaptıkları dua da bu mealde: "*Rabbimiz! İçlerinden onlara Senin âyetlerini okuyan, Kitabı ve Hikmeti öğreten onları her kötülükten arutan bir peygamber gönder...*" (71).

3. Yine Hz. İbrahim, Cenâb-ı Hakk'ın: "*Seni insanlara önder kılacağım*" hitabına mukaabeleten: "*Soyumdan da*" der (72).

İslam âlimleri, çocuklara öğretilecek meslek hususunda şu prensipte ittifak ederler: "*Baba, çocuğuna, kendi mesleğinden daha düşük durumda olan bir meslek öğretmemelidir. Ya daha âli bir meslek öğretmeli, veya en azından kendi mesleğine denk bir meslek öğretmelidir*" (73).

CİNSİ TERBİYE

Çocukların terbiyesine taalluk eden bahislerden bilhassa *cinsî terbiye*'yi doğrudan ilgilendiren âyet yok gibidir. Ancak, tesettür ve âile içi mahremiyetin muhâfazasını gâye edinen iki âyette *isti'zân* prensibi vazedilirken, hususan çocukların zikri, bu iki âyeti cinsî terbiye istikaametinde yorumlamamıza imkan vermektedir:

1- **Tesettür âyeti:** Kadınların süslerini kimlere karşı açabilecekleri tâdâd edilirken şu ifâdeye de yer verilir: meâlen: "*Kadınların mahrem yerlerini henüz anlamayan çocuklar*" denmektedir (74). Âyette "*bulûğ*" kelimesi kullanılmadığı gibi, buna delâlet eden başka bir tâbire de yer verilmemektedir.

Şu halde, belli bir yaştan ziyâde, belli bir fizikî seviyeye ulaşma mevzubahs olmaktadır. Âlimler, burada küçüklüğü sebebiyle kadınların avretlerini tasavvur edemeyen ve ne olduğunu anlamayan veya çirkin güzel arasını tefrîk edemeyen,

(70) Furkân 25,74.

(71) Bakara 2, 127-129.

(72) Bakara 2, 124.

(73) Bak. Şerbîni, Muğni'l-Muhtâç, Mısır, 1958, 3, 458; Üstrüşeni, Ahkûmu's-Sıgar, Mısır, 1301, 1, 215-216.

(74) Nûr 24,31.

kadınların yürüyüş, konuşma ve-hareketlerinde mevcut olan kadınlara has ince-likleri tefrik edemeyen çocuğun kastedildiğini ifâde ederler. Çocuk mürahiklik yaşına yaklaşmadıkça bu duruma gelmeyeceğini de kaydederler (75).

Şu halde cinsî terbiyenin daha ciddî şekilde başlaması bu yaştan itibaren olacaktır. Hz. Peygamber'in (aleyhisselam): "On yaşına basınca çocukların yataklarını ayırın" (76) meâlindeki emri bu âyeti daha da açıklığa kavuşturur.

2- İsti'zân Âyeti: Ev içi mahremiyetin korunmasını emreden söz konusu âyet, cinsî terbiye mevzuuna girebilecek ikinci âyettir. "Ey imân edenler! Ellerinizi altınla olan köle ve câriyeler ve sizden henüz bülûğa ermemiş olanlar, sabah namazından önce, öğle sıccağında soyduğunuzda ve yatsı namazından sonra yanınıza gireceklerinde üç defa izin istesinler. Bunlar sizin açık bulunabileceğiniz üç vakittir. Bu vakitlerin dışında birbirinizin yanına girip çıkmakta size de, onlara da bir sorumluluk yoktur. Allah size âyetlerini böylece açıklar, Allah alimdir, hakimdir" (77).

3- Büyüklerin İsti'zânı: Bir diğer âyet bülûğa eren bütün ferdlerin, âile içerisinde birbirlerinin odasına girerken izin talebetmelerini emreder: "Çocuklarınız bülûğa erdiklerinde büyüklerinin izini istediği gibi onlar da her defasında izin istesinler" (78).

Son iki âyette Kur'ân-ı Kerîm, doğrudan doğruya çocuklara hitabetmeksizin, çocuklarla ilgili bir emir vermektedir. Böyle yapışı, onların henüz mükellef ve teklife mahal olmayışlarındandır. Her çeşit âdâbî ve hattâ farzları onlara büyükleri öğretecektir. Müfessirler, burada "ey imân edenler" tabiriyle erkek ve kadın her iki cinsin de kastedildiğini belirtirler. Çocuklar için de durum aynıdır, kız ve erkek her ikisi de maksuddur.

Âyetler, ayrıca, müslüman âilenin yaşayacağı meskenin oda sayısı hakkında da temel bir fikir verir: En az iki oda olması gereken müslüman meskeni, içinde yaşayacakların sayısına ve diğer durumlarına göre üç, dört ...odali olmalıdır.

Dolayısıyla âyetler, bize, mesken planlamasında "çocuk unsurunun" göz önüne alınmasını bilişâre âmir olmaktadır.

CİNSİ TERBİYEDE AYIRIM: Kur'ân-ı Kerîm'de öğretimle alâkalı bahislerde kız ve erkek arasında bir tefrik görülemez, binâenaleyh âyetlerde gelen hükümler her iki cinse de şâmilidir. Ancak, cinsî terbiye hânesine dâhil edeceğimiz bâzı bilgilerin kadın ve erkek her iki cinse de ayrı ayrı hitab edilerek verilmiş

(75) Bak. Râzî, a.g.e. 23, 209; Ibnu Kesîr, a.g.e. 5, 92.

(76) Ebû Dâvud, Salât 26; Müsnedü Ahmed 2, 180, 187; Münâvî a.g.e. 5, 521, Heysamî, Mecma'u'z-Zevâid, Beyrut, 1967, 1, 294; Dârakutnî, Sünen, Medîne, 1966 1, 230.

(77) Nûr 24,58..

(78) Nûr 24, 59.

olmasından, en azından bu çeşit bilgilerin verilmesinde cinslerin ayrı ayrı ele alınması gereğine bir işâret olabilir. *"Ey Muhammed! Mü'min erkeklere söyle, gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, mahrem yerlerini korusunlar... Mü'min kadınlara da söyle Gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, iffetlerini korusunlar, süslerini kendiliğinden görünen kısmı müstesna, açmasınlar..."* (79).

OYUN-EĞLENCE

Kur'ân-ı Kerim'de "oyun" mânâsına gelen "la'ib" kelimesi ile bu kökten türeyen fiillerin kullanımında büyük bir hassasiyet görülmektedir. Bu kelime, büyükler hakkında (80) veya "aldatıcı" olduğu belirtilen "dünya hayatı"nın tavsifi sadedinde (81) veya mahlûkatın bir eğlence olsun diye yaratılmadığını beyan maksadlarıyla (82) kullanılır ve her defasında tezyifî (pejoratif) bir mâna taşır. Hiç birinde oyunu te'yîd eden, tasvîb ve ona teşvîk eden müsbet mâna görülmez.

Ancak, çocuklar hakkında müsbet mânâda kullanılmıştır: Hz. Yûsuf için hile hazırlayan kârdişleri babalarına: *"Ey babamız, biz Yûsuf'a karşı hayırhah olduğumuz halde onu niçin bize emniyet etmiyorsun. Yarın onu bizimle berâter gönder de gezsün, oynasın biz onu her halde koruruz"* dediler (82).

Bir peygamber olan babaları Hz. Ya'kûb "oynamasına dâir teklifi" reddetmiyor, ancak endişesini dile getiriyor: *"Onu götürmeniz beni üzüyor, siz farkına varmadan onu kurdun yemesinden korkarım"* der (83).

Âyet, çocuklar hakkında "oyun"un cevâzını ifâde etmekle kalmaz, oyun sırasında çocukların emniyetinin düşünülmesi gereğini ve ayrıca çocukların kurtla korkutulmasının eskiliğini de ifâde eder.

Çocukların oyun meselesi, Hz. Peygamber'in (aleyhisselam) hadîslerinde teferruatlı olarak ele alınmış, faydalı olan herçeşit oyun ve oyuncakların tecvîzinden başka *"Çocuğu olan onunla çocuklaşsın"* (84) hadisinde ifâdesini bulan ayrı bir terbiye vâsıtası kılınmıştır.

TERBİYE YAŞI

Terbiyeyi ilgilendiren mühim meselelerden biri de terbiye yaşı ile alâkâlıdır. Normalde âilenin sorumluluğuna düşen terbiye bilûğ çağına kadar olan terbiye-

(79) Nûr 2, 30-31.

(80) Tevbe 9,65; Mâide 5, 57, 58; En'âm 6, 70; A'râf 7, 51; Enbiyâ 21,55; Zuhruf 43, 38; Meâric 70, 42.

(81) En'âm 6, 32; Ankebût 29,64; Muhammed 47, 36; Hadid 57, 20.

(82) Enbiyâ 21, 16; Duhân 44, 38.

(83) Yûsuf 12,11-13.

(84) İbnu Hamza el-Hüseynî, el-Beyân ve't-Ta'rif, Haleb, 1329, 2, 228.

dir. Kur'an-ı Kerim'de de küçükken yapılacak terbiyeye temas edilir: "Ey Rab-bim! Küçükken beni terbiye ettikleri gibi sen de onlara merhamet et" (85).

Hz. Peygamber (aleyhisselam) küçüklükte öğrenilen bilginin "taş üzerine nakış" gibi olacağını beyan etmiştir (86). Böylece terbiyede "mümkün mertebe erken" prensibini koyan Hz. Peygamber'in (aleyhisselam) yeni doğan çocuğun kulaklarına ezan ve ikaamet okuması (87), konuşmaya başlar başlamaz Kur'an'dan parçalar ezberletmeye başlaması (88) bu konudaki fiili sünnetine dikkat çekici delillerdir.

KÜÇÜK YAŞTA HİKMET : Kur'an, çocukların, doğuştan hiçbir ilimle mücehhez olarak gelmediklerini (89) ifade etmekle birlikte istisnâî de olsa bâzı ferdlerin küçük yaşta "hikmet" sâhibi olabileceklerini, bâzı peygamberlerden örnek vererek ifade eder. Kur'ânî örneklerden biri Hz. İsâ, diğeri Hz. Yahyâ'dır. Hz. İsâ'nın daha "beşikte iken konuştuğu" (90), Hz. Yahya'nın ise "çocukken hükme" (91) yâni "hikmet, ilim ve nübüvvet"e (92) mazhar olduğu ifade edilir. Hz. Yahya'nın kendisini oyuna çağırarak çocuklara, daha sekiz yaşlarında iken "Ben oyun için yaratılmadım" şeklinde hakîmâne cevap verdiğini Hz. Peygamber hikâye etmektedir (93).

Erken tadrîs prensibinin, bir zamanlar İslam âleminde müesseseseleşip, üstün kaabiliyetlerin erkenden parlamasını sağladığını göstermek için İbnu Sîna, Süfyan İbnu Üyeyne, İmam Şâfiî, Buhârî gibi ünü günümüze kadar gelen büyüklerin, bugün için inanılmayacak kadar erken yaşlarda, kendi sâhalarında ilmin zirvesine çıktıklarını belirtmek kâfidir. Nitekim, İstanbul fâtihi *Fatih Sultan Mehmed Hân* da askerlik ve idâre sâhasında erken yaşlarda fevkalade yetişmişliğin bir başka misâlini teşkil etmektedir.

ÇOCUKLA İSTİŞÂRE : Kur'an-ı Kerim'de anlatılan, Hz. İbrahimle Hz. İsmâil arasında geçen kurban vak'ası, şahsını ilgilendiren meselelerde "çocukla istişâre"nin meşruiyetine işâret eder. Zira Hz. İbrahim rü'yasını onüç yaşlarında olduğu belirtilen (94) oğlu İsmail'e anlatarak "Bir düşün ne dersin?" diye fikrini sorar (95):

(85) İsrâ 17, 24.

(86) Heysemî, a.g.e. 1, 125.

(87) Hâkim, el-Müstedrek, Beyrut, 1335, 3, 179; Tirmizî, Edâhî, 17; Ebû Dâvud, Edeb 108.

(88) İbnu Ebi Şeybe, Musannaf, Haydarâbâd, 1966; 1, 348; Abdurrezzak, Musannaf, Beyrut, 1970, 4, 334.

(89) Nahî 16, 78.

(90) Meryem 19,29-33.

(91) Meryem 19,29-33.

(92) Râzi, a.g.e. 21, 191.

(93) Münâvî a.g.e. 4, 28-29; İbnu Kesir, a.g.e. 4, 442.

(94) Râzi, a.g.e. 26, 152.

(95) Saffât 37, 102.

Keza, yedi yaşlarında olan (96) Hz. Yûsuf da kendi rü'yâsını babasına anlatmış, babası da onu ciddiyetle dinleyip tâbir etmiştir (97).

Hz. Ömer'in gençleri de dinlediği, çocuk yaşta olduğu için itirazlara sebep olan İbnu Abbas'ı büyüklerin katıldığı istişâre meclisine aldığı meşhurdur (98).

KÜÇÜK KİMDİR? Burada, islam âlimlerinin "küçük" mevzuundaki kaanaat ve telakkilerini belirtmede fayda var. Hz. Peygamber'in ehemmiyet verdiği "Büyüğe hürmet", "küçüğe merhamet" gibi prensiplerin anlaşılması sadedinde islam âlimleri, büyüklükte ölçüyü her seferinde "yaş" olarak görmemişlerdir. Birçok durumlarda şüphesiz *yaşça büyüklük* esas olmakla birlikte bâzı durumlarda ilim ve makam'ca büyüklük esas alınmıştır. Hakiki ilim sâhibinin, yaşı ne olursa olsun "büyük", câhil kimsenin de pîr-i fâni bile olsa "küçük", keza kendi re'yi ile hareket edip Selef'i dinlemeyenlern de "küçük" olduklarını ifâde etmişlerdir (99).

GENÇLER VE TEBLİĞ: Gençlerle ilgili olarak Kur'ân'da gelen iki hususun daha burada açıklanması uygundur:

1- Bütün peygamberlere (100) karşı çıkıp küfürde direnenler'in ittifakla kullandıkları bir tâbir: "*Biz babalarımızı hangi din üzere buldu isek ondan ayrılmayız*" cümlesi olmuştur (101).

Bu cümle yaşını başını almış, artık sözü dinlenir duruma gelmiş *kühûl*'ün sözü olsa gerektir.

2- Cemiyetin Küfre müstenid an'anesine karşı gelen ilk müminler "gençler" dir. Kur'ân bu hususla alâkalı olarak birkaç örnek kaydeder: a) *Ashâb-ı Kehf, "cemiyetlerinin dinsizliği sebebiyle"* (102) mağaraya iltica eden "*birkaç genç*" ten ibarettir. "*Genç*" kelimesi onlar hakkında iki kere tekrar edilir (103).

b) Kavminin putperestliğine isyan eden Hz. İbrahim'in de "genç" olduğu âyette bilhassa tebârüz ettirilir: "*O şöyle dedi: "Hayır; Rabbiniz, göklerin ve yerin Rabbidir ki onları O yaratmıştır. Ben de buna şahitlik edenlerdenim" Allaha yemin ederim ki, siz ayrıldıktan sonra, putlarımıza bir tuzak kuracağım!" Hepsini paramparça edip, içlerinden büyüğünü ona baş vursunlar diye sağlam bıraktı. Mil-*

(96) Râzi 18,87.

(97) Yûsuf 12, 6.

(98) Buhâri, Tefsîr 110. sûre; el-Muttakî el-Hindî, Kenzu'l-Ummâl, Haydarâbd, 1945, 10, 150.

(99) İbnu Abdilberr, Câmiu Beyân'i-İl'm, Medine, 1968, 1, 209.

(100) Zuhruf 43,22-23.

(101) Mâide 5, 104; A'râf 7,28; Yûnus 10, 78; Enbiyâ 21, 53; Şuarâ 26, 74; Lokman 31, 21

(102) Kehf 18, 15.

(103) Kehf 18, 10, 15.

leti: Tanrılarımıza bunu kim yaptı Doğrusu o, zâlimlerden biridir” dediler. Bâzıları: ”İbrahim denen bir GENÇİN onları diline doladığım duymuştuk” deyince, ”O halde bunların şahidlik edebilmeleri için onu halkın gözü önüne getirin” dediler” (104).

SÛT DEVRESİ

Kur’ân-ı Kerim’e göre, çocuğun terbiye ve bakımında en mühim devrelerden biri *süt devresi* olmalıdır. Zira bu devre ile alâkalı muhtelif âyetler gelmiş hükümler vazedilmiştir.

Ahkâf sûresinde ”*Hamilelik ve süttten kesme müddetinin otuz ay*” olduğu bildirilirken (105) Lokman sûresinde ise *süttten kesme işinin iki yıl içinde* olaçağı (106) ifâde edilir. Bakara sûresinde de ”*tam iki yıl*” diye daha da sarahât kazandırılır. Ancak âyetin devamındaki açıklamaya göre, iki yıl emzirilmesi bir vecibe değildir. Anne baba, anlaşarak, daha önce de süttten kesebilirler. Aynı âyetin bidâyetinde ”*annenin emzirmesi*” medârı bahs edilmiş iken devamında, ”*sütanne*”ye de verilebileceğı dile getirilir. Âlimler, âyetten, çocuğı emzirme hakkının anneye âit olduğu, anne emzirmek istediğı takdirde babanın sütanneye verme selâhiyetinin bulunmadığı hükmünü çıkarmışlardır (108).

Bir başka âyette de boşanan âilelerdeki emzikli çocuğun durumu ele alınmakta, bu durumda annesi emzirdiğı takdirde annesine emzirme ücretinin verilmesi emredilmektedir. Annesine emzirtilmesi bâzı zorluklar çıkartacak ise, bir sût anneye verilmesi ayrıca tavsiye edilmektedir (109).

IV. ÇOCUKLARIN HİMÂYESİ

Daha önce işlenen bâzı bahisler ”*himâye*” mânasına girerse de, *himâyeyi* tazammun etmek üzere İslam’ın derpiş ettiği bâzı meseleleri müstakillen ele almak gerekmektedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim de öyle yapmıştır: Çocukların *himâyesine* mâtuf meseleleri umûmiyet itibâriyle ”*yetimler*” le alâkalı olarak nazarı dikkate arzetmiştir. Yer yer göstereceğimiz üzere, yetim için teşrî edilen esaslar, yetim olmayan çocuklar için de aynen vâridir. Şu halde, İslam’ın bütün çocuklara şâmil *himâye* edici tedbirlerini daha ziyâde yetimlerle ilgili olarak açıklamaya çalışacağız.

(104) Enbye 21, 56-61.

(105) Ahkâf 46, 15.

(106) Lokmân 31, 14.

(107) Bakara 2, 233.

(108) Cessâs, Ahkâmü'l-Kur’ân, Mısır, Taribsiz 2, 105.

(109) Ta’lak 65, 6.

ÇOCUĞUN HİMÂYE MEKANİZMASI

İslam fıkhı, annesi babası olan çocuğun meselelerinin yürütmesinde babanın şefkatine güvenir. Hidâne denen ve *istiğna yaşı* olan on yaşlarına kadarki terbiyesini anneye veya anne tarafından kadın akrabalara verir. Malının ve nefsinin himayesini esas alan velâyeti ise babaya veya baba tarafından akrabalara verir. Veli (veya vasi) den mahrum çocukların velisi SULTAN'dır. Yâni devlettir, devleti temsil eden mülki âmirdir. Şu halde çocuk, kırdâ veya câmi avlusunda bulunmuş bir "lakit" bile olsa bir sâhibi var demektir.

YETİM: Bu kelime, lügat olarak, "yalnız" mânasına gelir. Bu aslı mânadan hareketle, anne veya babasını veya her ikisini de kaybeden küçükle, kocasını kaybeden kadına "yetim" veya "yetime" denmiştir. Cessâs bu kolimenin, Kur'ân'da, babasını kaybeden bülûğa ermemiş -kız veya erkek- çocuk için kullanıldığını açıklar (110).

Kur'ân-ı Kerim'deki yetimle alâkalı âyetleri üç gruba ayırabiliriz:

1- **Yetimlere iyi muâmeleyi emreden âyetler:** Duha, Fecr, Mâûn sûrelerindeki âyetler gibi (111). Bu çeşit âyetlerde yetime iyi davranmak emredilir, kötü davranışlar şiddetle kınanır.

2- **Yetime devlet yardımı meselesinin işlendiği âyetler:** Buralarda yetimle alâkalı fiilî tedbirler söz konusudur ve yardım fonları gösterilir: Ganîmetten pay (112), Fethedilen yerlerden gelen maldan pay (113), Mîras taksimlerinden pay (114) gibi ki bunların hepsi sâbit gelirler olabilecek şeylerdir.

3- **Yetime bakacak velinin tâbi olacağı hükümler:** Bu âyetlerde yetimin terbiyesi, malının korunması, yetimin hayata hazırlanması, evlendirilmesi gibi hususlar ele alınır. Bu gruba giren en mühim âyetin meâlî şöyle:

"Yetimleri evlenme çağına gelene kadar deneyin; onlarda rüşd görürseniz mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler de geri alacaklar diye onları israf ederek ve tez elden yemeyin. Zengin olan iffetli olmağa çalışsın. Yoksul olan uygun bir şekilde yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman, yanlarında şahid bulundurun. Hesap sormak için Allah yeter" (115).

Yetimin Terbiyesi: Âlimler yukarıdaki âyetle bunu tamamlayan Bakara sûresinin 220. âyetini göz önüne alarak, yetimin terbiyesinde, onu âileye dâhil

(110) Cessâs a.g.e. 1, 12.

(111) Duhâ 93, 6-9; Fecr 89, 17; Mâûn 107, 1-3; Beled 90,8-16; Bakara 2, 83, 177,214.

(112) Enfâl 8,41.

(113) Haşr 59,7

(114) Nisâ 4,8.

(114) Nisâ 4,8.

(115) Nisâ 4,6.

etmeyi, âilevi atmosfer içerisinde yetiştirmeyi esas almışlardır. Yetim çocuk, âile içerisinde, öz evlada yapılan muâmele çerçevesinde terbiye edilecektir. Bu açıdan, bugünkü mânada, yetimevleri islâmî ruha uygun değildir.

Yetimin Malının Korunması: Yetim rüşd yaşına kadar malı üzerinde tassarrufa yetkili değildir. Velisi onun adına, belli kayıtlarla tasarrufta bulunur. Malın ticâret, kira gibi yollarla artırılması, çocuğun gerçek ihtiyaçları için harcanması, lüzumsuz harcamalar yapılmaması, velinin muhtaç olmadığı takdirde bakım ücreti almaması, çocuk rüşdüne erer ermez malı derhal, şahidler huzurunda teslim etmesi velinin bağlı olduğu temel kaaidelerdir. Velî gıda, giyecek, tahsîl, çiraklık ve meslek öğretimi gibi gerçek masraflar dışında, lüzumsuz sayılacak masraflar yaparsa kendisine tazmîn ettirilir.

Evlendirilmesi: Âyet-i Kerîme'nin üzerinde durduğu bir husus yetimin evlendirilmesidir. Bu âyette, bülûğa eren gencin, mümkün mertebe erken evlendirilmesi prensibi de görülmektedir. Yetim, daha velisinin vesâyeti altında iken evlendirilmesinin medâr-ı bahs edilmesi, gencin evlenme probleminin, onun şahsından ziyâde âilesinin bir meselesi olduğunu ifâde eder. Âile bu meseleyi erkenden düşünecek, tedbîrini alacaktır. Nitekim bâzı hadislerde, çocuğu evlendirmek babaya terettüp eden bir vazife olduğu, gecikme sebebiyle gencin işliyeceği günahın da sorumlu tutulacağı ifâde edilir (116).

Burada son olarak şunu da belirtelim ki, yetim hakkında kaydedilen hükümler, yetim olmayan çocuklar hakkında da câridir. Vasî kadar çok kayıtlarla olmasa bile, baba da çocuğunun malında tasarruf hususunda tamâmen serbest değildir. Umûmî kaaide, bülûğa kadar çocuğun malının ebeveyne haram olmasıdır. Çocuğun malından, onlar da zaruret olmadıkça kendi ihtiyaçları için harcayamazlar, harcadıkları takdirde çocuğa borçlanmış olurlar (117).

ÇOCUK ÖLDÜRME YASAĞI

Kur'ân-ı Kerîmin çocukla alâkalı mühim bahislerinden biri, çocuk öldürmekle alâkalıdır. Hz. İsmâil'in Kurbân edilmesiyle alâkalı kıssa (118) ile eskiliğine parmak basılmış olan "çocuk öldürme" âdetinin bilhassa Hz. Mûsa zamanında Firavunlar tarafından Yahûdî çocuklara yaygın şekilde uygulandığı dile getirilir (119). Câhiliye araplarının bâzan ar duygusuyla kızlara (120), bâzan da açlık korkusuyla kız ve erkek her iki cinse de uyguladıkları belirtilen (121) çocuk öldürme âdetini Kur'ân-ı Kerîm şiddetle yasaklar. Zamanımızda *maltusculuk* adı altında

(166) Tebrizî, Mîşkâtü'l-Mesâbih, Dîmeşk, 1961, 2, 170.

(117) Üstrüşenî, a.g.e. 1, 85;1, 98, 1,146, 1,148, 2,62.

(118) Saffât 37, 101-102.

(119) Bakara 2,49; Ar'râf 7, 127,141; İbrahim 14,6; Kasas 28, 4; Mü'min 40, 25.

(120) Tekvîr 81, 8-9.

(121) En'âm 6, 140; Saff 61, 12.

ilmî bir görünüm verilmek sûretiyle "açlık patlaması" gibi tamamen muhayyel tehlikeleri ileri sürerek dünya efkar-ı umûmiyesini iğfal ederek, "kürtaj" adı altındaki çocuk katliâmına da şâmil her çeşit katli yasaklayan ilâhî emirlerden biri şudur : "*Fakirlik korkusuyla çocuklarımızı öldürmeyin, sizi de onları da rızıklandıran biziz*" (122).

ÇOCUKLAR UGRUNA CİHAD

Çocukların himâye ve kurtuluşunda, Kur'ân-ı Kerim, hassasiyeti, hicret meselesinde onların düşünülmesini ve hattâ onların kurtarılması için cihâd etmeyi emrecek kadar ileri götürür: "*Kendilerine yazık edenlerin canlarını melekler aldıkları zaman onlara: "hayatta iken ne yaptınız bakalım" deyince, onlar: "Biz yer yüzünde zavallı âcizlerdik" diyecekler. Melekler de: "Allah'ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!" cevabını verecekler. Onların varacakları yer cehennemdir. Orası ne kötü dönülecek yerdir. Çaresiz kalan, yol bulamayan zavallı erkek, kadın ve çocuklar müstesnadırlar*" (123).

Müfessirler, âyetten, mürâhık çocukların hicretle sorumlu olduğu hükmünü çıkarırlar (124).

Şu âyeide, âciz durumda kalan ve yardım bekleyen erkek, kadın ve çocuklar uğrunda cihad emredilmektedir: "*Size ne oluyor da: "Rabbimiz! Bizi halkı zâlim olan bu şehirden çıkar, katından bize bir sâhip gönder, katından bize bir yardımcı lutfet"*" diyen zavallı erkekler, kadınlar ve ÇOCUKLAR uğrunda ve Allah yolunda savaşıyorsunuz?" (125).

V. HUKUK AÇISINDAN ÇOCUK

ÇOCUK VE SUÇLULUK: Çocuk meselesinde islamın orijinal yönlerinden biri, suçluluk ve çocuk konusunda kendini gösterir. İslam, prensip olarak, çocuğu suça ve cezaya ehil görmez. Kur'ân'da gelen ve çocuğun tasarrufundaki kısıtlamalarla ilgili, yukarıda kısmen temas edilen hükümlerden başka Hz. Peygamber'in (aleyhisselam) hadîslerinde sarîh olarak, çocuğun bülûğa erinceye kadar gerçek mânada suçlu addedilemeyeceği ifâde edilmiştir: "*Üç kimseden kalem kaldırılmıştır (yaptıklarında hukûkî sorumluluk yoktur)* (126). *Uyanıncaya kadar uyuyandan, bülûğa erinceye kadar çocuktan, aklı başına gelinceye kadar bunak (ve mecnûn) dan*" (127).

(122) İsrâ 17, 31; En'âm 6, 15.

(123) Nisâ 4, 97-98.

(124) Râzi, a.g.e. 11,13; Keşşâf, a.g.e. 1, 1,557.

(125) Nisâ 4, 75.

(126) Bak. Mubârekfûrî , Tuhfetu'l-Ahvazî, Kahire, 1963, 4, 685.

(127) Tirmizî, Hudud 1 (Hadis Nesâî, Ebû Dâvud ve İbnu Mâce'de de mevcuttur). Tirmizî bu hadîsle bütün âlimlerin amel ettiğini belirtir.

İslamın, hukûkî ehliyet meselesinde çocukları büyüklerden kesinlikle ayırmış olması, çocukların sâdece mal mülk yönünden korunmuş olmasını sağlamakla kalmamış, onların şahsiyetini de korumuştur. Bâti âlemi, yakın zamana kadar suçlu çocukları, büyükler için vazedilen aynı kaanonlarla, aynı mahkemelerde yargılayıp, idama varıncaya kadar aynı cezalarla tecziye ederken İslam hukuku, çocuklara *had* tatbik edilemeyeceğini, terbiyevî maksada râci te'dib ve ta'zir den öte ceza verilemeyeceğini kesin bir dille ifade etmiş (128), ayrıca, çocuk mahkemeye celbedilebilir mi, edilemez mi münâkaşasını yaparak bir çok hususlarda celbedilemeyeceği görüşünü beyân etmiştir (129).

Çok zengin olan bu mevzuda teferruâta girmeden, yukarıdaki hükme menşee olan bâzı temel kaaideleri kaydedeceğiz:

- 1— Çocuğun getirdiği haber müteber değildir.
- 2— Çocuk şehâdeti makbûl değildir.
- 3— Çocuğun ikrarı isbat edici değildir, kendi ikrarı ve başka çocukların şehâdeti ile suçlu sayılmaz.
- 4— Çocuğa yemîn teklif edilmez.
- 5— Nâdir durumlarda çocuk mahkemeye celbedilebilir.
- 6— Bülûğa yaklaşan çocuklara hapis cezası verilebilir, daha küçüklere verilemez.

ÇOCUĞA KARŞI İŞLENEN CİNÂYETLER

Çocuk suça ehil görülmemiş olmakla birlikte, kendi nefesine karşı işlenen cinâyetlerde aynen büyük gibi kabûl edilmiştir. Babasının veya mualliminin terbiyevî müdahaleleri sırasında vukûa gelenler dışında çocuğun şahsına karşı işlenen bütün cinâyetlerde o, büyük gibidir. Kısas ve diyet cezalarında cânîye hafifletici hüküm uygulanmaz (130).

MİRAS

Çocuk anne rahmine düştükten itibaren miras açısından bir kısım hukuka medârdır. O, anne, baba ve kardeşlere nisbeten doğmuş veya doğacak çocuklara göre çeşitli hukûkî meseleler ortaya çıkarmaktadır. Bunların teferruâtına inmek ayrı bir konu olduğu için bu kadarlık bir işâretle yetineceğiz (131).

(128) Bu mevzu üzerine bir kısım müdellel açıklamaları görmek için İslamda Çocuk Hakları (İstanbul 1980, Yeni Asya yayınları) adlı kitabımız görülebilir, s. 37-57.

(129) Bu mevzu üzerinde geniş bilgi, tercümesini neşrettiğimiz, Üstrüşenî'nin *Ahkâmü's-sığar* adlı kitabının Kerâhiyât, Şehâdât, Edebü'l-Kaadi gibi muhtelif bölümlerinde bulunabilir.

(130) Üstrüşenî, *Ahkâmü's-Sığar*, 2,18.

(131) Şu âyetlere bakılabilir: Bakara 2, 4,11-12, 176,233,238; Nisâ 4,7,11,23,33,176; Talâk 65,4-6.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, çocukla alâkalı temel bahislere, ya doğrudan doğruya veya dolaylı olarak temas etmiş, fezlekeler vermiştir. Biz bu tebliğde, ilk nazarda dikkatimize çarpanların mühimlerine işâret etmeye çalıştık. Kur'ân üzerinde, bu paralelde çalışmalar arttıkça, çocukla ilgisi kurulabilecek yeni âyetler ve meseleler tesbît edilebilecektir.

Sunulan bâzı açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Kur'ân'da kısa olarak gelen fezleke ve işâretler, tek başlarına çocuk meselelerini aydınlatmaya yeterli değildir. Onların vuzuh ve tatbîk gücü kazanabilmesi için hem hadislerin ve hem de geçmiş asırlarda islam âlimlerinin çıkardığı hükümlerin iyi bilinmesi lazımdır.

Gittikçe tekâmül eden insanlığa, yeni içtimâî ve teknik şartlar, çocuk mevzuunda da karmaşık meseleler getirmektedir ve getirecektir. Bunların çözümünde orijinal katgılarda bulunmak ve böylece yarının cihânşümûl medeniyetinde şerefli yerimizi alabilmek için her meselede olduğu gibi, çocuk meselesinde de kaynaklarımızı iyi bilmemiz gerekmektedir.

İLÂHÎ FİİLLERDE HİKMET

Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL

Bilindiği üzere, insanoğlu yaratılışının gereği olarak dünyaya geldiğinden beri daima etrafında olup bitenleri anlamak ve öğrenmek istemiş, varlık ve olaylar arasında bir sebep ve gaye ilişkisi aramıştır. Bu merak sahibi insan, kendi fiillerinde bir neden ve amaç güttüğü gibi kendi gücünü aşan âlemde cereyan eden olaylar, daha doğrusu ilâhî fiiller arasında bir sebep ve gaye bulunup bulunmayacağını da düşünmüş ve çeşitli görüşler beyan etmiştir.

Biz bu incelememizde, birçok filozofu, ilim adamını ve ilâhiyatçıları meşgul eden sebep ve gaye düşüncelerinin İslâm kelâmı açısından nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışacağız. Hemen şunu belirtmeliyiz ki müslüman kelâmcılar, Allah'a nisbet edilen fiillerde sebep ve gaye kavramlarını -ileride açıklayacağımız mahzurlardan dolayı- Allah'ın zatı için kullanmazlar. Bu yüzden biz, incelememizin başlığını "İlâhî Fiillerde Hikmet" olarak seçtik. Bu başktan da anlaşılacağı gibi konumuzun merkezini "Hikmet" kavramı oluşturmaktadır. Ancak bu kavramın anlamına daha iyi açıklık kazandırmak için kendisiyle az çok ilgisi olan kavramlara da yer verilecektir. Allah'ın fiillerinden kasd ettiğimiz, kısaca mümkün olan şeylerin yokluktan varlığa çıkarılmasıdır. Kısacası Cenâb-ı Hakkın yaratması, icâd etmesi ve ihdâs etmesidir.

Şimdi biz, esas konumuz olan "Hikmet" in lügat anlamını Kur'an-ı Kerim'deki manasını ve belli başlı kelâmcıların ne anladığını vermek suretiyle incelememize başlayacağız.

HİKMETİN LÜGAT VE İSTILAH MANALARI

"Hikmet" lügatte adâletle hükmetmek, eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek ve gereğine göre amel etmek demektir. İlim ve amelde sağlam kılma, söz ve fiilde isabet etmek, ilim ve akılla gerçeğin yerini bulması anlamına gelir. Allah hakkında hikmet, eşyayı bilmek, onu sağlam ve muhkem bir gaye üzerinde vücuda getirmektir. İnsan hakkında hikmet, varlıkların bilinmesi ve hayırla-

rın işlenmesi anlamındadır 1. Hikmet lafzı, aslında fesâdı önleme, bir şeyi iyileştirme kasdıyle önleme manasına gelen "hakem"den almıştır. Hayvanın ağzına takılan "gem", hayvanı sağa sola sapmaktan menettiği için ona arapçada hikmet denir 2.

Ayrıca hikmet, hilm, nübüvvet, Kur'an ve İncil manalarına da gelir. Allah'a itaat, fıkıh, din, din ile amel etmek, haşyet, fehm, vera³, takva, Allah'ın emrini tefekkür etmek ve emre uymak manalarında da kullanılır³. Lügat-ı Nâcî, hikmetin ilim ve adâletin birleşmesinden meydana gelen şerefli bir sıfat olduğunu söyledikten sonra, adâb ve ahlâkla ilgili kısa söz, doğru öğütten ibaret kısa kelâm, gizli sebep, menşe-i hafî anlamına geldiğini kaydeder⁴. Pezdevî (ölm. 482/1089), "bikmet" in karşıtı olarak, aklın gereğine aykırı düşen amel manasına gelen "sefeh" i ve ilmin karşıtı olan "cehl" i göstermektedir⁵.

Büyük kelâmcı İmâm el-Mâtürîdî (ölm. 333/944), hikmetin manasını doğruca gidip erişme, yerini bulma, her bir şeyi yerli yerine koyma anlamında olduğunu söyledikten sonra, bunun adâlet manasına geldiğini, "sefeh" in ise her bir şeyi, kendi gerektiği yerden başka bir yere koymak diye belirtmektedir⁶.

İmâm el-Gazzâlî (ölm. 505/1111) de, hikmetin iki anlamda kullanıldığını şöyle açıklamaktadır: 1. Eşyanın düzeni ile onların ince ve yüksek manalarını mutlak olarak kavrama ve istenilen gayenin tamamlanması için gerektiği gibi onlar üzerine hükmetmek, 2. Bu birinci manaya, düzen ve tertip vücuda getirmek, iyi ve sağlam kılmak üzere kudretin isnâd edilmesidir⁷.

Ebu'l-Mu'in en-Nesefî (ölm. 508/1115), hikmetin biri lügat manası diğeri kelâmcıların görüşü olmak üzere şu bilgileri vermektedir: a) Bu konuda lügatçılar, aralarında ihtilâf etmişlerdir. İbnu'l-Arabî, hikmetin ilim, hakimin âlim mana-

1. Bak., er-Râgîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, el-Müfredât fi Garîbî'l-Kur'an, Beyrut, ts., s. 127; ez-Zebîdî, S. Muhammed Murtaza, Tâcu'l-'Arûs, Beyrut, 1386/1966, VIII, s. 352; İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, Lisânu'l-'Arab, Beyrut, 1388/1968, XII, s. 140; Ebu'l-Bekâ' el-Huseynî el-Kefevî el-Hanefî, Kitâbu'l-Kulliyât (2. Tabı), Bulak-Mısır, 1281 h., s. 158; et-Tahanevî, Şeyh Muhammed 'Ali b. 'Ali, Keşşâfu Istulâhâtü'l-Fünun (yeni tabı), Tahran, 1947, I, s. 370; Âsım Efendi, Kamus Tercümesi, İst., 1305 h., IV., s. 244.

2. er-Râgîb el-İsfahânî, el-Müfredât, s. 126.

3. Asım Efendi, Kamus Tercümesi, IV, s. 244.

4. M. Nâcî, Lügat-ı Nâcî, İstanbul, 1318, h., s. 325.

5. Pezdevî, Ebu'l-Hasan Fahrüddin 'Ali b. Muhammed, Keşf-i Pezdevî, İstanbul, 1308, h., I, s. 13.

6. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhid, Tahkik eden, Dr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970, s. 97, 114.

7. al-Gazzâlî, al-İktisâd fi'l-İ'tikâd, Önsöz ve Notlarla Hazarlayanlar: Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Dr. Hüseyin Atay, 1962, s. 165.

sına geldiğini söyler. Bir kısımları da hakîm, bir şeyi sağlam (muhkem) kılan diye tanımlar. Bazıları da hakîm'i, nefsini hevâ ve çirkin şeylerden alıkoyan manasına alırlar. Bir kısmına göre de hikmet, eşyanın hakikatlerini bilmek, onları yerlerine koymaktır. Böylece o, ilim ve fiili kapsamaktadır: Her kim, hikmete ilim manası verirse, onun zıddı bilgisizlik (cehl) dir; Her kim ki hikmeti fiil manasında alırsa, onun zıddı akılsızlık (sefeh)'dir.

b) Kelâmcıların görüşlerine gelince: *Eş'arilere* göre, fiilde hikmet, failin fiilinin kasdına uygun olarak gelmesidir. Akılsızlık (sefeh) ise, fâilin fiilinin maksadına aykırı olarak vukubulmasıdır. *Mutezililere* göre, hikmet, her fiilde, ister fâili için, ister başkası için olsun, menfaat bulunmasıdır. Akılsızlık (sefeh) da her fiilin, ister fâili için ister başkası için olsun, menfaatten uzak oluşu demektir. *Mâtürîdilerce*, fiilde hikmet, fiilin övülmeye değer sonuçları olması anlamındadır. Akılsızlık da övülmeye değer sonuçlardan uzak bulunma demektir⁸.

Sadru's-Şerî'a (ölm. 747/1346) da, "hikmet , bir şeyi gerektiğine tahsistir, yani bir şeyin bir şeye tahsisi nasıl murad ediliyorsa o şekilde takdir etmektir."⁹ der. Sadru's-Şerî'a, bu tanımından sonra şu açıklamalarda bulunur: Hikmet, Allah'ın zatî ve fiilî sıfatını içeren bir sıfattır. Bunun manası, gerektiği gibi işleme yönünden fâil olmakla birlikte, eşyanın inceliklerini bilmektir. Sadru's-Şerî'a hikmetin ameli ilgilendiren ve ilgilendirmeyen ilim olduğunu kabul etmemektedir. Bu görüşü kabul etmeyişi söylemesi, filozofların görüşünde olmadığını belirtmek içindir. Çünkü, o, hikmetin açıklamasını yaparken sonraki filozofların hikmete ameli katmayarak eşyanın hakikatlerini bilmek, manasında kullandıklarını söyler. Onların hikmeti, ameli ve nazarî diye iki kısma ayırdıklarını kaydettikten sonra, kendisinin bu fikirde olmadığını zikreder. Ona göre, bilakis amelde sağlam kılma "itkân" gereklidir. Çünkü hikmet ile ihkâm birbiriyle ilgisi olan aynı kökten kelimelerdir. Zira Allah Teâlâ'nın fiilleri, sağlam (muhkem) kılınmış olması gereklidir. Bu mananın doğru olduğuna dair şu ayet-i kerimeyi misâl getirir: "Allah dilediğine hikmetini verir. Hikmet kime verilirse, büyük bir hayra kavuşmuş olur." (II/269). Sadru's-Şerî'a'ya göre "büyük hayır", ilmiyle amel eden kimseye aittir¹⁰.

Öte yandan hikmet, -felsefe anlamında- eşyanın hakikatlerinden bahseden ilim diye de tarif edilmiştir¹¹. Zaten felsefenin en eski ismi, batı dilinde hikmetin karşılığı "sagesse" idi¹².

8. Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, Tebsiratu'l-Edille, Beyazid Genel Kitaplığı, No: 3063, vrk. 164 a-b.

9. Sadru's-Şerî'a, 'Ubeydullah b. Mesûd, Ta'difu'l-'Ulûm, Süleymaniye Kût., Antalya-Tekeli-oğlu, No: 792/2, vrk. 193 b.

10. Aynı eser, vrk. 194 a-b.

11. S.Ş. el-Cürçânî, Ta'rifât, İstanbul, 1307 h., s. 62; Hüseyin Kâzım Kadri, Türk Lügati, İstanbul, 1928, II, s. 556.

12. André Lalande, Vocabulaire de la Philosophie, PVF, Paris, 1968, s. 941.

Görülüyor ki hikmet, lügat bakımından çeşitli anlamlar taşıdığı gibi, kelâmcılar ve felsefeciler açısından da farklı anlamlar arz etmektedir. Elmalılı Hamdi Yazır, II/269. âyetin tefsirinde hikmetin yirmi üç çeşit tarifini vermektedir¹³. Bu müfessirimize göre, hikmetin en esaslı manasını teşkil eden hususiyetlerin, hem ilim, hem amel manasını içermesidir. Zaten kelâmcıların görüşlerinin de bu mihverde toplandığını görüyoruz. Çünkü herşeyin yerli yerine konmasında hem ilim, hem sağlam kılma manası mevcuttur. Bu, mâtüridîlerin görüşleri için doğru olduğu gibi eş'arî olan Gazzâlî'nin verdiği anlam için de doğrudur. Çünkü onda da ilim ve fiil manasına azamî özen gösterilmiştir.

Hikmetin lügat ve istilâh manalarını, belli başlı âlimlere göre verdikten sonra, şimdi Kur'an-ı Kerim'de hikmetin hangi anlamlarda kullanıldığını görelim.

KUR'AN-I KERİM'DE HİKMETİN MANALARI

İslâm kelâmı, malzemesini Kur'an-ı Kerim'e dayandırdığından¹⁴ ve onu kendi metoduyla inceleyip anlamaya çalıştığından, söz konusu hikmet teriminin de, Kur'an'da hangi anlamlarda geçtiğinin araştırılması en tabii bir yol olsa gerektir. Çünkü böyle bir temellendirme yapıldıktan sonra, ancak kelâmcıların görüşleri hakkında tam bir değerlendirme mümkün olaeaktır.

Mukâtil (ölm. 150/767)'den rivâyet edildiğine göre, "hikmet", Kur'an-ı Kerim'de dört surette tefsir edilmektedir¹⁵:

1— "Kur'an öğütleri" manasına "...Size öğüt vermek için gönderdiği Kitap ve hikmeti hatırlayın..." (II/231).

2— Fehm ve ilim manasına: "Biz Lokman'a ilim ve anlayış verdik..." (XXXI/12).

3— Nübüvvet manasına: "Gerçekten biz, İbrahim hanedanına kitap ve nübüvvet verdik..." (IV/54); şu âyetlerde de nübüvvet manasıdır: (XXXVIII/20); (II/251).

4— Hayret verici sırlarla dolu Kur'an manasına: "İnsanları Rabbinin yoluna hikmetle (sağlam doğru sözle) güzel öğütlerle davet et..." (XVI/125).

Fahrüddin Râzî (ölm. 606/1209), Kur'an'daki bu dört manayı zikrettikten sonra, incelendiğinde bunların hepsinin ilim manasına râci' olduğunu, ilimden ise Allah'ın insanlara çok az bir şey verdiğini hatırlatır.

13. Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1960, II. s. 914-29.

14. Krş. Dr. Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev. Doç. Dr. Süleyman Ateş, Ankara, 1975, s. 51.

15. el-Fahru'r-Râzî, et-Tefsiru'l-Kebîr, Kabire, ts., VII, s. 67; Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili II, s. 928.

Şu halde İslâm âlimlerinin, hikmetin manasını verirken Kur'an'da geçen hakiki manaya daima bağlı kaldıkları dikkatimizi çekmektedir. Ancak şurası bir gerçektir ki hikmet sıfatı, insanlara nisbet edildiğinde -diğer sıfatlarda olduğu gibi- Allah'a nisbet edildiğinden tamamen ayrı bir anlam ifade edilmektedir. Şöyle ki Allah, sonsuz hikmet sahibidir. Halbuki sınırlı bir yaratık olan insanın hikmeti, ancak Allah'ın müsaade ettiği nisbettedir. Fahrüddin Râzî'nin işaret ettiği gibi insana verilen hikmet, Allah'ın sonsuz hikmeti karşısında, çok az bir şey ifade etmektedir. Şimdi konumuzun gereği, Allah'ın sıfatı olarak hikmeti inceleyeceğiz.

ALLAH HİKMET SAHİBİDİR

Müslümanlar, Allah'ın hikmet sıfatıyla vasıflandırılmasında ittifak etmişlerdir. Yalnız bunun yorumunda ihtilâf etmişlerdir ¹⁶. Allah Teâlâ'nın "Hakîm" ismi, Kur'an-ı Kerim'de doksan üç defa geçmektedir¹⁷. Hakîm, hikmet sahibi demektir.

Ebû Hilâl el-'Askerî (ölm. 400?/1009?), âlim ile hakîm arasındaki farkları şöyle açıklar: Hakîm şu üç anlamdadır: a) Sağlam kıtan, b) Hikmetli, Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi: "Her hikmetli iş, o mübarek gecede, apaçık ayrılır" (XLII/4). Allah, bu manada hikmetle vasıflandırılırsa, bu O'nun fiili sıfatlarından- dır. c) Hakîm, eşyanın ahkâmını bilen (âlim) anlamındadır. Allah bu anlamda hikmetle vasıflandırılırsa, bu O'nun zâtî sıfatlarından olur¹⁸.

Ehl-i sünnet ve'l-cema'ât, Hakîm'in fiillerinin sağlam ve muhkem olduğunu kabul ederler¹⁹.

Mu'tezüleye göre, Hakîm olan, bir fiili ancak bir hikmet ve bir maksad için işler. Maksadsız fiil ise boş ve manasızdır. Hakîm olan, bir fiili, iki husustan birisi için yapar; ya kendi menfaatlenmek için, ya da başkasını faydalandırmak için yapar. Allah Teâlâ, faydalanmaktan uzak olduğuna göre, o fiili başkasının (kullarının) faydalanması için işler²⁰.

Eş'arîlere göre, Allah'ın fiillerinde hikmet vardır. Ancak bu hikmet sahibi oluşu, zorunlulukla değil, cevaz suretiyledir. Her yaratığın yaratılmasında Allah,

16. İbn Teymiyye el-Harrânî, Mînhâcu's-Sünne (Kenarında, "Beyânu muvâfakati sarîhi'l-ma'kul li sahihi'l-menkul" ile birlikte), Bulak-Mısır, 1321 h., I, s. 34; el-Makdisî, Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih, Paris, 1899, I, s. 115.

17. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el-Mu'cemu'l-Mufehres..., s. 214-15.

18. Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Furûk fi'l-Lüğa, Beyrut, 1400/1980, s. 89.

19. eş-Şehritânî, K. Nihâyeti'l-İkdâm, s. 401; Krş. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Kitâbu'l-Luma' Kahire, 1955, s. 24; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, K. et-Tevhîd, s. 216 vd.

20. eş-Şehristânî, K. Nihâyeti'l-İkdâm, s. 397; Krş. R. Brunschwig, Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah), Studia Islamica G. P. Mais. -L. Paris, MCMLXXIV, XXXIX, s.6 vd.

hikmet sahibidir. Allah, mahlûkâtı yaratmasa da, hikmetten çıkmaz, yarattığını kat kat yaratsa da caizdir. Kafirleri yaratıp, mü'minleri yaratmaması, veya mü'minleri yaratıp, kafirleri yaratmaması, cansızları yaratıp, canlıları yaratmaması veya canlıları yaratıp, cansızları yaratmaması da caizdir. Bu yönlerden hangisi olursa olsun, O'ndan doğru, âdil ve hikmet olarak meydana gelir²¹.

Bazı eş'arîler, Allah'ın bir kısım fiillerinde hikmetin tasavvur edilemeyeceğini ileri sürerler. Meselâ kâfirlerin Cehennemde ebedî kalması, bu dünyada yılanların ve akreplerin yaratılması v.s.²²

Hanefî-mâtürîdî âlimlerine göre, Allah'ın fiilleri, bir zaruretle değil, hikmetinin gereği, ihsan olarak meydana gelmektedir²³. Mâtürîdîler, görüşlerini şöyle izah ederler: Eğer zikredilen manada Allah'ın fiilleri için gereklilik olmayacak olsa, fiilin meydana gelmesi de, terki de eşit olur. Bu takdirde, O'nun fiillerinden bazısının hikmetten uzak kalması caizdir. Bu durumda O'nun bir kısım fiillerinde manasız (abes)liğin caiz olması gerekir ki, Allah bundan uzaktır²⁴.

Mâtürîdîler, eş'arîlerin Allah'ın bir kısım fiillerinde hikmetin tasavvur edilemeyeceği görüşlerine şöyle cevap verirler: Allah'ın fiillerindeki hikmeti kavrayamayışımızdan hikmetin yokluğu lâzım gelmez. Biz, aklımızın sınırlılığı sebebiyle Allah'ın fiillerinin bütünündeki hikmeti bilemeyiz²⁵.

Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, hikmetin övgü (medh) ve kemâl sıfatlarından; akılsızlık (sefeh)'in ise noksan sıfatlardan olduğunu, öyleyse Allah'ın hikmet sıfatıyla vasıflandığını yani hakim bulunduğunu söyler. Ve o, bu konuda nasların mevcut olduğunu, Allah'ın bilgisizlik (sefeh) ile vasıflanmayacağını ifade eder. O açıklamalarına devam ederek, mâtürîdîlere göre, hikmet, ister ilim yönünden, ister fiil ve amel yönünden olsun, isterse her ikisinin kapsamı olsun, Allah'ın bu ikisiyle de ezelde muttasıf olduğunu, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ölm. 324/936)'nin ise, hikmetle ilim murad edildiğinde, onu zatî ve ezeli sıfatlardan saydığını, fiil murad edildiğinde onu ezeli sıfatlardan saymadığını kaydeder²⁶.

21. Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, İstanbul, 1928, s. 150; Şeyhzâde Abdurrahîm, *Nazmu'l-Ferâid*, Mısır, 1317 h., s. 27.

22. Aynı eser, aynı yer.

23. Aynı yer; el-Mercânî, *Hâşiyetu şerhi'l-Celâl* (Dört Hâşîye birlikte) Dersaadet (İstanbul), 1317 h. II, s. 208 (Hamişede); Krş. İmâm el-Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd*, s. 217,221; Sadru's-Şerî'a, *Ta'dîlu'l-'Ulûm*, vrk. 193 b vd.; el-Mercânî, *Şihâbuddîn Harun b. Bahâüddin, K. el-Hikmeti'l-Bâligatü'l-Cenniye fi şerhi'l-'Akâidi'l-Hanefiyye*, Kazan, 1356 h., s. 73-74.

24. Şeyzâde Abdurrahîm *Nazmu'l-Ferâid*, s. 27.

25. Aynı eser, aynı yer.

26. Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebîretü'l-Edille*, vrk. 165 a; Krş. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, Mısır, 1327 h., s. 19; Şeyzâde Abdurrahîm, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 28; Michel Allard, *Le Probleme des Attributs Divins Dans la Doctrine d'al-Aş'arî et de Ses Premiers Grands Disciples*, Beyrouth, 1965, s. 118.

Şu halde eş'ariler ile mâtürîdiler arasında, hikmet konusunda, bağlandıkları prensiplerden ileri gelen bir görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bilindiği üzere eş'arilere göre, Allah'ın zatî sıfatları ezeldir. Fakat fiilî sıfatları ezeli değildir. Fiilî sıfatlar, izafî olup, hakîkî değildirler. Eş'ariler, tekvîn sıfatını kabul etmezler. Onlara göre, tekvîn sıfatı, kudret sıfatının hâdis olan teallukundan ibarettir. Hatırlanacağı üzere onlar, Allah'ın kudret sıfatının biri ezeli, diğeri hâdis iki teal-lüku olduğunu kabul ederler. Böylece eş'ariler, fiilî sıfatların hâdis olduğunu söy-yerek mâtürîdilerden ayrılırlar. Eş'arilere göre, eğer hikmetle ilim murad edilirse o, ezeli bir sıfat, eğer fiil murad edilirse ezeli değil, hâdis bir sıfattır. Bu durumda hakim alim manasına kullanılırsa, zatî sıfatlardandır. Allah ezelde hakimdir. Eğer hakim, fiilde isâbet eden anlamında kullanılırsa, bu takdirde fiilî sıfatlar-dandır, ezeli değildir²⁷.

Mâtürîdilere gelince, onlara göre, hikmet, fiilin sağlam ve muhkem kılınması manasında da olsa Allah'ın ezeli sıfatıdır. Çünkü bu durumda hikmet tekvîn sıfatına râcîdir. Fiilî sıfatların râcî olduğu tekvîn sıfatı ezeldir. Şöyle ki Allah, âlemi yaratmadan önce de yaratma sıfatı ile muttasıftı. Yaratma sıfatı da Allah'ın zatî sıfatları gibi ezeli bir sıfatı olup, kudretin hâdis olan teallüku değildir.

Binaenaleyh mâtürîdilere göre, hikmet sıfatı Allah'ın ezeli bir sıfatıdır. Aslında hikmet sıfatı, Allah'ın hem zatî, hem fiilî sıfatını içeren bir sıfattır. Çünkü hikmetin manası, hem eşyanın inceliklerini bilmesini, hem de fâil olarak o eşyayı gerektiği gibi yapmasını kapsamaktadır²⁸.

Netice olarak, mu'tezilîler, Allah'ın fiillerinde hakim olduğunu, manasız bir şey işlemeceğini kabul ederken, bunu kulların menfaatine riayet etme zorunlulu-ğuna dayandırırılar.

Eş'ariler, Allah'ın fiillerinde hikmetin varlığını, O'nun dilediğini yapan (fâil-i muhtar) olması açısından hareketle, caiz olarak görürler. Hatta bazıları o kadar ileri gider ki, Allah'ın bazı fiillerinde hikmetin olacağını bile, tasavvur edilemeye-ceğini söylerler. Hikmet sıfatı ilim manasına alındığında ezeli bir sıfat, fiilin muhkem kılınması anlamında yani fiilî sıfat olduğunda ezeli bir sıfat değildir.

Mâtürîdiler ise Allah'ın fiillerindeki hikmetin varlığını, O'nun dilediğini ya-pan olmasını zedelemeyen, O'nun kemâl sıfatlarından olan hikmet sıfatının ge-reği ile açıklamaktadırlar. Burada hikmetin gereği deyimi, Mu'tezile'de olduğu gibi vacip anlamında değildir. Bu aynen şöyledir: Nasıl makûl kimseden manasız, boş işlerin meydana gelmesi düşünülmezse, hakim olan Allah'ın fiilleri de hikmet sıfatının gereği, bir düzen ve intizam içerisinde cereyan eder. Hikmet sıfatı Allah'ın ezeli bir sıfatıdır.

27. Krş. el-Fahru'r-Râzi, et-Tefsîru'l-Kebîr, II, s. 210.

28. Krş. Sadru's-Şerî'a, Ta'dîlu'l-'Ulûm, vrk. 193 b- 194 a.

Hülâsa eş'ariler, açıklamalarıyla hikmeti, ilm ve mutlak iradeye irca etmekte, mâtüridiler ise hikmeti, Allah'ın hem zatî ve hem fiilî sıfatını içeren bir sıfat olarak kabul etmektedirler.

HİKMET İLÂHÎ FİİLLERDE İLLET OLARAK GÖSTERİLEBİLİR Mİ?

Allah'ın fiilerinde gizli ve açık hikmetin bulunması sebebiyle, ilâhî fiillerin meydana gelmesine hikmeti, illet olarak gösterebilir miyiz? Ehl-i sünnet kelâm-cıları, Allah'ın fiillerinin meydana gelmesini, bir sebebe bağlamanın O'nun zatına bir eksiklik getirebileceğini ve O'nun mutlak iradesini zedeleyebileceğini düşünerek çok hassasiyet gösterirler. Onlara göre, Allah'ın hiç bir fiili, zatına yönelik bir maksaddan dolayı meydana gelmez. Hiç bir tecellisi, hikmet bile olsa bir şeyle nedenlendirilmiş (muallel) değildir. Bilakis O'nun fiili, her şeyin nedeni (illeti)dir. O'nun fiili için hiç bir neden yoktur²⁹.

İlâhî fiiller, yaratıklar için birçok fayda ve menfaatleri içinde bulundurmaktadır. Fakat bu faide ve menfaatler, Allah'ın fiillerinin meydana gelmesi için, ilâhî zatına ait bir gâûillet (cause finale) olarak nedenlendirilip dayandırılmaz. Bu fiillerin var olma sebebini, yaratıklarla ilgili menfaatlere de dayandırmak doğru değildir. İlâhî fiiller ve tecelliler, pek çok hikmetleri ve faydeleri içinde taşımakla birlikte, bunların nedeni hikmettir denilemez. Çünkü bu takdirde, kâinata sonsuz bir surette görülen ilâhî tecellileri, hikmete tabi kılmak ve mahkûm etmek anlamına gelecektir. Halbuki Allah bundan uzaktır. "Çünkü Allah bütün âlemlerden müstağnidir." (III/97). Hakîkî ganîlik (zenginlik) ise, hiç bir faideye, hiç bir hikmet ve maslahata mahkûm olmamak suretiyle mümkündür. Kainâtın vücuda getirilmesi, Ulu Tanrı'nın hikmetini ihtiva etmektedir. Fakat Onun icadı, bu hikmeti üzerine istinâd ve mahkûm edilemez. Çünkü böyle bir isnâd, Allah için maksad (ğaraz) anlamı taşıyacağından, O'nun müstağniligine nakîse (eksiklik) getirir³⁰.

Diğer taraftan bilindiği üzere, bir fiilin illet-i gâyesi, onun var olmasının sebebi, var olduktan sonra terettüp eden faidedir. Demek oluyor ki illet-i gâye, fâilin, fiilini meydana getirmek suretiyle elde edilmesini düşündüğü ve onu fiile sevk eden faidedir. Bu illet-i gâye, fiile sebep olduğu için maksad (ğaraz), fiilin meydana gelmesini müteakip elde edilmesine göre de, faide adını almaktadır³¹. Bu bakımdan ilâhî tecellilerin hikmet ve maslahatlarla sebeplendirilmesi, doğru görülmemekte, bilakis hikmet ve maslahatlar, ilâhî fiillerden meydana gelmektedir. Böylece insanların yararına olan hikmet ve maslahatlar, illet-i gâye olmaktan çıkmaktadır.

29. eş-Şehristânî, Nihâyetu'l-İkdâm, s. 397; Üsküplü Hafız Ferîd, Ef'âl-i İlâhiyye Ayn-ı Hikmet-ir İlâkin Hikmetle Ta'lîl Edilemez, Sırât-ı Mustakîm, Dersa'âdet (İst.), 1325 h., II, Sayı 45, s. 291.

30. Aynı yer; Krş. Şehristânî, Nihâyetu'l-İkdâm, s. 399.

31. el-Mercânî, Haşiyetu Şerhu'l-Celâl, s. 10.

Çünkü fiilin bir şeyi ihtiva etmesi veya bu şeyin o fiilden sonra bulunması, illet-i gâye olması için yeterli değildir. Şu halde bir fiilde bir hikmetin bulunmasından, o fiilin var olmasına bu hikmet sebeptir dememiz gerekmez. Fiilin hikmeti ihtiva etmesi, ondan ileri geldiğini göstermez. Bu kâinatın varlığı, birçok hikmeti kapsamaktadır; fakat onun varlığı, bu hikmetten neşet etmiş değildir³².

Âlimler, Kur'an-ı Kerim'de "Ben cinleri de insanları da, ancak Bana kulluk etsinler diye yarattım." (LI/56) âyetindeki "lâm"ı, "ta'lîl (sebebi açıklama) anlamında değil, hikmetin manasını anlatmak içindir, demişlerdir. Bu âyet-i kerime, insanların ve cinlerin yaratılışının ibâdet ve Cenâb-ı Hakkı bilme maksad (ğaraz) ına dayandırıldığını değil, bu hikmeti ihtiva ettiğini beyan etmektedir. Eğer icâd fiili, ulûhiyeti bilme hikmetine dayandırılıysaydı, söz konusu hikmetin her halde meydana gelmesi lâzım gelirdi. Çünkü Cenâb-ı Hakkın fa'âl olan iradesi, muradına zıt olmaz. Oysa ki ilâhî marifetin bütün insanlar tarafından gerçekleştirmediği açıktır. Bu, ancak iradelerini kullanan çaba ve gayret gösteren yüksek kimselere has kalmıştır. Bu da gösteriyor ki ilâhî fiiler, hikmetin ayıdır, fakat hikmet onlara illet olarak gösterilemez³³.

Kıscacı ilâhî fiillerde hikmetin bulunması başka şey, hikmetin fiillere sebep gösterilmesi başka şeydir. Meseleye bu bakış açısından yaklaşırsa, yapılan açıklamalar, daha iyi anlaşılmış olacaktır.

İLÂHÎ FİİLLER HERHANGİ BİR SEBEP (İLLET) VE MAKSAT (ĞARAZ) İLE NEDENLENDİRİLEBİLİR Mİ?

İslâm âlimleri, eşyanın gerçek nedeni (illeti) nin Allah olduğunda ittifak ederler. Allah'ın zatına yönelik bir illiyet kabul etmemekle beraber³⁴, İlahî fiillerin birtakım hikmet ve maslahatlarla nedenlendirilip nedenlendirilemeyeceği hususunda çeşitli görüşler vardır:

1— Fârâbî (ölm. 379/950) ve İbn Sina (ölm. 428/1037) gibi İslâm filozoflarına göre, Allah'ın fiilleri bir maksad ile nedenlendirilemez. Çünkü O'nun fiillerinde amaç aranması bir eksikliktir. Oysa, Tanrı tam yetkin varlıktır. Bütün varlıklar, O'nun zatının gereğidir. Bütün bu eşya, bir maksaddan dolayı değil,

32. Krş. Üsküplü Haiz Ferid, Ef'âl-i İlahiyye... II, Sayı. 45, s. 291.

33. Aynı eser, s. 291-292, ; Krş. Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, VI, 4546.

34. Seyyid Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî Murtaza ez-Zebîdî, İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakin bi şerhi İbyâ'ı 'ulûmi'd-dîn, Beyrut, ts. II, s. 196; Abdullatîf Harputî, Tenkihu'l-Kelâm, İkinci Baskı, Dersa'âdet, 1330 h., s. 231; Paul Janet ve Gabriel Seailles, Metâlib ve Mezâhib, terc. Elmalılı Hamdi, İstanbul, 1341 h., s. 204, dipnot 1.

O'nun zatından dolayı vardır³⁵. Onlara göre, maksad, ancak fâil-i muhtar olanın fiilinde olur³⁶. Halbuki Allah'ın fiilleri zorunlu olarak meydana gelir.

2— Mu'tezililere göre , Hakim olan Allah, bir fiili ancak bir hikmet ve maksaddan dolayı işler; maksadsız fiil, akılsızlık ve boştur. Allah, mahlûkâtı, insanları menfaatlendirmek için yaratmıştır³⁷. Allah'ın hikmeti, insanlara en iyiyi (aslahı) işlemesini zorunlu kılmaktadır. Eğer böyle yapmazsa, cimrilik ve hafiflik yapmış olur. Bu ise, O'nun şanına lâayık olmaz.³⁸

Mu'tezililer, Allah'ın bir şeyi sebebe dayalı ve maslahata uygun olarak işlediğini kabul ederler. Onlara göre, sebepleri kabul etmenin tevhide aykırılığı olmadığı gibi maslahat terkinde de başkasıyla olgunlaşma söz konusu değildir. Zira bir fiilin hikmet ve maslahatı kapsamış olması, eksiklik değil, bilakis olgunluktur. Bir fâil ne derece kemâli hâiz ise, fiilleri de o derece hikmeti içerir. Çünkü kemâl, kemâli gerektirir. Cenab-ı Hak ise, mutlak kemâli hâiz bulunmaktadır. O halde O'nun fiilleri de kemâli ve hikmet-i bâliğayı şâmilidir³⁹.

3— Eş'arîlerin çoğunluğuna göre, Allah'ın bütün fiilleri ve hükümleri, maksadlarla ve kulların menfaat (maslahat) leriyle nedenlendirilemez. Çünkü böyle bir durum eksiklik olacağından Tanrı'nın şanına aykırıdır. Zira bir fiili bir maksad ve hikmete binaen işlemenin anlamı, o maksadla eksikliği tamamlamak demektir. Bu takdirde fâil, maksadla tamamlanmış olur. Başkası ile olgunlaşan, zati bakımdan eksiktir. Cenab-ı Hak bu gibi eksikliklerden münezzehtir⁴⁰.

35. İbn Sina, et-Ta'îkât, Tahkik eden: Dr Abdurrahman Bedevî Mısır, 1973, s. 16; Prof. Dr. Hüseyin Atay, Farabî ve İbn Sina' ya Göre Yaratma , Ankara, 1974, s. 147; Krş. eş-Şehristânî, Nihâyetü'l-İkdâm, s. 398.

36. Davud b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî, Şerhu'l-Kasidetü'n-Nüniyye (İki hâşiyesi ile birlikte), Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyê, 1318, h., s. 59.

37. el-Kâdi Ebi'l-Hasan 'Abdu'l-Cebbâr, el-Muğni fi Ebvâbir't-Tevhid ve'l-'Adl, Kahire, 1965, XI, s. 59,61,64,134; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Makâlâtu'l-İslâmiyyîn, Tahkik eden: Muhammed Muhyiddin 'Abdullhamid, Kahire, 1969, I, s. 313-18; Seyfu'd-Dîn el-Âmidî, Çâyetü'l-Merâm fi 'İlmi'l-Kelâm , Kahire, 1971, s. 224 vd.; eş-Şehristânî, Nihâyetü'l-İkdâm, s. 397; S.Şerif el-Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, İstanbul, 1239, h., II, s. 539.

38. Dr. Kemal Işık, Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ankara, 1967, s. 78; Ebû Mansûr Maturidî, Akaid Risâlesi , Türkçeye çeviren Prof. Y.Z. Yörükân, İstanbul, 1953, s. 21; Şeyh 'Abdu's-Selâm b. İbrâhim el-Lekânî, Şerhu Cevhereti't-Tevhid, İkinci Tab'ı, Mısır, 1955, s. 156.

39. Seyyid Bey, Usûl-ı Fıkıh Dersleri, Dersa'adet, 1338, h., s. 264; Krş. İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, İst. 1343 h. II. s. 128 vd.

40. el-Fahru'r-Râzi, et-Tefsîru'l-Kebîr, II, s. 154; VII, s. 132; el-Muhassal, Mısır, 1323, h., s. 148-49; S. Serif el-Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, s. 538 vd.; et-Taftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, İst. 1277 h., II, s. 115; İzmirli İ. Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, II, s. 127-28; Seyyid Bey, Usûl-ı Fıkıh Dersleri, s. 246.

Diğer taraftan varlık âleminde, salgın hastalıklar ve zararlı hayvanlar gibi varlığında hiç bir hikmet ve fayda düşünülme-yen yaratıklara rastlamaktayız. Eğer ilâhî fiillerin hikmet ve maslahatı içermiş olması gerekseydi, onların var olmaması icâbederdi. Oysa dünyada o gibi zararlı ve faidesiz yaratıklar pek çoktur. Demek oluyor ki ilâhî irâde ve fiillerde hikmet bulunmamaktadır⁴¹.

4— Mâtürîdîlere göre, ilâhî fiiller, gizli ve aşikâr pek çok hikmet ve maslahatları hâizdir. Fakat bu hikmet ve maslahatlar kullar içindir. Allah, insanlar hakkında hükümlerini birtakım sebeplere bağlayarak yaratır. Bu yüzden ilâhî fiiller ve hükümler, yaratıkların maslahat ve maksadlarıyla nedenlendirilir. Çünkü hikmet, fiilin maslahatsız olmasına aykırı düşmektedir. Zira fiilin maksatsız olması, onun manasız (abes) liğini gerektirir. Yalnız bu faide ve menfaat, Allah'ın zatına değil, kullarına aittir. Başkasına ait menfaatle, O'nun olgunluk elde etmesi söz konusu değildir. En uygunu, O'nun başkasının menfaatine fiili işlemesidir. O'nun zatının kemâli en uygun olanı seçmesini gerektirmektedir: en uygunu olmakla beraber, kendi üzerine herhangi bir vaciplik ve zorunluluk söz konusu olmaksızın işlemesi anlamında bir gerekliliktir⁴².

Böylece mâtürîdîler, Allah'ın hikmet sıfatının gereği, ihsan olarak ilâhî fiillerde kulların yararına maksad ve faideyi kabul ederken, O'nun fâil-i muhtâr oluşunu da zedeledikten, mu'tezilenin "en iyiyi yaratmak Allah üzerine vaciptir" görüşlerine de kaymadan gâyet makûlâne bir surette, bu konuda kendilerine has inceliklerini ortaya koymaktadırlar. Halbuki mu'tezilîler, kullar için ilâhî fiillerde en iyiyi işlemenin Allah üzerine vacip olduğunu söylerken, Allah'a zorunluluk isnâd etmiş ve fâil-i muhtar oluşunu zedelemiş oluyorlardı. Eş'arîler de Allah'ın sadece fâil-i muhtar oluşu üzerinde durduklarından, O'ndan manasız ve hikmetsiz fiillerin meydana gelebileceği anlamına varan mahzurlu bir düşünceyle karşı karşıya bulunmaktadırlar. Burada mâtürîdîler ile mu'tezilenin birleştiği nokta, ilâhî fiillerin kapsamındaki hikmetler ve maslahatlar kullara aittir. İlâhî fiillerin ve ahkâmın birtakım hikmet ve maslahatlarla nedenlendirilmesi, Cenab-ı Hakkın onlarla kemale eren bir zat olması anlamını taşımaz. Çünkü Allah, her çeşit hikmet ve maslahattan müstağnidir.

Öte yandan mâtürîdîler, eş'arîlerin âlemde zahiren faidesiz hatta zararlı zannettikleri şeylerin hiç de öyle olmadığını söylerler. Çünkü iyice incelendiği ve düşünüldüğü zaman, onların bir çok faydalar ihtiva ettiği ortaya çıkar. Hem insan aklı, bütün varlığın ve hâdiselerin ihtiva ettiği ilâhî hikmetleri anlamaya ve kavra-

41. Aynı eser, aynı yer; Krş. Seyfu'd-Dîn el-Âmidî, Çayetu'l-Merâm fi 'Ilmi'l-Kelâm, s. 227 vd; Şeyhzâde Abdurrahîm, Nazmu'l-Ferâid, s. 27.

42. Sadru's-Şerî'a, Ta'dilü'l-'Ulûm, vrk. 197 a., et-Tavdih (et-Telvih'in kenarında), İst., 1310 h., s. 537; el-Mercânî, Hâşiyeye 'ale'l-Celâl, II, s. 204; İbnu'l-Humâm, el-Musâyere, Bulak-Mısır, 1318 h., s. 146.

maya kâfi ge'memektedir. Bu konuda bilgimiz eksiktir. Bilgimiz, bu görünen â-lem için bile yeterli değil iken, görülmeyen âlem hakkında bu, nasıl mümkün ol-sun? Faidesiz ve zararlı zannedilen bazı uzuvların ve varlıkların, bugünkü ilmî araştırmalar neticesinde, birçok faydalarının bulunduğu ortaya konulmuştur. Salgın hastalıklar ve benzer durumlar da böyledir. Bunlar için de, hiç bir faide ve hikmet yoktur, diyemeyiz. Onlarda hikmet ve faidenin varlığını insan aklının kavramaması başka, onların mevcut olmaması başka şeydir. Aklın bir şeyin var-lığını kavrayamamasından o şeyin yokluğu gerekmez⁴³.

İmâm el-Mâtürîdî, "Kitâbu't-Tevhid" de, "Allah'ın Fiilleri Meselesi" adlı başlıkta, Allah'ı ve sıfatlarını hakkıyla bilen kimsenin, O'nun fiillerinin hikmetin dışına çıkmasının caiz olmadığını anlayacağını ifade eder. Çünkü Allah, bizatihi hikmet sahibi, her şeyden müstağni ve her şeyi bilendir. Allah'ın çok cömert, kerîm, ganî ve her şeyi bilen olduğu kabul edilince, O'nun her fiili, hikmet ve adâlet veya fazl ve ihsân olarak işlediği meydana çıkar⁴⁴.

Şu halde Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın kemâl sıfatlarının manasını iyi anlayan kimse tarafından Allah'ın fiillerinde mutlaka hikmetin bulunduğu kestirilir.

Diğer taraftan imâm el-Mâtürîdî, insan aklının sınırlı oluşundan dolayı, ilâhî hikmetin esasını kavrayamayacağını⁴⁵, bu yüzden insanın, kendine gizli olan hikmetleri anlamak için Allah'a niyazda bulunması gerektiğini söyler⁴⁶.

Burada şunu önemle belirtelim ki mâtürîdîler, Allah'ın hikmet sıfatı üzerinde çok hassasiyetle dururlar. Kanaatimizce, bu konuda bir fikir edinmek için aşağıda isimleri verilen hanefî-mâtürîdî kitaplarına bakılması yeterlidir⁴⁷.

Mâtürîdî âlimlerinden Hârûn b. Bahâuddin el-Mercânî (ölm. 1306/1889)-nin Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahattan uzak olamayacağına dair izahları meâlen şöyledir: "Varlıkta hikmetten ve maslahattan uzak bir şeyin olduğu tasav-vur edilemez. Zira Allah, manasızlık ve bilgisizlikten uzaktır. O'nun hakîm, kâmil kudret, tam ilim ve apaçık kerem sahibi olması, umûmun hayrına ve onun üstünde hayır ve güzellik düşünülemyen nizamın güzelliğine sebep olan şeyin meydana gelmesini gerektirir. Ancak bu, mu'tezilenin anladığı manada bir vücup değildir. Bu, Allah'ın ulu sıfatlarla muttasıf olmasının ve güzel isimlerle isimlenmesinin gereğidir. Bütün kâinât, en mükemmel şekilde, O'nun ilmi, iradesi, kudreti,

43. Sadru's-Şerî'a, Ta'dîlu'l-'Ulûm, vrk. 196 b; Şeyhzâde Abdurrahim, Nazmu'l-Ferâid, s. 27; Seyyid Bey, Usûl-ı Fıkh Dersleri, s. 247.

44. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhid, s. 216-17.

45. Aynı eser, s. 108, 217.

46. Aynı eser, s. 221.

47. Bak. Aynı eser, s. 110-35, 215-21; Sadru's-Şerî'a, Ta'dîlu'l-'Ulûm, vrk. 193 b vd.; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, Tebsîretu'l-Edille, vrk. 164 a vd.; Şihâbüddin Hârûn b. Bahâiddin el-Mercânî, Şerhu'l-'Akâidî'l-Hanefiyye..., s. 73-74.

yaratması ve icâdıyla, varlık mertebelerinin en sonuna kadar, bir kısmı diğer bir kısmına bağlı olarak meydana gelmektedir. Bu durum, O'nun dilediği gibi yapma (ihtiyâr) sıfatına aykırı değil, bilakis onu te'kid etmektedir"⁴⁸.

Binaenaleyh bu konudaki görüşleri, günümüzün gelişen modern ilim ve tekniğin ortaya koyduğu hakikatler açısından değerlendirdiğimizde, mâturîdîlerin görüşlerinin gün geçtikçe haklılık kazandığına tanık olmaktadır. Şöyle ki, vahşi ve zararlı zannedilen birçok hayvanın, bugünkü modern tıbbı faydalarını hiç kimse inkâr edemez⁴⁹. Bu gibi hayvanların, ilâçların geliştirilmesi ve tedavilerdeki hizmeti günden güne sayılamayacak kadar çoğalmaktadır. Daha geçenlerde, 1986 yaz başı Televizyon programlarından biri olan ilim ve tekniğe ait belgesel bir filmde, yengecin kanından kanser gibi tehlikeli hastalıkların tedavisinde istifade edildiğini hayretle gördük. Şu halde, gelişen ilim ve teknik sayesinde yaratıklar âleminin hikmet ve sırlarının birçoğunun keşfedilmekte olduğu, gün geçtikçe müşahade edilmektedir. Elbette bunlardaki hikmet ve faide, ilmin onları keşfetmesinden önce de vardı. Öyleyse bir şeyin hikmetini bilmek başka şey, varlığı başka şeydir. Zira birçok şeyin varlığını bildiğimiz halde, henüz onlardaki hikmet ve faydayı bilmemekteyiz. Bu konudaki bilgimizin eksikliği, hiç bir zaman ondaki hikmet ve faydanın yokluğunu gerektirmez.

Şimdi biz, hikmet açısından dünyadaki şerrin varlığına geçmeden önce, âlemin yaratılması konusunu ele almak istiyoruz.

BU ÂLEM NİÇİN YARATILDI?

İnsanoğlu, yaratılışının gereği olarak, etrafında olup bitenler üzerinde fikir yürütüp bilgi edinmek istediği gibi, bu âlemin niçin yaratıldığı düşüncesi üzerine de eğilmiş ve çeşit çeşit görüşler ileri sürmüştür. Allah kâmil, eksiksiz varlık olduğuna göre, bu dünyayı niçin yarattı? Bu dünyayı yaratmasında ne faide var? gibi sorular insanların zihinlerini meşgul etmiştir. Bu yaratılışın gayesi, çeşitli dinlerde ve filozoflarda, farklı farklı görüşlerle açıklanmıştır⁵⁰.

Öyle anlaşılıyor ki bu değerlendirmeler, bu dünyada görülen hayır ve şerrin neticesi açısından yapılmıştır. Kimisi, konuya kötümser (pesimist) bir eğilimle yaklaşmış, kimisi kendi bilgisinin sınırlılığını itiraf etmiş, kendini imanın kucığına atmış ve sorumluluk duygusunda karar kılmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için her iki görüş taraftarlarından örnekler vermek istiyoruz:

48. Aynı eser, aynı yer.

49. Catherine Vincent, Kobay Fareler, İnsan ve Kâinat (Aylık Bilim ve Teknoloji Dergisi), İst. Şubat, 1986, sayı: 6, s. 65 vd.

50. Claude Tresmontant, Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu, Paris, 1966, s. 411 vd; Prof. Mehmed Ali Ayni, Hayat Nedir?, İst. 1945; Ord. Prof. M.Ş. Yaltkaya, Dinî Makalelerim, Ank., 1944, s. 24vd. (Bu varlık niçin var edilmiştir?).

Keçecizâde İzzet Molla (1785-1829)'ya göre, bu âlem, tâ temelinden yıkılmış bir ev gibi gösteriliyor:

Sahib-i evvel-i bu haneye pür gam geldi
Etmez ümid-i safa aslını bilse âdem⁵¹

Edebiyatımızda buna benzer binlerce misâl bulmamız mümkündür.

Bu kötümserliğin bir doktrin haline getirildiğini Milâttan tam altı asır önce yaşamış olan Buddha'da görmekteyiz. Buddha'ya göre bu âlem, elemden başka bir şey değildir. Hindistan'da Bhartrihari'nin neşidelerinde insan varlığı şu şekilde hikâye edilmektedir: "İnsanın ömrü yüz seneye kadar çıkar: bunun yarısını gece-kaplıyor; diğer yarısının yarısı da çocukluk ve ihtiyarlık ile geçiyor, arta kalan günleri de hastalıklar, ayrılıklar, aksilikler arasında ve başkasına hizmet ve ona benzer-uğraşmalarla geçip gidiyor. Dalgaların çalkadığı deniz içinde saadeti nerede bulmalı?" "İnsanın sıhhatini her cins endişeler ve hastalıklar kemiriyor; talihin yâr olmadığı yere arkasından felâket bir açık kapıdan girer gibi derhâl giriyor, ölüm bütün mevcutları birbiri ardınca kendine mal ediyor, hiç birisi ondan kurtulmak için bir mukavemet gösteremiyor. Şu halde Kadir-i mutlak Brahma'nın yarattığı şeylerde sağlam bir şey ne vardır?"⁵².

Voltaire (1694-1778) de kötümser görüşlerini şiirinde şöyle ifade eder:

Heyhat! hayatın akışı ne gayesi nedir?
Bihudelik ve hiçlik.
Ey Jupiter! Sen bizi yaratmakla
Soğuk bir latife yapmış oldun⁵³.

Buna benzer kötümser hayat görüşü sahiplerine, az da olsa dünyanın her yerinde ve milletinde rastalayabiliriz.

Diğer taraftan hayatın sır ve hikmetini bilenler için hayat, en büyük saadet ve değerlendirilmesi gereken büyük bir nimettir. Şirâzlı Sadî (ölm 690-694/1291-1295)'nin bu konuda manîdâr Farsça şiirinin Türkçesi şöyledir: "Cihanda ondan ötürü şad ve mesrurum ki, cihan ondan yani (Allah'tan dolayı) güzeldir, teravetlidir. Bütün âlemi severim ki, bütün âlem ondandır, yani onun icâdıdır."⁵⁴.

Yunus Emre (1241?-1321?) de bu düşüncüyü daha veciz bir şekilde dile getirmiştir:

"Yaratılmışı severiz
Yaratandan ötürü."

51. Prof. Mehmed Ali Ayni, Hayat Nedir? s. 4.

52. Ayni, eser, s. 5.

53. Ayni eser, s. 3.

54. Ayni eser, s. 35.

İmam el-Gazâlî de "Bulunan bu âlemden daha güzel bir âlem mümkün değildir"⁵⁵ demiştir.

Fârâbî ve İbn Sina'ya göre, varlıkların hepsi, Tanrı'nın zatının gereği olarak zorunlu bir surette meydana gelmektedir. Varlıklar en üstün bir nizam içinde var olurlar, ve mertebelerine göre O'ndan taşarlar. Aralarında bir uygunluk, düzen ve bağ bulunur⁵⁶.

Batı filozoflarından Malebranche (1638-1715) da dünya hakkında kendi kendine itirazlı cevaplı şu görüşü ileri sürer: "Ya dünya Tanrı'ya lâyıktır, yahut ona yakışmaz. Eğer Tanrı'ya lâyıkta ebedî olmalıdır; ve eğer ona lâyık değilse, o halde hiçlikten çıkarılmış olmamalıydı. O halde, ilâh... ve orada şöyle cevap veriyorum: Âlemin var olması, var olmamasından iyidir; fakat hiç olmamak ebedî olmaktan iyi olurdu. Yaratığın, bağımlılığın esas karakterini taşıması lâzımdır, ilâh..."⁵⁷.

Leibniz (1646-1716) âlem için şunları söyler: "...Fakat Tanrı'mn düzen dışında hiç bir şey yapmadığını gözönünde tutmak doğru olur. Böylece olağanüstü denen şey, ancak yaratıklar arasında kurulmuş özel bir düzene göre öyledir. Evrensel düzene her şey uygundur. Bu, o kadar doğrudur ki dünyada büsbütün düzensiz hiç bir şey yalnız yok değildir, böyle bir şey tasarlanamaz bile.

Böylece, denebilir ki, Tanrı acunu nasıl yaratmış olursa olsun, acun hep muntazam ve belirli bir genel düzen içinde olur"⁵⁸.

Einstein (1880-1952) da her şeyi tam olarak aklımızla açıklayamamamızın sebebini şöyle belirtir: "Bazı meseleleri çözememişimizin sebebi, o meselelerin çözülemezliğinden ziyade, insan olarak sınırlı kabileyette oluşumuzdur". Zaten Einstein'ın meşhur "Allah'ın her işine akıl ermez fakat her işte bir hayır vardır." sözünde de bu manâ vardır. Bunu biraz daha açıklamasını isteyince şöyle devam etti: "Kâinatta bazı bilinmeyen'ler ve sırlar vardır. Fakat bu sırlar bir hile gayesiyle yaratılmamışlardır. Bunlar Yaradan'ın azametindedir."⁵⁹.

55. el-Gazâlî, İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn, Kahire, ts., IV, s. 252; Kitâbu'l-Erba'in fi Usûli'd Dîn, Mısır ts., s. 173.

Not: Gazâlî'nin bu ifadesi, İslâm âleminde, Allah'ın kudretini sınırlama açısından tenkide uğramıştır. Bu konuda müstakil yeni bir çalışma yapılmış olduğunu hatırlatmak isteriz: Eric L. Ormsby, Theodicyin İslamic Thought The Dispute over al-Ghazâlî's "Best of All Possible Worlds" University Press, Princeton, New Jersey, 1984.

56. Bak. Ebu Nasr el-Fârâbî, Kitabu Arâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila Takdim eden, Dr. A.N. Nadir Beyrut, 1968, s. 57 vd. ; İbn Sina, et-Ta'likât, s. 16 vd..

57. Malebranche, Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler, Çev. Bedia Akarsu, İst., 1946, s. 30.

58. Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, Çev. Nusret Hızır, İst., 1949, s. 8-9.

59. Ashley Montagu, Einstein ile Sohbet, İnsan ve Kâinat Dergisi, Ekim 1985, sayı, 2, s. 38.

İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sina'nın taşma (feyz) ile açıkladıkları âlemin yaratılışı meselesini, sûfîler, Hakkın zuhur ve tecelliye olan zâtî sevgisi (muhabbet) ile açıklamışlardır: "Ben bir gizli hazine idim, bilinmeyi sevdim, beni bilsinler diye halkı yarattım"⁶⁰. Bunlara göre, yaratıkların var edilmelerindeki sebep, Cenab-ı Hakkın zatındaki sevgidir. Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780), bunu şu şekilde belirtir: "Allah , bütün cihanı insan için ve onu Kendisini bilmek için var etti. Feleklerin hareketinden ve unsurların imtizacından, varlıkların ve kâinatın zuhurundan murad ve maksud, kâmil insandır"⁶¹.

İslâm kelâmcılarına göre, daha önce gördüğümüz gibi, Allah'ın fiillerinde sebep ve gâye aranılıp aranılmayacağı önemli bir yer tutar. Bu yüzden olacak ki kelâm kitaplarında "Allah âlemi niçin yarattı?" diye bir başlığa pek rastlamamaktayız. Ancak büyük kelâmcı İmâm el-Mâtürîdî, "Kitâbu't-Tevhîd"inde bu konuyu müstakil başlık altında ele almış, üzerinde önemle durmuş ve çeşitli görüşleri bize nakletmiştir⁶².

Bu görüşleri, ilgili sayfalardan ara ara uygun iktibaslar yaparak burada vermemizin, o dönemlerin kelâm konularını ve fikir seviyesini göstermesi açısından yararlı olacağı kanısındayız. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre, "Allah , kâinatı niçin yarattı?" sorusuna âlimlerin cevapları farklı farklıdır:

a) "Bir gruba göre, bu soru fâsiddir. Böyle bir soru sorulmaz. Çünkü Allah Tealâ , hakîm, ezeli ilim sahibi ve her şeyden müstağnidir. Bu yüzden, O'nun fiilinin hikmetin dışına çıkması mümkün değildir. Zira bir fiilin hikmetin dışına çıkması, ya hikmetin bilinmeyişi veya hikmet ciheti muhafaza edildiği takdirde bir menfaatin kaçırılması kaygısı ile olur. Allah Tealâ, her şeyi bilen ve menfaatlenecek hiç bir ihtiyacı bulunmayan müstağni varlık olduğuna göre, O'nun fiilinin hikmet dışına çıkması batıldır. "Niçin" sorusunda hikmet yoktur. Bundan dolayı, Allah Tealâ, fiilini eğlence kuruntusunun uzak kılmıştır. Nitekim şöyle buyurmuştur: "Biz, göğü, yeri ve aralarındakini (eğlence), oyuncak olarak yaratmadık"⁶³. "Yaptığından O'na sual sorulmaz; fakat onlar sorguya çekilirler"⁶⁴.

b) "Mu'tezileden bir grup, Allah'ın daha iyi olanı görüp, ona göre yaptığını ve O'nun fiilinden daha iyi olanının sorulmayacağını kabul eder."

İmam el-Mâtürîdî, "daha iyi" prensibiyle hikmet veya başka mana kastedilse de tutarsızlıktan kurtulmamayacağını, mantıkî yolla ve Allah'ın bizatihi yaratıcı olma sıfatındaki mana ile ispat eder.

60. Bu kudsi hadisin, muhaddislerce mevzu olduğu söylenmiştir. Bak. Ord. Prof. M.Ş. Yaltkaya, Dini Makalelerim, s. 30; İzmirli İsmail Hakkı, İslâm-Türk Ansiklopedisi, İst. 1940, s. 267 (Âlem mad.).

61. Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetnâme, Bulak, 1280 h., s. 2, 161.

62. Ebû Mansûr, el-Mâtürîdî, Kitâbu't-t-Tevhîd, s. 96-101.

63. XI/16.

64. XI/23.

c) "Diğer bir grup, Allah Tealâ'nın çok cömert ve Kerîm olduğu için, O'nun cömertliğini yaymasıyla vasıflanmasının lâzım geldiğini söyler."

d) "Başka bir grup, soru sormayı muhal görür: Çünkü soru sormak, yarattığı şey için, bir illetin önceden bulunmasını gerektirir."

e) "Bir gruba göre de soru sormak, şu manalardan uzak olmaz: Allah, başka âlemi değil de niçin bu âlemi yarattı? Niçin mahlûkâtı meydana geldiği vakitten önce yaratmadı? Veyahut ben niçin soruyorum? Niçin sormayı düşündüm? Niçin akılsız değilim? Bunların hepsi yersizdir. Çünkü, bu, kendini soru sormaktan alıkoyan bir durumdur".

f) "Bir kısmına göre Allah, âlemi, bazı sebeplere bağlı olarak yaratmıştır."

g) "Bir kısmı da, Allah, varlığın küllini bir sebebe bağlı olarak yaratmamıştır. Çünkü bu küllün dışında başka bir şey yok ki, bu (şey) illet olsun. Ancak Allah, bazı şeyleri bir sebebe bağlı olarak yaratmıştır."

h) "Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr (ölm. 230?/844?) da bu soruya şöyle cevap vermiştir: Âlem, birçok sebeplerden dolayı yaratılmıştır: Allah'ın varlığına delil ve huccet olması, ibret ve öğüt, nimet vve rahmet, gıda ve medâr-ı kıyâm kılması vs..."

i) İmâm el-Mâtürîdî, âlemin niçin yaratıldığına dair görüşleri özlü bir şekilde aktardıktan sonra, kendi kanaatlerini de şöyle beyan eder: "Bize göre, emrin ve nehyin delili, emreden ve nehyedeni bilmektir. Çünkü Allah, canlılar arasından insanı, bu hususu araştırıp öğrenme konusunda mümtaz kılmıştır. Kendisinde fayda bulunan bir şeyin mühimsenmemesi caiz olmadığı gibi, insanların bunu mühimsememeleri de caiz değildir. Her güzel olan şey, akla göre de güzeldir. Her çirkin olan şey, akla göre de çirkindir. Bundan sonra fiilde, çirkinin işlenmesi çirkin olur; güzel olanın işlenmesi güzel olur. Şu halde, kendisiyle emir ve nehiy bulunan şey için, emir ve nehiy gereklidir. Çünkü Allah, mahlukâtı, birliğine ve hikmetine delâlet etmek üzere yaratmıştır. Öyleyse insanın, bu bilgiden uzak kalması caiz değildir. Caiz olsaydı, onun yaratılması manasız olurdu. Çünkü sorumluluğun kaldırılmasında yaratılışın zâil olması söz konusudur. Çünkü bu takdirde yok olmak için meydana gelmiş demektir. Herhangi bir yapıcı, bozmak için bir şey yapıyorsa, o, ancak manasız ve hakîm olmayan bir kimsedir. Binaenaleyh mükâfaat (va'd) ve mücâzaat (va'îd), teşvik ve tehdid içindir. Zira böyle olmasaydı, bu durum, itaatin faydasını ve isyanın zararını izale ederdi. Ve yaratılan kimseler için, fiillerine göre herhangi bir menfaat olmazdı. İtaat eden için menfaat, âsî için zarar olmadığı takdirde, emir ve nehyin anlamı batıl olur. Çünkü bu, emreden ve nehyedenin menfaati için değildir. Bu yüzden hikmetin içinde mükâfaat ve mücâzaat gereklidir. Emir ve nehyede nefis mücahedesi, onu tabiatının istemediği ve nefsin hoşlanmayıp ondan uzaklaştığı şeye sevk etmek durumunda bulunmakla beraber, imtihana tâbi tutulan kimse, buna üstün gelme-

nin, onu dilediği ve emrolunduğu tarafa çevirmenin biricik yolunu, ancak mükâfaat ve mücâzaatı hatırına getirmekte bulur. Nihayet bu hususu göz önüne getirdiğinde, lezzetli olan şeyleri terketmek kendisine kolay ve büyük meşakkatli olan şeylere tahammül etmek de hafif gelir”⁶⁵.

Görülüyor ki İmanı el-Mâtürîdî, Allah’ın âlemi, varlığına, birliğine, ve hikmetine delil olmak üzere yarattığını söylemektedir. Bunun bilinmesi için de, yaratıklar içinde insanın ayrı bir yeri olduğunu, birtakım emir ve yasaklarla sorumlu tutulduğunu, bunlara karşılık âhirette mükâfaat ve mücâzaatın verileceğini, aksi takdirde ”suyu getiren ile testiye kıranın bir sayılması” misâli, bunun hikmetle bağdaşacak bir yanı bulunmadığını önemle ifade etmek istemektedir.

Yine el-Mâtürîdî, ”K. et-Tevhîd”de, insanın, menfaat gözetilmeyen veya sonunda zarardan korunmayan şeyleri çirkin gören bir tabiatla yaratıldığını, bu yüzden ameller için mükâfaat ve mücâzaatın gerçekleşmesinin gerektiğini belirttikten sonra, mükâfaat (sevâb)ın insanlara Allah’ın bir lütuf ve ihsam olduğunu da kaydeder⁶⁶. Buna şu âyeti misâl getirir: ”Kim ki iyilik eder, onun on misline nail olur. Kötülük işleyenler ise onun karşılığı ile ceza görür ve asla gadre uğramazlar”.⁶⁷ Mâtürîdî burada, günüha karşı cezâyı, hikmetin gereği ile; kat kat sevâbı, Cenab-ı Allah’ın fazl ve ihsanı ile yorumlamıştır. O, burada hikmeti, âdâlet anlamında kullanmıştır.

Diğer taraftan Mâtürîdî, peygamberlerin, Allah’tan emir ve nehiy ile gelmelerinde büyük hikmetler bulunduğunu, aklın kullanılmasının gerekli olduğunu söylemekle beraber, insan aklının birçok hikmetleri kavrayamayacağını bizzat itiraf eder⁶⁸.

Eş’arîlere göre, bütün kâinat, Allah’ın iradesiyle meydana gelmiştir. O’nun fiillerinde gâye aramak -daha önce görüldüğü gibi- başkasıyla kendinde olan bir eksikliği tamamlamak anlamını taşıdığı için mahzurludur⁶⁹. Bununla beraber, İmam el-Eş’arî, hikmeti, ilim manasında alarak, Allah’ın fiillerinde hikmetin bulunduğunu kabul etmektedir⁷⁰.

Ebu’l-Kasım Rağîb el-İsfahânî (ölm. 502/1108), âlemin yaratılışından asıl maksadın insanın yaratılması ve ondan da kâmil insanın yaratılması olduğunu söyler⁷¹.

65. Aynı eser, s. 100-101.

66. Aynı eser, s. 101.

67. VI/160.

68. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, K. et-Tevhîd, s. 101.

69. el-Bâkîllânî, Kitâbu’t-Tevhîd, Beyrut, 1957, s. 280; S.Ş. el-Cür’ânî, Şerhu’l-Mevâkıf, s. 526,538, S. el-Âmidî, Gâyetu’l-Merâm, s. 224.

70. Ebul’Hasan el-Es’arî, K. el-Luma’, s. 24.

71. Ebu’l-Kasım Rağîb el-İsfahânî, Mutluluğun Kazanılması, Müt. Lütfi Doğan, İst., 1974,s.71.

Biz, buraya kadar söylenenlerden şunu anlıyoruz ki, Allah'a inanan kimse-lerin, kâinatın yaratılışında bir hikmetin bulunduğunu kabul etmemeleri düşü-nülemes. Ancak onlardan bir kısmı, bu hikmeti, Allah'ın zatının gereği ile, bir kısmı da kemâl sıfatlarıyla izâh etmektedirler. Bilhassa kelâmîların, kâinatın hikmetsiz olduğunu söylemeleri hiç bir zaman doğru olamaz. Çünkü bu takdirde insanın emir ve nehiylerle Allah'a karşı sorumlu olmasının manası kalmaz. Bu konuda bazı Kur'an âyetlerini hatırladığımızda, âlemin yaratılmasında hikmetin olduğunu açıkça görmekteyiz:

"Ben cinleri de insanları da, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"⁷².

"Göklerde ve yerde, bulunanların hepsini size istifade edin diye verdi: Mu-
hakkak ki, bunda düşünen insanlar için âyetler, (ibretler) vardır"⁷³.

"Sizi beyhude yere yarattığımızı, bize dönmeyeceğinizi mi sandınız?"⁷⁴.

"İnsan başı boş bırakılacak mı sanıyor?"⁷⁵.

"Biz, göğü, yeri ve aralarındakini (eğlence), oyuncak olarak yaratmadık"⁷⁶.

Yukarıda sıraladığımız âyetlere dikkatlice baktığımızda, yaratılışta yatan hikmette, insanın Allah'ını zatıyla sıfatıyla bilmesi bulunmaktadır. Âlem, insanı, Allah'ı bilmeğe ve bütün kemâl sıfatlarıyla tanımaya götüren bir vasıta ve imkân mesabesinde. Bu husus -daha önce geçtiği üzere- İmâm el-Mâtürîdî'de "Al-
lah âlemi, birliğine ve hikmetine delil olmak üzere yarattı." sözüyle anlamlı bir şekilde ifade edilmiştir. Böylece insanın varlığı ile sorumluluğu, yaratıklar içinde odak noktayı teşkil etmektedir.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki, Kur'an-ı Kerim âyetleri, bizim dikkatleri-mizi daima kâinatta mevcut nizam ve tertibe çekerek, bundaki mutlak hikmeti bulmaya davet etmektedir. Fakat insan sınırlılığı nedeniyle sonsuz hikmetlerle dolu kâinatın surlarından ancak kendi bilgisi ve akli imkânları nisbetinde bir kıs-mını anlamakta, esasını ve tümünü kavrayamamaktadır. Sonsuz olan ilâhî kud-retin, sonsuz hikmetlerle sıkı sıkıya ilişkili olması muhakkaktır. Zaten Yaradan ile yaratılan arasındaki hikmet de buradadır.

Merhum Ziya Paşa (1825-1880) ,meşhur Terci-i Bent'inde, âlemde cereyan eden ve görünüşte akla aykırı gelen olayları kaleme aldıktan sonra, her bendin son beyti olan Arapça şu beyit ile cevabını yine kendisi vermiştir:

Sübhane men tahayyere fi sun'ihî'l-'ukûl;
Sübhane men bîkudretihi yu'cizu'l-fuhûl!

72. LI/56.

73. XLV/13.

74. XXIII/115.

75. LXXV/36.

76. XXI/16.

”Türkçesi: Sanatı karşısında akılları hayrete düşüren Allah’ı takdîs ve tenzîh ederim. Kudretiyle en büyük âlimleri âciz bırakan Allah’ı takdîs ve tenzîh ederim”.

Böylece âlemin niçin yaratıldığına dair bazı fikirleri verdikten sonra şimdi de, hikmet açısından âlemde mevcut olan şerrin varlığını incelemek istiyoruz.

ÂLEMDE VAR OLAN ŞERRİN HİKMET AÇISINDAN AÇIKLANMASI

Hiç şüphesiz, düşünce tarihinde en çok tartışılan konulardan biri de şer problemdir. Bizim burada şerden kastedtiğimiz, insanın dünyada karşılaştığı maddî ve manevî elem ve ıztıraplarla, ahirette karşılaştığı cezalardır. Tabii bunların hepsi insana nisbetledir. Allah’ın zatı bunlardan münezzehtir. O, mutlak hayırdır.

Deniyor ki, şu âlemde fenalığın varlığı bir gerçektir. Bunun kaynağı nereden geliyor? Allah bu âlemi yarattığına göre, bu dünyadaki fenalıkların meydana gelmesine engel olamaz mıydı? Bu kötülüklerin varlığı, Allah’ın cömertliği ve hikmeti ile nasıl bağdaşır ve açıklanır? Eğer Allah, dünyada kötülüklerin meydana gelmesine engel olursa, bu takdirde insan hürriyetinin ve iradesinin varlığından söz edilebilir mi? Dünyadaki her şeyin kullanımı eşit olsa, farz edelim hepsi bir cins olsa, tercih farkı bulunmasa insanın seviyesi ne durumda olur?

Bu sorular karşısında insan için iki şık düşünebiliriz: Ya elinde hiç bir hürriyeti olmayan robot veya hayvan mesabesinde bir varlık olmak, yahut irade hürriyetine sahip sorumlu kişi olmak... İnsana, bu iki şıktan hangisini kabul edeceği sorulsa, biraz derinden düşündüğünde, mutlaka şerefli ve sorumlu yönü benimseyecektir. Çünkü insanlığı bir gayeye ve gelişmeye götüren yolun merdivenlerinde bu kaçınılmaz unsurlar bulunmaktadır. Aksi takdirde hayatın gayesi ve ilerlemesi diye bir şey söz konusu olamaz.

Şu halde insan, irade hürriyetinden ve sorumluluktan bahsedebilmek için hayrın karşısında bir şerrin varlığını kabul etmek zorundadır. Yoksa, neyi ve ne için yapacaktır? Dünyada iyilikten, hayırdan başka bir şey olmasa, iradenin bir anlamı olur mu? Demek ki kötülüğün varlığı, bir anlamda, dolaylı yoldan insanlık için bir nimet oluyor. İnsanlar, dünyaya hep kendi menfaatleri açısından baktıkları için, birine kötü gelen, diğerine iyi gelebiliyor. Bu âlemin tabii yönetimi insana bırakılmış olsaydı, dünyanın nasıl bir karışıklığa sahne olacağını kestirmemiz hiç de güç olmasa gerek. İçlerinden biri sıcak, diğeri soğuk, başka biri yağmur, öteki kuraklık vs. isteyecekti.

İnsan, ne kadar bilgi sahibi olursa olsun, bilmedikleri bildiklerine göre daha çoktur. Öyleyse insan aklı, bütünü ilgilendiren hayırların ve şerlerin tamamını kavrayamaz. İnsan, önce hislerine kapılıp şer dediği şeyde, sonradan tecrübesiyle ve düşüncesiyle birtakım faydaların bulunduğunu görür.

Meşhur Fransız şairi Musset (1810-1857)'nin şu beyti bu konuda ne kadar anlamlıdır:

L'homme est un apprenti, la douleur est son maitre.
Et nul ne se connait tant qu'il n'a pas souffert.

"İnsan bir çıraktır, üstadı ızdıraptır. Ve hiç bir kimse meşakkat çeken adam kadar kendini tanımaz."⁷⁷

Öyleyse, insanın dünyada karşılaştığı elem ve ızdırap, onun olgunlaşmasına, yetişmesine yaramaktadır. Bu, tamamen sorumluluk içinde yaşamasını bilen insana bağlıdır.

Görülüyor ki her insanın dünyaya bakış açısı birbirinden farklıdır; hatta birbirine zıt bile düşmektedir. İyimsen şair Browning (1812-1889)'e göre, düüya, mükemmel görünürken, karamsar Schopenhauer (1788-1860) için dünya ızdıraptır, kör bir iradedir⁷⁸.

Şimdi biz, İslâm mütefekkirlerinin şer konusunda söylediklerine geçmeden önce, insanın, dünyaya genel bir düzen içinde bakmasını isteyen bazı Kur'an âyetlerini hatırlatmak istiyoruz. Kur'an-ı Kerîm, kâinatın bir düzen içinde yaratıldığını, manasız bir şey bulunmadığını sık sık tekrarlar: "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akılları tam (vicdanları temiz) olanlar için âyetler (hikmetler) vardır. Onlar ki ayakta iken, otururken, yanları üzerinde yatarken Allah'ı zikrederler, göklerle yerin yaratılışını düşünürler de, Rabbimiz, bunu boş yere yaratmadın. Sen (bütün kusurlardan) münezzehsin! Bizi cehennem azabından koru."⁷⁹ Yalnız Allah, bu kâinatı muntazam ve tertipli bir şekilde yaratmakla beraber, eşya ve olaylar arasında insanın emrine sebepler halk etmiştir⁸⁰. İşte insanın sorumluluğu, bu sebeplere kendi imkânları içerisinde ne derece baş vurduğu ölçüsüyle, başlamaktadır. Şu halde insan için, emrine verilen imkânlarla Allah'a karşı bir imtihan söz konusu olmaktadır. Bu hususta Kur'an âyetleri çoktur. Meselâ onlardan birinde şöyle denir: "Biz onlardan evvelkileri de, imtihana uğratmıştık. Hak Tealâ, böyle kimlerin gerçek, kimlerin (sahte ve) yalancı olduklarını dener (ve onları ayırt eder!)"⁸¹. "Biz, insana, hayır ve şer yolları olmak üzere iki de yol gösterdik."⁸².

Bu âyetler, bize iyi ve kötü kimselerin bir sayılamayacağını ve insanın dünyada bir imtihan geçirdiğini açıkça anlatmaktadır. Böyle âdil bir ayırmanın gerçekleşmesi

77. Mehmed Ali Aynî, Reybilik, Bedbinlik, Lâilâhilik Nedir?, İst. 1927, s. 57.

78. Muhammed İkbâl, İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, Ter. Sofi Huri, İstanbul, 1964, s. 97-98; Krş. Ord. Prof. Dr. Sadi İrmak, Schopenhauer İrade Felsefesi, İstanbul, 1962

79. IV/190-191.

80. Bak. XVIII/84.

81. XXIX/3.

82. XC/10.

için insanın hür iradesiyle hayır ve şer karşısında bulunması gayet tabiidir. Burada biz imkânlarımız ölçüsünde şer konusunda İslâm bilginlerinin fikirlerini inceleyeceğiz.

İbn Sina'ya göre, "hayır", varlığın kemâlidir. "Şer", bu kemâlin yokluğudur. Gerçek nizâm, sırf hayır olan zat-ı Bâri'dir. Âlemin nizâmı ve hayrı O'nun zatından sudur etmiştir. Öyleyse O'nun zatından sudur eden her şey, nizâmdır ve hayırdır. Kâinatın nizâmı ve hayrı en uygun bir şekilde meydana gelir. Bu nizâm ve hayır her şeyde ayan beyan görülür⁸³. Kâinatta şer, araz olarak bulunur, bizatihi şer bulunmaz. İbn Sina, şerri üçe ayarır: a) Eksiklik (naks), bilgisizlik gibi. b) Elem c) Günah'tır. Şer bir şeyin tabiatının gereği olarak o şeye âriz olan kemâlin yokluğu, o şeyi müstehak olduğu kemâlden uzak kılan arızî bir şeydir. İbn Sina, görüşlerini şöyle açıklar: Küllilerde ve makullerde şer yoktur, yalnız fertlerde bazı vakitler şer meydana gelir. İnsan nevinde şer bulunmaz, yalnız fertte bulunur. İbn Sina, bir yerde kısmî şer varsa, orada umumun hayrı bulunduğunu kabul eder. Meselâ ateş, zatında hayırdır fakat arızî olarak şerdir. Bu yüzden âlemin küllî nizâmı için zaruri olarak âriz olan bir kısım şerlere iltifat edilmez⁸⁴.

İbn Rüşd (520-595/1126-1198) de çoğunluktaki hayrın varlığı için azınlıkta olan şerrin var olmasını kabul ederken, İbn Sina ile birleşir⁸⁵. İbn Rüşd'e göre Allah, hayrın, zat-ı hayırdan ötürü yaratıcısıdır. Şerrin de hayr için, yani onunla hayra yaklaşma olduğu için yaratıcısıdır. Öyle ki Allah'ın şerri yaratması, kendisi için adâlet eseridir. Meselâ ateş, ancak varlıkları kendisiyle kaim olabilecek bir kısım varlıkların var olmalarının sebebi olduğu için yaratılmıştır. Fakat bazı varlıkları bozması, onun tabiatında bulunan ârizadan ileri gelmektedir. Bununla beraber, ondaki hayır ve fesad karşılaştırıldığı zaman, onun varlığının yokluğundan daha iyi olduğu meydana çıkar; öyleyse "ateş" hayır olmuş olur⁸⁶.

Mu'tezileye göre, Cenab-ı Hak, hayrı irade eder ve yaratır ise de, şerleri ve kötülükleri irade etmez ve yaratmaz. Hatta rivayet edilir ki, mu'tezilenin reislerinden el-Kadı 'Abdulcebbar el-Hemedânî (ölm.415/1025), Üstad Ebû İshâk el-İsferâinî (ölm.418/1027)'nin "Allah Tealâ hayrı, şerri hem irade eder hem yaratır. Çünkü bütün âlem O'nun yed-i kudretinde olduğundan, kâinatta ondan başka mutasarrıf, mâlik kadîr yoktur. Yalnız şerre rızâ-i Bâri'si tealluk etmez" dediğini görünce, "Sühbâne men tenezzehe 'ani'l-fahşâ"⁸⁷: Akıl ve mantığın kabul edemeyeceği söz ve işlerden Cenab-ı Hak'ı takdis ederim" demiş, Üstâd da cevap olarak

83. İbn Sina, et-Ta'likât, s. 72.

84. İbn Sina, en-Necât, Mısır, 1938, s. 284-291.; Krş. Halil Nîmetullah Öztürk, İbn Sina'nın Metafizigi, Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İBN SİNA Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, İstanbul, 1937, s. 54-55.

85. İbn Rüşd, Menâhicü'l-Edille fi 'Akâidü'l-Mille, Tahkik eden: Dr. Mahmud Kasım, Kah're, 1969, s. 238.

86. Aynı eser, s. 239.

”Sübhâne’ilezi lâ yecrî fi mülkihi illâ mâyeşâ” : Mülkünde dilediğinden başka şeyin cereyan etmediği Cenab-ı Hakk’ı takdis ederim” demiş idi⁸⁷. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, ”Makâlât”ında, ”Abbâd (ölm. 250/864) dışında Mu’tezilenin hepsinin, Allah’ın şerri yarattığını kabul ettiklerini söyler⁸⁸.

Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, K. el-Luma’ında, hayrın, fazl ve ihsan olarak Allah’tan olduğunu kaydeder. Şerrin ise yaratma bakımından Allah’tan olduğunu ve O’nun için değil, başkası için bulunduğunu söyler⁸⁹.

Eş’arîlere göre Allah, hayır ve şerri hem irade eder, hem yaratır. O’ndan başka yaratan yoktur. O, fâil-i muhtardır. Bu âlem, O’nun mülkü olduğu için orada dilediği gibi tasarrufta bulunur. O’nun üzerine hiç bir şey vacip değildir. Ancak O, küfre rıza göstermez, kötülüğü emretmez. Onlara, göre, hayvanların, çocukların ve delilerin gördüğü elemeler, Allah’ın adliyle meydana gelir. Onlara dünyada erişen elemenden dolayı mükâfat vermek, Allah üzerine vacip değildir. Eğer O, ahirette onları nimetleriyle nimetlendirirse bu, O’nun fazl ve ihsanıyladır⁹⁰.

İmam el-Gazzâlî, el-İktisâd fi’l-İ’tikâd’da, güzel (hasen) kavramının izâfî (subjektif) olduğunu şu şekilde açıklar: Fâil hakkında fiil üç kısma ayrılır: Birincisi fâilin maksadına uygun gelen, ikincisi fâilin maksadına aykırı olan, üçüncüsü fâil için işlenmesinde de terkinde de bir maksad (fayda) olmayan fiildir. Bir fiilin güzel olması, fâilin maksadına uygun gelmesidir. Fâilin maksadına aykırı olan fiile çirkin (kabih) denir. Ne uygun gelir, ne de aykırı olursa o fiile de abes adı verilir; yani aslen faydasız fiil demektir. Şu halde bir fiil, bir şahıs hakkında güzel, ötekisi hakkında çirkin olabilmektedir. Böylece güzellik ve çirkinlik izâfî (ütbarî) bir husus olduğu için şahıstan şahısa değişmektedir. Fiilin zatî sıfatlarından değildir. Dinin güzel kıldığı, karşılığında sevâp vadettiği fiil güzeldir. Çirkin ise, bunun karşıtıdır⁹¹.

Görüyoruz ki eş’arîler, güzellik ve çirkinliğin tamamen izâfî bir şey olduğunu, fiilin aslında bulunan bir nitelik olmadığını, bunların ancak dinin emirlerinden ve yasaklarından anlaşılacağını kabul etmektedirler. Neticede onlar, elem ve saadet meselelerini, Allah’ın dilediğini yapan (fâil-i muhtar) sıfatına bağlayarak açıklamaktadırlar.

87. S. et-Taftâzânî Şerhu’l-Makâsîd, II, s. 108; Krş. İzmirli İ. Hakkı, Yeni İlm-i Keîâm, II, s. 210-211. Bu konuda Mu’tezilenin fikirleri için bak. Kadı’Abdu’l-Cebbâr, Şerhu Usûli’l-Hamse, Kabire, 1965, s. 309-320.

88. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, Makâlâtü’l-İsâmîyyîn, I, s. 312.

89. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, K. el-Luma’, s. 83-84.

90. Abdulkâbir el-Bagdadî, Usûli’l-dîn, s. 240-41,145 vd.; Krş. S. et-Taftâzânî, Şerhu’l-Makâsîd, II, s. 107 vd.; S.Ş. el-Cürçânî, Şerhu’l-Mevâkıf, II, s. 526 vd.; Ş. Abdu’s-selâm b. İbrahim el-Lekânî, Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd, s. 152-162; el-Bâkîllânî, K.et-Tevhîd, s. 280-285.

91. el-Gazzâlî, el-İktisâd fi’l-İ’tikâd, Önsöz ve Notlarla Hazırlayanlar; Dr. İbrahim Ağa Çubukçu ve Dr. Hüseyin Atay, s. 163 vd.

İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, K. et-Tevhîd'de, "Zararlı Varlıkların Yarattığı Hikmet" adı altında müstakil bir başlıkla konuya daha net bir şekilde yaklaşmaktadır. İmâm el-Mâtürîdî'ye göre, akıl, her ne kadar ilâhî hikmetin esasını kavramaktan âciz ise de, Allah'ın yarattığı -yılanlar ve zararlı varlıkların yaratılması gibi- her şey için bir hikmet vardır. O, insanoğlunun, zararlı ve menfaatli olan şeyle imtihan edildiğini, bu ikisi sayesinde itaatten dolayı sevâbın tadını, günahdan dolayı da cezanın acısını bileceğini belirtir. Çünkü yaratıklar, füllerdeki neticeleri kasdetmek üzere yaratılmışlardır⁹². İmâm el-Mâtürîdî, yaratıkların cevherlerinde zararlı ve faydalı farklı yönlerin bulunduğunu, Allah'ın onları alim, hakim bir düzenleyiciye delâlet edecek şekilde yarattığını, delâlet ve şehâdet yönünden ittifak halinde sanki bir cevher imiş gibi Birliğine delil kıldığını söyler. Zararlı ile faydalının, hayır ile şerrin aralarında tezat olmalarına rağmen, bir arada bulunmalarının Allah'ın birliğine ve eşsizliğine delâlet eden bir hikmet olduğunu açıklar⁹³.

Bir de Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın mahlukâtı böyle faydalı ve zararlı yönleriyle yaratmasındaki hikmet, zorba kimseleri ve hükümdarları zelil kılmak içindir. Böylece onlar, kendi zayıflıklarını görürler, yanlarındaki kuvvetlerin çokluğuyla gurura kapılarak Allah'ın koyduğu sınırları geçmezler. Zira onlar, zarar ve faydanın yaratılması sayesinde, Allah'ın dilediği kimseyi, dilediğine musallat kılmaya kâdir olduğunu anlarlar. Aynı şekilde mahlukatın zarar ve fayda esası üzerine yaratıldığını düşünen kimse, Allah'ın her şeyden müstağni olduğunu da bilmiş olur. Yine Mâtürîdî'ye göre, zararlı görülen varlıklarda, birçok faydeler vardır ama, insan onların esasını (kühünü) kavramaktan acizdir. Meselâ bunlardan ateş, onda hem yakma, hem gıdaları iyi bir hâle koyma niteliği vardır. Başka bir misâl de sudur. Su, hem her canlıya hayat sağlar, hem de onun yok olmasına neden olabilir. Bunun gibi, hiç bir acı veya zehirli madde yoktur ki içinde çetin bir hastalık için ilâç bulunmasın⁹⁴. Bu yüzden Mâtürîdî: "tefekkür eden kimse, varlığa hayır ve şer denmesinin hatalı olduğunu bilir, bilakis her madde zararı da, faydayı da ihtiva etmektedir. Öyleyse bunda Allah'ın birliğine delâlet eden delillerin en büyüğü vardır." demektedir⁹⁵.

Mâtürîdî , zararlı varlıkların yaratılışındaki hikmeti şu iki şıkta toplamaktadır:

a) İnsanın kendisinden ümitte bulunması ve çekinmesi için zarar ve fayda taşıyan varlığı elinde tutan tam kudretin varlığına delil teşkil etmesi.

b) Emir ve nehyin gerçekleşmesi için ibret ve öğütlerin tam olmasıdır⁹⁶.

92. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, K. et-Tevhîd, s. 108.

93. aynı eser, s. 109.

94. Aynı eser, s. 109-110.

95. Aynı yer.

96. Aynı yer.

Şu halde Mâtürîdî'ye göre, dünyada zararlı gibi görünen varlıklar, beraberlerinde birçok faydaları da ihtiva etmektedir. Bu yüzden varlığa hayır ve şer denmesini hatalı bulur. Mahlûkatın böyle zarar ve faydayı bulunduran bir nitelikte yaratılması, emir ve nehyin gerçekleşmesi için insanların imtihanında bir vasıta olmaktadır. Aksi takdirde emir ve nehyin anlamı kalmaz. Aynı zamanda bu zıtlıklar ve farklılıklar içinde birbirini tamamlayan birliğin bulunması, Allah'ın her şeye kâdir ve Bir olduğunun delilidir.

Mâtürîdîler de, eş'arîler gibi, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ederler. Bunun içine insanların fiilleri, kötü cisimler ve başkaları girmektedir. Yalnız Allah'a nisbet edilecek sıfatların -O'nun ilim, kudret, azamet, celâl gibi kendisinin büyüklüğüne yaraşan şeyler olması gerekir: Muhammed'in Rabbi, Musa'nın Rabbi vs.. Fakat ey maymunların ve domuzların Yaratıcısı denilmesi caiz değildir⁹⁷. Mâtürîdîlere göre Allah'ın güzel ve çirkin olanı yaratması, birbirine zıt varlıkları yaratması, O'nun kudret ve iradesinin nüfuzunun kemâline delildir.⁹⁸.

Sadru's-Şeri'a, hayır ve şerrin yaratılması konusunda şöyle der: "Allah, hayır ehli, yarattığının şerrinden Yaratıcısına sığınsınlar, şerrin kendilerine ulaşmasından da çekinsinler diye hayır ve şerri, iyi ve kötü nefisleri yarattı. Çünkü hayır ve şer olmasaydı, ümit (recâ') ve korku (havf) gerçekleşmezdi. Ümit ve korku olmasaydı, kulluk ve rubûbiyyet belli olmazdı".⁹⁹

Bu açıklamalarıyla Sadru's-Şeri'a, İmâm el-Mâtürîdî'ye tâbi olarak, hayır ve şerrin yaratılmasındaki hikmeti, insanın Rabbine karşı kulluğunu göstermeye yarayan bir vasıta halinde görmektedir. Çünkü insan, hayrı işlemek, şerden kaçınmak suretiyle Rabbine karşı kulluk vazifesini gerçekleştirebilmektedir. Demek ki hayır ve şer olmasa, insanın kulluk görevini yapıp yapmadığı anlaşılamazdı. Şu halde şerrin varlığı bir bakıma insanın sevap kazanmasına, yüksek dereceler elde etmesine vesile olduğu için bir nimet mesabesinde dir. Dünyada şer diye bir şey olmasaydı, insanların yaptıkları işlerin hiç bir değeri kalmadığı gibi, irade ve tercih diye de bir şeyden söz edilemezdi. Hayrın değeri de takdir edilemezdi. Öyleyse hayır ve şerrin varlığı, makîna veya robot seviyesinde olmayan insanın haysiyetine uygun olarak görev yarışında bir imkân vasıtası, Râb ile kul arasında en büyük âlâmet teşkil etmektedir. Yoksa insanın kulluğu nasıl bilinirdi? Söz, yine İmâm el-Mâtürîdî'nin ısrarla üzerinde durduğu Allah'ın varlığını ve birliğini bilmeye delil olduğunda düğümleniyor.

İnsan, yaratılışı itibarıyla hayır veya şer yolunu tercih etme imkân ve istidâdına sahiptir. Allah, ona zarar ve faydayı, hayır ve şerri ayırdedecek (akıl ve fikir)

97. Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, Tebsiretu'l-Edille, vrk. 289b-290a;; Krş. Ebû Mansûr Mâtürîdî, Akaid Risâlesi, Çev. Prof. Y.Z. Yörükan, s. 7.

98. Ebul'l-Mu'in en -Nesefî, Tebsiretu'l-Edille, vrk. 289 a.

99. Sadru's-Şeri'a, Ta'dilü'l-'Ulûm, vrk. 197b., 198 a; Krş. Şeyhzâde, Nazmu'l-Ferâid, s.27.

gücü vermiştir. Üstelik Allah, insanın her şeyi akıllarıyla kavıyamayacağını bildiği için lütuf ve ihsan olarak Peygamberler göndermek suretiyle rehber olmuştur. O, insanın iyilik veya kötülük yollarından birini tercih edebilecek yetenekte olduğuna şu âyetlerle işaret etmiştir: "Muhakkak ki biz, insana doğru yolu gösterdik. O, ister şükredici olsun, ister nankör."¹⁰⁰ "Biz insana, hayır ve şer yolları olmak üzere iki de yol gösterdik."¹⁰¹

Ebu'l-Kâsım Râğıb el-İsfahânî, her insanın iyi veya kötü yolu seçme kabiliyetinde yaratılmış olduğunu üstün meziyetler kazanabileceğini açıkladıktan sonra şöyle der:

"Eğer insanlarda, bu kuvvet ve istidat mevcut olmasaydı, güzel öğüt ve irşatlar, Peygamberlerin uyarmaları, terbiye etme ve eğitime işlerinin faydasız kalması lâzım gelirdi."¹⁰²

İbn Kayyim el-Cevziyye (ölm. 751/1350), İblis'in ve ordusunun yaratılmasında sayısız hikmet olduğunu, onun ayrıntılarının ancak Allah tarafından bilineceğini söyledikten sonra, o hikmetlerden bazılarının şunlar olduğunu zikreder: Allah'ın peygamberlerinin, velilerinin, düşmanlarıyla mücadele sayesinde kulluk mertebelerini olgunlaştırması, onun şerrinden, hilesinden Allah'a sığınmalarını istemesi ve böylece onların dünyevî ve uhrevî birçok menfaatler temin etmesi; İblis'in durumunu gördükten sonra, meleklerin ve mü'minlerin günahlardan korkması, Allah'a (kendisine) muhalefet edenlere ve emrine itaat etmeyip kibir gösterenlere onu ibret kılması, onunla iyilerden kötülerin ayrılması için Allah'ın insanları imtibanda onu vasıta yapması v.s.¹⁰³

Mevlâna (1207-1273)'nin Mesnevisinde halkın Allah tarafından yaratılması, sonra helâki ile ilgili Hz. Musa'nın Tanrı'ya soru sorması ve Tanrı'nın ona cevabı ibret verici bir şekilde şöyle dile getirilmiştir:

"Musa dedi ki: Ey soru hesap gününün sahibi Tanrı, yapıp düzdün, neden yine bozar, yıkarısın?

Cana canlar katan erler, dişiler yaratarsın... sonra bunları yıkar, mahvedersin; neden?

Tanrı dedi ki: Bu suali inkâr yüzünden, yahut gafletle ve nefsine uyarak sormuyorsun, biliyorum.

Yoksa hoş görmez, gazap eder, bu soru yüzünden seni incitirdim.

100. LXXVI/3.

101. XC/10.

102. Ebu'l-Kâsım Râğıb el-İsfahânî, Mutluluğun Kazanılması, mütercim: Lütü Doğan, s.162-72.

103. İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâ'u'l-'Alil, Kahire, 1975, s. 497; Krş. Şeyh Muhammed es-Seffârîni, Şerhu 'Akidei's-Seffârîni. I, s. 284 vd.

Fakat bizim işlerimizdeki hikmetleri, varlık sırlarını araştırıyorsun.

Bunu bilip sonra da halka bildirmek ve her ham kişiyi bu suretle olgunlaştırmak istiyorsun.

Sen bunu biliyorsun ama halka da bildirmek için soruyorsun.

Çünkü bu soru, yarı bilgidir. Hiç bilmeyen, bu bilgiden dışarıda kalan bu soruyu soramaz.

Soru de bilgiden doğar, cevap da... nitekim diken de toprakla sudan biter, gül de !

Hem sapıklık bilgiden olur, hem doğru yolu buluş... nitekim acı da rutubetten hâsıl olur, tatlı da!

Bu nefret ve sevgi, aşinalıktan meydana gelir.. hastalık da iyi gıdadan olur, kuvvet de!

Tanrı Kelim'i de, acemilere bu sırrı bildirmek onları faydalandırmak için kendisini acemi yaptı.

Biz de kendimizi ondan daha acemi yapalım da bilmez gibi cevabını dinleyelim!

Eşek satanlar, o satışın anahtarını elde etmek için birbirlerine âdeta düşman olurlar, çekişir dururlar.

Tanrı buyurdu ki: Ey akıl sahibi Musa, mâdem ki sördün, gel de cevabını duy!

Ey Musa, yere bir tohum ek de bunun sırrını anla, insafa gel!

Musa tohum ekti, ekin bitti, kemâle gelip başaklandı, güzelce, düzgünce yetişti..

Orağı alıp biçmeye başladı. Gaybdan kulağına bir ses geldi:

Neden ekiyor, besliyorsun da kemâle gelince kesiyor, biçiyorsun?

Musa dedi ki: Yarabbi, burada tane de var, saman da.. onun için kesiyorum.

Çünkü tanenin saman ambarına konması lâıyk değil.. saman da buğday ambarına konursa yazık olur!

Bu ikisini karıştırmak hikmete uygun olamaz. Mutlaka elerken ayırdetmek lâzım.

Tanrı dedi ki: Bu bilgiyi sen kimden aldın da bir harman meydana getiriyorsun?

Musa, Tanrı'm, bana bu temyizi sen verdin dedi.. Tanrı dedi ki: Öyleyse bende nasıl olur da temyiz olmaz?.

Halk arasında temiz ruhlar da var, topraklara bulanmış kara ruhlar da.
Bu sedeflerin hepsi bir değil.. birisinde inci var, öbüründe boncuk!

Buğdayları samandan ayırmak nasıl lâzımsa bu iyiyi de kötüden ayırmak vâcip.

Bu âlem halkı, hikmet hazineleri gizli kalsın, meydana çıksın diye yaratılmıştır.

Ben bir hazineydim dedi Tanrı , hem de gizli.. bunu duy da cevherini kaybetme, meydana çıkar!"¹⁰⁴

Mevlâna'nın Mesnevi'sinden aldığımız bu parçanın manası, hiç bir açıklamaya gerek görülmeyecek derecede açık bulunmaktadır. Bundaki fikri, bir cümleyle özetleyecek olursak; nasıl akıl sahibi insan, dünyada, iyi ile kötünün bir kefeye konulmasını uygun bulmuyorsa, şu halde hikmet sahibi Allah'ın da, iyi ile kötünün birbirinden ayrılması için hayır ve şerrin varlığını insanlara imtihan vasıtası kılması, O'nun hikmetinin gereğidir.

Buraya kadar zikredilenlerden anıyoruz ki âlemden şerrin varlığı herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Yalnız şerrin açıklanması, değişik açılardan farklı farklı yapılmıştır: Bir kısım düşünürler, şerri, hayrın yokluğu derken, bir kısmı şerrin Allah'a isnâd edilemeyeceğini söylemişler. Ehl-i sünnet âlimleri ise, her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan şerrin yaratıcısının da O olduğunu, bu yaratmanın kendisine eksiklik getirmediğini, bilakis O'nun tam kudret sahibi bulunduğunu ve o sayede insanın haddini bilerek Rabbine sığınacağını kabul etmişlerdir. Yine bütün âlimler bu şer ve hayrın yaratıklarla ilgili bir durum olduğunda, Allah'ın mutlak kemâl sahibi olduğunda, herhangi bir fiilin O'nun zatına bir eksiklik de, olgunluk da getirmeyeceğinde aynı fikri paylaşırlar. Yaratıklarda mevcut olan zarar ve fayda gibi zıtlıkların ve farklılıkların bulunması, ancak O'nun kudretinin kemâline delâlet eder.

Herkesçe bilindiği gibi insanoğlunun başına gelen acı ve ıztırapların çoğu, ya kendisinin veya kendi cinsinin hatâlarından kaynaklanmaktadır. Bu felâketlerin hepsinden sorumlu olan insandır. İnsanoğlu, dünya hayatında mevcut olan elemelere, üzüntülere, hastalıklara, lezzetlere, sevinçlere ve sağlıklara bakacak olsa, hayatta neşeli ve sağlıklı olanların yani hayrın şerden daha çok olduğunu görür. İşte bundan dolayıdır ki aklı selim sahibi hiç bir insan ölümü istemez. Diğer taraftan, insanların başına gelen birçok musibetler, onlara büyük bir uyarı niteliği taşınmakta, kendilerinin gelişmesine, olgunlaşmasına bir vasıta olmaktadır. Öyleyse birtakım elemelerin ve sıkıntıların bulunması gayet normal ve tabii kuvvetler kanununun gereğidir.

104. Mevlâna, Mesnevi, Çev. Veled İzbudak, Altıncı Basılış, İstanbul, 1974, IV, s. 241-243.

Şu halde Allah Teâlâ insanları, birtakım güçlükleri takdir buyurarak, onun yetişmesine, olgunluğa ermesine sebep kılmıştır. Öyleyse birtakım zalimete ve eziyetler, ilâhî takdir için eksiklik değil, bilakis insanların terbiyesine onların hayrına yaradığı için Allah'ın kemâl sıfatlarından olan lütuf, ihsan ve hikmetine delâlet eder.

Öte yandan eğer Allah, bu âlemden, şer kabul edilen bütün kötülükleri kaldırsaydı, insanın hür iradesinin bir anlamı kalır mıydı? İnsan hürriyetinden bahsetmek için, hayır karşısında mutlaka şerrin de varlığını kabul etmek zorunda değil miyiz? Aksi takdirde ya hayvani hayatı veya robot gibi bir varlık olmayı kabul etmekle karşı karşıyayız. Böyle hür olmayan bir âlet olmaktansa, her şeyden üstün nitelikte yaratılan ve haysiyetine göre sorumluluğu üzerine alan bir insan olmak daha iyi değil midir? İnsanlığın gelişmesi için geceyi gündüze katarak gayret gösterenlerin insanların kalbinde en büyük taht kurması, tersine insanları felâkete sürükleyenlerin onların vicdanlarında mahkûm edilmesi bu sayede değil midir? İtaat edenlerle isyan edenlerin bir kefeye konmaması, bu sayede olmayacak da, nasıl olacak? Allah Teâlâ, dünyada hayır ve şerrin her ikisinin varlığını takdir buyurmuş ise de, insana hürriyet vermiş, hayrı yapmasına razı olmuş, şerri işlemesine razı olmamış, iyiliği emretmiş, kötülüğü yasak kılmıştır. Allah, insanın hür iradesini kullanması neticesinde hayır veya şerri yaratır. Allah'ın rahmet ve lütfunun insanlar üzerinde çok olması sebebiyledir ki bir kötülüğe karşı bir ceza, bir iyiliğe karşı on mislinden itibaren mükafat verilmektedir. Neticede Allah'ın adâlet ve ihsanının gerçekleşmesi için âlemden hayrın karşısında şerrin de varlığı ilâhî hikmetin gereği olmuş oluyor.¹⁰⁵

Hem kötü, yaratılmamış olsaydı, iyinin varlığı bilinir ve takdir edilebilir miydi? Bu âlemden kötü ve zararlı şeylerin bulunması, Allah'ın yaratmasında hikmet ve maslahatın yokluğuna delâlet etmez. Kainatta hayrın şerden çok olduğunu görmekteyiz. Öyleyse az olan şerri ortadan kaldırmak için çok olan hayrı terketmek doğru olamaz.

SONUÇ

Şimdi buraya kadar incelediklerimizden belli başlı görüş sahiplerinin fikirlerini aşağıda olduğu üzere toplamaya çalışalım:

Hikmet'in çeşitli anlamları yanında lügat bakımından adâletle hükmetmek, eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek ve gereğine göre amel etmek manasına geldiğini gördükten sonra, başka konularda da olduğu üzere, her düşünce ekolünün ilâhî fiillerde hikmeti incelerken de kendi genel prensiplerinden yaklaştığını,

105. Şerrin varlığı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bak. Yusuf Ziyaeddin Ersal (Ezherî), Vahiy ve Risâlet, Ankara, 1960, s. 76-83.

daha doğrusu kendi temel prensiplerini nasıl yansıttıklarını görmekteyiz. Şunu söyleyebiliriz ki bütün İslâm âlimleri Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunduğunu, O'nun hikmet sıfatıyla vasıflandığını kabulde birleşmektedirler. Yalnız her İslâm âliminin hikmeti açıklaması, kendi mensup olduğu ekolün genel prensiplerine uygun bir tarzda cereyan etmektedir. Her ekolün hikmeti anlaması farklılık arz etmesine rağmen, her ekol mensupları kendi içlerinde fazla bir farklılık göstermemektedirler.

Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarına göre, Allah'ın fiilleri bu âlemde, kendisinden, en iyi nizâm ve tertip içinde zarurî olarak meydana gelir.

Mu'tezile'ye göre Allah, fiilini kulların menfaatine uygun bir şekilde işlemek zorundadır.

Eş'arîler ise Allah'ın fiillerinde hikmetin varlığını, gereklilikle değil, caiz olarak kabul ederler.

Hanefî-Mâtürîdîlere gelince Allah'ın fiilleri, kendisi için bir zaruret teşkil etmeden, hikmetinin gereği olarak meydana gelmektedir.

Bu görüşleri fazla ayrıntılara girmeden birer ikişer cümleyle kelâmcı açısından değerlendirecek olursak, Allah hakkında şu gibi hususlarla karşı karşıyayız:

Adı geçen İslâm filozofları, Allah'ın daima yaratma halinde olduğunu kabul ettikleri için O'nun yaratmaması düşünülemez olduğundan, kendi prensiplerine uygun olarak O'nun fiillerinin, zorunlu bir şekilde, sırf hayır olduğu için de, en iyi nizâm ve tertip içinde meydana geldiğini ileri sürmektedirler. Onlara göre, şer, hayrın yokluğu ve arızî bir durumla izah edilmiştir.

Fakat bu filozofların yaratma hususunda Allah'a zorunluluk isnât etmeleri, ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah hakkındaki istediğini yapan (fâil-i muhtâr) ilkelerine ters düşmüş ve itirazlarına hedef olmuştur.

Mu'tezilenin Allah'ın hakîm olduğunu kabul etmekle beraber, Allah üzerine kullar için en iyiyi yaratmak vacip olduğu görüşü de, başta Ebu'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından tenkidlere uğramış, Allah'ın dilediğini yapma ile adâlet sıfatına aykırı düştüğü gösterilmiştir.

Ehl-i sünnet kelâmcılarından eş'arîlere göre, Allah'ın fiillerinde hikmet vardır. Fakat bu hikmet vacib değil, caiz olarak bulunur. Çünkü onlara göre, gerek filozoflar gibi, gerekse mu'tezile gibi, doğrudan veya dolaylı olarak Allah'a zorunluluk isnat etmek O'nun irade sıfatının inkârı manasına gelir.

Mâtürîdîlerin ise daha dengeli bir yol tuttıklarını görmekteyiz. Mâtürîdîler, hem Allah'ın irade sıfatını zedelememeye dikkat ederler, hem de O'nun fiillerinde hikmetin varlığını, filozoflar ve mutezile gibi Allah üzerine vacip olarak değil, hikmet sıfatının mahiyetinin gereği, ihsan olarak kabul ederler.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ın filleri için hikmet dahil hiç bir şeyin illet olarak gösterilemeyeceğini beyan ederler. Böyle bir sebep kabul edilmesinin Allah'ın zatına eksiklik getireceğine inanırlar. Çünkü bunun, başkasıyla eksikliğini tamamlama manasını taşıdığını söylerler. Yalnız ilâhî fiillerin yaratıkların yararına gizli ve aşikâr birçok hikmetler ihtiva ettiğini kabul ederler. Buradaki hassas nokta, ilâhî fiillerde yaratıklar için birçok hikmetlerin bulunmasında herhangi bir mahzur teşkil etmesi söz konusu değilken hikmetin ilâhî fiillere sebep gösterilmesi mahzurlu görülmüştür.

Diğer taraftan, ilâhî fiillerin ve hükümlerin bir maksadla ve kulların menfaatleriyle nedenlendirilmesi, eş'arilere ve İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sina'ya göre, uygun değildir. Çünkü Allah yetkin varlıktır.

Mu'tezile ile mâtüridîlere göre, Allah'ın fiilleri yaratıkların maslahat ve maksatlarıyla nedenlendirilir. Ancak bu ikisi arasında ince bir fark vardır. Çünkü mu'tezile'de kulların menfaatine riâyet gibi bir yolla, Allah'a zorunluluk yüklenirken, mâtüridîler böyle bir zorunluluğu kabul etmeyerek bunu Allah'ın hikmetinin gereği ile açıklarlar.

Âlemin yaratılışını, müslüman meşşâî filozofları, feyz ile, sufiler, zatî muhabbetle, mu'tezile, fayda prensibiyle, eş'ariler Allah'ın iradesiyle büyük kelâmcı İmam el-Mâtürîdî, Allah'ın varlığına ve birliğine delâlet etmek üzere insanların imtihanıyla izâh etmişlerdir.

Âlemdeki şerrin varlığıyla ilgili görüşlere gelince: İbn Sina, şerrin küllîlerde ve makûllerde olmadığını, ancak fertlerde bazı vakitler meydana geldiğini, arizi olarak bulunduğunu ve Allah'tan sudur eden her şeyin hayır olduğunu söyler.

İbn Rüşd, çoğunluktaki hayrın varlığı için azınlıkta olan şerrin varlığını kabul etmekle İbn Sina ile birleşir. Öte yandan Allah'ın şerri yaratması, adâletinin eseridir, diye ifade eder.

Mu'tezile ise Cenab-ı Hakkın hayır irade ettiğini ve yarattığını, şerleri ve kötülükleri irade etmediğini ve yaratmadığını ileri sürer.

Eş'arilere göre Allah, hem hayrın, hem şerrin irâde edicisi ve yaratıcısıdır. Çünkü O, her şeyin yaratıcısı olup, başka yaratıcı yoktur.

Mâtürîdîlere göre, eş'arilerde olduğu gibi, her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Mâtürîdîler, hayrın varlığı yanında, şerrin varlığının, insanların imtihan edilmesi için gerekli olduğunu söylerler. İmam el-Mâtürîdî, her şeyde Allah'ın hikmeti olduğunu, aynı şeyde hem fayda, hem zarar bulunduğunu kabul eder: Ateş ve suda olduğu gibi. O, Allah'ın yarattığı her şeyde gizli veya aşikâr birçok hikmetlerin bulunduğunu, ancak insan aklının bunları tam manasıyla kavramaktan aciz olduğunu itirâf eder. Bununla beraber onları anlamak için insanın kendi imkânları dahilinde gayret göstermesi gerekir.

Râgıb el-İsfahânî , İbn Kayyim el-Cevziyye ve Mevlâna gibi İslâm âlimleri de hayır ve şerrin varlığını, hür irade sahibi insanın imtihanına vasıta kıldığını söylemekle mâdürîdilerle birleşirler.

Bütün bu söylenenlerden sonra "İlâhî Fiillerde Hikmet" konusunda şu neticeleri çıkarabiliriz:

Allah, mutlak kemâl sıfatıyla muttasıf, evveli ve sonu olmayan, sonsuz, eşsiz bir varlıktır. O, aynı zamanda tam kudret ve hikmet sahibi olduğundan âlemde şerrin varlığı, O'nun kemâl sıfatına tezâd teşkil etmez, bilâkis kudretinin sonsuzluğuna ve her şeyin O'nun tasarrufunda olduğuna delâlet eder. Kur'an-ı Kerim buna şöyle işaret eder: "De ki: Mülkün asıl sahibi Sensin Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verir, mülkü dilediğinden çekip alırsın. Dilediğini aziz kılar, dilediğini zelil edersin. İyilik yalnız Senin elindedir. Sen her şeye hakkıyla kâdirsin." (III/26)

O'nun küllî kudretinin ilâhî bir hikmetten ayrı düşünülmemeyeceği muhakkaktır. O'nun işlediği her fiil, gelişigüzel değil, en iyi bir nizâm ve tertip içinde cereyan eder. Çünkü O, her şeyi hakkıyla bilen ve gereğine göre yapan hikmet sahibidir. O'ndan manasız ve boş bir şey meydana gelmez. Bu hususlar, Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetlerinde ayan beyan gözler önüne serilmiştir. İşte onlardan bazıları: "Bu iş her şeyi sağlam ve mükemmel yapan Allah'ın işidir. O, işlediklerinizin hepsinden haberdardır." (XXVII/88); "O Allah, yarattığı her şeyi güzel yaratan"dır." (XXXII/7); "Sizi beyhude yere yarattığımızı, Bize dönmeyeceğinizi mi sandınız?" (XXIII/115); "Biz göğü, yeri ve aralarındakini (eğlence) oyuncak olarak yaratmadık." (XXI/16); "Biz, göğü, yeri, aralarındaki her şeyi, boşboşuna yaratmadık. (Bunların boşboşuna yaratıldıklarını sananlar, kâfirlerdir)." (XXXVIII/27).

Şu halde, bu âyetler, Allah'ın fiillerinin ilâhî hikmetlerden uzak olmadığını apaçık delilleridir. Ancak bu hikmetler, Allah'ın kendi zatına bir olgunluk sağlamak için değil, tersine kendisi mutlak kemâl sahibi olduğu için meydana gelmektedir. Çünkü her şeyi hakkıyla bilen ve her şeye tam kudreti olan varlıktan, ancak en güzel ve en anlamlı fiiller zuhur eder.

İyi ile kötü olanın birbirinden ayrılması hususundan dolayı, insanları imtihan için hayır ve şerrin varlığı söz konusudur. Bunun hikmet açısından yadrganacak hiç bir yanı bulunmamaktadır. Çünkü her insanın yaptığına göre, karşılık alması, hikmete en uygun gelendir. Kur'an-ı Kerim bu yönü de bizlere belirtmek suretiyle ışık tutmaktadır: "Sizi birbirinizle imtihan ediyoruz, bakalım buna dayanacak mısınız?" (XXV/20); "Biz onlardan evvelkilerini de, imtihana uğratmıştık. Hak Teâlâ, böylece kimlerin gerçek, kimlerin (sahte ve) yalancı olduklarını dener (ve onları ayırt eder!)" (XXIX/3); "Biz sizi, bir imtihan olmak üzere şer ile de hayır ile de deneriz." (XXI/36). Böyle hayır ve şer ile kendisine hür irade verilen insanın imtihan edilerek, iyinin mükafat görmesi Allah'ın

ihsanına, kötünün ceza görmesi de O'nun adâletine uygun izah tarzından başka ne ile ifade edilebilir? Eğer kötülüğü önlemek için insana hiç bir kudret ve irade verilmemiş olsaydı, elbette bu durum hikmete aykırı olurdu. Aynı şekilde iyi ile kötünün bir tutulması da hikmete ters düşerdi. Halbuki irade sahibi Allah'ın insan üzerindeki "inayeti" aşikâr bir surette görülmektedir. Âlem ve onda mevcut olan bütün eşyâ ve hadiseler, birbiriyle, öyle bağlanmış, öyle bir tertip ve düzen teşkil etmiştir ki umûmî adâlet onların hepsinin ihtiyacını yerli yerinde kılmıştır. Âlemi genel bir ahenk ve düzen içinde bulduğumuza göre, âlemin şahsî menfaatlerimize göre cerayan etmiyeceğini itiraf etmek zorunda kalırız. Çünkü kendimizin isteklerini şöyle bir düşünecek olursak, her birimiz hiç bir ezâ ve cefâ çekmeden mutlu bir hayat sürelim, istediğimizi yiyelim, istediğimizi içelim, kısacası dilediğimiz gibi yaşayalım. Halbuki bu isteğimizin genel nizama aykırılığı meydandadır. Hepimiz bir taraftan herkesin çalışması gerektiğini, bir taraftan eşitliğin hâkim olmasını isteriz öte yandan da refah ve zenginlikte herkesten önde olalım deriz. Böyle birbiriyle çelişen isteklerin yeryüzünde gerçekleşmesinin, yaratıklar için nelere mal olacağını kestirmek, hiç de zor olmasa gerekir. Çok uzaklara gitmemize bile gerek yok, meselâ bir apartmanda her aile, çocuklarıyla istedikleri gibi bağırıp, eğlenip yaşamaya kalksa, orada neticenin nereye varacağı malûmdur. Demek ahenkli bir hayatın varlığı için insanın sorumluluk taşıması, mutlak adâletin önünde hesap vereceğine inanması şarttır. Bu takdirde âlemde hayır ve şerrin varlığı, insanda irade hürriyetinin bulunması, ilâhî hikmetin tabii neticesinden başka bir şey değildir. Yoksa geriye insanî hayat yerine, ya hayvanî veya robotlara mahsus otomat bir hayat tarzı kalmaktadır. Bilmem ki bugün kaç insan böyle bir hayatı -eğer hayat denirse- seçecektir.

Allah Teâlâ, insanların hayrı yapmalarını istemiş, şerri işlemelerini ise yasaklamıştır. Hayır ve şerri işlemek hususunda insanları serbest bırakmış, onlar seçeneklerini hangi tarafa kullanırlarsa, onların bu iradelerine göre, hayır ise hayrı, şer ise şerri yaratır. Bu şerri yaratma, Allah için hiç bir eksiklik değildir. Meselâ usta bir sanatkâr acıklı bir harp sahnesini veya açlıkla mücadele eden bir insan topluluğunu en iyi bir biçimde çizse, bu resim o sanatkârın çirkin veya zâlim olmasını değil, tasvirdeki üstün başarısını gösterir. Öyleyse, şerri yaratmanın şerle vasıflanmak manasındaki yorumu, her türlü izahtan uzaktır.

Hiç şüphesiz Allah'ın şerri yaratması daha bizim bilemediğimiz gizli ve aşikâr nice hikmetleri ve faydaları haizdir. Mâtürîdî, imamlarımızın dediği gibi bizim ilâhî hikmeti anlayamamamız, onun yokluğuna delâlet etmez. Allah'ın her yaratığında mutlaka ya doğrudan veya dolaylı yoldan birçok hikmetler vardır. Öteyandan birçok şeyin şer olması bize göredir. Bununla beraber, Allah, şerri bizim irade-i cüziyemize (ihtiyârimıza) göre yaratır. Hayra rızası var, şerre yoktur. Hayrı seçtiğimize karşılık mükafaat, şerri seçtiğimize karşılık da cezâ göreceğimizi bildirmiştir.

Kâinata yer ile güneşin arasında bulunan mesafe nisbetinden tutun da, karada ve denizde yaşayan en büyük canlıdan en küçük canlıya kadar olan varlıkların yaşayışları, vücut yapıları, bunların hayatlarını nasıl sürdürdükleri, yeryüzündeki çeşitli bitkilerin varlıkları, yer altından çıkan madenlerin ne gibi işlere yaradıkları derinden derine incelenip düşünüldüğünde, her ne kadar insanoğlunun bildikleri bilmedikleri yanında bir damla kalıyorsa da bunların sayısız hikmetleri ih-tiva ettiğinden hiçbir akl-ı selim sahibinin şüphesi yoktur.

Yine Kur'an-ı Kerim'den anladığımızı göre, bu hikmetlerin hepsi, insanların hizmetine sunulmuştur; "Göklerde, yerde, bulunanların hepsini size istifade edin diye verdi. Muhakkak ki, bunda düşünen insanlar için âyetler, (ibretler) vardır." (XLV/12). İnsanın da yaratılış hikmetine gelince; ister Allah'ın varlığını ve birliğini bilme anlamında alınsın, ister kâmil insan olma anlamında alınsın, Allah huzurunda yaptığından imtihana çekileceğinde noktalanmaktadır.

Bizim aklımızın sınırlılığı sebebiyle Allah'ın fiillerindeki bütün hikmeti kavrayamamız, onların boşuna sayılmasını gerektirmez. Çünkü bizim sınırlı kavrayışımız, Allah'ın sonsuz kudretine ve hikmetine, sınır koyacak nitelik ve yetkiden uzaktır. İşte yaratan ile yaratılan arasındaki en büyük fark burada yatmaktadır. Bir tarafta tam kudret, bir tarafta acz ve eksiklik söz konusudur. Bununla beraber insanın, ilâhî kudret sayesinde, yaratıklar içinde büyük bir şerefi, bu şerefle mütenasip sorumluluğu vardır. Bu sorumluluğun gereklerini yerine getirmek için insan kendine düşen gayret ve çabayı göstermekle karşı karşıya bulunmaktadır. Ancak bu gayret ve çabası sayesinde, tekâmül edecek, vazifesini yapacak ve lâyük olduğu mevkiye yükselecektir.

İncelememize şu cümlelerle son vermek istiyoruz. Bu kâinatın sebebsiz, maksatsız ve hikmetsiz yaratıldığını kabul etmek, dinin emir ve yaksaklarının manasız olduğuna hükmetmek anlamına gelir. Şu halde "İlâhî Fiillerde Hikmet" in varlığını kabûl ile Allah'a imanın sıkı sıkıya ilişkisi vardır.

ALLGEMEINE ÜBERLEGUNGEN UND VORSCHLÄGE ZUR RELIGIÖSEN UNTERWEISUNG FÜR SCHÜLER İSLAMİSCHEN GLAUBENS¹

Sehr geehrter Herr Präsident,
Meine Damen und Herren!

Prof. Dr. Kerim YAVUZ

Ich darf Sie zunächst herzlich begrüßen.. Gleichzeitig bedanke ich mich beim Landesinstitut für Schule und Weiterbildung, daß es die Initiative für diese Tagung ergriffen hat.

Ich habe schon von Herrn Dr. K. Gebauer erfahren, daß das Landesintitut einen Lehrplanentwurf für die religiöse Unterweisung von 6 bis 10 jährigen Schülern islamischen Glaubens in der Grundschule fertiggestellt hat. Über diesen Entwurf habe ich leider überhaupt keine Kenntnis. Soweit ich sehe, wird der vorgesehene Entwurf für die Sekundärstufe I die Fortsetzung des Ersten sein und darauf basieren. Um klare Gedanken dazu äußern zu können, wäre es sicher besser gewesen, wenn ich den Lehrplanentwurf für die 6 bis 10 jährigen hatte durchsehen können. Ich möchte nun zu den zubesprechenden Themen etwas sagen und Vorschläge mit Hilfe wissenschaftlicher Untersuchungen und meiner persönlichen Erfahrungen machen.

Wir befinden uns heute in einer Zeit, in der von der Erziehung immer mehr Aufgaben erwartet werden. Während wir uns einerseits Mühe geben, unsere jetzigen Probleme zu lösen, entstehen andererseits ständig neue Probleme für die wiederum von uns Lösungen gefunden werden müssen. Wir spüren sie nicht nur undeutlich, sondern wir nehmen sie sehr klar wahr.

Um ein ordentliches und gesundes Leben in der Gesellschaft zu verwirklichen, ist es notwendig und erforderlich, daß der Mensch erzogen wird. Das ist ein persönliches Bedürfnis des Kindes von Geburt an und ein Bedürfnis der Gesellsc-

1) Bu yazı B. Almanya Kuzey Ren Westfealya Kültür Bakanlığının talebi üzerine Eyalet Okul ve Meslek içi Eğitim Enstitüsünce 10-16 yaşındaki Müslüman öğrenciler için din bilgisi ders programına hazırlık olmak üzere düzenlenen Özel ihtisas Kongresinde (14 Kasım 1986) tarihleri arasında sunulan tebliğ metninden oluşmaktadır.

haft. Denn es gibt viele Sachen, die das Kind vom Anfang seines Lebens lernen soll. Wir wissen, daß der Mensch mit vielen Anlagen, die noch nicht ausgereift sind, auf die Welt kommt, die aber durch Erziehung entwickelt werden können. In ihm existiert ein unaufhörlicher Wissensdrang, der bis zum Tode anhält. Deshalb betrachten wir den Menschen lebenslang als einen Schüler in dieser Welt. Der Prophet Muhammed drückt das folgendermaßen aus; "Eignet euch von der Wiege bis zum Tode Wissen an!"

Wie wir wissen, kommt der Mensch in einem Zustand auf die Welt, indem er noch nicht fertig entwickelt ist. Um zur Reife zu kommen, braucht er eine lange Zeit. Der Prozeß der Reifung wird durch Erziehung realisiert. Also, der Mensch kann ohne Erziehung und Ausbildung nicht erwachsen werden. Das Kind braucht zweifellos die Erwachsenen bei seiner Erziehung und beim Heranwachsen. Die Erwachsenen müssen auf die Bedürfnisse des Kindes eingehen und es gleichzeitig erziehen. Während es erzogen und ausgebildet wird, müssen wir das Kind als ein Ganzes betrachten. Die Erziehung muß alle körperlichen, seelischen, geistigen und sozialen Anlagen entwickeln. Also, die Erziehung hat den Auftrag die körperlichen, geistigen, seelischen, religiösen, moralischen, sozialen und anderen Fähigkeiten zu entwickeln, und die Verhaltensweisen und Einstellungen zu formen. Das wird durch überlieferte und entwickelte Regeln und Maßnahmen und durch erzieherische Erfahrungen, die die Eigenschaften des Kindes berücksichtigen, in ihren pädagogischen Veranstaltungen durchgeführt. Das Wesentliche ist hier, daß die Erziehung auf einen bestimmten Zweck gerichtet ist, indem man den sich im werdenden Zustand befindlichen Menschen in einer bewußten und planmäßigen Form beeinflußt. Mit anderen Worten bedeutet das, daß in das Werden des Kindes für die Zukunft planmäßig und bewußt eingegriffen wird. Es werden ihm Wege gezeigt, durch die es das zukünftige Leben selbständig führen kann.

Die Erziehung ist ein fortwährender Prozeß. In diesem Fall kann man unter der Erziehung das verstehen, was Eltern und Erzieher alles im Hinblick auf das Heranwachsen und die körperliche und seelische Formung der Kinder und der Jugendlichen tun.

Das Wort "Terbiye d.h. Erziehung wird von dem Wort "Rab" abgeleitet. Das bedeutet "Erzieher", den Heranwachsenden, Fördernder, Großziehender, Ernährender, Herr und Meister". Gleichzeitig kommt dieses Wort "Rab" im Koran vor, "Rabb ül-âlemîn d.h. der Herr oder der Erzieher der Menschen in aller Welt. Deshalb werden die erzieherischen Tätigkeiten im Islam als Eigenschaft Allahs betrachtet.

In diesem Sinne bedeutet Erziehung, daß sich der Mensch bemühen soll, sich körperlich, geistig und seelisch zu erhöhen und zu vervollständigen, indem er mit erzieherischen Mitteln wie Suggetion, Führung, Unterweisung den Geboten Gottes gehorcht und seine Verbote beachtet und verinnerlicht.

Im islamischen Bereich begegnen die muslimischen Gelehrten der folgenden Definition sehr häufig. Mit der Erziehung will man jegliches Leben allmählich zur Vervollkommung bringen.

Wenn wir vom Islam ausgehen, ist das Wesentliche, hierzu, daß das Kind im islamischen Sinne zum erwünschten Grad der Vervollkommung geführt wird, indem es allmählich von allen Seiten erzogen wird. In diesem Sinne verstehen wir unter Erziehung, daß eine Gesellschaft besonders ihre Kinder und Jugendlichen mit ihren eigenen erzieherischen Mitteln und Regeln auf das zukünftige Leben vorbereitet und erfolgreich verwirklicht. In dieser Hinsicht ist die Erziehung eine Tätigkeit, in der Kinder und jugendliche sich auf das gesellschaftliche Leben vorbereiten und sinnvoll anpassen. So sehen wir die Erziehung als einen Prozeß, in dem sich alle Fähigkeiten und Begabungen, in erwünschter Richtung entwickeln. Dabei sollen religiöse und moralische, Verhaltensweisen und Einstellungen sowie der Charakter und die Persönlichkeit der Kinder und jugendliche eingeschlossen sein. Der Mensch wird damit auch als Mensch vollendet, indem seine natürlichen Kräfte auf ein bestimmtes Ziel gerichtet werden. Mit diesem Prozeß wird gleichzeitig die Anpassung des Kindes an das soziale Leben und die Aufnahme in seine Gesellschaft verwirklicht. Auch dies zeigt, daß die Erziehung ein Prozeß der Entwicklung und der Vervollständigung ist, der auf die Zukunft gerichtet ist.

Zweifellos ist eines der wichtigsten Elemente dieses Prozesses die Unterweisung. Da unser Tagungsthema die religiöse Unterweisung ist, können wir zunächst die folgenden Fragen stellen: Ist es das Wesentliche, manche religiöse Dogmen in bestimmten Regeln und trockenen Formen weiterzugeben und auswendiglernen zu lassen? Oder aber lassen sich eine gesunde und ausgewogene Persönlichkeit und ein guter und fester Charakter erzielen, wenn sich den Schülern die grundlegenden religiösen Prinzipien und Werte durch einen überzeugenden und rationalen Weg einprägen. Verstehen wir die religiöse Unterweisung als eine Tätigkeit, die die Schüler zu einer statischen Lebensauffassung führt? Oder werden wir den Religionsunterricht so durchführen, daß er für die Schüler bei der Vorbereitung eines dynamischen Lebens eine hilfreiche und wertvolle Funktion übernehmen kann? Also, werden wir den Schülern einen dynamischen Geist geben oder werden wir sie zu einem Zustand führen, indem sie die religiösen Kenntnisse nur sammeln, aber nicht für das tägliche Leben verwerten können? Wird der in ihnen entstandene religiöse Glaube ein aus dem Munde oder ein aus den Herzen kommender Glaube sein? Welchen Nutzen und welche Hilfe werden die religiösen Kenntnisse bieten, wenn sie nicht in einen Glauben des Herzes umgewandelt werden und für das Leben keinen Halt und keine Hilfe geben können? Unserer Meinung nach soll der Religionsunterricht mit seiner Unterweisung zuerst den Schülern eine Grundvorstellung verschaffen. Er soll auch als Helfer der Schüler bei der Vorbereitung für ein dynamisches und positives Leben und bei der Verwirklichung eines glücklichen und ruhigen Lebens und für das Werden eines

guten Menschen in der Zukunft eine Funktion besitzen. Kurzgesagt soll der religiöse Glaube, der sich in ihren Seelen entwickelt, im Leben der Schüler ein wichtiger Wert sein. Falls die religiöse Unterweisung bei ihnen in einer funktionellen Weise verwirklicht wird, wird die Religion bei der Entwicklung ihres Lebens, Gefühls, Denkens, Verhaltens, ihrer Einstellung und ihrer Persönlichkeit eine entscheidende Rolle spielen.

Nun möchte ich über den gegenwärtigen Zustand und den geschichtlichen Hintergrund der religiösen Erziehung einen kurzen Überblick geben, bevor wir unsere Gedanken darauf bringen, wie religiöse Erziehung und Unterweisung so vorstatten gehen kann, daß die von nur erwähnten Überlegungen berücksichtigt werden können.

Obwohl wir in der Vergangenheit von Zeit zu Zeit in der islamischen Erziehung erfolgreiche Ergebnisse vorweisen konnten, sehen wir aber, daß bei uns eine statische religiöse Unterweisungstradition überwogen hat. Man kann sogar behaupten, daß neben dem Islam, seinen religiösen Grundlagen und dem mit ihm zusammenhängenden positiven Kenntnissen auch noch viele fragwürdige Arten des Glaubens religiöser Gedanken und Aberglauben unterrichtet werden. So wurde und wird zum Teil auch heute noch diese suggerierte und unterrichtete Religionsauffassung als wahre Religion betrachtet. Dazu gehörte auch noch eine religiöse Lebensart die in vielen Kreisen so verstanden wird, also die Religion nur aus dem mystischen Leben bestünde. Es ist schwer zu behaupten, daß wir uns heute schon ganz von solchen fragwürdigen und falschen Anschauungen gereinigt haben. Viele türkische Familien geben immer noch ihren Kindern diese religiöse Auffassung weiter. Wir können das gut beobachten. Wenn wir uns den aktuellen Büchermarkt ansehen.

Obwohl es bis zur Verabschiedung der Verfassung von 1982 im Hinblick auf die religiöse Unterweisung wichtige Entwicklungen in den letzten 30 Jahren gegeben hat, hatte der Religionsunterricht noch keine stabile Grundlage. Daß die Ordnungen und Satzungen in dem amtlichen Schulwesen geändert wurden, machte deutlich, daß es noch zu keiner Stabilisierung des Religionsunterrichts gekommen war. Dabei spielte auch eine Rolle, daß keine Einigkeit über die Ziele und Zwecke des Religionsunterrichts gab und die religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung nicht festgestellt worden waren. Da die amtlichen Schulen mit ihren vorhandenen Möglichkeiten die erforderlichen Bedürfnisse auf Grund fehlender Kapazitäten nicht befriedigen konnten, versuchten immer wieder die inoffiziellen, aber gesteuerten religiösen Bestrebungen die Lücke auszufüllen, die zwischen dem Religionsunterricht in der Schule und der Gesellschaft entstanden war. Diese gesteuerten religiösen Bestrebungen führten zur Unzufriedenheit in weiten Kreisen der religiösen Bevölkerung. Zusätzlich kam es zu Aktivitäten antireligiöser und schädlicher Strömungen.

Mit Inkrafttretung der Verfassung von 1982 wurde der Religionsunterricht in der Grund- und Mittelschule und im Gymnasium Pflicht. Daß er ein obligatorisches Fach wurde, war eine bedeutende Entscheidung. Er sollte zur Entwicklung und zum Zusammenhalt unseres Landes einen Beitrag leisten. Wir befinden uns nun seit 1982 in einer neuen Lage. Damit die religiöse Unterweisung ihre Aufgaben erfüllen kann, sind neue Initiativen auch in dem religiösen Bereich ergriffen worden. Es wurden neue Lehrprogramme und Lehrbücher verfaßt und gleichzeitig die Lehrerausbildung an den neuen Grundlagen orientiert.

Wir befinden uns hier, um über einen vorgesehenen Entwurf der islamischen Unterweisung für die Sekundärstufe I zu diskutieren.

Wie Sie wissen, begegnen die Schüler, für welche die religiösen Lehrbücher verfaßt werden, in der Bundesrepublik eine Umgebung und Zustände, die die Unterschiede zur Lage in der Türkei aufweisen.

- 1) Die türkischen Kinder leben in einer Gesellschaft, die eine andere Religion hat.
- 2) Sie verbringen ihr Leben auch in einer anderen Kultur und Gesellschaft.
- 3) Sie leben in einem Land, wo es eine unterschiedliche und wirtschaftliche Struktur und eine hochentwickelte Technik gibt.
- 4) Hingegen stehen ihr eigenes religiöses, moralisches und kulturelles Leben und ihre damit zusammenhängende Auffassung unter Druck.
- 5) Andererseits bleiben die religiösen, moralischen und kulturellen Suggetionen und Kenntnisse, die in Deutschland den türkischen Kindern erteilt werden, ungenügend und unbefriedigend.
- 6) Es gibt auch viele Schwierigkeiten, diese Suggetionen und Kenntnisse regelmäßig weiterzugeben und in einer aktiven Form zu bewahren.
- 7) Die besondere Lage der Kinder erschwert Vermittlung religiöser, moralischer und kultureller Kenntnisse. Auch durch die persönlichen Erfahrungen der türkischen Kinder in ihrer Umgebung ergeben sich Probleme, die mit der Zeit wieder neue Probleme hervorrufen.

Man sagt, daß es unter den türkischen Kindern in der Bundesrepublik Adaptationsschwierigkeiten kommt, daß Persönlichkeitskrisen, schlechte Gewohnheiten und Beteiligungen an Banden u. a. zugenommen haben. Aus diesen oben beschriebenen Gegebenheiten können wir zu folgenden Fragen kommen: Wie wird der vorgesehene Entwurf für die religiöse Unterweisung türkischer unter den bereits erwähnten Umständen geplant und verwirklicht? Können die Religionsbücher schließlich unter diesen Bedingungen die Eigenschaft haben, ihnen wie ein guter Freund in jeder Zeit beizustehen?

wenn die religiöse Unterweisung für 10 bis 16 jährigen Schüler geplant wird, ist es erforderlich, daß sie auf alle diese Fragen und die oben erwähnten Bedingungen eingeht.

Bei der Verfassung des Religionsbuches stellen die 10 bis 16 jährigen Schüler im Mittelpunkt. Denn diejenigen, die durch ein entsprechendes Verhalten gewinnen und die notwendigen Anpassung an ihre Gesellschaft verwirklichen und zum Schluß die Ziele erreichen, die der Religionsunterricht beabsichtigt. Das Lehrbuch, der Lehrer und der Unterricht gemeinsam stellen Mittel zum Zweck ihrer religiösen Erziehung dar. So werden die Schüler sich mit diesen Mitteln nicht von sich selbst, von Allah, von ihrer Umgebung und ihrer Gesellschaft entfernen und die Religion und ihr Gewissen in ihrem Innern spüren. Sie sollen Menschen werden, die ihr Leben entsprechend den Forderungen der Religion und des Gewissens gestalten. Aus diesem Grund erfüllt das Religionsbuch eine wichtige Funktion im gemeinsamen Leben.

Der Mensch hat in jeder Lebensphase seine eigenen Interessen Neigungen, Gefühle, Wünsche, Erwartungen, Vorstellungen, Probleme und andere. Die 10-bis 16 jährigen Schüler befinden sich am Ende ihrer Kindheit oder am Anfang in ihrer Jugend. Sie sind kurz davor, sich von ihrer Kindheit zu verabschieden bzw. erleben schon die Pubertät und die Reifezeit, indem aus ihnen junge Frauen und Männer werden. In dieser Entwicklungsphase treten die Stürme, Unsicherheiten, Schwankungen, Erschütterungen und verschiedenartige Probleme auf. Die Jugendlichen neigen in dieser Phase rascher Veränderungen und Umbildungen dazu hinter neuen Phantasien und Idealen herzulaufen. Während dieser Periode gelten die jugendlichen als Lernende, Wachsende, noch Unfertige, die sich auf Leben und Beruf vorbereiten und auf ihre Ausbildung konzentrieren.

Bis zur Pubertät zeigen sich die Kinder immer als Aufnehmende. Von der Pubertät an neigen die Jugendlichen dazu, das alles nicht mehr zu akzeptieren, was nicht mehr ihren eigenen Kriterien entspricht. Sie verlangen Selbstständigkeit in jedem Bereich und lehnen alle unangenehmen Belastungen ab.

Also, die Religionsbücher sollen diesen Umständen Rechnung tragen und in Übereinstimmung mit den Entwicklungsphasen dieser Schüler, verfaßt werden. Dabei müssen natürlich ihre Eigenschaften und Erwartungen berücksichtigt werden. Die Verfasser dieser Bücher müssen die Schüler im Hinblick auf ihre psychologische und pädagogische Situation recht gut kennen. Denn die Kinder sind noch keine kleinen Erwachsenen und die jugendlichen noch keine reifen Erwachsenen. An sie kann auch noch nicht der Maßstab für einen reifen Menschen angelegt werden. Denn sie haben hauptsächlich ihre eigenen Besonderheiten, Merkmale und Lebensauffassungen. Bei der Verfassung der Religionsbücher sollen also der Inhalt und die Auswahl der Texte, die Reihenfolge der Themen in Übereinstimmung mit dem Alter stehen. Darüber hinaus sollen Vertiefung, Er-

weiterung dieser religiösen Kenntnisse, die Bearbeitung der Ideen und die Anwendung der Methoden bei der Zusammenstellung des Buches immer vor Auge gehalten werden. Auf diese Weise werden die Bücher die religiösen Neigungen, Interessen, Gefühle das Denken, Suchen und die religiösen Bedürfnisse wecken, anregen, nähren, befriedigen und auf Fragen der Schüler überzeugende Antworten geben. Die religiösen Texte, die in dem religionsbuch einen Platz finden, sollen verständlich, lebhaft, angenehm und beliebt sein, Interesse erregen und vor allem der Entwicklungsphase der Schüler entsprechen. Die Religionsbücher in den Klassen sollen möglichst immer neue religiöse Kenntnisse vermitteln und Wiederholungen vermeiden. Wenn die religiöse Unterweisung langweilig wird, dann kann man davon kein befriedigendes Ergebnis erwarten.

Wir wollen nun auf die Frage eingehen, wie die religiöse Unterweisung gemäß den Geschlechtern gestaltet wird. Man kann hier zwei Alternativen nennen:

- 1) Die erste Alternative ist die Erziehung in gemischten Klassen.
- 2) Die zweite ist die Erziehung in getrennten Klassen.

Bevor ich auf diese Alternativen eingehe, möchte ich einen mir wichtig erscheinenden Punkt aufgreifen. In der islamischen Erziehung und Unterweisung wird zwischen den beiden Geschlechtern kein Unterschied gemacht. Im Koran heißt es üblicherweise nur "Yâ eyyuhe l-lezîne âmenû, ya eyyuhe n-nâs, yâ ehle l-kitâb" u.a., "O Gläubige, O Menschen! O, Heilige Bücher-besitzende! u.a. Die Anrede ist also allgemein gehalten. Der Prophet Muhammed als Verkünder Gottes ist sowohl Frauen als auch Männern d.h. beiden Geschlechtern gesandt worden. Allah gebietet den Gläubigen, daß sie eine Gemeinschaft bilden, die den islamischen Erwartungen entspricht. Hierzu sagt Allah wörtlich: "Aus euch soll eine Gemeinschaft (von Leuten) werden die zum Guten aufrufen, gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist" (K. 3/104). Da das Ziel des Islam durch die Unterstützung der Wissenschaft erreicht werden kann, sind die ersten Jahre der islamische Epoche unter intensivem Lernen und Lehren vergangen. Bei diesem Kulturdienst waren muslimische Frauen und Männer wie Wettkämpfer. Für die religiöse Erziehung gab es kein bestimmtes Lebensalter, keinen bestimmten Platz und kein bevorzugtes Geschlecht. Die muslimischen Frauen bemühten sich im Rahmen der Unterweisungstätigkeit mit dem Propheten Muhammed zusammenzusein und ihm ihre eigenen Fragen direkt oder durch einen anderen zu stellen und dadurch von ihm unterrichtet zu werden. Sowohl Männer als auch Frauen waren mit Unterrichtstätigkeiten beschäftigt. Noch unter den Frauen der Zeit Muhammeds begegnete man den Frauen als Lehrerinnen und Gelehrten. Im Hinblick auf die wissenschaftliche Verantwortung existiert kein Unterschied zwischen Mann und Frau. Der Prophet Muhammed gebietet sogar, daß der Erwerb von Wissen sowohl für jede muslimische Frau als auch für jeden muslimischen Mann Pflicht ist (Ibn Mâce). Auf diese Weise werden die beiden Gesch-

lechter gläubig, moralisch und reich an Wissen sein. Leider ist es auch eine Tatsache, daß viele Kreise, die sich mit der Zeit gebildet haben, die Frauen aus verschiedenen Gründen in die Unwissenheit belassen wollten.

Was die getrennten bzw. Mischklassen anbetrifft, so kann auch die Misch-Erziehung in der demokratischen und liberalen deutschen Gesellschaft befürwortet werden, wie sie in der Bundesrepublik üblich ist. Das ist aber eine umstrittene Angelegenheit, wenn die vorhandenen Überlieferungen interpretiert werden. Einerseits zeigen die bekannten Überlieferungen, daß Mädchen und Jungen zusammen unterrichtet werden können. Andererseits gibt es auch noch andere Überlieferungen, die dazu anregen, daß von der Pubertät an Mädchen und Jungen voneinander getrennt werden. So existiert im Koran und in der Tradition kein deutlicher Beweis, in dem die gemeinsame Unterweisung von weiblichen und männlichen Gläubigen verboten wird. Es gibt im Gegenteil sogar Hinweise, die gegen so ein Verbot sprechen.

Es ist überliefert, daß der Prophet Muhammed in der Mescid (kleinen Moschee) den Frauen und Männern zusammen predigte. Er verrichtete sogar das Gebet (Namaz) mit ihnen gemeinsam. Dabei standen die Frauen hinter den Männern. Eines Tages kam eine Gruppe von Frauen zum Propheten und verlangte von ihm folgendes: "O, Gesandter Allahs! Wegen der Männer haben wir keine Möglichkeit. Besorge uns auch einen bestimmten Tag und erteile uns das, was dich Allah gelehrt hat!" Darauf legte er einen bestimmten Tag fest und ging an diesem Tag zu ihnen und unterrichtete die Frauen (Buhari III, Ilm 36; I, 34). In dem hier wie getrennt erscheinenden Unterricht könnten einerseits die Frauen mit dem Propheten ihre persönlichen Fragen besprochen haben, andererseits könnte es sein, daß sie der Predigt Muhammeds nicht hatten folgen können, weil sie hinter den Männern gewesen waren. Sonst gibt es keine religiöse Vorschrift, daß die Frauen nicht in die Moschee eintreten dürfen. Sie kamen sogar von Zeit zu Zeit zum Propheten und stellten ihm im Hinblick auf ihre persönlichen Probleme Fragen (Buhari). Sogar während der Kalif Omar den Muslimen predigte, erhob sich eine Frau und wandte etwas gegen eine seiner Ideen ein. Sobald der Kalif begriffen hatte, daß sein Gedanke falsch gewesen war, gab er zu, daß die Frau Recht hatte und er sich selbst geirrt hatte. Anhand dieser Stellen kann man sehen, daß es zur Zeit Muhammeds keine strenge Trennung gab.

Wir wissen, daß getrennte Schulen und Mädchen und Jungen angeregt wurden. Als Grund wurde dafür genannt, daß die beiden Geschlechter ansonsten eine intime Beziehung eingehen könnten (im Ägypten).

Was die Freundschaft der Geschlechter betrifft, so können wir darüber einiges äußern: Der Islam hat der Frau auf keinen Fall verboten, daß sie mit einem fremden Mann spricht. Die muslimischen Frauen dürfen mit fremden Männern auf legitime und anständige Weise sprechen, ohne daß sie eine geheime Freundschaft mit

ihnen schließen oder eine Hoffnung bei ihm erwecken sollen. Die Frau darf nicht heimlich mit fremden Männern sprechen oder sich verabreden (K.2.235; 5,5). Es ist außerdem überliefert, daß eine Frau allein mit einem fremden Mann nicht zusammen in einer einsamen Gegend bleiben und keine Reise ohne ihr Nahestehende unternehmen darf (Buhâri). Dabei spielen die Verschiedenheiten des kulturellen, erzieherischen und intellektuellen Niveaus der Menschen wahrscheinlich eine Rolle.

Obwohl der Prophet Muhammed die Trennung zwischen den beiden Geschlechtern erst von der Pubertät an verlangt, ist es trotzdem möglich, daß die Frauen mit den Männern unter manchen Begrenzungen miteinander sprechen können. Also, wir können sagen, daß der Islam eine Verhaltensweise bevorzugt, die zwischen Frauen und Männern die sexuellen Gefühle nicht anregt.

Mit dem Eintritt der Pubertät ist die Kindheit beendet. Der Islam will, daß die Jugendlichen, die in sich rasche Veränderungen erleben, in ihnen Stürmen und gefährlichen Schwankungen nicht vollkommen frei gelassen werden. Er will sie vor möglichen Schaden und Gefahren bewahren, indem sie nicht haltlos werden.

Diese neue Epoche ist gleichzeitig eine Zeit, in der der Jugendliche allmählich imstande ist, in ein neues Familienleben zu gehen und in der Zukunft eine eigene Familie zu gründen. Der Islam bevorzugt von nun an, die Gefühle und Interessen der Geschlechter zueinander in einem bestimmten Maß zu begrenzen, zu kanalisieren und den Mittelweg einzuschlagen. Es ist wichtig, zuerst die Ehre, Keuschheit, Tugend, Achtung und die Würde der Frau zu bewahren und vor jeglichen Gefahren, Bosheiten, unmoralischen Handlungen und den daraus entstandenen körperlichen und geistigen Krankheiten oder den zu ihnen geschobenen gefährlichen sexuellen Annäherungen zu schützen, die dem körperlichen und seelischen Leben schaden. Dabei sollen wir noch sagen, daß der Islam die Familie, familiäre Struktur und das Leben der Familie und der Gesellschaft bewahren möchte. Deshalb will der Islam die Geschlechter davor schützen, Verhältnisse einzugehen, in denen nur die sexuellen Zuneigungen und sexuellen Gefühle eine Rolle spielen. Sexuelle Beziehungen erlaubt er im Rahmen legaler Kriterien. So werden sie sexuellen Gefühle auch in bestimmter Hinsicht diszipliniert. Es ist vorgesehen, daß das Leben von Jungen und künftigen Generationen in einer gesunden Form fortgesetzt wird, ohne ihre Persönlichkeit und ihren Charakter Schaden zu verursachen. Dabei ist es wichtig, daß die jungen Menschen die äußerliche und innerliche verantwortliche selbst Kontrolle erlernen und zwischen den beiden Geschlechtern einen Abstand gehalten wird.

Also wird nicht erlaubt, daß das Gespräch zwischen den Geschlechtern die Sexualtriebe erregen und in sexuelle Beziehungen umwandeln kann. Aber die Jugendlichen können über die Sexualität unterrichtet werden, bevor sie eine Ehe

gründen. Für die Ehe werden sie sogar ermutigt. Den Jungen, die noch nicht heiraten, werden die Wege gezeigt, wie man tugendhaft und ehrenhaft Leben und welche Aufgaben man dabei erfüllen kann. Falls junge Männer und Mädchen die Heirat beabsichtigen, dürfen sie sich sehen. Es ist erlaubt, daß die Kandidaten über die Ehe miteinander im ernstesten Sinne zu sprechen. Im Hinblick auf die Heirat sind Mädchen wie Jungen frei in ihrer Entscheidung. Die Familien dürfen dabei keinen Druck ausüben. Sie dürfen ihnen nur Empfehlungen geben.

2) Religiöse Unterweisung und das Verhältnis von Familie, Gesellschaft und Schule.

Wenn das Kind auf die Welt kommt, findet es bereits in seiner Familie viele Werte wie Sprache, Religion, Moral, Kultur, Kunst, Tradition, Brauche u.a. vor. Ohne es zu merken, nimmt das Kind allmählich dort die Verhaltensweisen, Gewohnheiten, die religiöse, moralische, soziale rechtliche Auffassung usw. im familiären Erleben und Leben auf. Mit der Zeit wird all dies in eine ordentliche Erziehung und Unterweisung umgewandelt, die sich in einer Lebens- und Weltanschauung Interessen, Gefühlen, Gedanken, Wünschen und Erwartungen des Kindes mit den bereits erwähnten Werten entwickeln. Sobald die Entwicklung mit der genannten Werten vorläufig abgeschlossen ist, integriert sich das Kind in seiner Umgebung und der Gesellschaft.

Wie hier gesehen wird, ist das ein Prozeß, in dem das Kind in seine Gesellschaft aufgenommen wird. So orientiert es sich nach den Normen und Werten der Gesellschaft. Jede Gesellschaft erwartet von ihren Angehörigen, daß sie sich durch die Erziehung, Suggestion und Nachahmung an diese Normen und Werte anpassen. In der Tat ist die Familie der Ort, wo die Erziehung beginnt. Diese Tatsache gilt auch für die religiöse Unterweisung. Wissenschaftliche Untersuchungen zeigen, daß zwischen den Familien und dem religiösen Leben enge Beziehungen bestehen. Das kann man auch im Verhältnis der religiösen Gefühle der Erwachsenen und ihren religiösen Erfahrungen in der Kindheit sehen. Die Wurzeln des Atheismus gehen in die Kindheit zurück. Dabei spielt die religiöse Einstellung und das religiöse Verhalten der Familie eine wichtige Rolle. So nimmt das Kind zunächst am gesellschaftlichen Leben im Rahmen seiner eigenen Familie, welche die Erwartungen der Gesellschaft weitergibt, teil. Das ist der Sozialisationsprozeß des Individuums. Dieser Prozeß zeigt den Übergang von der Familienkultur in die Kultur der Gesellschaft. Diese Wandlung wird mit der gesteuerten, kontrollierten sowie ordentlichen Erziehung verwirklicht. So daß sich die Kultur der beschränkten familiären Welt einer größeren Kulturwelt öffnet. Die Erziehung realisiert also die Sozialisation der Kinder und der Jugend.

Die türkischen Kinder in Deutschland befinden sich in zwei unterschiedlichen Kulturräumen. So treffen zwei unterschiedliche Kulturen aufeinander. Die Kinder verbringen ihr tägliches Leben zwischen ihren Familien, Schulen und ihrer

Umwelt immer in gegensätzlichen Lebenssituationen. Diese Kulturkonfrontation ist einwechelseitiger (Christen und Muslime betreffender) und ein ganzheitlicher Intellekt, Gefühle, Handeln umfassender Prozeß. Bei der Verfassung der Religionsbücher sollen diese Unterschiede weitsichtig berücksichtigt werden, damit die Sozialisation der Schüler leichter realisiert wird. Man sollte aber darauf achten, daß sie sich ihrer eigenen Kultur nicht entfremden und Berührungspunkte zwischen den verschiedenen Kulturen erkennen. Deshalb sollen die Lehrbücher auf die Lebenssituation der muslimischen Kinder in der Bundesrepublik zugeschnitten werden, damit die Schüler in ihrem zukünftigen Leben mit Menschen anderer Kulturen und Religionen umgehen und dabei ihre eigene Auffassung vertreten können. Deshalb soll das Religionsbuch einen Beitrag zur Erhaltung, Lebensfähigkeit, in einer der eigenen Religion fremden Umwelt leisten und die Fähigkeit sowie Bereitschaft zum Zusammenleben mit nichtmuslimischen Menschen fördern.

Unsere Schüler dürfen nicht vergessen, daß sie sowohl Türken als auch Muslime und auch noch Gäste sind. Sie sollen sich dessen bewußt sein, daß sie in der deutschen Kultur und Gesellschaft leben. Ihr eigenes Dasein, ihre eigene Religion, Moral und Kultur sollen sie in dieser Gesellschaft annehmen. Sie dürfen ihre eigenen Werte nicht ablehnen. Wenn die Schüler diese Werte nicht annehmen und die Existenz und das kulturelle Leben des Gastlandes nicht anerkennen, so isolieren sie sich von beiden Seiten. So werden sie alles ablehnen. Die Aufgabe der Religionsbücher ist, daß die Schüler die Grundwerte begreifen, sich zu eigen machen und aufrichtig annehmen. Dabei sollen sie auch viele technische, technologische, soziale u.a. notwendige Kenntnisse lernen, die für ihr Leben unabdingbar sind. Wenn zwischen den beiden Kulturwelten die Brücken nicht geschlagen werden, so entstehen Personen, die alles ablehnen. So würden sie sich in einer Lage befinden, die sie wiederum zu einer Dekulturation und Depersonalisation führt. Die Brücke zwischen den bereits erwähnten Kulturwelten wird von der religiösen Unterweisung gebaut; d.h. die religiöse Unterweisung soll ein guter Freund und hilfbereiter Betreuer für die Schüler in den Familien und für die Verbindung zwischen der türkischen und der deutschen Gesellschaft sein. Der Religionsunterricht soll die Aufgabe eines Katalysators übernehmen.

Die Schüler werden also mit Hilfe der religiösen Unterweisung für 10 bis 16 jährige die wesentlichen Strukturen und Inhalte des Islam noch stärker durchdringen und sich selbst darüber bewußt werden und die Menschen verschiedener Kulturen in Deutschland sowie ihre Verhaltensweisen kennenlernen. Dadurch können sie Menschen anderer Kulturen und anderen Glaubens besser verstehen und größere Bereitschaft zum Zusammenleben mit ihnen zeigen. Auf diese Weise wird ihr Verhalten geformt. Ich möchte Sie noch auf einem Punkt aufmerksam machen, Damit sich die gegenseitigen Beziehungen entwickeln können, sollen sowohl in den türkischen als auch deutschen Religionsbüchern die Themen, zu gegen-

seitiger Toleranz und Annäherung anregen, einen Platz erhalten. Als Verfasser des Religionsbuches für die 4. Klasse der Grundschule kann ich sagen, daß in unserem Buch solche Themen vorkommen, die Achtung vor der Religion, Kultur und vor den Bräuchen und Traditionen anderer Völker betonen. Vom gleichen Verständnis sollen in der Bundesrepublik Deutschland auch die Bücher durchzogen sein, die für die türkischen Kinder und Jugendlichen verfaßt werden. Da besonders die heiligen Bücher besitzenden Religionen, also neben dem Islam Christentum und Judentum versuchen den Menschen zu vervollkommen, sollten auch deutsche Religionsbücher daraufhin überprüft werden, inwieweit dieses Verständnis für andere Religionen und Kulturen in ihnen enthalten ist.

Außerdem sollen vorhandene Vorurteile, vorurteilbelastete Aussagen und Verfälschungen gegenüber anderen Religionen abgebaut, Mißverständnisse beseitigt und Fehler korrigiert werden. Die Haltung sollte mit dem Ausdruck Verständnis zueinander gekennzeichnet sein. Ausgangspunkt für die gegenseitige Verständigung ist eine sorgfältige und verständnisvolle Kenntnisnahme anderer Religionen und ihrer Gläubigen. Dafür soll der Unterricht konzeptionell und praktisch der Aufgabe gewachsen sein, die Schüler zu Offenheit für Heimat- und Gastlandskultur anzuhalten.

3) Die religiöse Unterweisung und gesellschaftlich-politische Bildung

Um die Menschen in Einheit und Gemeinschaft leben zu lassen, hat das gesellschaftliche Leben eine Ordnung geschaffen. Sie fortzusetzen, hat die Gesellschaft ihre Grundlagen, Regeln und Prinzipien bestimmt und durchgesetzt. Die Religion will selbst auch das Leben des Menschen und der Gesellschaft regeln und grundlegende Rechte festlegen. Sie hat auch eine bestimmte Ordnung. Um die Menschen zu einer Gemeinsamkeit bringen zu können, hat die Religion gleichzeitig ihre eigenen Regeln und Prinzipien vorgelegt. Zwischen der religiösen und der weltlichen Gesellschaftsordnung kann es manche Gegensätze geben. Wenn sie tatsächlich existieren, so kann der Mensch inneren Spannungen und Problemen ausgesetzt sein und Anpassungsschwierigkeiten haben. So können viele soziale Konflikte im gesellschaftlichen Leben entstehen. Es sollte zwischen religiöser und gesellschaftlicher Ordnung keine Gegensätze geben, sondern beide Bereiche sollten sich gegenseitig respektieren oder sogar miteinander harmonieren. Die religiöse Unterweisung soll dabei eine wichtige Rolle spielen.

Man findet viele Beispiele für unterschiedliche religiöse, kulturelle und soziale Auffassungen unter den türkischen Kindern. In diesem Fall ist die religiöse Unterweisung für die 10 bis 16 jährige Schüler noch wichtiger. Denn sie beabsichtigt ein gesundes, ausgewogenes und glückliches Leben des Menschen und der Gesellschaft zu verwirklichen,

Der Islam gebietet, daß man Gott, dem Propheten und dem gehorcht, der im Besitz der weltlichen Macht ist (K.4, 59). Die Muslime sollen auch den verträglichen

Verpflichtungen treu bleiben, die sie mit denjenigen abgeschlossen haben, die im Besitz göttlicher Bücher sind. Das ist für Muslime überhaupt kein Problem. Die Bundesrepublik Deutschland und die Türkei sind befreundete Staaten, die untereinander in verschiedenen Bereichen gegenseitige, freundschaftliche, den Frieden und den Handel betreffende, ökonomische und andere Verträge abgeschlossen haben. Außerdem sind Leben, Güter, Ehre, Tugend und Religion der Muslime in der Bundesrepublik Deutschland gesichert. Auch aus diesem Grund sollen sie die Rücksicht auf die Geetze, Vorschriften, Ordnungen und Bräuchen im Gastland nehmen. Z.B., als der Prophet Muhammed nach Medina auswanderte, schloß er dort einen Vertrag mit den Nichtmuslimen ab. Er blieb ihm treu und lebte mit ihnen in Frieden. Die Muslime, die zur Muhammed Zeiten nach Abessinien auswanderten, machten mit dem König dort einen Vertrag. Der König gab ihnen die persönliche und gesellschaftliche Freiheit. Die Muslime mischten sich nicht in seine Angelegenheiten ein und lebten dort in Frieden. Das zeigt auch hier, daß die persönliche Entfaltung und die Beteiligung am gesellschaftlichen Leben in anderer Umgebung möglich waren. Deshalb soll die religiöse Unterweisung sowohl dem eigenen Leben, als auch der Religion der Schüler und der Gesellschaft, in der sie leben, dienen. Zu diesem Zusammenhang muß ich zugeben, daß die Bereitschaft der deutschen Regierung islamische Erziehung zulassen, eine große Opferbereitschaft zeigt. Wir können nur noch sagen, daß wir den Deutschen für diese Großzügigkeit zu großem Dank verpflichtet sind und ihre Ruhe und ihr persönliches und gesellschaftliches Leben nicht stören wollen.

H A S A N B A S R İ

Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri

Doç. Dr. Abdullah AYDINLI

Hayatı

el-Hasanu'bnü Ebi'l-Hasan, Ebû Sa'îd künyesiyle tanınmıştır. Nisbesi el-Basrîdir. Âzâdlıları olduğu için el-Ensârî nisbesiyle de anılır.

Babasının adı Yesâr'dır¹. Hıristiyan olan Yesâr, hicretin 12. yılında, Hz. Hâlid ibnu'l-Velîd ile Kârin ibn Karyânus kumandalarındaki ordular arasında vukubulan "Vak'atu's-Sinyi"de esir düşmüş² ve Ensâr'dan birinin kölesi olmuştu³. Bu ensârinin Zeyd ibn Sâbit olduğu söylenir⁴. Bir başka rivâyette, Meysân esirlerinden biri olarak Medîne'ye gelen Yesâr'ı, er-Rubeyyi' bintü'n-Nadr'ın satın alıp âzâd ettiği nakledilir⁵. Hasan Basrî ise ebeveyninin âzâd edilişlerini şöyle anlatır: Ebeveyim Neccâr oğullarından birinin mülkiyetinde idiler. Bu zat Ensâr'ın Seleme oğullarından bir hanımla evlenir. Ebeveynimi mihrî arasında ona gönderir. O da ebeveynimi âzâd eder⁶. Hasan Basrî ve babasının, daha başka zatların kölesi oldukları da nakledilir. Anlaşılan onlar bir kaç el değiştirmişlerdi.

Annesinin ismi Hayra'dır⁷. Hayra ezvâc-tâhirâtan Ümmü Seleme'nin kölesi idi⁸. Kadınlara kıssalar anlatırdı. Hasan Basrî'nin ondan hadis rivayetleri vardır⁹.

Hasan Basrî'nin dedeleri hakkında bir bilgiye raslamıyoruz. Bu, onların gayr-i müslim olmalarından veya, daha büyük bir ihtimalle, arap asıllı olmamalarından ileri gelse gerektir. Hasan Basrî arap değildir. Eyyûb'den şöyle dediği rivâyet edilir:

1. Tabakât, 7/156; Emâlî, 1/152; Tehzîb, 2/263.
2. Kâmil, 2/387.
3. Emâlî, 1/152; A'lâm, 2/242; Tehzîb, 2/263.
4. Tezkire, 1/71; Meşâhîru'l-Ulemâ, s. 88; et-Târihu'l-Kebîr, 2/289.
5. Tabakât, 7/156, Ma'rîfetu Ulûmi'l-Hadis, s. 200.
6. Tezkire, 1/71; Kâşîf, 1/220.
7. Neyyir olduğu da rivâyet edilir: İşâri Tefsîr Okulu, s. 39.
8. Tabakât, 7/156; Tehzîb, 2/263.
9. Meselâ bkz. Müslim, Fiten, 72 73 (4/2236).

Hasan'a bir şey soruldu. Sual kendisine zor gelince; "Arabî olsaydım bilirdim."¹ dedi. Buradan onun arap asıllı olmadığını anlıyoruz.

Hasan Basrî böyle bir ailede, Hz. Ömer'in vefatından iki sene önce, 21/642² veya 643³'de, muhtemelen Medîne'de doğdu⁴. O köle olarak doğdu. Sonradan âzâd edilen Hasan Basrî'nin âzâd ediliş târihi ve âzâd edeni bilinmiyor.⁵

Hasan Basrî Medîne ve Vâdi'l-Kura civarında büyür. Çocukluğu büyük sahâbilerin arasında⁶, Resûlullah (s.a.s.)'in hanımlarının çevresinde geçer. Hatta mü'minlerin annesi Ümmü Seleme'den süt emdiği de rivâyet edilir. Şöyleki, Ümmü Seleme, Hasan Basrî'nin annesini ihtiyacı için bir yerlere gönderiyordu. O da süt çocuğu olan oğluyla meşgul olamıyordu. Çocuk ağlayınca Ümmü Seleme, annesi gelinceye kadar çocuğa oyalanması için memesini veriyor, o da süt emiyordu⁷. Hasan Basrî'yi Ümmü Seleme ve annesi, küçükken sahâbenin huzuruna çıkarıyor, onlar da ona hayır-duada bulunuyorlardı⁸. Yedi yaşında temyiz çağına ulaştığı nakledilen Hasan Basrî⁹ Hz. Osman'ın halifelîği zamanında Resûlullah'ın (s.a.s.) hanımlarının evlerine girdiğini, elini evin tavanına değdirebildiğini anlatır¹⁰. Yine, o, Hz. Osman'ı hutbe okurken 15 yaşında gördüğünü nakleder¹¹.

Hasan Basrî, Siffîn savaşından bir sene önce veya savaş esnasında h. 38'de Basra'ya gitmişti¹². Nitekim, Hz. Ali tarafından tayin edilen ve h. 35-38 yılları arasında Basra'da emîrlik yapmış olan İbn Abbâs'ı görmediği, Hasan Basrî oraya geldiğinde Onun oradan ayrılmış olduğu kabul edilmektedir¹³.

Hasan Basrî, 50-53/670-673 yılları arasında Kâbul, Endukân, Endeğân ve Zabulistân'da vuku bulan cihada Abdullah ibn Semure ile katılır¹⁴. İç karışıklıkların çok yoğun olduğu bu dönemlerde Hasan Basrî, hâkim güç ehine olaylara karışmaz, devamlı olarak fitnelerden uzak kahnmasını, işlerin sonuçlarının Al-

1. İlelu Ahmed, s. 20.

2. GAL, S, 1/102; GAS, 1/591.

3. Essai, p. 174.

4. Tabakât, 7/157; Maârif, s. 195.

5. Bkz. Maârif, s. 195; Vefeyât, 2/72; Essai, p. 174.

6. Hasan Basrî'nin, Hz. Ali'nin himayesinde büyüdüğü de rivâyet edilir. Bkz. A'lâm, 2/242.

7. Tabakât, 7/157; Hilye, 2/147.

8. Tabakât, 7/161; el-Fetâva'l-Hadîsiyye, s. 176.

9. el-Fetâva'l-Hadîsiyye, s. 176.

10. Tabakât, 7/161.

11. Tabakât, 7/157.

12. Nasb, 1/90, 91.

13. Merâsil, s. 27; Câmi'ut-Tahsîl, s. 196.

14. Tabakât, 7/157, 175, Essai, p. 175.

lah'a bırakılmasını tavsiye eder, bu uğurda mücâdele verir. Vaazlarıyla ümmetin düzen ve birliğinin korunmasına çalışır. Aynı zamanda yöneticileri tenkidden de geri durmaz. O, bir taraftan ümmetin salâhı için cemiyetin dirlik ve düzenliliğinin korunmasını, diğer taraftan, düzen bozuculara imkân verdiği için yöneticilerin hatalarını tenkid etmeyi herhal'ü kârda zarûrî görüyordu. Bu sebeble, Basra emîri Haccâc ibn Yûsuf'a (emîrliği: 73-93 h.) isyan eden İbnu'l-Eş'ası'nın kendisine katılma isteğini reddederken¹ Haccâc'ı da sert bir dille tenkid ediyordu.

Hız. Muâviye'nin zamanında Horasan valisi Rebi' ibn Ziyâd el-Hârisî'nin kâtiliği (sekreterliği) görevinde bulunan Hasan Basrî² Ömer ibn Abdülazîz (halifeliği 99-101) döneminde de bir müddet Basra kadılığı yapmıştı. Hicri 100 yılında ağabeyi Said vefat etmiş³ buna çok üzülmüştü.

Hicri 101 ve 102'de Yezîd ibnu'l-Muhelleb ile kardeşi Mervân'ın Şamlılara karşı savaş için teşvikde bulunmalarına karşılık Hasan Basrî bundan vazgeçirmeğe çalışıyordu⁴. Hicri 103 yılında Ömer ibn Hübeyre Irak'a vali tayin edildiğinde Hasan Basrî'yi Vâsıt'ta görürüz⁵. Onun, h. 106--108 yılları arasında, bildirilmeyen bir sebepten dolayı, Basra emniyetine bakan Mâlik ibnu'l-Munzir ibni'l-Cârûd'un nezdinde Farazdak ile mahbûs olduğu nakledilir⁶.

Attâr, Hasan Basrî'nin cevher sattığını, bunun için "lu'lu'î" lakabıyla anıldığını nakleder⁷. Bunun mecâzî bir ifade olup olmadığını bilemiyoruz.

Hasan Basrî, 87⁸, 88⁹, veya 89¹⁰ yaşındayken 110/728 yılının receb ayının ilk günü perşembe akşamı vefât etti¹¹ (Basra). Vefatından önce bir kâtib çağırarak şu vasiyetini yazdırmıştı: "Yaz! Bu el-Hasanu'bnü Ebi'l-Hasan'ın şahidlik yaptığı şeydir: O, Allah'dan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şehâdet eder"¹². Ölümü esnasında bir ara kendisine baygınlık gelmişti. Uyanınca şöyle demişti: "Beni cennetlerden, pınarlardan ve güzel konaktan uyandırdınız"¹³. Humeydu't-Tavîl ölümünü şöyle anlatır: Hasan perşem-

1. Tabakât, 7/163,164. Târîhu'l-Ya'kûbî'de (2/278) onun, Haccâc'a karşı savaşanlar arasında zikredilmesi, diğer rivâyetler ve fitne karşısındaki tavrı ile bağdaşmaz.
2. Tezkire, 1/71, Maârif, s. 195. Krş. Kâmil, 3/129.
3. Beyân, 1/367.
4. Bkz. Kâmil, 5/75, 80.
5. Şezerât, 1/137; Emâli, 1/158-9.
6. Emâli, 1/163, dn. 3.
7. Tezkiretu'l-Evliyâ', s. 31.
8. Kâmil, 5/155.
9. Tezkire, 1/72, Bidâye, 9/267.
10. Meşâhiru'l-Ulemâ, s. 88; Emâli, 1/158.
11. Tabakât, 7/177; İlelu Ahmed, s. 88; et-Târîhu'l-Kebîr, 2/266; Tehzib, 2/266.
12. Tabakât, 7/174.
13. Vefeyât, 2/72.

be akşamı vefat etti. Cuma günü sabah olduğunda işlerini bitirmiştik. Cuma namazından sonra onu götürüp defnettik. İnsanların hepsi cenazesini teşy'i edip onunla meşgul oldular. Bundan dolayı ikinci namazı camide kılınmadı. İslâmın bidâyetinden beri o gün hariç ikinci namazının (camide edâsının) terkedildiğini bilmiyorum. Çünkü cemaatin hepsi cenazenin peşinden gitmişti. Mescidde ikinciyi kılacak kimse kalmamıştı¹.

Hasan Basrî geriye üç çocuk bırakmıştı². Oğlu Ca'fer, Basra mescidinde ilk olarak halka teşkil edip Kur'an okutan kimsedir³. Oğullarından birinin ismi da Abdullah idi⁴.

Hasan Basrî'den Arda Kalanlar

Hasan Basrî ardından, çocuklarından başka, güçlü şahsiyetiyle yapmış olduğu büyük etki, kitâb-risâleler, mektublar, hikmetli sözler ve hadis rivâyetleri bırakmıştır.

A— Etkisi: Hasan Basrî zühd ve takvasıyla, sözüyle işinin bir oluşuyla ve nihayet müessir hitâbetiyle muasırları üzerinde büyük etki bırakmıştı⁵. Bu te'siri müteakib nesillerde de devam etmiş, hatta gayr-i müslimler bile onu takdir etmekden kendilerini alamamışlardı. Meselâ bir Sâbiî olan Sâbit ibn Kurre şöyle demektedir: "Şu arap milletine sadece üç kişiden dolayı hased ederim. Çünkü kadınlar artık onların benzerini doğuramazlar... Onların ilki Ömer ibn'l-Hat-tâb... İkincisi el-Hasanu'l-Basrî. Bu zat ilim, takva, zühd, ver', iffet, rikkat, kulluk, tenezzüh, fıkıh, ma'rifet... yönünden parlak yıldızlardandır... Üçüncüsü Ebû Osman el-Câhiz'dir."⁶ Bazı tarikat ve mezheblerin Hasan Basrî'yi selefleri olarak görmeleri onun bıraktığı te'sir ile alâkalı olmalıdır⁷.

B- Kitap ve Risâleleri: Bir rivâyetten, Hasan Basrî'nin, hastalığı ağırlaş-tığında bir sahiîe hariç bütün kitablarını, oğlu Abdullah'a yaktırmış olduğunu öğreniyoruz⁸. Fakat Humeydu't-Tavîl, daha önce onları aldrarak istinsâh edip geri vermişti⁹.

1. a.g.e.; Şezerât, 1/138.

2. Mystique Musulmane, p. 24.

3. Beyân, 1/367.

4. Tabakât, 7/175.

5. Beyân, 1/101, 242, 3/220; Maârif, s. 195; Uyûn, 2/355; Hilye, 2/147, 158.

6. Mu'cemu'l-Udebâ', 6/69-71.

7. Bkz. Mystique Musulmane, p. 26.

8. Tabakât, 7/175.

9. a.g.e., 7/173; İlelu Ahmed, s. 15, 92;

Hasan Basrî'ye şu eserler nisbet edilmektedir:

1. Tefsîru'l-Kur'an: Onun tefsîrle ilgili açıklamaları, talebesi ve mu'tezilî olan Amr ibn Ubeyd tarafından derlenmişti. Massignon, bir yazmasının Londra'da bulunduğuna¹ işaret etmekle beraber Fuad Sezgin bu konuda bir şey söylememektedir². İbnu'n-Nedîm Nuzûlu'l-Kur'an³ ve Kitâbu'l-Aded fi'l-Kur'an⁴ isimli iki eserini daha zikretmiştir.

2. Risâle fi'l-Kader: Halife Abdülmelik'e yazmış olduğu söylenen cevâbî bir mektuptur. eş-Şehristânî, muhtevasını, Hasan Basrî'nin görüşlerine muhalif bulunduğu bu mektubun ona nisbetini kabul etmemekte, muhtemelen Vâsıl ibn Atâ'a ait olabileceğini söylemektedir⁵. Buna rağmen, metin tenkidinin candan bağlısı "çağdaş ilim", iddialarına aykırı bulunduğu, Şehristânî'nin bu metin tenkidini kabul etmemekte, sözkonusu mektubun Hasan Basrî'ye aidiyetini kabul ederek üzerine pek çok ahkâm bina etmektedir⁶. Bu mektubun birkaç yazma nüshası şu kütüphanelerde mevcuttur: Ayasofya, 3998/2, 13 varak; Köprülü, 1589/39, 428-431 varak arası; Selimağa, 584/4, 51-59 varak arası⁷.

3. Fedâ'îlu Mekke: Bu eser şu adlarla da zikredilir: "Risâle fi Fadli Mekketel-Mukerreme", "Risâle fi Fadli'l-Mucâvereti bi'l-Beyti'l-Atîk", "Risâle fi Fadli Harami Mekke": Köprülü, 1603,1-10 varak arası; Vehbi, 1142/1, 1-9 a varak arası; Ayasofya 1849, 23 varak. Bu eser Mustafa Hamî tarafından türkçeye tercüme edilmiş (İstanbul, 1280), Sabri Efendi tarafından da şerh edilmiştir (İstanbul, 1276)⁸.

4. el-Kirâ'a: Ahmed ibn Muhammed ed-Dimyâtî (1117/1705) tarafında "İthâfu Fudalâ'i'l-Basar"da muhafaza edilmiştir⁹.

5. Farâ'id veya Erbe'un ve Hamsûne Farîda: Lâleli, 1703; Es'ad, 1641, 197b-209b. Bu eser İstanbul'da basıldı: 1259, 1260 ve 1306 (Kırk Su'âl'in hâmişinde)¹⁰.

1. Essai, p. 177.

2. Bkz. GAS-1/592.

3. GAS, 1/30.

4. GAS, 1/5,30.

5. Mîlel, 1/47.

6. Bkz. İslâm Düşüncesinin Teşekkûl-Devri, M. Watt s. 123. "Sünnet"e muhalîf görüşlerin" iftirayla Hasan Basrî'ye nisbet edilmesit..hk. bkz. Ebû Dâvûd, Sünnet, 7 (4/205).

7. GAS, 1/592. Bu mektub, Prof. H. Ritter,'in tahkikli neşri esas alınarak, türkçeye çevrilmiştir: Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu, -çev.: Lûtfi Doğan-Yaşar Kutluay, İlahiyat Fakültesi Dergisi, III-IV, 1954, Ankara, 1954, s. 75-84.

8. GAS, 1/592; Essai, p. 177.

9. GAS, 1/592.

10. GAS, 1/593; Essai, p. 176.

6. Risâle fi't-Tekâlif: İskenderiye Belediye Küt., 3658/9 c, 14 varak¹.
7. Şurûtu'l-imâme: Teymûr, mecma', 177/8,2.
8. Vasiyye veya Vasiyyetu'n-Nebî li-Ebî Huyeryre: 455/2, 17 varak; Reşid, 129/2, 10a-37b,³.
9. el-İstiğfârâtu'l-Munkıze mine'n-Nâr: Kasıdecizâde, 721/2,14b-21b; Bursa Ulucami, 1588/3, 177a-209b,⁴.
10. el-Esmâ'ul'l-İdrisiyye: İskenderiye Belediyesi, 3909/2c, 6 v.5.
11. el-Ahâdisu'l-Muteferrika: Onun rivâyet ettiği bazı hadîseler, sonradan bu isim altında toplanmıştır: Ayasofya, 533, 25 varak⁶.
12. Âsâr-ı Hasan: Onun bir kısım rivâyetleri Tarıtlizâde H. Husni tarafından bu isim altında toplanıp türkçe şerhedilerek basılmıştır: Kerkük, 1329-1331⁷.
- 13- Fetvalar: Bir alim, Hasan Basri'nin fetvalarını yedi büyük "sifr"de toplamıştı⁸.
14. Kitâbu'l-İhlâs: el-Hüseyn ibn Mansûr el-Hallâc bu kitaptan rivâyette bulunurdu. Ancak bundan yaptığı bir rivâyet, eserin aslında olmadığı söylenerek, mahkemesi esnasında kadı tarafından reddedilmişti⁹.
15. Mevâ'izu'l-Hasan: Hasan Basri'nin hutbe ve mev'izeleri meşhûrdur. O, bu konuşmalarıyla çevresini etkisi altına almıştı¹⁰. Sonraları bir çok vaiz tarafından örnek metinler olarak faydalanılan bu mev'izeler¹¹, talebeleri tarafından bir araya getirilmişlerdi¹². Ancak, bugün, mevcûdiyeleri bilinmeyen bu "mevâ'iz"ın bazı parçalarına Hilye'de, Beyân'da ve sair kitaplarda dağınık olarak rastlamaktayız.
16. Bazı Mektupları: Hasan Basri bize, çoğunu Ömer ibn Abdülazize yazmış olduğu mektuplarını da bırakmıştır. Bu mektuplardan bazıları şu eserlerde

1. GAS, 1/593.

2. a.g.e.

3. a.g.e.

4. a.g.e.

5. a.g.e.

6. a.g.e.

7. a.g.e.

8. İ'lâmu'l-Muvakkı'n, 1/24; GAS, 1/398.

9. Kâmil, 8/128; Zuhru'l-İslâm, 2/72.

10. Beyân, 1/353,398; Mystique Mu'ulmane, p. 25.

11. Beyân,1/295.

12. Es.ai, p. 177.

bulunmaktadır: Beyân (2/70,3/138,139), Emâlî (1/158), Şezerât (1/137), A'lâm (2/242), Hilye (2/134-140,148), İgâsetu'l-Lehefân (İbn Kayyîmi'L-Cevziyye, Mısır, 1961, 1/48).

C— Rivâyetleri ve Kendi Sözlere: Hasan Basrî 'den bize bolca hadîs rivâyetleri (çoğu mursel) ve kendi (maktû') vecîz, hikmetli sözleri de intikal etmiştir. İslâmî eserlerde bunlara çokca rastlanmaktadır.

İLMİ ŞAHSİYETİ.

Sözlerinin çoğu hikmet ve belâgatla dolu olan¹ Hasan Basrî, "câmi" bir alim², ilim denizlerinden bir allâme³ idi. İlim için ameli zarûrî görürdü. Ona göre alim; "vera' sahibi, zâhid, kendisinden üstte olan kimseye hayıflanmayan, dünündakiyle alay etmeyen, Allah'ın öğrettiği ilme mukabil dünya malı almayan" kimsedir⁴.

Hasan Basrî ilim tahsiline küçük yaşta hikmetli sözler ezberleyerek başlamış⁵, mutehassıslarından husûsî surette arapça tahsîl etmişti⁶. Onun, içinde bulunduğu muhitin elverişli ilim imkânlarını çok iyi değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu suretle o, zamanın ve tüm İslâm tarihinin mühim ilim sîmalarından biri olmuştur. Diğer taraftan fasîhlik ve hakîmlik Hasan Basrî'nin, üzerinde ehemmiyetle durulan bir yönüdür. Hemen hemen her eserde o fasîh olarak takdîm edilir⁷ Fesahatı ile ün yapmış Haccâc da onun bu husustaki üstünlüğünü kabul etmektedir⁸. O, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkir'in yanında anıldığında; "O'nun sözü peygamberlerin sözüne benziyor." derdi⁹. Gazâlî benzer bir ifade kullanır ve ilâve eder: "Fesahatte son derecede idi. Hikmet onun ağızından dökülürdü."¹⁰. Onun bu hususiyetinin kaynağını bazıları Ümmü Seleme'den süt emmesinde görür¹¹.

1 Şezerât, 1/177; Ve'feyâr, 1/2.

2. Tabakât, 7/157; Tezkire, 1/71.

3. Tezkire, 1/72, er-Rebî, b. Enes; "Hasan'a on şu kadar yıl gittim, geldim, Ondan her gün, daha önce, duymadığım şeyler duydum." der (Tehzîb, 2/265).

4. Tabakât, 7/177.

5. Hilye, 2/147; Tehzîb, 2/265.

6. Mu'cemu'ı-Udebâ' 4/135.

7. Tabakât, 7/157; Beyân, 1/163, 2/219; Tezkire, 1/71; B'dâye, 9/267.

8. Beyân, 2/286.

9. Hilye, 2/147; Tehzîb, 2/265.

10. A'lâm, 2/242.

11. Tabakât, 7/157; Hilye, 2/147; Ma'ârif, s. 195; Tezkiretu'l-Evliyâ, s. 30. Onun ilmüne dair, buna benzeyen fakat doğru olması mümkün olmayan bir rivâyet vardır: "Rivâyet edilir ki Hasan çocukluğunda bir gün, Ümmü Seleme'nin evinde Hz. Peygamber'in destisinden su içti. Hz. Peygamber; "Bu suyu kim içti?" buyurdu. "Hasan!" dediklerinde O şöyle buyurdu: "Mademki o bu sudan içti. benim ilmim ona sirayet etmiş oldu." (Tezkiretu'l-Evliyâ, s. 30).

Diğer bazıları, hikmetli sözleri küçüklüğünden itibaren ezberlemiş, nihayet böyle konuşmaya başlamış olduğu görüşünü beyân ederler*. eş-Şerifu'l-Murtaza Ali' ye göre bu hikmetli sözler, lafzen ve mânen Hz. Ali'ye aittir¹.

Hasan Basrî'nin, fesaḥat ve hakîmlikteki bu üstünlüğünü diğer ilimlerde de görürüz. Zamanında o, helâl ve haramı, insanların en iyi bileni idi². Pek çok kimse onun bu üstünlüğünü tasdîk makamında; "Ondan daha câmi bir fakih görmedik." demektedirler. Bunlar arasında Humejd³, Yûnus b. Ubeyd⁴, Eyyûb⁵, Katâde⁶ ve Ma'mer'i zikredebiliriz. Verdiği fetvaların, fıkḥ bablarına göre yedi "esfâr: kitab"da toplanmış olduğu rivâyet edilir⁷. Tefsîr kitaplarında ondan yapılan rivâ-yâyetlerin çokluğu, onun tefsîr ilmindeki yerini gösterecek mahiyettedir. Sûfî tefsîrinin ilk örneklerini ve usûlünü vermiş olan Hasan Basrî'nin⁸ tefsîre dair bir kitabı olduğu rivâyet edilir⁹. İbn Mes'ûd'un re'ye önem veren ekolünde yetişmiş olan¹⁰ Hasan Basrî'nin, zamanında hararetle münâkaşası yapılan kelâmî konulardan uzak kalması düşünülemez. O, kelâmî konuların sonradan alacakları kesin çizgilerin belirmesinde mühim rol oynamış bir şahsiyettir. Müteakib asırlardaki tasavvufî hareket ve gelişmelerde de büyük etkisi olmuş olan Hasan Basrî, sahabe sonrası zühd hareketinin en büyük temsilcisi sayılmaktadır. Biz burada bu yönlerinden sarf-ı nazarla onun ḥadîs ilmindeki yeri üzerinde durmak istiyoruz:

HADİS İLMİNDEKİ YERİ

Hasan Basrî ḥadîs ilminde de meşhûrdur. Onun, Kütüb-i Sitte'nin liepsinde rivâyetleri vardır. Muhaddisler mutlak olarak Hasan dediklerinde onu kastederler¹¹.

Ḥadîs rivâyetinin, Allah'ın alimler üzerindeki bir hakkı olduğu¹² görüşünde olan Hasan Basrî, uyku ve istirahatinden feragat ederek bolca rivâyetlerde bulun-

*. Hilye, 2/147; Tehzib, 2/265.

1. Emâli'l-Murtaza, 1/153.

2. Tabakât, 7/163.

3. a.g.e., 7/162, 166.

4. a.g.e.

5. a.g.e., 7/165 Hilye, 2/147; Tehzib, 2/268.

6. Tehzib, 2/265; Bidâye, 9/266..

7. İ'lâm, 1/24; GAS, 1/398.

8. İşâri Tefsîr Okulu, s. 42.

9. Finrist, s. 34'den İşâri Tefsîr Okulu, s. 41. Bkz. Essai, p. 177.

10. Tefsîr Usûlü, s. 238.

11. Şifâ, 1/60, dn. 8.

12. Tabakât, 7/158.

muştı¹. Öyleki eş-Şa'î şöyle deme gereğini duymuştu: "Şu Hasan'a rastlasaydım, onu; "Kâle Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem" demekten mutlaka men ederdim. Ben İbn Ömer'e altı ay arkadaşlık ettim de sadece bir hadîste "Kâle Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem" dediğini duydum."² Ancak o hadîs rivâyetinde tesahül ile bilinir. Tâbiûn imamları arasında ricâl hakkında konuşan, cerhde bulunan biri³ olmasına rağmen kendisine rivâyette bulunan her kesi tasdik eder⁴, bir hadîs duyunca da onu hemen ref' ederdi⁵. Hadîsi kimden aldığına pek dikkat etmez⁶, bazan da unutturdu. Ali b. Zeyd b. Cüd'ân anlatıyor: Hasan Basrî'ye bazan bir hadîs rivâyet eder, sonra onu rivâyet ederken kendisinden duyduğumda; "Sana kim rivâyet etti?" derdim. "Bilmiyorum, şu kadar var ki sika birinden işittim." derdi. Ben de; "Onu sana ben rivâyet ettim."derdim". Hasan Basrî, hakkında çok söz edilen Ali b. Zeyd'den böylece rivâyet ediyordu⁷.

Haber-i vâhidi hüccet olarak kabul eden Hasan Basrî⁸, semâ' ile kirâ'atı eşit sayar⁹, hocanın, hadîs rivâyeti karşılığında ücret almasını caiz görmezdi¹⁰. Bir hadîsi dört sahâbeden duyunca bunu doğrudan doğruya Hz. Peygamber'den (s.a.s.) duymuş gibi kabul ederek ref'ederdi¹¹. Kavuştuğu ve kavuşmadığı sahâbeden nakillerde bulunur¹², senedli rivâyete olduğu gibi¹³ semâ'a da ehemmiyet vermezdi: Adamın biri Hasan Basrî'ye gelip şöyle dedi: "Ya Ebâ Sa'id, evim uzakta, gidip gelmek te bana zor geliyor. Beraberimde hadîsler var. Şâyet kirâ'atte beis görmüyorsan sana okuyayım!" Bunun üzerine Hasan Basrî; 'Bana okuman, benim de, 'Bana rivâyet etti veya ben onu sana rivâyet ettim.'" şeklinde haber vermem mühim değil." dedi. Soran kimse; "Ya Ebâ Sa'id, 'Bana Hasan rivâyet etti.' diyeyim mi?" dediğinde Hasan; "Evet, de ki; 'Hasan bana rivâyet etti.' dedi¹⁴.

1. a.g.e., 7/233. Hadîs rivâyetini bitirmek istediğinde bunu imâ için "Allahumme Leke's-Şükri" demek âdeti imiş (Fethu'l-Mugîs, 2/322).

2. Şerhu İleli't-Tirmizî, s. 228.

3. İlelu't-Tirmizî, 5/738.

4. İlelu Ahmed, s. 146; Şerhu İleli't-Tirmizî, s. 228, 229.

5. İlelu Ahmed, s. 16, 92; Câmi'u't-Tahsil, s. 44.

6. Şerhu İleli't-Tirmizî, s. 228.

7. Câmi'u't-Tahsil, s. 87. Başka bir örnek için bkz. İlelu't-Tirmizî, 5/755.

8. Risâle, s. 457.

9. Fethu'l-Mugîs, 2/26.

10. Bir örnek için bkz, a.g.e., 1/321.

11. Câmi'u't-Tahsil, 87,88; Şerhu İleli't-Tirmizî, s 227 (Burada, iki kşiden duyduğunu da ref'ettiği bizzat kendisinden nakledilir).

12. Nasb, 1/90. Burada vicâde yoluyla elde ettiği hadîsleri rivâyetteki tesâhül söz konusudur. Krş. Fethul'l-Mugîs, 2/137, 138.

13. Bunu, yalan söylemediği gibi kendisine de yalan söylenilmediğinden dolayı yaptığını söyler, Bkz. Buhûs fi Târîhi's-Sünne, s. 47.

14. Tabakât, 7/173; Fethu'l-Mugîs, 2/27; Kifâye, s. 438.

Bununla beraber Hasan Basrî sıkı kabul edilir¹ ve semâ'da bulunmadığı kimselerden "haddesenâ" ve "hatabenâ" sîgalarıyla yapmış olduğu rivâyetlerde "biz"den "Basra'da kendilerine rivâyet edilmiş, hitâb edilmiş olan kavmini" kastedtiği söylenir². Bir ifâde özelliği olarak "haddesenâ" diyerek kendisinden rivâyette bulunmuş olduğu kimsenin ihtilâfsız sıkı olduğu kabul edilir³.

Hadîslerin mânâ ile rivâyetini caiz görenek, tâbiûn arasında hadîsleri bu şekilde rivâyet edenlerden biri olmasına⁴ rağmen, yine de hadîsleri kendi lafızlarıyla rivâyet etmenin müstehab olduğunu söylerdi⁵. Fakat bu zor bir işti. Gaylân b. Cerîr anlatır: Hasan Basrî'ye sormuş ki; "Ya Ebâ Sa'îd, bir adam bir hadîs işitir, sonra bunu, elinden gelen gayreti göstererek rivâyet eder de yine hadîste fazlalık ve noksanlık olursa (durum ne olur?). O şöyle cevap vermiş: "Buna (yani aynen rivâyete) kimin gücü yeter?"⁶. Bunun için o; "Mânâ (ile rivâyet câiz) olmasaydı hadîs rivâyet etmezdik." dermiş⁷.

O'nun böyle davranmasında, belki de hadîsin mânâsına, ondan alınacak nasihate ehemmiyet vermiş olması rol oynamıştır. Nitekim bu tutum, çoğu zâhid ve sūfînin ortak tavrı olarak karşımıza çıkmaktadır⁸. Şu rivâyet de bunu göstermektedir: Hasan Basrî bir hadîs rivâyet etti. Bunun üzerine bir adam; "Ya Ebâ Sa'îd, kimden?" diye sordu. O; "Kimden'i ne yapacaksın! Öğüdü sana ulaştı, hücceti aleyhine kaim oldu, ya!" karşılığını verdi⁹.

Hasan Basrî'nin hadîs rivâyetindeki durumunu şu haber, güzel bir şekilde temsil eder: "Bir adam İbn Sîrîn'e şöyle dedi: 'Rüyamda bir güvercin gördüm, bir inci yuttu, sonra ağzından daha büyüğünü çıkardı. Başka bir güvercin gördüm, bir inci yuttu, sonra daha küçüğünü ağzından çıkardı. Bir diğer güvercin gördüm, bir inci yuttu, sonra yuttuğunun benzerini ağzından çıkardı (Bunu neye yorarsın?)'. Cevap olarak İbn Sîrîn dedi ki; 'Birincisi Hasan'dır, hadîsi işitir, onu mantıkına göre güzelleştirir, İkineisi Mubammed ibn Sîrîn'dir, o hadîsi işitir, sonra onda şüpheye düşer ve onu noksanlaştırır. Üçüncüsü, insanların en hafızı olan Katâde'dir¹⁰.

1. Mîzân, 1/483; Nasb, 1/90.

2. Tehzîb, 2/269; Nasb, 1/90.

3. Mîzân, 1/483..

4. Tabakât, 7/159; İlelu Ahmed, s. 325; Kifâye, s. 311.

5. Fethul'l-Muğîs, 2/218.

6. Tabakât, 7/159; Kifâye, s. 313.

7. Fethul'l-Muğîs, 2/216.

8. el-Muhâsibî'nin benzer tutumu için bkz. Essai, p. 243.

9. Emâli, 1/298; Uyûn, 2/137; Vefeyât, 2/70.

10. İlelu Ahmed, s. 350.

MURSELLERİ

Hasan Basrî'nin, hadîs ilmi için ehemmiyet arzeden husuûsiyetlerinden biri de onun murselleridir. Yukarıda belirtilmeye çalışıldığı gibi o hadîsin senedinden ziyâde metnine ehemmiyet veriyor, kendisi için semâ' ve adem-i semâ' bir kıymet ifade etmiyordu. Bu anlayışı dolayısıyla o çokca irsâl ve tedliste bulunmuştur. İrsâllerinde yukarıdaki hususlardan ayrı olarak siyâsî durum da rol oynamış, bu sebeble, Haccâc'ın zamanında Hz. Ali'den yaptığı rivâyetleri irsâl etmiştir denilir¹.

Hasan Basrî, tedlisleriyle de meşhûr olup², kendilerinden hadîs işitmemiş olduğu kabul edilen kimselerden "an" edâ sığasıyla yaptığı rivâyetler, munkatî' cümlesinden zayıf sayılmıştır³.

Hasan Basrî'nin murselleri, merâsîlin en zayıflarından kabul edilir⁴. Sebeb olarak da herkesten hadîs alması gösterilir⁵.

İbn Ma'in, Hasan Basrî, bir kimseden, ismini vererek rivâyet ederse o sıkadır, der. Bu durumda iki ihtimal vardır: O ya sadece kendisine göre sıkı olan birinden -musned veya mursal olarak- rivâyet eder. Veya bu durum sadece ismini zikrettiği râvî için sözkonusudur. İsmi zikretmeyip irsâl ettiğinin de böylece sıkı ve za'if olması mümkündür. İbn Ma'in'in sözünün asıl ifade etmek istediği, ikinci şık olmalıdır⁶. İbnü'l-Medîni ise, Hasan'ın mursellerini kendisinden, sıkı kimseler rivâyet ederlerse bunların sahîh olup, sâkit olacaklarının az olacağını söyler⁷. İbn Sa'd da, isnâd ettiği ve işitmiş olduğu kimseden rivâyet ettiği hadîsinin hüccet, irsâlinin hüccet olmadığı görüşündedir⁸.

Hasan Basrî'nin merâsîlinin kabul edilmesinden yana olan Ebû Zur'a er-Râzî⁹; "Dört hadîs müstesna, Hasan'ın irsâl ettiği her şeyin sâbit bir aslını buldum." demektedir¹⁰. Tirmizî de Yahya b. Saîd el-Kattân'dan; "Bir veya iki hadîs müstesna, Hasan'ın irsâl ettiği her hadîsin bir aslını bulduk." dediğini nakleder¹¹.

1. Tehzîb, 2/266; Şerhu İleli't-Tirmizî, s. 227-228. Emevîler devrinde, Hz. Ali'den yaptığı rivâyetleri onun Ebû Zeyneb künyesiyle yaptığı da nakledilir: Emâli, 1/162.
2. Câmi'u't-Tahsil, s. 120, 194; Mîzân, 1/527; Tehzîb, 2/270.
3. Mîzân, 1/527.
4. Câmu't-Tahsil, s. 77, 100; Şerhu İleli't-Tirmizî, s. 229; Fethu'l-Muğis, 1/148.
5. Câmi'u't-Tahsil, s. 87, 100, 102.
6. Câmi'u't-Tahsil, s. 101.
7. Tehzîb, 2/266; Şerhu İleli't-Tirmizî, s. 227.
8. Tabakât, 7/157; Tezkire, 1/72; Tehzîb, 2/266.
9. Câmi'u't-Tahsil, s. 100.
10. a.g.e.; Tehzîb, 2/250; Kavâ id, s. 153.
11. İleli't-Tirmizî, 5/754.

Hasan Basrî'nin hadîs ilmindeki yeri ve mursellerinin durumu hakkında bu genel görüşleri serdettikten sonra onun kendilerini görüp görmediği veya kendilerinden semâ'edip etmediği, dolayısıyla kendilerinden rivâyetlerinde irsâl ve tedlisin sözkonusu olabileceği sahâbe¹ ve tâbiûnu harf sırasına göre zikrelelim:

Abbâs ibn Abdilmuttalib: Ondan semâ'ı yoktur². Ondan yaptığı direkt rivâyetlerde aralarında el-Ahnef ibn Kays vardır³.

Abdullah ibn Abbâs: Hasan Basrî'nin; "Basra'da ilk olarak (ilim) öğreten, minbere çıkıp Bakara ve Âlu İmrân surelerini okuyarak onları harf harf tefsir eden"⁴, "selis bir uslûbla konuşan"⁵, "bitmeyen bir ilim sahibi"⁶ şeklinde çokca övdüğü İbn Abbâs'tan semâ'ı olmadığı, onu görmediği söylenir. Denildiğine göre Hasan Basrî Medîne'de iken o, amil olarak Basra'da idi. İbn Abbâs Sıffîn'e çıktığında Hasan, Basra'ya gelmişti. Bunun için görüşememişlerdi⁷. "Hatabenâ İbn Abbâs" şeklindeki ifadeleri, "Hatabe Ehle'l-Basra" mânâsına te'vil ederek kullanıyordu⁸. Ancak İbn Hacer, ondan semâ'ı olduğunu nakletmektedir⁹.

Abdullah ibn Amr: Aliyyu'bnu'l-Medinî ondan hiçbir şey semâ' etmediğini¹⁰, Ebû Hâtim ondan semâ'nının olduğunu¹¹ Bezzâr ise ondan semâ'mı bilmediğini¹² söyler. İbn Hacer ise ondan semâ'ı olduğu görüşündedir¹³.

Abdullah ibn Muğaffel: Ahmed ibn Hanbel, ondan semâ' ettiğini söyler¹⁴.

Abdullah ibn Ömer: Behz ibn Esed, Ebû Zur'a ve Ebû Hâtim¹⁵ ile Ahmed ibn Hanbel¹⁶ ondan semâ'ı olduğu¹⁷, Aliyyu'bnu'l-Medinî ve Hâkim semâ'ı olmadığını¹⁸ görüşündedirler. Ancak birinci görüş tercîh edilmektedir¹⁹.

1. 120 sahâbi gördüğü nakledilir: Tehzib, 2/270. Kendisi de, mest üzerine mesh edilmesini, kendisine 70 sahâbinin rivâyet ettiğini nakleder: Fethu'l-Muğis, 3/38.

2. Tehzib, 2/269.

3. Câmi'u't-Tahsil, s. 198, Nasb, 1/91.

4. Beyân, 1/85, 331.

5. Nihâye, 1/207; 3/351.

6. a.g.e., 3/351.

7. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 27-28; Câmi'u't-Tahsil, s. 195; Tehzib, 2/267, 269.

8. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 27-28; Tehzib, 2/267; Fethu'l-Muğis, 1/172, 2/18.

9. Tehzib, 2/264.

10. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 32; Tehzib, 2/268; Fethu'l-Muğis, 3/64-65.

11. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 35.

12. Nasb, 1/90.

13. Tehzib, 2/264.

14. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 35; Câmi'u't-Teahsil, s. 198; Tehzib, 2/265.

15. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 27,29,31,35.

16. Câmi'u't-Tahsil, s. 198.

17. Tehzib, 2/264, 265.

18. Câmi'u't-Tahsil, s. 195,198.

19. a.g.e., s. 198.

Abdurrahman ibn Semure: el-Berdîcî, ondan semâ'nın sahîh olduğunu söyler¹. Onunla cihada da katılmıştı². cndan bazı rivâyetleri vardır³.

Ahmed ibn Cerîr ibn Sihâb el-Evsi: Ondan sucûd hakkında bir hadîs semâ' etmişti⁴.

Ahmer ibn Cüz': Ondan semâ'ı sahihtir⁵.

Hz. Âîşe: Onu gördüğü⁶, ondan bazı rivâyetlerinin olduğu nakl edilir⁷.

Â'iz ibn Amr: Aliyyu'bnu'l-Medîni, ondan hiçbir şey semâ' etmediğini söyler⁸. Musnedu'l-Bezzâr'da ise ondan semâ' ettiği naledilir⁹.

Hz. Ali: Ona kavuşmuş ve onu görmüştür¹⁰. Hatta onun himâyesinde büyüdüğü de rivâyetler arasındadır¹¹. Aliyyu'bnu'l-Medîni, belki küçükken Medîne'de onu görmüştür, der¹². Bununla beraber, bir çok alim tarafından, ondan yaptığı rivâyetlerinin mursel (mudelles) olduğu, semâ'nının sâbit olmadığı kabul edilmektedir¹³. Çünkü, denildiğine göre, Hz. Ali bey'attan sonra Irak'a gitmiş, Hasan Medîne'de kalmıştı. Ondan sonra ise hiç karşılaşmamışlardı¹⁴. Ondan rivâyette bulunurken aralarında Kays ibn Abbâd ve İbnu'l-Kevvâs olmalıdır¹⁵. Ebû Zur'a er-Râzî, ona mulâkî olmadığı¹⁶, Tirmizî ondan semâ'nın bilinmediği¹⁷ görüşündedirler. Ahmed ibn Hanbel onu, Basralılar arasında Hz. Ali'den rivâyet edenlerden gösterir¹⁸. İbn Hacer¹⁹ ve Suyûtî²⁰ ise ondan semâ'ı olduğu görüşündedirler.

1. a.g.e.; Nasb, 1/90.

2. Tabakât, 5/157, 175.

3. Tezkire, 1/71.

4. Fethu'l-Muğîs, 3/247.

5. Merâsilu Ebî Hâtim, s. 35; Câmi'u't-Tahsil, s. 198.

6. Tehzib, 2/263.

7. Bkz. Merâsilu Ebî Hâtim, s. 35; Câmi'u't-Tahsil, s. 198.

8. Merâsilu Ebî Hâtim, s. 34; Câmi'u't-Tahsil, s. 197.

9. Nasb, 1/90.

10. Câmi'u't-Tahsil, s. 195; Tehzib, 2/266.

11. A'lâm, 2/242.

12. Merâsilu Ebî Hâtim, s. 26; Tehzib, 2/267.

13. Bkz. Şerhu İleli't-Tirmizî, s. 228; Keşfu'l-Hafâ', 2/137.

14. Câmi'u't-Tahsil, s. 195; Tehzib, 2/267. Ayrıldıklarında Hasan Basri 14 15 yaşlarındaydı.

15. Nasb, 1/91.

16. Fethu'l-Muğîs, 3/80.

17. Tehzib, 2/268.

18. İlelu Ahmed, s. 79.

19. Tehzib, 2/264. Aksi bir görüşü için bkz. Keşfu'l-Hafâ', 2/138.

20. el-Fetâva'l-Hadîsiyye, s. 176.

Ammâr ibn Yasir: Semâ'ı olmadığı halde ondan, tedlîs yaparak, rivâyette bulunmuştur¹:

Amr ibn Teğlib: Aliyyu'bnul-Medîni ondan semâ' etmediğini², Ebû Hâtım semâ' ettiğini³, Ahmed ibn Hanbel ise ondan bazı hadisler semâ' ettiğini⁴ söyler. İbn Hacer, ondan semâ'ı olduğu görüşündedir⁵. Bu farklı görüşlerin yanında Amr'ın tek râvisinin Hasan Basrî olduğu söylenmişse de İbn Ebî Hâtım ve İbn Abdilberr,el-Hakem İbnü'l-A'rec'in de ondan rivâyette bulunduğunu belirtirler⁶ Buhari'de⁷ ve diğer hadis kitaplarında Hasan Basrî'nin Amr'dan yaptığı rivâyetler yer almıştır.

Bedriler: 70 bedriye mulâki olduğu⁸ haberini Behz ibn Esed ciddiye almaz "orta sözü" olarak kabul eder⁹. Katâde, onun kendilerine hiçbir bedriden semâ' yoluyla hadis nakletmediğini yeminle te'yid eder¹⁰. Netice olarak, umûmen onları gördüğü fakat onlardan şifâhen hiçbir hadis almadığı kabul edilmektedir¹¹.

Câbir ibn Abdillâh: Ona mulâkî olmuş fakat ondan hadis semâ' etmemiştir. Ondan yaptığı rivâyetler "kitâb"dan yani vicâde yoluyla¹². Ebû Zur'a ise ona mulâkî olmadığı görüşündedir¹³. Ancak İbn Hacer, ondan semâ'ı vardır, demektedir¹⁴.

Cundeb ibn Abdillâh el-Beceli: Ondan rivâyette bulduysa¹⁵ da semâ'ı sahih değildir¹⁶. Ondan bazan doğrudan bazan da Huzeyfe vasıtası ile hadis rivâyet etmiştir¹⁷. İbn Hacer, ondan semâ'ı olduğu görüşündedir¹⁸.

Dahhâk ibn Sufyân: Aliyyu'bnü'l-Medîni, ondan hiçbir şey semâ' etmediğini söyler. Çünkü o bâdiyelerde bulunuyordu¹⁹.

1. Tehzib, 2/264.
2. Merâsilü Ebî Hâtım, s. 34; Câmi'u't-Tahsil, s. 195; Tehzib, 2/268.
3. Merâsilü Ebî Hâtım, s. 34; Câmi'u't-Tahsil, s. 198; Tehzib, 2/268.
4. a.g.e.
5. Tehzib, 2/265.
6. Fethu'l-Mugîs, 3/188.
7. Bkz. Câmi'u't-Tahsil, s. 195, 196.
8. Hilye, 2/134; Tezkiretu'l-Evliyâ, s. 31.
9. Merâsilü Ebî Hâtım, s. 27; Câmi'u't-Tahsil, s. 195.
10. Fethu'l-Mugîs, 3/143; Muslim, Mukadime, 5 (1/22).
11. Merâsilü Ebî Hâtım, s. 27; Câmi'u't-Tahsil, s. 195; Tehzib, 2/266; Nasb, 1/91.
12. Merâsilü Ebî Hâtım, s. 30; Câmi'ut-Tahsil, s. 195,197; Tehzib, 2/267.
13. Tehzib, 2/267..
14. Tehzib, 2/264.
15. Tezkire, 1/71.
16. Merâsilü Ebî Hâtım, s. 33.
17. Nasb, 1/90.
18. Tehzib, 2/264.
19. Merâsilü Ebî Hâtım, s.33; Câmi'u't-Tahsil, s. 195; Tehzib, 2/268.

Değfel ibn Hanzala: Ondan semâ'ı bilinmiyor¹.

H. Ebû Bekr se-Sıddîk Ondan rivâyeti, kesinlikle mursel (mudelles)tir². **Ebû Bekre** : Ondan semâ'ı olduğu kabul edilir.³ Ancak ed-Dârekutni ondan semâ'ı olmadığı, halbuki Buhârînin Sahih'inde ondan rivâyet edilen hadisler bulunduğunu söyler. ed-Dârekutni bu görüşe zâhib olurken, onun el-Ahnef ibn Kays vasıtasıyla Ebû Bekre'den rivâyetleri olduğunu göz önüne almıştır. Halbuki Buhârî'nin tahrîc ettiklerini ondan doğrudan doğruya işitmiş olması mümkündür. Söz konusu hadislerde her ne kadar semâ' tasrih edilmemişse de Buhârî'nin, yalnız karşılaşmanın mümkün olmasıyla yetinmediği, bunu tesbît etmeyi zarûrî gördüğü bilinmektedir. Buhârî'nin Sahih'indeki rivâyetleri arasında küsûf kıssası ve rûkû'da iken cemâate kavuşmakla ilgili bir hadis vardır⁴.

Ebû Berze el-Eslemî : Aliyyu'bnu'l-Medîni, ondan hiçbir şey semâ' etmediğini⁵, Ebû Hâtim, Ebû Zur'a ve Bezzâr ise ondan semâ' ettiğini kabul etmektedirler⁶.

Ebu'd-Derdâ' : Ebû Zur'a , ondan rivâyetinin mursel (mudelles) olduğunu söyler⁷.

Ebû Hureyre : Eyyûb, Ali ibn Zeyd ibn Cud'ân⁸, Yûnus ibn Ubeyd⁹, Ebû Hâtim¹⁰, Aliyyu'bnu'l-Medîni¹¹, Abdulkakk (Abkâm'ında), İbnu'l-Kattân, Tirmizî (Fedâ'ilu'l-Kur'an'da)¹², Nesâ'i (Muhtele'ât'da)¹³, Yahya ibn Ma'in¹⁴, Bezzâr¹⁵ ondan semâ'ı olmadığı; (diğer bir rivâyette) Yûnus ibn Ubeyd¹⁶, Ebû Zur'a¹⁷ ve Behz¹⁸ ondan semâ'ı olması bir tarafa onu görmediği görüşündedirler.

1. Tehzîb, 2/268.

2. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 26; Câmi'u't-Tahsil, s. 195.

3. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 35; Câmi'u't-Tahsil, s. 198; Tehzîb, 2/264.

4. Câmi'u't-Tahsil, s. 196. Bkz. Buhârî, Ezân, 114 (1/190).

5. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 33; Câmi'u't-Tahsil, s. 195; Tehzîb, 2/268.

6. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 35; Câmi'u't-Tahsil, s. 196, 198; Tehzîb, 2/265.

7. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 34; Câmi'u't-Tahsil, s. 197; Tehzîb, 2/268.

8. Tabakât, 7/158; Tirmizî, Zühd, 2 (4/551); Câmi'u't-Tahsil, s. 196.

9. a.g.e.; Tehzîb, 2/267.

10. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 28, 29; Câmi'u't-Tahsil, s. 133; Tehzîb, 2/265, 267.

11. Tehzîb, 2/267.

12. Nasb, 2/476.

13. Kavâ'id, s. 259.

14. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 28.

15. Tehzîb, 2/269.

16. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 28; Câmi'u't-Tahsil, s. 196; K. Mecrûhin, 1/81.

17. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 29; Câmi'u't-Tahsil, s. 133; Tehzîb, 2/267.

18. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 29; Tehzîb, 2/267.

Rivâyete göre Ebû Hureyre Basra'ya geldiğinde Hasan Basrî Medîne'deydi. Hasan Basrî Basra'ya döndüğünde ise Ebû Hureyre Medîne'ye gelmişti, dolayısıyla buluşmamışlardı¹.

Ebû Zur'a ve Ebû Hâtim, Hasan Basrî vasıtasıyla "Haddesenâ Ebû Hureyre" diyen kimsenin hata etmiş olacağını söylerler². Ancak Ebû Hâtim buradâ, Hasan Basrî'den rivâyet edenlerin hatalarının sözkonusu olduğu görüşündedir³.

Hasan Basrî'nin, "haddesenâ Ebû Hureyre" sîgasını te'vîl edip, buradaki "biz"den Basra ehlini kasdederek kullandığı nakledilir⁴. Bununla beraber Ebû Hureyre'den, "semi'tu" sîgasıyla rivâyet ettikleri de görülmektedir⁵. Ebû Hureyre'den semâ'nın sahihliği kabul edilmediği takdirde bu sîgaların sonraki râvîler tarafından "an" edâ sîgasının yerine değiştirilmiş olabilecekleri ihtimal dahilindedir⁶.

Hasan Basrî'nin Ebû Hureyre'den semâ'ı olduğu görüşünde olanlar da vardır. Katâde cumhûra muhâlefet ederek; "Hasan Ebû Hureyre'den kesinlikle ahz etmiştir."⁷ der. İbn Hacer de, Hasan Basrî'nin bir hadîs rivâyetinden sonra; "Ebû Hureyre'den bu hadîsten başka bir şey işitmedim"⁸ sözünü naklederek ondan semâ'ı olduğunu kabul eder. Nitekim bu söz umûmen ondan semâ'ı olduğunu gösterir⁹. Tehânevî de; "Hasan'ın Ebû Hureyre ve Semure'den semâ'nın subûtu"nu kabul etmektedir¹⁰.

Burada bu semâ' meselesi ile ilgili, hadîs uydurucularının basitliklerini, ba-yağılıklarını göstermesi bakımından enteresan bir haberi zikredelim: Hasan'ın Ebû Hureyre'den semâ'ı konusunda ihtilâf çıkmıştı. Bu mesele meşhûr hadîs uydurucusu el-Cuveybârî'nin yanında zikredilince o hemen musned bir hadîs rivâyet etti: "Peygamber aleyhisselâm buyurdu ki: Hasan Ebû Hureyre'den semâ' etti!"¹¹.

1. Câmi'u't-Tahsil, s. 145.

2. a.g.e., s. 133,197.

3. Câmi'u't-Tahsil, s. 133; Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 29.

4. Câmi'u't-Tahsil, s. 132; Kifâye, 413 Fethu'l-Muğis, 1/172. Bu sîgadan, kendisi Medîne'deyken Ebû Hureyre'nin Medinelilere rivâyetini kasdetmiş olduğu da söylenir: Fethu'l-Muğis, 2/18; Tedrib, 2/9.

5. Nasb, 2/476; Krş. Kifâye, 413.

6. Câmi'u't-Tahsil, s. 133.

7. a.g.e., s. 196; Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 28.

8. Kavâ'id, s. 359. Bu söz Nesâ'i'de şöyledir: "Bu (hadisi) Ebû Hureyre'den başkasından işitmedim." (Bkz. Nesâ'i Tatâk, 34 (6/138).

9. Tehzîb, 2/269-270.

10. Kavâ'id, s. 358.

11. Mizân, 1/108.

Ebû Mûse'l-Es'arî : Ebû Hâtim ve Ebû Zur'a ondan hiçbir şey semâ' etmediğini hatta onu görmediğini¹ naklederler. Ebû Zur'a , ondan rivâyetlerinde arada Useyd ibn el-Muteşemmis'in olması gerektiğini söyler². Bezzâr da şöyle demektedir: O Ebû Muse'l-Eş'arî'den rivâyet eder. Halbuki Ebû Mûsa, Hz. Ömer zamanında Basra'daydı. Ondan semâ' ettiğini sanmıyorum. Useyd'den de semâ' ettiğini bilmiyorum³. İbnu'l-Medîni de ondan semâ'ı olmadığı görüşünde olduğu⁴ halde İbn Hacer ondan semâ'ı olduğunu nakletmektedir⁵.

Ebû Sa'id el-Hudri : Ondan semâ'ı yoktur⁶.

Ebû Sa'lebe el-Huseni : Ondan semâ'ı yoktur⁷.

Ebû Zerr el-Ğifârî : Ebû Hâtim ona mulâkî olmadığını söyler⁸.

Enes ibn Mâlik : Ahmed ibn Hanbel ve Ebû Hâtim, ondan semâ'ını kabul ederler⁹. Bazı rivâyetlerde bir mesele zuhurunda Enes ibn Mâlik'in "O dinleyip ezberledi, biz unuttuk." diyerek meseleyi ona havale ettiği görülür¹⁰. Buna rağmen Bezzâr şöyle der: Enes'ten murseller rivâyet etti. Aralarında Ebû Sufyan, Yezid, er-Rekâşî gibi bir râvî olmadıkça bunlar ondan sâbit olmaz¹¹. Bu durum bazı rivâyetleriyle ilgili olmalıdır. Hasan Basrî'nin bizzat kendisi, Enes'den semâ' ettiğini tasrih etmektedir¹².

el-Esved ibn Serî, Ondan semâ'ı yoktur¹³. el-Esved, Hz. Ali zamanında, Cemal vak'ası esnasında Basra'dan çıkmıştı, Hasan Basrî ise Medîne'deydi. Dolayısıyla onu görmemişti¹⁴. "Haddesenâ'l-Esved" sîgasını, Hasan Basrî, te'vîl ederek kullanırdı¹⁵.

Hız. Hüseyin : Onunla görüştüğüne dair bir rivâyet vardır.¹⁶

1. Tehzîb, 2/268.
2. Merâsilu Ebi Hâtim, s. 30; Câmî'u't-Tahsil, s. 195.
3. Nasb, 1/90; Tehzîb, 2/269.
4. Tehzîb, 2/268.
5. Tehzîb, 2/264.
6. Merâsilu Ebi Hâtim, s. 32; Câmî'u't-Tahsil, s. 195; Tehzîb, 2/267.
7. Merâsilu Ebi Hâtim, s. 34; Câmî'u't-Tahsil, s. 195,197; Tehzîb, 2/268.
8. Câmî'u't-Tahsil, s. 198.
9. Merâsilu Ebi Hâtim, s. 34,35; Nasb, 1/90.
10. Tabakât, 7/176; Bidâye, 9/266; Tehzîb, 2/264.
11. Nasb, 1/91,92.
12. Nihâye, 1/297.
13. Câmî'u't-Tahsil, s. 195; Tehzîb, 2/269.
14. Merâsilu Ebi Hâtim, s. 31; Câmî'u't-Tahsil, 197.
15. Nasb, 1/90.
16. Târîhu'l-Ya'kûbî, 2/246.

Huzey'fe: Ona mulâkî olmamıştır¹.

İmrân ibn Husayn: Yayha ibn Ma'in, Ebû Hâtım, Behz², Aliyyu'bnu'l-Medîni³ ve Beyhakî⁴ ondan semâ'ı olmadığı; (kendisinden gelen diğer bir rivâyete göre) Behz⁵ ve Hâkim⁶ semâ'ı olduğu görüşündedirler. Bir rivâyete göre ise Yahya ibn Ma'in, Basralıların hadisinde değil de Kûfelilerin hâdisinde onunla mulâkî olabileceğini söyler⁷. Ondandır rivâyetleri olup⁸ İbn Hacer de ondan semâ'ı olduğunu nakletmektedir⁹.

Kays ibn Âsım: Ondandır semâ'ı yoktur¹⁰.

Ma'kul ibn Sinân: Aliyyu'bnu'l-Medîni'ye göre ondan semâ'ı etmemiş ve onunla mulâkî olmamıştır¹¹. Buna rağmen ondan rivâyetleri vardır¹².

Ma'kul ibn Yesâr: Ebû Hâtım kabul etmemekle beraber Ebû Zur'a¹³, Bezzâr¹⁴ ve Buhârî¹⁵ ondan semâ'ını kabul etmektedirler¹⁶.

Muâviye: Ondandır semâ'ı vardır¹⁷.

el-Muğîre ibn Şu'be: Ondandır hadîs rivâyeti vardır¹⁸.

Muhammed ibn Mesleme: Ona ulaşmış¹⁹ ve, muhtemelen ondan semâ'ı da etmiştir²⁰.

en-Nu'mân ibn Beşîr: Ondandır semâ'ı yoktur²¹. Her ne kadar ondan rivâyetleri varsa da aralarında birinin olması gerekir. Çünkü Nu'mân'ın Basra'ya girdiği bilinmemektedir. O Kûfe'de idi²².

1. el-Esrâru'l-Merfû'a, s. 248; Tenzihu's-Şeri'a, 1/280.

2. Merâsilu Ebî Hâtım, s. 31; Tehzîb, 2/265.

3. Câmi'u't-Tahsîl, s. 195; Tehzîb, 2/268.

4. Nasb, 1/90.

5. Merâsilu Ebî Hâtım, s. 35; Câmi'u't-Tahsîl, s. 198.

6. Nasb, 1/90.

7. Câmi'u't-Tahsîl, s. 197.

8. Tezkire, 1/71; Kâşif, 1/220.

9. Tehzîb, 2/264. Krş. Lemehât min Târihi's-Sunne, s. 18.

10. Câmi'u't-Tahsîl, s. 197; Tehzîb, 2/268.

11. Merâsilu Ebî Hâtım, s. 33; Nasb, 2/274.

12. Tehzîb, 2/264.

13. Merâsilu Ebî Hâtım, s. 33; Câmi'u't-Tahsîl, s. 197; Tehzîb, 2/265.

14. Nasb, 1/90.

15. Nasb, 2/474.

16. Tehzîb, 2/264.

17. Tehzîb, 2/264.

18. Tezkire, 1/71.

19. Merâsilu Ebî Hâtım, s. 34; Câmi'u't-Tahsîl, s. 195.

20. Nasb, 1/90.

21. Merâsilu Ebî Hâtım, s. 33; Câmi'u't-Tahsîl, s. 195; Tehzîb, 2/265,268.

22. Nasb, 1/90.

Hz. Osman: Onu gördüğü ve ondan semâ'ı olduğu haber veriliyorsa da¹ onu gördüğü kabul edilmekte² fakat semâ'ı reddedilmekte³, or dan rivâyetler nin mursel (mudelles) olduğu belirtilmektedir⁴. İbn Hacer, ondan semâ'ı olduğunu nakleder⁵.

Osman ibn Ebî'l-Âs: Ondan semâ'ı vardı⁶. Ancak İbn Hacer, sema'ı olmadığı halde ondan rivâyet etti, demektedir⁷.

Hz. Ömer: Ondan rivâyeti kesinlikle mursel (mudelles) tir⁸.

Rebî ibn Ziyâd: Onunla görüşmüş ve, Muâviye zamanında kâtibi olmuştur⁹.

Sa'd ibn Hişâm ibn Amr el-Ensârî: Ondan rivâyeti vardır¹⁰.

Sa'd ibn Ubâde: Sunenu Ebî Dâvûd ve Sunenu'n-Nesâ'i'de ondan rivâyetleri vardır, Fakat bunlar şüphesiz mursel (mudelles) tirlir. Zira o, Sa'd'a ulaşmamıştı¹¹.

Sa'd Mevlâ Ebî Bekre: Ondan semâ'ı vardır¹².

Sa'sa'a ibn Mu'âviye: Ondan hadis rivâyeti vardır¹³.)

Sehl ibnu'l-Hanzaliyye: Ondan semâ'ı yoktur¹⁴.

Seleme ibnu'l-Muhebbi(e)k: Semâ'ı olmadığı halde ¹⁵ ondan rivâyette bulunur. Bu rivâyetlerde aralarında Havl (Cevn) ibn Katâde ve Kabîsa ibn Hureys olmalıdır¹⁶.

Samure ibn Cunde (u)b: Ondan semâ'ı hakkında ihtilâf vardır¹⁷. Bu konudaki görüşleri üç şıkta toplayabiliriz:

-
1. Tabakât, 7/157; Tezkire, 1/71, Şezerât, 1/136.
 2. Merâsilu Ebî Hâtim, s. 26; Câmî'u't-Tahsil, s. 194, Kâmil, 3/180.
 3. Merâsilu Ebî Hâtim, s. 26; Tehzib, 2/269.
 4. Câmî'u't-Tahsil, s. 195.
 5. Tehzib, 2/264.
 6. Nasb, 1/90.
 7. Tehzib, 2/264.
 8. Câmî'u't-Tahsil, s. 195; Tehzib, 2/264.
 9. Usdu'l-Ğâbe, 2/207; Tehzib, 2/263.
 10. Tabakât, 7/209.
 11. Câmî'u't-Tahsil, s. 195; Tehzib, 2/263.
 12. Nasb, 1/90.
 13. Tabakât, 7/157; Nasb, 1/91.
 14. Merâsilu Ebû Hâtim, s. 34; Câmî'u't-Tahsil, s. 197; Tehzib, 2/268.
 15. Tehzib, 2/269.
 16. Câmî'u't-Tahsil, s. 198; Nasb, 1/91.
 17. Câmî'u't-Tahsil, s. 104.

1. Mutlak olarak ondan semâ'ı vardır*. Bu Aliyyu'bnu'l-Medîni'nin görüşü olup¹, Buhârî², Tirmizî³ ve Hâkim de bunu benimsemişlerdir. Hâkim kitabında bu yolla pek çok hadîs tahrîc etmiştir⁴.

2. Ondan hiçbir şey semâ' etmemiştir. Bu, İbn Hibbân, İbn Ma'in ve Şu'be'nin görüşüdür⁵ Yahya'l-Kattân⁶ ve el-Berde'i (veya el-Berdicî) ise, Hasan Basrî'nin Semure'den yaptığı rivâyetlerin kitab yani vicâde yoluyla olduğunu, Hasan Basrî'nin bunları edâ ederken "semi'tu" sîgasını hiç kullanmadığını söylerler⁷.

3. Ondan yalnız "el-akîka hadîsi"ni işitmişti⁸. Nesâ'î⁹, Dârekutnî, Abdülhak ve Bezzâr bu görüştedirler¹⁰.

Bu görüşlerin tercihe şâyân olanı birincisidir¹¹. Hasan Basrî, ondan büyük bir hâdis nushası rivâyet etmiştir. Bunun ekserisi Sünen-i Erba'a'da mevcuttur. Aliyyu'bnu'l-Medîni'ye göre bu nushanın hepsi semâ yoluyla alınmıştır. Behz ibn Esed¹², Yahya'l-Kattân vd. bunların kitâb (vicâde) yoluyla alınmış olduğunu söylerseler de bu durum senedde inkitâ'ı gerektirmez¹³. Eskiden beri kitab (vicâde) yoluyla alınan hadîsler makbûl sayılmış, sahâbe de kitaplarla amel etmede icma etmişlerdir¹⁴.

Sevvâr ibn Amr: Ondan semâ'ı vardır¹⁵.

Sevbân: Semâ'ı olmadığı¹⁶ halde ondan bir hadîs rivâyet etmiştir¹⁷.

Surâka ibn Mâlik: Ondan semâ'ı yoktur¹⁸. Ali ibn Zeyd ibn Cüd'ân, Hasan Basrî'den, Surâka'nın kendilerine hadîs rivâyet ettiğini nakleder. Bu rivâyetlerde

*. a. ge., s. 199; İ'lâm, 2/125; Nasb, 1/89.

1. Menhel, 3/222; Nasb, 1/89; Tirmizî, Salât, 133 (1/341-342).

2. et-Târihu'l-Kebîr, 2/290.

3. Sunen, Salât, 133 (1/343). Kr.; Tirmizî, Salât, 186 (2/13).

4. Menbel, 3/222; Nasb, 1/89.

5. Menhel, 3/222.

6. Câmi'u't-Tahsil, s. 199; Tabakât, 7/157; Tehzîb, 2/269.

7. Menhel, 3/222; Nasb, 1/89.

8. Nasb, 3/386; 4/167.

9. Sunen Cumu'a, 9 (3/77). Diğer rivâyetlerinin "kitâb"la olduğunu söyler.

10. Menhel, 3/222; Nasb, 1/89.

11. Câmi'u't-Tahsil, s. 199; Menbel, 3/222.

12. Merâsîlu Ebî Hâtim, s. 27; Tehzîb, 2/267.

13. Câmi'u't-Tahsil, s. 199; Tehzîb, 2/269.

14. İ'lâm, 2/125.

15. Nasb, 1/90.

16. Tehzîb, 2/264, 269.

17. Nasb, 1/91; 2/474.

18. Tehzîb, 2/268.

Hasan Basrî'nin "Haddesenâ Surâka" sîgasını kullanması, te'vil yoluyla "Haddesen-Nâse" mânâsıdır¹, Denildiğine göre ondan semâ'ı olmadığı için "Haddesenî" sîgasını kullanmamıştır².

Talha: Hasan Basrî, onu Medîne bahçelerinden birinde gördüğünü anlatır³.

Übâde ibnu's-Sâmit: Ondan semâ'ı olmadığı⁴ nakledilir. Aralarında Hittân ibn Abdillâh er-Rekâşî bulunduğu halde bazan Hittân'ı atlayarak doğrudan doğruya ondan rivâyette bulunduğu görülür⁵. Bu şekildeki mudelles rivâyetlerde aradaki Hittân isminin, sonraki râvîler tarafından düşürülmüş olabileceği de ihtimâl dahilindedir⁶.

Ukbe ibn Âmir: Ondan semâ'ı yoktur⁷. Ondan yaptığı rivâyetler de bazan "an Semurete ev Ukbete" şeklinde tereddütlüdür⁸.

Utbe ibn Ğazvân: Ondan semâ'ı olmadığı halde⁹, "hatabenâ" sîgasını, "hatabe ehle'l-Basra" şeklinde te'vil ederek ondan rivâyette bulunur¹⁰. Bilindiği gibi Utbe h. 17'de vefat etmişti¹¹.

Übeyy ibn Ka'b: Ondan tedlîste bulunur. Aralarında Üteyy ibn Damra es-Sa'dî vardır¹².

H. Ümmü Seleme: Onu görmüştür, ancak ondan semâ'ı yoktur¹³.

Üsâme ibn Zeyd: Semâ'ı olmadığı¹⁴ halde ondan iki hadîs rivâyet etmiştir¹⁵.

Üseyd ibnu'l-Muşemmis: Ondan semâ'ı bilinmiyor¹⁶.

1. Merâsîlu Ebî Hâtîm, s. 32; Câmi'u't-Tahsîl, s. 196; Nasb, 1/90.

2. Nasb, 1/90.

3. Câmi'u't-Tahsîl, s. 195; Tehzîb, 2/263; Nasb, 1/91.

4. Tehzîb, 2/269.

5. Nasb, 1/90; Bkz. Risâle, 12,129,130,247.

6. Bkz. Risâle, 12.

7. Merâsîlu Ebî Hâtîm, s. 33; Câmi'u't-Tahsîl, s. 195; Tehzîb, 2/268-269.

8. Nasb, 1/90.

9. Câmi'u't-tahsîl, s. 198; Tehzîb, 2/268; Tirmizî Cehennem, 2 (4/702).

10. Nasb, 1/91, dn. 1; Fethu'l-Muğls, 1/172.

11. Bkz. Nasb, 1/91.

12. Câmi'u't-Tahsîl, s. 198; Tehzîb, 2/263.

13. Câmi'u't Tahsîl, s. 195.

14. a.g.e., s. 195; Merâsîlu Ebî Hâtîm, s. 32,33; Nasb, 1/91, 2/474.

15. Nasb, 1/91.

16. Nasb, 1/90; Tehzîb, 2/269.

BELÂĞAT EKOLLERİ VE ANADOLU BELÂĞAT ÇALIŞMALARI

Öğr. Gör. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

''B e l â ğ a t'' ve ''B e y â n'' kelimeleri ayrı ayrı köklerden türetilmiş olmakla beraber, aralarında hiçbir fark gözetilmeden, usul ve kaideleri tekâmül etmiş ilmin adı olmada eş anlam kazandıkları görülmektedir. Aslında bu eşleşmeyi, kelimelerin lugat anlamları arasındaki yakınlık ve hatta beraberlik sağlamıştır denebilir. Meselâ birinci kelimenin köküne bağlı olarak türetilmiş olan bir çok kelimenin ortak oldukları anlamlar şöyledir: Erişmek, eriştirmek, sonuca varmak, sonuçlandırmak, zihinde oluşan bilgi hamulesini sistemli bir şekilde arzede bilme, gibi. İkinci kelimenin köküne bağlı olarak türetilmiş olan kelimelerin hemen hemen birleştikleri mânalarda şöyledir: zahir olma, zahir kılma, zekice konuşmak, gönüldeki manaları fasihçe ortaya koymak, maksadı izhar etmek, delil ile ispatlamak vs. gibi. Şu halde, delâletleri itibariyle bu iki kelime birbirine mezcedilince, burada maksadımıza uygun olan ''Zihinde oluşup açığa vurulmak istenen manânın, bilinçli ve sistemli bir tarzda karşı tarafa aktarılması'' manâsı elde edilmiş olur. Böyle bir anlam birliği hasıl olunca, belâgat ve beyânın isnanla başladığı söylenebilir. Çünkü insan, gönlünden geçen duyguları açık ve seçik bir tarzda anlatabilme melekesiyle yaratılmıştır; ''İnsanı yarattı, ona beyânı öğretti'' (er-Rahman, 55/3-4). Aristo da (mö. 384-322), teşbihli ve tasvirli konuşmaların, insanlığın ta çocukluk döneminden başladığını ve bu meziyeti sayesinde diğer hayvanlardan ayrıldığı beyân eder¹. Ne Aristo'yu ve ne de Abdulkahir el-Curcânîyi, okuması şöyle dursun, hiç isimlerini bile duymamış herhangi bir köylünün rahatça belâgat yapması, bu sanatın fitraten insanda mevcut olduğuna canlı bir delildir.

İlim olarak belâgat, şiir ve dinamik tefekkürden sonra başlamıştır. M.Ö. 5. yy. yaşamış olan Sofistler'in yanış düşüncelerini ve ibare (ifade) hatalarını tashih maksadıyla Aristo, ''Mantık'' ve ''Rhetorique=el-Hitabe''sini te'lif ettiği görülmektedir². Mantık ve Retorika, başka bir deyişle mana ve ibare...Yani, sağlıklı ve güçlü bir manayı dil kurallarına göre arzetme.. Aristo'nun bir diğer te'lifi de ''Şiir kritiği'' mahiyetindeki Poetika(=Fennü's-şî'r) adlı eseridir. Özel-

(1) bk. Poetika (Fennü's-şî'r), Arapşaya trc. Abdurrahman Bedevî, s. 12

(2) bk. İbrahim Sellâme, Belâgatü Aristo beyne'l-Arebi vel'-Yunan, s. 24 vd.

Meşârika ekolü manaya ağırlık vermekle beraber, bedîî sanatları büyük çapta ihmal ettiği söylenemez. Muhammed er-Raduyanî (H.V. asır), "Tercümanü'l-belâğa" isimli te'lifinde, farsça olarak açıklanan sadece bedîî sanatlara yer vermiştir. Harezmsahlrın en ünlü kâtibi Reşidüddin el-Vatvat (öl.573/1177) Arapça ve Farsça örneklerle süslediği "Hadâiku's-sihr fi dekâiki' şî'r" isimli eserini, keza bedîî sanatlara tahsis ettiği görülmekte ve Meşârika çevresinden olmakla beraber, Vatvat'ın bu eserinde mantık ve felsefe tesirleri görülmemektedir.

ARAP VE BÜLEĞA (Mısır, Şam ve Irak) EKOLÜ

Şairler ile yazarlar (Küttab) ın meydana getirdikleri bir ekoldür. İslâmî coğrafyanın orta bölgesinde, başka bir deyişle halis arap muntıkasında meydana gelen bu ekolde, konuların tarif ve taksimlerine fazla yer verilmez. Üslûb sade ve konular kolayca anlaşılır. Çünkü kaptiplerle Şairler, garip ve mübtezel olmayan kelimeleri kullanmada en çok titizlik gösteren edebiyatçılardır. Bu ekolün te'liflerinde, Meşârika'nın zıddına, taksimat az olmakla beraber edebî örneklerin bolca yer aldığı görülmektedir. Bir veya iki satır içinde gösterilen bir kaideyi izah için, şiir ve nesirden getirilen örnekler sayfaları geçer. Meselâ bu ekolün en önde gelen simalarından İbn Mu'tez "İstiâre" veya "Cinâs"ı izah ederken, Kur'an, Hadis, Ashab'ın sözleri, eski ve yeni Şairlerin şiirlerinden bolca örnekler vererek, üstün bir edebî his ve zevk içinde konuları işlediği görülmektedir¹. el-Askerî Ebu Hilâl, konuları taksim ve tevbibde kelâm ve felsefe metodunu uygulamış ise de, tek konu için verdiği bir çok misallerle edebî ekolün önemli örneğini sergilemiştir. Abdulkahir el-Cürçânî, yukarıda sözü edilen "Esrarü'l-belağa" isimli eseri ile bu ekoldeki yerini de almış bulunmaktadır.

Bu ekolün birinci derecede liderinin "Sirrü'l-fasaha" isimli meşhur eserin sahibi İbn Sinân el-Hafacî (öl. 466/1073) olduğu söylenmektedir². el-Hafacî, lafızların fasahatına çok önem vermektedir. Müfred lafızların fasahatına verilen bu önem sebebiyle olacak ki, bu ekolün çevresinde bedîî sanatlar daha çok gelişmiştir. Meselâ aynı ekolden olan İbn Münkiz (öl. 584/1188)'in "el-Bedî' fi nakdi's-şî'r" ve İbn Ebi'l Isba' el-Mısırî'nin (öl. 654/1256) "Tahrîru't-tahbîr" ve "Bedî'ü'l-Kur'an" adlı eserleri, edebî sanatlara bu ekolün nedenli önem verdiğini gösteren önemli delillerdir. Halebli el-Hafacî'den sonra bu ekolün Orta Şarktaki en büyük temsilcisinin, Ziyâuddîn İbün'l-esîr (öl. 637/1239) olduğu görülmektedir. Bir "mukaddime" ile iki "makale"den meydana gelen³ "el-Meselû's-sair" isimli eserinin, el-Hafacî'nin kurduğu iskelet üzerinde geliştirildiği söylenebilir.

(1) bk. el-Bedî', s. 3 vd; 25 vd

(2) bk. el-Bürhan, nşr. Ahmet Matfûb, H. el-Hadisî, mukaddime, s. 10.

(3) bk. I, 37

Ekolleşmenin hızlanmasında en büyük payın, şairlerde olduğu görülüyor. Mesela Şair Ebu Temmam (öl. 231/846) ile Şair el-Buhturî (öl. 284/897) arasında yapılan mukayeselerde, birincisinin garip bir teşbih, nâdir bir mana ve hikmet yakalamak için gayret harcıyıp lafız tamamen ihmal ettiği söylenirken; el-Buhturînin daha tabii, üslûbu akıcı ve lafız seçiminde daha başarılı olduğu ortaya çıkmıştır. Böylelikle Şair ve Yazarlar, ortaya çıkan bu iki üslûb çerçevesinde yürümüşlerdir¹. Yeri gelmişken şu hususa da işaret etmek lazımdır ki, Meşârika'nın lideri Abdulkahir el-Curcanî, lafız tamamen ihmal edip "var veya yok her şey mana" diyenleri de tasvip etmediği² ve böylelikle şiirde el-Buhturî'yi tercih ettiği görülmektedir.

Bu ekolün lideri olan el-Hafacî fesahatı, terkinin en küçük parçalarından, yani "ses", "harf" ve "müfret kelimeler"den başlayarak gelişen bir silsile içinde ararken³, haliyle bedîî sanatların gelişmesine de hizmet etmiş oldu. el-Hafacî'nin çağdaşı ve Meşarîkanın lideri olan Abdulkahir el-Cürcanî, terkinin parçalarına pek iltifat etmeden, tüm belâgat özelliklerini terkinde, başka bir deyişle bu özellikleri cümle tekniğinde aramıştır. Dolayısıyla eserlerinde, bedîî sanatlara pek raslanmaz. Mananın seciyesine uygun olmayan bedîî figürlerin tümüne karşıdır. Zikrettiği üç beş sanatı (Secî', Cinâs, Tıbak, Tevşih ve Reddül-acüz ales'-sadr gibi)⁴, mana ile olan inünasebetleri zımnında zikretmiştir. Fakat her iki ekolün liderlerden sonraki birinci derece temsilcileri Fahrüddin er-Razî ile İbnü'l-Esîr'in, bu ekoller arasında köprü kurdukları görülüyor. Mesela er-Razî, telhiscısı olduğu Abdulkahir'in "Nazm" nazariyesini uzun uzun müdafaa ettikten sonra, oluşturduğu yumuşak bir zeminle "harf" ve "müfret kelimeler" in meziyetlerine geçiş yaparak yaptığı izahlar esnasında, irili ufaklı altmışa yakın bedîî sanatı eserine ithal etmiştir⁵. Öte yandan İbnü'l-Esîr, fasahatı lafızlarda ve edebî sanatlarda ararken yine münasib bir geçiş yaparak, "Nazm" (=te'lif veya üslûb) belâğatının önemine ve esrarına dikkat çekerek Abdulkahir'in kullandığı örnekleri aynen naklettiği görülmektedir⁶.

(1) Şevki Zayf, el-Belâgatü Tatavvürün ve Tarih, s. 128

(2) Delailü'l-İ'caz, s. 252 vd.

(3) bk. Sırrü'l-fasaha, s. 15 v. dd.

(4) Esrarü'l-Belâğa, s. 11,20,368,371.

(5) bk. Nihayetü'l-icaz fi Dirayeti'l-İ'caz, tahk N. HACİMÜFTÜOĞLU, s. 24. vdd.

(6) bk. el-Mesclü's-sâir, I, 214; Burada üzülerek bir hususa işaret etmek istiyoruz. İbnü'l-Esîr, Abdulkahir el-Curcanî'nin kullandığı misalleri kelimesi kelimesine, aynı üslûbla naklettiği halde kaynak vermekte, bunun da ötesinde, "te'lif belâğatı"na kendisinden önce hiç bir müellifin işaret etmediğini söyleyebilmektedir. Oysa te'lif belâğatı, Abdulkahir'i dünya çapında şöhrete kavuşturan "Nazm" nazariyesinin tam kendisidir.

üzerine Sa'düddin et-Taftazanî (öl. 792/1389) tarafından "el-Mutavvel" ve "el-Muhtasar" adıyla yazılan şerhlerin Anadolu medreselerinde ders kitabı olarak takip edilmiş olması, aynı dil ile daha başka bir hayli şerh, haşiye ve ta'liklerin yazılmasına sebep olmuştur¹.

Burada bizce üzerinde durulması ve belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır ki, oda şudur: Şerh ve haşiye adıyla yazılan bazı eserler, bu isimlerle değil de, müstakil çalışmalar olarak takdim edilmiş olsaydı, çok daha faydalı bir yol izlenmiş olacaktı. Meselâ Hasan Çelebî (öl. 886/1481)'nin "el-Mutavval" üzerine yazdığı "Haşiye"si, orijinal fikirlerle dolu olmasına rağmen, maalesef "haşiye" tabirinin donukluğu altında zayıflayıp gitmektedir. Keza adı geçen el-İcî'nin on varak civarındaki "Telhîs"ını, Taşköprüzade (öl. 968/1560) 280 küsur sayfa içinde şerh ve izah ederek, metinde işaret dahi edilmeyen bir hayli belâgat konularına açıklık getirmesine rağmen, eserin şahsiyeti, yine maalesef "Şerh" tabirinin bıktırıcı maskesi altında ezilip yok edilmektedir. Burada tek tek tanıtmıyacağımız² diğer şerh ve haşiyeler için aynı hükmü vermemek elde değildir. Bunun yanında, belâgat ilminin girift problemlerini müstakil risalelerle izah eden, bazı önemli tartışmaları gündeme getiren ve "Telhîs"leri daha da telhîs edip sonra da şerh eden Anadolu müellifleri de az değildir. Örnek olarak bir kaç tanesine temas etmek isteriz.

"Müftüyyü's-sakaleyn" namıyla meşhur Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl Ahmet Şemseddin Efendi (öl. 940/1534), Dinî ve Edebî sahalardaki muğlak (kapalı) meselelerle boğuşmaktan zevk alan bir alim olarak görülmektedir. Balâgat alanında yazdığı "Üslûbu'l-Hekîm", "Telvînü'l-Hitab", "et-Teğlîb", "el-Havassu ve'l-mezâya" "Tahkîku'l-müşakele", "el-Mecâz", "İlmü'l-Maanî ve'l-Beyân", "Tahkîku İ'cazî'l-Kur'an" ve "en-Nazmu ve's-Sıyağa" gibi risaleleri³, onun girift problemlere çözüm aramaktan ne kadar zevk aldığını ortaya koyan önemli belgelerdir. Posaya yer vermeden ilmin özüne dalan İbn Kemâl, kendi orijinal fikirlerini sergilerken, o konuda söz söyleyenleri de ihmal etmemiştir. Meselâ adı geçen son risalede "Nazm ve Sıyağat" konusunu işlerken, asırlarca belâgatçıları meşgul eden Abdulkahir el-Cürcanî'nin bu isimle meşhur olan nazariyesini komprime haline getirip takdim ettiği görülmektedir. Bunu yaparken de, es-Sekkâkî, el-Kazvînî, et-Taftazanî ve Seyyid Şerif el-Cürcanî (öl. 816/1413) gibi meşhur belâgatçıları tenkit etmeden geçememiştir. Bu tenkit üslûbu, diğer risalelerin ortak karakteri mahiyetinde görülmektedir. Sekkâkî'nin adı geçen "el-Miftah"ını ten-

(1) Telhîs üzerine yazılmış şerh ve haşiyeler için bk. Keşfu'z-zunûn, I, 473, vd.

(2) Diğer Anadolu müellif ve eserleri için bk. Keşfu'z-zunûn, göst. yer; Ahmet Mustafa el-Merağî, Tarîhu ulûmil-belâğa, s. 150, 154, 161, 165, 169, 170, 171, 176, 178, 181, 182

(3) Resail Macmuası, Şahsî Ktp. yz., sözü edilen belâgat risalelerinden sadece iki tanesinin, "Tahkîku'l-müşakele" ile "Üslûbü'l-hekîm"ın basıldığı görüldüğü (bk. Resail-i İbn-i Kemal I-II, 1896)

kit ve tashîh ederek "Tağyirü'l-Miftah"¹ ve "el-Miftah" ile yukarda sözü edilen "el-İzah" isimli eserlerde yer alan şiirleri açıkladığı "Şerhu ebyatü'l-İzah ve'l-Miftah"² adlı başka eserleri de vardır.

Anadolu müelliflerinden adı geçen Taşköprüzade, "Mesalikü'l-halâs fi Me-hâliki'l-havas"³ adlı risalede önemli bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Tartışmanın mahiyeti ve konusu şöyle: Takrîben kendisinden 150 yıl önce, meşhûr hükümdar Timurlenk (öl. 1405 m.)'in huzurunda, yukarda sözü edilen iki meşhur alim Sa'düddin Taftazanî ile Seyid Şerif Cürcanî arasında bir münazara vuku bulmuştu. Konusunu "ulâike alâ hudern min Rabbihim" (el-Bakara, 2/5) ayetindeki "İsti'areler" in meydana getirdiği bu münazaranın hakemi, Nü'manüddin Ebu Abdilcebbar el-Mu'tezilî, Taftazanî'nin aleyhine hüküm vermiş ve hatta Taftazanî'nin, bu haksız mağlubiyete dayanamıyarak kısa bir zaman sonra ölümüne sebep olduğu rivayet edilmektedir.⁴ İşte Taşköprüzade, takrîben birbuçuk asır sonra konuyu yeniden gündeme getirerek adeta bir mahkeme kurup sağlam gerekçelerle, Taftazanî'nin hakkını ve perestijini iade etmeye çalıştığı görülmektedir. Hiçbir inat ve ta'assuba kapılmadan, sadece hak ve hakikatı ortaya koymak için gayret hârcadığını ve bunda da muvaffak olduğunu, dikkatle tetkik edilince İlahî feyzin sadece bir kavme tahsis edilmediğinin anlaşılacağını ve eski alimlerin geçmesiyle ilmin de gömülmediğini söyleyeyerek, büyük bir güvenle konuya giriştiğini beyân etmektedir.⁵ Risalenin konu başlıkları da dikkati çekmektedir. Meselâ "Mukaddime" (öncü), "Meymene" (sağ kanat), "Meysere" (sol kanat), "Kalb" (merkez) ve "Sâka" (Öncünün zıddı, artçı) gibi fasıllarla kurduğu risalesini, adeta bir askerî tertib ve taarruz plânına benzetmektedir ki, bu da pek duyulmamış bir taksimat usulüdür.

Önce "Telhîs" yazıp, sonra da bu telhîse şerh yazan Anadolu müellifleri de vardır. Bunlardan birisi, o devrin Amasya Müftüsü Hızır b. Muhammed (öl. 1100/1688)'tir. Meselâ önce "Ünbûbü'l-belâğa fi yenbû'il-fasâha"⁶ isimli metni te'lif etmiş, sonra da "el-İfaza li Ünbûbi'l-belağa"⁷ adlı şerhini yazmıştır. Eserlerde sekkâki ve gurubunun taksimat sitili hakim ise de müellif kendi ilmi şahsiyetini ortaya koymak için önemli gayretler göstermektedir.

(1) el-Merağî, Tarihu ulûmi'l-belâğa, s. 178; TA. XXI, 481

(2) bk. Süleymaniye (Reşid ef.) Kütüp. nr. 882

(3) Şahsî Ktp. yz.

(4) bk. Keşfu'z-zunûn, II, 1663; el-Merağî Trihu ulûmi'l-belâğa, s. 158

(5) Risalenin giriş kısmında, taraflar arasındaki bu münazaraya ve hakemin tarafî tutumuna işaret edildikten sonra şöyle denmektedir: "Allahın fazl ve yardımı ile Hakk'ı batıldan ayırt ettim. Bu saygın talepte Allah'ın bana nasıl lütfettiğini gördüğünde, İlahi feyizlerin Sadece bir kavme ait olmayıp diğerlerine de şamil olduğuna sanırımki kanaat getireceksin"

(6) Bağdadî, İzahu'l-meknûn, 129; Bağdadî bu metni, Muhammed b. Cafer el-Amasi'ye isnad etmektedir ki, isabetsizdir.

(7) Şahsî Ktp., yz.; Bağdadî, Ayn. eser, I, 108.

Anadolu'da Türkçe olarak yapılan belâgat çalışmalarına gelince...

Tespitlerimize göre ilk Türkçe belâgat te'lifi, İsmail Ankaravî (öl. 1041/1631) tarafından "Miftâhu'l-belâğa ve Mısbâhu'l-fesâha" adıyla ortaya konmuştur.¹ Arapça, Farsça (genelde Mesnevî'den) ve Türkçe misallerle süslenen bu küçük eser, edebiyat yolunda açılmış olan belâgat kapılarının ilki olması hasebiyle oldukça önemlidir. Maanî ilminin yer almadığı eserin birinci bâbında "Genel kavramlar", ikinci bâbında "Beyân", üçüncü bâbında "Bedî" anlatılmış ve dördüncü bab olarak da "İnşâ İlmi" ilâve edilmiştir.

Diyarbakir'li Sait Paşanın (öl. 1309/1891) "Mizanü'l-edeb"² adıyla yazdığı eser, belki de Türkçe olarak yazılmış belâgat eserlerinin en güzeleridir. 144 sayfalık (küçük ebat) giriş bölümünün 56 sayfasında "fesahat" ve "belâgat" kavramlarını izah etmiş, girişin geri kısmını ise muhtelif Türkçe şiirlerle tamamlamıştır. "Maanî" "Beyân" ve "Bedî" sırasıyla işlediği konularda, nazm ve nesr olarak kullandığı misallerin hepsi Türkçedir. Sait Paşa bu eserinde, "Meşarika" ve Büleğa" ekollerinin hususiyetlerini arz etmekle bir "Terkibcilik" örneği verdiği söylenebilir.

Meşhur edîb Muallim Naci (öl. 1310/1893), sözlük mahiyetinde dahi olsa, belâgat deyimlerine dair en sağlam bilgileri, özellikle Türk Edebiyatında kullanılan edebî terimleri ihtiva eden ve "İstılahat-i Edebiye"³ adıyla bilinen eserini yazmıştır. M. Naci ayrıca, "İ'caz-i Kur'an"⁴ adıyla bir başka risale de te'lif etmiştir. "Kitab-ı mukaddesimiz Kur'an-ı Kerimin İ'cazından kim bahsedebilecek?.. Sözdeki İ'cazın meratibinden habîr olan fusaha ve büleğa değil mi?..."⁵ soru ve cevabını verdikten sonra, F. er-Razî'den sitayişle bahsedip "Fatiha" süresi tefsirinde yeralan "Fatiha süresinden istinbat olunan akli sırlar"⁶ başlıklı kısmını, aynı başlıkla terceme ederek eserine ithal ettiği görülmektedir.⁷

Önemli belâgat te'liflerinden birisi de, Ceydet Paşanın (öl. 1895 m.) "Belâgat-i Osmaniye"⁸ isimli eseridir. Sekkâkî gurubunun metoduna göre işlediği konularda, aralarında kendine ait bir hayli beyitlerin de yer aldığı hep Türkçe misaller kullanmıştır. Son kısım olan "Bedî"⁹e, "Tarih Düşürme Sanatı"¹⁰nu ilâve ederek, önceleri görülmiyen yeni bir faslı ihdas etmiştir. Edebiyat çevrelerinde

(1) Bu eser ilk kez "Tasvir-i Efkâr" matbaasında, 1284 (1867) de basılmıştır.

(2) Bu eser, 1305 (1887) de İstanbul'da basılmıştır.

(3) 1307 (1889) İstanbul

(4) Bu risale önce "Tercüman-ı Hakikat" gazetesinde makale olarak yayınlanmış, daha sonra müstakil olarak 1308 (1890) da İstanbul'da basılmıştır.

(5) Ayn. eser, s. 5

(6) er-Razî, Tefsirü'l-Kebîr, I, 179

(7) M. Naci, Ayn. eser, s. 10 vd.

(8) 1298 (1880), İstanbul

meydana getirdiği tartışmalar sebebiyle bu eserin, önemini daha da artırdığı görülmektedir¹.

Recâfzade Ekrem (ö. 1914 m.)'in te'lif ettiği "Ta'lim-i Edebiyat" isimli eserinin, o devirde yeni bir çığır başlattığı söylenebilir. Meselâ alışla gelmiş olan Sekkâkî gurubunun te'lif metoduna, yani "Maanî", "Beyân" ve "Bedî" taksimat usulüne yer verilmeden, konular arası görülen münasebet sebebiyle takdîm ve te'hirlere yapılmış, eser üstün bir edebî zevk ve üslûb ile inşa edilmiştir. Müellif, eserin tertibinde bazı Fransızca eserlere müracaat ettiğini zikrediyorsa da², bu eserlerin neler olduğuna işaret etmemektedir. Acaba bu eserler, orijinal Fransızca belâgat ilmini ihtivâ eden te'lifler midir?.. Yoksa, doğu belâgatından Fransızca'ya terceme edilmiş olan belâgat mahsülleri midir?..³ Şöyle veya böyle, her ne suret'e olursa olsun, doğu belâgatında sözü edilmiyen yeni bir şeyin ihdâs veya ithal edildiğini söylemek oldukça zordur. Yukarıda sözü edilen belâgat ekollerinin ortak karakterleri ciddi bir şekilde tetkik edilince, söz konusu eserin bu ortak karakterin bir mahsulü olduğu görülecektir. Batı yazarlarına ait bazı edebî metinlerden örnekler verilmiş olması, bir "Tanzimatçılık" vasfıdır. Belâgat, bir gramer bilgisi değildir. Zihinde oluşan mananın gramer düzenine uygun olarak aktarılmasıdır. Binaenaleyh düşünebilen her milletin gerek şiiri ve gerekse edebî nesri ile rahatça istişhad olunabilir ve bu istişhad, yani konuların izahında kullanılan misaller, ilmin karakterini etkileyemez.

Manastır'lı M. Rifat'ın te'lif ettiği "Mecami'ü'l-edeb" adlı serinin ilk dört kitabını (Usûl-ü Fesahat, Maanî, Beyân ve Bedî'i) hatırlatmadan geçemiyeceğiz. Bu eser, Sekkâkî gurubunun metodu üzere hazırlanmış ve üç dil ile, yeni Türkçe Arapça ve Farsça bol örneklerle beslenerek ineydana getirilmiş değerli bir eserdir.

Hulasa olarak denebilir ki Anadolu belâgat çalışmaları, genelde "Meşârîka" belâgat ekolünün hakim olduğu ve diğer ekollerden de rahatça istifade ettiği bir görünüm arz etmektedir. Türkçe yapılmış olan belâgat çalışmalarının bizce

(1) "Mizanü'l-belâga" ve "Sefinetü'l-belâga" isimli eserlerin sahibi Abdurrahman Süreyya (ö. 1904 m.) tarafından C. Paşanın bu eserine "Ta'likat-i belâgat-i Osmaniye" adıyla bir kritik yazılmıştır. Bir Hukuk talebesi tarafından "Halli ta'likât" adıyla A. Süreyya'ya cevap verilmiş, bu cevap aynı müellif tarafından "Tahlîl" adıyla red edilmiştir. Bu kez yine Hukuk talebelerinden bir grup (Mehmet Faik, Mahmut Esat ve Ali Sedât), "Reddi Tahlîl" adıyla karşılık vermiştir. "Edebiyat-i Osmaniye" adlı değerli eserin sahibi ve C. Paşa'nın söz konusu eserine (ilk kırk sayfasına) "Şerhu'l-belâga" adıyla şerh yazan Hacı İbrahim ef. (ö. 1889 m.)'de bu kavgada yer alarak "Temyiz-i Ta'likat" adıyla, A. Süreyya'ya sert bir cevap vermiştir. A. Süreyya "Lüzûm-ma layelzem" adlı bir makale ile itirazda bulunmuş, bu kez Mahmut Esat tarafından "İttam-i Temyiz" adlı risale ile reddedilmiştir.

(2) bk. Ta'lim-i Edebiyat, s. 13

(3) Meselâ, Mîr Şemsüddin el-Fakîr'in "Hadaiku'l-belâga" isimli eseri, müsteşrik M. Garcin De Tassy tarafından "Rhetorique Musulmanes" adıyla 1832'de Fransızcaya terceme edilmiş ve 1844'te Paris'te neşredilmiştir (bk. A.Ü.Kütüp. Fındıkoğlu, nr. 892. 7, T 27)

en önemli özelliği, "Edebiyat için Belâgat" imajını vermiş olmasıdır. "Kur'an'ın İ'câzını idrâk ve Edebiyat için belâgat" gibi ikili hedef, Ayet ve Hadislerden misaller verilmemekle, bir hedefe inhisar etmiş oldu. İslâm alemine nisbetle bu ilmin batıda daha az gelişmiş olması, öyle sanıyoruz ki bu hedefin teke münhasır kalmasından ileri gelmektedir. Her halde Kur'an'ının İ'câzı üzerinde yapılmış bulunan sayısız çalışmalar dikkati çekmiş olacak ki, İncil'in belâgatı üzerinde yeni araştırmaların yapılacağı rivayet edilmektedir¹. Anadolu belâgat çalışmalarının ölümüne terkedilişi, kanımıza göre bu inhisarın sonucudur. "Ölüm" ta'biri, hiç de abartılmış bir ta'bir değildir. Zira Ahmet Reşit Rey (öl. 1956)'in 1910 tarihinde basılan "Nazariyat-ı Edebiye" isimli eserinden sonra, derli toplu te'lifin göze çarptığı söylenemez. Tahirü'l-Mevlevî (öl. 1951 m.)'nin sözlük mahiyetindeki "Edebiyat Lugatı" dışında, harf inkılâbından sonra ciddi bir belâgat çalışmasının yapıldığına henüz şahit olamadığımızı üzümlere kaydetmek isteriz.

KAYNAKLAR

ABDULKAHİR el-CÜRÇANİ: Delâilü'l-İ'câz, nşr. Mahmud M. Şakir, Kahire 1984

— : Esrarü'l-belâgat, nşr. H. Ritter, İstanbul 1954.

Ahmet Cevdet Paşa : Belâgat-ı Osmaniye, İstanbul 1298

Ahmet Emîn : Zuhru'l-İslâm, Kahire 1966, I-IV.

Ahmet Matlûb : el-Belâgatü indes-Sekkâkî, Bağdat 1964

— : el-Kazvinî ve Şuruhu't-telhîs, Bağdat, 1967

Ahmet Mustafa el-Merağî : Tarihu Ulûmi'l-belâğa, Kahire 1950.

Ankaravî İsmail Rüsûhî : Miftahu'l-belâğa ve Mısbahu'l-fesaha, İstanbul 1867

Aristo : Poetika (=Fennü's-şî'r), Arap. trc. Abdurrahman Bedevî Beyrut 1973

Bağdatlı İsmail Paşa : İzahu'l-meknûn, İstanbul 1972, I-II.

Ebu Hilâl el-Askerî : Kitabü's-sinaateyn, nşr. Ebü'l-Fazl İbrahim, Ali el-Becvî, Kahire

Emîn el-Hûlî : Dairetü'l-Maarif el-İslâmiye, IV (Belaâgat maddesi)

Encyclopedia Universalis, Fransa 1974, I-XX (Retorik maddesi)

Fahrüddin er-Razî : Nihayetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İcâz, tahk. N. HACİMÜF-TÜOĞLU- Erzurum, 1987

— : Tefsirü'l-Kebîr, Kahire (birinci baskı) I-XXXII

H. Ritter : (Esrarü'l-belâğa), İngilizce giriş., İstanbul 1954.

İbrahim Sellâme : Belâgatü Aristu beyne'l-Arabi ve'l-Yunan, Kahire 1952

İbn Haldûn : Mukaddime, Beyrut

(1) bk. Encyclopedia Universalis, XIV, 236

- İbn Kemâl : Resail Mecmuası, Şahsî ktp.
- İbn Mu'tez : Kitâbü'l-Bedî, I. Kratchkovsky, London 1935
- İbnü'l-Esîr Zıyâuddin : el-Meselû's-sair fi Edebi'l-kâtib ve's-şair, nşr. A. el-Hufî, B. Tabane, Kahire, I-IV
- İbn Sinaân el-Hafaci: Sirru'l-Fesaha, Beyrut 1982
- Kâtib Çelebî : Keşfu'z-zunûn, İstanbul 1971, I-II.
- Kemaleddin ez-zemlekânî : el-Bürhan, nşr. Ahmet Matlûb, H. e-Hadisî, Mukaddime, Bağdat, 1974.
- Manastırlı. M. Rifat : Mecami'u'l-edeb, İstanbul 1308
- Muallim Nâci : Istılahat-ı Edebiye, İstanbul 1889
- : İ'caz-ı Kur'an, İstanbul 1890
- Recâizade Ekrem : Ta'lim-i Edebiyât, İstanbul 1299
- Sait Paşa (Diyarbakır'lı) : Mîzanü'l-edeb, İstanbul 1887
- es-Suyûtî Celâlüddin : Hüsni'l-muhazara, Kahire 1321, I-II
- Şevkî Zayf : el-Belâgatü Tatavvürün ve Tarihü, Kahire 1965.
- Taha Hüseyin : La Rhetorique Arabe de Djahız a Abdelkahir (=el-Beyânü'l-Arabî mine'l-Cahız ilâ Abdîlkahir), Arapçaya trc. Abdulhamit el-Abdbadî, Nakdû'n-nesr, Mukaddime, Beyrut 1980
- Taşköprüzade Ahmet b. Mustafa : Mesâlikü'l-halâs fi mehâlikü'l-havas, Şahsî ktp.

KÂ'B B. MALİK EL-ENSÂRÎ VE TEBÛK SEFERİYLE İLGİLİ DURUMU

Dr. Bahattin KÖK

Malik oğlu Kâ'b, (Allah ondan razı olsun) Medineli olup Hazrec kabilesindedir. Soyu, Kahtanlılardan başlamak üzere Hazrec kabilesinin bir bölümüne temel teşkil eden İbnu Selimeh'e kadar dayandırıldığından "es-Selemi" nisbeyiyle de anılmaktadır¹. Künyesi, Ebû Abdillah olarak bilinmekte ve bu künyenin kendisine Hz. Peygamber (s.a.) tarafından verilmiş olduğu kaydedilmektedir². Bazı kaynaklarda ise, künyesinin Ebû Abdirrahman, Ebû Muhammed ve Ebû Beşîr şeklinde geçtiği görülmektedir³.

Kâ'b, Cahiliyyet devrinde de şairliği ile şöhret bulmuştu. Onun, bu dönemlerde Evs ve Hazrec kabileleri arasında sürüp giden sürtüşme ve savaşlarda etkili bir davranış içinde bulunduğu bildirilmektedir⁴. İslâmiyet'i Hicretten önce kabul etmiş; çok mühim sonuçları görülmüş olan, yetmiş beş dolayında kişinin katıldığı İkinci Akabe Biatında (M. 622) bulunmuş ve Allah'ın Elçisi'ne (s.a.) biat etmiştir⁵.

Meşhur Sahâbilerden Kâ'b, Medine döneminde Hz. Peygamber'i (s.a.) dolayısıyla İslamiyet'i ve Müslümanları şiiirleriyle destekleyen üç büyük şairin ikincisidir. Bu şairlerden diğer ikisi ise Hassân b. Sabit (ölm. 54/674) ve Abdullah b. Ravâhah'dır (ölm. 8/629)⁶.

1. İbnu'l-Eşir el-Cezerî, el-Lubâb fi Tehzîbi'l-Ensâb, Beyrut, ts. III, 129; İbnu Hacer el-Askânî, Tehzîbu't-Tehzîb, Haydarabat, 1326, VIII, 440; Hayruddin ez-Zırıklî, el-Alâm, 3. baskı, Beyrut 1390/1970, III, 172.

2. El-Merzubânî, Mucemu's-Şuârâ, nşr. S. Krenkovv, 2. baskı, Beyrut 1402/1982, s., 342; a.g. melf., Tehzîbu't-Tehzîb, VIII, 440; aynı melf., el-İşâbeh fi Temyizi's-Şahâbeh, Mısır, 1328, III, 302; Şemsuddin Samî, Kâmûsu'l-Alâm, İstanbul, 1896, V, 3867.

3. Bkz. a.g. melf., Tehzîbu't-Tehzîb, III, 440.

4. Fr. Buhl, İ.A., İstanbul, 1955, VI, 4; ez-Zırıklî, a.g.k., VI, 85; Şubhî es-Şâlih, Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuhu, Beyrut, 1385/1966, s. 356.

5. El-Merzubânî, a.g.k., s. 342; a.g. melf., el-İşâbeh, III, 302; İ.A., VI, 4; ayrıca 2. Akabe Biatıyla ilgili olarak bkz., Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Keşîr, es-Siretu'n-Nebeviyyeh, Beyrut, 1396/1967, II, 192-212.

6. Hassân b. Şâbitle ilgili olarak bkz., Bahattin Kök, Hassân b. Şâbit'in, Şiiirleriyle İslâm'a Hizmetleri, A. Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, Erzurum, 1986, 6. sayı.

Hicretten sonra Muhacirlerle Ensar arasında gerçekleştirilen kardeşlik sırasında Kâ'b, ilk Müslümanlardan meşhur Sahabi, Talha b. Ubeydillah (ölm. 36/656) ile kardeş olmuşlardı⁷. Bazı kaynaklarda, Kâ'b'ın kardeş edindiği kişinin ez-Zubeyr b. el- 'Avvâm (ölm. 36/656) olduğu geçiyorsa⁸ da doğru değildir; çünkü el-Buhârî ve Müslim'in Sahihlerinde bu kardeşliğin ez-Zubeyrle değil Talhah (Allah her ikisinden de razı olsun) ile yapıldığını destekleyen işaretler bulunmaktadır⁹.

Hz. Peygamber (s.a) in şairi Kâ'b, Bedir ve Tebük seferleri dışında Peygamber'in (s.a) bütün seferlerine ve savaşlarına katılmıştır. Bedir savaşına katılmayışını, bu sefere savaşma gayesiyle çıkılmadığı, harbin yapılacağı bilinmediği ve yalnızca Kureyşlilerin kervanını gözetlemenin hedef alındığı düşünüldüğünden söz konusu seferden geri kaldığını, kaynaklardaki ifadesinden anlamaktayız. Yine kendi beyanına göre, zaten Peygamber (s.a.) Bedir savaşına katılmayanlardan hiç kimseyi azarlamamıştı demektedir¹⁰.

Uhud savaşında (3/625) Müslümanların yenik düşüp dağıldığı bir sırada şehid edildiği iddia edilen Hz. Peygamber'i (s.a.) ilk önce gören ve Müslümanlara müjdeleyen Kâ'b olmuştur. O şaşkınlık içerisinde, Hz. Peygamber (s.a.) parmağını ağzına götürerek Kâ'b'a "sus" anlamında işaret vermesine rağmen O, sevincinden kendisinden geçerek Müslümanlara bu müjdeyi duyurmakta ve onları yüksek sesle çağırıyordu¹¹. Allah'ın Elçisi (s.a.), o sırada Kâ'b'ın sarı veya bir kısmı sarı olan zırhını ondan isteyerek giyinmiş, kendi zırhını da çıkarıp Kâ'b'a vermiş, Kâ'b da o zırhı giyinmişti. Kâ'b, bu savaşta can siperane savaşmış ve tam on yedi yerinden yara almış bulunmaktaydı¹².

Hz. Peygamber'in (s.a.) şairi olma vasfını kazanmış olan üç önde gelen şairin ikincisi olan Malik oğlu Kâ'b., Cahiliyyet döneminden beri devam ettirdiği şairlik yeteneğinden İslâmî dönemde de yararlanmış ve bu sayede müşrik şairlerine etkili karşılıklar vermiştir. Medine döneminde, müşrik şairlerin Hz. Peygamberi (s.a.) ve Müslümanları dillerine dolayan hicivlerinin bir birini kovalaması üzerine Hassân b. Sâbit , Kâ'b b. Malik ve Abdullah b. Revahah

7. Ş. Samî, a.g.k., V, 3867.

8. A.g. melf., Tehzîbu't-Tehzîb, VIII, 441.

9. Bkz. el-Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, Mısır, ts., VI, 8; Muslim, Sahîhu Muslim, Mısır, 1380/1960, VIII, 110.

10. El-Buhârî, a.g.k., VI, 4; Muslim, a.g.k., VIII, 106; İbnu'l-'Asâkir, et-Târîhu'l-Kebîr, Şam, 1329, I, 108.

11. İbnu İshâk, Siretu İbni İshâk, nşr. Muhammed Hamidullah, Konya, 1981/1401, s. 309; Taqîyyuddîn Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, İmtâ'u'l-Esmâ', Kahire, 1941, I, 129.

12. El-Makrîzî, a.g.k., I, 129.

13. Muhammed b. 'Abdi Rabbîhi, el-'İkdu'l-Ferîd, Kahire, 1385/1965, V, 283; Ş. Samî, a.g.k., V, 3867; ez-Zırıklî, a.g.k., VI, 85.

onlara karşı çok etkili bir mücadele vererek onları, susturma hedefine ulaşımlar; şiirle yapılan bu söz savaşının da Müslümanlar tarafından kazanılmasını sağla-
mışlardır¹⁴. Bu şairlerden Hassân, Kuryşin soyu ile ilgili pürüzlü noktalar üzerin-
de duruyor, Abdullah b, Revahah, onların mançsızlıkları üzerinde duruyor,
bu sebeple onları ayıplıyor, Kâ'b ise, onları yapılacak savaşlarla korkutuyor,
kendilerine olan güven duygusunu sarsıyordu¹⁵.

Müslümanlarla müşrikler arasında geçen bu söz savaşıyla ilgili olarak Hz.
Peygamberle (s.a.) Kâ'b arasında şöyle bir konuşmanın geçtiği rivayet edilmek-
tedir:

Kâ'b, "Şüphesiz ki, Allah'ın şiir hakkında indirdiği âyeti artık biliyoruz"¹⁶
deyince, Allah'ın Elçisi (s.a.) de O'na, "Şüphesiz ki, mü'min kılıcıyla ve diliyle
mücadele eder. Canım, kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, sanki siz bu
şiirlerle onlara ok yağdırıyorsunuz."¹⁷ buyurur.

Özellikle Kureyşlilerle yapılan bu şiir savaşında Müslüman şairlerin büyük
bir başarı kazandığını görüyoruz. Onların bu gayretleri sayesinde, Müşrik şair-
lerinin Arap kabileleri üzerindeki etkileri hiçe indirildiği için Hz. Peygamber
(s.a.) şairlerine çok ehemmiyet vermekte, fırsat buldukça onların kasidelerini can
kulağıyla dinlemekteydi. Bu hususla ilgili olarak konumuz olan Sahabi Şairle
Hz. Peygamber (s.a.) arasında bazı canlı rivayetlerin nakledildiğini görüyoruz.
Bu rivayetlerden bir kaçına dokunmak suretiyle bu hususun daha açık bir görü-
nüm sergilemesine çalışalım.

Bir gün Allah'ın Elçisi (s.a.) Malik oğlu Kâ'b'ın kapısının önünde durunca,
durumu farkeden Kâ'b hemen huzuruna çıkar. Hz. Peygamber (s.a.) O'na "şiir
inşad et" buyurur; O da, O'nun huzurunda şiirini okur. Şirin okuma işi bitince
yine O'na "oku" buyurur; bunun üzerine Kâ'b da aynı şiiri üç kez tekrar eder.
Söz konusu kasidenin, yerini bulduğunu belirtmek için Yüce Peygambekr (s.a.),
O'na dönerek, "işte bu, onlara okların saplanmasından daha etkilidir" der¹⁸.

Yine bir gün Kâ'b Mescid'de şiirlerini okurken Hz. Peygamber (s.a.) içeri
girer; Kâ'b O'nu görünce çok utanır. Allah'ın Elçisi (s.a.) O'na "ne ile meşgul-
dun" diye sorar, Kâ'b da "şiir inşad ediyordum" şeklinde karşılık verince, Hz.
Peygamber (s.a.), "o halde inşad et" buyurur; O da şiirlerini okumaya başlar.
Kâ'b'ın şiirlerini dikkatlice dinleyen Hz, Peygamber , (s.a.). "Aslımızdan söz
etmemiz her türlü takdirin üstündedir" anlamındaki bir beytin geçmesi üzerine,

14. Bu hususla ilgili olarak bkz., B. Kök, a.g. dergi, 6. sayı.

15. Ş. Sami, a.g.k., V, 3867.

16. Kur'an, Şu'arâ, 224-227.

17. Veliyyuddin M. b. Abdillâh et-Tebrizî, Mişkâtü'l-Meşâbih, Dimaşk, 1380/1961, II, 527;
Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Kitabu'l-Eğâni, Beyrut, 1378/1958, XVI, 165.

18. El-İsfehânî, a.g.k., XVI, 170.

O'na "Aslımızdan söz etmemiz yerine Dinimizden söz etmemiz de" buyurmak suretiyle bir düzeltme yapılmasını ister¹⁹.

Yukarıda geçen, dikkate değer bu rivayetten, Peygamber'in (s.a.), Ashabını nasıl bir dinî terbiyeden geçirdiğini görmekteyiz. Diğer taraftan, okunan şiirlerin başka bir yerinde her hangi bir düzeltme yapılmadığına göre söz konusu şiirin bütünüyle tasvip edildiği kanaatine varmaktayız.

Saadet Asrı tarihinde üstün bir yeri bulunan Kâ'b'ın, şiir san'atındaki gücünü, yaptığı mücadelelerindeki azim ve kararlılığını aşağıdaki beyitlerinden daha iyi anlayabiliyor ve bu alandaki üstün kudretini daha iyi takdir edebiliyoruz.. Şair, ve yiğit insan Kâ'b, içindeki yiğitlik gücüyle şairlik duygusunu birleştirince sözüyle kılıcını birbirine denkleştirebilmektedir. O, bu haliyle bir çok tarihçi ve edebiyatçının dikkatini üzerine çekmiştir. Hendek savaşıyla (5/627) ilgili kasideinden alınan aşağıdaki beyitlerinde Kâ'b, Müslümanları överek düşmanlarına şöyle göz dağı veriyor:

"Tutuşup yanmakta olan kamışların çatırtısı gibi, birbirini parça parça eden kılıç vuruşları kimin hoşuna giderse Mezdala Hendek'in temeli arasında, kılıçları bilinen aslanlar yatağına gelsin".

"Kısa gelip ulaşmadığı an adımlarımızla ilerleyip kılıçlarımızı düşmana ulaştırır ve böylece yetişmediği takdirde biz bu kılıçları düşmana yetiştirmiş oluruz"²⁰.

Malik oğlu Kâ'b'ın, mana olarak aldığımız bu son beyitinin, bu sahanın uzmanları tarafından, kişinin savaşta kavmini vassettığı en şerefli, en yiğitçe ve Arapların söylediği en kuvvetli iftihar beyti olarak nitelendirildiğini görüyoruz²¹.

Kâ'b'ın, yine Hendek savaşı sırasında söylediği bir kasidenin son beytinde, şiirle yürüttüğü bu etkili savaşın bir güzel örneğini daha sergilediğine şahit oluyor ve O'nun bu sahadaki gücünü bir kere daha takdir ediyoruz. Büyük şair Kâ'b, söz konusu olan o beytinde Kureyşlilere şöyle sesleniyor:

"Sahîneh²², Rabbisine üstün gelmek için geliverdi, ama boşuna; çünkü her şeye galip gelene (Allah'a) üstün gelmeye uğraşanlar hiç şüphesiz yenileceklerdir²³.

19. Aynı k., XVI, 169-170.

20. Beyitlerin asılları için bkz. el-İsfehâni, a.g.k., XVI, 169-170; Ebû Ali İsmâ'îl b. el-Kâsım el-Kâli, Kitabu Zeyli'l-Emâli ve'n-Nevâdir, Mısır, 1344/1926, s. 30; Ebû 'Ubeydillah 'Abdullah b. 'Abdilaziz, Kitabu't-Tenbih, Mısır, 1344/1926, s. 63,92; İbnu Keşir, a.g.k., III, 257,258.

21. El-Kâli, a.g.k., s. 30; el-Merzubânî, a.g.k., s 342.

22. Bu deyimle Kureyşliler anlatılmaktadır. Çok sıcak yemek yediklerinden Araplar onlar hakkında bu deyim kullanmışlardır. (bkz. İbnu Keşir, a.g.k. III, 257).

23. El-Merzubânî, a.g.k., s. 342; İbnu Keşir, a.g.k., III, 257; 'Abdulkadir el-Bağdâdi, Hizânetu'l-Edep, Bulak, 1093, I, 201; İbnu'l-İmâd, Şezeretu'z-Zeheb, Beyrut, ts. I, 56.

Kâ'b'ın bu son beytini dinleyen Hz. Peygamber (s.a.), O'na, "Ey Kâ'b! Şüphesiz ki, Allah senin bu sözüne karşı sana teşekkür etti." buyurmuştur²⁴. Yine durumu teyid eden başka bir rivayette ise, Allah'ın Elçisi (s.a.) O'na, "Ey Kâ'b! Rabbın senin söylediğin o beyti unutmanıştı." buyurunca, O da, "O beyt hangi beyittir, ey Allah'ın Resülü?" diye sormuş; Hz. Peygamber (s.a.) de "ya Ebâ Bekir, o beyti oku" deyince, Ebû Bekir (r.a.)de, yukarıda manasını verdiğimiz beyti okumuştur²⁵.

Malik oğlu Kâ'b'ın, bileğiyle olduğu kadar şiirleriyle de İslâm dininin yayılmasında yaptığı hizmetler pek büyüktür. Cahiliyyet dönemini henüz geride bırakmakta olan Arap toplumunda şiirin, yerine göre kılıçtan daha etkili iş gördüğü göz önüne alınacak olursa, İslâm şairlerinin bu devirde ne büyük bir hizmet ifa ettikleri daha iyi anlaşılır. Kâ'b ve diğer arkadaşlarının, özellikle söyledikleri hicviyeleri, anında ezberlenerek ağızdan ağıza kısa bir zaman-sonra yerini buluyor ve müşrikler üzerinde bir bomba etkisi yapıyordu. Bu cümleden olarak, İbnü Sirin'den şu dikkat çekici rivayet gelmektedir:

Hz. Peygamber (s.a) çıktığı seferlerinden birinde Malik oğlu Kâ'b'a seslenerek, "Ey Kâ'b, bize şiir inşad ederek develeri sür." buyurunca, Kâ'b, kasidelerini inşad etmeye başlar. Bu kasidelerin birinde şu iki beyit te geçer:

"Tihâneh ve Hayber'de her öcün hükmünü yerine getirdikten sonra kılıçları kınına soktuk".

"Eğer bu kılıçlar konuşacak olsalardı, onların keskin olanları dile gelir ve bize Devs ya da Sakif topluluklarından birini haber verirlerdi²⁶.

Bu kasidelerin okunması üzerine Allah'ın Elçisi'nin (s.a.) şöyle buyurduğu bildirilmektedir.:

"Varlığım elinde olan Allah'a yemin ederim ki, işte bu, onlara oklarını saplanmasından daha beterdir".²⁷ Bu kasidenin duyulup yayılması üzerine Devs kabilesinin, Kâ'b'ın bu şiirinin sonucundan kortuğu için müslüman olduğu kaydedilmektedir. Bununla ilgili olarak onların kendi aralarında şöyle konuştukları bildirilmektedir: Başkalarının başına geldiği gibi sizin başınıza da bir fenalığın gelmesinden önce gidiniz ve kendiniz için eman dilcyiniz²⁸.

Günümüzdeki haberlerin yayılma hızında olmasa bile, o döneme göre, özellikle bir topluluğu ilgilendiren hiciv kasidelerinin çok kısa zamanda ağızdan

24. İbnü Hişâm, es-Siretu'n-Nebeviyyeh, Beyrut, 1391-/1971, 2. baskı, III, 273.

25. El-Merzubânî, a.g.k., s. 342.

26. Ebû İshâk İbrahim b.'Alî el-Ûsri el-Ûayravânî, Zehrü'l-Adâb ve Semeru'l-Elbâb, Mısır, 1970 I, 28; a.g. melf. el-İşâbeh, III, 302.

27. El-Ûayravânî, a.g.k., I, 28 ; a.g. melf., el-İşâbeh, III, 302.

28. El-Ûayravânî, a.g.k., I, 28 ; a.g. melf., el-İşâbeh, III, 302.

ağıza yayılarak yerine ulaşması gerçekten dikkat çekicidir. İşte, Devs kabilesinin de, yukarıdaki beyitlerin yaptığı bomba tesiriyle kendiliklerinden müslüman olması, şiirin, İslâm tarihinin bu başlangıç yıllarında nasıl bir etki yaptığını bize çok açık bir şekilde göstermektedir. Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in (s.a.), sözü edilen bu usta şairlerine, İslâm'ın savunulması ve yayılmasındaki üstün hizmetlerinden dolayı ne yüksek bir değer ve paye verdiğini, Saadet Asrı'nın tarih akışı içerisinde daha iyi anlıyoruz.

Malik oğlu Kâ'b, 9/630 yılında yapılan Tebük seferine katılma niyetinde olduğu halde, hazırlanma işinde ağır davrandığından gereken hazırlığını zama yapamamış, bu yüzden söz konusu sefere katılamamıştır. İleride de görüleceği üzere, kendisiyle birlikte bu sefere kaçırmış bir kaç sahabe gibi O da bunun a cısını ve pişmanlığını gönülden duymuş; "keşke katılsaydım" diye yanıp yakılmıştır. Sefere çıkmış olan ordunun ardından gidip yetişmeyi tasarlamış ancak; bu arzusunu da yerine getirememiştir.²⁹ El-Buhârî ve Muslim'de yer alan Tebük seferiyle ilgili hadiseyi etraflıca açıklayan rivayetinde, "Allah'ın Elçisi'nin sefere çıkışından sonra her ne zaman insanların arasına çıkacak olsam, ya münafıklıkla itham edilmiş ya da Allah'ın mazur gördüğü güçsüz kalmış kişilerden başka bir kimseyi göremeyişim beni çok üzmeye başlamıştı" demektedir³⁰.

Aşağıdaki satırlarda da açıklanacağı üzere hem kılıcıyla ve hem de diliyle İslâmiyet'in yayılmasında büyük emeği geçmiş olan bu meşhur Sahabinin katılmadığı Tebük seferi, Hz. Peygamber'in (s.a.) son seferiydi. Mûteh savaşının (8/629) yenilgisinden bir müddet sonra, Suriye dolaylarındaki Hıristiyan Gassanî, Lahm ve Cuzâm gibi Arap kabilelerini yanına alan Bizans İmparatoru Heraklyüs'ün (610-641) büyük bir ordu hazırlayıp Müslümanlara saldırıya geçeceği, kendisinin de Humus'ta bulunduğu haberi Medine'ye ulaşınca, Hz. Peygamber (s.a.) , Mekke ve Medine dışındaki kabilelerden de asker toplamak suretiyle otuz bin kişilik bir ordu hazırlamıştı³¹. Bu sefere, büyük bir kılığın hüküm sürdüğü bir dönemde karar verilmesi, mevsimin çok sıcak olması, yolun uzun, düşmanın sayıca çok üstün bulunması ve meyvelerin olgunlaşmaya yüz tuttuğu bir sıraya rastlamasından dolayı, Müslümanların, yurtlarında kalarak geçirmekte oldukları sıkıntılardan kurtulma arzularını belli etmeleri göz önüne alınarak, sefere çıkacakların, kendilerini bu şartlara göre hazırlamalarını sağlamak gayesiyle, şimdiye kadar yapılan bütün seferler gizli tutulduğu halde bu sefer herkese açık ve seçik olarak duyurulmuştu³².

29. Bkz. el-Buhârî, a.g.k. VI, 4 ; Muslim, a.g.k., VIII, 107.

30. El-Buhârî, a.g.k., VI, 4-5 ; Muslim, a.g.k., VIII, 107..

31. El-Makrizî, a.g.k., I, 445-446.; Muhammed el-Hizârî Beg, Nûru'l-Yağîn, Beyrut, ts.s.232

32. El-Buhârî, a.g.k., VI, 4 ; Muslim, a.g.k., VIII, 106; 'Abdurrâhman b. 'Abdillâh el-Has'âmî, er-Ravzu'l-Unuf fî Tefsiri Sireti li'bnî Hişâm, Mısır, 1937, IV, 173; İbnu Keşîr, a.g.k., IV, 3-4 ; el-Makrizî, a.g.k., I, 446.

İşte, bu ve benzeri sebeplerden dolayı, Malik oğlu Kâ'bla ilgili kısmı büyük yer tutan Tebük seferine karşı Ashapta yaygın bir isteksizlik sezilmekteydi. Bu durumdan yararlanmaya çalışan münafıklar, Müslümanların sefere çıkmalarını önleyebilmek için geniş çaplı bir fitne kampanyasına başladılar. Böyle sıcak bir zamanda yola çıkılmayacağını yaymaya çalıştılar. Münafıkların başı olan 'Abdullah b. Ubeyy b. Selûl, "Muhammed (s.a.), Roma devletiyle savaşmayı oynayacak mı sanıyor? Allah'a yemin ederim ki, yarın, O'nun ashabının iplere vurulmuş hallerini görür gibi oluyorum³³." diyerek Ashabi seferden alakoymak için elinden gelen her çareye baş vuruyordu. Münafıkların bu olumsuz faaliyetleri o kadar ilerlememişti ki, bunlardan bir kısmının Yahudi Suveylim'in evinde, bu hususü görüşmek üzere toplandıkları haberi bile gelmişti. Bu haber üzerine, Hz. Peygamber (s.a.), oraya, Talha b. 'Ubeydillah idaresinde bir kaç kişi göndererek Suveylim'in evini ateşe verdimen suretiyle onların bu fitnelerini önleme gereğini duymuştu. Hz. Peygamber'in (s.a.) bu tedbiri sayesinde münafıklar bir daha böyle bir eyleme kalkışma cesaretini kendilerinde bulamadılar³⁴.

Böyle olumsuz durumların devam ettiği sırada indirilen âyet-i kerimeler Ashab'ın maneviyatını yükseltmiş, bu sefere de canla başla hazırlanmalarını sağlamış, münafıkların olumsuz davranışlarının etkisini hiçe indirmiştir³⁵.

Zaman ve zemin bakımından bunca uygunsuz şartlara rağmen, mü'minler bütün varlıklarını ortaya koymuş; sefer için gereken her şeyin yerine getirilmesinde kusur etmemişlerdir. Başta, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve özellikle Hz. Osman olmak üzere, bütün Müslümanlar varlıklarını ortaya koymuşlar; öyleki İslam kadınları bile sahip oldukları zinet eşyası olarak neleri varsa getirip Hz. Peygamber'e (s.a.) takdim etmişlerdi. Bu arada gücü yetmediği için sefere katılma imkânı bulamayan kişilere de yardım eli uzatılmış ve onların da sefere katılmaları sağlanmıştı. Yine bunlardan bir kısım yoksul Sahabilerin, sefere, maddî bir yardımda bulunamadıklarından ağladıkları bile görülmekteydi³⁶. Diğer taraftan, uydurma bir takım bahanelerle sefere katılmamak için Hz. Peygamber'e (s.a.) gelip özür beyan eden ve neticede kendilerine izin verilen bedevilerle münafıkların yanısıra, "Seniyyetu'l-Veda" denilen ayrılış tepesinden, başında bulunduğu taraftarlarıyla birlikte geri dönen münafıkların başı Abdullah b. Ubeyy ve benzerlerinin durumu ise başlıbaşına hayret uyandıran bir görünüş sergiliyordu³⁷.

33. El-Mağrizî, a.g.k., I, 450; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa, İstanbul, 1396/1976, I, 226.

34. İbnu Keşîr, a.g.k., IV, 5-6.

35. Bkz. Kur'an, Tevbe süresi, 38,39,81,82, 91 ; el-Mağrizî, a.g.k., I, 448.

36. Bkz. İbnu Keşîr, a.g.k., IV, 6-7; el-Mağrizî, a.g.k., I, 446-447; A. Cevdet Paşa, a.g.k., I, 226; el-Mağrizî, a.g.k., 448-449; ayrıca, bkz. Kur'an, Tevbe süresi, 92.

37. İbnu Keşîr, a.g.k., IV, 12.

İşte, böyle bir ortam içinde hazırlanan, yolculuk sırasında da, susuzluğun, açlığın yanısıra aşırı derecedeki sıcaklığın büyük etkisiyle, İslâm ordusunun çok zorluk çekmesi sebebiyle bu sefere "Gazvetü'l-'usreh", sefere katılan orduya da "Ceyşü'l-'usreh" ve bu seferin yapıldığı zamanı içine alan süreye de "Sa'atü'l-'usreh" denilmiştir³⁸. Kaynaklarımızda, sözü edilen sefer sırasında çekilen güçlüklerle dair örnekler verilirken, iki kişinin bir hurma tanesini bölüştüğü, zaman zaman bir hurma tanesinin elden ele dolalaştırılıp emildiği bile görülmüştü, denilmektedir³⁹.

Recep ayının başlarında çıkılan sefer yolculuğuna, Medine'den Şam'a giden yolun ortasında bulunan Tebuk'te son verildi. İslâm ordusu, o civardaki Hıristiyanlar üzerinde büyük bir korku bıraktı. Öyleki, bazı kabile reisleri hiç bir güçlük çıkarmadan cizye vermeyi kabul etti. O sıralarda Humus şehrinde bulunan Herakliyüs'ün savaşma niyetinde olmadığı anlaşıldı. Esasen, daha önceki savaş haberlerinin de yalan olduğu tesbit edildiğinden daha ileri gidilmedi. Nihayet savaş yapılmadan çok mühim faydalar sağlamış olan seferden geriye dönülerek Ramazan ayında Medineye ulaşıldı. Hz. Peygamber'in (s.a.) ve İslâm ordusunun karşılaşması çok muhleşem oldu⁴⁰.

Kısaca değinmeye çalıştığımız şartlar içerisinde gerçekleştirilen Tebuk seferine, Hz. Peygamber'in (s.a.) şairlerinden olan Kâ'b b. Malik, yukarıda belirtmiş olduğumuz ifadeleri sebebiyle katılmamıştı. Hz. Peygamber (s.a.), Tebuk'e varıncaya kadar Kâ'b'ı hatırlamamış, orada, "Malik oğlu Kâ'b ne yaptı?" diye sormuş, bazılarının değişik şeyler söylemesi üzerine orada bulunan Mu'az b. Cebel (r.a.), "Ey Allah'ın Elçisi, biz ondan hayırdan başka bir şey görmedik" demiş olduğu ve Hz. Peygamber (s.a.)'in de birşey söylemeyerek susmuş bulunduğu kendi rivayetinden anlaşılmaktadır⁴¹. Söz konusu sefere katılmadığı için büyük bir pişmanlık ve üzüntü içinde günlerini geçiren Kâ'b, İslâm ordusunun geri dönüp Medineye doğru yol aldığı duyunca ne yapacağını şaşırır, huzura nasıl çıkacağını, huzurda ne söyleceğini derin derin düşünür, yakınlarına, etrafına danışmasına rağmen bir türlü karar veremez, büyük bir kararsızlık ve heyecan içinde düşünür, durur. Nihayet Hz. Peygamber (s.a.) dönünce doğru olanı söylemeye karar verir⁴².

Kâ'b, durumu hakkında bilgi verirken, bu arada, Hz. Peygamber'in (s.a.) seferden dönüşüyle ilgili olarak, "Allah'ın Elçisi (s.a.), seferden yalnız gündüzün

38. Kur'an, Tevbe süresi, 171; ayrıca bkz., el-Makrizî, a.g.k., I, 445.

39. Bkz. 'Abdullah b. A. b. Mahmûd en-en-Nesefî, Tefsîru'n-Nesefî, Mısır, ts. II, 148-149.

40. İbnu Keşîr, a.g.k., IV, 41-42; Zekâi Konrapa, Peygamberimizi-İslâm Dini, İstanbul, ts, s. 356,

41. El-Buhârî, a.g.k., VI, 5 ; Muslim, a.g.k., VIII, 107.

42. El-Buhârî, a.g.k., VI, 5 ; Muslim, a.g.k., VIII, 107.

döner, önce Mescid'e girer ve orada iki rek'at namaz kılar sonra oradakilerle oturup sohbet ederdi." demektedir⁴³. Bu seferden dönüşünde de belirtildiği şekilde hareket eden Hz. Peygamber (s.a.), Mescid'de oturunca, büyük bir kısmı müna-fıklardan oluşan ve sayıları seksen küsür olduğu bildirilen kimseler, huzuruna gelerek kimi hasta olduğunu, kimi ateşinin yüksek bulunduğunu ileri sürerek yemin edip özürlerini beyan ederler; O da, onların bu sözlerini dinler, özürlerini kabul eder, onlara acır, onlar için Allah'tan af diler; neticede açık beyanlarını esas alır, gizlediklerini de Allah'a havale eder. Müslümanlarhıklarında hiç bir kuşku olmayan Kâ'b b. Malik, diğer iki arkadaşı olan Muraretu'bnu'r-Rebi' el-'Amri ve Hilâl b. Umeyyeh el-Vâkifî ise yalan söylemeyerek özürleri olmadığı halde adı geçen sefere katılmadıklarını açıklarlar⁴⁴. Kâ'b'ın, kaynaklarda geçen bu itirafı üzerine Hz. Peygamber (s.a.), "Buna gelince, şüphesiz ki, doğru söyledi der" ve O'na, "Kalk, Allah'ın, hakkında bir hüküm vermesine kadar bekle" buyurur. Hz. Peygamber (s.a.), Kâ'b'dan önce huzura giren, yukarıda adları geçen diğer iki sahabiye de Kâ'b'a söpdediklerini söylerek bu üç kişinin ayrı özellikte olduklarını ortaya koyar⁴⁵.

Hz. Peygamber (s.a.) suçlarını itiraf eden bu üç kişiyle konuşmayı kesmiş ve Müslümanların da onlarla konuşmasını yasak etmiştir. Bunlardan, adları geçen diğer iki sahabi evelerine kapanarak büyük bir pişmanlık ve üzüntü içerisinde Allah'tan bağışlanmalarını diler ve tevbeye devam ederler. Kâ'b ise, Mescid'e devam eder, Hz. Peygamber'in (s.a.) karşısına sık sık çıkar, O'na görünür, arkasında namaz kılar, selam verir, karşılığını bekler, hiç olmazsa kendisine bir tebessüm etmesini görmek ister; ancak beklediği davranışlardan hiç birini bulamaz. Bütün Müslümanların da kendisine karşı aynı şekilde davrandığını görünce ne yapacağını şaşırır, perişan olur. Öyleki, bir gün en yakın ve en samimi arkadaşı olan amcasının oğlu Ebû Katade'nin bile selamını almaması, kendisiyle konuşmaması üzerine kedcrinden kalırlur. Nihayet aynı gün Nebatlılardan bir kimşe kendisine, Gassan melikinden bir mektup getirir. Mektupta, kendisine karşı takınılan tavır hatırlatılarak kendilerine katılması hususunda bir çağrı yapıldığını görünce, bu durumun, kendisi için daha büyük bir musibet teşkil ettiğini, konuyla ilgili sahih haberlerden öğreniyoruz⁴⁶ Kâ'b, söz konusu

43. El-Buḥârî, a.g.k., VI, 5; Muslim, a.g.k., VIII, 107; ayrıca bkz. Ebû Yusuf, Yâ'kûb b. Suffyân el-Besvî, Kitâbu'l-Ma'rifeti ve't-Târîḫ, 1394/1974, I, 318-319,

44. El-Buḥârî, a.g.k., VI, 5; Muslim, a.g.k., VIII, 107-108; İbnu Kuteybeh, el-Ma'ârif, Beyrut, 1390/1970, s. 150; el-Makrizî, a.g.k., 484-486; Huseyin b. Muhammed ed-Diyarbekrî, Tarihu'l-Ḥamîs fi Ahvâli Enfesi Nefis, Mısır, 1283, II, 131.

45. El-Buḥârî, a.g.k., VI, 5-6; Muslim, a.g.k., VIII, 108, Ebû Yûsuf Y'akûb b. Sufyan el-Besvî, a.g.k., I, 318-319; İbnu Kesîr, a.g.k., IV, 44; el-Makrizî, a. g.k., I, 485-486.

46. Buhususla ilgili geniş bilgi için bkz. el-Buḥârî, a.g.k., VI, 6-7; Muslim, a.g.k., VIII, 109-110; ayrıca bkz., Muhammed el-Hızârî Beg, a.g.k., s. 236-237.

hadiseyi anlatırken "Allah 'ın , Kur'an'da, bunca genişliğine rağmen yeryüzü kendilerine dar geldi, âyetinin nitelendirdiği bir durumda idim" demektedir⁴⁷.

Özet olarak belirtmeye çalıştığımız bu durumun üzerinden kırk gün geçince, Allah'ın Elçisi (s.a.), Kâ'b'a ve diğer iki arkadaşına haber göndererek hanımlarından ayrı kalmalarını emreder. Bunun üzerine Kâ'b, hanımına, "ailene git, Allah'ın bu hususta hükmünü vermesine kadar onların yanında kal" diyerek onu ailesinin yanına gönderir. Bunlardan yalnız Hilâl b. Umeyy'l'nin hanımı, çok yaşlı olduğu ve bakıma muhtaç bulunduğu için kocasına hizmet etmek üzere Allah'ın Elçisi'nden izin ister ve kendisine bu izin verilir. Kâ'b'ın yakınları, O'nun da Hz. Peygamber'den (s.a.) izin istemesini kendisine tavsiye ederlerse de, hepsinden daha genç olduğu için izin istemeye yüzü tutmaz. Nihayet bir on gün de böyle geçer ve onların bu çileli günlerinin sayısı elliyi bulur. Ellinci gecenin sonunda, sabah namazının ardından tevbelerin kabul edildiğine dair kendisini müjdeleyen yüksek bir ses duyarak secdeye kapanır. Kâ'b, müjdeyi veren kimseye üzerinde bulunan iki elbiseyi çıkarır ve o zata verir. Kendisi de, o sıralarda başka giyeceği olmadığından başka birinden iki elbise ödünç alarak giyinir. Durumun öğrenilmesi üzerine herkes bölük bölük gelerek kendisini tebrik eder. Daha sonra Mescid'e giden Kâ'b, Muhacirlerden yalnız Talha'nın (r.a.), yerinden kalkarak hızlıca kendisine doğru geldiğini ve kendisini tebrik ettiğini anlatır, Talha'nın bu davranışını hiç bir zaman unutmadığını söyler. Mescid'te Hz. Peygamber'in (s.a.) çok sevinçli olduğunu gören Kâ'b, O'na selam verir, O da, "Anneden doğduğundan beri sana ulaşan en hayırlı gün sebebiyle gözün aydın olsun" buyurur. Kâ'b da 'Ey Allah'ın Elçisi, bu senin tarafından mıdır, yoksa Allah tarafından mıdır" diye sorar. Peygamber (s.a.) de "Hayır, bu benim tarafımdan değil, Allah tarafındandır" buyurur⁴⁸. Tevbesinin Yüce Allah tarafından kabul edilmesi üzerine bu durumun şükrünü ve sevincini karşılamak için, Kâ'b da diğerleri gibi servetinin büyük bir kısmını sadaka olarak verir⁴⁹.

İslâm tarihinde mühim bir yer tutan Tebük seferinin sebep olduğu söz konusu hadisenin sonunda, bu sefere katılanlarla katılmayanlardan Kâ'b ve arkadaşları hakkında indirilen âyetlerin mealleri şöyledir:

"Andolsun ki, Allah, Peygamber'ini, içlerinden bir takımının gönülleri hemen hemen eğrilmek üzereyken güçlük zamanında O'na uyan Muhacirlerle Ensar'ı da tevbeye muvaffak kıldı ve sonra onların tevbelerini kabul etti; çünkü O çok esirgeyici, çok bağışlayıcıdır⁵⁰".

47. El-Buhârî, a.g.k., VI, 7; Muslim, a.g.k., VIII, 110; Ebû'l -Fidâ 'İmâduddin İsmâ'il, el-Muhtasar fi Ehbâr'i'l-Beşer, Beyrut, ts. I, 149.

48. Dana geniş bilgi için bkz., el-Buhârî, a.g.k., VI, 7-8; Muslim, a.g.k., VIII, 109-111; Carullah Mahmud b. 'Umer ez-Zemaşşeri, el-Keşşâf, Mısır, 1385/1966, II, 219; İbnu Hişam, a.g.k., IV., 175-181; el-Makrîzî, a.g.k., I, 486-488; İbnu Keşir, a.g.k., IV,46-47,

49. El-Buhârî, a.g.k., VI, 8; Muslim, a.g.k., VIII, 111; İbnu Keşir, a.g.k., IV, 47.

50. Kur'an, Tevbe süresi, 117.

''Savaştan geri bırakılan üç kişinin de tevbelerini kabul etti. Yeryüzü bunca genişliğine ravmen onlara dar gelmiş, gönülleri de kendilerine sığınmamıştı. Neticede, yine Allah'ın gazabından affına sığınmaları dışında sığınacak bir yer olmadığını anladılar, sonra onları, tevbe edenlerden olsunlar diye tevbeye Muvafak kıldı. Şüphesiz ki, Allah, tevbeyle en çok kabul eden ve esirgeyen yine kendisidir⁵¹.

Büyük sahabilere Kâ'b ve arkadaşlarının elli gün süren o çileli günlerde, dille anlatılması güç olan samimi bir pişmanlık içerisinde ettikleri ve kabule mazhar olan bu tevbeleri, âyetlerde geçen ''nasûh tevbe''ye örnek olarak gösterilmektedir. Nitekim Tefsir kitaplarında, bu tevbeden söz edilirken, tevbe-yi nasûhah, adları geçen üç sahabinin tevbelere benzer şekilde, yeryüzünün, bunca genişliğine rağmen, tevbe eden kişiye dar gelmesi ve gönlünün kedine sığınmaması tarzını yansıtan bir ruh hali çilelerinin yapılan tevbedir'' diye açıkladığını düşündükçe, Kâ'b ve arkadaşlarının elli gün süren çilelerinin ne olduğunu daha iyi kavrayabiliyoruz⁵².

Kaynaklarda, Tebuk seferine katılmayan sahabilere dört kısım halinde geçmektedir:

1. Medine'de kalmaları emredilip savaşa katılma sevabı kazananlar. Bunlar, Hz. Peygamber'in (sa.), bütün yakınlarının gözetilip kollanmasıyla vazifelendirildiği Hz. Aliyle, Medine'de kendi yerine bıraktığı Muhammed b. Meslemeh (v. 43/663) ve İbnu Umme Mektûm (v.23/643) olarak kaydedilen üç kişiden ibarettir.

2. Sefere katılmama hususunda mazur olanlar. Bunlar da çok yaşlı, güçsüz ve hastalardır.

3. Yoksul oldukları için binek ve yol azığı bulamadıklarından sefere katılmayan bu yüzden yanıp yakılan kimseler.

4. Sefere katılmada herhangi bir özürleri olmadığı halde katılmadıklarından günahkâr duruma düşenler. Bunlar da Kâ'b ve diğer iki arkadaşıyla Ebû Lubâbeh ve arkadaşlarından meydana gelen on kişidir.

Bu dört maddeye sokulmayan kimseler ise, kınanan kimseler olup bunların tamamını münafıklar teşkil etmektedir⁵³.

Dördüncü maddede yer alan sahabilere, yerinde de belirtildiği gibi iki kısım halinde değerlendirilmektedir. Bu iki kısımdan birincisini, çalışmamızın konusunu teşkil eden Kâ'b ve O'nun iki arkadaşı oluştururken ikinci kısmı da

51. Kur'an, aynı süre, 118.

52. Ez-Zemahşerî, a.g.k., II, 219; 'Abdullah en-Nesefî, a.g.k., II, 149.

53. Bu hususla ilgili olarak bkz. İbnu Keşîr, a.g.k., IV, 50; aynı melf. el-Bidâ'eh ve ve'n-Nihâ'eh, Beyrut-Riyad, 1966, V, 27.

yukarıda adı geçen Ebû Lubâbeh ve arkadaşları meydana getirmektedir. Bu ikinci kısımda yer alan ve hepsi yedi kişiden ibaret bulunan bu sahabeler de tembellikleri ve bazı dünyevî sebepler yüzünden Tebük seferine katılmamışlardı. Sefer çıkıldıktan sonra büyük bir pişmanlık ve üzüntü duymuşlar; günahlarının bağışlanmasını sağlamak için kendilerini Mescid'in direklerine bağlamış ve Hz. Peygamber'in (s.a.) gelip çözmesine kadar ipleri çözmeye yemin etmişlerdi. Bu yedi kişiyi, Hz. Peygamber (s.a.) Medine'ye dönünce belirtilen biçimde görmüş; durumları hakkında bilgi almış ve "ben de, onlar hakkında bana emroluncaya kadar onların iplerini çözmeye yemin ediyorum" buyurmuştu⁵⁴. Nihayet aradan fazla bir zaman geçmeden onlar hakkında, aşağıda meal olarak verdiğimiz âyet-i kerime nazil olarak günahlarının bağışlandığı bildirilmiştir:

"Diğer bir kısmı ise, günahlarını kabul ettiler. Onlar iyi bir işi başka kötü bir amelle karıştırdılar. Umulur ki, Allah onların tevbelerini kabul eder; çünkü Allah, gerçekten çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir"⁵⁵.

Yukarıdaki âyetin inmesi üzerine Allah'ın Elçisi (s.a.) onların iplerini çözdürmüştür. Onlar, bu büyük sevinç karşısında, Hz. Peygamber'e (s.a.), "ey Allah'ın Elçisi, işte bunlar, bizi m, senden geriye kalmamıza sebep olan mallarımızdır; bunları tasadduk et ve bizi temizle" diye samimi duygularını belli edince, O da "mallarınızdan bir şey almakla emrolunmadım" buyurarak kabul etmemiş⁵⁶; ancak bu hususla ilgili olarak ta, yukarıda mealen verdiğimiz âyeti izleyen şu âyet-i kerime inmiştir:

"Onların mallarından, kendilerini temizleyeceğin ve onunla kendilerini tamamen pak kılacağın sadaka al. Onlara dua et; çünkü senin duan onlar için bir rahattır. Allah, çok iyi işiten ve çok iyi bilendir"⁵⁷.

Söz konusu edilen bu yedi kişi, Kâ'b ve arkadaşları gibi tevbe etme hususunda geç kalmadan hemen günahlarını benimseyerek başlarının çaresine bakmışlardı. Kâ'b ve arkadaşları ise, tevbeyi geciktirerek işi Allah'ın takdirine havale etmiş ve bekleye durmuşlardı. Nitekim onların bu davranışlarıyla ilgili olarak "Diğer bir takımı da Allah'ın emrini bekleyerek (tevbelerini) geciktirmişlerdir. O, bunlara ya azap edecek ya da tevbelerini kabul edecektir. Allah, çok iyi bilen (her işi) tam bir hikmetle yapandır"⁵⁸ buyurulmuştur. İşte, onların böyle mühim bir hususta ağırdan almaları tam elli gün çile çekmelerine sebep olmuştur.

54. İbnu Keşir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, Mısır, ts. II, 387; ayn imelf. el-Bidâyah ve'n-Nihâyah, V, 26; Abdullah en-Nesefî, a.g.k., II, 143.

55. Kur'an, Tevbe süresi, 102.

56. Abdullah en-Nesefî, a.g.k., II, 143.

57. Kur'an, Tevbe süresi, 103.

58. Kur'an, aynı süre, 106; ayrıca bkz. Abdullah en-Nesefî, a.g.k., II, 144; H. Basri Çantay, Kur'an-ı Hakîm ve Meali Kerim, İstanbul, 1957, I, 297.

Yukarıdan beri bilinen yönlerini özetlemeye çalıştığımız, Hz. Peygamber'in (s.a.) üç mühim şairinden biri olan Kâ'b, diğerleri gibi, Saadet asrının bir çok olayını, şiirleriyle, büyük bir dikkatle kaydedip sağlam bir şekilde tarihe maletmiş bir şahsiyettir. Çok insan tarafından ezberlenmesi ve kuşaktan kuşağa hemen hemen hiç değiştirilmeden aktarılması sebebiyle, şiirle nakledilen hadiselerin sağlam belgeler halinde günümüze kadar gelebildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu cümleden olarak, O'nun İkinci Akabe Biatı'ndan başlamak üzere, Hz. Peygamber'in (s.a.) Medine dönemiyle ilgili bir çok hadiseyi şiirleriyle belgelediğini görüyoruz. Kâ'b'ın İkinci Akabe Biat'ında seçilen on iki nakıbın adını çok doğru olarak, yazdığı kasidesiyle bize kadar iletmesi gerçekten mühim bir hadisedir⁵⁹. O'nun savaş meydanlarındaki değişik durumları canlandıran, müslümanlara cesaret veren, onların yiğitliklerini dile getiren, karşı tarafa doyurucu cevaplar veren ve İslâmiyet'i öven, inkârcılığı yeren kasideleri yanında, savaş alanlarında şehit düşen müslümanların adlarını beyitlerinde nakşeden gayretleriyle İslâm tarihine yaptığı hizmetler pek büyüktür⁶⁰.

O'nun, sonraki devirlerde Hz. Osman'ın önde gelen taraftarlarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Osman'a karşı yapılan ihtilâl sırasında kendisine yardımcı olmuş ve Ensar'ı da O'na yardım etmeleri için teşvik ettirir. Adı geçen Halife, bu ihtilâl sırasında şehit edilince (35/656) Kâ'b'ın, bazı sebeplerden dolayı Hz. Ali'nin yanında yer almadığı görülmektedir⁶¹.

Hayatının son yıllarında gözleri kör olan ve yetmiş yedi yaşında vefat ettiği bildirilen Kâ'b'ın ölüm tarihi üzerinde belirli bir ittifak sağlanamamıştır. O'nun ölüm tarihi, Hicret'in kırkıncı yılından ellinci yılını aşan tarihler arasında değişik rakamlar halinde gösterilmektedir⁶². Bununla birlikte O'nun ölüm tarihini Hicret'in ellinci yılları civarında düşünmemiz mümkün görünmektedir. Cahiliyyet döneminde kabilesiyle Evs kabilesi arasında geçen savaşlarda hem diliyle ve hem kılıcıyla mücadele eden etkili bir kişi olması, İkinci Akabe Biatı'ndan önce İslâmiyet'i kabul etmesi ve bu biata katılıp o tarihî günü söylediği kasidesiyle ebedileştirmesi göz önüne alınacak olursa Kâ'b'ın, sözü edilen biat sırasında yirmi yedi yaşından aşağı olmaması gerekir. Bütün bu durumlar O'nun, ellinci Hicret yılında veya bu tarihten biraz sonra vefat ettiği kanaatine varmamızı kolaylaştırıyor.

59. İbnu Hişâm, a.g.k., II, 87-88; İbnu Keşir, es-Siretu'n-Nebeviyyeh, II, 199-200.

60. Bkz. İnu Hişâm, a.g.k., IV, 27,28; II, 146; İbnu Kesir, es-Siretu'n-Nebeviyyeh, III, muhtelif sayfalar.

61. Ez-Zırıklı, a.g.k., VI, 85; İ.A., VI, 5.

62. Bkz. İbnu Hacer, Tehzibu't-Tehzib, V, 44; M.b. Ahmed ez-Zehabi, el-Kâşif, Mısır, 1972, III, 9; ez-Zırıklı, a.g.k., VI, 85; İ.A., VI, 5.

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE
VE
MA'ÂNİ EL-EDEVÂT VE'LHURÛF ADLI ESERİ x

Dr. Hüseyin Avni ÇELİK

Bilindiği gibi bir müellifin değeri, karakterine, ictimaî hayattaki yerine, faaliyetlerine, öğrenimine ve telif ettiği eserlerine bağlı olduğu kadar, yaşadığı çevrenin siyasî, ilmî ve ictimaî hayatı ile yakından ilgilidir. Bu bakımdan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hayatı, ilmî ve edebî şahsiyeti ile tanıtmak istediğimiz eserine geçmeden önce, müellifin yetişmesinde büyük tesiri olan siyasî, ilmî, dînî ve ictimaî duruma temas etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

a-) Devrin Siyasî Durumu

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin doğumundan takriben beş buçuk asır önce, kanlı bir ihtilâlin sonunda temelleri atılan Abbâsî hilâfeti, zamanla değerli halifeler ve kabiliyetli devlet ricalı sayesinde siyasî ve iktisadî istikrarına kavuşmuş, ayrıca Basra, Kûfe ve Bağdat gibi şehirler, ilim merkezleri hâline gelmiş böylece islâmî, tarihî, edebî, felsefî ve ictimaî sahalarda yapılan çalışmalar, islâm kültürü ve edebiyatım vucûde getirmiştir.

Hicrî III. asrın ortalarından itibaren otoritesi sarsılan Bağdat Abbâsî Devleti, 640/1243 de hilâfete getirilen zayıf, tecrübesiz ve beceriksiz Mustasım ile tarihe karışmıştır.¹ 656/1258 de Moğollar'ın istilâsı ile, çoktan otoritesini yitirmiş olan Abbâsîler'in mevcut siyasî gücü ortadan kalktığı gibi, Şam ve Irak'ta Selçuklularını temsil eden Atabek'lerden de pek azı kalmış, bunlar da Tatar'ların istilâsına karşı koyamaz hale gelmişlerdir. Bu durumdan istifade eden Fransa kralı IX. Lui, bölgenin siyasî istikrarsızlığından faydalanarak Mısır sahillerini ele geçirmiş ve Kahire'ye doğru ilerlerken 648/1250'de Eyyubîler'e esir düşmüştür.

Gürülüyor ki İbn Kayyim el-Cevziyye doğmadan önce, zaman zaman devam eden haçlı seferleri ve Moğollar'ın istilâsı, bölge devletlerini çökertmiş, siyasî otoritelerini sarsmıştır². Moğol hükümdarı Hulâgu bununla kalmıyarak

x Bu makalemizi hazırlarken, aynı başlığı taşıyan tezimizden büyük ölçüde faydandık.

1- Ömer Ferrûh, Tarihü'l-Edebi'l-Arabî, III, 425-426.

2- a.e. III, 426.

zulmünü ilim adamlarını katletmede de göstermiştir. Şüphesiz bu siyasî hadiselerin vahim sonuçları islâm âleminde, özellikle bölge halkı üzerinde derin yaralar açmış, netice itibarı ile halktan ve ulemeden pek çok kimseler idareci sınıfa karşı sessiz kalınmaması gereğini anlamışlardır. Bu uyanış, âlimlere duyulan saygı ve hürmeti artırdığı gibi, devlet ricali nezdinde de değer kazanmalarına vesile olmuştur.

Bağdat'ı istilâ eden Hulâgu komutasındaki Moğol kuvvetlerinin 658/1260 de Suriye'de Aynu câlût denilen yerde bozguna uğratılmasından sonra Suriye'deki siyasî hâkimiyetin Memlûk'lerin eline geçtiği görülmüştür¹. Böylece Memlûk'ler hudutlarını, Şarkta Rakka'dan Fırat'a kadar uzatmışlar, ayrıca Mekke ve Medîne'yi de ellerine geçirmişlerdir. Bu arada Haçlılar, Sultan Baybars, Kalâvûn ve Eşraf Halil tarafından imha edilmiş, Abbâsîler döneminden itibaren zaman zaman büyük tehlike arzeden Alevî ve İsmâîlî'lerin bâkiyeleri de Baybars tarafından susturulmuştur.

Yukarıda kısmen temas ettiğimiz gibi, İbn Kayyim el-Cevziyye doğmadan önce Suriye, Zâhir Baybars'ın idaresi altında istikrara kavuşmuştur. Bu arada ilmi faaliyetler yeniden canlanmış, İmam Nevevî (v. 676/1277) gibi âlimler yetişmiştir.

Müellifin doğduğu yıllarda Memlûk Sultanı Eşraf Halil'in 689-693/1290-1294 elinde idi. Ancak dahilî çekişmeler devam ettiğinden Eşraf Halil, Emir Baydar, Lâcîn ve Bahâdır tarafından acımasız bir şekilde öldürülmüştür². Müellifin çocukluğu yıllarında Moğol tehlikesi devam etmekte, Memlûk sultanlığı dahilî bir mücâdele içinde bulunmakta idi. Bu mücâdele bir müddet devam ettikten sonra saltanat üçüncü defa Nâsîru'd-Dîn Muhammed'in 709-741/1309-1340 eline geçmiş, otuz sekiz yıllık iktidarı İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yetişmesinde ve ilmi hüviyetini kazanmasında büyük rol oynamıştır. Hayatının son on yılı ise, iktidar mücâdelesinde bulunan emirlerin kargaşalıklarla dolu askerî idaresi altında geçmiştir. Bu durum, sultanların istikrarlı bir hayat yaşamadığını, her an ölüm tehlikesi ile karşı karşıya geldiklerini açıkça göstermektedir.

b-) İlmî Durum

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yaşadığı Memlûkler devrinde, haçlı akınları ve Moğol istilâsı ile iyice duraklayan ilmi ve kültürel hayatın tekrar canlandığını görürüz. İlim adamlarının devlet otoritesindeki yerini anlayan Memlûk sultanları, ilim ve kültürün devleti ayakta tutan önemli unsurlardan biri olduğunu anlamışlardı. Bu anlayış içindeki tutumları ile gerek ilim adamlarının gerekse halkın sevgisini kazanmışlardı.

1- İbn Keşîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIII, 220-221; İbn Tağrî Berdî, en-Nucûmu'z-zâhira, VII, 79-80.

2- en-Nucûmu'z-Zâhira, VII, 17.

Bağdat'ın düşmesi ile sarsılan ve çöken ilmi ve kültürel hayatı yeniden canlandırmak ve teessüs ettirmek için ilim adamları seferber olmuşlar, Memlük Sultanı, emir ve vâilileri de, cami, mescit, zâviye, medrese, rıbat, hankâh ve köprüler yaptırarak ulemanın faaliyetlerine iştirak etmişlerdir¹. Bu devirde Memlük sultanlığının bellibaşlı kültür merkezleri olan Kahire, Dimaşk ve Bağdat'ta yapılan, *Zâhiriyye*, *Mansûriyye* ve *Nâsiriyye* medreseleri bu maksatla inşa edilmişlerdir. İlmî faaliyetler, önceki devirlerde olduğu gibi, çeşitli sahalarda devam etmiş, din ve Arap Dili ile ilgili pek çok kıymetli eserler telif edilmiştir². Mesela, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin çok sayıdaki eserleri, çağdaşı Tâcuddîn b. 'Ataillah'ın (v.709/1309) *el-Hikemu'l-'Atâiyye*, Takiyuddîn b. Dakîk el-'İd'in *Şerhu'l-'Umde*, Hâfız en-Neseffî'nin kelâm ilmine âit *'Umdetu Akideti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a* gibi eserler devrin ilmî çalışmalarının apaçık örnekleridir. Bu arada İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hocası İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) ismini bile zikretmek, bu devrin ilmî, fikrî ve dinî hayatı hakkında yeterli bilgi verir.

Bu devirde daha çok dinî ilimlere ehemmiyet verildiğini, Arap Dili ve Edebiyatı üzerindeki çalışmaların ise ikinci derceye düştüğünü görürüz. Bununla beraber İbn Mâlik'in (v. 761/1359) *Muğni'l-Lebib*, *Şuzûru'z-Zeheb*, *Katru'n-Nedâ*, *el-Câmi'u's-Sağîr* ve *er-Ravdatu'l-Edebiyye* Fî Şevâhidi *'Ulûmü'l-'Arabiyye*'si sarf ve nahiv konularında kaleme alınan değerli eserlerdir. Yine bu devrin yetistirdiği Celâluddîn Kazvîni (v. 739/1338) *et-Tevdîh* adını verdiği *Telhisü'l-Miftâh*, İbn Manzûr (v. 711/1311) *Lisânu'l-Arab* ve Ahmed b. Ali el-Makarrî (v.770/1368) *el-Miftâhu'l-Munîr* gibi eserlerini yazmışlardır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin çağdaşlarından Ebu'l-Fidâ' (v. 732/1331), İbn Kesîr (v.774/1373) ve ez-Zehêhî (v. 748/1347) gibi tarihçiler, bugün elimizde bulunan tarihî eserlerini, İbn Kayyim el-Cevziyye'den on yıl önce vefat eden İbn Hallikân *Vefeyâtu'l-Ayân*, İbn Aybek es-Safedî (v. 764/1362) *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, İbn Şâkir el-Ketbî (v. 774/1372) *Fevâtu'l-Vefeyât* gibi terâcim kitaplarını telif etmişlerdir.

Siyasî ve ictimai meselelerin yoğun olduğu bu devirde alimler sâdece islâmî ilimlerle uğraşmamışlar, tıp, sosyal ve siyaset gibi ilim dallarına da önem vermişlerdir. Sultan Iâçin 696-698 /1297-1299 zamanında İbn Tulûn Cami'inde Tıp tedrisatına başlanmıştır. Ayrıca Ahmed b. Muhammed b. er-Rif'a el-Mısri'nin (v.710/1310) *Bezlu'n-Nesâih eş-Şer'iyye Fimâ 'Ale's-Sultân ve Vulâti'l-Umûr ve Sâiri'r-Raiyye* ve Hasan b. Abdillâh ei-Abbâs'ın *Esrâru'l-Uvel Fî Tedbiri'd-Duvel Fi's-Siyâse* adlı kitapları siyasî muhtevalı eserlerden bazılarıdır. Bu arada İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Ahbâru'n-Nisâ'* adlı eseri de kadınların cemiyetteki sosyal yönlerini dile getiren ictimai mevzudaki eserler arasında yer alır³.

1- Abdulazîm, İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 232-233.

2- Corci Zeydân, Târih u Âdâbi'l-Luğa el-Arabiyye, III, 121-125.

3- Abdulazîm, İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 65

c-) Dîni ve İctimai Durum

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yaşadığı yıllar, mezhep kavgalarının yoğun olduğu bir dönemdir. Bu sürtüşmeler büyük sıkıntılara yol açmış, hatta mezhep taraftarları arasında bile intikam ruhu yaratmıştır. Şii kollarından biri olan Râfizi'lerle Sunnîler arasındaki mücâdeleler bunun bâriz bir misâlidir¹ Bağdat'ın istilâsı sırasında Râfizi'lere yakınlığı olan vezir İbn el-Alkamî (v. 656/1258) Moğollarla işbirliği yaparak onları Bağdat'a daveti ve halifeyi öldürmelerini tavsiye etmesi tarihi Şii ve Sünnî kavgalarının sonucu olsa gerek. Bu vezirin gâyesi, Sunnîleri yok etmek, yerine Râfizî'leri getirmek, hilâfeti Abbâsî'lerden alıp Fâtimî'lere devretmekti².

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yaşadığı devirde büyük boyutlara varan dîni çekişmelerden biri de, kökü çok eskilere dayanan fukahâ ve mutasavvıflar arasında cereyan eden çekişmelerdir. Hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında başlayan bu sürtüşmeler yıllar boyu devam etmiştir. Bu yüzden Zin-Nûni'l-Mısrî ve el-Hallâc gibi ehl-i tasavvuf'un ileri gelenlerinden bazı zevat'ın Bağdat mahkemelerine sevkedilmeleri görülmektedir³.

Bu mezhep kavgaları sadece itikadî ve kelâmî konularda kalmamış, aynı zamanda bazı fikhî meselelerde de fukaha arasında cereyan etmiştir. Şâfiî mezhebi fukahasından Takiyyuddîn es-Subkî (v. 756/u355), Hanbelî mezhebi fukahasından olan İbn Teymiyye (v. 728/1328), talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye ve taraftarları arasında talak ve diğer fikhî meseleler üzerinde tartışmalar öylesine büyümüş ve yaygın hâle gelmiştir ki aralarını bulmak için Sultan'ın müdahalesi ve aralarındaki kavgayı durdurması gerekmiştir⁴.

Gerek mutasavvıflarla fukaha, gerek diğer bâtil mezheplerle hak mezhepler gerekse fıkıh uleması arasında cereyan eden tartışmalar ve manasız mücâdeleler, bu devrin fikhî hareketlerine hız vermiş, muhtelif ilim dallarında eserler yazılmasına vesile olmuştur.

Memlûk'ler devrinin altmış yıllık siyasî, dîni ve iktisadî hayatını yaşayan İbn Kayyim el-Cevziyye, cemiyette gördüğü dîni ve ictimai meselelere çözüm bulmak gayesiyle, zamanımıza kadar ulaşan, pek çok sayıda eser telif etmiş, fikir ve düşünceleriyle halkı birlik ve beraberliğe deavet etmiştir.

Görülüyor ki bu devirde çeşitli mezhepler arasında cereyan eden şiddetli çatışmalar olmuştur. Bu çatışmalar o zaman fikir seviyesini aşmış husûmet ve düşmanlığa müncer olmuştur. Bu itibarla bu devrin mezhep ve fikir çatışmalarının

1- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIII, 196.

2- en-Nucûmu'z-Zahira, VII, 20.

3- Abdulazîm, İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 401.

4- a.e., s. 402.

düşünce hayatını iki yönden etkilediği müşahede edilebilir. Bunlardan biri, fikir çatışmaları neticesinde beliren ayrı görüşlerin düşünce hayatının zenginleşmesini sağlamış olmasıdır ki bu bir bakıma müsbet bir neticedir. Öbür taraftan bu fikir ve mezhep çatışmaları neticesinde meydana gelen mezhep taassubu hoş görül- lüğü ortadan kaldırmasına yol açmış ve onun yerine aşırı mezhep taassubunun yerleşmesine sebep olmuştur ki bu da işin menfi yönünü teşkil etmektedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı

a-) Doğumu ve Çocukluk Devri

İbn Kayyim el-Cevziyye adı ile bilinen müellifimiz Şam'daki el-Cevziyye¹ medresesi kayımı'nin oğludur. Tam adı, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sad, künyesi ise Ebû Abdillâh'dır.

Kaynaklardaki kayıtlara göre, İbn Kayyim el-Cevziyye 691/1292 yılı Safer ayının yedisinde, Şam'ın güney doğusuna düşen ve ellibeş mil uzağında bulunan *Havrân* kasabasına bağlı *Zer'a* köyünde, ilim ve fazileti ile tanınan dindar bir âilede dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta iken âilesi ile birlikte *Dimaşk'a* gelip yerleşmiş, gençlik yıllarını burada geçirdiği gibi tahsil hayatına da bu şehirde başlamıştır. Bu itibarla bir çok kaynaklarda müellifimiz iki ayrı yere nisbet edilir; Biri doğum yeri olan *Zer'a*, diğeri de yetişip büyüdüğü, tahsil ve vazife yaptığı *Dimaşk'tır*².

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin çocukluk yıllarının nasıl geçtiğini bilmiyoruz, ancak, diğer tanınmış âilelerin çocukları gibi, bunun da Şam'ın sosyal çevresinde, hayat gâilesinden uzak ve huzur içinde büyüdüğü muhakkaktır. Fakat âilesinin dindar oluşunu ve hatta fakih ve medrese kayyiminin oğlu olduğu düşünülürse, müellifimizin muhafazakâr bir âile ve çevrede yetiştiği, bu sebeple küçük yaştan itibaren oyun ve eğelenceden mahrum kaldığı da gözden uzak tutulamaz. Bu sâde hayatının yanısıra müellifimiz ilk dîni bilgilerini âilesinden aldığı ve hatta ilk tahsili için babasının önüne diz çöktüğü, kaynaklarda zikredilmektedir³. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin devrin büyük ilim merkezlerinden biri olan Şam'da

1- el-Cevziyye; Ebu'l-Ferec b. el-Cevzi'nin (v. 597/1200) Şam şehrindeki buğday pazarının bulunduğu yerde yaptırdığı mekteb'in adıdır. 1327/1909 yılında mahkeme salonu olarak kullanılan bu bina bilahara kapatılmıştır. Bir süre sonra aynı bina kızılây hayriye cemiyeti tarafından tekrar açılmış sıbyan mektebi olarak istihdam edilmiştir. Bilgi için bk. İbn el-Verdi, *Tetimmetu'l-Muhtaşar*, II, 400-401.

2- eş-Şafedî, el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 270; İbn Keşîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 234; İbn Tağrî Berdî, el-Menhelu's-Şâfi, II, vr. 247/b, *Nuruosmaniye küt.* 3428-29 numarada kayıtlı (yazma); en-Nucûmu'z-Zâhire X, 249.; İbn Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, IV 21.

3- el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 271.

yetişmesi, tahsil hayatında kendisine büyük imkânlar sağlamıştır. Zira sonraları mütahhasıs olduğu dîni ilimlerdeki meşhur hocaları burada bulmuş, onların feyzinden ve derin ilminden faydalanmıştır. 697/1297 de vefat eden rüya tabircisi Şihabuddîn Ahmed b. Abdîrrahmân'ın¹ ilim meclislerine katılıp derslerini dinlediğine göre, tahsil hayatına henüz altı veya yedi yaşında iken-başladığı anlaşılır.

b-) Gençliği ve Tahsili

Kaynaklardaki ifâdelerden anlaşıldığına göre, İbn Kayyim el-Cevziyye dîni sahanın çeşitli dallarında ihtisaslaşmış meşhur âlimlerden muhtelif dersler almıştır². Buna göre: eş-Şeyh Safiyyuddîn el-Hind (v. 715/1315), Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve eş-Şeyh İsmâîl b. Muhammed el-Harrânî (v. 729/1328)'den usûl ve fıkıh derslerini almış ayrıca bu hocasından, İbn Kudâme 620/1223) *el-Mukni*, Âmidî'nin (v. 631/1233) *el-İhkâm*, Fahrüddîn er-Râzî'nin (v.606/1210) *el-Muhassal*, *el-Mahsûl* ve *el-Erbu'în* adlı eserlerini okumuştur³. Bu arada Zeynuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî Nasr İbn eş-Şîrâzî eş-Şâfi' (v. 714/1314), Sadruddîn İsmâîl ., Yûsuf b. Mektûm es-Suveydî (v. 716/1316), Ebû bekr b. Ahmed b. Abdiddâim en-Nabûsî (v. 718/1318), Takiyyuddîn Süleymân b. Hamza Ebu'l-Fadl el-Makdisî (v.715/1315), İsâ b. Abdîrrahmân es-Sâlihî el-Hanbelî (v. 717/1317) ve Ummu Muhammed Fâtıma bint İbrâhîm b. Muhammed b. Cevher el-Betâihî (v. 711/1311)'den hadis dersini dinlemiştir.⁴ Ancak hemen şunu ifâde etmek gerekir ki İbn Kayyim el-Cevziyye, feraiz dersini ilk önce babasından daha sonra da hocaları el-Harraânî ve İbn Teymiyye'den okumuştur. Aybek es-Sâfedî, müellifin babasının ferâiz ilminde otoriter olduğunu kaydederek yetişmesindeki en büyük âmilin babası olduğunu açıkça ifâde etmektedir⁵.

Şüphesiz İbn Kayyim el-Cevziyye sadece dîni ilimleri tahsil etmekle kalmamış aynı zamanda devrinin ileri gelen hocalarından Muhammed b. Ebî'l-Feth el-Balbekkî el-Hanbelî (v. 709/1309) ve Mecduddîn Ebübekr b. Muhammed el-Mursî et-Tûnusî eş-Şâfiî (v. 718/1318)'den Arap Dili ve Edebiyatı dersini almış, ayrıca, hocası el-Balbekkî'den Ebu'l-Bekâ'nın *el-Mulahhas* adlı eserini, sonra da sırasıyla, Abdulkâhîr el-Curcânî'nin (v. 474/1081) *el-Curcainiyye* adı ile bilinen *el-Cumel*, İbn Mâlik'in (v. 672/1274) *el-Elfiye* adlı eserlerin tamamını yine İbn Mâlik'in *el-Kâfiye eş-Şâfiye* adlı eserin çoğunu okumuştur. Hocası Necmuddîn'den ise, İbn Usfûr'un (v. 669/1271) *el-Mukarrıb*'inden bazı bölümler okumuştur.⁶

1- a.e., II, 271; el-Menhulu's-Şâfi, II, vr. 247/b.

2- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 234; el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 271.

3- el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 271; el-Menhulu's-Şâfi, II, ver. 247/b.

4- el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 271.

5- a.e., II, 271.

6- a.e., II, 271.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yukarıda zikri geçen hocaları dışında, kendilerinden hangi dersler okuduğu bilinmeyen, fakat kaynakların zikrettiği diğer hocaları da şunlardır:

Şihâbuddîn Ahmed b. Abdirrahmân b. Abdilmu'min b. Ni'me el-Makdisî el-Hanbelî (v. 697/1298),¹ 'Alâuddîn, Ali b. Muzaffer b. İbrâhîm b. Omer b. Yezid el-İskenderânî (v. 716ç/1316),² Ebûbekr b. Munzir b. Zeyniddîn Ahmed b. Abdiddaim b. Ni'me el-Makdisî el-Hanbelî (718/1318),³ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed eş-Şirâzî ed-Dineverî (v. 723/1323),⁴ Behâuddîn Kâsım b. Muzaffer b. Mahmûd b. 'Asâkir ed-Dimaşkî (v. 723/1323),⁵ Ebu'l-Feth Mûsâ b. Muhammed b. Ebi'l-Huseyn Ahmed el-Yûnîni el-Ba'lbekki (v. 626/1228),⁶ Zeynuddîn Eyyûb b. Ni'me b. Ahmed b. Ca'fer el-Kehhâl en-Nablusî ed-Dimaşkî (v. 730/1330),⁷ Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillah b. Cemâa b. 'Alî b. Hâzım b. Sahr b. Hacer el-Kinânî el-Hamevî eş-Şâfi î (v. 733/1333)⁸.

Yukarıda temas ettiğimiz gibi, İbn Kayyim el-Cevziyye, devrin ileri gelen hocalarından çeşitli dersler almış, ancak bunlar arasında rahlesinin önüne en çok diz çöktüğü İbn Teymiyye olmuştur. Zira bu hocasının 712/1312 yılında Mısır'dan Şam'a dönmesiyle başlayan talebeliği uzun yıllar devam etmiştir. Gençliğinin en verimli ve en hararetlı yıllarını İbn Teymiyye'nin öğrencisi olarak geçiren müellifimiz, onun dinî sahadaki geniş ilminden faydalandığı gibi, fikir ve düşüncelerinin de tesiri altında kalmış, hocasının hayat tarzını kabul eden sâdik bir talebesi olmuştur.⁹ Ancak, bu hocasına karşı büyük nezaket göstermekle berâber ilmi sahada akıl ve mantığına ters düşen hususlarda onun görüşlerine karşı çıkmaktan da çekinmemiştir¹⁰.

İbn Kayyim el-Cevziyye, yukarıda da ifâde edildiği gibi gerek hocasına ve gerekse diğer kişilere karşı takındığı tavır ve hareketlerinde nezaket kâidelerinin dışına asla taşmazdı. Onun güzel huyu ve ahlâkı hakkında kendisine çok yakın bulunan ve birlikte uzun bir mesâi sarfeden talebesi İbn Kesir'in bize naklettiği

1- el-Menhelu's-Şâfi, II, vr. 247/b; el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIII, 353; ed-Dâvûdî, Tabakâtu'l-Mufessirin, II, 91.

2- ed-Duraru'l-Kâmine, II, 204-205; Şezerâtu'z-Zehab, VI, 39; el-Bidâye ve'n-Nihâye, XVI, 78; en-Nucûmu'z-Zâhire, IX, 255.

3- Şezerâtu'z-Zehab, VI, 48; en-Nucûmu'z-Zâhire, IX, 242.

4- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 109-110; Şezerâtu'z-Zehab, VI, 62.

5- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 108; ed-Duraru'l-Kâmine, II, 323-324.

6- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 126; ed-Duraru'l-Kâmine, V, 153.

7- ed-Duraru'l-Kâmine, I, 464; Şezerâtu'z-Zehab, VI, 93.

8- el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 18-20; el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 163; Tabakâtu'l-Mufessirin, II, 48-50.

9- en-Nucûm ez-Zâhire, X, 249;

10- İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdu'l-Me'âd Fi Haydi Hayri'l-'İbâI IV, 253-254.

şu ifâdeler dikkat çekicidir: "İbn Kayyim el-Cevziyye devamlı mücâdelede bulunmasına ve durmadan telif etmesine rağmen, zamanımızda onun kadar çok ibâdet edenî görmedim; namaza durduğunda kıyam, rukû ve sucûd'u son derece uzatırdı. Bundan dolayı bazan arkadaşlarının tenkidine uğradı. Buna rağmen ibâdetini aynı minval üzere devam ettirirdi.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ahlâkı güzel olduğu kadar kırâatı da güzeldi. Herkes'e karşı büyük sempatisi vardı, kimseye haset etmez, eziyet vermez ve kimseye karşı kin gütmezdi".¹

İbn Kayyim el-Cevziyye, hocası İbn Teymiyye'nin hayatında fenâ muamelelere mârûz kalmış ve Mescid-i İbrâhîm'e yapılan ziyaretin aleyhinde bulunduğundan dolayı, hapse atılmıştır. Ayrıca talak ve müsabaka ile ilgili meselelerde verdiği fetvâlar, devrinin fukahasıyla ihtilâf'a düşmesine müncer olmuş, bu yüzden bir çok defa hapse atılmıştır.²

Bir müddet Mekke'de kalan İbn Kayyim el-Cevziyye, burada sürekli ibâdetde bulunması ve Kâbe'yi sık sık tavaf etmesi, Mekkeli'lerin dikkatini çekmiş, hep onun bu hâlinden söz etmişlerdir.³

Hanbelî mezhebine mensup bulunan müellifimiz, bu mezhebin bütün fikirlerine gözü kapalı riâyet etmiyor, umumiyetle hocası İbn Teymiyye'nin görüşlerine katılıyor, gerçeğe ve kendi mantığına en uygun olanı benimsiyordu.

c-) Meşğul Olduğu İşler ve Vefatı

Ömrünün büyük bir kısmını dîni ilimleri tahsil ederek geçiren İbn Kayyim el-Cevziyye, Şam'da bulunan Sadriyye medresesindeki müderrisliği yanısıra, babasının kayyimi olduğu el-Cevziyye'nin de uzun zaman imamlığını yapmıştır.⁴ Kendisinden bahseden kaynaklar bu iki görevi dışında devlet kademelerinde herhangi bir vazife yaptığını zikretmezler. Fakat müderrislik ve imamlık görevleri ile birlikte irşatta bulunduğu ve konferanslar verdiği de bazı kaynaklarda zikredilmektedir.⁵ Hatta konferanslarının bazıları olaylara sebebiyet vermiş ve bu yüzden mahkemelik olmuştur.

Kudüs'e yaptığı ziyareti sırasında okuduğu bir cuma hutbesinde Hz. İbrâhîm'in (a.s) kabrini ziyaret ile ilgili görüşünü açıklamış, bu ziyaretin yasak olduğunu söylemiştir. Kudüs dönüşü Nablus'a uğradığında, kendisini karşılayan cemaatin isteği üzerine, burada bir konferans vermiş, aynı konuya deyinerek

1- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 234-235.

2- ed-Duraru'l-Kâmine, IV, 23; Tabâkaâtu'l-Mufessirin, II, 91-92.

3- Tabâkaâtu'l-Mufessirin, II, 92.

4- a.e., II, 92.

5- Taqiyyuddin es-Subkî, es-Seyfu's-Şukayl, (naşirin mukaddimesi).

Kudüs'ta söylediklerini burada da aynen tekrarlamıştır. Yaptığı bu konuşmalarından ötürü hakkında şikâyet vaki olmuş ve sorguya çekilmiştir. Kendisine tevcih edilen ithamın doğru olmadığını ileri sürerek kendini savunma neticesinde serbest bırakılmıştır¹.

Kaynakların bildirdiğine göre, İbn Kayyim el-Cevziyye 751/1350 yılı Recep ayının onüçü perşembe gecesi yatsı namazı vaktinde altmış yaşında iken vefat etmiştir.² Cenazesi ertesi gün kaldırılmış, öğle namazını müteâkıp, namazı önce Emevî sonra da Cerrâh camiinde kılınmıştır. Cenazesi görkemli bir törenle, e-beveyninin medfun bulunduğu Bâbu's-Sağîr mezarlığına götürülerek burada toprağa verilmiştir. Törene kadılar, ileri gelenler, sâlih kişiler, ilim adamları ve küçük büyük binlerce insan katılmıştır.³

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ölümü ile islâm âlemi, takriben bundan altı buçuk asır önce, büyük bir ilim adamını, eşsiz bir mücâhid imamı, selef-i sâlih'in hararetli bir savunucusunu ve hürdüşüncenin bir liderini kaybetmişti. Fakat O, geride bıraktığı ve günümüze kadar değerini kaybetmeyen eserleriyle hâla yaşamakta ve selef-i sâlih'in yolundan ayrılanlara karşı mücâdelesini sürdürmüştür.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin biyografî'sinden ve eserlerinden bahseden eski ve yeni olmak üzere pek çok kaynak onu övmüş ve ilmî şahsiyetinden söz etmiştir.⁴

Daha önce ifâde ettiğimiz gibi İbn Kayyim el-Cevziyye çok yönlü bir şahsiyettir. Telif ettiği eserlerle birlikte onun hayattaki mücâdelesini de küçüksenmiyecek derecede önemlidir. Bu arada ilmî mesai ve hayat mücâdelesinden arta kalan zamanını da talebelere hasretmek süretiyle değerlendirmeye çalışan müellifin verimli bir hayat geçirdiği anlaşılmaktadır. Hiç şüphesiz bir şahıs, kendisinden

1- a.e., (naşirin mukaddimesi).

2- el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 272; Tabakâtu'l-Mufessirîn, II, 93.

3- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 253; Şezerâtu'z-Zeheb, VI, 170.

4- İbn Kayyim el-Cevziyye'nin biyografisi ile ilgili geniş bilgi için bk. ez-Zehebî, el-İber Fi Ahbârî'l-Beşer, var. 382/a, Köprülü küt. 1084 numarada kayıtlı (yazma); el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 270-272; el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 234-235; Zeyl Tabakâtu'l-Hanâbile, II, 447-452; ed-Duraru'l-Kâmine, III, 400; el-Menhelu's-Sâfi, II, vr. 247/b; en-Nucûmu'z-Zâhire, X X, 249, es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, s. 25; Tabakâtu'l-Mufessirîn, II, 90-93; Şezerâtu'z-Zeheb, VI, 168; eş-Şevkânî, el-Bedru't-Tâli, II, 143; İbn el-Âlûsi, Cilâu'l-Ayney, s. 25; Muhammed b. Ebî Bekr, er-Raddu'l-Vâfir, s. 35; eş-Şaffî, Muhtaşar Tabakâtu'l-Hanâbile, s. 61; GAL, II, 127 (105); suppl, II, 126; Corci Zeydân, Târîhu Âdâbu'l-Luga el-Arabiyye, II, 264; ez-Ziriklî, el-A'lâm, VI, 280; İA. İbn Kayyim el-Cevziyye mad.; İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Tıbbu'n-Nebevî (naşirinin mukaddimesi); İbn Kayyim el-Cevziyye, zâdu'l-Me'âd Fi Hedyi Hayri'l-İbâd (naşiri Şuayb el-Arna'ûfî ve 'Abdulkâdir el-Arna'ûfî'nin mukaddimesi).

sonra bıraktığı ilmî eserler yanında yetiştirdiği talebelerle şöhret bulmaktadır. Bu her iki özellik de tam anlamıyla İbn Kayyim el-Cevziyye'de bulunmaktadır. Külliyyetli miktarda ve pek çok alanda oldukça beğenilen ve ilmî değeri yüksek eserler telif eden bu zat aynı zamanda, kendi devirlerinde ve kendilerinden sonraki devirlerde geniş yankılar meydana getiren Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî (v. 744/1343), Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Omer b. Kesîr el-Busrevî (v. 774/1373), Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Bağdâdî el-Hanbelî (v. 975/1393) ve Ebû Abdillah Muhammed b. Abdilkâdir en-Nablusî el-Hanbelî (v. 797/1395) gibi ilmî eserleriyle bilinen talebeler de yetiştirmiştir. Ayrıca iki oğlu; Abdullah (v. 756/1355) ile İbrâhîm (v. 767/1365) de talebeleri arasında yer almıştır.

Bazı kaynaklarda İbn Kayyim el-Cevziyye'nin altı talebesinin adı geçmekte ise de bu rakamdan daha fazla insan yetiştirdiği muhakkaktır. Ancak kaynaklarda zikredilen bu altı talebeye İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hangi dersleri okuttuğu hakkında ayrıntılı bilgilere rastlanmamaktadır. Şu kadar var ki İbn Kudâme ile en-Nablusî'nin kendisinden özellikle fıkıh dersini okuduğu bilinmektedir¹.

İlmî ve Edebi Şahsiyeti :

Daha önce zikredildiği gibi, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yaşadığı devirde, Mısır ve Şam ilmî faaliyetlerin yoğun olduğu birer ilim merkezi hâline gelmişti. Bu yüzden muhtelif ilim dallarında birçok kitap yazılmış, büyük sayıda ilim adamı yetişmişti. Böyle bir devirde tahsil hayatına atılan müellifimiz elbette mevcut imkânlardan faydalanacak ve kendisini en mükemmel bir şekilde yetiştirme fırsatını bulacaktı. İbn Kayyim el-Cevziyye islâm dîni esaslarını. Arap dili ve edebiyatını, Kelâm ve Tasavvuf ilmini öğrenmek için bu dallarda kendisine ders verebilecek faziletli hocaları kolaylıkla bulmuştur. Ders aldığı hocalardan öğrendikleri ile kalmamış, eline geçen her kitabı okuyup anlamaya çalışmıştır².

Müellifin telifatını gözden geçirdiğimizde Onun, geniş kültüre sâhip, ilmî seviyesi yüksek ve emsali ender bulunan bir şahsiyet olduğunu görürüz. O, muhtelif ilim dallarında öğrenim yapmış, bu dallarda kitaplar yazmıştır.

Mesela fıkıh ve usûl ilminde; *İlâmu'l-Muvekkiîn, et-Turuku'l-Hikmiyye Fi es-Siyâse eş-Şer'iyye ve Kitâbu's-Salât ve Ahkâmu Târikiha,*

Tasavvuf'ta; *Medâricu's-Sâlikîn, el-Fevâid, Ravdatu'l-Muhibbîn ve Uddetu's-Sâbirîn ve Zehiretu's-Şâkirîn,*

Kelâm'de; *Şifâu'l-Alil, es-Savâiku'l-Mursele 'ale'.-Cehmiyye, İctimâu'l-Cuyûş'l-İslâmiyye 'alâ Gazvi'l-Muattile ve'l-Cehmiyye, el-Kâfiye eş-Şâfiye, Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efraâh ve Kitâbu'r-Rûh.,*

1- Zâdu'l-Me'âd (naşirin mukaddimesi); el-A'lâm, VII, 81.

2- Tabakâtu'l Mufessirîn, II, 92.

Siyer'de; *Zâdu'l-Meâd Fl Hedyi Hayri'l-'İbâd*,

Tarihte : *Ahbâru'n-Nisâ'* ve

Nahiv'de; *Maâni el-Edevât ve'l-Hurûf* gibi eserler yazmıştır. Bu da müellifin çok yönlü bir ilim adamı olduğunu gösterir. O, fıkıhçılığı yanında hem kelâmcı hem müfessir hem mutasavvif hem de Arap dili ve edebiyatçısıdır.¹ Biz, dil ve edebiyat yönüne ağırlık vererek onun bu yönünü ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Kayyim el-Cevziyye, devrinde geniş ölçüde yaygın olan dîni ilimlerde üstün başarılar sağladığı gibi, Arap dili ve edebiyatında da oldukça başarı göstermiş, bu konuda kendisine muâsir bulunan ulema'nın güvenini kazanmıştır. Konumuzun son kısmını oluşturan *Maâni el-Edevât ve'l-Hurûf* adlı kitabını, bazı ulemâ'nın isteği üzerine telif etmesi, Arap diline haâkimiyetini gösteren bâriz bir delildir. Ayrıca, telif ettiği diğer kitaplarda görülen edebî üslubu, her konu ile mütenâsip manzum beyitler getirmesi, onun bu ilim dalında da büyük payı olduğunu gösterir.

Müellif çok sayıda şiir ezberlemiş, işlediği konularda şahit olarak getirdiği beyitleri ezberinden yazmıştır. Aynı zamanda kendisi de şiir söylemiştir. Bu konuda, beyitleri cemedden *el-Kâfiye es-Şâfiye* adlı manzum bir eseri mevcuttur. Ancak söylediği şiir edebî olmaktan ziyade ilmîdir.

İbn Kayyim el-Cevziyye, ilim ve amelden yoksun olanları yermek için şairin şu beyitlerini şahit olarak getirmiştir:

Lâ tehdê'anneke'l-lihâu ve's-şuvaru
tis'atu a'sâri men terâ bakaru
fî şecari's-sirdi minhum meşelun
Iehâ ruvâu ve mâ lehâ semeru ² (x)

"Şekil ve dış görünüşleri seni aldatmasın. Gördüğün o kimselerin onda dokuzu boştur, câhildir. Onlar, görünüşü güzel olan fakat meyvesi bulunmayan sedir ağacına benzerler".

Ayrıca Kur'ân'da bu gibi kimselerin ne şekilde tasvir edildiğini gösteren şu âyet-i kerime'yi zikretmiş; Ve izâ ra'eytehum tu'cibuke ecsâmuhum ve in yekûlû fesme'likavlihim keennehum huşubun musenedeh. ³ "Ey Muhammed! Onlara

1- Tabakâtu'l-Mufessirin, II, 96; Şezerâtu'z-Zehab, VI, 158.

2- Miftâhu Dâri's-Sa'âde, I, 115.

(x) Bu derginin basıldığı matbaada Arapça metin basma imkânı bulunmadığından, makalemizde geçen Arapça ifâdeler, kenellikle İslâm Ansiklopedisinde uygulanan transkripsiyon sistemine uyularak latin harflerle verilmiştir.

3- LXIII (Munâfikûn), 4.

baktığın zaman cusseleri hoşuna gider; Konuşurlarsa sözlerini dinlersin: tıpkı, sıralanmış kof kütük gibidirler” ve aynı mânada söylenen şu iki beyti de şahit olarak getirmiştir:

Zevâmilu lil-esfâri lâ'İlme 'indehum
biceyyidihâ illâ ke'ilmî'l-ebâ'iri
le'amruke mâ yedri el-be'îru izâ ğedâ
bievsâkihi ev râha fî el-ġarâiri ¹

”Onlar, taşıdıkları kitapların değerini bilmeyen, bu konudaki bilgileri, develerin bilgisini aşmayan kimselerdir. Yemin ederim ki deve, sırtındaki yükü ile sefere çıktığında veya seferden geri döndüğünde, taşıdığı çuvallarda ne olduğunu bilemez”.

Görülüyor ki İbn Kayyim el-Cevziyye aynı mânada iki ayrı şairin beyitlerini istediği konuda şahit olarak gösterebilmiştir. Bu da, O'nun şiir zevkine sâhip bulunduğunu ortaya koyar.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-Saâde* adlı eserinde ilim adamlarının faziletlerini dile getirerek:” Âlim kimse, can bedenden ayrılınca, fânidir, fakat geride bıraktığı eserleriyle iusanlar arasındaki değeri bâkidir. Câhil ise, her ne kadar diri görünse de aslında O, insanlar arasında ölüden farksızdır” der ve aşağıdaki mısraları bu maksatla ilgili olarak nakleder:

Ve fî el-cehli ħable'l-mevti mevtun liehlihi
ve ecsâmuhum ħable'l-ħubûri ħubûru
ve ervâhuhum fî vahşetin min cusûmihim
ve leyse lehum ħattâ en-nuşûri -nusuuru ²

”Cehâlet içinde olanlar, daha ölmeden ölüdür. Cüsseleri can vermeden kabirliktir. O'nların ruhları vucûtlarında yabancıdır. Kıyâmete kadar varlıkları yok gibidir”.

Ayrıca, aynı mânada şairin şu beytini zikreder:

Ķad mâte ħavmun ve mâ mâtet mekârimuhum
ve 'âşet ve hum fî en-nâsi emvâtu ³

”Öyle kimseler vardır ki, yok olup gitmiştir. Fakat iyilikleri ve geride bıraktıkları güzel eserleri bâkî kalmıştır. Yine öyle kimseler vardır ki, yeryüzünde yaşarlar fakat insanlar arasında bir ölü gibidirler”.

1- Miftâhu Dâri's-Sa'âde, 115.

2- a.e. I, 137.

3- a.e., I, 137.

Taklid'i savunanlara karşı çetin bir mücâdelede bulunan müellif, muarızlarına şu beytini okur:

Fein kunte lâ tedrî fetilke muşîbetun
ve in kunte tedrî fe'l-muşîbetu a'zamu ¹

"Eğer gerçeği bilmiyorsan, bu bir musibettir. Şayet gerçeği biliyor ve buna uymuyorsan, bu defa musibet daha da büyüktür".

İbn Kayyim el-Cevziye, insanları doğru yola sevketmede büyük payı bulunan devlet ricalı ile din adamlarının önemini dile getirirken, insanların doğru yolda kalmaları veya sapmaları bunlara bağlı olduğunu vurgular, konu ile ilgili olarak İbn Mubârek'in şu beyitlerini zikreder:

Raeytu'z-zunûbe tumîtu'l-ķulûbe
ve ķad yûrişu'z-zulle idmânuhâ
ve terku'z-zunûbi ķayâtu'l-ķulûbi
ve ķayrun linefsike 'ışyûnuhâ
ve hel efsede'd-Dîne illâ el-mulûku
ve aķbâru sûin ve ruhbânuhâ ²

"Günahların gönülleri öldürdüğünü gördüm. Onu işlemek, alışkanlık hâline getirmek insanı zillete düşürür. Günahları terketmek gönüllere hayat bahşeder. Günaha karşı isyân etmen senin için daha hayırlıdır. Dini ifsad eden, hükümdar, kötü niyetli âlim ve râhiplerden başka kim olabilir!".

Verilen bu örneklerden de anlaşılacağı gibi, müellifimiz büyük sayıda şiir ezberlemiş, bunlardan istediği beyti istediği konuda kullanabilmiştir. Ayrıca değişik konularda şiir söylemiş, bu şiirleriyle ebl-i sünnet'in yolundan sapanlara, Cehmiye ve Cebriye gibi fırkalara karşı ehl-i sünnet'in mezhebini savunmuştur. *el-Kâfiye eş-Şâfiye Fî'l-İntisârî li'l-Fırka en-Nâciye* adını verdiği *Kaside en-Nûniyye*'sinde yer alan Cehmiye fırkasının başı olan Cehm b Safvân es-Semerkandî hakkında yazdığı şu beyitler örnek olarak gösterilebilir.

Cehm bin şafvâne ve şî'atuhu'l-ûlâ
ceķadû şîfâtî'l-Ĥâliķî'd-Deyyânî
bel 'aţţalû minhu's-semâvâtî'l-'ulâ
ve'l-'arşe eķlûhu mine'r-Raĥmâni ³

"Cehm b. Safvân ile ilk yandaşları, Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiler. Üstelik gökyüzünü Onsuz, Arşu âlâ'yı da Rahmân'sız bıraktılar".

1- İ'âmu'l-Muveķķî'in, II, 191; Miftâhu Dâri's-Sâ'de, I, 1404-105.

2- İ'âmu'l-Muveķķî'in, I, 10.

3- el-Kâfiye eş-Şâfiye, s. 12; es-Seyf eş-Şukayl, s. 24

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin üslûbunda şüirden bazı iktibaslarda bulunduğu görülür, ancak bu iktibaslar, üslûbunda bir zorluk veya ifâdesinde bir bozukluk meydana getirmez. Okuyucu hiç zorlanmadan ifâdelerini açık bir üslûb içinde okur, meramını kolaylıkla anlar.

Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye, tabiûn'dan ileri gelen ulemâ'nın gerçeklere son derece bağlılıklarını dile getiren şu ifâdeleri:

Yesirûne ma'a'l-Hakkı eyne sâret rekâibuh, ve yesteķillûne ma'aş-şavâbi ĥayşu isteķallet meğâribuh. İzâ bedâ lchumu'd-delilu bieĥzetihi târû ileyhi zerfâtin ve vuĥdânâ, ve izâ de'âhumu'r-Rasûlu ilâ emrin intedebû ileyhi ve lâ yes'elûne 'alâ mâ ķâle burĥânâ. ¹

"Onlar haktan yanadır; hak nerede ise, onlar da oradadır. Doğruluktan ayrılmazlar; doğruluk nerede istikrar bulmuşsa, oraya göç ederlerdi. Daha câzip daha kuvvetli bir delil zuhur edince, toplu veya münferid olarak onun ardından koşarlardı. Rasûl onları bir işe davet ettiğinde, emrini yerine getirir, sebebini sormazlardı", şairin şu beytinden iktibas etmiştir:

Lê yes'elûne eĥâĥum ĥine yendubuhum
fî en-nâibâti 'alâ mâ ķâle burĥânâ ²

Sıkıntılı günlerde kardeşleri onlara bir görev verdiğiinde, hu emrin sebebini sormazlardı".

Ayrıca örneğini sunduğumuz bu üslûb'da "rekâibuh, meğâribuh" ve "vuĥdânâ, burĥânâ" kelimeleri arasında seci sanatı mevcuttur. "sâret rekâibuh" ve isteķallet meğâribuh" cümlelerinde ise mecâzî bir ifâde vardır.

Müellifimiz şüirden iktibaslarda bulunduğu gibi, Kur'an ve hadist'ten de iktibaslarda bulunmuştur. O, dinde hîle'ye cevaz verenlerin diliyle şöyle der:

Ķâle aşĥâbu'l-ĥiyeli: Ķad eķşertum min zemmi'l-ĥiyeli, ve eclebtum biĥeyli'l-edilleti ve ricliĥâ ve semîniĥâ ve meĥzûliĥâ. ³ "Dinde hîle'ye cevaz verenler şöyle der: Siz, dinde hîle'yi kabul edenleri yermek için hem çok delil getirdiniz, hem de zayıf ve kuvvetli ne kadar delil varsa hepsini serdedip yaygara kopardınız".

İbn Kayyim el-Cevziyye bu ifâdeyi, Vestefziz meni's-teta'te minhum bişav-tike veclib 'aleyhim biĥaylike ve riclike.....⁴ "Sesinle, gücünün yettiğini Yerinden oynat, onlara karşı yaya ve atlılarınla haykırarak yürü...", âyetinden

1- 'Abdul'azîm, İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 81.

2- a.e., s. 81.

3- İ'lâmu'l-Muvekk'in, III, 201.

4- XVII (İsrâ), 64.

iktibas etmiştir. Ayrıca bu ifadede "es-semîn" kelimesi kuvvetli, el-mehzûl" kelimesi de zayıf delil için istiâre olarak kullanılmıştır.

Müellifimiz, yeri geldikçe eserlerinde darbu meseller de kullanmıştır. Meselâ, kendileri sapık yolda oldukları halde, muhaliflerini sapıklıkla itham eden taklitçiler'e cevap verirken, meşhur şu darbimeseli kullanmıştır: Remetnî bidâihâ ve insellet 1 "Hastalığımı bana bulaştırdı, sonra da süzülüp kaçtı".

İbn Kayyim el-Cevziyye, devrindeki yazı üslubu özelliklerinden biri olan seci sanatından etkilendiği gibi, içinde yaşadığı siyasi ortamın bavasından da etkilenmiş, yazılarında siyasi ifâedeler kullanmıştır. Meselâ selefın yolundan ayrılan sapık fırkalara karşı verdiği cevaplardan birinde aynen şöyle der:

Fe 'alâ sebîl'l-mecâzi enzelû hunâ en-nuşûşa menzilete'l-Ĥalifeti'l-'âcizi fî hazîhi'l-ezmâni. Lehû es-sikketu ve'l-ĥuĥbetu, ve mâ lehû ĥukmun nâfîzun ve lâ sulţânun. 2

"Mecâzi mânada diyebiliriz ki, sapık fırkaların burada ileri sürdükleri de-
filler tıpkı zamanımızdaki âciz halife'nin durumuna benzer; adı, sadece tedavülde
olan paralarda ve camilerde okunan hutbelerde geçer. Onun ne bir nüfuzu ne de
bir yetkisi vardır".

Müellif bu sözleriyle, halife'nin yetkisini yitirdiğini, bütün devlet işleri Sul-
tan'ın insiyatifinde bulunduğunu, halife'nin adı, sadece para üzerinde yazılı bulun-
duğunu ve sadece hutbelerde keñdisine dua edildiğın iifâde etmek istemiştir.

İbn Kayyim el-Cevziyye, dil ve edebiyat babında güçlü olduğu gibi, nahiv
konularında da üstün başarı sağlamış, nahivci " en-Nahvî " vafına sahip ol-
muştur.3 Onun nahiv ile ilgili olarak yaptığı tahliller eserlerinde, özellikle
Zâdu'l-Me'âd adlı eserinde sık sık rastlamak mümkündür.4

Müellifimizin ilmi ve edebî şahsiyeti ile ilgili olarak kaynakların verdiği
detaylı bilgilerden ve bizzat kendisinin telif ettiği eserlerden de anlaşıldığı vec-
hiyle kendi devrinde ve kendisinden sonraki asırlarda bile takdir edilmiş ve övül-
meye mazhar olmuştur. Hatta ilmi ve edebî şahsiyetin tesiri altında kalan ki-
şilerin, onun görüşlerinden ilham alıp eserlerinde nakiller yaptıkları görülmektedir.5
Netice itibariyle denebilir ki İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ilmi ve edebî şahsiyeti
hem kendi devrinde ve hem de kendisinden sonraki devirlerde tanınmış ender
düşünürlerden birisidir.

1- 'Abdul'azîm, İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 82.

2- İctima'u'l-Cuyûşî'l-İsâmıye, s. 26.

3- Tabakâtu'l-Mufessirîn, II, 90; Şezerâtu'z-Zehb, VI, 279.

4- Zâdu'l-Me'âd Fi Hedyi Ĥayri'l-İbâd, I, 29,35 36,90

5- el-Biĥâ'i, Na'mu'd-Durar, I, 73-74.

Müellifin en önemli özelliklerinden birisi de onun velûd bir müellif olmasıdır. Hayatından bahsederken onun tek yönlü olmadığı, çeşitli yönleri bulunduğu ve bunun gereği olarak değişik sahalarda eser verdiği kaydedilmişti. Muhtelif kaynaklar, eserlerinin çokluğundan bahsetmekte ve farklı rakamlar vermektedir. Meselâ, müellifimizin *Zâdu'l-Me'âd* adlı eserinin naşiri Tahâ 'Abdurraûf Tâhâ, onun 59¹ ve Brockelmann 52² eserini zikrederken, ed-Dâvûdî 47³, İbn İmâd 45⁴, İbn Tağrî Berdî 22⁵ ve İbn Aybek es-Safedî de 19⁶ eserini kayde geçmişlerdir. Adı geçen kaynaklarda İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerinin miktarları yanında isim olarak da anılmaktadır. Ancak yapılan araştırmalar neticesinde kaynakların müellifimiz ile ilgili tesbit ettikleri teliflerin sayı itibarıyla, bugüne kadar bilinenlerden daha fazla olduğu görülmüştür. Bu araştırmalardan anlaşıldığına göre, onun 90'a ulaşan eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin büyük bir kısmı basılmıştır.

İbn Kayyim el-Cevziyye, hemen hemen bütün dîni eserlerinde, önce Kur'ân ve hadîs metinlerine yer vermekte ve bu metinlerden hükümler çıkarmaktadır. Sonra da bu hükümleri teker teker değerlendirmeye tabi tutarak neticeye bağlamaktadır. Ayrıca meseleyi sonuca bağlamak için yaptığı değerlendirmeler, esasında konunun önevine göre, ya Kur'ân âyetleri ve hadîsler'den, ya da şiiir'den çok miktarda şahit kullanmakta, gerekiyorsa getirdiği bu şahitlere akli delilleri de ilâve etmektedir. Ayrıca eserlerinin hemen hemen hepsinde, devrinde veya devrinden önceki ilim adamlarının fikirlerine saygı gösterdiği, onların görüşlerini ihmal etmediği, bu görüşlere büyük ölçüde yer verdiği görülmektedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye belirli bir konuda araştırma yaparken eleştirmek istediği bir husus varsa, önce kendine göre makul delilleri serdeder, sonra da muarızlarına ait delilleri getirerek bunları teker teker çürütmeğe çalışır. Ayrıca yaptığı ilmi araştırma ve işlediği konularda mezhep taassubunda bulunmaksızın hür düşüncesiyle hareket ettiği, iradesine bağlı olarak kendine yön verdiği bariz bir şekilde görülür.

Müellif ilmi münakaşalarında Kur'ân ve hadîs'ten bol şahit getirmekle birlikte akıl gücüne de büyük ölçüde değer verir, buna paralel olarak âmiyâne taklitçiliğe şiddetle karşı çıkar. Yaptığı ilmi tartışmalarda muarızlarına kesinlikle fırsat vermez. Üzerinde duracağı konuya esas teşkil eden nakli delilleri ileri sürer, sonra da bu delillerden hüküm çıkarma cihetine gider.

1- *Zâdu'l-Me'âd*, cnaşirin mukaddimesi).

2- GAL, II, 128-129; suppl., II, 126-128.

3- *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, II, 92-93.

4- *Şezerâtu'z-Zehab*, VI, 169-170.

5- *el-Menhelu's-Şâfi*, II, vr. 247/b.

6- *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, II, 271-272.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ilmî çalışmalarında takip ettiği metod'un bir başka yanı da ileri sürdüğü bir mes'eleyi veya kendi görüşünü Kur'an ayetlerinden ve Hz. Peygamber'in hadîs'lerinden şahitler getirmesi, ashâb-ı kirâm, tabiün, tebe-i tabiîn'den nakiller yapması ve bazı ilim adamlarının görüşlerine yer vermesidir. Müellifin bu metodu, telif ettiği eserlerin pek çoğunda bâriz bir şekilde göze çarpar.¹

Ma'ânî el-Edevât Ve'l-Hurûf Adlı Eseri

a-) İbn Kayyim'den Önce Harf ve Edat ile ilgili çalışmalar

Arap dilinde kullanılan harf ve edatlarla ilgili olarak ilk araştırma yapan ve bu konuda müstakil eser yazan İbn Kayyim el-Cevziyye olmamıştır. Dil ve tabakat kitaplarında zikredildiğine göre, bu konuda müellifimizden önce değişik asırlarda, ya harf ve edatlar adıyla ya da değişik adlar altında işlenmiştir. Ancak konu ile ilgili olarak telif edilen eserlerin pek çoğu zamanla kaybolmuş, bunlardan günümüze kadar intikal edenlerin sayısı oldukça azdır. Bu konuda yapılan çalışmalar bize, ya telif edilen bu eserlerin adlarıyla ya da bunlardan yapılan nakillerle intikal etmiştir.

Kaynak kitapların verdiği bilgiye göre, konu ile ilgili olarak İbn Kayyim el-Cevziyye'den önce çalışanlar, yaşadıkları asırlara göre şöyle sıralanabilir; Ali b. Hamza el-Kisâî (v. 183/799),² İbn el-Mubârak (v. 250/864),³ el-Muberrid (v. 286/899),⁴ ez-Zeccâc (v.337/948),⁵ el-Âmidî (v. 370/980),⁶ Ali b. İsâ er-Rummânî (v. 384/994),⁷ Ebulkâsım Husayn b. el-Velîd b. el-Arif (v. 390/1000),⁸ Muhammed b. Cafer el Kazzâz (v. 412/1021),⁹ Ebû Nasr Hasan b. Esed el-Fârikî (v. 487/1094),¹⁰ Ebulhasen Ali b. Faddâl b. Ali b. Gâlib el-Mucâşî (v.479/1086),¹¹ et-Tebrizî (v. 502/1108)¹² Muhammed b. Ali el-Hiyemî (v. 642/1147)¹³ ve başkaları.

1- İbn Kayyim el-Cevziyye'nin metodu ile ilgili olarak örnekler için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbu's-Salât ve A'kâmu Târikîha, s. 110-111,113; İ'lâmu'l-Muvekkî'in, II, 165 181,260, 274; III, 201 298.

2- İbn Nedîm, el-Fihrist, s. 66; Buğyetu'l-Vu'ât, II, 164.

3- el-Fihrist, s. 79.

4- Yâkût el-Hemevi, Mu'cemu'l-'-Udebâ, VII, 143.

5- İbn Hayr, Fahrâsa, s. 319.

6- Mu'cemu'l-Udebâ', VIII, 86; el-Kiftî, İnbâhu'r-Ruvât, I, 287.

7- İbn el-Esbâî, Nuzhetu'l-El.bhâ, s. 234.

8- Fahrâsa, s. 320.

9- a.e., s. 363.

10- el-Murâdî, el-Cenâ ed-Dânî, s. 58, dipnoi 204.

11- Mu'cemu'l-Udebâ', V, 290

12- el-İrbîlî, Cevâbiru'l-Edeb, s. 125

13- Buğyetu l-Vu'cât, I, 158

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yaşadığı devirden önceki devirlerde, harf ve edatların mânaları ile ilgili olarak yazılan eserler yanısıra, müellifin çağdaşı olan Hasen b. Kâsım el-Murâdî tarafından bu konu kaleme alınmış, geniş bir şekilde işlenmiştir. el-Murâdî *el-Cene'd-Dâni Fî Hurûfi'l-Ma âni* adını verdiği bu eserinde, yüzden fazla harf'i ele almış, bunların mânalarını işlemiştir.

Arap dili ve edebiyatında büyük rolü olan harf ve edatlarla ilgili müstakil eserler yazıldığı gibi, bu konu, gerek dilciler, gerek usûlcüler ve gerekse belâgatçılar tarafından ele alınmış telif edilen kitaplara serpiştirilmiş veya müstakil bölümler tahsis edilmiştir. Ayrıca harf ve edatların taşıdığı mânalar hakkında dilciler arasında büyük çapta ihtilâf vukû bulmuştur.¹

Meselâ, İbn Kuteybe (v. 256/879) *Edebu'l-Kâtib* adlı eserinde, bu konu için müstakil bir-bölüm ayırmış, Kûfe ekolunun görüşünü benimseyerek haflerin birden fazla mâna taşıdığını ifâde etmiştir. İbn Siduh (v. 458/1065) da, *el-Muhassas* adlı eserinde, *Huruûfu'l-Ma âni* başlığı altında harflerin mânalarını kaleme almış, Kûfe'ilerin görüşünü savunmuştur.³ Ayrıca İbn Cinnî (v. 392/1001) *el-Hasâis* adlı eserinde harflerin mânaları ile ilgili müstakil bir bahis ayırarak iki ekolün görüşüne yer vermiştir.⁴ İbn Hişâm (v. 761/1359) da *Muğni'l-Lebib* adlı eserinde, harf ve edatlarla ilgili olarak Basra ve Kûfelilerin görüşlerini zikretmiş, Kûfelilerin görüşünü benimseyerek, eserin birinci cildinin tamamını ve ikinci ciltten de bazı sahifeler ayırarak bir bâb hâlinde bu konuyu işlemiştir.⁵

Bütün bu bilgilerden anlaşılıyor ki, Arap dilinde harf ve edatla ilgili geniş çapta çalışmalar yapılmış ve değerli eserler telif edilmiştir. Ancak İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Ma'âni el-Edevât ve'l-Hurûf* adlı eseri, kendi devrine kadar yazılanlardan tamamen farklı bir husûsiyet arz etmektedir. Müellif bu eserinde, Arap dilinde kullanılan harf ve edatların islâm hukûku ile ilişkilerini ortaya koymuş, fikhî meselelerde bazı yorumların yapılmasında ve hüküm çıkarılmasında bu harf ve edatların tesirini örneklerle ve uygulamalı bir şekilde göstermeye çalışmıştır. Denilebilir ki bu konuda da kendisinden öncekilerin yapmadığı bir hizmeti büyük bir başarı ile ifâ etmiştir. Bu yönü ile eser, dilciler tarafından harf ve edatlarla ilgili olarak ileri sürülen tâlî mânalara temas edip onları tahlil etmekten ziyade doğrudan doğruya islâm hukûku ile olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Özellikle eserde harf, ve edatların hukûkî meselelere kazandırdığı değişik mânalar söz konusu edildiği zaman sık sık şahit kabilinden Kur'ân âyetlerine müracaat edilmesi ve bu konuda Kur'ân-î Kerim'deki muhtelif âyetlerin delil olarak zikredilmesi,

1- el-Cene'd Dâni, s. 33.

2- İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, 536-547.

3- İbn Siduh, *el-Muhassas*, XIV, 44.

4- İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 306-315.

5- İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, I, 13-336; II, 339-374.

harf ve edatların mânalarını destekleyecek şekilde sıralanması nazari dikkati çeken bir husus olmaktadır.

Bu itibarla daha önce ifâde edildiği gibi, harf ve edatlar bu eserde işlenirken taşıdıkları değişik mânalarını gösteren şevahit daha ziyade Kur'ân'dan seçilmiş bulunmaktadır. Müellif, dilcilerin bu konudaki görüşlerine zaman zaman yer vermesine rağmen onların düşüncelerini tartışma mevzuu yapmamıştır.

b-) Eserin İçindekiler ve Kaynakları

Müellif, *Ma'ânî el-Edevât ve'l-Hurûf* adlı eserine besmele ve hamdele ile başlayarak klasik bir giriş yaptıktan sonra, bazı fıkıh ulemasının, fikhî hükümleri yakından ilgilendiren harf ve edatların mânalarını ihtivâ eden bir kitap yazmasını kendinden talep etmeleri üzerine kaleme aldığı ifâde eder. Ayrıca fikhî meselelerin çözümünde büyük rolü olan harf ve edatların muhtelif mânalarını bilmenin önemine işâret eder. Müellif diğer eserler de yaptığı gibi bu eserinde de konunun ehemmiyetine ve nevine göre şahitler getirir. Bu eserde işlenen edatlar fikhî meselelerle ilgili olduğundan şahitleri daha çok Kur'ân âyetlerinden getirdiği, *Ahbâru'n-Nisa'* adlı eserinde ise konu gereği şahitleri çoğunlukla şirden seçtiği görülür.¹

Müellif, fikhî meselelerle ilgili bulunan harf ve edatları, şart ifâde eden veya etmeyenler olarak ikiye ayırdıktan sonra bunlardan şart-cezâ (cevap) durumunda bulunanların on iki edat olduğunu zikreder ve bunları: Men, mâ, mehmâ ve eyyu gibi zarf mânası taşımayan, sadece isim, metâ, eyne, ennâ ve hâşuma gibi zarf mânasında isim, in, izmâ ve izâmâ gibi zarf olmak üzere üç'e ayırır. Şart ifâde etmeyen edatları da; hattâ âzene, illâ en âzene illâ biizni ve izâmâ gibi fikhî terim hâlinde kullanılan, kullu, kulle mâ, lâkinne, Fi, ev, ellezi ve elletî gibi terim durumunda olmayan edatlar olarak iki'ye ayırır. Müellif ayrıca nidâ edatı olan "yâ" harfini zikrederek illâ gibi harfleri de işler ve bu maksatla kullanılan, ğayru, sirvâ, lâyekûnu, leyse, helâ, mâhelâ, hâşâ ve inşâellâh gibi edatlara da yer verir.²

Müellif, söz konusu eserinde işlediği konuları yirmi iki bâb'ta toplamış, her bâb'ı, edat'ın önemine göre fasıllara ayırmıştır. Meselâ, şart edatı olan "in" harfine elli iki fasıl ayırmıştır.³ Müellif ayrıca, konuya girmeden önce işleyeceği edatlarla ilgili-husuları aydınlatıcı mahiyette sorular sorarak konunun izahına geçmiştir.

1- *Ahbâru'n-Nisa'*, 5,15,20,37,56,79,102,144,231,243.

2- İbn Kayyim vel-Cevziyye ve Eseri *Ma'ânî el-Edevât ve'l-Hurûf* (doktora tezimiz), s.1-2 (Metin kısmı).

3- a.e., s. 5-57.

İbn Kayyim el-Cevziyye, islâm hukûkunu ilgilendiren meselelerin hallinde önemli yeri bulunan harf ve edatları işlerken muhtelif mezhep imamları, dilciler ve kırâat âlimlerinin görüşlerine büyük ölçüde yer vermiştir. Özellikle imam Muhammed (v. 189/804)'in görüşlerine geniş çapta yer vermiş,¹ onun el-Câmi u'l-Kebîr ve diğer eserlerinden nakillerde bulunmuştur.² Ancak müellif, harf ve edatlar hakkında, dilciler tarafından zikredilen tâlî mânaları nazari itibara almamış, edatların sebep oldukları görüş ayrılıklarına deyinmemiş ve bu hususta tartışmaya girmemiştir.

İbn Kayyim el-Cevziyye, bu eserinde harf ve edatların mânalarını islâm hukûku açısından ele alması hasebiyle, işlediği harf ve edatların mânalarını uygulamada tatbikat sahası olarak, talak, yemin ve itak gibi konulardan meseleler seçmiş, fukahâ'nın görüşlerine baş vurmuştur. Eserde işlenen konular esa s tibi bariyle dille ilgili bulunduğundan dilcilerin görüşlerine baş vurmamayı ihmal etmemiş, el-Halîl b. Ahmed (v. 170/786, Sibeveyh (v. 180/796), el-Muberrid (v. 286/899), el-Ehfeş (v. 215/830), el-Ferrâ' (v. 207/822), el-Kisâî (v. 189/895), ez-Zeccâc (v. 311/923), İbn Keysân (v. 299/912), Kutrub (v. 206/821), el-Mâzinî (v. 249/86u), Ebu'l-Hasen el-Kerhî (v. 340/952), İbnu's-Serrâc (v.316/929), Ebû Sa'îd (v. 386/996), Alî b. İsâ er-Rabe î (v. 420/1029) gibi Arap dilinde otorite kabul edilen dilcilerden nakillerde bulunmuştur.³

Müellif aynı zamanda, bu eserde işlediği harf ve edatlar için şahit olarak getirdiği âyetlerdeki kırâatleri belirlemek üzere pek çok kurrâ'nın kırâatine baş vurmuştur. Bu eserde kırâatlerine yer verilen kurrâ'nın adları şöyle sıralanabilir:

Abdulah b. Mes'ûd (v. 32/653), Ubeyy b. Ka'b (v.21/642), Hafs (v. 180/796), İkrime (v. 149/766), Katâde (v. 117/735), Nâfi (v. 1969/785), Mucâhid (v. 103/721), İbn Âmir (v. 188/804), Hasenu'l-Basrî (v. 110/728), el-A'meş (v. 148/765), İbn Kasîr (v. 120/738), Nasr b. Âsım (v. 90/708), Ebû Recâ (v. 105/723), Câbir b. Zeyd (v. 128/745), el-Cuhderî (v. 231/845), İbn Muhaysin (v.123/740), Ebû Hayva (v. 203/818) ve Yahyâ b. Sâbit (v. 460/1068).⁴

Bu eser telif edilirken müellifin pek çok kaynak kitaba baş vurduğu, ya görüşlerine müracat ettiği ilim adamlarının adlarını ya da istifade ettiği kitapların bizzat isimlerini zikretmesiyle anlaşılmalıdır. Eseri telif ederken müellifin yararlandığı kaynaklar:

el-Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-Ayn*, Sibeveyli'n *el-Kitâb*, Ebû Yûsuf'un *el-Emâli*, İmam Muhammed'in *el-Câmi u'l-Kebîr*, *el-İmlâ'*, ve *Kitabu's-Salât*,

1- a.e., s. 22,23,26,27,70,97,98,110,112,117,119,141,142,152,154,170,173,174,181,185,186,188,192.

2- el-Câmi'ul'l-Kebîr, s. 28,33,34,41,4,46,60.

3- İbn Kayyim el-Cevziyye ve Eseri Ma'ânî el-Edevât ve'l-Hurûf, s. 2,18,20,31,49,52,67,81,87, 81,91,100,102,104,124,130,134,136,153,169,200,212,219,229,259.

4- a.e., s. 5,14,20,41,51,79,103,167,231,249.

İbn Semâ a'nın *en-Nevâdir*, Bîşr b. el-Velîd'in *el-İmâ'*, Ebu'l-Leys es-Semerkanî'nin *Uyûnu'l-Mesâil*, el-Hâkim el-Celîl'in *el-Muntekâ* ve Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin *el-Muhtasar* adlı eserleridir.

c-) Nushanın Tavsifi

Maânî el-Edevât ve'l-Hurûf adlı eser pek çok müellif tarafından zikredilmiş ve onun İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait olduğu söylenmiştir. Meselâ, bunlardan es-Safedî,¹ ed-Dâvudî,² İbn Tağrî Berdî,³ es-Suyâtî,⁴ ve Kâtib Çelebî⁵ zikredilebilir.

Eserin bu yaygın şöhretine rağmen maalesef sadece bir nushasına rastlamak mümkün olmuştur. İstanbul, Ankara ve Konya başta olmak üzere Türkiye'nin bellibaşlı kütüphanelerin yazma eserler katalogları gözden geçirilmesine rağmen, Süleymaniye kütüphanesindeki Lâleli bölümü 3499 numarada kayıtlı bulunan nushasından başka ikinci bir nushaya muttali olmak mümkün olmamıştır. Hatta eserlerine aldıkları kitapların yazma veya matbu buldukları hususunda genellikle bilgi veren, şayet yazma ise, nushalarının buldukları kütüphaneleri zikreden bazı müellifler, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu eserini diğer eserleri arasına bile almamıştır.⁶ Bu da, eserin bir başka nushasının bulunma ihtimalini daha da azaltmaktadır.

Nushanın istinsah kaydinden anlaşıldığına göre, eldeki nusha müellifin kendi el yazması değildir. İstinsah tarihi hicrî 966 yılı Şaban ayı olarak zikredilmiştir. Buna göre sözü edilen nusha müellifin vefatından 215 sene sonra el-Hâc Muhammed Emîn es-Sirrî tarafından istinsah edilmiş, ancak bu istinsahın müellifin asıl nushasından olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Eserin kenarında yer alan tashihlere bakılırsa, bunun sonradan gözen geçirilerek tashih edildiği anlaşılmaktadır.

Eser, miklepli, şirazeli, sırt, serdap ve dudakları kırmızı deri, kapaklar ve miklep ebru kâğıttan bir cilt içinde 233 varaktır. Yazı okunaklı bir nesih olup, bablar ve fasıllar iç içe işlenmiş, şiirler için ayrı başlıklar konmamıştır.

d-) Nushanın imlâ hususiyetleri

Genellikle düzgün ve büyük hatalardan salim olarak istinsah edilmiş olan bu eserde Arap dili kurallarına uygun düşmeyen bazı imla hatalarına tesadüf

1- el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 272.

2- Tabakâtu'l-Mufessirin, II, 93.

3- el-Munhelu's-Şâfi, II, vr. 248/a.

4- Buğyetu'l-Vu'ât, I, 63.

5- Keşfu'z-Zunûn, II, 1729

6- Bilgi için bk. al-A'lâm, VI, 280-281; GAL., II, 127 (105); suppl. II, 126-128.

edilmektedir. Meselâ, "Hâkezâ" kelimesinin sonundaki med harfi, "elif" ile yazılması gerekirken "yâ" ile "Mecrâ" kelimesinin sonundaki med harfi "yâ" ile yazılması gerekirken, "elif" ile "Lâyahlü" fiilinin sonu "elif"siz yazılması gerekirken, "elif" ile, "Mesâil" kelimesi, "hemze" ile yazılması gerekirken, "yâ" ile yazılmıştır.

Ayrıca müstensih bazı âyetlerde atıf edatı olan "fe" harfi yerine "vav" harfini, bazı âyetlerde de aksini kullanmıştır. Misal olarak getirilen bazı âyetlere kelime ilâve edilmesi, göze batan eksikliklerden biridir.

**BÜYÜK ARAP ŞÂİRİ ZUHEYR B. EBİ SULMÂ VE TERCÜME-İ
HÂLİ İLE İLGİLİ KAYNAK VE TETKİKLERİN TENKİDİ
VE DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yard. Doç. Süleyman TULÜCÜ

ZUHEYR B. EBİ SULMÂ

Zuheyr'in ismi ve umumiyetle kabul edilmiş olan nesebi şu şekildedir: Zuhey b. Ebî Sulmâ (= Rebi'a) b. Riyâh b. Kurre b. el Hâris b. Mâzin b. Halâve b. Sa'lebe...¹. Künyesi Ebû Sulmâ², nisbesi ise el-Muzeni'dir. Aslen, Arap edebiyatı tarihinde, birçok şâir yetiştirmekle meşhur olan ve Necd'de ikamet eden Muzeyne kabilesinden olmakla beraber, 'Abdullâh b. Gatafân kabilesi arasında yetişip büyümüştür. Zuhey'r'in babası, Muzeyne kabilesinin büyüklerinden olan ve Ebû Sulmâ künyesi ile anılan Rebi'a b. Riyâh³'tu. Annesi Zubyân kabilesindendi. Zuhey'r'in aile efradı hep şâirdi. Üvey babası Evs b. Hacer (ölm. M. 620), kız kardeşleri el-Hansâ', Sulmâ ve oğulları Kâ'b (ölm. M. 646) ve Buccyr şiirde şöhret sahibi olmuşlardır⁴.

İçten bir sevgi ile methettiği⁵ koruyucusu Herim b. Sinân (ölm. M. 608'e doğru), her fırsatta, hattâ selâm verdiği zaman ona bir hediye vermeye söz vermiş, bundan çok sıkılan Zuhey'r, Herim'den kaçmağa ve gördüğü zaman ona selâm vermemeğe başlamıştır. Daha sonra Herim'in çocukları şâire: "Senin kasidelerin güzeldi ama bizim hediyelerimiz de onlardan aşağı değildi" deyince, cevap olarak,

(1) Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemheretu Eş'âri'l-'Arab, nşr. 'Alî Muhammed el-Becâvî, Kahire 1387/1967, I. 67,178; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Kitâbu'l-Ağâni, nşr. Dârû's-Sekâfe, 3. baskı, Beyrut 1381/1962, X, 298.

(2) İbn Habîb, Kitâbu Kuna's-Şu'arâ' ve Men Galebet Kunyetuhu 'alâ İsmihi, "Nevad'ru'l-Mahtûtât'", VII, nşr. 'Abdusselâm M. Hârûn, Kahire, 1374/1954, s. 288.

(3) İbnu'l-Enbârî, Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'it-Tivâl el-Câhiliyyât, nşr. 'Abdusselâm M. Hârûn, Kahire 1963, s. 235.

(4) Mahmud Es'ad, İst'âm Tarihi, sad. Ahmed Lütî' Kazancı-Osman Kazancı, İstanbul 1983, s. 208.

(5) Şerhu Divânı Zuhey'r b. Ebî Sulmâ, nşr. ve şerh: Ahmed Tal'at, Beyrut 1968, mukaddime, s.6.

o: "Artık sizin hediyeleriniz ortada kalmamıştır, lâkin benim şiirlerim lâlâ yaşıyorlar. Onlar öyle şeref elbiseleridir ki zaman eskitemez" demiştir⁶.

Rivayet edildiğine göre, o, Hz. Peygamber (s.a.)'in peygamberliğinden önce, İslâmiyetin zuhur edeceğini haber vermiş ve oğulları Kâ'b ve Buceyr'e, İslâmiyeti kabul etmelerini öğütlemişti⁷.

Zuheyr'in uzun bir ömür sürdüğü söylenir. 100 yaşlarında Hz. Muhammed (s.a.)'le görüştüğü⁸ ve onun kendisi hakkında: "Ey Allahım! Beni onun şeytanından koru!" dediği, bunun üzerine ölünceye kadar biçbir beyit söylemediği⁹ rivayet edilir ki, bu doğru olmasa gerektir.

Eski müelliflerden el-Uşnândânî (ölm. 288/901) ve bazı zamanımız müellifleri, şâirimizin ölüm tarihi olarak M. 631 senesini verirlerse¹⁰ de, bu doğru olmamalıdır. İslâmiyetin yayılmasından önce ölmüş olması¹¹ kesinlik kazanmaktadır. Nitekim bazı âlimler, onun, bi'setten (M. 610) bir sene önce (M. 609 yılında) öldüğünü söylemişlerdir¹². Vefat ettiği zaman, mersiyesini kız kardeşi el-Hansâ' söylemiştir¹³.

Birinci tabaka şâirlerinden olan ¹⁴ Zuheyr, Mu'allakâ¹⁵ şâirlerinin üç büyüklerinden biri sayılır. Şiirleri ciddi, hikmetli ve öğretici olup, pek çok darb-ı meseli ihtiva etmektedir¹⁶. Hz. Peygamber (s.a.)'in ortaya çıkmasından önce, gerçek din hakkında şiir yazanlardandır. Öldükten sonra dirilmeğe (ba's) inanırdı¹⁷. Bu bakımdan bir Hanîf şâir özelliği gösterir¹⁸. Şiirlerini ince bir tenkit süzge-

(6) C1. Huart, Arap ve Arap Dilinde İslâm Edebiyatı, çev. Cemal Sezgin, İstanbul 1944, s. 36; krş. bir de İbn Reşik, el-'Umde, nşr. M. Muhyiddîn Abduhamîd, Mısır 1383/1963, I, 81.

(7) Tâhâ Huseyn, Fi'l-Edebî'l-Câhili, 10. baskı, Kahire 1969, s. 283; keza krş. Ebû Zeyd el-Kureşî, a.g.e., I, 70; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî a.g.e., XVII, 43; M. Âsım Köksal, Hz. Muhammed (A.S.) ve İslâmiyet, İstanbul 1979, IX, 43.

(8) G.W. Thatcher, Zuhair, EB, XXIII, 992.

(9) Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, a.g.e., X, 301; el-Makrizî, İmtâ'ul-Esmâ', Kahire 1941, I, 494.

(10) Meselâ bk. el-Galâyîni, Ricâlu'l-Mu'allakâtî' l-'Aşr, Beyrut 1912, s. 126, 130.

(11) R.A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1969, s. 119.

(12) Meselâ bk. İbnu'l-Esir, Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe, nşr. M.İ. el-Bennâ v.b., Kahire 1390-93/1970-73, IV, 477.

(13) Mahmud Es'ad, a.g.e., s. 208.

(14) el-Cumahî, Tabakâtü's-Şu'arâ', nşr. J. Hell, Beyrut 1402/1982, s. 41.

(15) Mu'allakât, Kâbe'nin duvarına asıldığı rivayet edilen meşhur kasidelere verilen isimdir. Mu'allakât ve şâirleri hakkında bk. A.F.L. Beeston, Mu'allakât, çev. Süleyman Tülükcü, İİFD, III (1979), s. 419-427; el-Galâyîni, a.g.e.; Mehmed Fehmî, Târih-i Edebiyyât-ı 'Arabîyye, I. Câhiliyye Devri, İstanbul 1917; Bedevî Tabâne, Mu'allakâtü'l-'Arab, Kahire 1387.

(16) Mahmud Es'ad, a.g.e., s. 208.

(17) İbu Kuteybe, eş-Ş'îr ve's-Şu'arâ', nşr. Mufid Kamîha, Beyrut 1401/1981, s. 52.

(18) Mahmud Es'ad, a.g.e., s. 310; Şaban Kuzgun, İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Hanîflık, Ankara 1985, s. 193.

cinden geçirerek yazan şâirimiz, bilhassa asılsız medihlerden daima kaçınmıştır. Diğer şâirlerin beyitlerini çalarak kedi kasidelerine koymaktan¹⁹ ve yabancı kelime (garîb) kullanmaktan sakınmıştır. Bu hususta gösterdiği titizlik, Hz. Ömer (ölm. 23/644) tarafından takdir edilmiştir. Bir gün Hz. Ömer: "bana en büyük şâirinizin beyitlerinden okuyunuz" dedi. "O kimdir?" dediler. "Zuheyr'dir" karşılığını verdi. "Neden dolayı en büyük şâirdir?" dediler Bunun üzerine Hz. Ömer: "Çünkü o, sözünde mu'âzala etmez (yâni sonra gelen beyitlerin anlamını evvelkilere bağlamaz), muğlak söylemez, hiçbir kimseyi kendinde bulunmayan bir şey ile methetmez" diye cevap verdi²⁰. Diğer taraftan 'Ikrim'e b. Cerîr (ölm. II/VIII. asır ortaları), babası şâir Cerîr (ölm. 110/728)'den insanların en güzel şiir söyleyeninin kim olduğunu sormuş, bunun üzerine o da, Zuheyr'in, Câhiliyye devrinin en büyük şâiri olduğunu²¹ söylemiştir.

Dîvân'ı :

Bilindiği üzere, eski şâirlerin hususî bir râvîsi liattâ bazen râvîleri vardı. Şâire refakat eden râvî, onun şiirlerini ezberler ve icabında inşad ederdi. Şâirimiz Zuheyr'in râvîleri de, her biri tanınmış bir şâir olan eş-Şemmâh (ölm. 22/643), el-Hutay'e (ölm 30/650) ve oğlu Kâ'b idi²². Onun şiirlerini rivayet ederek yayan ilk râvîler olarak bu şahısları görüyoruz.

Diğer taraftan, Zuheyr'in ölümünden sonra, H. II. asır boyunca, özellikle Basra ve Kûfe dil ekollerine mensup, âlim râvîler adını verebileceğimiz bazı dilciler, onun şiirlerinin rivayetiyle meşgul olmuşlardır. Bunlar arasında Basralılardan Ebû 'Amr b. el-'Alâ' (ölm. 154/770), Ebû 'Ubeyde (ölm. 210/825) ve el-Esma'î (ölm. 216/831)'yi; Kûfelilerden ise Hammâd er-Râviye (ölm. 156/773), el-Mufaddal ed-Dabbî (ölm. 168/785) ve Ebû 'Amr eş-Şeybânî (ölm. 206/821)'yi zikredebiliriz²³.

Onun şiirlerini rivayet ederek bize intikalini sağlayan el-Esma'î, aynı zamanda Dîvân'ı toplayan ilk kimse olarak görünmektedir. Eski Arapça kaynaklar, şâirimizin Dîvân'ını toplayan kimseler olarak, ayrıca, şu dilcilerin isimlerini verirler: İbnu's-Sikkît (ölm. 246/861), Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Abdillâh et-Tûsî (ölm. 246/861), es-Sukkerî (ölm. 275/888), Sa'ûdâ' diye bilinen Muhammed b. Hubeyre el-Esedî (296/909'dan önce hayatta idi), Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî (ölm. 328/940) ve el-A'lem eş-Şentemerî (ölm. 476/1083).

(19) es-Suyûtî, Şerhu Şevâhidi'l-Muğni, Kahire 1322, s. 48

(20) al-Cumahî, a.g.e., s. 44; İbn Kuteybe, a.g.e., s. 51; İbn Reşik, a.g.e., I, 98.

(21) el-Cumahî, a.g.e., s. 44; İbn Kuteybe, a.g.e., s. 51. Şâir İbn Abmer (ölm. 65/685'e doğru) de Cerîr'e aynı fikirdedir (bk. İbn Reşik, a.g.e., I, 97).

(22) Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 23.

(23) Nâsiruddîn el-Esed, Mesâdiru's-Şi'ri'l-Câhili ve Kıymetuha't-Târihiyye, 2. baskı, Kahire 1962, s. 527-530, 538 vdd.; krş. GAS, II, 119-120.

Zuheyr'in *Dîvân'ı*, müteaddit âlimler tarafından şerh edilmiştir. Bu âlimler şunlardır: İbnu's-Sikkît, Sa'leb (ölm. 291/904), Sa'ûdâ', İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr el-Betalyevsî (ölm. 494/ 1100) ve el-A'lem eş-Şentemerî. Bunlardan, İbnu's-Sikkît, Sa'ûdâ' ve İbnu'l-Enbârî'nin şerhleri bize kadar gelmemiştir.

Zuheyr'in şiirlerinin (*Dîvân'ının*) baskıları:

1- W. Ahlwardt, *The Diwans of the Six Ancient Arabic Poets* (= el-'Ikdu's-Semîn fi Devâvini's-Şu'arâ'i's-Sitteti'l-Câhiliyyîn), London 1870, s. 75-102; 2- Yûsuf b. Ebî Sa'id el-Beyrûtî, *el-Me'âni'l-Bedî'a fi Şi'ri Zuheyr b. Rebî'a*, el-Mektebetu'l-Cedîde, Beyrut, ts.; 3- el-'Ikdu's-Semîn fi Devâvini's-Şu'arâ'i's-Selâseti'l-Câhiliyyîn, Beyrut 1886, s. 27-62; 4- el-A'lem eş-Şentemerî, *Şerhu Dîvânı Zuheyr b. Ebî Sulmâ (Primeurs Arabes, fs. II, nşr. C. Landberg, Leyden 1889 ve Kahire 1323)*; 5- L. Şeyho (Cheikho), *Şu'arâ'n-n-Nasrâniyye*, Beyrut, 1890, I, 510-595; 6- K. Dyroff, *Zur Geschichte der Überlieferung des Zuhairdiwans mit einem Anhang unedierter Gedichte Zuhairs*, München 1892; 7- Mustafâ es-Sakkâ, *Muhtârü's-Şi'ri'l-Câhili*, Kahire 1348/1929, I, 150-215; 8- Fu'âd Efrâm el-Bustânî, *Zuheyr b. Ebî Sulmâ-Muntehabâtun Şi'riyye*, Beyrut 1929, 1963 (el-Revâ'i, nr. 25); 9- Sa'leb, *Şerhu Dîvânı Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, nşr. Dâru'l-Kutub, Kahire 1363/1944, tekrar ofset baskısı: Kahire 1384/1964; 10-el-A'lem eş-Şentemerî, *Eş'ârü's-Şu'arâ'i's-Sitteti'l-Câhiliyyîn*, I-II, şerh ve ta'lik, : Muhammed 'Abdun-ım Hafâcî, Mısır 1377/1958, I. 278-355; 11-*Dîvânı Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, nşr. ve şerh: Kerem el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut 1960; 12-*Şerhu Dîvânı Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, nşr. ve şerh: Ahmed Tal'at, Beyrut Beyrut 1968; 13-*Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, el-A'lem eş-Şentemerî'nin şerhi ile, nşr. Fahrüddin Kabâve, Halep 1970 ²⁴.

TERCÜME-İ HÂLİ İLE İLGİLİ KAYNAK VE TETKİKLERİN TENKİDİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Zuheyr'in tercüme-î hâli hakkında çeşitli eserlerde muhtelif vesilelerle, bilgi verilmiştir. Bu eserler birkaç zümrede toplanmak istenirse, mâhiyetlerine göre, 1-Asıl Kaynaklar, 2-Tâli Kaynaklar, 3- Muahhar Kaynaklar, 4-Muahhar Yazılar ve Tetkikler diye 4 zümre hâlinde toplanabilir.

I- ASIL KAYNAKLAR:

A- *Dîvân'ı*:

Burada manzûmelerin ne münasabetle yazıldıklarını gösteren başlıklar ve ayrıca şiirlere yazılan şerhler büyük bir önem taşımaktadır.

(24) Zuheyr'in hayatı, eseri ve edebî kişiliği hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Tülücü, *Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Edebî Kişiliği*, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, basılmamış Doktora tezi, Erzurum 1982.

Zuheyr'in şiirlerinin hemen hepsi, bir gaye ile veya bir hâdisе dolayısıyla söylenmiştir. Bundan dolayı bu manzûmelerde muhtelif şahıs ve hadiselere telmihler olduğu gibi, bazen doğrudan doğruya muayyen vak'alar anlatılır. Böyle bir manzumeler mecmuasından şâirin hayatı için ne derecede istifade edilebileceği meydandadır. Fakat şiirlere daha yakından bakıldığı zaman, bu işin o kadar kolay olmayacağı hemen görülür. Zira ekseriya zaman ve mekân kayıtlarından mahrum bulunan bu şiirlerin hangi hâdiseleri ima ettiğini, birini medih ve hicvediyorsa, ne zaman, niçin ve hangi münasebetle medih veya hicvettiğini anlamak her zaman mümkün değildir. İşte burada, şiirlerin evvelinde bulunan başlıklar ve kısmen şerhler yardımımıza koşmaktadır²⁵. Bunlar ister Sa'leb, ister el-A'lem eş-Şentemerî, ister Ebû Bekr el-Betalyevsî tarafından yazılmış olsun, en esaslı kısımlarını Ebû 'Amr b. el-'Alâ', Hammâd er-Râviye, el-Mufaddal ed-Dabbî, Ebû 'Amr eş-Şeybânî, Ebû 'Ubeyde ve el-Esma'î'nin rivayetleri teşkil etmektedir.

Fakat yine birçok yerlerde bunların verdiği mâlûmat da yeterli değildir. Meselâ, bir şiirin Herim b. Sinân (ölm. M. 608'e doğru) veya el-Hâris b. Varkâ' es-Saydâvî (ölm. ?) hakkında söylenmiş olduğunu bilsek de, bunu şâirimizin hayatı içinde muayyen bir devreye yerleştiremiyoruz. Bununla beraber, diğer aslı ve tâlî kaynakların verdikleri bilgiler sayesinde, onun hayatının hiç olmazsa bazı kısım ve devreleri hakkında bilgi sahibi olabiliyoruz.

B- Şu'arâ' Tabakatı :

1- el-Esma'î (ölm. 216/831), *Fuhûletu's-Şu'arâ'*²⁶ (nşr. Charles C. Torrey, ZDMG, LXV (1911), s. 492-493, 500). Câhiliyye şâirlerlerinin ileri gelenleri hakkında kısa bilgiler veren bu küçük eserde, Ebû 'Amr b. el-'Alâ' 'nın, en-Nâbiğa ez-Zubyânî (ölm. M. 604'e doğru)'nin mi yoksa Zuheyr'in mi daha üstün olduğunu soran bir adama, Zuheyr'in en-Nâbiğa'nın hizmetçisi (ecir) bile olmaya lâyık olmadığı ve Evs b. Hacer (ölm. M. 620)'in de Zuheyr'den daha üstün bir şâir olduğu yolundaki cevabi zikredilmektedir. Bu rivayet, Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ölm. 356/967)'nin *Kitâbu'l-Ağâcî* (nşr. Dâru's-Sekâfe, 3. baskı, Beyrut 1381/1962, XI, 7)'sinde ve el-Merzubânî (ölm. 384/994)'nin *el-Muvaşşah* (nşr. 'Alî Muhammed el-Becâvî, Kahire 1965, s. 59)'ında da mevcuttur. Ayrıca el-Esma'î bu eserde, Zuheyr'in Yahudilerden bir grupla karşılaştığını ve onlardan ahiret (el-me'âd) fikrini işittiğini ifade etmektedir. İşte bütün bu hususlar, bazı muahhar eserlere de intikal etmiş bulunan orijinal kayıtlardır.

2- Muhammed İbn Sellâm el-Cumahî (ölm. 231/845), *Tabakâtü's-Şu'arâ'*²⁷ (nşr. Joseph Hell, Beyrut 1402/1982, s. 38,41,44,45,199). İlk defa eski Arap şâir-

(25) Bk. Ahmed Ateş, an-Nâbiğa ad-Dubyânî, Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar, ŞM, I (1956), s. 11.

(26) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL, I, 104-105; Suppl., I, 163-165.

(27) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL, Suppl., I., 165.

lerinden, onları tabakalara ayırarak bahseden ve bize kadar gelebilen eserlerin en eskisi olan bu kitapta, Zuheyr: İmru'ulkays (ölm. M. 545'e doğru), en-Nâbiğa ez-Zubyânî ve el-A'sâ (ölm. 7/629) ile beraber I. tabaka şâirleri arasına konur. Onun, 'Abdullâh b. Gatafân kabilesinden addolunduğu, Hz. Ömer (ölm. 23/644)'in takdirine mazhar olduğu, Emevîler devri şâirlerinden el-Ferezdak (ölm. 110/728)'in, onun bir benzeri (nazîr) sayıldığı söylenir. Ayrıca, onun, Gatafân şâirlerinden Kurâd b. Haneş (ölm. ?)'in bazı beyitlerini alıp, kendisine mal ettiği yolundaki Ebû 'Ubeyde'nin rivayeti şâyân-ı dikkattir. Bu son rivayet, el-Merzubânî'nin **el-Muvaşşah** (s. 59) ve **Mu'cemu's-Şu'arâ'** (nşr. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Kahire 1379/1960, s. 205)'sında da mevcuttur.

3- İbn Kuteybe (ölm. 276/889), **eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'**²⁸ (nşr. Mufid Kamîha, Beyrut 1401/1981, s. 20, 22,51-58). Şâirimiz hakkında derli-toplu bilgi veren ilk eserdir. Burada Zuheyr için hususî bir bölüm olduğu gibi, diğer şâirlerden bahsederken, muhtelif vesilelerle, onun hayatı ile ilgili bazı vak'aları da zikreder. Fakat bu eser tertipli ve muntazam bir tercüme-i hâl vermez. Verilen bilgiler, onun hayatının safhalarını aksettirmekten ziyade, genellikle edebî şahsiyeti ile ilgilidir. Önce, onun "mütekellif" şâirlerden olduğu, şüirlerini tenkit süzgecinden geçirecek kaleme aldığı; el-'Utbi (ölm. 228/843)'den naklen, Mervân b. Ebî Hafsa (ölm. 182/798)'nin onu "en büyük şâir" addettiği rivayet edilir. Sonra, ona ayrılan fasılda, Muzeyne ve Gatafân kabilesine mensubiyeti; Hz. Ömer, şâir Cerîr (ölm. 110/728), Halife 'Abdumelik b. Mervân (ölm. 86/705) ve Halef el-Ahmer (ölm. 175/791)'in takdirlerini kazandığı söylenerek, eski dâilcilerden Ebû 'Ubeyde, Ebû 'Amr b. el-'Alâ' ve el-Esma'inin, kendisi hakkındaki görüşlerine yer verilir. Bu arada, edebî açıdan bazı beyitleri tenkit edilir.

C- Şiir Mecmuaları :

1- Ebû Zeyd el-Kureşî (Eserini H. III. asrın sonu ile IV. asrın başlarında yazmıştır), **Cemheretu Eş'âri'l-'Arab**²⁹ (I-II, nşr. 'Alî Muhammed el-Becâvî, Kahire 1387/1967, I, 67-71, 104-105, 178-216). Müellif, Zuheyr'le ilgili kıymetli bilgiler toplamıştır. Bunların bir kısmı onun edebî cihetini aksettiren hususlardır. Ebû 'Ubeyde'nin naklettiği bir habere göre, Basra valisi İbn Ebî Burde el-Eş'arî (ölm. 126/744'e doğru), tertiplendiği bir gece toplantısında (semer), şâirlerin en önde olanının (es-sâbık) ve ibadet edeninin (el-musallî) kim olduğunu sorar. Orada bulunanlar -şüird- büyük bir âlim olan- valiye: "Ey Emîr, sen haber ver" derler. Bunun üzerine o, Zuheyr'in bir beytini okuyarak, onun, "medîh"te bütün şâirleri geçtiğini söyler. Sonra, en-Nâbiğa ez-Zubyânî'nin bir beytini inşâ eder ve buna göre, onun "musallî" olduğunu ifade eder. Bu rivayet, diğer eski kaynakların hiçbirinde mevcut değildir.

(28) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL, I, 120-122; Suppl., , 184-187.

(29) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL, Suppl., I, 38.

Daha ilerideki sayfalarda el-Kureşî, İbn 'Abbâs (ölm. 68/687)'tan naklen, Hz. Ömer'in ona olan takdirlerinden uzun uzun bahseder. Sonra, Zuheyr'in, gördüğü bir rüya üzerine, oğullarına, gelecek olan Peygambere iman etmelerini vasiyet etmesinden söz edilir ve onun Allah'a iman ettiğini gösteren bir rivayete yer verilir. Daha sonra, el-Mufaddal'a istinaden, şâir el-'Accâc (ölm. 97/715)'in veya İbn Ahmer (ölm. 65/685'e doğru)'in Zuheyr'in "en büyük şâir" olduğunu söylediği rivayet edilir. Bu eserde Zuheyr'in **Mu'allaka'sının** da tam metni yer almaktadır.

D- Edebî ve Tenkidî Mecmualar :

1- Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ölm. 356/967), **Kitâbu'l-Ağâni**³⁰ (I-XXV, nşr. Dâru's-Sekâfe, 3. baskı, Beyrut 1381/1962, X, 298-323). Bu eserde, şarkılara ilâveten, gerek şâirler ve gerek bestekârlar ile mugannî ve muganniyelere dair mufassal mâlûmat verilmiştir. Tertibi pek sistemli olmamakla beraber, bu eser hicretin III. asrına kadar, yalnız edebiyat tarihinin değil, aynı zamanda kültür tarihinin de en ehemmiyetli kaynağını teşkil eder³¹. Burada şâirimiz hakkında da fazla ve teferruatlı bilgilere tesadüf olunur. Bununla beraber bu eserden de düzenli bir hâl tercümesi beklemek abestir, rivayetler dağınıktır. Fakat yine de Zuheyr hakkında eski ve orijinal mâlûmatı ihtiva etmesi bakımından büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Burada ilk önce, Zuheyr'in nesep silsilesi veriliyor. Sonra, şâir Cerîr, Hz. Ömer, Kudâme b. Mûsâ (III./IX. asır âlimlerinden), el-Ahnef b. Kays (ölm. 72/691), Halife 'Abdumelik b. Mervân ve Hz. 'Osmân (ölm. 35/656)'ın onu takdir etmelerinden söz ediliyor. ez-Zubeyr b. Bekkâr (ölm. 256/870)'dan gelen bir rivayete göre, onun 100 yaşında Hz. Peygamber (s.a.)'le görüştüğü söyleniyor ki bu, önemli bir kayıttır. Ebû 'Amr eş-Şeybânî ve İbnu'l-A'râbî (ölm. 231/845)'den naklen, babası Ebû Sulmâ'nın Tayyi' kabilesine yaptığı baskın teferruatıyla naklediliyor. Zuheyr'in, 'Abs ve Zubyân kabileleri arasında cereyan eden harbin sulhla sona ermesinde büyük emekleri geçen Herim b. Sinân ve el-Hâris b. 'Avf (ölm. M. VII. asrın başları) hakkında yazdığı medhiye bahis konusu ediliyor. Daha sonraki sayfalarda İbnu'l-A'râbî'den naklen, el-Hâris b. Varkâ' es-Saydavi'nin Zuheyr'in devaleri ve kölesini gasp edip götürmesi; Hammâd er-Râviye'den naklen, Benû 'Abdilâh b. Gatafân'dan bir adamın kumarda haksızlığa uğraması, hakkını aramak için Zuheyr'e baş vurması, bunun üzerine onun, haksızlığı yapan Benû 'Uleym'i hicvetmesi gibi hususlara yer veriliyor. Hammâd ve İbnu'l-Kelbî (ölm. 204/819)'den naklen, dayısı Beşâme (ölm. M. VI. asrın ortaları)'den şâirliği tevarüs etmesi; İbnu'l-A'râbî 'den naklen, zevceleri (Ummu Evfâ ve Kebşe) ve oğulları (bilhassa Sâlim adlı oğlu hakkında verilen bilgiler önemlidir) hakkında bilgi veriliyor. Onun en-Nâbiğa

(30) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL, I, 146; Suppl., I, 225-226.

(31) Brockelmann, Ebülferec, İA, IV, 77.

ez-Zubyânî ile görüştüğünü gösteren şu kayıtlar (XVII, 39), ilk defa bu eserde zikredilmektedir: 'Omer b. Şebbe (ölm. 264/878)'nin rivayetine göre, bir gün Zuheyr bir beyit söyler, bunu takip eden ikinci beytin yarısını getiremez ve susar. Ona en-Nâbiğa rastlar. en-Nâbiğa'dan beyti tamamlamasını ister fakat o da âciz kalır. Neticede Zuheyr'in oğlu Kâ'b gelir ve beyti o tamamlar. Bu eserdeki önemli bir nokta da, Zuheyr'in "savt" olarak verilen şiirlerinin çoğunun, eski dilcilere dayanılarak şerh edilmesidir.

2- el-Merzubânî (ölm. 384/994), *el-Muvaşşah* ³² (nşr. 'Alî Muhammed el-Becâvî, Kahire 1965, s. 56-62). Müellif, Zuheyr'e özel bir bölüm tabsis etmiş olup, yer yer, eski âlimlerin onun bazı beyitlerini tenkidine temas etmekte ve bu arada onunla ilgili kıymetli bilgiler vermektedir. Onun en-Nâbiğa ile görüşmesiyle ilgili olarak *Kitâbu'l-Ağânî* (XVII, 39)'de yer alan kısma, burada da mecuttur. Aynı kıssayı eş-Şerif el-Murteâ (ölm. 436/1044)'nın *el-Emâlî* (I-II, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1373/1954), I,97-98)'sinde de görüyoruz. Yine el-Merzubânî, yukarıdaki hikâyenin ikinci bir şeklini, eş-Şa'bî (ölm. 110/728)'den naklen şu şekilde anlatır: "Hire hükümdarı en-Nu'mân b. el-Munzir (saltanatı: M. M. 580-602), en-Nâbiğa'nın kendisi hakkındaki beytini duyunca, 'budan sonra bir beyit daha olmalıdır, yoksa bu bir hicviyedir' der. Fakat en-Nâbiğa tamamlamayınca, ona üç gün mühlet verir ve eğer o beyti bulursa, "yüz siyah deve" (el-'asâfir) vereceğini, aksi takdirde boynunu vurduracağını da ilâve eder. Oradan çıkan en-Nâbiğa, Zuheyr'e gelir, durumu ona anlatır. Zuheyr: 'Kırlara çıkalım' der. Kâ'b da onları takip eder. Fakat orada akıllarına bir şey gelmez. Nihayet bu beyti Kâ'b tamamlar." Bu hikâye, İbn 'Asâkir (ölm. 571/1176)'in *et-Târîhu'l-Kebîr* (I-V, Dimâşk 1329/1332, V, 427 v.d.)'inde ve İbn Hacer el-'Askalânî (ölm. 852/1448)'nin *el-İşâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* (I-IV, Mısır 1328, III, 296)'sinde de mecuttur.

II- TÂLÎ KAYNAKLAR :

A- Târihler :

1- et-Taberî (ölm. 310/920), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*³³ (I-XI, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru Suveydân, Beyrut, ts., IV, 222-223). Burada, İbn 'Abbâs'tan naklen, onun ve Hz. Ömer'in Zuheyr'i takdir etmesi tafsilânen anlatılmaktadır. Aynı rivayet, biraz daha değişik olarak *Kitâbu'l-Ağânî* (X, 300 v.d.)'de ve ayrıca *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab* (I, 69-70)'da ve İbnü'l-Esir (ölm. 630/1232)'in *el-Kâmil fi't-Târih* (I-XIII, nşr. C.J. Tornberg, Dâru Sâdir, Beyrut 1399/1979, III, 62-63)'inde de yer almaktadır.

(32) Müellif ve eser hakkındaki GAL, Suppl., I, 190-191.

(33) Müellif ve eser hakkında bk. GAL, I, 142-143, Suppl., I, 217-218.

2- İbnu'l-Esir (ölm. 630/1232), **el-Kâmil fi't-Târih**³⁴ (I-XIII, nşr. C.J. Tornberg, Dâru Sâdır, Beyrut 1399/1979, III, 62-63). et-Taberî'nin kayıtlarını harfiyen tekrar etmektedir.

B- Neseb Kitapları :

1- el-Belâzuri (ölm. 279/892), **Ensâbu'l-Esrâf**³⁵ (I-II, Süleymaniye ktp, Reisülküttâb. nr. 597-598, II, vr. 402b).

Eski ve değerli bilgileri ihtiva eden bu eserde, Câhiliyye devrinde ve İslâmî devirde yaşamış olan ileri gelen şahsiyetlerin neseplerine ve onlarla ilgili haberlere yer verilmektedir. Bu kitapta, Zuheyr'e ve oğlu Kâ'b'a da birkaç sayfa tahsis edilmiş bulunmaktadır ki burada Zuheyr'in nesebi, babası Ebû Sulmâ'nın Tayyi' kabilesine yaptığı baskın anlatılır. Ayrıca Ebû Sulmâ'nın, oğlu Zuheyr'e yaptığı nasihat kaydedilir ki, bu, sadece bu kaynakta yer almaktadır. Diğer taraftan Kâ'b ve onun oğulları hakkında da kıymetli kayıtlar bulunmaktadır.

III- MUAHHAR KAYNAKLAR :

A- Dilbilim Kitapları :

1- es-Suyûtî (ölm. 911/1505), **el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ**³⁶ (I-II, nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.b, Kahire, ts., II, 424,477,479,480,482). Dilbilim ('Ulûmu'l-Luğa)'ile ilgili olan bu eserin son fasıllarında şâirlerden, bu arada Zuheyr'den de bahsedilmektedir. Künyesinin Ebû Buceyr olduğu ifade edilir ki bu, önemlidir. Diğer kayıtlar, genellikle onun edebî şahsiyetine dairdir ve müellif, İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Zeyd el-Kureşî ve İbn Reşîk (ölm. 456/1064) v.b. müelliflerin eserlerine istinat etmiş görünmektedir.

B- Mesel (Atasözü) Kitapları :

1- Mufaddal b. Seleme (ölm. 291/903), **el-Fâhir**³⁷ (nşr. 'Abdul'alim et-Ta-hâvî, M. 'Alî en-Neccâr, Kahire 1380/1960, s. 176-177,212). Eski Arap emsâline ve meşhur tâbirlere tahsis edilmiş bulunan bu eserde, şâirimizle ilgili iki mesel vardır ki, önemlidir. Bunlardan birinde, el-Hâris b. Varkâ' es-Saydâvî'nin Benû 'Abdillâh b. Gatafân'a baskın yaparak Zuheyr'in develerini ve kölesi (çobanı) Yesâr'ı alıp götürmesi ve bunun üzerine Zuheyr'in onu hicvetmesi anlatılır. Bu rivayet, ayrıca **Kitâbu'l-Ağânî** (X, 315 v.d.)'de de geçmektedir. Diğerinde ise,

(34) Müellif ve eseri hakkına bk. GAL, I, 345, Suppl., I, 587-588.

(35) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL, I, 141-142; Suppl., I, 216.

(36) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL, II, 143-144.; Suppl., II, 178 v. dd.

(37) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL, I, 118; Suppl., I, 181.

râvîsi ve talebesi şâir el-Hutay'e'nin, Zuheyr'in "en büyük şâir" olduğunu söylediğinden balisedilir. Bu iki mesel, bazı muahhar mesel kitaplarında da mevcuttur.

2- el-Meydânî (ölm. 518/1124), *Mecma'u'l-Emsâl*³⁸ (I-II, nşr. M. Muhyiddîn fAbdulhamid, Dâru'l-Fikr, Mısır 1393/ 1972, I, 126-127, 232; II, 364). Burada, el-Fâhr'de geçen, Zuheyr'le ilgili iki mesele ilâveten, bir mesel daha verilir ki, buna göre, bir gün, Zuheyr ve ve oğlu Kâ'b, yolculuk için bir gemiye binerler. Gemide Zuheyr, oğluna meşhur kasidesini (Mu'allaka'sını) inşad eder ve ezberlemesini söyler. O da "olur" der. Sabah olunca, Kâ'b'a kasideyi ne yaptığını sorar. "Unuttum" cevabını alır. Bu hâdise, ilk defa bu eserde bahis konusu edilmektedir.

3- et-Tarâbulusî (ölm. 1308/1891), *Ferâ'idu'l-Le'âl fi Mecma'r'l-Emsâl*³⁹ (I-II, Beyrut 1312, I, 107; 193; II, 322). Şâirimizle ilgili, yukarıda zikredilen emsâl, aynen bu eserde de tekrar edilmektedir.

B- Şevâhid Şerhleri :

Nahiv kitaplarında herhangi bir kaideyi izah etmek için zikredilen şâhidleri şerh etmek üzere yazılmış olan bu nevi eserlerde, ekseriya misal olarak getirilen beytin kime ait olduğu söylendikten sonra, o şâir hakkında bilgi verilmektedir. Genellikle bu bilgiler, daha önce yazılmış eserlere dayanan kısa hulâsalardan ibarettir. Bunlardan şu üç tanesi önemlidir:

1- es-Suyûtî (ölm. 911/1505), *Şerhu Şevâhidi'l-Muğni* (Kahire 1322, s 4, 7,8,30,48-49,107,178,256). Müellif esas olarak, *Kitâbu'l-Ağâni*, *Cemheretu Eş'âri'l-Arab* v.b eserlere dayanmakta ve bu arada ez-Zubeyr b. Bekkâr'ın el-Muvaffakiyyât'ından ve İbn Dureyd (ölm. 321/933)'in el-Vişâh'ından bazı nakillerde bulunmaktadır ki bunlar, önemli hususlardır.

2- el-'Abbâsî (ölm. 963/1555), *Me'âhidu't-Tensis 'alâ Şevâhidi't-Telhis*⁴⁰ (Bulak 1274, s. 147-148). Müellif, kaynak zikretmeksizin, ana kaynaklardaki mâlûmatı özetlemektedir.

3- el-Bağdâdî (ölm. 1093/1682), *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*⁴¹ (I-III-, nşr. 'Abdusselâm M. Hârûn, Kahire 1387/1967, II, 332 v. dd., 410). Uzun seyahatları esnasında muhtelif memleketlerin kütüphanelerinden, bu arada İstanbul'daki kütüphanelerden de istifade eden müellif, eserinde, muhtelif yerlerde dağınık bir halde bulunan bütün bilgileri bir araya toplamıştır. Zuheyr'in hayatı ve edebî şahsiyeti için, İbn Kuteybe, Ebu'l-Ferec el-İsfahânî ve İbn 'Abdilberr (ölm. 463/1071)'den, açıkça iktibaslarda bulunmuştur. Ayrıca, Zuheyr'in Di-

(38) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL, I, 289; Suppl., I, 506-507.

(39) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL, Suppl., II, 760.

(40) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL. Suppl., II, 394.

(41) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL, II, 286; Suppl., II,397.

vân'ının iki şerhinden de faydalanmıştır. Netice olarak denilebilir ki, el-Bağdâdî, Zuheyr'in tercüme-i hâli için, elimizde mevcut olmayan hiçbir kaynaktan istifade etmiş değildir.

IV- MUAHHAR YAZILAR VE TETKİKLER⁴²:

A- Müteferrik Eserler :

1- Yûsuf b. Ebî Sa'îd el-Beyrûtî, *el-Me'âni'l-Bedî'a fi Şi'ri Zuheyr b. Rebî'a* (el-Mektebetu'l-Cedîde, Beyrut, ts., 43 s). Zuheyr'in hayatı ile ilgili bazı kayıtlarla birlikte, şiirlerinin hemen hemen tamamını (şerhsiz olarak) ihtiva etmektedir.

2- L. Şeyho = Cheikho (ölm. 1346/1927), *Şu'arâ'u'n-Nasrâniyye*⁴³ (Beyrut 1890, I, 510-595). Zuheyr'in *Divân*'ı hususunda *el-İkdu's-Semîn fi Devâvini's-Şu'arâi's-Sitteti'l-Câhiliyyîn* (= *The Diwans of the Six Ancient Arabic Poets*, nşr. W. Ahlwardt, London 1870)'i aynen ıktibas eden müellif (bk. I, 595), onun hayatı hakkında *Kitâbu'l-Ağâni*'nin verdiği mâlûmatı, tasnif ve tahlil bile etmeden, tekrarlamaktan başka bir şey yapmamıştır.

3- Mustafâ el-Galâyîni (ölm. 1364/1944), *Ricâlu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*⁴⁴ (Beyrut 1912, s. 130 v. dd.). On *Mu'allaka* şâirinin hayatını ele alan müellif, bunlar arasında Zuheyr'e de hususî bir fasıl ayırmış olup, esas itibariyle, *Kitâbu'l-Ağâni* v.b. eserlere istinat etmiş görünmektedir. Oldukça eski bir tarihte basılmış olan bu eseri, maalesef görmek mümkün olamamıştır. Ancak, birkaç husus için, nakil yoluyla istifade edilebilmiştir.

4- Tâhâ Huseyn, *Fi'l-Edebi'l-Câhili* (10. basım, Kahire 1969, s. 282-290). Genellikle Câhiliyye şiirlerinden bize intikal eden şiirlerin gayr-i mevsuk olduğunu ve bunun sebeplerini anlatan müellif, Zuheyr'e de bir bölüm ayırmış bulunmaktadır. Râvilerin onun hakkında çok az şey bildiklerini, onunla ilgili haberlerin ekserisinin, tarihî hakikatlerden çok, hurafeye benzediğini kabul eder. Ayrıca, şiirindeki hususiyetleri tahlil ve tenkit eder. Tâhâ Huseyn'in yaptığı gibi, onunla ilgili bu rivayet ve haberleri bir kenara atmak asla doğru olamaz. Ahmed Ateş'in dediği gibi, "bunların çoğu asılsız ve boş da olsa, şâirin şahsiyetinin halkın zihninde nasıl yaşadığını, sonra münevverlere nasıl nakledildiğini ve nihayet kitaplara nasıl geçtiğini anlamak itibariyle çok mühimdir."⁴⁵

(42) Bu bölümde zikredilen eserler, ilk basım tarihleri nazar-ı dikkate alınarak, sıralanmışlardır.

(43) Müellif ve eseri hakkında bk. GAL, Suppl., III, 428; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 3. baskı, Beyrut 1389/1969, VI, 113-114; Kâhhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, Dimâşk 1376-81/1957-61, VIII, 161-162.

(44) Müellif ve eseri hakkında bk. ez-Zirikli, a.g.e., VIII, 146-147; Kâhhâle, a.g.e., XII, 277-278.

(45) Ahmed Ateş, a.g.m., ŞM, I (1956), s. 19.

5- Fu'âd Efrâm el-Bustânî, **Zuheyr b. Ebî Sulmâ -Muntehabâtun Şi'riyye** (Beyrut 1929, 1963, er-Revâ'î nr. 25). Müellif, Zuheyr'in hayatını, "Asrı, Doğup Büyümesi, Şiir Söylemesi, Geçim Yolu, Eserleri (Dîvân'ı, Mu'allaka'sı), Şiirinin Kıymeti" başlıkları altında incelendikten sonra, şiirinden seçmeler (muntehabât) vermektedir. İbn Kuteybe ve Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'den kâfi derecede istifade etmiş, muahhar eser ve tetkiklerden de yararlanarak, elde edilmiş neticeleri göz önünde bulundurmuştur.

6- Mustafa es-Sakkâ, **Muhtârû's-Şi'ri'l-Câhilî (I, Kahire 1348/1929)** adlı eserinde, Zuheyr'in şiirlerine uzun bir fasıl (s. 150-215) ayırmış, baş tarafında da, İbn Kuteybe v.b. müelliflerin eserlerine istinaden, onun tercüme-i hâlimden bahsetmiştir.

7- F. Krenkow, **Zuhair b. Abî Sulmâ, EI, IV (1934), 1236-1237.** Bu maddede, Zuheyr'in hayatı, ailesi, şiirlerinin kimler için yazıldığı, **Dîvân'**ının şerhleri hakkında derli-toplu ve kıymetli bilgiler verilmiştir.

8- 'Alî Hasen Hilâlî, **Zuheyr b. Ebî Sulmâ** (Master tezi, Kahire Üniversitesi, 376 s.).

9- Tâhâ Huseyn, **Hadîsu'l-Erbî'â'** (Kahire 1962, I, 77-113). Burada, müellifin, daha önce **el-Cihâd** gazetesinde (13-20-27 Mart 1935) neşrettiği **Sâ'atun ma'a Zuheyr** başlıklı üç makalesi yer almaktadır. Sohbet havası içinde, şâiri mizin edebî şahsiyeti ve hususiyetlerinden bahsedilmekte ve şiirlerinden örnekler verilerek tahlil edilmektedir.

10- Butrus el-Bustânî (ölm. 1883), **Zuheyr Kâdî Sulh Yusdiru Abkâmehu Şîren, el-Mekşûf, sayı 176 (1938) s. 2.**

11- el-Marsafî, **Dîrâsetu's-Şu'arâ'** (Kahire 1363/1944, s. 216-259) adlı eserini İmru'ulkays, el-A'şâ, en-Nâbiğa ez-Zubyânî. Zuheyr ve ei-Hutay'eye tahsis etmiştir. Burada Zuheyr, "İsmi, Aşireti, Yetişi, Şiiri, Hususiyetleri, Tabakası (Mevkii), Araplarda Tenkit (Nakd), Şiirî Tesiri, Ahlâkî" başlıkları altında incelendikten sonra, **Mu'allaka'sının** hareketi ve şerhli bir metni veriliyor. Bu araştırmada, istifade edilen kaynaklar tasrih edilmemekle beraber, **Kitâbu'l-Ağânî** gibi birtakım kaynaklara dayanıldığı muhakkaktır.

12- Abdulhamîd Sened el-Cundî, **Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Şâ'iru's-Silm fi'l-Câhilîyye** (Dârü'l-Kavmiyyeti'l-'Arabîyye li't Tîbâ'a, Kahire, ts., 265 s). Bu eser, 1945 yılında master tezi olarak hazırlanmış olup, üzerinde basım tarihi mevcut olmamakla beraber, müellifin ifadesinden (bk. s. 7). 1960 yılından sonra basıldığı anlaşılmaktadır. Eser, bir mukaddimeden (s. 5-8) sonra, 4 bab hâlinde tertip edilmiştir. I. Babda Zuheyr'in Asrı (s. 9-51) başlığı altında, şu bölümler bulunmaktadır: Siyasî Hayat (s. 9-19), İçtimai ve Ahlâkî Hayat (s. 20-28). İktisadî Hayat (s. 29-37), Fikrî ve İlmî Hayat (s. 38-44), Dinî Hayat (s. 45-51), II. Bab, Zuheyr'in

Hayatı ve Çevresi (s. 52-102) başlığı ile başlamakta ve şu bölümleri ihtiva etmektedir: Nesebi ve Kabilesi (s. 52-58), Zuheyr'in Gatafân'a Gelip Yerleşmesi (s. 59-62), Zuheyr'in Çevresi (s. 63-69), Zuheyr'in Hocaları (Evs b. Hacer, Beşâme b. el-Gadîr) ve Onların Kendisi Üzerindeki Tesiri (s. 70-85), Zuheyr'in Ahlâkı (s. 86-91), Şiirle Kazancını Sağlaması (s. 92-95), Dinî Akidesi (s. 96-102). III. Bab, Zuheyr'in Şiiri (s. 103-187) ser-levhası ile başlamakta ve şu bölümleri içine almaktadır. Câhiliyye Şiiri ve Önemli Mes'eleleri Hakkında (s. 103-116), Eski Âlimlerin Zuheyr Hakkındaki Görüşleri (s. 117-133), Zuheyr'in Şiirinin Hususiyetleri (s. 134-137), Zuheyr'in Şiirinde Tasvir (s. 138-146), Zuheyr'in Şiirinde San'at (s. 147-158), Zuheyr Ekolü ve Bu Ekolün En Meşhur Talebeleri (s. 159-187): Kâ'b b. Zuheyr (s. 161-169), el-Hutay'e (s. 169-187). IV. Babda ise Zuheyr'in Mu'allaka'sı ve Şiirinde Edebî Türler= Funûn (s. 188-258) başlığı altında şu hususlar işlenmektedir: Mu'allaka'sı ve Mu'allakât Hakkında Birkaç Söz (s. 188-203), Medh (s. 204-220), Hicâ' (s. 221-226), Vâsîf (s. 227-241); Gazel (s. 242-248), Hikem (s. 249-258), Bibliyografya (s. 259-263).

Bu çalışma ile müellif, Zuheyr hakkında oldukça geniş bir eser ortaya koymuş bulunmaktadır. Bununla beraber, şairimiz yeteri kadar incelenmiş sayılamaz. Bu inceleme ile ilgili görüş ve tenkitlerimizi şu şekilde özetleyebiliriz: Eserin en başına "Kaynaklar ve Tenkidi" başlıklı bir kısım konulabilirdi. Bu, mukayese yapma ve şimdiye kadar hangi noktaya gelindiğini anlama bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Eserin başında, hemen hemen 50 sayfalık bir yer kaplayan "Zuheyr'in Asrı" bölümünden sonra, bir de "Eski Arap Şiiri" hakkında, genel bilgi veren bir kısım ilâve edilebilirdi. Diğer taraftan eserde bir düzensizlik göze çarpmaktadır. Hayatı, eseri ve edebî şahsiyeti daha derli-toplu olarak, ayrı bölümler hâlinde işlenebilirdi. Ayrıca, hayatı ile ilgili bazı vekayi meskût geçilmiştir. Diğer önemli bir eksiklik te *Dîvân*'ı (kimler toplamıştır, mevsukiyeti ne ne derecededir, kimler şerh etmişlerdir? Yazma nüshaları, baskıları v.s) hakkında hiçbir bilginin verilmemiş olmasıdır. Ayrıca *Mu'allaka'sı* (şerhleri, tercümeleleri) hakkında da yeterli mâlûmat verilmemiştir. Son kısımlarda şiiri ve edebî şahsiyeti hakkında verilen bilgiler de kâfi değildir. Şiiri, iç (muhteva) ve dış (şekil) özellikleri bakımından incelenebilirdi. Şâir, 'arûzun hangi bahirlerini kullanmıştır? Vezin ve kalîye kusurları var mıdır? Me'ânî (semantik: anlambilimi) açısından hatâları var mıdır? Bedî, beyân ve me'ânî san'atlarından hangilerini kullanmıştır? Bu hususlara yer verilmemiştir. En sonda Bibliyografya (Merâci') yer almaktadır. Burada, sadece eserlerin adı ve müellifleri zikredilmiş, basıldığı yer ve tarihler kaydedilmemiştir. Bu, ilmî bir eserde bulunmaması gereken bir kusurdur ve haklı olarak, okuyucu, bu eserlerin hangi baskılarından istifade edildiği hususunda tereddüt edecektir. Müellif, eski eserlerin çoğundan, bu arada Batı'da neşredilen 8 eserden de faydalanmıştır. Bu çalışma 1945 yılında tamamlandığı için, son 40 yıl içinde, gerek Şark'ta gerek Garp'ta neşredilmiş olan bazı eser ve tetkiklerden hâli ile, istifade edilememiştir. Netice olarak diyebiliriz ki, bu eser, Zuheyr hak-

kindaki tetkiklere faydalı bazı ilâvelerde bulunmuş vasat bir çalışma olup, istifadeden uzak değildir.

13- Hannâ Nemir, *Zubeyr b. Ebî Sulmâ*⁴⁶ (Silsiletu't-Tarâ'if, 4 nr. 3).

14- Alfred Hürî, *Zuheyr b. Ebî Sulmâ* (Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî).

15- İhsân en-Nass, *Zuheyr b. Ebî Sulmâ* (Dâru'l-Fikr, Dimaşk).

16- Dr. Nâsiruddîn el-Esed, *Mesâdiru's-Şi'ri'l-Câhili ve Kıymetuba't-Târihiyye* (2. baskı, Kahire 1962, s. 526-542). Doktora tezi olarak üstün bir derece ile kabul edilen ve ilk basımı 1952 yılında yapılan bu eser, Câhiliyye şiirinin kaynakları ve tarihî kıymeti hakkında değerli bilgiler vermektedir. Burada da şâirimize hususî bir fasıl ayrılmıştır. Onun şiirlerinin toplanması, mevsukiyeti ve değeri hususu, ilk defa bu eserde sistemli olarak incelenmiştir.

17- Seyyid Hanefî Haşeneyn, *Medresetu Zuheyr fi'l-'Asreyni'l-Câhili ve Sadri'l-İslâm* (Master tezi, Kahire 1958, 232s.).

18- Cemil Sultân, *Zuheyr, Şâ'iru Ehli'l-Câhiliyye* (Dâru'l-Envâr, Beyrut 1973, 135 s.) Bu eser, şu ana başlıkları ihtiva etmektedir: Giriş, Hayatı, Eserleri, Gayesi, Mevkii, Şürinden Seçmeler (Saha'l-Kalbu), Mu'allaka'sı.

19- Dr. 'Abdulkâdir er-Reba'î, *es-Sûretu's-Şi'riyye ve Mecâlâtü'l-Hayât'inde Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, el -Mevrid, c. IX, sayı 3 (1400/1980), s. 11-34. Bu makalede, Zuheyr'e göre "insan, günlük hayat, tabiat, hayvanlar ve kültür" hususları incelenmiştir.

B- Arap Edebiyatı Tarihleri:

Son bir asır içinde, gerek Batı dünyasında, gerek Doğu dünyasında, mufasal olsun, muhtasar olsun, birçok Arap Edebiyatı Tarihleri neşredilmiş bulunmaktadır. Bunlar arasında gerçekten kıymetli olanlar da vardır. Bu nevi eserler, aslında ana kaynaklara istinat eden hulâsa ve toplamalardan ibarettir. Fakat müelliflerinin şahsî görüş ve değerlendirmelerini de ihtiva ettikleri için önemlidirler. Aşağıda, bunların önemli olanları, ilk basım tarihleri nazar-ı dikkate alınarak, kronolojik sıra içinde verilecek, Zuheyr'le ilgili sayfalar gösterilecektir. Biz, bu eserlerin son baskılarından faydalandık.

Şark'ta Neşredilenler:

1- Mustafâ Sâdik er-Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, I-III, 2. baskı, Beyrut 1394/1974, III, 236-245.

2. Corcî Zeydân *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. I-IV, Dâru'l-Hilâl, Kahire, ts., I, 98-100.

(46) Bu ve aşağıdaki bazı eserler, görülmediği gibi, basım yer ve tarihleri de tesbit edilememiştir.

3- Ahmed el-İskenderî ve Mustafâ 'Inânî , el-Vasît fi'l-Edebi'l-'Arabî ve Târihihi, 18. baskı, Mısır, ts. s. 69-71.

4- Ahmed Hasen ez-Zeyyat, Târihu'l-Edebi'l-'Arabî. 25. baskı, Kahire, ts., s. 52-55.

5- Mehmed Fehmî. Târih-i Edebiyyât-ı 'Arabiyye, I. Câhiliyye Devri, İstanbul, 1917, s. 43-50. 691-724.

6- Hannâ el-Fâhûrî, Târihu'l-Edebi'l-'Arabî, Beyrut 1960, s. 148-164.

7- Şevkî Dayf, Târihu'l-Edebi'l-'Arabî, I-III, Kahire 1960 v.d., I. el-'Asru'l-Câhili s. 300-332.

8- 'Omer Ferrûh, Târihu'l-Edebi'l-'Arabî, I-III, Beyrut, 1388-92/1969-92, I, 194-201.

9- 'Inâd Gazvân İsmâ'il v.b., el-Edebu'l-'Arabî, Bağdâd 1394/1974, s. 74-77.

Garp'ta Neşredilenler :

1- Cl. Huart, Littérature Arabe, Paris 1939, s. 14-15; Türkçe trc.: Arab ve İslâm Edebiyatı, çev. Cemal Sezgin, Ankara (1971), s. 24-25.

2- I. Pizzi, Letteratura Araba, Milano 1903.

3- R.A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1969, s. 116-119.

4- Krymskiy, Arabskaya Literatura, Moskova 1911.

5- O. Rescher, Abriss der Arabischen Litteraturgeschichte, I-II, Stuttgart 1925.

6- H.A.R. Gibb, Arabic Literature, Oxford 1974, s. 20,22.

7- Carl Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, I-II, Leiden 1943-49, I, 23; Supplementband, I-III, Leiden 1937-42, I, 47-48.

8- J. -M. Abd-el-Jalil, Histoire de la Littérature Arabe, Paris 1943, s. 43,256.

9- C. -A. Nallino, La Littérature Arabe, trad. Fr.: Ch. Pellat, Paris 1950, s. 45-46.

10- F. Gabrieli, Storia della Letteratura Araba, Milano 1951, s. 44-45.

11- Ch. Pellat, Langue et Littérature Arabes, Paris 1970, s. 74.

12- Régis Blachère. Histoire de la Littérature Arabe, Paris 1952-66, s.269-270.

13- Gaston Wiet, Introduction à la Littérature Arabe, Paris 1966, s. 31,34.

14- I. Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, trans. Joseph Desomogyi, Berlin 1966, s. 16-17.

15- Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I-VII v.d., Leiden 1967 v.d., II, 118-120.

Doğu'da neşredilen Arap Edebiyatı Tarihlerinin çoğu Zuheyr hakkında 3-5 sayfalık kısa bilgiler vermektedir. Ancak, bunlardan 3 tanesi, onun üzerinde daha geniş olarak durmaktadır. Bundan dolayı, bu eserler, aşağıda kısaca tanıtılacaktır:

Mustafâ Sâdık er-Râfi'nin *Târîhu Âdâbi'l-'Arab* (III, 236-245) adlı eserinde Zuheyr'e hususî bir bölüm ayrılmış olup, *Kitâbu'l-Ağâni*, *el-'Umde*, *Şu'arâ'u'n-Nasrâniyye* gibi eserlere istinaden, onun hayatı, ailesi ve şiirlerinin değeri üzerinde durulmaktadır.

Mehmed Fehmî'nin *Târîh-i Edebiyyât-ı 'Arabiyye*'sinde Zuheyr'in tercüme-i hâli için, bilhassa *Kitâbu'l-Ağâni*'den istifade edilmiştir. Fakat bu mâlûmat tasnif edilmemiştir. Ayrıca müellif, *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, *Ricâlu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr* v.b eserlerden de istifade etmiştir. Sayfa 43-50'de, esas olarak, şiirlerine istinaden, dinî durumu incelenmekte, nesebi verilmekte ve Hz. Ömer'in onu takdir etmesinden bahsedilmektedir. Sayfa 691-724'de ise, onun kabilesi, ailesi Hz. Peygamber (s.a.)'le görüşmesi, ölümü (ölüm tarihi M. 631 olarak gösterilmektedir), hayatının sonlarında gördüğü rüya v.b. hakkında bilgi verilmekte; nihayet sonda, *Mu'allaka*'sının ekserisi serh ve tercüme edilmektedir.

Şevkî Dayf'ın *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (I. el-'Asru'l-Câhilî, s. 300-332)'si, onun hakkında oldukça geniş bilgi verdiği için, kayda değer. Esas olarak, el-Cumahî'nin *Tabakâtu's-Şu'arâ'* sından, *eş-Şi'r* ve *'s-Şu'arâ'* ve *Kitâbu'l-Ağâni*'den istifâde edilmiş; kabilesi, hayatı, *Divân*'ı ve şiiri hakkında kıymetli bilgiler verilmiştir.

Batı'da te'lif edilmiş olan Arap Edebiyatı Tarihleri arasında, eskilerden R.A. Nicholson'ın eseri önemlidir. Yenilerden ise, Régis Blachère'in eseri, yeni bir metod ve anlayışla yazılmış, kıymetli bir eserdir.

Elimizdeki kaynakların tahlili gösteriyor ki, genellikle edebî eserlerdeki Zuheyr'le ilgili bilgilerin çoğu, yukarıda zikredilen beş-altı şahsın veya diğer bazı şahısların rivayetlerine istinat etmekte ve bu rivayetler, en eskilerinden en yenilerine kadar tekrar edilmektedir. Burada edebiyat tarihçisine düşen iş, şairimizin hayatı ile ilgili bu rivayetleri tasnif etmek, kronolojik sıraya koymak, doğru ve akli olanlarını tercih etmektir. Ayrıca diğer bir müşkilât ta, onun hayatının muhtelif safhaları ile ilgili haber ve rivayetlerin az nisbette bize ulaşmış olmasıdır. Halbuki onun muasırlarından İmru'ul-kays ve en-Nâbiğa ez-Zubyânî'nin hayatları, kendileri hakkındaki haber ve rivayetlerin çokluğu dolayısıyla, daha vâzih ve mufassaldır.

Kısaltmalar

- EB : Encyclopaedia Britannica, I-XXIV, U.S.A., 1965.
- EI : The Encyclopaedia of Islam, I-IV, Old Edition, Leiden 1913 v. dd.
- GAL : Carl Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, I-II, Leiden 1943-49; Supplementband, I-III, Leiden 1937-42.
- GAS : Fuat Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums, I-VII-, Leiden 1967 v. dd.
- İA : İslâm Ansiklopedisi, I-XII-, İstanbul 1940 v. dd.
- İİFD : Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi, Erzurum-Ankara.
- ŞM : Şarkiyat Mecmuası, Ankara-İstanbul.
- ZDMG : Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Leipzig.

BIBLIOTHEQUE NATIONALE'DE BULUNAN TASAVVUFLA İLGİLİ TÜRKÇE YAZMA ESERLER

Doç. Dr. Osman Türer

Burada tanıtılan eserlerin başlarındaki rakamlar, E. Blochet tarafından hazırlanan "Catalogue des Manuscrits Turcs de la Bibliothèque Nationale" (Paris, 1932) adlı eserdeki kitap sıra numarasını göstermektedir. Bu eser, biri asıl, diğeri ilave (supplément) olmak üzere iki ciltten müteşekkildir. Kitap sıra numaralarının başındaki (S) harfi, zikredilen eserin ilave (supplément) ciltte kayıtlı olduğunu gösterir.

Ayrıca, yine Bibliothèque Nationale'de bulunup, M. Charles Schefer tarafından hazırlanan ve E. Blochet tarafından yayınlanan "Catalogue de la Collection de Manuscrits Orientaux Arabes, Persans et Turcs" (Paris, 1900) içerisinde kayıtlı olan tasavvufîla ilgili eserler de bu çalışmanın sonunda tanıtılmıştır.

11. "Mukaddime-i Kutbu'd-Dîn"

Yazarı: Kutbuddîn Muhammed el-İznîkî (ö. 821/1418).

İslâm'ın beş temel esası ve İslâm ilâhiyâtı ile ilgili bir eser olmakla beraber, "giriş" kısmında müellifin belirttiği üzere Gazzâlî, Râğîbî, Kuşeyrî ve Muhâsibî'nin metodlarıyla ve onların düşüncelerine dayanarak yazılan bir eser olduğu için, İslâm Tasavvufu ile de ilgilidir. İki kısımdan oluşan eserin I. kısmında beş bölüm halinde İslâm'ın beş şartı ele alınmış, II. kısımda ise çeşitli erdem ve faziletler incelenmiştir.

Yazı: Nesta'lık. Müstensih: Nûr Ali b. Nadar (?). İstinsah tarihi: Muharrem 943/ Haziran 1536. Hacim: 198 vr. (varak) (22x14,5 cm.).

12. 11 numaralı eserin bir başka nüshası.

Yazı: Herekeli Nesta'lık. İst. tar.: Zilhicce 948/ Mart-Nisan 1142. Hacim: 246 vr. (20x14,5 cm.).

17. "İbret-nümâ" veya "İbret-nâme"

Yazarı; Muhammed b. Osman el-Lâmi'î (ö. 938/1531-2).

Müslümanların ahlâkî eğitimi için yazılmış, nazım ve nesir karışımı bir eserdir. Sultan II. Süleyman'a ithaf edilmiş olan bu eser, Sa'dî'nin "Gülistân"ı ile Molla Câmî'nin "Bahâristân"ı taklit edilerek yazılmıştır. 932 h. tarihinde bitirilmiştir. Bir "mukaddime" ile iki bölümden müteşekkildir. I. bölümde çeşitli faziletlerden ve İslâm'ın kutsal değerlerinden bahsedilir. II. bölümde ise, başka örneklerden istifade edilerek, kazanılabilecek olan kabiliyetlerden söz edilir.

Yazı: Nesta'lik. Müstensih: İbrahim b. Timur Şah (lâkabı: Ferezdek). İst. Muharrem 1055/Mart 1645. Hacim: 99 vr. (20,8x13 cm.)

18. 17 numaralı eserin bir başka nüshası,

Yazı: Harekeli Nesih. İst. tar.: 24 Zilhicce 968/5 Eylül 1561. Hacim: 164 vr. (19,5 x 13,5 cm).

Bu eserin devamında, yazarı ve ismi belli olmayan, "fütüvvet"le ilgili küçük bir risale vardır (vr. 140b.). Bundan sonra, Muhammed b. Seyyid Alâeddin el-Hüseynî er-Rızavî'nin "Fütüvvet-nâme" si yer alır (vr. 143). Bu eser öncekinden çok daha önemli bir fütüvvet-nâme olup çeşitli bölümlerden müteşekkildir.

19. "Gıdâ'u'r-Rêh".

Yazarı: Muhammed b. Osmân el-Lâmî'î.

Büyük çoğunluğu küçük hikâyelerden oluşan bu eser, birçok bölümden müteşekkildir. Her bölümün konusu sayfa kenarında yazılmıştır. Lâmî'î bu eserinde, Kur'ân, Hadis, "Mesnevî", "Terğîbü's-Salâh", Şâfiî'nin "Tenbîh"i ve Gaz-zâlî'nin eserlerinden faydalanmıştır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 1530 civarı. Hacim: 111 vr. (22x14 cm).

20. "Envâru'l-Âşkîn"

Yazarı: Yazıcı -oğlu Ahmed Bîcân.

Bu eser, yazarın kardeşi Yazıcı-oğlu Muhammed'in "Meğâribü'z-Zamân" adlı Arapça eserinin tercümesidir. Beş bölümden oluşan bu eserde, dünyadaki varlıkların yaratılışları, Allah'ın büyük peygamberlere hitabları, melekler, Allah'ın âhirette tekrar diriliş anındaki hitabları vs. konu edilir.

Yazı: Nesih. Müstensih: Dervîş b. Hacı Bayram. İst. Tar.: 27 Zilhicce 986/24 Şubat 1579. Hacim: 355 vr. (20 ,5x16 cm).

33. İki eserden müteşekkil bir mecmûa.

1. Yazarı belli olmayan bir ontoloji. Burada, mutasavvıfların dünya tasnifinde esas aldıkları dört ayrı âlemin özellikleri incelenir. 988/1580 tarihinde kaleme alınmıştır.

2. Aynı müellife ait olduğu anlaşılan bu eserin de ismi belli değildir. 990/1582'de yazılmıştır. Bu eserde de üç ayrı sınıf insandan bahsedilir (vr. 54b).

Yazı: Nesta'lik. Hacim: 130 vr. (16,5x11 cm).

49. "Envârü'l-Âşkîn"

Yazarı: Yazıcı-oğlu Ahmed Bîcân.

Muhtevâsı için bk.: Numara: 20.

Yazı: Harekeli Nesih. Hacim: 275 vr. (32,5x21,5 cm.).

86. "Tezkiretü'l-Evliyâ"

Yazarı: Ferîdü'd-Dîn Attâr.

Aynı adlı Farsça eserin Türkçe tercümesidir. Mütercimi belli değildir.

Yazı: Harekeli Nesih. Müstensih: İbrâhîm b. Bâyezîd el-Azîmî. İst. tar.: Rebiulevvel 826/Mart 1423. Hacim: 285 vr. (26,5x18cm.).

87. "Tezkiretü'l-Evliyâ"

Bu tercümenin de mütercimi belli değildir. Memlûk stilinde tezhîbli, güzel bir yazmadır.

Yazı: Harekeli Nesih. İst. tar.: 1 Muharrem 835/9 Eylül 1431. Müstensih: İsmail b. Abdullah. Hacim: 515 vr. (27,5x19 cm.).

136. "Vilâyet-nâme-i Sultân Hacı Bektâş-ı Velî"

Yazarı belli değil. Hacı Bektâş-ı Velî'nin biyografisidir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: Zilka'de 1023/Eylül 1614. Hacim: 56 vr. (21,5x 14 cm.).

156. "Şerefü'l-İnsân"

Yazarı: Muhammed b. Osmân el-Lâmi'î.

933/1527 tarihinde yazılıp, Sultân Süleymân'a ithâf edilen bu eser, "'Resâilü İhvânî's-Safâ"'nın 21. bölümünün tercüme ve şerhidir. Bir padişahın çadırı önünde yedi ayrı toplantıda, yedi insanla yedi hayvanın sembolik münakaşası tarzında yazılan bu eserde, hayvanların üstün yönleri ile insanların faziletleri ve kusurları anlatılır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 16. asır sonları. Hacim: 228 vr. (21x14 cm.).

157. "Şerefü'l-İnsân"

Yukarıdaki eserin bir başka nüshasıdır.

Yazı: Nesta'lik (altın çerçevesi). İst. tar.: 17. asır başları. Hacim: 273 vr (20,5x13,5 cm.).

159. İsmi ve yazarı belli olmayan bu eserde, "mürîd", "âşık" ve "sûfî" olmanın şartları ile "seyrî sülûk"tan bahsedilir. Farsça tasavvufî eserlerden faydalanılarak yazılmıştır.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 17. asır başları. Hacim: 56 vr. (20,5x13,5 cm.).

160. "Dürr-i Mekkûn"

Yazarı: Yazıcı-oğlu Ahmed Bicân.

Tasavvuf doktrinleri ile birlikte, tabiat tarihi ve dünyadaki hârikalar hakkında kaleme alınan bu eser, 18 bölüm olup, bölüm muhtevaları "mukadime"de belirtilmiştir. Çok fazla tahrîbata uğrayan bu nüsha, 17. bölümde sona erer..

Yazı: Nesih. İst. tar.: 17. asır başları. Hacim: 70 vr. (20,5x13,5cm).

178. "Dil-küşâ"

"Dervîş" lakablı biri tarafından nazım ve nesir karışımı tarzında yazılan bu risale, bir mecmûa içerisinde (vr. 70b-144 a), 900/1494-5'te yazılmıştır. Tasavvufî ile ilgili bir eserdir.

Yazı: Nesih. Müstensih: Yûsuf b. Abdurrahmân. İst. tar.: 12 Şa'bân 964/10 Haziran 1557.

241. "Gül-zâr"

Yazarı: İbrâhîm b. Hüseyin Tennûrî (ö. 887/1482).

Mesnevî tarzında yazılan bu tasavvufî eserde, her müslümanın yerine getirmesi gereken amellerin sırrî manaları anlatılır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: Zilka'de 892/Kasım 1487. Hacim: 235 vr. (18x13 cm.).

264. "Gülşen-âbâd"

Yazarı: Şemseddîn Ahmed b. Muhammed es-Sivâsî.

Eser, tasavvufî bir mesnevîdir. 996/1588'de yazılmıştır. Feridüddîn Attâr'dan etkilenerek, gül ile bülbülün temsili konuşmaları tarzında yazılmış bir eserdir.

Yazı: Harekeli Nesih. Müstensih: Müezzîn. İst. tar. : 17. asır sonları. Hacim: 28 vr. (20x15 cm).

265. Ahlâkî ve tasavvufî dört ayrı hikâyeden müteşekkil bir mecmûadır.

Yazarları belli olmayan bu hikâyelerin sadece bir tanesinin ismi bellidir: "Dâsitân-ı Pend-nâme" (vr. 13 b).

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 17. asır başları. Hacim: 28 vr. (20x13 cm).

267. "Gülşen-i Râz"

Yazarı: Şeyhülislâm Dâsitâzi.

1425'te Sultân II. Murâd'a ithâf edilen bu eser, tasavvufî bir mesnevidir. İlk onbir yaprağı kayıptır. İrân'da Mahmûd Şebisterî tarafından aynı isim altında yazılan mesnevîden çok etkilenmiştir. Eserde pek çok âyet ve hadîsin tefsiri yapılır.

Yazı: Harekeli Nesih. Müstensih: Hüseyin b. İdris. İst. tar.: Ramazan 891 /Eylül 1486. Hacim: 103 vr. (17x13 cm.).

272. "Gülistân" tercümesi.

Eserin yazarı ve başlığı belli değildir.

Yazı: Nesih. Müstensih: Edirneli Sinan Dede. İst. tar. : 14 Zilkade 950/8 Şubat 1544. Hacim: 170 vr. (22x16 cm.).

273. "'Bostân", "Gülistân", "Pend-nâme", "Mantuku't-Tayr", "Mahzenü'l-Esrâr", "Mesnevî" "Bahâristân" ile Hâfız ve Şâhî divânlarının çeşitli kısımlarının açıklamasından müteşekkil bir eser.

Yazarı: Şem'î (ö. 1010/1601).

Yazı: Nesih. İst. tar.: 17. asır. Hacim: 203 vr. (21x14 cm.).

274. "Levâih-i Tayyibe"

Yazarı: Sultân II. Murad.

Sultan'ın tasavvufî gazellerinden müteşekkilidir. Oldukça güzel korunmuş, tezhibli ve yaldızlı küçük bir eserdir.

Yazı: Harekeli Nesih. İst. Tar.: 16. asrın II. yarısı Hacim: 99 vr. (18,5x 12,5 cm).

286. "Firkat-nâme"

Yazarı: Halîfî.

Tasavvufî ve ilâhî aşkla ilgili mesnevî ve gazellerden müteşekkil bir eserdir.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 16. asır başları. Hacim: 69 vr. (14,5x115, cm).

300. "Muhabbet-nâme" veya "Heves-nâme"

Yazarı: Ca'fer b. Tâci (ö. 921/1515).

Sembolik tarzda tasavvufî aşkı anlatan manzum bir hikâyedir. Mesnevî, kasîde ve gazel tarzında yazılmış ve Sultân II. Bâyezîd'e ithâf edilmiştir.

Yazı: Nesta'lik (altın çerçevesi). İst. tar.: 16. asrın ilk yarısı. Hacim: 146 vr. (17,5x12,5 cm.).

305. Mecmûa.

İçerisinde, Sultân Mustafa'nın tasavvufî bir kasidesi (vr. 1b) ile, ""Şifâu'l-Kulûb bi-Likâi'l-Mahbûb"" adlı tasavvufî bir mesneviden alınmış parçalar (vr. 4b) ve daha başka şairlere ait çeşitli şiirler mevcuttur.

Yazı: Harekeli Nesih. İst. tar.: 16. asrın sonu. Hacim: 96 vr. (15x10 cm.).

S. 8. "Acâibü'l-Mahlûkât"

Yazarı: Yazıcı-oğlu Ahmed Bicân.

161 numarada tanıtılan bu eser, bir mecmûa içerisindedir. (vr. 142-193).

Yazı: Nesih. İst. tar.: 1033/1624-5. Hacim: 201 vr. (21,5x15,5 cm.) (mecmûanın tamamı).

Aynı mecmûa içerisinde, şu meşhur mutasavvıflara ait hikmetli sözlerden müteşekkil bir liste mevcuttur (vr. 193b): Hallâc-ı Mansûr, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî, Bâyezîd-i Bestâmî, İbn Arabî, Ebû Tâlib-i Mekkî, Ebu'l-Hasan Hârakânî, Hz. Peygamber (S.A.S.) , Hz. Ali, Üveys el-Karanî ve Abdü'l-Mecîd-i Sîvâsî.

S. 9. "Fütüvvet-nâme"

Yazarı belli olmayan küçük bir risâle olup, içerisinde Sarı Saltuk'un soy kü-tüğü de vardır. Bir mecmûa içerisindedir (vr. 134 b/137 a).

Yazı: Nesih. İst. tar.: 17. asır.

S. 9. "Hutbe-i Tarikat"

Aynı mecmûa içerisinde olup (vr. 141b-165a), yazarı belli değildir. Tasavvufun temel meselelerini anlatan bir risaledir.

S. 15. "Meslekü't-Tâlibîn ve'l-Vâslîn"

Yazarı: Abdullah-ı Simâvî (ö. 896/1491).

"İlâhî" mahlasını kullanan müellif, eserinde Tasavvuf'u anlatmaya çalışır. Ancak, bu nüsha tamamlanmamıştır. Eser, "Zâdü'l-Müşâkin" ve "Zâdü't-Tâlibîn" adını da taşımaktadır.

İst. tar.: 17. asır. Hacim: 43 vr. (20x14 cm.).

S. 16. "Enisü'l-Ârifin"

Yazarı muhtemelen Ebu'l-Fazl Muhammed b. İdris ed-Defteri (ö. 982 1574)'dir. Ali el-Vâiz el-Kâşifi'nin 900/1494'te yazmış olduğu "Ahlâku'l-Muhsinîn" adlı eserin tercümesi olması muhtemeldir. 930/1523-4'te yazılmıştır. 15 bölümden müteşekkil olup bir mecmua içerisinde (vr. 1b-55b).

Yazı: Rik'a. Müstensih: el-Hâc Abdülbâkî b. Bâl Hasan Efendi. İst. tar.: Zilhicce 1011/Mayıs 1603.

S. 16. "Râhatü'l-Ervâh"

Yazarı belli değildir. Gazzâlî'nin "Râhatü'l-Ervâh fi-Def'i Âheti'l-Eşbâh" adlı eserinin tercümesidir. Aynı mecmûa içerisinde yer almaktadır (vr. 106a).

S. 17. "Fütüvvet-nâme-i Nebî"

Yazarı belli değildir. 13. veya 14. asırda yazılmış Farsça bir eserin tercümesidir. Bir mecmûa içerisinde (vr. 17a-22a).

Yazı: Nesih. İst. tar.: 17. asır.

S. 17. "Fütüvvet-nâme"

Yazarı: Seyyid Muhamed b. Seyyid Alâeddin el-Hüseynî er-Rızâvî.

Farsça bir eserin tercümesidir. Küçük bir risale olmakla beraber, içerisinde "Fütüvvet" in yanı sıra Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm ve Hz. Heygamber'in (A.S.) hayatına dair detaylı bilgiler vardır. Ancak, Hz. Peygamber'le ilgili kısım tamamlanmamıştır. Aynı mecmûa içerisinde (vr. 93b-102a).

S. 25. "Lemeât"

Yazarı, Emînü'd-Dîn adında bir zattır.

Bu eser, Hamîdüddin-i Aksarâyî ve Hacı Bayrâm Velî'nin telkinleri üzerine yazılmış olup, tasavvuf ve ilâhî aşkın prensiplerini 24 bölüm içerisinde inceler. Fahreddin b. Şehriyâr el-İrâkî'nin aynı adlı Farsça eserinin adaptasyonu tarzındadır. 834/1341'de tamamlanmıştır. Bir mecmua içerisinde (vr. 43a-92b).

Yazı: Nesih; İst. tar.: 17. asır.

S 34. "Şifâü'l-Kulûb bi-likâi'l-Maḥbûb"

Yazarı belli değildir. Muhtemelen Farsça bir eserin adaptasyonudur. Bil-hassa İbn Arabî'nin fikirlerine dayanılarak, ilâhî aşkla ilgili tasavvuf doktrinini özet halinde güzel bir şekilde anlatan bir risaledir. Aynı risâlenin Viyana Kütüphanesindeki nüshasında 22 bölümden müteşekkil olduğu gösterilmekte ise de, bu nüshada gösterilmemiştir.

Bir mecmua içerisinde (vr. 1b-59a). Bunun devamında, ismi ve yazarı belli olmayan, tasavvufla ilgili bir başka risale daha vardır ki, muhtemelen aynı müellife aittir. Bu risalede de, "Kendini bilen Rabbi'ni bilir." hadisinden hareketle, Allah'ın sıfatlarından ve O'nu tanımanın yollarından bahsedilir. İbn Arabî'nin Arapça bir eserinin tercümesi olsa gerektir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 17. asır başları. Hacim: 82 vr. (20x14 cm).

S. 35 "Müzekkî'n-Nüfûs"

Yazarı: Abdullah b. Eşref er-Rûmî el-İznîkî el-Kâdirî.

İki "kitab"dan oluşan eserin bilhassa II. kitabında Kur'ân, Hadîs ve meşhûr sûfîlerin sözlerine dayanılarak tasavvuf anlatılır. Eserin sonunda müellifin silsilesi mevcuttur (vr. 300b.).

Yazı: Harekeli Nesih. Müstensih: Muhammed b. Abdullâh el-Bazrânî er-Rûmî el-Hanefî. İst. tar.: Receb 995/ Haziran 1587 . Hacim: 302 vr. (29 x21cm).

S. 36. "Letâif-i Cenân"

Yazarı belli değildir. Tasavvufî bir eser olup, gûnahtan sakınma ve kurtuluş armasının vasıtalarını inceler.

Yazı: Harekeli Nesih. İst. tar.: 16. asır sonları, Hacim: 63 vr. (21x15,5 cm)

S. 40. "Münâcât"

Yazarı: Yûsuf b. Hazret-i Celâleddîn (muhtemelen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin torunu Ârif Çelebî'nin oğludur).

Yer yer nazım ihtiva eden mensur bir eser olup, tasavvufî yolun tatbikini inceler. Sonunda Arapça ve Türkçe çeşitli manzume ve risalecikler vardır. Bunların hiç birinin ismi ve yazarı belli değildir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 898/1492-3. Hacim: 211 vr. (18x13 cm).

S. 48. (Mecmûa)

Çeşitli risalelerden oluşan önemli bir mecmuadır. Bu risalelerden tasavvufîla ilgili olanlar şunlardır:

1. Yûsuf b. Ya'kûb el-Halvetî'nin ismi belli olmayan bir risalesi (vr. 1b). Burada, müellifin tarikatına mensup olan Çelebî Efendî, Sünbül Sinân Efendî ve müellifin babası Yakûb Efendî'nin hayatı ve özellikleri anlatılır. 992/1584'te istinsah edilmiştir.

2. Sünbül Sinan Efendî'nin bir şiirinden alıntılar (vr. 22a).

3. "Tenebbühü'l-Ğabî fi-Ru'yeti'n-Nebî". Yazarı: Yûsuf b. Ya'kûb el-Halvetî. Hz. Peygamber'in görüldüğü rüyalardan bahseden üç bölümlük bir risaledir. Sultan III. Murad'a ithaf edilmiştir. İst. tar.: 987/1579 (vr. 22b).

4. Yine aynı yazara ait olduğu anlaşılan ve 983/1575-6'da yazılıp Sultan III. Murad'a sunulan, tasavvuf doktrinini ile ilgili başlıksız bir risale (vr. 39b). Önceki risalelerle beraber müstensihî Hasan b. Hüseyin olup, 992/1584'te Medîne'de istinsah etmiştir.

5. "Sübhatü'l-Uşşâk". Yazarı: Latîfî. Bu manzum eserde, Câmî'nin "Kırk Hâdis"i örnek alınarak, Hz. Peygamber'in yüz hadîsi, her biri iki mısra halinde Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu eser de Kemal Paşa-zâde'ye sunulmuştur.

6. "Şerh-i Havâss-ı Âyet-i Erba'a". Yazarı belli değildir. Vr. 122a'da belirtilen dört âyetin, İbn. Arabî'nin görüşleri doğrultusunda tasavvufî tefsîridir (vr. 83a).

7. Çeşitli Arapça duâlar. Bunlar arasında, Emîr Sultân'a ve başka velîlere ait duâlar vardır. Bu duâların Türkçe açıklaması yapılmıştır (vr. 122b).

Yazı: Rik'a. İst. tar.: 16. asır sonları. Hacim: 129 vr. (20x13cm).

S. 186. "Kimyâ-yı Saâdet"

Yazarı belli değildir. İmâmı Gazzâlî'nin aynı adlı Farsça eserinin Türkçe tercümesidir.

Yazı: Harekeli Nesih. İst. tar.: 17. asrın ilk yarısı. Hacim: 138 vr. (21,5x 14,5 cm.).

S. 188. Sa'deddîn mahlasını taşıyan Muhammed el-Enesî adında bir yazara ait başlıksız bir eser. Hikâye tarzında, çeşitli şeyh ve sûfîlerin biyografileri anlatılır. 1002/1593-4'te bitirilmiştir. Sultan III. Murad'a sunulmuştur. Bu nüsha, iki cildlik bir eserin II. cildir.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 1002/1593-4. Hacim: 234 vr. (23,5x16,5 cm.). Muhtemelen müellif hattıdır.

S. 189. "Tezkiretü'l-Evliyâ"

Mütercimi belli değildir. Attâr'ın aynı adlı eserinin Türkçe tercümesidir. Bk.: No. 86 ve 87.

Yazı: Harekeli Nesih. İst. tar.: 17. asır. Hacim: 189 vr. (30x22cm).

S. 190. "Tezkiretü'l-Evliyâ"

Son derece lüks ve minyatürlü bir tercüme olup, mütercimi belli değildir. "Revue des Bibliothèques, 1898, s. 6"da tanıtılmıştır. Bir başka kitapla aynı cilt içerisinde (vr. 60b.).

Yazı: Çok güzel bir Uygur yazısı. Müstensih: Eru Melik Bahşî. İst. tar.: 840/1436 (Herat'ta). Hacim: 265 vr. (34x25,5cm.).

S. 204. "Aynü'l-Hayât"

Nakşî Efendî veya Nakşî-i Akkirmânî tarafından toplanmış tasavvufî şiirlerden oluşan bir eserdir. 869/1464-5'te bitirilmiştir.

Yazı: Nesih. Müstensih: Dervîş Hasan el-Eşrefî el-Kâdirî. İst. tar. : 1173 1759-60. Hacim: 123 vr. (21x15 cm.).

S. 205. "Aynü'l-Hayât"

Yukarıdaki eserin bir başka nüshasıdır. Bunun devamında, Halilî adında bir Mevlevî dervişine ait "*Tuhfetü'l-Uşşâk*" yer alır. (vr. 100b). Bu da mesnevî tarzında yazılmış tasavvufî bir eserdir. Mevlana'nın teşviki üzerine yazılmıştır. Rûhün yaratılışı, ruhlar âleminin dereceleri, maddî âlem, iyi bir şeyhe intisab etmenin zarûretti, tasavvuf ve Allah'ın sıfatları tertipli bir şekilde incelenmiştir. 1063/1652'de istinsah edilen bir başka nüshadan istinsah edilmiştir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 18. asrın sonları. "Aynü'l-Hayât"ın müstensihi: İsmâil Mevlevî, "*Tuhfetü'l-Uşşâk*"ın müstensihi: Hüseyin b. İbrahim el-Hâdimî'dir. Hacim: 120 vr. (20x14 cm.).

S. 207. "Şerefü'l-İnsân"

Yazarı: Muhammed b. Osmân el-Lâmiî.

Eser 156 numarada tanıtılmıştır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 17. asrın ilk yarısı. Hacim: 222 vr. (20,5x13cm).

S. 208. "Şerefü'l-İnsân"

Aynı eserin oldukça lüks bir başka nüshasıdır.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 17. asrın sonu. Hacim: 178 vr. (24,5x14,5 cm.).

S. 209. "Şerefü'l-İnsân"

Aynı eserin bir başka lüks nüshası. Hâtîme'nin sonunda dokuz mısra eksik.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 17. asrın ortaları. Hacim: 190 vr. (20x12,5 cm.).

S. 316-317. "Nesâimü'l-Makabbe min-Şemâimi'l-Fütüvve"

Yazarı: Mîr Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501).

Bu eser, Molla Câmi'nin "*Nefehâtü'l-Üns min-Hadarâti'l-Kuds*" adlı Farsça eserinin kısaltılmış bir tercümesidir. Meşhur mutasavvıfların hayatını inceler.

901/1495'te tamamlanmıştır. Eser, Mîr Ali Şîr Nevâî'nin eserlerinin toplandığı büyük bir mecmua içerisinde (vr. 20a). Bu mecmuadaki tasavvufî ile ilgili diğer eserler şunlardır:

I. Ciltte:

1. Otuzüç Hindu azizinden alıntılar ile Molla Câmî'nin bir biyografisi (vr. 22b).
2. "Lisânu't-Tayr". Attâr'ın "Mantıku't-Tayr"ının mesnevî tarzında tercümesidir (vr. 155b).
3. "Hayretü'l-Ebrâr". Tasavvufî bir eserdir (vr. 194b).

II. Ciltte:

1. Müstereken "Hutbe-i Devâîn" adı verilen, Nevâî'nin şu dört "dîvân"ı:
 - a) "Bedâi'u'l-Bidâye" veya "Ğarâibü's-Sığar".
 - b) "Nevâdirü'n-Nihâye" veya "Nevâdirü's-Şebâb".
 - c) "Bedâi'u'l-Vasat".
 - d) "Fevâidü'l-Kiber".
2. "Hamsetü'l-Mütehayyirin". Molla Câmî'nin biyografisidir (vr. 286b).
Son derece kıymetli olan bu tezhîbli yazma, "Revue des Bibliothèques", 1898, s. 14'te tanıtılmıştır.

Yazı: Nesta'lik (altın çerçevesi). Müstensih: Ali Hicrânî Herat'ta yazılmıştır. İst. tar: 933/1526-7. Hacim: I. cilt 469 vr. II. cilt 406 vr. (38 x 26,5 cm.).

S. 325. Salâhî'nin başlıksız manzum bir eseri. Tasavvufun mertebeleri ve Allah'a ulaşmanın yolları hakkındadır. Kenarlarında, İbn Arabî'nin "Mevâkı'u'n-Nücum"u ile Cürcânî'nin "Ta'rifât"ından nakiller vardır. Lüks bir yazmadır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 18. asır sonları. Hacim: 7 vr. (16,5 x 12,5 cm.).

S. 328. "Hutbe-i Devâîn".

Ali Şîr Nevâî'nin S. 316-317 numarada tanıtılan dört dîvânına giriş mahiyetinde bir eser ile "Ğarâibü's-Sığar" adlı dîvânının ilk gazellerinden ibarettir. Lüks bir yazmadır.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 15. asrın sonu. Hacim.: 23 vr. (27x17)cm.).

S. 329. "Hamsetü'l-Mütehayyirin".

Yazarı: Ali Şîr Nevâî. Molla Câmî'nin biyografisidir. Bir mecmua içerisinde. Aynı mecmuada, A. Ş. Nevâî'nin Farsça kendi biyografisi vardır (vr. 42b).

Yazı: Nesta'lik. Müst.: Mes'ûd b. İbrâhîm b. Emrullah b. Abdî b. Durmuş. İst. tar.: 1077/1666 (İstanbul'da yazılmıştır). Hacim: 189 vr. (20,5x13,5cm.).

S. 331. "Lisânü't-Ṭayr".

Yazarı: Ali Şir Nevâî. "Mantıku't-Tayr" tercümesidir.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 16. asır başları. Hacim: 156 vr. (23,5x15,5 cm).

S. 333. "Şâh u Gedâ".

Yahyâ Bey'in mesnevîlerinin beşincisidir. Şiir diliyle tasavvufî aşkı anlatır.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 17. asır sonları. Hacim: 69 vr. (17,x10,5 cm.).

S. 334. "Şâh u Gedâ".

Aynı eserin başka bir nüshası.

Yazı: Nesta'lik Müst.: Ali b. Abdurrahmân es-Samsûnî. İst. tar.: 17. asır başları. Hacim: 45 vr. (18,5x 11,5 cm.).

Bu eserin, S. 335, S. 336 ve S. 337 numaralarda kayıtlı birer nüshası daha vardır.

S. 338. Hâhî Nûrî Efendi'nin tasavvufî şiirleri.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 18. asır. Hacim: 53 vr. (15x11 cm.).

S. 344. "Gencîne-i Râz".

Yahyâ Bey'in şiirlerinden üçüncüsü olup, Molla Câmî'nin "Şehbetü'l-Ebrâr"ı taklit edilerek yazılmıştır. Tasavvufî bir mesnevîdir. Devamında başka şairlere ait şiirler de vardır. Aynı mesnevînin iki ayrı nüshası, S. 399 ve S. 400'de mevcuttur.

Yazı: Dîvânî. İst. tar.: 970/1563. Hacim : 107 vr. (20x12 cm.).

S. 355. "Beşâret-nâme".

Yazarı: Raffî. 1316 beyitlik bir mesnevîdir. Hurûfilik hakkında. Fazlul-lâh-ı Hurûfî'nin "Arş-nâme" ve "Muhabbet-nâme"si ile Efdalüddin Kâşî'nin "Câvidân-nâme" sinden faydalanılmıştır. Raffî, Seyyid Nesîmî'in talebesidir.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 17 . asır sonları. Hacim: 52 vr. (16,5x11,5 cm).

S. 369. "Nevhâtü'l-Uşşâk".

Dâ'î mahlasını kullanan Muhammed b. Receb'in tasavvufî bir mesnevîsidir.

Yazı: Rik'a İst. tar.: Safer 1124/Mart 1712. Hacim: 66 vr. (20,5x13,5cm.).

S. 372. "Şerh-i Sübhatü'l-Ebrâr".

Yazarı: Şem'î (ö. 1010/1601). Molla Câmî'nin "Şehbetü'l-Ebrâr"ının şerhi-
dir. Müellif hattından istinsah edilmiştir.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 1025/1616. Hacim.: 160 vr. (25x15 cm.).

Ş. 385. "Dürr-i Mekkûn".

Abdî'nin ilâhî aşkla ilgili bir mesnevisidir. Bu eser, muhtemelen müellifin "Meslekü'l-Uşşâk" adlı eserinin aynısıdır. Eser mecmua içerisinde (vr. 2b-22a).

Yazı: Rik'a. İst. tar.: 1156/1743.

S. 385. "Hilyetü'r-Ricâl",

Yazarı: Mustafa b. Ahmed (mahlası: Âlî'dir). Tarikat şeyhlerinde bulunması gereken özelliklerle ilgili bir eserdir. Yukarıdaki mecmûa içerisinde (vr. 38a).

S. 440. "Tavâif-i Aşere"(?).

Yazarı belli değildir. Yukarıdaki isim, Münih nüshasında mevcuttur. Nesir-nazım karışımı bir eser olup, Sultan II. Süleyman'a sunulmuştur. Şu konuları ihtivâ eder: Abdalân-ı Rûm, Câmîyye tarikatı, Bektâşîyye, Şemsiyye, Mevlîviyye, Edhemîyye, kadılar ve âlimler, sûfîler.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 16. asır sonları. Hacim: 113 vr. (21x14 cm.).

S. 486. "Tecelliyât-ı Mahmûd Efendi el-Üsküdarî".

Yazarı: Üsküdarlı Azîz Mahmûd Hüdâyî. Yazarın tasavvufî düşünceleri ve cezbe halindeki müşâhedeleri hakkında bir eserdir. Bir mecmûa içerisinde (vr. 185b). Bu mecmua içerisinde aynı müellifin şu iki risalesi de mevcuttur:

a) "Tarikat-nâme-i Mahmûd Efendi". Tasavvuf doktrininin temel unsurları hakkındadır. (vr. 190a).

b) "Risâletü'l-Cem've't-Teferruk". "Cem" ve "fark" terimlerini izah eder (vr. 197 b.).

Bu risaleden sonra, çeşitli tasavvufî şiirler ve özellikle Bursalı Üftâde Efendi'nin (Hüdâyî'nin şeyhidir) ilâhileri yer alır.

Mecmuanın yazısı: Nesih. İst. tar.: 18. asır. Hacim: 228 vr. (23x15,5 cm.).

S. 487. "Yüz Ehâdis-i Şerif ve Yüz Münasib Hikâyet".

Yazarı belli değil. İbn Arabî'nin "Fütûhât-ı Mekkiyye"sinden alınmış yüz hadîs ile Türkçe açıklamalarıdır. Bunun devamında, yazarı belli olmayan bir "el-Hadîsü'l-Erba'in" vardır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 19. asır başları. Hacim: 96 vr. (21,5x16,5 cm.).

S. 499. "Cevâhirü'l-Maânî".

Yazarı: Hızır b. Ya'kûb el-Hatîb. Rûhun tamınması, kanunî zaruretlere, rûhun yaratılışı, insanın yaratılışı, prenslerin ve maiyyetindeki devlet ricâlinin yaşamaları gereken hayat tarzı konularını inceleyen tasavvufî bir eserdir. 809/1406-7 de yazılmıştır.

S. 529. "Müzekkî'n-Nüfûs".

Yazarı: Eşref-oğlu Rûmî. Bu meşhur eserin 6. bölümü münasip bir şeyh bulunması, 7. bölümü de tasavvufî ahlâk hakkındadır. Bu nüshanın sonunda müellifin tarikat silsilesi vardır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 975/1567. Hacim: 191 vr. (30x21 cm.).

S. 531. "Güzide".

Yazarı: Ebû Nasr b. Tâhir b. Muhammed es-Serahsî.

Frasça bir eserin tercümesidir. Mütercimi belli değildir. Tasavvufî ahlâk hakkındadır. Viyana Kütüphanesinde bulunan, aynı yazarın aynı konuyla ilgili bir eserinin tercümesi olan Muhammed b. Bâli'nin "Güzide-i Âşıkân"ının bir başka nüshası olsa gerek.

İst. tar.: Receb 838/Şubat 1435. Hacim: 122 vr. (18x14 cm.).

S.572. "Gülşen-i Sîmorg".

Yazarı: Pîr Muhammed b. Evranos. "Mantıkü't-Tayr"ın manzum bir tercümesidir. Müellifin mahlası Za'îfî'dir. Eser bir mecmua içerisinde. Aynı mecmua içerisinde, yine Za'îfî'nin kendi otobiyografisi olan "Sergüzeşt-i Mevlânâ Za'îfî" de mevcuttur (vr. 251b). Bundan sonra aynı şâire ait olan, tasavvufî aşkın on mertebesinin uzun bir tasviri yer alır (vr. 267a).

"Külliyât-ı Za'îfî er-Rûmî el-Ma'denî" adındaki bu büyük mecmua, 329 vr. olup, 16. asırda, Nesih tarzında olmak üzere çeşitli müstensihler tarafından yazılmıştır.

S. 573. "Gencîne-i Râz".

Yahyâ Bey'in tasavvufî bir mesnevisidir. 947/1540-1'de yazılmıştır.

Yazı: Nesih. İst. tar. : 1620. Hacim: 124 vr. (195x13cm.).

S. 581. Kitâb-ı Rûhânî fî Şerhi Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî".

Mevlânâ'nın "Mesnevî" sinin Vehbî-i Yamânî tarafından yapılan muhtasar bir şerhidir. 1307/1628'de tamamlanmıştır.

Yazı: Rik'a. İst. tar.: 1628. Hacim: 131 vr. (21,5x15,5 cm.).

S. 583. "Şâb u Gedâ".

Yahyâ Bey'in Hamse'sinin mesnevîlerinden biridir. Bk. No. S. 334.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 17 asır başları. Hacim: 81 vr. (20,5x14,5 cm.).

S. 586. "Nakş-ı Hayâl"

Yazarı: İbrahim b. Ahmed. Mahlası: Âzurî.

Tasavvufî ve ahlâkî konuları işleyen bir mesnevidir. Nizâmî'nin "Mahzenü'l-Esrâr"ının vezninde yazılmıştır. Sa'dî'nin "Bûstân"ı taklit edilmiştir. 26 bölümden müteşekkildir. 986/1579'da tamamlanmıştır. Bir başka nüshası No. 1387'de mevcuttur.

Yazı: Nesta'lik Müst.: Mustafa b. Hüsâm. İst. tar.: Ramazan 1011/Mart 1603. Hacim: 78 vr. (19x11 cm.).

S. 587 "Bûstân"

Sa'dî'nin bu eseri, kısmen satır aralarında ve sayfa kenarlarında tercüme edilmiştir.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 16 asrın sonu. Hacim: 131 vr. (19,5x13 cm.).

S. 590. "Şerh-i Bûstân"

Yazarı: Mevlânâ Şem'î. Bu şerh "Bûstân" ile aynı asırda yazılmıştır.

Yazı: Nesta'lik. Müst.: Veli b. Lütfullah. İst. tar.: 982/1574. Hacim: 177 vr. (20,5x15,5 cm.).

S. 591. "Pend-nâme Tercümesi"

Attâr'ın "Pend-nâm"ının Makâlî'ye at'edilen bu tercümesi. 964/1557'de Şehzâde Bâyezîd'e sunulmuştur. Mesnevî tarzındadır.

Yazı: Nesih. Müst.: Muhammed b. Mahmûd. İst. tar.: 1017/1508-9. Hacim: 31 vr. (20x13 cm.).

S. 592. "Gülistân"

Sa'dî'nin bu eseri, ismi bilinmeyen biri tarafından kısmen tercüme edilmiştir. Tercüme satır aralarında ve sayfa kenarlarındadır.

Yazı: Nesta'lik. Müst.: Hacı Ali b. Şahin. İst. tar.: 894/1489. Hacim: 106 vr. (19,5x11,8cm.).

S. 593. "Gülistân"

Yazarı belli olmayan bir başka tercümedir. Tercüme satır aralarında.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 16. asır sonu. Hacim: 234 vr. (21,5x13,5 cm.).

S. 596. "Bûstân Şerhi"

Mevlânâ Şem'î'nin bu şerhinin bir başka nüshası için bk: No. 273.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 17. asır ortaları. Hacim: 239 vr. (20,5x14 cm.).

S. 600. "Bûstân Şerhi"

Yukarıdaki şerhin bir başka nüshasıdır.

Yazı: Rik'a. Müst. : Muhammed b. İbrahim el-Akhisârî. İst. tar.: Zilhicce 1030/Kasım 1621. 224 ur. (20x14,5 cm.).

S. 607. "Divân-ı Nakşî Efendi".

Yazarı: Nakşî İbrâhîm Efendi (ö. 1114/1702-3).

Hukuk, ilâhiyât, felsefe, metafizik, tasavvuf ve ilâhî aşk konularında yazılmış çeşitli şiirlerden oluşan bu divânın sonunda Hasan-ı Basrî ile ilgili bir menkıbe vardır.

Yazı: Nestâ'lik. İst. tar.: 18. asır başı. Hacim: 60 vr. (21x13 cm.).

S. 610. "Bûstân Şerhi"

Yazarı: Mevlânâ Sûdî. Tamamlanmamış bir şerhtir. Devamında "Gülis-tân"ın mukaddimesinin yine Sûdî tarafından yapılan şerhi vardır.

Yazı: NESTA'LIK. İst. tar.: 17. asır. Hacim: 220 vr. (22x16 cm.).

S. 613. "Pend-nâme Tercümesi".

F. Attâr'ın bu eserinin mütercimi belli değildir. Mesnevî tarzındadır. Makâ-lî'nin tercümesi olsa gerek. Bk. No. S. 591.

Yazı: Nesih. ist. tar.: 18. asır. Hacim: 33vr. (20x14,5cm.).

S. 625. "Şerefü'l-İnsân"

Yazarı: Muhammed b. Osman el-Lâmi'î. Bk. No. 156.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 18. asır. Hacim:234 vr. (20,5x13,5 cm.).

S. 652. Mecmûa.

Çeşitli menkıbelerden oluşan bu mecmuada, şu şahıslardan bahsedilir: Mehdî ve Muammed b. Hasan Askerî (vr. 3a), Şeyh Sûfî Müferric (vr. 3b), Şeyh Seyfüddîn Abdülvahhâb (Adülkâdir-i Geylânî'nin oğludur) (vr. 5a), Abdül-kâdir-i Geylânî (vr 5b) ve İbn Arabî (vr. 6b).

Yazı: Nesih. Müst. Şeyh Muhammed b. Himmet. İst. tar.: 17. asır sonu. Hacim: 78 vr. (22x15,5 cm.) (tüm mecmua).

S. 695. "Pend-nâme Şerhi"

Attâr'ın "Pend-nâme"sine Mustafa Şem'î tarafından yapılan şerhtir.

Yazı: Nesih. Müst.: Mustafa b. Seyyid Velî. İst. tar.: 1063/1653. Hacim: 64 vr. (20x13 cm.).

S. 698. "Menâzilü'l-Ârifin".

Yazarı: Şemseddîn-i Sîvâsî. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'nin aynı adlı risâlesinin tercümesidir. 993/1585 te yazılmıştır. Dört bölüm olup, ruh, Allah, dünya ve âhiret konularını inceler.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 1043/1633. Hacim: 50vr. (20x13,5 cm.).

S. 725. "Dîvân-ı Rûşenî"

Yazarı : Dede Ömer-i Rûşenî.

Eser, Rûşenî'nin şu manzum risalelerinden müteşekkildir:

1. "Tasavvuf-nâme" (vr. 1b)' Bir başka nüshası No. 299'dadır. 889/1484'te tamamlanmıştır.

2. "Çoban-nâme": Mevlânâ'nın "Mesnevî" sinden alınmış meşhur bir hikâyenin Türkçe tercümesidir. Mensûr bir mukaddimesi vardır (vr. 36b). Bir başka nüshası için bk. No. 299.

3. "Risâle der Medh-i Mesnevî" (Vr. 53b). "Mesnevî"nin ilk beytinde yer alan "kamış"tan, Mevlânâ'nın değerinden ve mutasavvıfların metafizik teorilerinden bahseder. No. 299'da mevcut olup, orada başlığı yoktur.

4. "Der Beyân-ı Evsâf-ı Nebî" (vr. 87b). Çeşitli şiirlerden meydana gelir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 1001/1593. Hacim: 132 vr. (17,5x11cm.).

S. 730. "Gülistân Şerhi".

Yazarı belli değildir. İki cidlik bir eser olup, bu numaradaki nüsha sadece I. cildidir. III.-VIII. bölümleri içine alır. Daha önce tanıtılan Şem'î'nin "Gülistân Şerhi"nden tamamen farklıdır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: Şa'bân 1201/Haziran 1787. Hacim: 234 vr. (20,5x 15 cm.).

S. 733. "Dîvân-ı Zevkî"

Zevkî'nin bu dîvânı, büyük bir çoğunlukla tasavvufî gazellerden oluşur. Daha sonra bazı küçük kasîde, mesnevî ve murabbâlar mevcuttur.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 1098/1686-7. Hacim: 167 vr. (23,5x 14,5 cm.).

S. 743. "Hamse-i Atâ'î"

Yazarı: Atâ'llâh b. Yahyâ (Nev'î-zâde Atâ'î). Bu hamse, tamamen tasavvufî bir eserdir. Şu eserlerden müteşekkildir:

1. "Dürretü-t-Tâc fi Şerhi'l-Mi'râc" (vr. 3a).

2. "Şehbetü'l-Ebkâr" (vr. 59b).
3. "Sâki-nâme" veya "Âlem-nâme" (vr. 127b.).
4. "Nefhatül'l-Ezfâr" (vr. 167b).
5. "Heft Hân" (vr. 246b).

Yazı: Rik'a. İst. tar.: 18. asır sonu. Hacim: 328 vr. (27x17cm).

S. 748. "Dîvân-ı Ahmed-i Türkistânî"

Yazarı: Ahmed-i Türkistânî, yani Ahmed-i Yesevî'dir. Doğu Türkçesi ile yazılmış olan bu dîvân, başka nüshalarında "Dîvân-ı Hikmet" adını taşır. Tasavvufî şiirlerden müteşekkildir. Bir başka nüshası S. 1191 numarada kayıtlıdır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 19. asır ortası. Hacim: 119 vr. (17x10,5 cm.).

S. 887. Emîr Sultan Muhammed Buhârî'nin hayatının en ilginç kısımlarını ihtiva eden bir eser olup, ismi ve yazarı belli değildir. Bu nüsha, Türkçe metin ile Fransızca tercümeden müteşekkildir. Eser, Emîr Sultan'ın müridlerinden Zâkir Alâeddîn Hâce, Nebî Hâce ve Âce(?) Bâba'nın müşahedelerine dayanılarak yazılmıştır.

Yazı: Nesih. Metin: 54 vr. (21x15,5cm.). Tercüme: 162 s.

S. 888. "Menâkıbü'l-Cevâhir"

Yazarı belli değildir. Emîr Sultan'ın post-nişini Hacı İsmâ'nın hayatı ve kerametleri hakkında yazılmış bir eserdir. Bu nüsha, Türkçe metin ile Fransızca tercümesinden müteşekkildir. Bu eser de bundan önce tanıtılan eserin yazarına aittir.

Yazı: Nesih. Müst. : Hasan Farkî. İst. tar.: Şa'bân 1146/Ocak 1734. Hacim. Metin: 51 vr. (21x15,5 cm.). Tercüme: 146 s.

S. 889. Çelebî Hüsameddîn'in hayatı ve Mevleviyye tarikatına intisabını anlatan bir eser olup, yazarı ve başlığı belli değildir. Türkçe metin ve Fransızca tercümesinden müteşekkildir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 18. asır başları. Hacim: Metin: 61 vr. (20x14cm.). Tercüme: 77 vr.

S. 892-895. "Menâkıb-ı Sultânü'l-Ülemâ"

Mevlânâ'nın babası Sultânü'l-Ülemâ, Mevlânâ ve Sultan Veled'in hayatı hakkında geniş bir eserdir. Yazarı belli değil. Türkçe metinle Fransızca tercümesinden müteşekkildir. Tamamı dört cilttir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: I. cilt: 1146/1733, II. cilt: 1145/1733. Hacim 68, 36, 49 ve 25 vr. (21x15,5 cm.). (metinler).

S. 933. "el-Letâif fi' Menâkibi'l-Evliyâ ve's-Sahâif"

Yazarı: Abdullah b. İsmâil Paşa. Yazıldığı ana kadar yaşamış olan Türk velîlerinden bahseden bir eserdir. Yazarın babası İsmâil Paşa, Şeyh Mustafa Efendi, Dervîş İbrâhîm, Halil Çelebi vs. bunlar arasındadır. Eser, Türkçe metinle Fransızca tercümesinden müteşekkildir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 1130/1718 (metin). Hacim: Metin: 93 vr., tercüme: 142 vr. (21x14,5 cm.).

S. 934. Çeşitli şeyhlerin bağlı buldukları tarikatların kroniklerinden alınmış kerâmetlerinden oluşan bir eserdir. Yazarı ve ismi belli değildir. Devamında, kahramanlık ve ahlâka ait iki hikâyeye vardır. Türkçe metin ve Fransızca tercümesinden müteşekkildir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 18. asrın ilk yarısı. Hacim: Metin: 75vr., tercüme: 179 vr. (20x15,5cm.).

S. 961. "Esrârü'l-Evliyâ"

Yazarı belli değildir. Ferîdüddîn Attâr'ın mesnevîlerinden faydalanılarak yazılmış tasavvufî bir eserdir. 17 bölümdür.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 18. asır (Orta Asya'da). Hacim: 60 vr. (22,3x14,5 cm.).

S. 962. "Hamsetü'l-Mütehayyirîn"

Yazarı: Mîr Ali Şîr Nevâî. Molla Abdurrahmân Câmî'nin biyografisi olan bu risâle bir mecmûa içerisinde (vr. 187b). Bu mecmûa içerisinde, aynı yazara ait "*Mahbûbu'l-Kulûb*" (ahlâka ait bir eserdir) ile (vr. 1b) "*Mecâlisü'n-Nefais*" (vr. 95b) (şâirler tezkiresidir) yer almaktadır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 16. asır ortaları. Hacim: 219 vr. (21x14 cm.).

S. 970. "Hamsetü'l-Mütehayyirîn"

Mîr Ali Şîr Nevâî'nin yukarıdaki eserinin başka bir nüshası olup, oldukça değerlidir.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 1520 . Hacim: 67 vr. (18,5x11cm.).

S. 976. "Hamsetü'l-Mütehayyirîn"

Yukarıdaki eserin bir başka nüshasıdır. Bu nüshada eserin devamında, Molla Câmî'nin oğlu Seyfüddîn'in, babasının vefatı üzerine yazdığı bir şiir ile, Mîr Ali Şîr Nevâî'nin 874/1474'te yazdığı "*Tuhfetü'l-Efkâr*" adlı kasidesi yer ahr (vr. 55).

Yazı: Nesih. İst. tar.: Şa'bân 939/Mart 1533. Hacim: 60 vr. (20x11,5 vm.).

S. 987. "Kıyasu'l-Enbiyâ"

Yazarı ve asıl adı belli olmayan bu eser, Doğu Türkçesi ile yazılmıştır. Peygamberlerle çeşitli velî ve sûfilerden bahseder. Bu eser, bir Hîve prensi olan Ebu'l-Muzaffer Muînuddîn Hârizm Bahâdır Sultân'a sunulmuştur. 32 bölümdür.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 18. asır. Hacim: 96 vr. (32x20,5 cm).

S. 988. "Tezkiretü'l-Evliyâ"

Attâr'ın aynı adlı eserinin Doğu Türkçesi'ne tercümesi olup, mütercimi belli değildir.

Yazı: Nesta'lik. Müst.: Muhammed Tâhir. İst. tar.: 19. asır başları. Hacim 158 vr. (32,5x22,5 cm.).

S. 1003. "Müntehabü'l-Hamseti'l-Mütehayyirin"

Yazarı: Mîr Ali Şîr Nevâî. Molla Câmî'nin kısa biyografisidir. Mecmûa içerisinde yer almaktadır (vr. 136b).

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 17. asır. Hacim: 154 vr. (24,5x17,5 cm.).

S. 1007. "Sultânü'l-Ârifin"

Yazarı: Hoca Ahmed Yesevî. Hayli hasara uğramış olan bu nüshada, mukaddime kısmı kayıptır. Bölümler de yer değiştirmiş durumdadır. Meselâ, 31. bölüm vr. 136b'de, 29. bölüm vr. 118b'de, 33. bölüm vr. 70a'da, 35. bölüm ise vr. 37b'dedir.

Yazı: Nesih. İt. tar.: 18. asır sonu. Hacim: 140 vr. (24x16 cm.).

S. 1019. "Münâcât-ı Hazret-i Sultân Bâyezîd-i Bestâmî"

Bâyezîd-i Bestâmî'nin duâlarıdır. Bir mecmua içerisinde (vr. 75b). Sekiz vr. kadar bir hacme sahiptir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 1197/1783.

S. 1032. "Külliyât-ı Şeyb Ömer-i Rüşenî"

Şeyh Ömer-i Rüşenî'nin (ö. 892/1487) şu manzum eserlerinden müteşekkîl bir mecmûadır:

1. "Kitâb-ı Miskîn". Mesnevî tarzında yazılmış, tasavvufla ilgili bir eserdir (vr. 1b).
2. "Çoban ile Mûsâ" hikâyesinin mesnevî tarzında tecümesidir (vr. 37b).
3. Özellikle cezbe, ilâhî aşk vs. den bahseden, tasavvufla ilgili bir mesnevîdir (vr. 56b).

4. "Dîvân". Tercî-i bendler, gazeller, bir muhammes ve kasîde tarzında iki kıt'adan müteşekkildir (vr. 89b).

5. "Silsile-nâme". Yazarın Hasan-ı Basrî'ye kadar olan silsilesini kasîde tarzında zikreder (vr. 119a).

6. "Rubâî"ler ve bir "ferd" (vr. 127a).

Bu külliyyâtın farklı bir nüshası. No. 29' da kayıtlıdır.

Yazı: Nesta'lik. Müst.: İzzeddîn Muhammed el-Herevî. İst. tar.: Rabîulevvel 956/Nisan 1549. Hacim: 127 vr. (27,5x16,5 cm.).

S. 1052. "Fütûhu'l-Müşâhidîn li Tervîhi Kulûbi'l-Mücâhidîn".

Yazarı: Muhammed b. Osmân el-Lâmî. Molla Abdurrahmân Câmî'nin "Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds" adlı Farsça eserinin tercümesidir. 927/1521'de tamamlanmıştır. Mutasavvıfların hal tercemeleri ile ilgilidir. Lüks bir nüshadır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: Zilhicce 986/Şubat 1579. Hacim: 287 vr.(15,5x16,5 cm.).

S. 1056. "Menâkıb-nâme"

Yazarı belli değildir. Emîr Sultân Muhammed Buhârî'nin hayatı ve kerâmetleri hakkındadır. Verilen bilgiler, Emîr Sultan'ın müridlerinden Ahmed Çelebî, İbrâhîm Çelebî, Hacı İsâ vs.nin anlattıkları bilgilere dayanır. Lüks bir nüshadır.

Yazı: Nesih. Müst.: Muhammed Süleymân. İst. tar.: 10 Safer 1158/15 Mart 1745. Hacim: 135 vr. (27x15 cm.).

S. 1069. "Mir'âtü'l-Uşşâk"

Yazarı: Karakaş-zâde Ömer b. Muhammed. Tasavvuf ve ilâhî aşk konusunda, nazım ve nesir karışımı geniş bir eserdir. Dört kitab'dan müteşekkildir. Padişâh IV. Murad'a sunulmuştur.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 17. asrın ikinci yarısı. Hacim: 281 vr. (24,3x14 cm.).

S. 1076. "Silsiletü'n-Nûr li Makâlâti Seyyid Nüreddîn Efendi".

Yazarı: Şeyh Yûsuf Sünbül Sinân.Şeyh Seyyid Nüreddîn Efendi'nin fazilet ve kerâmetleri hakkında yazılmış, mesnevî tarzında bir eserdir. 1169/1755'te bitirilmiştir. "Kerâmât" adı altında altı bölümden müteşekkildir.

Yazı: Nesih. Müst. : Kâim-zâde Dervîş Muhammed. İst. tar.: 11 Zilkade 1190/22 Aralık 1776. Hacim: 11 vr. (24,5x14,5 cm.).

S. 1084. "Cümle-i Cevâmi' ve Zevâyâ"

Asıl ismi belli olmayan eserin yazarı da belli değildir. İstanbul ve civarındaki câmi, mektep ve tekke (zâviye)lerin inşâ tarzları ve restorasyonları hakkındadır.

Yazı: Rik'a. İst. tar.: 19. asır ortaları. Hacim: 198 vr. (24x15 cm.).

S. 1090. "Tezkiretü's-Suarâ-i Esrâr Dede"

Yazarı: Seyyid Esrâr Dede (Esrârî). Mevleviyye tarikatına mensup mutassavıf şâirlerin biyografileri hakkındadır. Alfabetik sıra esas alınmıştır.

Yazı: Nesta'lik. Müst.: İshâk b. Muhammed. İst. tar.: Receb 1224 /Ağustos 1809 Hacim.: 150 vr. (22,5x13,5 cm.).

S. 1099. İsmi ve yazarı belli olmayan bu eser, 77 adet Mevlevî dervişinin biyografisini ihtiva eder. Bunların birincisi Mecdüddîn Sipehsâlâr, sonuncusu ise Dervîş Hasan Bosnevî'dir. Eserde yer alan dervişlerin isim listesi baş kısımda mevcuttur. Lüks bir yazmadır.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 18. asrın II. yarısı. Hacim: 149 vr. (21x13,5 cm.).

S. 1118. "Risâle-i Tâciyye"

Yazarı: Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddîn. Dervişlerin tâclarının tarzları ile ilgili bir risâledir. 1157/1744'te yazılmıştır.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 19. asrın II. yarısı. Hacim: 15 vr. (22x13,5 cm.).

S. 1191. "Divân-ı Ahmed-i Yesevî"

Ahmed-i Yesevî'nin şüirlerinin toplandığı bu eser, "Sultânü'l-Ârifîn" başlığını taşımaktadır.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 18. asır sonu. Hacim: 112 vr. (26x15,5 cm.).

S. 1220. "Cennetü'l-Esmâ"

Yazarı: İmâm-ı Gazzâlî. Bir mecmûa içerisinde bulunan bu eserin sadece baş kısmı mevcuttur. (vr. 39b). Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili olan bu eser S. 1361 numarada kayıtlı bir mecmûa içerisinde de mevcuttur (vr. 29 b).

S. 1226. "Kenzü'l-Fütûh"

Hayyât Vehbî'nin tasavvufî ile ilgili bir mesnevisidir. Yazar değişik yerlerde ayrı ayrı Hayyât Vehbî ve Hayyât mahlâslarını kullanmaktadır..

Yazı: Harekeli Nesih. Müst.: Seyyid Hâfız Abdülkerim el-Erzincânî (Fazlî-zâde). İst. tar.: 1264/1848. Hacim: 51 vr. (18x13cm.).

S. 1247. "Hayretü'l-Ebrâr"

Yazarı: Mîr Ali Şîr Nevâî. Mesnevî tarzında yazılmış tasavvufî bir eserdir. Nizâmî'nin "Mahzenü'l-Esrâr"ı taklit edilmiştir. Doğu Türkçesi ile yazılmıştır.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 18. asır. Hacim: 141vr. (20,5x 12,5 cm.).

S. 1254. "Deh Morg"

Yazarı: Şemsî-i Acemî. F. Attâr'dan etkilenerek yazılmış bir mesnevidir. Kuşların karşılıklı konuşmaları tarzında sembolik olarak tassavvuf anlatılır. Sultan I. Selim ve II. Süleyman devrinde yazılmıştır. No. 393'te kayıtlı benzeri bir nüsha, Sultan II. Süleyman'a sunulmuştur.

Yazı: Nesta'lik. Müst. Hayâlî Hasan-zâde Muhammed. İst.tar.: 18 Şa'bân 1054/21 Ekim 1644. Hacim: 18 vr. (21x14 cm.).

S. 1306. "Kitâb-ı Makâlât-ı Hazret-i Kutbu'l-Meşâyih Sultân Şeyh Safiyyü'l-Hak ve'd-Dîn"

Yazarı belli değildir. Meşhûr Şeyh Safiyyüddîn el-Erdebîlî'nin konuşmalarını, dîni ve tasavvufî sohbetlerini ihtiva eden bir tercümedir. Mukaddime'de kitabın asıl ismi "Menâkıb-ı Hazret-i Kutb ..." diye belirtilir. Sonda meşâyih silsilesi vardır.

Yazı: Nesta'lik. Müst.: Mevlânâ Hasan b. Mevlânâ Pîr Hüseyin-i Şîrvânî. İst. tar.: 977/1569-70. Hacim: 158 vr.

S. 1364. "Külliyât-ı Nûrî"

Şeyh Abdülehad en-Nûrî Efendi'nin (es-Sivâsî) çeşitli şiirlerinden müteşekkildir. Bilhassa "ilâhiyyât" tasavvufun, Allah'ın, ilâhî aşkın, aşkın varlığın, tasavvufî makamların ve vecd hallerinin izahıyla ilgilidir. Son kısımda Seyyid Muhammed Şeyhî'nin (ö. 1043/1633-4) gazelleri de vardır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 16. asır. Hacim: 98 vr. (20x134 cm.).

S. 1378. Atâyî Efendi'nin şu tasavvufî eserlerinden müteşekkil bir mecmû-adır:

1. "Nefhatü'l-Ezhâr" (vr. 2b.)
2. "Sohbetü'l-Ebkâr" (vr. 82b).
3. "Heft Hân" (vr. 165b).
4. "Âlem-nümâ".

Yazı: Nesta'lik İst. tar.: Rebiulâhir 1200/Şubat 1786. Hacim: 271 vr. (24x15 cm.).

S. 1383. "Dîvân-ı Gâlib Dede"

Yazarı: Muhammed Es'ad (Gâlib Dede). Müellif, Galata Mevlevihânesi'nde şeyhlik yapmıştır. Dîvân'ı tasavvufî dîvanlardandır.

Yazı: Nesta'lik. Müst. : Mevlevî Dervîşi Abdullâh. İst. tar.: 1 Cumâdelâbir 1230/11 Nisan 1815. Hacim: 263 vr. (20x13cm.).

S. 1386. "Şeref-i Hikmet"

Zühdi mahlaslı bir şâirin tasavvufî şiirlerinden ibarettir.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 1840. Hacim: 50 vr. (24x16 cm.).

S. 1388. "Dîvân-ı Sezâyî"

Gülşeniye tarîkatı şeyhlerinden Sezâyî Efendi (Hasan Dede)'nin (ö. 1151/1738-9) tasavvufî konuları işleyen çeşitli şiirlerinden müteşekkildir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 19. asır. Hacim: 107 vr. (20,5x13,5 cm.).

S. 1419. "Hüsni Dil"

Muhammed b. Osmân el-I.âmî'nin tasavvufî muhtevâlî sembolik bir hikâyesidir.

Yazı: Nesta'lik. İst. tar.: 16. asır sonu. Hacim: 141 vr. (19,5x11,5 cm.).

S. 1430. "Şerh-i Pend-i Attâr"

Şemî'nin, F. Attâr'ın "Pend-nâme"sine yaptığı şerhtir.

İst. tar.: 19 asır. Hacim: 87 vr. (20,5x13,5 cm.).

S. 1432. Tasavvufî bir mecmûa olup, şu eserlerden oluşur:

1. "Gülşen-i Envâr". Yazarı: Yahyâ Efendi.
2. "Gencine-i Râz". Yazarı: Yahyâ Efedni.
3. "Yûsuf u Züleyhâ" Yazarı: Hamdî Çelebî .
4. "Şâh u Gedâ". Yazarı: Hamdî Çelebî.

Bunlardan ilk ikisi Ali Kâdirî tarafından 994 H.'de Nesih hatıyla, son ikisi Kâşânî tarafından 1001 H.'de istinsâh edilmiştir. Hacim: 356 vr. (24x14 cm.).

S. 1433. "Vâridât-ı Şeyh İsmâîl Hakkî"

İsmâîl Hakkî Burselvî'nin bu tasavvufî eseri, 1202 H.'de istinsâh edilmiştir. Devamında ismi ve yazarı belli olmayan bir başka tasavvufî eser vardır (vr. 109b). Bu eser de Seyyid Muhammed Emîn tarafından 1219 H.'de istinsah edilmiştir.

Hacim: (mecmûa) 342 vr. (23x13 cm.).

S. 1440. "Dîvân-ı Şeyh Rızâ"

Şeyh Rızâ b. Neccâr en-Nakşbendî'nin bu tasavvufî dîvânının dört ayrı adı vardır: 1. "Tuhfetü'l-İrşâd". 2. "Vâridât-ı Gaybiyye". 3. "Zuhûrât-ı Mekkiyye". 4. "Hâtimetü'l-Vâridât".

Yazı: Nesih. Hacim: 179 vr. (24,5x 16,2 cm.).

S. 1441. "Şerh-i Mesnevî"

Şeyh İsmâîl Hakkı Bursevî'nin Mevlânâ'nın "Mesnevî"sine yaptığı şerhtir. Çok güzel bir nüshadır. Farsça metin, kırmızı mürekkeple ve harekeli olarak yazılmıştır.

Yazı: Rik'a. İst. tar.: 1152 H. Hacim: 505 vr. (23,5x16,5 cm.).

S. 1496. "Tezkire-i Evliyâ-i Bağdâd"

Nazmî-zâde Hüseyin Murtazâ'nın (ö. 1133/1720) 1077/1666'da yazdığı bu eser, Bağdat'ta yaşamış olan evliyâdan bahseder.

Yazı: Ta'lik. İst. tar.: 1280/1863. Hacim : 106 vr. (25x15 cm.).

S. 1498. "Şerefü'l-İnsân"

Lâmiî Çelebi'nin bu eseri daha önce tanıtılmıştır.

Yazı: Nesih. Müst.: Muhammed b. Ramazân . İst. tar.: Şa'bân 980/ Eylül 1572. Hacim 284 vr. (17x10,5 cm.).

S. 1512. "Risâle-i Tasavvuf"

Bir mecmûa içerisinde küçük bir risâledir (vr. 210b-215b.). Yazarı belli değildir.

S. 1528. Tasavvufî bir risâle olup, yazarı belli değildir. Sâlikin vazifelerden bahseder.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 1247/1831. Hacim: 24 vr. (18x12 cm.).

S. 1531. "Cezîre-i Mesnevî"

Sîne-çâk Yûsuf Sinâneddîn-i Mevlevî'nin, Mevlânâ'nın "Mesnevî"sinden alınan parçalardan tertip ettiği "Cezîre-i Mesnevî"nin Derviş İlmî (Dede) tarafından yapılan şerhidir.

Yazı: Ta'lik. İst. tar.: 1014/1605. Hacim: 110vr. (20,5x11cm.).

S. 1553. "Menâkıb-i Emîr Sultân"

Senâî tarafından yazılmıştır. Emîr Sultân'ın biyografisi ve menkıbeleri ile ilgilidir.

Yazı: Harekeli Nesih. Müst.: Muhammed b. Lütfullâh-ı Burûsevî. İst. tar.: Receb 1009/Ocak 1601. Hacim: 63 vr. (20,5x15,5 cm.)

S. 1558. "Menâkıb-ı Hâce-i Cihân"

Vâhidî'nin bu eseri, Anadolu'daki tasavvufî durumdan bahseder. 99/1503'te telif edilmiştir. Başta bir kaç varak noksandır.

Yazı: Harekeli Nesih. İst. tar.: 16. asır. Hacim: 160 vr. (17x11,5 cm.)

S. 1565. "Şerh-i Mesnevi-i Şerif

"Mesnevi"'nin İsmâîl-i Ankaravî tarafından yapılan şerhidir. Bu nüsha sadece IV. cildin şerhidir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 1036/1626. Hacim: 263 vr. (24x14,5 cm.)

XXXXX

Bundan sonra tanıtılan eserler, başlangıçta bahsedilen "*Catalogue de la Collection Orientaux Arabes, Persans et Turcs*"te kayıtlı bulunan Türkçe eserlerin Tasavvuf'la ilgili olanlarıdır. Diğer eserlerin numaralarından ayırdetmek için, buradaki numaraların başına da (C) harfi konulmuştur. Ancak, kataloğun aslında böyle bir harf yoktur.

C. 962. "Hamsetü'l-Mütehayyirîn"

"Risâle fi Evsâfi Mevlânâ Câmî" adıyla da tanınan bu eserin yazarı Mîr Alî Şîr Nevâî'dir. Eser, Molla Abdurrahmân Câmî'nin biyografisidir. Nevâî'nin diğer iki eseriyle beraber bir mecmûa içindedir (vr. 187b). Diğer iki eser, "Mehbûbu'l-Kulûb" (vr. 1b) ve "Mecâlisü'n-Nefâis" (vr. 95b)'tir.

Yazı: Nasta'lik. Müst. : Pîr b. Murâd Dizdâr. İst. tar.: 973/ 1565. Hacim: 219 vr. (21x14 cm.)

C. 970. "Hamsetü'l-Mütehayyirîn"

Aynı eserin bir başka nüshası.

Yazı: Nasta'lik. İst. tar.: 17. asır. Hacim 67 vr. (19x11 cm.)

C. 976. "Hamsetü'l-Mütehayyirîn"

Aynı eserin bir diğer nüshası. Devamında, Safiyyüddîn'in, Molla Câmî'nin vefatı üzerine yazdığı "Merziyye-i Mevlânâ Câmî el-Merhûm" mevcuttur (vr. 55b).

Yazı: Nasta'lik. İst. tar.: 939/1532. Hacim: 60 vr. (20x12. cm.)

C. 982. Tasavvufî bir eser. İsmi ve yazarı belli değil. Başı ve sonu eksik. Doğu Türkçesi ile yazılmış ve Timur İmparatorluğu sultanı Ebülğâzî Hüseyin Bahâdır Hân'a sunulmuştur.

Yazı: Nasta'lik. İst. tar.: 17. asır. Hacim: 119 vr. (16x11 cm.).

C. 989. "Tezkiretü'l-Evfiyâ"

F. Attâr'ın aynı adlı eserinin Doğu Türkçesi'ne tercümesidir. Mütercimi belli değildir. Giriş kısmı mevcut olmayıp, doğrudan Üveys el-Karanî'nin biyografisi ile başlanır.

Yazı: Nasta'lik. İst. tar.: 19. asır. Hacim: 158 vr. (31x22 cm.),

C. 1019. "Mevlûd-nâme" ve "Münâcât-i Hazret-i Sultân Bâyezîd-i Bestâmî"

Aynı mecmûa içerisinde yer alan bu eserlerden "Mevlûd-nâme" (vr. 38b), zühd ile ilgili bir risâledir. Diğeri ise, Bâyezîd-i Bestâmî'nin duâsıdır (vr. 75 b). Aynı mecmûa içerisinde Yâsîn ve Yûsuf sureleri de vardır.

Yazı: Nasta'lik. İst. tar.: 18. asır. Hacim: 108 vr. (13x8 cm.)

C. 1032. "Divân-ı Rûşenî"

Şeyh Dede Ömer-i Rûşenî (ö. 892 H.)'nin Divân'ı olup çoğunlukla tasavvufî şiirlerden müteşekkildir.

Yazı: Nasta'lik. Müst. : İzzeddîn Muhammed el-Herevî, İst. tar.: 953/1548. Hacim: 127 vr. (28x16 cm.).

C. 1052. "Tercüme-i Nefehâtü'l-Üns"

Molla Abdürrahmân Câmî'nin "Nefehât..."ının Muhammed b. Osman el-Lâmî tarafından yapılan tercümesidir.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 986/1579. Hacim: 287 vr. (26x17 cm.).

C. 1056. "Târîh-i Emîr Sultân"

Hüsâmî tarafından te'lif edilmiştir. Emîr Sultân'dan bahseder.

Yazı: Nesih. Müst.: Muhammed b. Süleymân. İst. tar.: 1158/1745. Hacim: 135 vr. (27x15 cm.).

C. 1069. "Mir'âtü'l-Uşşâk"

Yazarı: Karakaş-zâde Ömer b. Muhammed. Dört bâb ile bir hâtimedен müteşekkil tasavvufî bir eserdir.

Yazı: Nasta'lik. İst. tar.: 17. asır. Hacim: 281 vr. (24x14 cm.).

C. 1076. "Silsiletü'n-Nûr"

Yazarı belli değildir. Bilhassa Seyyid Nûreddîn Efendi olmak üzere, Hicrî X. ve XI. asırlarda yaşamış olan şeyhlerden ve İslâm ahlâkının büyük şahsiyetlerinden bahseder.

Yazarı: Nesih. Müst.: Dervîş Muhammed b. Murâd Kâim-zâde. İst. tar.: 1190/1776. Hacim: 11 vr. (25x 15 cm.).

C. 1084. "Cümle-i Cevâmî' ve Zevâyâ"

Yazarı belli değildir. 1205 H. tarihine kadar İstanbul'da mevcut olan câmi ve zâviyelerden bahseder

Yazı: Rik'a. İst. tar.: 18. asır. Hacm: 198 vr. (24x16 cm).

C. 1087. "Gül-deste-i Riyâz-ı İrfân..."

Şâhin Emîr-zâde veya Bursa'lı Belîğ diye meşhur olan Seyyid İsmâil b. Seyyid İsmâil'e ait olan bu eser, Osmanlı âlim, sultân ve şeyhlerinden bahseder. 1127/1715'te kaleme alınmıştır.

Yazı: Nesih. Müst.: Seyyid Lütfullâh b. Seyyid Şeyh Muhammed. İst. tar.: 1154/1741. Hacim: 167 vr. (29x14 cm.).

C. 1090. "Tezkire-i Esrâr Dede"

Esrâr Dede'nin bu tezkiresi, bilhassa Mevleviyye tarikatına mensup şâirlerden bahseder.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 1224/1809. Hacim: 150 vr. (23x14 cm.).

C. 1099. "Tezkire-i Dervîsân -ı Ashâb-ı Hâl-i Ferbande-mâl-i Tarikat-i Latife-i Mevleviyye"

Yazarı belli değildir. Mevleviyye tarikatına mensup 77 dervîşin hayatını anlatan bir tezkiredir.

Yazı: Nesta'lik İst. tar.: 18. asır. Hacim: 149 vr. (21x13 cm.).

C. 1118. "Risâle-i Tâciyye"

Müstakim-zâde Süleymân Sadeddîn'in, mutasavvıfların kıyafetleriyle ilgili küçük bir risâledir.

Yazı: Nesta'lik. İt. tar.: 19. asır. Hacim: 15 vr. (21x13 cm.).

C. 1164. "Rayzatü'l-Evliyâ"

Yazarı: Şeyh Muhammed. Bursa'da ikâmet eden velîlerden bahseden bir eserdir.

Yazı: Nesih İst. tar.: 18. asır. Hacim: 157 vr. (18x11 cm.).

C. 1165. "Âdâb-nâme"

Yazarı belli değildir. Bir mecmûa içerisinde küçük bir risâledir (vr. 52b-55a).

C. 1177. "Şerefü'l-İnsân"

Lâmiî Çelebi'nin bu eseri daha önce de tanıtılmıştır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 17. asır. Hacim: 192 vr. (20x13 cm.).

C. 1191. "Hikmet", "Münâcât" veya "Sultânü'l-Ârifin"

Hoca Ahmed-i Yesevî'nin, Doğu Türkçesi ile yazılmış tasavvufî şüirlerinden müteşekkildir. Devamında müellife ait birkaç "hikâyet" vardır.

Yazı: Nesih. İst. tar.: 19. asır. Hacim: 111 vr. (25x15. cm.)

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE
VE
MA'ÂNİ EL-EDEVÂT VE'LHURÛF ADLI ESERİ x

Dr. Hüseyin Avni ÇELİK

Bilindiği gibi bir müellifin değeri, karakterine, ictimai hayattaki yerine, faaliyetlerine, öğrenimine ve telif ettiği eserlerine bağlı olduğu kadar, yaşadığı çevrenin siyasi, ilmi ve ictimai hayatı ile yakından ilgilidir. Bu bakımdan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hayatı, ilmi ve edebi şahsiyeti ile tanıtmak istediğimiz eserine geçmeden önce, müellifin yetişmesinde büyük tesiri olan siyasi, ilmi, dîni ve ictimai duruma temas etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

a-) Devrin Siyasi Durumu

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin doğumundan takriben beş buçuk asır önce, kanlı bir ihtilâlin sonunda temelleri atılan Abbâsî hilâfeti, zamanla değerli halifeler ve kabiliyetli devlet ricalı sayesinde siyasi ve iktisadi istikrarına kavuşmuş, ayrıca Basra, Kûfe ve Bağdat gibi şehirler, ilim merkezleri hâline gelmiş böylece islâmî, tarihî, edebî, felsefî ve ictimai sahalarda yapılan çalışmalar, islâm kültürü ve edebiyatını vucûde getirmiştir.

Hicrî III. asrın ortalarından itibaren otoritesi sarsılan Bağdat Abbâsî Devleti, 640/1243 de hilâfete getirilen zayıf, tecrübesiz ve beceriksiz Mustasım ile tarihe karışmıştır.¹ 656/1258 de Moğollar'ın istilâsı ile, çoktan otoritesini yitirmiş olan Abbâsîler'in mevcut siyasi gücü ortadan kalktığı gibi, Şam ve Irak'ta Selçuklularını temsil eden Atabek'lerden de pek azı kalmış, bunlar da Tatar'ların istilâsına karşı koyamaz hale gelmişlerdir. Bu durumdan istifade eden Fransa kralı IX. Lui, bölgenin siyasi istikrarsızlığından faydalanarak Mısır sahillerini ele geçirmiş ve Kahire'ye doğru ilerlerken 648/1250'de Eyyubîler'e esir düşmüştür.

Gürülüyor ki İbn Kayyim el-Cevziyye doğmadan önce, zaman zaman devam eden haçlı seferleri ve Moğollar'ın istilâsı, bölge devletlerini çökertmiş, siyasi otoritelerini sarsmıştır². Moğol hükümdarı Hulâgu bununla kalmıyarak

x Bu makalemizi hazırlarken, aynı başlığı taşıyan tezimizden büyük ölçüde faydandık.

1- Ömer Ferrûh, Tarihü'l-Edebi'l-Arabî, III, 425-426.

2- a.e. III, 426.

zulmünü ilim adamlarını katletmede de göstermiştir. Şüphesiz bu siyasî hadiselerin vahim sonuçları islâm âleminde, özellikle bölge halkı üzerinde derin yaralar açmış, netice itibarı ile halktan ve ulemeden pek çok kimseler idareci sınıfa karşı sessiz kalınmaması gereğini anlamışlardır. Bu uyanış, âlimlere duyulan saygı ve hürmeti artırdığı gibi, devlet ricali nezdinde de değer kazanmalarına vesile olmuştur.

Bağdat'ı istilâ eden Hulâgu komutasındaki Moğol kuvvetlerinin 658/1260 de Suriye'de Aynu câlût denilen yerde bozguna uğratılmasından sonra Suriye'deki siyasî hâkimiyetin Memlûk'lerin eline geçtiği görülmüştür¹. Böylece Memlûk'ler hudutlarını, Şarkta Rakka'dan Fırat'a kadar uzatmışlar, ayrıca Mekke ve Medîne'yi de ellerine geçirmişlerdir. Bu arada Haçlılar, Sultan Baybars, Kalâvûn ve Eşraf Halil tarafından imha edilmiş, Abbâsîler döneminden itibaren zaman zaman büyük tehlike arzeden Alevî ve İsmâîlî'lerin bâkiyeleri de Baybars tarafından susturulmuştur.

Yukarıda kısmen temas ettiğimiz gibi, İbn Kayyim el-Cevziyye doğmadan önce Suriye, Zâhir Baybars'ın idaresi altında istikrara kavuşmuştur. Bu arada ilmi faaliyetler yeniden canlanmış, İmam Nevevî (v. 676/1277) gibi âlimler yetişmiştir.

Müellifin doğduğu yıllarda Memlûk Sultanı Eşraf Halil'in 689-693/1290-1294 elinde idi. Ancak dahilî çekişmeler devam ettiğinden Eşraf Halil, Emir Baydar, Lâçîn ve Bahâdır tarafından acımasız bir şekilde öldürülmüştür². Müellifin çocukluğu yıllarında Moğol tehlikesi devam etmekte, Memlûk sultanlığı dahilî bir mücâdele içinde bulunmakta idi. Bu mücâdele bir müddet devam ettikten sonra saltanat üçüncü defa Nâsiru'd-Dîn Muhammed'in 709-741/1309-1340 eline geçmiş, otuz sekiz yıllık iktidarı İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yetişmesinde ve ilmi hüviyetini kazanmasında büyük rol oynamıştır. Hayatının son on yılı ise, iktidar mücâdelesinde bulunan emirlerin kargaşalıklarla dolu askerî idaresi altında geçmiştir. Bu durum, sultanların istikrarlı bir hayat yaşamadığını, her an ölüm tehlikesi ile karşı karşıya geldiklerini açıkça göstermektedir.

b-) İlmî Durum

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yaşadığı Memlûkler devrinde, haçlı akınları ve Moğol istilâsı ile iyice duraklayan ilmi ve kültürel hayatın tekrar canlandığını görürüz. İlim adamlarının devlet otoritesindeki yerini anlayan Memlûk sultanları, ilim ve kültürün devleti ayakta tutan önemli unsurlardan biri olduğunu anlamışlardı. Bu anlayış içindeki tutumları ile gerek ilim adamlarının gerekse halkın sevgisini kazanmışlardı.

1- İbn Keşîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIII, 220-221; İbn Tağrî Berdî, en-Nucûmu'z-zâhira, VII, 79-80.

2- en-Nucûmu'z-Zâhira, VII, 17.

Bağdat'ın düşmesi ile sarsılan ve çöken ilmi ve kültürel hayatı yeniden canlandırmak ve teessüs ettirmek için ilim adamları seferber olmuşlar, Memlük Sultanı, emir ve vâîleri de, cami, mescit, zâviye, medrese, rıbat, hankâh ve köprüler yaptırarak ulemanın faaliyetlerine iştirak etmişlerdir¹. Bu devirde Memlük sultanlığının bellibaşlı kültür merkezleri olan Kahire, Dimaşk ve Bağdat'ta yapılan, *Zâhiriyye*, *Mansûriyye* ve *Nâsiriyye* medreseleri bu maksatla inşa edilmişlerdir. İlmî faaliyetler, önceki devirlerde olduğu gibi, çeşitli sahalarda devam etmiş, din ve Arap Dili ile ilgili pek çok kıymetli eserler telif edilmiştir². Mesela, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin çok sayıdaki eserleri, çağdaşı Tâcuddîn b. 'Ataillah'ın (v.709/1309) *el-Hikemu'l-'Atâiyye*, Takiyuddîn b. Dakîk el-'îd'in *Şerhu'l-'Umde*, Hâfız en-Nesefî'nin kelâm ilmine âit *'Umdetu Akideti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a* gibi eserler devrin ilmi çalışmalarının apaçık örnekleridir. Bu arada İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hocası İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) ismini bile zikretmek, bu devrin ilmi, fikri ve dinî hayatı hakkında yeterli bilgi verir.

Bu devirde daha çok dinî ilimlere ehemmiyet verildiğini, Arap Dili ve Edebiyatı üzerindeki çalışmaların ise ikinci derceye düştüğünü görürüz. Bununla beraber İbn Mâlik'in (v. 761/1359) *Muğni'l-Lebib*, *Şuzûru'z-Zeheb*, *Katru'n-Nedâ*, *el-Câmi'u's-Sağîr* ve *er-Ravdatu'l-Edebiyye* Fî Şevâhidi *'Ulûmü'l-'Arabiyye*'si sarf ve nahiv konularında kaleme alınan değerli eserlerdir. Yine bu devrin yetistirdiği Celâluddîn Kazvîni (v. 739/1338) *et-Tevdîh* adını verdiği *Telhisü'l-Miftâh*, İbn Manzûr (v. 711/1311) *Lisânu'l-Arab* ve Ahmed b. Ali el-Makarrî (v.770/1368) *el-Miftâhu'l-Munîr* gibi eserlerini yazmışlardır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin çağdaşlarından Ebu'l-Fidâ' (v. 732/1331), İbn Kesîr (v.774/1373) ve ez-Zehêhî (v. 748/1347) gibi tarihçiler, bugün elimizde bulunan tarihî eserlerini, İbn Kayyim el-Cevziyye'den on yıl önce vefat eden İbn Hallikân *Vefeyâtu'l-Ayân*, İbn Aybek es-Safedî (v. 764/1362) *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, İbn Şâkir el-Ketbî (v. 774/1372) *Fevâtu'l-Vefeyât* gibi terâcim kitaplarını telif etmişlerdir.

Siyasî ve ictimai meselelerin yoğun olduğu bu devirde alimler sâdece islami ilimlerle uğraşmamışlar, tıp, sosyal ve siyaset gibi ilim dallarına da önem vermişlerdir. Sultan Iâçin 696-698 /1297-1299 zamanında İbn Tulûn Cami'inde Tıp tedrisatına başlanmıştır. Ayrıca Ahmed b. Muhammed b. er-Rif'a el-Mısri'nin (v.710/1310) *Bezlu'n-Nesâih eş-Şer'iyye Fimâ 'Ale's-Sultân ve Vulâti'l-Umûr ve-Sâiri'r-Raiyye* ve Hasan b. Abdillâh ei-Abbâs'ın *Esrâru'l-Uvel Fî Tedbiri'd-Duvel Fî's-Siyâse* adlı kitapları siyasî muhtevalı eserlerden bazılarıdır. Bu arada İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Ahbâru'n-Nisâ'* adlı eseri de kadınların cemiyetteki sosyal yönlerini dile getiren ictimai mevzudaki eserler arasında yer alır³.

1- Abdulazîm, İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 232-233.

2- Corci Zeydân, Târih u Âdâbi'l-Luğa el-Arabiyye, III, 121-125.

3- Abdulazîm, İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 65

c-) Dîni ve İctimai Durum

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yaşadığı yıllar, mezhep kavgalarının yoğun olduğu bir dönemdir. Bu sürtüşmeler büyük sıkıntılara yol açmış, hatta mezhep taraftarları arasında bile intikam ruhu yaratmıştır. Şii kollarından biri olan Râfizi'lerle Sunnîler arasındaki mücadeleler bunun bâriz bir misâlidir¹ Bağdat'ın istilâsı sırasında Râfizi'lere yakınlığı olan vezir İbn el-Alkamî (v. 656/1258) Moğollarla işbirliği yaparak onları Bağdat'a daveti ve halifeyi öldürmelerini tavsiye etmesi tarihi Şii ve Sünnî kavgalarının sonucu olsa gerek. Bu vezirin gâyesi, Sunnîleri yok etmek, yerine Râfizi'leri getirmek, hilâfeti Abbâsî'lerden alıp Fâtimî'lere devretmekti².

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yaşadığı devirde büyük boyutlara varan dîni çekişmelerden biri de, kökü çok eskilere dayanan fukahâ ve mutasavvıflar arasında cereyan eden çekişmelerdir. Hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında başlayan bu sürtüşmeler yıllar boyu devam etmiştir. Bu yüzden Zin-Nûni'l-Mısrî ve el-Hallâc gibi ehl-i tasavvuf'un ileri gelenlerinden bazı zevat'ın Bağdat mahkemelerine sevkedilmeleri görülmektedir³.

Bu mezhep kavgaları sadece itikadî ve kelâmî konularda kalmamış, aynı zamanda bazı fikhî meselelerde de fukaha arasında cereyan etmiştir. Şâfiî mezhebi fukahâsından Takiyyuddîn es-Subkî (v. 756/u355), Hanbelî mezhebi fukahâsından olan İbn Teymiyye (v. 728/1328), talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye ve taraftarları arasında talak ve diğer fikhî meseleler üzerinde tartışmalar öylesine büyümüş ve yaygın hâle gelmiştir ki aralarını bulmak için Sultan'ın müdahalesi ve aralarındaki kavgayı durdurması gerekmiştir⁴.

Gerek mutasavvıflarla fukaha, gerek diğer bâtil mezheplerle hak mezhepler gerekse fıkıh uleması arasında cereyan eden tartışmalar ve manasız mücadeleler, bu devrin fikhî hareketlerine hız vermiş, muhtelif ilim dallarında eserler yazılmasına vesile olmuştur.

Memlûk'ler devrinin altmış yıllık siyasî, dîni ve iktisadî hayatını yaşayan İbn Kayyim el-Cevziyye, cemiyette gördüğü dîni ve ictimai meselelere çözüm bulmak gayesiyle, zamanımıza kadar ulaşan, pek çok sayıda eser telif etmiş, fikir ve düşünceleriyle halkı birlik ve beraberliğe deavet etmiştir.

Görülüyor ki bu devirde çeşitli mezhepler arasında cereyan eden şiddetli çatışmalar olmuştur. Bu çatışmalar o zaman fikir seviyesini aşmış husûmet ve düşmanlığa müncer olmuştur. Bu itibarla bu devrin mezhep ve fikir çatışmalarının

1- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIII, 196.

2- en-Nucûmu'z-Zahira, VII, 20.

3- Abdulazîm, İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 401.

4- a.e., s. 402.

düşünce hayatını iki yönden etkilediği müşahede edilebilir. Bunlardan biri, fikir çatışmaları neticesinde beliren ayrı görüşlerin düşünce hayatının zenginleşmesini sağlamış olmasıdır ki bu bir bakıma müsbet bir neticedir. Öbür taraftan bu fikir ve mezhep çatışmaları neticesinde meydana gelen mezhep taassubu hoş görü- lüğü ortadan kaldırmasına yol açmış ve onun yerine aşırı mezhep taassubunun yerleşmesine sebep olmuştur ki bu da işin menfi yönünü teşkil etmektedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hayatı

a-) Doğumu ve Çocukluk Devri

İbn Kayyim el-Cevziyye adı ile bilinen müellifimiz Şam'daki el-Cevziyye¹ medresesi kayımı'nin oğludur. Tam adı, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sad, künyesi ise Ebû Abdillâh'dır.

Kaynaklardaki kayıtlara göre, İbn Kayyim el-Cevziyye 691/1292 yılı Safer ayının yedisinde, Şam'ın güney doğusuna düşen ve ellibeş mil uzağında bulunan *Havrân* kasabasına bağlı *Zer'a* köyünde, ilim ve fazileti ile tanınan dindar bir âilede dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta iken âilesi ile birlikte *Dimaşk'a* gelip yerleşmiş, gençlik yıllarını burada geçirdiği gibi tahsil hayatına da bu şehirde başlamıştır. Bu itibarla bir çok kaynaklarda müellifimiz iki ayrı yere nisbet edilir; Biri doğum yeri olan *Zer'a*, diğeri de yetişip büyüdüğü, tahsil ve vazife yaptığı *Dimaşk'tır*².

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin çocukluk yıllarının nasıl geçtiğini bilmiyoruz, ancak, diğer tanınmış âilelerin çocukları gibi, bunun da Şam'ın sosyal çevresinde, hayat gâilesinden uzak ve huzur içinde büyüdüğü muhakkaktır. Fakat âilesinin dindar oluşunu ve hatta fakih ve medrese kayyiminin oğlu olduğu düşünülürse, müellifimizin muhafazakâr bir âile ve çevrede yetiştiği, bu sebeple küçük yaştan itibaren oyun ve eğelenceden mahrum kaldığı da gözden uzak tutulamaz. Bu sâde hayatının yanısıra müellifimiz ilk dîni bilgilerini âilesinden aldığı ve hatta ilk tahsili için babasının önüne diz çöktüğü, kaynaklarda zikredilmektedir³. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin devrin büyük ilim merkezlerinden biri olan Şam'da

1- el-Cevziyye; Ebu'l-Ferec b. el-Cevzi'nin (v. 597/1200) Şam şehrindeki buğday pazarının bulunduğu yerde yaptırdığı mekteb'in adıdır. 1327/1909 yılında mahkeme salonu olarak kullanılan bu bina bilahara kapatılmıştır. Bir süre sonra aynı bina kızılây hayriye cemiyeti tarafından tekrar açılmış sıbyan mektebi olarak istihdam edilmiştir. Bilgi için bk. İbn el-Verdi, *Tetimmetu'l-Muhtaşar*, II, 400-401.

2- eş-Şafedî, el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 270; İbn Keşîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 234; İbn Tağrî Berdî, el-Menhelu's-Şâfi, II, vr. 247/b, *Nuruosmaniye küt.* 3428-29 numarada kayıtlı (yazma); en-Nucûmu'z-Zâhire X, 249.; İbn Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, IV 21.

3- el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 271.

yetişmesi, tahsil hayatında kendisine büyük imkânlar sağlamıştır. Zira sonraları mütahhasıs olduğu dîni ilimlerdeki meşhur hocaları burada bulmuş, onların feyzinden ve derin ilminden faydalanmıştır. 697/1297 de vefat eden rüya tabircisi Şihabuddîn Ahmed b. Abdîrrahmân'ın¹ ilim meclislerine katılıp derslerini dinlediğine göre, tahsil hayatına henüz altı veya yedi yaşında iken-başladığı anlaşılır.

b-) Gençliği ve Tahsili

Kaynaklardaki ifâdelerden anlaşıldığına göre, İbn Kayyim el-Cevziyye dîni sahanın çeşitli dallarında ihtisaslaşmış meşhur âlimlerden muhtelif dersler almıştır². Buna göre: eş-Şeyh Safiyyuddîn el-Hind (v. 715/1315), Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve eş-Şeyh İsmâîl b. Muhammed el-Harrânî (v. 729/1328)'den usûl ve fıkıh derslerini almış ayrıca bu hocasından, İbn Kudâme 620/1223) *el-Mukni*, Âmidî'nin (v. 631/1233) *el-İhkâm*, Fahrüddîn er-Râzî'nin (v.606/1210) *el-Muhassal*, *el-Mahsûl* ve *el-Erbu'în* adlı eserlerini okumuştur³. Bu arada Zeynuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî Nasr İbn eş-Şîrâzî eş-Şâfi' (v. 714/1314), Sadruddîn İsmâîl ., Yûsuf b. Mektûm es-Suveydî (v. 716/1316), Ebû bekr b. Ahmed b. Abdiddâim en-Nabûsî (v. 718/1318), Takiyyuddîn Süleymân b. Hamza Ebu'l-Fadl el-Makdisî (v.715/1315), İsâ b. Abdîrrahmân es-Sâlihî el-Hanbelî (v. 717/1317) ve Ummu Muhammed Fâtıma bint İbrâhîm b. Muhammed b. Cevher el-Betâihî (v. 711/1311)'den hadis dersini dinlemiştir.⁴ Ancak hemen şunu ifâde etmek gerekir ki İbn Kayyim el-Cevziyye, feraiz dersini ilk önce babasından daha sonra da hocaları el-Harraânî ve İbn Teymiyye'den okumuştur. Aybek es-Sâfedî, müellifin babasının ferâiz ilminde otoriter olduğunu kaydederek yetişmesindeki en büyük âmîlin babası olduğunu açıkça ifâde etmektedir⁵.

Şüphesiz İbn Kayyim el-Cevziyye sadece dîni ilimleri tahsil etmekle kalmamış aynı zamanda devrinin ileri gelen hocalarından Muhammed b. Ebî'l-Feth el-Balbekkî el-Hanbelî (v. 709/1309) ve Mecduddîn Ebübekr b. Muhammed el-Mursî et-Tûnusî eş-Şâfiî (v. 718/1318)'den Arap Dili ve Edebiyatı dersini almış, ayrıca, hocası el-Balbekkî'den Ebu'l-Bekâ'nın *el-Mulahhas* adlı eserini, sonra da sırasıyla, Abdulkâhîr el-Curcânî'nin (v. 474/1081) *el-Curcainiyye* adı ile bilinen *el-Cumel*, İbn Mâlik'in (v. 672/1274) *el-Elfiye* adlı eserlerin tamamını yine İbn Mâlik'in *el-Kâfiye eş-Şâfiye* adlı eserin çoğunu okumuştur. Hocası Necmuddîn'den ise, İbn Usfûr'un (v. 669/1271) *el-Mukarrıb*'inden bazı bölümler okumuştur.⁶

1- a.e., II, 271; el-Menhulu's-Şâfi, II, vr. 247/b.

2- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 234; el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 271.

3- el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 271; el-Menhulu's-Şâfi, II, ver. 247/b.

4- el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 271.

5- a.e., II, 271.

6- a.e., II, 271.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yukarıda zikri geçen hocaları dışında, kendilerinden hangi dersler okuduğu bilinmeyen, fakat kaynakların zikrettiği diğer hocaları da şunlardır:

Şihâbuddîn Ahmed b. Abdîrrahmân b. Abdilmu'min b. Ni'me el-Makdisî el-Hanbelî (v. 697/1298),¹ 'Alâuddîn, Ali b. Muzaffer b. İbrâhîm b. Omer b. Yezid el-İskenderânî (v. 716ç/1316),² Ebûbekr b. Munzir b. Zeyniddîn Ahmed b. Abdiddaim b. Ni'me el-Makdisî el-Hanbelî (718/1318),³ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed eş-Şîrâzî ed-Dineverî (v. 723/1323),⁴ Behâuddîn Kâsım b. Muzaffer b. Mahmûd b. 'Asâkir ed-Dimaşkî (v. 723/1323),⁵ Ebu'l-Feth Mûsâ b. Muhammed b. Ebi'l-Huseyn Ahmed el-Yûnînî el-Ba'lbekki (v. 626/1228),⁶ Zeynuddîn Eyyûb b. Ni'me b. Ahmed b. Ca'fer el-Kehhâl en-Nablusî ed-Dimaşkî (v. 730/1330),⁷ Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillah b. Cemâa b. 'Alî b. Hâzîm b. Sahr b. Hacer el-Kinânî el-Hamevî eş-Şâfiî (v. 733/1333)⁸.

Yukarıda temas ettiğimiz gibi, İbn Kayyim el-Cevziyye, devrin ileri gelen hocalarından çeşitli dersler almış, ancak bunlar arasında rahlesinin önüne en çok diz çöktüğü İbn Teymiyye olmuştur. Zira bu hocasının 712/1312 yılında Mısır'dan Şam'a dönmesiyle başlayan talebeliği uzun yıllar devam etmiştir. Gençliğinin en verimli ve en hararetlî yıllarını İbn Teymiyye'nin öğrencisi olarak geçiren müellifimiz, onun dînî sahadaki geniş ilminden faydalandığı gibi, fikir ve düşüncelerinin de tesiri altında kalmış, hocasının hayat tarzını kabul eden sâdik bir talebesi olmuştur.⁹ Ancak, bu hocasına karşı büyük nezaket göstermekle berâber ilmî sahada akıl ve mantığına ters düşen hususlarda onun görüşlerine karşı çıkmaktan da çekinmemiştir¹⁰.

İbn Kayyim el-Cevziyye, yukarıda da ifâde edildiği gibi gerek hocasına ve gerekse diğer kişilere karşı takındığı tavır ve hareketlerinde nezaket kâidelerinin dışına asla taşmazdı. Onun güzel huyu ve ahlâkı hakkında kendisine çok yakın bulunan ve birlikte uzun bir mesâi sarfeden talebesi İbn Kesir'in bize naklettiği

1- el-Menhelu's-Şâfi, II, vr. 247/b; el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIII, 353; ed-Dâvûdî, Tabakâtu'l-Mufessirin, II, 91.

2- ed-Duraru'l-Kâmine, II, 204-205; Şezerâtu'z-Zehab, VI, 39; el-Bidâye ve'n-Nihâye, XVI, 78; en-Nucûmu'z-Zâhire, IX, 255.

3- Şezerâtu'z-Zehab, VI, 48; en-Nucûmu'z-Zâhire, IX, 242.

4- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 109-110; Şezerâtu'z-Zehab, VI, 62.

5- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 108; ed-Duraru'l-Kâmine, II, 323-324.

6- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 126; ed-Duraru'l-Kâmine, V, 153.

7- ed-Duraru'l-Kâmine, I, 464; Şezerâtu'z-Zehab, VI, 93.

8- el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 18-20; el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 163; Tabakâtu'l-Mufessirin, II, 48-50.

9- en-Nucûm ez-Zâhire, X, 249;

10- İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdu'l-Me'âd Fi Haydi Hayri'l-'İbâ IV, 253-254.

şu ifâdeler dikkat çekicidir: "İbn Kayyim el-Cevziyye devamlı mücâdelede bulunmasına ve durmadan telif etmesine rağmen, zamanımızda onun kadar çok ibâdet edenî görmedim; namaza durduğunda kıyam, rukû ve sucûd'u son derece uzatırdı. Bundan dolayı bazan arkadaşlarının tenkidine uğradı. Buna rağmen ibâdetini aynı minval üzere devam ettirirdi.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ahlâkı güzel olduğu kadar kırâatı da güzeldi. Herkes'e karşı büyük sempatisi vardı, kimseye haset etmez, eziyet vermez ve kimseye karşı kin gütmezdi".¹

İbn Kayyim el-Cevziyye, hocası İbn Teymiyye'nin hayatında fenâ muamelelere mârûz kalmış ve Mescid-i İbrâhîm'e yapılan ziyaretin aleyhinde bulunduğundan dolayı, hapse atılmıştır. Ayrıca talak ve müsabaka ile ilgili meselelerde verdiği fetvâlar, devrinin fukahasıyla ihtilâf'a düşmesine müncer olmuş, bu yüzden bir çok defa hapse atılmıştır.²

Bir müddet Mekke'de kalan İbn Kayyim el-Cevziyye, burada sürekli ibâdetde bulunması ve Kâbe'yi sık sık tavaf etmesi, Mekkeli'lerin dikkatini çekmiş, hep onun bu hâlinden söz etmişlerdir.³

Hanbelî mezhebine mensup bulunan müellifimiz, bu mezhebin bütün fikirlerine gözü kapalı riâyet etmiyor, umumiyetle hocası İbn Teymiyye'nin görüşlerine katılıyor, gerçeğe ve kendi mantığına en uygun olanı benimsiyordu.

c-) Meşğul Olduğu İşler ve Vefatı

Ömrünün büyük bir kısmını dîni ilimleri tahsil ederek geçiren İbn Kayyim el-Cevziyye, Şam'da bulunan Sadriyye medresesindeki müderrisliği yanısıra, babasının kayyimi olduğu el-Cevziyye'nin de uzun zaman imamlığını yapmıştır.⁴ Kendisinden bahseden kaynaklar bu iki görevi dışında devlet kademelerinde herhangi bir vazife yaptığını zikretmezler. Fakat müderrislik ve imamlık görevleri ile birlikte irşatta bulunduğu ve konferanslar verdiği de bazı kaynaklarda zikredilmektedir.⁵ Hatta konferanslarının bazıları olaylara sebebiyet vermiş ve bu yüzden mahkemelik olmuştur.

Kudüs'e yaptığı ziyareti sırasında okuduğu bir cuma hutbesinde Hz. İbrâhîm'in (a.s) kabrini ziyaret ile ilgili görüşünü açıklamış, bu ziyaretin yasak olduğunu söylemiştir. Kudüs dönüşü Nablus'a uğradığında, kendisini karşılayan cemaatin isteği üzerine, burada bir konferans vermiş, aynı konuya deyinerek

1- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 234-235.

2- ed-Duraru'l-Kâmine, IV, 23; Tabâkaâtu'l-Mufessirin, II, 91-92.

3- Tabâkaâtu'l-Mufessirin, II, 92.

4- a.e., II, 92.

5- Taqiyyuddin es-Subkî, es-Seyfu's-Şukayl, (naşirin mukaddimesi).

Kudüs'ta söylediklerini burada da aynen tekrarlamıştır. Yaptığı bu konuşmalarından ötürü hakkında şikâyet vaki olmuş ve sorguya çekilmiştir. Kendisine tevcih edilen ithamın doğru olmadığını ileri sürerek kendini savunma neticesinde serbest bırakılmıştır¹.

Kaynakların bildirdiğine göre, İbn Kayyim el-Cevziyye 751/1350 yılı Recep ayının onüçü perşembe gecesi yatsı namazı vaktinde altmış yaşında iken vefat etmiştir.² Cenazesi ertesi gün kaldırılmış, öğle namazını müteâkıp, namazı önce Emevî sonra da Cerrâh camiinde kılınmıştır. Cenazesi görkemli bir törenle, e-beveyninin medfun bulunduğu Bâbu's-Sağîr mezarlığına götürülerek burada toprağa verilmiştir. Törene kadılar, ileri gelenler, sâlih kişiler, ilim adamları ve küçük büyük binlerce insan katılmıştır.³

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ölümü ile islâm âlemi, takriben bundan altı buçuk asır önce, büyük bir ilim adamını, eşsiz bir mücâhid imamı, selef-i sâlih'in hararetli bir savunucusunu ve hürdüşüncenin bir liderini kaybetmişti. Fakat O, geride bıraktığı ve günümüze kadar değerini kaybetmeyen eserleriyle hâla yaşamakta ve selef-i sâlih'in yolundan ayrılanlara karşı mücâdelesini sürdürmüştür.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin biyografî'sinden ve eserlerinden bahseden eski ve yeni olmak üzere pek çok kaynak onu övmüş ve ilmî şahsiyetinden söz etmiştir.⁴

Daha önce ifâde ettiğimiz gibi İbn Kayyim el-Cevziyye çok yönlü bir şahsiyettir. Telif ettiği eserlerle birlikte onun hayattaki mücâdelesini de küçüksenmiyecek derecede önemlidir. Bu arada ilmî mesai ve hayat mücâdelesinden arta kalan zamanını da talebelere hasretmek suretiyle değerlendirmeye çalışan müellifin verimli bir hayat geçirdiği anlaşılmaktadır. Hiç şüphesiz bir şahıs, kendisinden

1- a.e., (naşirin mukaddimesi).

2- el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 272; Tabakâtu'l-Mufessirîn, II, 93.

3- el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 253; Şezerâtu'z-Zehab, VI, 170.

4- İbn Kayyim el-Cevziyye'nin biyografisi ile ilgili geniş bilgi için bk. ez-Zehabî, el-İber Fi Ahbârî'l-Beşer, var. 382/a, Köprülü küt. 1084 numarada kayıtlı (yazma); el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 270-272; el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIV, 234-235; Zeyl Tabakâtu'l-Hanâbile, II, 447-452; ed-Duraru'l-Kâmine, III, 400; el-Menhelu's-Sâfi, II, vr. 247/b; en-Nucûmu'z-Zâhire, X X, 249, es-Suyûti, Buğyetu'l-Vu'ât, s. 25; Tabakâtu'l-Mufessirîn, II, 90-93; Şezerâtu'z-Zehab, VI, 168; eş-Şevkânî, el-Bedru't-Tâli, II, 143; İbn el-Âlûsi, Cilâu'l-Ayney, s. 25; Muhammed b. Ebî Bekr, er-Raddu'l-Vâfir, s. 35; eş-Şaffî, Muhtaşar Tabakâtu'l-Hanâbile, s. 61; GAL, II, 127 (105); suppl, II, 126; Corci Zeydân, Târîhu Âdâbu'l-Luga el-Arabiyye, II, 264; ez-Ziriklî, el-A'lâm, VI, 280; İA. İbn Kayyim el-Cevziyye mad.; İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Tıbbu'n-Nebevî (naşirinin mukaddimesi); İbn Kayyim el-Cevziyye, zâdu'l-Me'âd Fi Hedyi Hayri'l-İbâd (naşiri Şuayb el-Arna'ûti ve 'Abdulkâdir el-Arna'ûti'nin mukaddimesi).

sonra bıraktığı ilmî eserler yanında yetiştirdiği talebelerle şöhret bulmaktadır. Bu her iki özellik de tam anlamıyla İbn Kayyim el-Cevziyye'de bulunmaktadır. Külliyyetli miktarda ve pek çok alanda oldukça beğenilen ve ilmî değeri yüksek eserler telif eden bu zat aynı zamanda, kendi devirlerinde ve kendilerinden sonraki devirlerde geniş yankılar meydana getiren Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî (v. 744/1343), Ebu'l-Fidâ' İsmâîl b. Omer b. Kesîr el-Busrevî (v. 774/1373), Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Bağdâdî el-Hanbelî (v. 975/1393) ve Ebû Abdillah Muhammed b. Abdilkâdir en-Nablusî el-Hanbelî (v. 797/1395) gibi ilmî eserleriyle bilinen talebeler de yetiştirmiştir. Ayrıca iki oğlu; Abdullah (v. 756/1355) ile İbrâhîm (v. 767/1365) de talebeleri arasında yer almıştır.

Bazı kaynaklarda İbn Kayyim el-Cevziyye'nin altı talebesinin adı geçmekte ise de bu rakamdan daha fazla insan yetiştirdiği muhakkaktır. Ancak kaynaklarda zikredilen bu altı talebeye İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hangi dersleri okuttuğu hakkında ayrıntılı bilgilere rastlanmamaktadır. Şu kadar var ki İbn Kudâme ile en-Nablusî'nin kendisinden özellikle fıkıh dersini okuduğu bilinmektedir¹.

İlmî ve Edebi Şahsiyeti :

Daha önce zikredildiği gibi, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yaşadığı devirde, Mısır ve Şam ilmî faaliyetlerin yoğun olduğu birer ilim merkezi hâline gelmişti. Bu yüzden muhtelif ilim dallarında birçok kitap yazılmış, büyük sayıda ilim adamı yetişmişti. Böyle bir devirde tahsil hayatına atılan müellifimiz elbette mevcut imkânlardan faydalanacak ve kendisini en mükemmel bir şekilde yetiştirme fırsatını bulacaktı. İbn Kayyim el-Cevziyye islâm dîni esaslarını. Arap dili ve edebiyatını, Kelâm ve Tasavvuf ilmini öğrenmek için bu dallarda kendisine ders verebilecek faziletli hocaları kolaylıkla bulmuştur. Ders aldığı hocalardan öğrendikleri ile kalmamış, eline geçen her kitabı okuyup anlamaya çalışmıştır².

Müellifin telifatını gözden geçirdiğimizde Onun, geniş kültüre sâhip, ilmî seviyesi yüksek ve emsali ender bulunan bir şahsiyet olduğunu görürüz. O, muhtelif ilim dallarında öğrenim yapmış, bu dallarda kitaplar yazmıştır.

Mesela fıkıh ve usûl ilminde; *İlâmu'l-Muvekkiîn, et-Turuku'l-Hikmiyye Fi es-Siyâse eş-Şer'iyye ve Kitâbu's-Salât ve Ahkâmu Târikiha,*

Tasavvuf'ta; *Medâricu's-Sâlikîn, el-Fevâid, Ravdatu'l-Muhibbîn ve Uddetu's-Sâbirîn ve Zehiretu's-Şâkirîn,*

Kelâm'de; *Şifâu'l-Alil, es-Savâiku'l-Mursele 'ale'.-Cehmiyye, İctimâu'l-Cuyûş'l-İslâmiyye 'alâ Gazvi'l-Muattile ve'l-Cehmiyye, el-Kâfiye eş-Şâfiye, Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efraâh ve Kitâbu'r-Rûh.,*

1- Zâdu'l-Me'âd (naşirin mukaddimesi); el-A'lâm, VII, 81.

2- Tabakâtu'l Mufessirîn, II, 92.

Siyer'de; *Zâdu'l-Meâd Fl Hedyi Hayri'l-'İbâd*,

Tarihte : *Ahbâru'n-Nisâ'* ve

Nahiv'de; *Maâni el-Edevât ve'l-Hurûf* gibi eserler yazmıştır. Bu da müellifin çok yönlü bir ilim adamı olduğunu gösterir. O, fıkıhçılığı yanında hem kelâmcı hem müfessir hem mutasavvif hem de Arap dili ve edebiyatçısıdır.¹ Biz, dil ve edebiyat yönüne ağırlık vererek onun bu yönünü ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Kayyim el-Cevziyye, devrinde geniş ölçüde yaygın olan dîni ilimlerde üstün başarılar sağladığı gibi, Arap dili ve edebiyatında da oldukça başarı göstermiş, bu konuda kendisine muâsir bulunan ulema'nın güvenini kazanmıştır. Konumuzun son kısmını oluşturan *Maâni el-Edevât ve'l-Hurûf* adlı kitabını, bazı ulemâ'nın isteği üzerine telif etmesi, Arap diline haâkimiyetini gösteren bâriz bir delildir. Ayrıca, telif ettiği diğer kitaplarda görülen edebî üslubu, her konu ile mütenâsip manzum beyitler getirmesi, onun bu ilim dalında da büyük payı olduğunu gösterir.

Müellif çok sayıda şiir ezberlemiş, işlediği konularda şahit olarak getirdiği beyitleri ezberinden yazmıştır. Aynı zamanda kendisi de şiir söylemiştir. Bu konuda, beyitleri cemedden *el-Kâfiye es-Şâfiye* adlı manzum bir eseri mevcuttur. Ancak söylediği şiir edebî olmaktan ziyade ilmîdir.

İbn Kayyim el-Cevziyye, ilim ve amelden yoksun olanları yermek için şairin şu beyitlerini şahit olarak getirmiştir:

Lâ tehdê'anneke'l-lihâu ve's-şuvaru
tis'atu a'sâri men terâ bakaru
fî şecari's-sirdi minhum meşelun
Iehâ ruvâu ve mâ lehâ semeru ² (x)

"Şekil ve dış görünüşleri seni aldatmasın. Gördüğün o kimselerin onda dokuzu boştur, câhildir. Onlar, görünüşü güzel olan fakat meyvesi bulunmayan sedir ağacına benzerler".

Ayrıca Kur'ân'da bu gibi kimselerin ne şekilde tasvir edildiğini gösteren şu âyet-i kerime'yi zikretmiş; Ve izâ ra'eytehum tu'cibuke ecsâmuhum ve in yekûlû fesme'likavlihim keennehum huşubun musenedeh. ³ "Ey Muhammed! Onlara

1- *Tabakâtu'l-Mufessirin*, II, 96; *Şecerâtu'z-Zehab*, VI, 158.

2- *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, I, 115.

(x) Bu derginin basıldığı matbaada Arapça metin basma imkânı bulunmadığından, makalemizde geçen Arapça ifâdeler, genellikle İslâm Ansiklopedisinde uygulanan transkripsiyon sistemine uyularak latin harflerle verilmiştir.

3- LXIII (Munâfikûn), 4.

baktığın zaman cusseleri hoşuna gider; Konuşurlarsa sözlerini dinlersin: tıpkı, sıralanmış kof kütük gibidirler” ve aynı mânada söylenen şu iki beyti de şahit olarak getirmiştir:

Zevâmilu lil-esfâri lâ'İlme 'indehum
biceyyidihâ illâ ke'ilmi'l-ebâ'iri
le'amruke mâ yedri el-be'îru izâ ğedâ
bievsâkihi ev râha fî el-ġarâiri ¹

”Onlar, taşıdıkları kitapların değerini bilmeyen, bu konudaki bilgileri, develerin bilgisini aşmayan kimselerdir. Yemin ederim ki deve, sırtındaki yükü ile sefere çıktığında veya seferden geri döndüğünde, taşıdığı çuvallarda ne olduğunu bilemez”.

Görülüyor ki İbn Kayyim el-Cevziyye aynı mânada iki ayrı şairin beyitlerini istediği konuda şahit olarak gösterebilmiştir. Bu da, O'nun şiir zevkine sâhip bulunduğunu ortaya koyar.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-Saâde* adlı eserinde ilim adamlarının faziletlerini dile getirerek:” Âlim kimse, can bedenden ayrılınca, fânidir, fakat geride bıraktığı eserleriyle iusanlar arasındaki değeri bâkidir. Câhil ise, her ne kadar diri görünse de aslında O, insanlar arasında ölüden farksızdır” der ve aşağıdaki mısraları bu maksatla ilgili olarak nakleder:

Ve fî el-cehli ħable'l-mevti mevtun liehlihi
ve ecsâmuhum ħable'l-ħubûri ħubûru
ve ervâhuhum fî vahşetin min cusûmihim
ve leyse lehum ħattâ en-nuşûri -nusuuru ²

”Cehâlet içinde olanlar, daha ölmeden ölüdür. Cüsseleri can vermeden kabirliktir. O'nların ruhları vucûtlarında yabancıdır. Kıyâmete kadar varlıkları yok gibidir”.

Ayrıca, aynı mânada şairin şu beytini zikreder:

Ķad mâte ħavmun ve mâ mâtet mekârimuhum
ve 'âşet ve hum fî en-nâsi emvâtu ³

”Öyle kimseler vardır ki, yok olup gitmiştir. Fakat iyilikleri ve geride bıraktıkları güzel eserleri bâkî kalmıştır. Yine öyle kimseler vardır ki, yeryüzünde yaşarlar fakat insanlar arasında bir ölü gibidirler”.

1- Miftâhu Dâri's-Sa'âde, 115.

2- a.e. I, 137.

3- a.e., I, 137.

Taklid'i savunanlara karşı çetin bir mücâdelede bulunan müellif, muarızlarına şu beytini okur:

Fein kunte lâ tedrî fetilke muşîbetun
ve in kunte tedrî fe'l-muşîbetu a'zamu ¹

"Eğer gerçeği bilmiyorsan, bu bir musibettir. Şayet gerçeği biliyor ve buna uymuyorsan, bu defa musibet daha da büyüktür".

İbn Kayyim el-Cevziye, insanları doğru yola sevketmede büyük payı bulunan devlet ricalı ile din adamlarının önemini dile getirirken, insanların doğru yolda kalmaları veya sapmaları bunlara bağlı olduğunu vurgular, konu ile ilgili olarak İbn Mubârek'in şu beyitlerini zikreder:

Raeytu'z-zunûbe tumîtu'l-ķulûbe
ve ķad yûrişu'z-zulle idmânuhâ
ve terku'z-zunûbi ķayâtu'l-ķulûbi
ve ķayrun linefsike 'ışyûnuhâ
ve hel efsede'd-Dîne illâ el-mulûku
ve aķbâru sûin ve ruhbânuhâ ²

"Günahların gönülleri öldürdüğünü gördüm. Onu işlemek, alışkanlık hâline getirmek insanı zillete düşürür. Günahları terketmek gönüllere hayat bahşeder. Günaha karşı isyân etmen senin için daha hayırlıdır. Dini ifsad eden, hükümdar, kötü niyetli âlim ve râhiplerden başka kim olabilir!".

Verilen bu örneklerden de anlaşılacağı gibi, müellifimiz büyük sayıda şiir ezberlemiş, bunlardan istediği beyti istediği konuda kullanabilmiştir. Ayrıca değişik konularda şiir söylemiş, bu şiirleriyle ebl-i sünnet'in yolundan sapanlara, Cehmiye ve Cebriye gibi fırkalara karşı ehl-i sünnet'in mezhebini savunmuştur. *el-Kâfiye eş-Şâfiye Fî'l-İntisârî li'l-Fırka en-Nâciye* adını verdiği *Kaside en-Nûniyye*'sinde yer alan Cehmiye fırkasının başı olan Cehm b Safvân es-Semerkandî hakkında yazdığı şu beyitler örnek olarak gösterilebilir.

Cehm bin şafvâne ve şî'atuhu'l-ûlâ
ceķadû şîfâtî'l-Ĥâliķî'd-Deyyânî
bel 'aţţalû minhu's-semâvâtî'l-'ulâ
ve'l-'arşe eķlûhu mine'r-Raĥmâni ³

"Cehm b. Safvân ile ilk yandaşları, Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiler. Üstelik gökyüzünü Onsuz, Arşu âlâ'yı da Rahmân'sız bıraktılar".

1- İ'âmu'l-Muveķķî'in, II, 191; Miftâhu Dâri's-Sâ'de, I, 1404-105.

2- İ'âmu'l-Muveķķî'in, I, 10.

3- el-Kâfiye eş-Şâfiye, s. 12; es-Seyf eş-Şukayl, s. 24

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin üslûbunda şüirden bazı iktibaslarda bulunduğu görülür, ancak bu iktibaslar, üslûbunda bir zorluk veya ifâdesinde bir bozukluk meydana getirmez. Okuyucu hiç zorlanmadan ifâdelerini açık bir üslûb içinde okur, merakını kolaylıkla anlar.

Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye, tabiûn'dan ileri gelen ulemâ'nın gerçeklere son derece bağlılıklarını dile getiren şu ifâdeleri:

Yesirûne ma'a'l-Hakkı eyne sâret rekâibuh, ve yesteķillûne ma'aş-şavâbi ĥayşu isteķallet meğâribuh. İzâ bedâ lchumu'd-delîlu bieĥzetihi târû ileyhi zerfâtin ve vuĥdânâ, ve izâ de'âhumu'r-Rasûlu ilâ emrin intedebû ileyhi ve lâ yes'elûne 'alâ mâ ķâle burĥânâ. ¹

"Onlar haktan yanadır; hak nerede ise, onlar da oradadır. Doğruluktan ayrılmazlar; doğruluk nerede istikrar bulmuşsa, oraya göç ederlerdi. Daha câzip daha kuvvetli bir delil zuhur edince, toplu veya münferid olarak onun ardından koşarlardı. Rasûl onları bir işe davet ettiğinde, emrini yerine getirir, sebebini sormazlardı", şairin şu beytinden iktibas etmiştir:

Lê yes'elûne eĥâĥum ĥine yendubuhum
fî en-nâibâti 'alâ mâ ķâle burĥânâ ²

Sıkıntılı günlerde kardeşleri onlara bir görev verdiğiinde, hu emrin sebebini sormazlardı".

Ayrıca örneğini sunduğumuz bu üslûb'da "rekâibuh, meğâribuh" ve "vuĥdânâ, burĥânâ" kelimeleri arasında seci sanatı mevcuttur. "sâret rekâibuh" ve isteķallet meğâribuh" cümlelerinde ise mecâzî bir ifâde vardır.

Müellifimiz şüirden iktibaslarda bulunduğu gibi, Kur'an ve hadist'ten de iktibaslarda bulunmuştur. O, dinde hîle'ye cevaz verenlerin diliyle şöyle der:

Ķâle aşĥâbu'l-ĥiyeli: Ķad eķşertum min zemmi'l-ĥiyeli, ve eclebtum biĥeyli'l-edilleti ve ricliĥâ ve semîniĥâ ve meĥzûliĥâ. ³ "Dinde hîle'ye cevaz verenler şöyle der: Siz, dinde hîle'yi kabul edenleri yermek için hem çok delil getirdiniz, hem de zayıf ve kuvvetli ne kadar delil varsa hepsini serdedip yaygara kopardınız".

İbn Kayyim el-Cevziyye bu ifâdeyi, Vestefziz meni's-teta'te minhum bişav-tike veclib 'aleyhim biĥaylike ve riclike.....⁴ "Sesinle, gücünün yettiğini Yerinden oynat, onlara karşı yaya ve atlılarınla haykırarak yürü...", âyetinden

1- 'Abdul'azîm, İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 81.

2- a.e., s. 81.

3- İ'lâmu'l-Muvekk'in, III, 201.

4- XVII (İsrâ), 64.

iktibas etmiştir. Ayrıca bu ifadede "es-semîn" kelimesi kuvvetli, el-mehzûl" kelimesi de zayıf delil için istiâre olarak kullanılmıştır.

Müellifimiz, yeri geldikçe eserlerinde darbu meseller de kullanmıştır. Meselâ, kendileri sapık yolda oldukları halde, muhaliflerini sapıklıkla itham eden taklitçiler'e cevap verirken, meşhur şu darbimeseli kullanmıştır: Remetnî bidâihâ ve insellet ¹ "Hastalığımı bana bulaştırdı, sonra da süzülüp kaçtı".

İbn Kayyim el-Cevziyye, devrindeki yazı üslubu özelliklerinden biri olan seci sanatından etkilendiği gibi, içinde yaşadığı siyasi ortamın bavasından da etkilenmiş, yazılarında siyasi ifâedeler kullanmıştır. Meselâ selefın yolundan ayrılan sapık fırkalara karşı verdiği cevaplardan birinde aynen şöyle der:

Fe 'alâ sebîl'l-mecâzi enzelû hunâ en-nuşûşa menzilete'l-Ĥalifeti'l-'âcizi fî hazîhi'l-ezmâni. Lehû es-sikketu ve'l-ĥuĥbetu, ve mâ lehû ĥukmun nâfîzun ve lâ sulţânun. ²

"Mecâzi mânada diyebiliriz ki, sapık fırkaların burada ileri sürdükleri de-
filler tıpkı zamanımızdaki âciz halife'nin durumuna benzer; adı, sadece tedavülde
olan paralarda ve camilerde okunan hutbelerde geçer. Onun ne bir nüfuzu ne de
bir yetkisi vardır".

Müellif bu sözleriyle, halife'nin yetkisini yitirdiğini, bütün devlet işleri Sul-
tan'ın insiyatifinde bulunduğunu, halife'nin adı, sadece para üzerinde yazılı bulun-
duğunu ve sadece hutbelerde kendisine dua edildiğini iifâde etmek istemiştir.

İbn Kayyim el-Cevziyye, dil ve edebiyat babında güçlü olduğu gibi, nahiv
konularında da üstün başarı sağlamış, nahivci " en-Nahvî " vafına sahip ol-
muştur.³ Onun nahiv ile ilgili olarak yaptığı tahliller eserlerinde, özellikle
Zâdu'l-Me'âd adlı eserinde sık sık rastlamak mümkündür.⁴

Müellifimizin ilmi ve edebî şahsiyeti ile ilgili olarak kaynakların verdiği
detaylı bilgilerden ve bizzat kendisinin telif ettiği eserlerden de anlaşıldığı vec-
hiyle kendi devrinde ve kendisinden sonraki asırlarda bile takdir edilmiş ve övül-
meye mazhar olmuştur. Hatta ilmi ve edebî şahsiyetin tesiri altında kalan ki-
şilerin, onun görüşlerinden ilham alıp eserlerinde nakiller yaptıkları görülmektedir.⁵
Netice itibarıyla denebilir ki İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ilmi ve edebî şahsiyeti
hem kendi devrinde ve hem de kendisinden sonraki devirlerde tanınmış ender
düşünürlerden birisidir.

1- 'Abdul'azîm, İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 82.

2- İctima'u'l-Cuyûşî'l-İsâmıyye, s. 26.

3- Tabakâtu'l-Mufessirîn, II, 90; Şezerâtu'z-Zehb, VI, 279.

4- Zâdu'l-Me'âd Fi Hedyi Ĥayri'l-İbâd, I, 29,35 36,90

5- el-Biĥâ'i, Na'mu'd-Durar, I, 73-74.

Müellifin en önemli özelliklerinden birisi de onun velûd bir müellif olmasıdır. Hayatından bahsederken onun tek yönlü olmadığı, çeşitli yönleri bulunduğu ve bunun gereği olarak değişik sahalarda eser verdiği kaydedilmişti. Muhtelif kaynaklar, eserlerinin çokluğundan bahsetmekte ve farklı rakamlar vermektedir. Meselâ, müellifimizin *Zâdu'l-Me'âd* adlı eserinin naşiri Tahâ 'Abdurraûf Tâhâ, onun 59¹ ve Brockelmann 52² eserini zikrederken, ed-Dâvûdî 47³, İbn İmâd 45⁴, İbn Tağrî Berdî 22⁵ ve İbn Aybek es-Safedî de 19⁶ eserini kayde geçmişlerdir. Adı geçen kaynaklarda İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerinin miktarları yanında isim olarak da anılmaktadır. Ancak yapılan araştırmalar neticesinde kaynakların müellifimiz ile ilgili tesbit ettikleri teliflerin sayı itibarıyla, bugüne kadar bilinenlerden daha fazla olduğu görülmüştür. Bu araştırmalardan anlaşıldığına göre, onun 90'a ulaşan eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin büyük bir kısmı basılmıştır.

İbn Kayyim el-Cevziyye, hemen hemen bütün dîni eserlerinde, önce Kur'an ve hadîs metinlerine yer vermekte ve bu metinlerden hükümler çıkarmaktadır. Sonra da bu hükümleri teker teker değerlendirmeye tabi tutarak neticeye bağlamaktadır. Ayrıca meseleyi sonuca bağlamak için yaptığı değerlendirmeler, esasında konunun önevine göre, ya Kur'an âyetleri ve hadîsler'den, ya da şiiir'den çok miktarda şahit kullanmakta, gerekiyorsa getirdiği bu şahitlere akli delilleri de ilâve etmektedir. Ayrıca eserlerinin hemen hemen hepsinde, devrinde veya devrinden önceki ilim adamlarının fikirlerine saygı gösterdiği, onların görüşlerini ihmal etmediği, bu görüşlere büyük ölçüde yer verdiği görülmektedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye belirli bir konuda araştırma yaparken eleştirmek istediği bir husus varsa, önce kendine göre makul delilleri serdeder, sonra da muarızlarına ait delilleri getirerek bunları teker teker çürütmeğe çalışır. Ayrıca yaptığı ilmi araştırma ve işlediği konularda mezhep taassubunda bulunmaksızın hür düşüncesiyle hareket ettiği, iradesine bağlı olarak kendine yön verdiği bariz bir şekilde görülür.

Müellif ilmi münakaşalarında Kur'an ve hadîs'ten bol şahit getirmekle birlikte akıl gücüne de büyük ölçüde değer verir, buna paralel olarak âmiyâne taklitçiliğe şiddetle karşı çıkar. Yaptığı ilmi tartışmalarda muarızlarına kesinlikle fırsat vermez. Üzerinde duracağı konuya esas teşkil eden nakli delilleri ileri sürer, sonra da bu delillerden hüküm çıkarma cihetine gider.

1- *Zâdu'l-Me'âd*, cnaşirin mukaddimesi).

2- GAL, II, 128-129; suppl., II, 126-128.

3- *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, II, 92-93.

4- *Şezerâtu'z-Zehab*, VI, 169-170.

5- *el-Menhelu's-Şâfi*, II, vr. 247/b.

6- *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, II, 271-272.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ilmî çalışmalarında takip ettiği metod'un bir başka yanı da ileri sürdüğü bir mes'eleyi veya kendi görüşünü Kur'an ayetlerinden ve Hz. Peygamber'in hadîs'lerinden şahitler getirmesi, ashâb-ı kirâm, tabiün, tebe-i tabiîn'den nakiller yapması ve bazı ilim adamlarının görüşlerine yer vermesidir. Müellifin bu metodu, telif ettiği eserlerin pek çoğunda bâriz bir şekilde göze çarpar.¹

Ma'ânî el-Edevât Ve'l-Hurûf Adlı Eseri

a-) İbn Kayyim'den Önce Harf ve Edat ile ilgili çalışmalar

Arap dilinde kullanılan harf ve edatlarla ilgili olarak ilk araştırma yapan ve bu konuda müstakil eser yazan İbn Kayyim el-Cevziyye olmamıştır. Dil ve tabakat kitaplarında zikredildiğine göre, bu konuda müellifimizden önce değişik asırlarda, ya harf ve edatlar adıyla ya da değişik adlar altında işlenmiştir. Ancak konu ile ilgili olarak telif edilen eserlerin pek çoğu zamanla kaybolmuş, bunlardan günümüze kadar intikal edenlerin sayısı oldukça azdır. Bu konuda yapılan çalışmalar bize, ya telif edilen bu eserlerin adlarıyla ya da bunlardan yapılan nakillerle intikal etmiştir.

Kaynak kitapların verdiği bilgiye göre, konu ile ilgili olarak İbn Kayyim el-Cevziyye'den önce çalışanlar, yaşadıkları asırlara göre şöyle sıralanabilir; Ali b. Hamza el-Kisâî (v. 183/799),² İbn el-Mubârak (v. 250/864),³ el-Muberrid (v. 286/899),⁴ ez-Zeccâc (v.337/948),⁵ el-Âmidî (v. 370/980),⁶ Ali b. İsâ er-Rummânî (v. 384/994),⁷ Ebulkâsım Husayn b. el-Velîd b. el-Arif (v. 390/1000),⁸ Muhammed b. Cafer el Kazzâz (v. 412/1021),⁹ Ebû Nasr Hasan b. Esed el-Fârikî (v. 487/1094),¹⁰ Ebulhasen Ali b. Faddâl b. Ali b. Gâlib el-Mucâşî (v.479/1086),¹¹ et-Tebrizî (v. 502/1108)¹² Muhammed b. Ali el-Hiyemî (v. 642/1147)¹³ ve başkaları.

1- İbn Kayyim el-Cevziyye'nin metodu ile ilgili olarak örnekler için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbu's-Salât ve A'kâmu Târikîha, s. 110-111,113; İ'lâmu'l-Muvekkî'in, II, 165 181,260, 274; III, 201 298.

2- İbn Nedîm, el-Fihrist, s. 66; Buğyetu'l-Vu'ât, II, 164.

3- el-Fihrist, s. 79.

4- Yâkût el-Hemevi, Mu'cemu'l-'-Udebâ, VII, 143.

5- İbn Hayr, Fahrâsa, s. 319.

6- Mu'cemu'l-Udebâ', VIII, 86; el-Kiftî, İnbâhu'r-Ruvât, I, 287.

7- İbn el-Esbâî, Nuzhetu'l-El.bhâ, s. 234.

8- Fahrâsa, s. 320.

9- a.e., s. 363.

10- el-Murâdî, el-Cenâ ed-Dânî, s. 58, dipnoi 204.

11- Mu'cemu'l-Udebâ', V, 290.

12- el-İrbîlî, Cevâbiru'l-Edeb, s. 125.

13- Buğyetu l-Vu'cât, I, 158.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yaşadığı devirden önceki devirlerde, harf ve edatların mânaları ile ilgili olarak yazılan eserler yanısıra, müellifin çağdaşı olan Hasen b. Kâsım el-Murâdî tarafından bu konu kaleme alınmış, geniş bir şekilde işlenmiştir. el-Murâdî *el-Cene'd-Dâni Fî Hurûfi'l-Ma ânî* adını verdiği bu eserinde, yüzden fazla harf'i ele almış, bunların mânalarını işlemiştir.

Arap dili ve edebiyatında büyük rolü olan harf ve edatlarla ilgili müstakil eserler yazıldığı gibi, bu konu, gerek dilciler, gerek usûlcüler ve gerekse belâgatçılar tarafından ele alınmış telif edilen kitaplara serpiştirilmiş veya müstakil bölümler tahsis edilmiştir. Ayrıca harf ve edatların taşıdığı mânalar hakkında dilciler arasında büyük çapta ihtilâf vukû bulmuştur.¹

Meselâ, İbn Kuteybe (v. 256/879) *Edebu'l-Kâtib* adlı eserinde, bu konu için müstakil bir-bölüm ayırmış, Kûfe ekolunun görüşünü benimseyerek haflerin birden fazla mâna taşıdığını ifâde etmiştir. İbn Siduh (v. 458/1065) da, *el-Muhassas* adlı eserinde, *Huruûfu'l-Ma ânî* başlığı altında harflerin mânalarını kaleme almış, Kûfe'îlerin görüşünü savunmuştur.³ Ayrıca İbn Cinnî (v. 392/1001) *el-Hasâis* adlı eserinde harflerin mânaları ile ilgili müstakil bir bahis ayırarak iki ekolün görüşüne yer vermiştir.⁴ İbn Hişâm (v. 761/1359) da *Muğni'l-Lebib* adlı eserinde, harf ve edatlarla ilgili olarak Basra ve Kûfelilerin görüşlerini zikretmiş, Kûfelilerin görüşünü benimseyerek, eserin birinci cildinin tamamını ve ikinci ciltten de bazı sahifeler ayırarak bir bâb hâlinde bu konuyu işlemiştir.⁵

Bütün bu bilgilerden anlaşılıyor ki, Arap dilinde harf ve edatla ilgili geniş çapta çalışmalar yapılmış ve değerli eserler telif edilmiştir. Ancak İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Ma'ânî el-Edevât ve'l-Hurûf* adlı eseri, kendi devrine kadar yazılanlardan tamamen farklı bir husûsiyet arz etmektedir. Müellif bu eserinde, Arap dilinde kullanılan harf ve edatların islâm hukûku ile ilişkilerini ortaya koymuş, fikhî meselelerde bazı yorumların yapılmasında ve hüküm çıkarılmasında bu harf ve edatların tesirini örneklerle ve uygulamalı bir şekilde göstermeye çalışmıştır. Denilebilir ki bu konuda da kendisinden öncekilerin yapmadığı bir hizmeti büyük bir başarı ile ifâ etmiştir. Bu yönü ile eser, dilciler tarafından harf ve edatlarla ilgili olarak ileri sürülen tâlî mânalara temas edip onları tahlil etmekten ziyade doğrudan doğruya islâm hukûku ile olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Özellikle eserde harf, ve edatların hukûkî meselelere kazandırdığı değişik mânalar söz konusu edildiği zaman sık sık şahit kabilinden Kur'ân âyetlerine müracaat edilmesi ve bu konuda Kur'ân-î Kerim'deki muhtelif âyetlerin delil olarak zikredilmesi,

1- el-Cene'd Dâni, s. 33.

2- İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, 536-547.

3- İbn Siduh, *el-Muhassas*, XIV, 44.

4- İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 306-315.

5- İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, I, 13-336; II, 339-374.

harf ve edatların mânalarını destekleyecek şekilde sıralanması nazari dikkati çeken bir husus olmaktadır.

Bu itibarla daha önce ifâde edildiği gibi, harf ve edatlar bu eserde işlenirken taşıdıkları değişik mânalarını gösteren şevahit daha ziyade Kur'ân'dan seçilmiş bulunmaktadır. Müellif, dilcilerin bu konudaki görüşlerine zaman zaman yer vermesine rağmen onların düşüncelerini tartışma mevzuu yapmamıştır.

b-) Eserin İçindekiler ve Kaynakları

Müellif, *Ma'ânî el-Edevât ve'l-Hurûf* adlı eserine besmele ve hamdele ile başlayarak klasik bir giriş yaptıktan sonra, bazı fıkıh ulemasının, fikhî hükümleri yakından ilgilendiren harf ve edatların mânalarını ihtivâ eden bir kitap yazmasını kendinden talep etmeleri üzerine kaleme aldığı ifâde eder. Ayrıca fikhî meselelerin çözümünde büyük rolü olan harf ve edatların muhtelif mânalarını bilmenin önemine işâret eder. Müellif diğer eserler de yaptığı gibi bu eserinde de konunun ehemmiyetine ve nevine göre şahitler getirir. Bu eserde işlenen edatlar fikhî meselelerle ilgili olduğundan şahitleri daha çok Kur'ân âyetlerinden getirdiği, *Ahbâru'n-Nisa'* adlı eserinde ise konu gereği şahitleri çoğunlukla şirden seçtiği görülür.¹

Müellif, fikhî meselelerle ilgili bulunan harf ve edatları, şart ifâde eden veya etmeyenler olarak ikiye ayırdıktan sonra bunlardan şart-cezâ (cevap) durumunda bulunanların on iki edat olduğunu zikreder ve bunları: Men, mâ, mehmâ ve eyyu gibi zarf mânası taşımayan, sadece isim, metâ, eyne, ennâ ve haysuma gibi zarf mânasında isim, in, izmâ ve izâmâ gibi zarf olmak üzere üç'e ayırır. Şart ifâde etmeyen edatları da; hattâ âzene, illâ en âzene illâ biizni ve izâmâ gibi fikhî terim hâlinde kullanılan, kullu, kulle mâ, lâkinne, Fi, ev, ellezi ve elletî gibi terim durumunda olmayan edatlar olarak iki'ye ayırır. Müellif ayrıca nidâ edatı olan "yâ" harfini zikrederek illâ gibi harfleri de işler ve bu maksatla kullanılan, gayru, sirvâ, lâyekûnu, leyse, helâ, mâhelâ, hâşâ ve inşâellâh gibi edatlara da yer verir.²

Müellif, söz konusu eserinde işlediği konuları yirmi iki bâb'ta toplamış, her bâb'ı, edat'ın önemine göre fasıllara ayırmıştır. Meselâ, şart edatı olan "in" harfine elli iki fasıl ayırmıştır.³ Müellif ayrıca, konuya girmeden önce işleyeceği edatlarla ilgili-husuları aydınlatıcı mahiyette sorular sorarak konunun izahına geçmiştir.

1- *Ahbâru'n-Nisa'*, 5,15,20,37,56,79,102,144,231,243.

2- İbn Kayyim vel-Cevziyye ve Eseri *Ma'ânî el-Edevât ve'l-Hurûf* (doktora tezimiz), s.1-2 (Metin kısmı).

3- a.e., s. 5-57.

İbn Kayyim el-Cevziyye, islâm hukûkunu ilgilendiren meselelerin hallinde önemli yeri bulunan harf ve edatları işlerken muhtelif mezhep imamları, dilciler ve kırâat âlimlerinin görüşlerine büyük ölçüde yer vermiştir. Özellikle imam Muhammed (v. 189/804)'in görüşlerine geniş çapta yer vermiş,¹ onun el-Câmi u'l-Kebîr ve diğer eserlerinden nakillerde bulunmuştur.² Ancak müellif, harf ve edatlar hakkında, dilciler tarafından zikredilen tâlî mânaları nazari itibara almamış, edatların sebep oldukları görüş ayrılıklarına deyinmemiş ve bu hususta tartışmaya girmemiştir.

İbn Kayyim el-Cevziyye, bu eserinde harf ve edatların mânalarını islâm hukûku açısından ele alması hasebiyle, işlediği harf ve edatların mânalarını uygulamada tatbikat sahası olarak, talak, yemin ve itak gibi konulardan meseleler seçmiş, fukahâ'nın görüşlerine baş vurmuştur. Eserde işlenen konular esa s tibiariyle dille ilgili bulunduğundan dilcilerin görüşlerine baş vurmaya ihmal etmemiş, el-Halîl b. Ahmed (v. 170/786, Sibeveyh (v. 180/796), el-Muberrid (v. 286/899), el-Ehfeş (v. 215/830), el-Ferrâ' (v. 207/822), el-Kisâî (v. 189/895), ez-Zeccâc (v. 311/923), İbn Keysân (v. 299/912), Kutrub (v. 206/821), el-Mâzinî (v. 249/86u), Ebu'l-Hasen el-Kerhî (v. 340/952), İbnu's-Serrâc (v.316/929), Ebû Sa'îd (v. 386/996), Alî b. İsâ er-Rabe î (v. 420/1029) gibi Arap dilinde otorite kabul edilen dilcilerden nakillerde bulunmuştur.³

Müellif aynı zamanda, bu eserde işlediği harf ve edatlar için şahit olarak getirdiği âyetlerdeki kırâatleri belirlemek üzere pek çok kurrâ'nın kırâatine baş vurmuştur. Bu eserde kırâatlerine yer verilen kurrâ'nın adları şöyle sıralanabilir:

Abdulah b. Mes'ûd (v. 32/653), Ubeyy b. Ka'b (v.21/642), Hafs (v. 180/796), İkrime (v. 149/766), Katâde (v. 117/735), Nâfi (v. 1969/785), Mucâhid (v. 103/721), İbn Âmir (v. 188/804), Hasenu'l-Basrî (v. 110/728), el-A'meş (v. 148/765), İbn Kasîr (v. 120/738), Nasr b. Âsım (v. 90/708), Ebû Recâ (v. 105/723), Câbir b. Zeyd (v. 128/745), el-Cuhderî (v. 231/845), İbn Muhaysin (v.123/740), Ebû Hayva (v. 203/818) ve Yahyâ b. Sâbit (v. 460/1068).⁴

Bu eser telif edilirken müellifin pek çok kaynak kitaba baş vurduğu, ya görüşlerine müracat ettiği ilim adamlarının adlarını ya da istifade ettiği kitapların bizzat isimlerini zikretmesiyle anlaşılmalıdır. Eseri telif ederken müellifin yararlandığı kaynaklar:

el-Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-Ayn*, Sibeveyli'n *el-Kitâb*, Ebû Yûsuf'un *el-Emâli*, İmam Muhammed'in *el-Câmi u'l-Kebîr*, *el-İmlâ'*, ve *Kitabu's-Salât*,

1- a.e., s. 22,23,26,27,70,97,98,110,112,117,119,141,142,152,154,170,173,174,181,185,186,188,192.

2- el-Câmi'ul'l-Kebîr, s. 28,33,34,41,4,46,60.

3- İbn Kayyim el-Cevziyye ve Eseri Ma'ânî el-Edevât ve'l-Hurûf, s. 2,18,20,31,49,52,67,81,87, 81,91,100,102,104,124,130,134,136,153,169,200,212,219,229,259.

4- a.e., s. 5,14,20,41,51,79,103,167,231,249.

İbn Semâ a'nın *en-Nevâdir*, Bîşr b. el-Velid'in *el-İmâ'*, Ebu'l-Leys es-Semerkanî'nin *Uyûnu'l-Mesâil*, el-Hâkim el-Celîl'in *el-Muntekâ* ve Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin *el-Muhtasar* adlı eserleridir.

c-) Nushanın Tavsifi

Maânî el-Edevât ve'l-Hurûf adlı eser pek çok müellif tarafından zikredilmiş ve onun İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait olduğu söylenmiştir. Meselâ, bunlardan es-Safedî,¹ ed-Dâvudî,² İbn Tağrî Berdî,³ es-Suyâtî,⁴ ve Kâtib Çelebî⁵ zikredilebilir.

Eserin bu yaygın şöhretine rağmen maalesef sadece bir nushasına rastlamak mümkün olmuştur. İstanbul, Ankara ve Konya başta olmak üzere Türkiye'nin bellibaşlı kütüphanelerin yazma eserler katalogları gözden geçirilmesine rağmen, Süleymaniye kütüphanesindeki Lâleli bölümü 3499 numarada kayıtlı bulunan nushasından başka ikinci bir nushaya muttali olmak mümkün olmamıştır. Hatta eserlerine aldıkları kitapların yazma veya matbu buldukları hususunda genellikle bilgi veren, şayet yazma ise, nushalarının buldukları kütüphaneleri zikreden bazı müellifler, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu eserini diğer eserleri arasına bile almamıştır.⁶ Bu da, eserin bir başka nushasının bulunma ihtimalini daha da azaltmaktadır.

Nushanın istinsah kaydinden anlaşıldığına göre, eldeki nusha müellifin kendi el yazması değildir. İstinsah tarihi hicrî 966 yılı Şaban ayı olarak zikredilmiştir. Buna göre sözü edilen nusha müellifin vefatından 215 sene sonra el-Hâc Muhammed Emîn es-Sirrî tarafından istinsah edilmiş, ancak bu istinsahın müellifin asıl nushasından olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Eserin kenarında yer alan tashihlere bakılırsa, bunun sonradan gözen geçirilerek tashih edildiği anlaşılmaktadır.

Eser, miklepli, şirazeli, sırt, serdap ve dudakları kırmızı deri, kapaklar ve miklep ebru kâğıttan bir cilt içinde 233 varaktır. Yazı okunaklı bir nesih olup, bablar ve fasıllar iç içe işlenmiş, şiirler için ayrı başlıklar konmamıştır.

d-) Nushanın imlâ hususiyetleri

Genellikle düzgün ve büyük hatalardan salim olarak istinsah edilmiş olan bu eserde Arap dili kurallarına uygun düşmeyen bazı imla hatalarına tesadüf

1- el-Vâfi bi'l-Vefeyât, II, 272.

2- Tabakâtu'l-Mufessirin, II, 93.

3- el-Munhelu's-Şâfi, II, vr. 248/a.

4- Buğyetu'l-Vu'ât, I, 63.

5- Keşfu'z-Zunûn, II, 1729

6- Bilgi için bk. al-A'lâm, VI, 280-281; GAL., II, 127 (105); suppl. II, 126-128.

edilmektedir. Meselâ, "Hâkezâ" kelimesinin sonundaki med harfi, "elif" ile yazılması gerekirken "yâ" ile "Mecrâ" kelimesinin sonundaki med harfi "yâ" ile yazılması gerekirken, "elif" ile "Lâyahlü" fiilinin sonu "elif"siz yazılması gerekirken, "elif" ile, "Mesâil" kelimesi, "hemze" ile yazılması gerekirken, "yâ" ile yazılmıştır.

Ayrıca müstensih bazı âyetlerde atıf edatı olan "fe" harfi yerine "vav" harfini, bazı âyetlerde de aksini kullanmıştır. Misal olarak getirilen bazı âyetlere kelime ilâve edilmesi, göze batan eksikliklerden biridir.

OSMANLI VESİKALARINDA KULLANILAN KAĞIT, KALEM, MÜ- MÜREKKEP ve NÂMELEKİN TEÇHİZİ

Öğr. Gör. Dr. Ali AKTAN

A. KAĞIT

Osmanlı vesikaları daima çeşitli kalitelerde kağıtlara yazılmış olup, parşömen ve benzerleri hiç kullanılmamıştır. Dolayısıyla, birinci derecede yazı malzemesi olarak kağıdın kafi miktarda temin edilmesi önemli bir meseledir.

15. yüzyılın ilk yarısında Amasya'da, sonlarına doğru ise Bursa'da bir kağıthaneenin bulunduğu dair bazı bilgiler mevcuttur. Fakat bu kağıthanelerin faaliyetleri veya ürettikleri kağıtlar hakkında hiçbir bilgiye sahip değiliz¹. Buna karşılık Osmanlıların kağıt ihtiyaçlarını karşılayabilmek için, 15. yüzyıldan itibaren doğudan ve batıdan bol miktarda ve her cinsten kağıt ithal ettiklerini bilmekteyiz. Batıdan gelen kağıtlar filigranlı oldukları halde, doğudan gelenler filigransızdırlar². Bu filigranlar sayesinde doğu ve batı kağıtları birbirlerinden kolayca ayırdedilebilirler.

17. yüzyılda bazı kağıtlarda ay ve alem damgaları görülüyorsa da, bu filigranlar batı kağıt fabrikaları tarafından sürümü kolaylaştırmak için konulmuş olmalıdır³.

Mustafa Âli, 16 asır sonlarında memleketimizde kullanılan doğu menşeli kağıtların isimlerini vererek, kalitelerine göre sıralamakta ve bunların en âdisinin "Şam kağıdı" olduğunu belirtmektedir⁴. Fakat günümüzde, doğu kağıtlarını bir-

(1) Osman Ersoy, "XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Kağıt", Ankara Üniversitesi DTCF yayını, Ankara, 1963, s. 27-28.

(2) A. Süheyl Ünver, "XV. Yüzyılda Türkiye'de Kullanılan Kağıtlar ve Su Damgaları", Belle-ten, TTK Yayını, Ankara, 1962, C. XXVI, Sayı 104, s. 739-740.

(3) Osman Ersoy, a.g.e., s. 20.

(4) "... ve kağıd cinsinde dahî, zinhâr, haşebiye ve Dımışkiye itibar etmeyeler ve kağıdın Semerkandisinden aşağı tenezzül etmeyeler ve kağıd kısmının en alçağı Dımışkidir ki kadri malumdur. İkinci Devlet-âbâdidir ki herkese mefhumdur. Üçüncü Hatâyidir. Dördüncü Âdilşâhidir. beşinci Harîri Semerkandidir. Altıncı Sultânî Semerkandidir. Yedinci Hindîdir. Sekizinci Nizâm-şâhidir. Dokuzuncu Kâsım-beğidir, Onuncu harîri-Hindîdir ki küçürek kıt'adadır Onbirinci günî-i Tebrizidir ki şeker renktir" (Mustafa Âli, "Menâkıb-i Hünerverân", Yayına hazırlayan: İbnülemin Mahmut Kemal, Matbaa-i Âmir, 1926, s. 11).

birlerinden ayırmaya yarayacak ilmi ölçülere sahip değiliz⁵.

Doğudan kâğıt ithali 16. asırdan itibaren giderek azalmış ve 18. yüzyılda tamamen sona ermiştir⁶. Batıdan gelen kağıtlar ise, genellikle 18. asra kadar İtalya'dan, sonraları sırasıyla: Fransa, İngiltere ve Almanya'dan ithal edilmişlerdir⁷.

a. Kağıtların Hazırlanması

Doğudan ve batıdan ithal edilen kağıtlar işlenmemiş durumda yani ham vaziyette getiriliyordu. Bu kağıtlar memleketimizde işlendikten sonra, doğudan gelenler daha çok hat sanatında ve kitap istinsahında, batıdan gelenler ise devlet dairelerinde kullanılıyordu⁸.

a₁. Kağıtların Âharlanması

İthal edilen ham kağıtlar, ilk haliyle kaba, pürüzlü ve mürekkebi emici vasıfta olduklarından, hem rahat yazı yazılamıyor hem de yazma esnasında yapılacak hataların iz bırakmadan düzeltilmesi imkanı bulunmuyordu. Bu mahzurları giderebilmek için, yumurta akından veya nişastadan elde edilen özel sıvı kağıdın üzerine ince bir tabaka halinde sürülürdü ki buna âhar denilmiştir. Âharlanmış kağıtlar gölgede kurutulur ve iyice kuruduktan sonra da mührelenirdi⁹.

Âharlı kağıtlarda mürekkep âhar tabakasından dolayı kağıdın dokularına nüfuz edemez. Bu sayede, yapılan yanlışlıklar ıslak bir pamuk veya sünger parçasıyla iz bırakmadan silinip yerlerine doğruları yazılabildi. Böylece hattatlar aynı sayfayı yeniden yazma zahmetinden kurtuldukları gibi, kâğıt israfının da önüne geçilmiş olurdu. Bu meziyetlerinden dolayı hattat ve müzehhibler levhalarda ve kitap istinsahlarında daima âharlı kağıt kullanmışlardır. Kütüphanelerimizde mevcut elyazması değerli eserlerin kağıtları da hep âharlıdır. Fakat, yine aynı sebeple silinti ve kazıntılara meydan vermemek için devlet dairelerindeki resmi kayıtlar âharsız kağıtlara yazılmışlardır.

a₂. Kağıtların Mührelenmesi

Lügatta "boncuk, deniz böceği kabuğu" gibi manalara gelen mühre âharlı ve âharsız kağıtların yüzlerindeki pürüzleri gidermek için kullanılan, camdan veya çakmak taşından yapılmış bir âlete alem olmuştur.

(5) Osman Ersoy, a.g.e., s. 16.

(6) Osman Ersoy, a.g.e., s. 18.

(7) Osman Ersoy, a.g.e., s. 22 ve 24.

(8) A. Süheyl Ünver, a.g.m., s. 741.

(9) Âhar yapma usûlleri hakkında geniş bilgi için bak.: Nefes Zade İbrahim, "Gülzarı Savab", Yayına hazırlayan: Kilisli Muallim Rifat, Güzel Sanatlar Akademisi Yayını, İstanbul, 1938, s. 75-84; M. Bedreddin Yazır, "Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli", DİB Yayını, Ankara, 1974, C. II, s. 198-201; Muhiddin Serin, "Hat San'atımız", Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1982, s. 100-101.

Mührelenecek olan kağıt "pesterek" denilen tahtanın¹⁰ üzerine konur ve mührenin hareketini kolaylaştırmak için kuru sabun sürülmüş bir çuha, kağıt üzerinde gezdirilir. Daha sonra mührü kağıt üzerine bastırılarak ileri geri hareket ettirilir. Bu işlem, kağıdın tek veya çift yüzüne tatbik edilebilir. Böylece kağıdın yüzleri düzleşir ve parlaklık kazanır. Ancak, pürüzler yalnız tazyikle düzeltilmiş olduğu için yazıldığı vakit mürekkep kağıdın dokularına nüfuz edebilir.

Devlet dairelerindeki resmî kütüklerde, kayıt ve tahrir defterlerinde mühreli kağıtlar kullanılır. Çünkü mühreli kağıtlar mürekebi emdiklerinden silinti ve kazıntı yapmaya elverişli değildir. Yapılacak olsa mutlaka izi kalır. Bu sayede resmî kayıtlarda tahrif yapılamamıştır¹¹.

b. Belgelerin Dış Görünüşleri

b₁. Kağıtların Cinsi

Osmanlı devlet idaresinde iki cins kağıt kullanılmıştır. Bunlardan birincisi sarı renkte olup kolay kırılıp çabuk tiftiklendiği için dayanıksızdır. İkincisi ise sık dokunmuş beyaz renkte sert ve kalın bir kağıttır. Dîvân-ı Hümâyûn Kaleminde yazılan, memleketin iç işleriyle ilgili ferman ve beratlar çok zaman muhtevalarının azlığı dolayısıyla küçük boy beyaz kağıtlara yazılırdı. Buna karşılık yabancı hükümdarlara yazılan nâmelerde, büyük boyda oldukları için sarı kağıt kullanılmıştır¹².

Batılı araştırmacılar, İslâm Dininin insanları hem dinî hem de hukûkî yönden müslim ve gayr-i müslim diye ikiye ayırdığını, Osmanlıların da dinlerinin bu ayırımını her alanda uyguladıklarını yazmaktadırlar. Yine onlara göre bu ayırım müslüman ve hıristiyan hükümdarlara gönderilen nâmelerin kağıtlarında bile kendini göstermektedir¹³. Mesela, 1720 yıllarında büyük boy İstanbul kağıdı Rus Çarı ve Başvekiline, Lehistan Krallığı Başhatmanına, Fransa Kralı ve Başvekiline ve diğer hıristiyan kiralariyle devlet adamlarına gönderilen nâmeler için kullanılıyordu. Buna karşılık Afganistan Hanına, İran Şahı ve Şehzadesine, Dağıstan Hâkimine, Buhâra Hanı ve Fas Padişahına, kısaca bütün müslüman

(10) Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, "Tuhfe-i Hattâtîn", Yayına hazırlayan: İbnül Emin Mahmut Kemal, TTE Külliyyatı, İstanbul, 1928, s. 606.

(11) A. Süheyl Ünver, a.g.m., s. 742.

(12) Ludwig Fekete, "Einführung In Die Osmanisch-Türkisch Diplomatie der Türkischen Botmassigkeit in Ungarn", Budapes t,1926, s.X; J. Reychman, A. Zajackowski, "Handbook of Ottoman Turkish Diplomacies", Paris, 1968, s. 105; M. Tayyib Gökbilgin, "Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlimi", İÜEF Yayını, İstanbul, 1979, s. 23.

(13) Ludwig Fekete, a.g.e., s. XI; Mihail Guboğlu, "Paleografia și Diplomatica Turco-Osmana" Bükreş, 1958, s. 342; F. Babinger'den naklen: Osman Ersoy, a.g.e., s. 20.

hükümdarlarla, istisnâî olarak bazan Rus Çarına gönderilen nâmeler âbâdi kağıda yazılıyordu¹⁴.

Kanatımıza göre bu hüküm eksik bir araştırmanın ürünüdür. Çünkü bu konuda kesin bir hüküm verebilmek için, ya doğu ve batı arşivlerindeki Osmanlı belgeleri ayrı ayrı incelenmeli veya söz konusu devirlerde yazılmış güvenilir eserlerden kaynaklar gösterilmelidir.

Biz bu konudaki fikirlerimizi bulduğumuz bilgilerin ışığı altında açıklamaya çalışacağız.

Gerçekten 19. yüzyıl başlarında İran Şahına ve Şehzadesine gönderilen nâme-i hümayunların âhâdi kağıda yazıldıklarına dair kayıtlara rastlıyoruz¹⁵. Buhâra Hanına gönderilen H. 1233/M. 1817 tarihli nâme suretinin yanında "...Buhâra Hâkimi câniblerine irsâl olunan nâme-i hümayûnun sûret-i techîzi kuyûdâtta bulunamamış ise de, vech-i münâsibetle tanzîmî irâde buyrulmaktan nâşi üç tabaka sultânî âbâdiye, celî hat ve midâd-ı siyâh ile yazdırılıb, üzerine altın tuğrâ-yı garrâ-yı şâhâne keşîde birle, İran Şâhına yazılan nâme-i hümayûndan dünca tezhîb ettirilmiş..."¹⁶ kaydı vardır. Bu kayıttan anlaşıldığına göre: Buhâra Hanına gönderilecek nâmenin techiz şekli kayıtlarda bulunamamış ve kıyas yoluyla yapılmıştır. Şah'a gönderilen nâmelere nazaran tezhîbin daha az olması Han'ın Osmanlı Devleti nezdindeki itibarının derecesiyle ilgili olmalıdır. Ama, âbâdi kağıdın seçilmesinde ölçü acaba Han'ın müslüman olması mıdır, yoksa başka bir kıstas mı vardır? Yukarıdaki kayıttan bu konuda hüküm çıkarmak mümkün görünmüyor.

18. asır ortalarında, Osmanlı sadrazamlarının Fransa ve Danimarka krallarına gönderdikleri mektuplar büyük boy âbâdi kağıda, başvekillerine ise İstanbul kağıdına yazılıyordu¹⁷. Aynı yıllarda Fas Hâkimi için de büyük boy âbâdi kağıt kullanılıyordu¹⁸. Sadrazamların mektupları bazı ufak farklılıkların dışında nâme-i hümayunlara benzedikleri için, kağıt bakımından bize delil olabilirler.

Nihayet 19. yüzyıl başlarında Açıkbaş Meliki (Gürcü Prensi)'ne verilen nişân-ı hümayun suretinin yanında bulunan bir kayıt, batılı araştırmacıların bu konudaki görüşlerinde hataya düştüklerini açıkça ortaya koymaktadır.

Şöyle ki: Açıkbaş Meliki Salamon'uu ölümü üzerine, yerine başka birisinin tayin edilmesiyle ilgili Cemaziyelevvel 1230/Nisan 1814 tarihli nişân suretinin yanındaki bu kayıta "iş bu nişân-ı hümayûn, iki tabaka sultânî âbâdi

(14) Ludwig Fekete, a.g.e., s. XI; M. Tayyib Gökbilgin, a.g.e., s. 24.

(15) İBA, Nâme-i Hümayun Defteri, No: 10, s. 104, 231 ve 233.

(16) İBA, Nâme-i Hümayun Defteri, No: 10, s. 227.

(17) TSMK'de H. 1057 numaralı mecmua, v. 31 b-34a.

(18) TSMK'de H. 1057 numaralı mecmua, v. 18b.

kağıdın mısfinâ, nişân-ı âlî-şân keşide kılındıktan sonra, celi hat ve bir satrı siyah mürekkebe ile tahrir olunmuştur"¹⁹ denilmektedir.

Bu bilgilerden şu sonucu çıkarmak mümkündür. Siyâsi yazışmalarda âbâdi ve İstanbulî kağıdın seçiminde, müslüman veya hıristiyan olmaktan ziyade kral veya başvekil olmak gibi protokol ile ilgili hususlar etkili olmuştur. Dolayısıyla, batıların bu konudaki kanaatlarına katılmıyoruz. Şüphesiz nâmelerde müslüman ve hıristiyan ayırımının yapıldığı yerler vardır. Fakat bu ayırım herhalde kağıtlarda yapılmamıştır. Eğer bir müddet için müslim ve gayr-i müslim ayırımı yapılmışsa bile bu ayırımı kağıtlarda her zaman uyulmamıştır.

b₂. Belgelerin Ebadı ve Metnin Kâğıt Üzerindeki Konumu

Belgelerin büyüklükleri önemlerine göre değişmektedir. İç işleriyle ilgili فرمان ve beratların, muhtevalarının azlığı dolayısıyla küçük boy kağıtlara yazıldığını söylemiştik. Önceleri bu tür belgelerin enleri yaklaşık olarak 20, boyları da 40 cm. kadardı²⁰. 18. asırdan itibaren bu ebad biraz daha büyümüş ve beş altı satırlık beratlar bile çoğu zaman 45x60 cm.'lik büyük kağıtlara yazılmıştır. Yabancı hükümdarlara gönderilen nâmeler için ise belirli bir ölçü vermeye imkan yoktur. Çünkü çok değişik ölçüler kullanılmıştır. Eni bir metreyi bulan bazı nâmelerin boyları da bir kaç metre olabiliyordu²¹.

Padişaha, sadrazama ve diğer devlet adamlarına ait belgelerin sağ tarafında, yukarıdan aşağıya "kenar" denilen 5-10 santimlik boş bir yer vardır. Bu boşluğun sağda bırakılması, Arap yazısının sağdan sola doğru yazılmasıyla açıklanabilir. Satır başları bu kenardan başlar ve genel olarak kağıdın sonuna kadar devam ederdi. Metinler kağıdın bir yüzüne yazılır diğer yüzü boş bırakılırdı. İstisnai olarak arka yüzüne geçilecek olursa kenara riayet edimezdi²².

Padişaha ait vesikaların asıllarında kenar daima boş bırakılır, suretlerinde ise aynı yere "kadı"nın tasdik ibaresi yazılırdı. Yine aynı yerde, vezirlere ait belgelerde, vezirlerin pençe ve mühürleri, Bâb-ı Âlî'ye sunulan arzuhallerde resmî açıklamalar (derkenar) bulunurdu.

(19) İBA 'Name-i Hümâyün Defteri, No: 10, s. 189.

(20) Cengiz Orhonlu, "Osmanlı Tarihine Aid Belgeler, Telhisler (1597-1607)", İÜEF Yayını, İstanbul, 1970, s. XIV. Tabî bunun istisnaları da vardır. Mesela Fatih Sultan Mehmet'in Uzun Hasan'a karşı kazandığı zafer hakkında 5 Rebiülahir 878/3 Ağustos 1473 tarihinde Anadolu'nun ileri gelenlerine hitaben Uygur ve Arap harfleriyle yazılan yarlığının boyu 710.5 cm. olup, uzunlukları 43,5-54 ve genişlikleri 21-24 cm. arasında değişen onbeş ayrı kağıdın birleştirilmesiyle meydana gelmiştir Reşit Rahmeti Arat, "Fatih Sultan Mehmet'in Yarlığı", TM, İstanbul, 1939, C. IV, s. 285-286.

(21) Ludwig Fekete, a.g.e., s. XII; Mihail Guboğlu, a.g.e., s. 342; Cengiz Orhonlu, a.g.e., s. XIV.

(22) Mihail Guboğlu, a.g.e., s. 343.

Kağıdın en üstüne davet formülü yazılır ve bununla metin arasında, kağıdın ebadına göre değişen bir boşluk bırakılırdı. Bu boşluğun, aslında, muhataba saygı manası taşıdığından, muhatabın rütbe ve derecesine göre değiştiği tahmin edilmektedir. Buna göre aynı seviyedeki kimseler, yazışmalarda birbirlerine kağıdın ortasından yazmaya başlıyorlardı. Küçük derecedekilere kağıdın ortasının biraz yukarisından, üst derecedekilere ise biraz altından başlanırdı. Hatta kağıdın üçte ikisinin boş bırakıldığı olurdu ²³. Fakat buna bütün belgelerde riayet edilmediği anlaşılmaktadır. Mesela padişaha arz edilen bazı telhislerin kağıdın ilk yarısından başladığı görülmektedir. "Şevketlû, mehâbetlû, kudretlû veliyi ni'metim efendim pâdişâhım" şeklinde bir hitapla başlayan bu telhislerde "pâdişâhım" kelimesi saygı nişanesi olarak, kağıdın sol üst köşesine, diğer kelimelerden ayrı olarak yazılırdı²⁴.

Satırlar arasındaki mesafeler, padişaha ait vesikalarda geniş tutulmuştur. Buna karşılık harfler birbirlerine yaklaştırılmış, hatta biri diğerinin üstüne bindirilmek suretiyle, normal yazıda birkaç satır tutacak olan kelimeler bir tek satıra sığdırılmıştır. Başlarda yatay ve kendi aralarında paralel olan satırlar, satır sonlarında yukarıya doğru kıvrılarak yükselmekte ve adeta birbirleriyle bitişmektedirler. Ayrıca son kelimenin son harfi, ya asıl şeklinin bozulması bahasına aşağıya doğru bir kuyruk gibi uzatılıyor veya bunun yerine, kuyruğu hayli uzatılmış fazladan bir "H" harfi yazılıyordu.

Satır sonlarında, kelimelerin yukarıya doğru yazılmasından üç yönden fayda beklenilmiş olabileceğini düşünüyoruz:

1. Bu şekilde bir satıra, düz satırlara nazaran daha çok kelime yazılabileceği için yerden tasarruf etmek,
2. Baştan sona kadar, düz bir satıra yazılmış yazılardaki yeknasaklığı gidererek, belgeye daha hoş bir görünüş kazandırmak,
3. Satır sonlarını birbirlerine yaklaştırmak veya birleştirmek suretiyle, satıra sonradan başka kelimelerin eklenmesi ihtimalinin önüne geçmek.

Bu üç sebepten birincisine pek ihtimal vermiyoruz. Çünkü gaye yerden tasarruf etmek olsaydı, satır aralarındaki mesafeler geniş tutulmazdı. İkincisini sanat, üçüncüsünü ise ilim bakımından daha akla yatkın buluyoruz.

c. Belgelerin Dili

Osmanlı belgelerinin temel özelliği Türkçe yazılmış olmalarıdır. 17. yüzyıl sonlarına kadar hemen hemen Türkçe karakterini muhafaza etmişlerdir. Ancak

(23) Mihail Guboglu, a.g.e., s. 343; M. Tayyib Gökbilgin:, a.g.e., s. 26-27.

(24) İBA, Hatt-ı Hümayun Tasnifi, No: 24734.

o tarihten sonra dil yavaş yavaş ağıdalaşmış ve belgelerde çoğunlukla Arapça ve Farsça unsurlar yer almaya başlamıştır. Dil ve ifade bakımından Osmanlıca diyebileceğimiz bu ifade şekli 18. asır sonlarında had safhaya varmıştır²⁵.

Hıristiyan hükümdarlara yazılan nâmelerin çoğunun dili Türkçedir. Fakat yabancı dillerle yazılmış olanları da vardır. Belki de doğrudan doğruya ilişki kurabilmek için ilgili bölgelerin dilleri kullanılmıştır. Bu cümleden olarak Avrupalılara gönderilen bazı nâmeler Grece, Slavca, Sırpça, Macarca, İtalyanca, Rusça ve Lehçe yazılmışlardır. Yabancı dillerle yazılan bu nâmeler ekseriya kendi alfabeleriyle yazıldıkları gibi Arap harfleriyle yazılanları da vardır²⁶. Fakat hangi dille yazılmış olurlarsa olsunlar, bunlara Türkçe belgelerde olduğu gibi tuğra veya pençe çekilmiştir.

Araplara ve Farslara gönderilen nâmeler, çok zaman Arapça ve Farsça, bazan da Türkçe yazılmışlardır.

B. KALEM

Müslüman şarkın ilk devirlerinde muhtelif materyallerden ve hatta deve kemiğinden yapılmış kalemler vardı²⁷. Kalem kelimesi lügatta, diğer anlamlarının yanısıra "kamuş" anlamına da gelmektedir. Kamuşlar yazı aracı olarak kullanılmaya başlanınca, önce kamuşa sonra kendisiyle yazı yazılan her türlü âlete kalem adı verilmiştir.

Osmanlılardan önce, kamuş kalemin kullanılması iyice yaygınlaşmış olduğundan, Osmanlılar her türlü kitap, defter ve vesikalarını kamuş kalemlerle yazmışlardır. Bu kamuşlar memleketimize İran, Irak ve Hindistan'dan getiriliyordu. Ancak tabii haliyle yazıya pek elverişli olmadıklarından gübre içinde bir müddet yatırıldıktan sonra kullanılıyordu²⁸.

Kalemin yontulması ve kesilmesi de tecrübe ve dikkat isteyen bir işti. Kalem, önce yontulur sonra ucu yarılmak suretiyle iki kısma ayrılırdı. Daha sonra, istenilen incelik verilinceye kadar tekrar yontulur ve uç eğri olarak kesilirdi. Kesilmiş olan kalemin ucundaki eğri kısma kalem ağzı, bunun kısa tarafına ünsî, uzun tarafına da vahşi adı verilmiştir.

Kalemin kesilmesi, yazılacak olan yazının çeşidine göre değişmektedir. Eğer kalem aklâm-ı sittede (sülüs, nesih, muhakkak, reyhânî, tevki' ve rikâ'

(25) Cengiz Orhonlu, a.g.e., s. XIV-XV.

(26) Ludwig Fekete, a.g.e., s. XIII-XIV; J. Reychman, A. Zajackowski, a.g.e., s. 116-117; M. Tayib Gökbilgin a.g.e., s. 28-29.

(27) J. Reychman, A. zajackowski, a.g.e., s. 106.

(28) Nefes Zade İbrahim , a.g.e., s. 101, dipnot 1, ; M. Bedreddin Yazır,a.g.e., C.II, s. 166.

adı verilen yazı çeşitleri) kullanılacaksa vahşi kısmı ünsî kısmın iki misli yapılırdı. Divâni ve kırmasında ise, tam tersine ünsî kısım vahşi tarafın iki katı olmalıdır²⁹.

Hattatlarımız, diğer önemli bir yazı malzemesi olarak, gerek kalemlerini layıkıyla açabilmek, gerek yazıda yaptıkları hataları tashih edebilmek için çeşitli kalemtraşlar kullanmışlardır³⁰.

C. MÜREKKEP

Müslümanlar, önemli bir yazı malzemesi olan mürekkebe gereken önemi vermişler ve özellikle Osmanlılar, mürekkepçiliği bir sanat haline getirmişlerdir. Kitapların ve vesikaların yazılmasında çoğunlukla is, su ve Arap zankından elde edilen siyah mürekkep kullanılmıştır³¹. Bu mürekkeple yazılmış olan eserler, asırlar geçmesine rağmen hala rengini ve parlaklığını kaybetmemiştir.

Ferman ve beratlar, genellikle baştan sona kadar, siyah mürekkeple yazıldıkları gibi, bir satır siyah ve bir satır renkli mürekkeple, münavebeli olarak yazılanları da vardır. Tuğralar bazan renkli mürekkeple çizilmiş ve özellikle 16. yüzyıl başlarından itibaren tezhipli tuğralarda pek çok renk bir arada kullanılmıştır. ³². Son devirlerde verilen beratlarda ise, berat yazmaya mahsus kağıtlara tuğra ve nişan cümlesi önceden matbaada yaldızlı olarak basılıyordu.

Yabancı hükümdarlara gönderilen nâmelerde ise, siyah mürekkepten başka diğer mürekkepler de kullanılmıştır. Ancak, altın mürekkep, kırmızı, yeşil, mavi, beyaz ve benzeri renkte mürekkeplerle daha ziyade nâmelerin tuğraları süsleniyor; dâvet, elkâb ve mahall-i tahrîr formülleri yazılıyordu. Padişaha ait belgelerin çoğu siyah mürekkeple yazılsa bile, henüz mürekkebi kurumadan üzerine altın tozu serpilmek suretiyle güzel ve parlak görünmesi temin ediliyordu³³.

Resmî kayıt defterlerinde ve diğer elyazması eserlerde, konu başlıklarıyla dikkat çekilmek istenilen yerler renkli mürekkeple yazılmıştır.

D. NÂMELERİN TEÇİZİ

Yabancı devletlere gönderilen nâmeler daimi surette divâni yazıyla yazılıyordu. Eğer bir nâme doğu devletlerinden birine gidecekse adeta rekabet havasıyla,

(29) Mustafa Âli, a.g.e., s. 10; M. Bedreddin Yazır, a.g.e., C. II, s. 172; Muhiddin Serin, a.g.e., s. 93.

(30) Kalemtraşlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Hülya Tuncay, "Topkapı Sarayı Müzesi Kalemtraşları", Türk Etnografya Dergisi, TTK Basımevi, Ankara, 1974 s. 77-95.

(31) Siyah ve renkli mürekkeplerin nasıl imal edildiği hakkında ayrıntılı bilgi için bak: Nefes Zade İbraim, a.g.e., s. 93-100; M. Bedreddin Yazır, a.g.e., C.II, s. 180-187.

(32) Fuat Bayramoğlu, "Tezhibli ve Padişah Onaylı Fermanlar", Kültür ve Sanat, Kültür Bakanlığı Yayını, İstanbul, 1976, Sayı 4, s. 34.

(33) Mihail Guboğlu, a.g.e., s. 343.

yazının daha güzel olmasına dikkat edilirdi. Buna, özellikle kendisi de bir hattat olan III. Ahmet devrinde riayet edilmekteydi³⁴.

Nâmeler, yazıldıktan sonra nâme kesesine yerleştirilir; daha sonra bu keseye kozak veya kozalak denilen altın, gümüş veya kemikten yapılmış, yassı ve yuvarlak bir kutu raptedilirdi. Bu kutunun üstüne mum dökülerek mühürlenir, böylece nâmenin başkası tarafından, açılmasına imkan bırakılmazdı. Nâmelerin kağıtlarının eni ve boyu, tezyinatı, bağlanan kozaklar, gönderildikleri kişilerin mevki ve dercelerine göre değişirdi.

16. yüzyılın son yarısı ile 17. asır ortalarında, hıristiyan hükümdarlara gönderilen nâmelerin teşhizi şöyledir: Nemçe imparatoru, İspanya, Fransa, Leh ve Porketiz krallarına, Rus Çarına ve Venedik Dojuna gönderilen nâmelerin tuğraları altın yaldızlı olurdu. Ayrıca nâme keseleri, serâser denilen altın veya gümüş telli kumaştan yapılır ve altın kozak bağlanırdı³⁵. Meselâ H. 962/M. 1555'te Fransa kralına gönderilen nâme-i hümayun altın kozaklı serâser keseye konmuştur³⁶. İngiliz Kraliçesi Elizabeth'e ilk defa yazılan nâmeye gümüş kozak bağlanmıştı. Fakat daha sonra bu nâmeler de diğerleri gibi altın kozakla gönderilmiştir. Erdel kralına önceleri atlas kese ve gümüş kozakla nâme gönderilirken 1572'de bu nâmelerin gümüş kozaklı kızıl atlas keseyele gönderilmesi emredilmişti³⁷.

Mekke şerifine, Fas hükümdarına ve Kırım hanına gönderilen nâmeler, altın tuğra çekildikten sonra, yeşil atlas keseye konulur ve altın kozak takılırdı. Bunlara, veziriazam tarafından yazılan nâmeler ise yeşil atlas kese ve gümüş kozakla gönderilirdi³⁸. H. 1199/M. 1784 tarihli bir buyruhduda Fas hâkimine ve Mekke şerifine gidecek nâmeler için yeşil atlas kese ve beyaz ipekten yapılmış nâme keseleri istenmektedir³⁹. Mekke şerifine giden H. 1288/M. 1813 tarihli nâme suretinin yanındaki bir kayıta da bu nâmelerin yeşil atlas kese ve kırmızı yaşmak ve altın kozakla techiz edilegelmekte olduğu bildirilmektedir⁴⁰.

(34) İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı", TTK Yayını, Ankara, 1945, s. 295.

(35) İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı", s. 293.

(36) "Münşeât-ı Siyasiyye", TSMK'de R. 1942 numaralı mecmua, v. 143b.

(37) İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı" s. 293-294.

(38) İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı", s.294. Tatar Hanı Mehmet Gerey Han'a yazılan H. 985/M.1578 tarihli nâme-i hümayun, kırmızı atlas kese içine konulup, gümüş kozakla bağlanmıştı (M. Fahrettin Kırzioğlu, "Osmanlıların Kafkas Ellerini Fethi", AÜEF Yayını, Ankara, 1976, s. 425.) Buna göre yukarıdaki mütalanımın bütün devirler için geçerli olmadığı, bu konudaki kuralların sonraki devirlerde tamamlandığı anlaşılmaktadır.

(39) İBA, Cevdet, Dâhiliye, No: 3901.

(40) İBA, Nâme-i Hümayun Defteri, No: 10, s. 161.

H. 1250/M. 1834'te Fas Hâkimi Hişan'ı gönderilen nâme ise beyaz ipek keseli ve altın kozaklı idi ⁴¹.

18. yüzyılda, İran şahına gönderilen nâmeler de altın kozaklı idi. Ancak şeyhülislam, imam-ı evvel (Hünkar imamı) ve reis efendi tarafından yazılan mektupların kozakları kemikten yapılmıştı. H. 1149/M. 1736-7'de Acem Şahı Nâdir ile yapılan anlaşmada, nâme-i hümayun ve diğer mektupların keseleri hakkında şu kayıtları görüyoruz.

Elçi Abdülbâki Han ile giden nâme-i hümayunun kesesi beyaz kenarlı, sarı çiçekli arakçın pâredendir. Altın mücevher kozak ve sarı düz arakçın yaşmak ile bağlanmıştır.

Devlet-i aliyye tarafından giden elçiye verilen nâme-i hümayunun kesesi sarı kenarlı, ortası beyaz ve arakçın pâredendir. Mücevher altın kozak ve arakçın pâre ile yaşmaklanmıştır. Aynı elçi ile gönderilen ahidnâmenin kesesi ise, beyaz arakçın pâreden olup, altın kozak ve Venedik dibâsından çiçekli yaşmakla bağlanmıştır.

Sadrızamin mektubunun kesesi, sarı düz arakçın pâre, altın kozak ve Acem dibâsından çiçekli yaşmakla techiz edilmiştir.

Şeyhülislamın, Acem elçisiyle giden mektubu beyaz "Tûsî şal"dan olup, kapağı som balık dışındendir; yaşmağı yine tûsî şaldandır.

İmam-ı evvel ve reis efendi taraflarından, Şah'ın kardeşi İbrahim Paşa'ya yazılan mektubun kesesi beyaz "Frengî atlas"tandır; şîr-mâhî (beyaz parlak kemik) kozak ve kırmızı atlasla techiz edilmiştir⁴².

19. yüzyılın başlarında da İran şahı ve şehzadesine giden nâmelerin, eskiden olduğu gibi altın kozaklı olduklarını biliyoruz. Ayrıca bu nâmelere raptedilen kozakların altı, padişahın tuğrasını havi mühürle mühürlenirdi⁴³.

18. ve 19. yüzyıllarda, hıristiyan devlet adamlarına gönderilen nâme-i hümayunların techizi hakkında, yine bu asırlara ait nâme defterlerinde bir kayda tesâdüf edilemedi. Fakat 18. yüzyılın ikinci yarısında bunlara, sadrazamlar tarafından gönderilen mektupların elkâbı ve techizi hakkında ayrıntılı bilgiler vardır. Buna göre bütün devlet başkanlarına giden mektuplar âbâdi kağıda yazılırdı. Sonra sarı dibâ keseye konur ve altın kozak raptedilirdi. Başvekillere gönderilen mektuplar ise İstanbul kağıdına yazılıp gümüş kozaklı, kırmızı atlas kese ile gön-

(41) İBA, Nâme-i Hümayun Defteri, No: 11, s. 42.

(42) İBA, Nâme-i Hümayun Defteri, No: 7, s. 426.

(43) İBA, Nâme-i Hümayun Defteri, No: 10, s. 104, 231 ve 233.

derilirdi. Padişah nâmelerinden farklı olarak, bu nâmelerin kozakları küçük mü-
hürle mühürlenirdi⁴⁴.

Osmanlılarda idari vesikalar için de muhtelif keseler kullanılıyordu. Mektup kesesi, kupon kesesi, han kesesi, rûûs kesesi, kâime kesesi (tahrirat kesesi), büyük telhis kesesi, küçük telhis kesesi ve hatt-ı hümayun kesesi, atlas büyük torba⁴⁵.

KISALTMALAR

AÜEF : Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

DTCF : Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi

İBA : İstanbul Başbakanlık Arşivi

İÜEF : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

TM : Türkiyat Mecması

TSMK : Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi

TTE : Türk Tarih Encümeni

TTK : Türk Tarih Kurumu

(44) TSMK'de H. 1057 numaralı mecmua, v. 18b, 29b-36b. Nâmelerin kozakları hakkında, yukarıda söylediğimiz şekilde bilgi verilen devlet başkanlarıyla başvekiller şunlardı: Fas hâkimi, Venedik doju, Roma ve Rusya imparatorları, İngiltere, İsveç, Sicilyateyn, Leh, Danimarka ve Prusya krallarıyla Leh, Fransa, Roma, Rusya, İsveç, Danimarka ve Prusya kralları'nın başvekilleri.

(45) İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı", TTK Yayını, Ankara, 1948., s. 78.

ARAP MİLLİYETÇİLİĞİNİN KAYNAKLARI ve DOĞUŞU

(I. Dünya Savaşına Kadar)

Ar. Gör. H. Ezber BODUR

Arap milliyetçiliğinin kaynakları incelendiğinde çeşitli eğilimlerin temsilcileri vasıtasıyla onun gelişmesinde iki farklı şekillendirici dönem tesbit etmek mümkündür. Bunlardan ilki, I. Dünya Savaşına tekaddüm eden özellikle on yıl ve öncesi dönem, ikincisi ise iki dünya savaşı arasındaki dönemdir¹.

I. Dünya Savaşı öncesi dönemde, daha sonrakilerden farklı olarak bir takım istekleri yerine getirme hususunda şekillenen kavramlar için tek ve ortak bir kaynak belirlemek gerçekten zordur. Ancak, "Osmanlı Devletine olan bağlılık" ya da "düşmanlık", "dinî ağırlık" veya "laik" teşebbüsleri Arap milliyetçisine önderlik eden duyguların oluşumunda yardımcı olmuşlardır. Bu yüzden savaş öncesi dönemde genellikle, İslâmî Reform Hareketi, II. Abdulhamid'in müdafaasını yaptığı Panislâmizm Hareketi ve Arap kültürel farklılığı gibi cereyanlar gelişme imkânı bulmuştur².

Bilindiği gibi XVIII. yüzyılda Avrupanın milliyetçilik fikirleri, Osmanlının gayr-ı müslim tebaasının bölücülük temayülünü geliştirmiştir. Bu yüzden Osmanlı Devletinin siyasi düşünce ve kurumlarına etki eden milliyetçilik fikirleri, ilk olarak Balkanlarda görülmüş sonra da Suriye, Lübnan ve Mısır'da yayılma imkânı bulmuştur.

Suriye ve Lübnan'ın idaresini Mısır'a bağlı olarak ele alan İbrahim Paşa (1831-1840)'nın giriştiği sosyo-ekonomik reform faaliyetleri çerçevesinde, önemli merkezlerde açılan eğitim müesseselerinde Müslümanların askerî ve teknik eğitimine imkân verilirken aynı zamanda Suriye ve Mısır'da gerek Fransız Cezvit Kilisesine ve gerekse Amerikan Presbiteryan ve nihayet İngiliz Protestan Kilisesine bağlı eğitim müesseselerinin faaliyetleri destek ve teşvik görmüş, yenilerinin açılmasına müsaade edilmiştir³.

1) Curtis, M. (derleyen), Religion and Politics in the Middle East, Colorado, 1981, s. 55.

2) Sharabi H., Arab Intellectuals and the West, London, 1970, s. 105-106.

3) Tuğ, S., İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri, İstanbul, 1969, s. 25.

Bilindiği gibi Osmanlı Devletinin temelini teşkil eden “millet” sistemi sayesinde, buralarda meskûn gayr-ı müslim halkın eğitim faaliyetleri, cemaat idarecilerinin elinde ve Kilise Teşkilâtı tarafından yönlendirilmiştir. Bu yüzden tanınan kısmî muhtariyet haklarından yararlanarak, Hıristiyan Arap, İslâmî düzen dışında kalabilmiş, bu sistem sayesinde kendi dinî, ilmî ve adli müesseselerini tesis ve muhafaza edebilmiş, siyasi davranışları da kendi toplulukları tarafından yönlendirilmiştir⁴.

Amerikan Presbiteryan Kilisesine bağlı misyonerler 1820’de Beyrut’a gelmiş ve 1834 yılında da “Amerikan Misyonerlik Teşkilatı”nın Malta adasındaki arap harfli matbaasını buraya taşıyarak eğitim faaliyetlerine yeni bir hız vermişlerdir⁵. İngiliz-Suriye Misyonerlik Teşkilâtı kız ve erkekler için Beyrut, Şam gibi önemli merkezlerde okullar açmış, Amerikalı Protestanların başlatıp yürüttükleri eğitim teşebbüsleri de 1866 yılında Suriye Prostestan Koleji’nin kurulmasıyla önemli bir noktaya ulaşmıştır. Bu Kolej, Beyrut Amerikan Üniversitesi olarak faaliyetini sürdürmektedir. XVII. asrın başlarından itibaren Fransız Cezvitlerin eğitim faaliyetleri ise 1871 yılında Beyrut’ta St. Joseph Üniversitesini kurmalarıyla en yoğun biçimine ulaşmıştır⁶.

Amerikalı Protestanların kurduğu matbaadan 19 yıl sonra 1853 yılında Cezvitlerin kurduğu Katolik Matbaasında (Imprimerie Catholique) ilmî kitaplar serî bir şekilde basılmaya başlanmıştır. Üikedeki faaliyete geçirilmiş olan yabancı ve özel eğitim müesseselerinin çalışmaları neticesinde Arapça, edebî dil olarak yeniden canlandırılmış, Arap dilinin sahası genişletilmiş, yeni edebî şekiller ve tercüme vasıtasıyla batılı fikirlerin Orta-Doğu aydın muhitine girmesi mümkün olmuştur⁷. Örneğin Suriye Protestan Koleji’nde ilk yıllarında eğitim dili olarak Arapça kullanılmış, Amerikalı bilim adamları ve eğitimciler İngilizce metinlerin Arapçaya tercümesinde Arap bilim adamlarıyla işbirliği yapmışlar ve batılı düşüncelerle modern Arap dilini zenginleştirmişlerdir⁸. Kısaca, XIX. asrın sonlarına doğru üniversite şeklini alan bu eğitim müesseseleri, Orta-Doğuda genç müslim ve gayr-ı müslim Arapların kendi kültürlerini ve tarihlerini öğrenmede ilk modern eğitim merkezleri olmuştur. Bu sayede Arapların şanlı geçmişleri, mevcut canlanışın ilk hızı olarak kullanılmıştır.

Batılı ve Amerikalı misyonerlerin eğitim faaaaliyetleri küçük fakat oldukça aktif Hıristiyan Arap aydın grubunu ortaya çıkarmış. Arapların “nahda” dediği uyanış başlamıştı. Daha ziyade dil ve edebiyat alanındaki bu ilk hıza ilâ-

4) Sharabi, H., a.g.e., s. 113.

5) Hitti, P., İslam Tarihi, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1981, s. 1213.

6) Aynı eser s. 1214.

7) Sharif, M.M. (deleyen) History of Muslim Philosophy, Wiesbaden, 1966, s. 1451-1452.

8) İzzeddin, N., The Arab World, Chicago, 1952, s. 91-92.

veten Suriyeli Hıristiyan Araplar, Müslümanlar arasında görülmeyen Batılı davranış biçimlerini çok çabuk benimsemişlerdir. Çünkü Hıristiyan olmaları Batılı fikirlere açık olmalarını kolaylaştırmış ve kendilerini daha çok millî kavramlarla özdeşleştirmişlerdir. İslâmî, Arap kültürel mirasının ayrıcalıklı yan unsuru olarak görmelerinden, kimlik temelleri dil ve kültür olmuştur⁹. Bu lâik Arap milliyetçiliği, Hıristiyan Arapların, geniş Müslüman topluluklar arasında kendilerini marjinal görüp bunu sona erdirmek ve içinde dinî temellere dayalı sosyal nizam yerine seküler sistemin ikame edilmesini istemelerinden de kaynaklanmaktadır. Batılıların faaliyetleri neticesinde İslâmiyetin, Arap kültürel mirasının bir cüzü olarak görülmeye başlamasıyla Batılı biçimde değerlendirilmesi, temelsiz ve tehlikeli sonucu da hazırlamış olacaktır. Bilindiği gibi İslâmiyet; sosyal değerleri, davranışları, tutumları ve toplumsal teşkilatlanma şekillerini kapsayan kültürün temelini oluşturmaktadır. Böylesine yaygın bir temeli inkâr etmek, sağlıksız neticeleri de beraberinde getirecektir¹⁰.

Nihayet Batılı temeller ve esaslar benimsenmek suretiyle yerli halk tarafından kurulup faaliyete geçirilen okullar, matbaalar, gazete, dergi vesair neşriyat ve edebiyat cemiyetleri yeni Arap nesline milliyetçilik ruhunun aşılmasına yardım etmişler, Araplar arasında millî şuuru uyandırmada ve Arap Milliyetçiliğini eyleme geçirmede ön-ayak olmuşlardır. Batılı ve Amerikalı misyonerlerin ve Hıristiyanların Osmanlı Devletine genel düşmanlıklarının etkisi altında Lübnan ve Beyrut'ta meskûn Hıristiyan Araplar seküler Arap Milliyetçiliği kavramını geliştirmişlerdir. Bu husus Lübnanlı yazar Butrus el-Bustanî (1819-1883)'nin 1859 yılında Beyrut'ta verdiği konferasta açıkça görülmektedir:

“Amerikan Misyoner Teşkilatları”yla işbirliğinde bulunan ve aynı zamanda yerliler tarafından kurulmuş dinî temele dayanmaktan çok millî esasa dayalı “Medresetü'l-Vataniye” isimli özel okulu da yöneten Bustanî; Arapları, Arap olmayanlardan ayırmak için “ebnau'l-arap” ortak terimini kullanmıştır. Tarihte Arapların şan ve şöretleriyle bugünkü Arap neslinin geriliği arasındaki ilişkiyi belirttikten sonra Bustanî, bugünkü Arapların, geçmişte atalarının kültürel alanında elde ettikleri başarıları güvenmelerine karşı çıkarak, çağdaş Arapların, mazideki şan ve şerefe sahip Arap neslinden geldiklerine inanmakla birlikte, dejenere olduklarını söylemekte ve atalarına hiç de lâik bir nesil olmadıklarını ifade etmektedir. Batılı misyonerlerin eğitim faaliyetleriyle Mehmet Ali Paşa tarafından başlatılan sosyo-kültürel faaliyetlerden ilerisi için ümitli gözüken Bustanî, Arapların ihtiyaç duydukları herşeyin kendi kültürlerinde mevcut ol-

9) Curtis, M. (derleyen), a.g.e., s. 18.

10) Türk-Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte, I. Uluslararası Konferansı Bildirileri, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye ve Orta Doğu Araştırma Enstitüsü, 18-22 Haziran 1979, Ankara, s. 6.

duğuna inanmalarına karşı çıkmış ve Batının ilim ve tekniği gibi birçok şeyinin alınabileceğini belirtmiştir¹¹.

1860-1861 arası çıkardığı kısa ömürlü Nafir Suriye isimli gazetenin sloganı haline gelen "Tanrının dine ve vatanın herkese ait olduğu" fikriyle¹², ister müslim isterse gayr-ı müslim olsun Arapça konuşan herkesin Arap olduğunu ifade ederek Arap milliyetçiliğinin müslümanlıkla aynı şey olmadığını açıkça belirtmiştir. Arapçılığın coğrafi sınırlarını, Arap edebiyatına sahip çıkıp bundan gurur duyan herkesi içine alacak şekilde geniş tutan Bustanî, yayınladığı süreli yayınlardan biri olan el-Cinan'da "Vatan sevgisi iman esaslarından" prensibini slogan yapmış ve bunu Arap dilinde yeni bir mana ve anlayışa ulaştırarak vatanseverlik duygusunun gelişmesini teşvik etmiş¹³ ve kimlik kavramına, "bir bölgeye ait olma" fikrini ilâve etmiştir. Matematik ve gramere ait çeşitli ders kitaplarının yanısıra kaleme aldığı el-Muhit adlı Arapça lugati, sahasında klasiklerdendir. Bizzat kendisinin ilk altı cildini yazdığı Arapça bir ansiklopedi olan Dâire-tı'l-Maârif 1876 da yayınlanmaya başlamıştır. Bustanî'nin edebî alanda başlattığı bu kampanya, Arap millî şuurunu uyandırmada önemli olmuştur.

Muhtemelen Arap kanyla gurur duymaktan bahseden ilk yazar olan Bustanî'de tarih, kültür, din ve kan millî şuurun temelini teşkil etmektedir. Bunun gibi "biz vatanımızda kardeşleriz ve ortak dil bağıyla bir aradayız" diyen Edip İshak'a göre gerek Müslümanlar ve gerekse Hıristiyanlar tek bir kültürel benliği oluşturmaktadırlar. Aynı şekilde "Ey Araplar uyanın ve yükselin!" diyen Hıristiyan Arap şairi İbrahim el-Yazıcı da¹⁴ aynı düşüncüyü yansıtmaktadır.

Görüldüğü gibi Hıristiyan Arap aydınları, dinî hürriyet ve eşitlik, farklı inanç mensupları arasında karşılıklı saygı ve dinî farklılıkların ortadan kaldırılmasına dayalı millî bütünlüşmeyi savunan bir tutumu benimsemişlerdir. Dinî farklılığın milliyet farklılığı içinde marjinal olduğunu ve külterül-siyasî birliğin Müslümanlıkla aynı şey olmadığını belirtmişler ve laik temellere dayalı Arap milliyetçiliği fikrini geliştirmişlerdir.

Edebi alanda başlatılan bu çalışmalarda Arapların istiklâllerine sahip çıkmaları teşvik edilirken Türklere karşı şiddetli savaş veriliyordu. Osmanlı iktidarının sıkı takibi neticesinde gizli çalışmak zorunda kalan Arap milliyetçileri Kahire, Paris, New York gibi yerlerde faaliyetlerini sürdürmüşler, kısa zaman sonra da Arap milliyetçiliği ile ilgili kitap, dergi, gazete gibi neşriyat görülmeye başlamıştı. Meselâ Dr. Lui Sabuncu'nun Hilafet ve Arap Birliği (Londra, 1881), Halil Ganim'in el-Basîr (Paris, 1881)'i zikredileilir. Ayrıca Paris'te 1904 yılında "Yurt-

11) Saab, H., *The Arab Federalists of the Ottoman Empire*, Djambatan, 1958, s. 231-232.

12) Sharabi, H., a.g.e., s. 119.

13) Hitti, P., a.g.e., s. 1215.

14) Sharabi, H., a.e., s. 115.

sever Arap Cephesi” adlı bir dernek kuran Necip Azurî’nin faaliyetleri önemlidir. Azurî , 1905 yılında Paris’te Fransızca olarak yayınladığı “Arap Milletinin Yeniden Doğuşu” isimli kitabında, müstakil bir Arap devletinin kurulması uğrunda ilk adım olarak sivil ve dinî güçlerin ayrılmasını şiddetle müdafaa etmiştir¹⁵. Azurî, İslâmî Arap kültürel mirasının birkaç cüzünden biri olarak gören Arap sekülerizmini İslâmî kurumların yerine formülleştirmeyi amaçlayan Hıristiyan-Arap tutumunu yansıtmaktadır.

Bazı Fransız yazarlarıyla işbirliği yapmak suretiyle çıkardığı “Arap İstiklâli” adlı aylık dergisi de önemlidir. Ancak 1908’de meşrutiyetin ilanı ile bu derginin yayın hayatı sona ermiştir. Azurî, sınırlarının Suriye ve Irak’ı içine alacak şekilde Süveyş’e, Akdeniz’den Hind Okyanusuna kadar uzanan geniş alanda, başında Müslüman bir Arabın bulunduğu ve Müslüman ve Hıristiyanların eşit ortakları olduğu Arap İmparatorluğu kurulmasını tasavvur ediyor¹⁶, açıkça Türklerle karşı bağımsızlık mücadelesine girişmiş olarak müstakil bir Arap devleti fikrini işliyordu. Azurî kültürel ve lengüistik plândan ayrı Arap milliyetçilik fikrini siyasî olarak açıklayanlardan biri olarak dikkati çekmektedir. Aynı şekilde, modern Suudî devletinin kurucusu Abdulaziz b. Suud’un yakın dostu ve O’nun “panarabizm” görüşlerinin gelişmesinde önemli katkılarda bulunan Hıristiyan Arap Emin Rihani’nin Beyrut’ta Suriye Protestan Kolejinde 1909 yılında verdiği konferansta Arap vatani olarak, sınırları içine Büyük Suriye, Mezopotamya ve Arap Yarımadasının¹⁷ dahil olduğu topraklar tanımlanmaktadır.

Beyrut ve Batılı merkezlerde bu tür manifestolar vuku bulurken, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı polisinin takibi neticesi ancak Kahire ve Paris gibi çeşitli merkezlerde faaliyetlerini sürdüren Arap milliyetçilerinden Kahire’de yerleşenlerin, önemli dereceye kadar Mısır’da Mehmet Ali ve Suriye’de oğlu İbrahim Paşa tarafından başlatılan sosyo-ekonomik reform faaliyetlerinin bir devamı olarak görülen edebî uyanışın öncüleri olduklarını belirtmiştik.

Beyrut Amerikan Üniversitesi mezunları arasında Kahire’ye yerleşip, ilmî, edebî, siyasî neşriyat alanında öncü olanlardan Corci Zeydan, Arap rönesansının muhtemelen ilk önemli serbest düşünürü, Arapça ilk modern ilmî dergi olan Makataf’ın kurucusu Dr. Yakup Sarruf ve Arap aleminde evrim teorisi ve laiklik ile ilgili yazıları ile tanınan Hıristiyan Arap Şibli Şumayil (1860-1917) sayılabilir¹⁸

Kısaca, bu az sayıda fakat aktif Hıristiyan Arap aydınının, Arap dili ve edebiyatı üzerindeki etkileyici yazıları ve onun klasik dönemdeki niteliklerini

15) Curtis, M., a.g.e., s. 45.

16) Aynı eser, s. 45.

17) Sharabi, H., a.g.e., s. 119.

18) Saab, H, a.g.e., s. 209; Khadduri, M., Political Trends in the Arab World, Baltimore, 1973, s. 91.

iade etmek şeklindeki faaliyetleri, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan kültürel faaliyetlerden coşkuyla bahseden Hıristiyan yazar George Antonius'un ifadesiyle yeni bir kültürel sistemin temellerini atmış ve Arap milliyetçiliğinin gelişmesini kolaylaştırmıştır.¹⁹ Hıristiyan Araplar, Osmanlı devletinde yaşayan diğer bazı Hıristiyan topluluklar gibi Avrupa'nın Müslümanlar hakkındaki fikirlerini benimseyerek buldukları ülkelerde yaygın hale getirmişlerdir. Böylece, I. Dünya Savaşı öncesi dönemde milliyetçi duygunun açıkça farkedilebilen iki ayrı kaynağından birini oluşturmuşlardır.

İlk olarak Hıristiyan Araplar tarafından ortaya atılan fikirler Müslüman Araplar arasında da kendilerine taraftar bulmaya başladı. Nitekim Batının askerî, kültürel ve ekonomik alanda Ortadoğu'ya tecavüzüne reaksiyon olarak gelişen İslâmî reform hareketi, Batılı kurumların model olarak benimsenmeye başlamasıyla İslâmî yapının giderek erozyona uğramasını önlemek amacıyla, İslâm'ın hem siyasî hem entellektüel olarak yeniden canlandırılmasının yollarını araştırıyordu.²⁰ Böylece XIX. yüzyıl başında aktif bir İslâmî reform hareketi, Osmanlı Devletinin Arap eyaletlerinde gelişme göstermekteydi. Her ne kadar bu cereyanın merkezi Mısır olsa bile İmparatorluğun diğer büyük Arap şehirlerinde taraftarları vardı.

İslâmî düşüncenin yeniden yönlendirilmesinde Batının tecavüzüne karşı İslâmî birlik çağrısı bu düşünce okulunun temelini oluşturmuştur. Bu ekol içinde oldukça önemli, ancak fikirlerinden ziyade kuvvetli kişiliği ile özellikle genç Müslüman Araplar üzerinde etkili olan, birazcık esrarlı, anti-empyrist Cemâleddin Afganî (1839-1897)'nin Batının karşısında siyasî bakımdan güçlü olma fikri, siyasî faaliyetçiliği ön plâna çıkarmıştır. Çeşitli reformcu eğilimlerle görüşleri karışmış olarak, bunları dinî duygu, millî duygu ve Batılı radikalizmle kaynaştırmayı²¹ başarmış olan Afganî, sadece Batı karşısında alemşümül İslâmî duyguyu değil, farklı milletlerin millî ve bölgesel hislerini de harekete geçirmekte ön-ayak olmuştur.

Afganî'nin ölümünden sonra faaliyetçi programını uygulayanlar arasında, genellikle Muhammed Abduh (1849-1905) en önemlisi olarak tanınır.

Abduh İslâmı batıl itikatlardan arındıracak manevî saflaştırma yollarını araştırmış, bu hususta temel kaynakların serbestçe yorumlanması yolunu açmış, çağdaş değişim istekleriyle dinin sosyal prensipleri arasındaki uygunlukları araştırmak suretiyle, Afganî'ye göre İslâmî reforma daha ölçülü biçimde yaklaşmayı uygun bulmuştur. Abduh, yazılarında, Mısır'da olduğu gibi aynı millete ait olan Müslim ve gayr-ı müslimler arasında birliğin gerekliliğine zaman zaman

19) Antonius, G., *The Arab Awakening*, London, 1955, s. 47-51.

20) Sharif, M.M. a.g.e., s. s. 1482-1483.

21) Curtis, M., a.g.e., s. 56.

dikkat çekmiş olsa bile, milliyetçilik veya vatanperverlik duygusuna birliğin başarılmasında bir faktör olarak önem vermemiştir²². Giriştikleri reform faaliyetlerinde Afganî ve Abduh, Batının tehdidini kabul etmişler, ancak Batı medeniyetinin uzun dönem üstünlüğüne şiddetle karşı çıkmışlardır. İşte bu davranış politik renk taşıyan faaliyetlere İslâmî duygu vermiş ve bu İslâmî faaliyetçilik Arap milliyetçiliğinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Afganî ve Abduh'un dinî düşünce geleneğini sürdüren Reşit Rıza, İslâm dünyasında, İslâmî olmayan dayanışmaya dayalı ayrı Arap devletlerinin kurulmasına ilişkin herhangi bir eğilime karşı çıkmakta, fakat Araplara İslâm milletleri içinde özel bir yer vermektedir. Osmanlı yönetimine şiddetle karşı çıkan Rıza, diğer müslümanları Arapların öğrencileri olarak görmek suretiyle Arap milliyetçiliğine itici güç sağlamıştır²³.

Kısaca, İslâmî birlik çağrısı, saf olarak dinî terimlerle ifade edilmeden ziyade politika içerisinde eritilmiş ve tedrici olarak Arap unsura ağırlık kazandırılmıştır. Bu gelenek içerisinde milliyetçi temayüller ilk defa Abdurrahman el-Kevakibî (1849-1902)'nin yazılarında görülmeye başlamıştır Çünkü Arap milliyetçiliği fikrinin en hararetli ilk müslüman savunucusu olan Kevakibî, İslâm dünyasının içinde bulunduğu zayıflığın sebebi olarak Türklerin İslâmî kötü idare edip bozduğu²⁴ şeklindeki önyargısına bağlamasıyla Arap milliyetçiliğine yeni bir boyut kazandırmıştır.

Kahire'de 1900 yılında basılan "İstibdad'ın Hususiyetleri" isimli kitabında Kevakibî, dinin politikadan ayrılması temeline dayalı Arap birliğini savunmuştur. 1901-1902'de Menar'da seri şekilde yayınlanan makalelerinden meydana gelen Ümmü'l-Kura (Mekke) kitabında ise bu düşüncesini takip etmemiş, daha çok İslâmiyette Arapların rolüne dikkat çekerek, İslâmın Türklerin elinden alınıp Araplara iade edilmesi gerektiğini ifade etmiştir²⁵.

İslâmî reform hareketi içerisinde Arapları, İslâm cemiyetinin içinde bulunduğu tereddî halinin çözümünde dini anlayıp yorumlamada ve Müslümanlara örnek olmada en lâyük millet olarak gören Kevakibî için, Arap hegemonyası kurtuluşa giden tek yol olarak görülmektedir²⁶. Kevakibî, daha sonra Hıristiyan Arap Azurî'nin yazılarında da görülen İslâmiyette Arapların rolü üzerindeki vurguyla Türklerin İslâma katkılarını lekelemek istemiş ve kendisinin de benimsediği ve örnek aldığı Vahhâbîler gibi Türkleri İslâmî tereddinin tek sebebi olarak görmeyi arzulamıştır. İslâmın ilk dönemdeki gücünü Araplarla yakın ilişki içinde olmasına

22) Aynı eser, s. 44.

23) Aynı eser, s. 44.

24) Antonius, G., a.g.e., s. 96.

25) Curtis, M., a.g.e., s. 45.

26) Aynı eser, s. 445

bağlayan Kevakibi için, Hz. Peygamber'in (S.A.V.) aslen Arap oluşu ve Kur'an-ı Kerim'in Arapça nazil olmasını Araplar için büyük bir gurur vesilesi addederek onları diğer Müslümanlardan üstün kılan bir özellik saymış²⁷ Arap ve Arap olmayan Müslüman arasında açıkça ayırım yapmıştır. Görüldüğü gibi Kevakibi, İslâmiyette Arapları ayrı bir yere koyup methetmesi ve onları yüceltmesinden, ister Müslim isterse Hıristiyan olsun bütün Arapları faziletli yapan özelliklere sahip oldukları şeklindeki bir anlayışa ulaşmak suretiyle, Arapçılığı İslâmî reform kılıfı içinde gizlemiş ve bu yönü İslâmı aşmıştır.

Çeşitli ırk ve mezheplere mensup Müslümanların delege olarak katıldığı hayalî kongrede, İslâm cemiyetinin içinde bulunduğu tereddî halinin sebepleri ve İslâmî ihyanın yollarının araştırılmasının konu edildiği Ümmü'l-Kura²⁸ isimli kitabında Kevakibi, çeşitli cevapların gerisinde farklı millî karakterleri önceden farzeder görünerek, İslâmî tereddidin tartışılmasından sonra gerçek İslâmın açıklanması ile ilgili ikinci konuya geçmekte ve bu husus da hayali kongrenin Vahbâbî temsilcisine düşmektedir. Bu durum, Vahhâbilîğin Arabistan dışındaki reformcular üzerine tesirinin canlı bir örneğini teşkil etmektedir.

Görüşlerinden kısaca bahsettiğimiz Kevakibi, her ne kadar seküler ve dinî kutuplar arasında dalgalanmalar göstermişse de, Arap milliyetçiliğini İslâmî reform hareketi içinde geliştirmiş ve harekete yarı-dinî bir karakter vererek meşrulaştırmak istemiştir. Açıkça İslâmın cihanşumûlîğünün müdafaasında bile, Arap kültürel ve siyasî kimliğinin kaynağını bulabilmek mümkün olmaktadır.

Mısır'ın İngilizler tarafından işgal edilmesiyle İslâmî reform ve Osmanlı bütünlüğü, Batı emperyalizminden İslâm topraklarının bağımsızlığı ve İslâmî dayanışmanın muhafazası için hayatiyet arzeden müstakil Osmanlı halifeliği teziyle kaynaşmıştır²⁹. Ancak bu görüş, I. Dünya Harbinden sonra Osmanlı Devletinin parçalanmasıyla değişecek ve savaş sonrasına kadar siyasî olarak şuurlanmış Arap milliyetçileri için canlandırıcı bir güç olarak hizmet edecektir.

Görüldüğü gibi, Batıların siyasî, sosyal ve ekonomik hakimiyetlerine karşı koymakla gelişen milliyetçilik akımında İslâmcılık, Mısır milliyetçiliğinin tabii müttefiki olmuştur³⁰. Bu yüzden de, Arap edebî uyanışı ve Hıristiyan Arap milliyetçilerinin seküler milliyetçilik fikirlerinin etkisi altında gelişme imkânı bulan Suriye-Lübnan milliyetçiliğinden farklı olmuştur. Her şeyden evvel Mısır milliyetçiliğinde yabancı hakimiyetinden ortaya çıkan dinî ağırlık, Arap yönünü gizlerken, Batılı fikirlerin etkisi altında Hıristiyan Arabın geliştirdiği Suriye-Lübnan milliyetçiliğinde Arap karakteri ön plâna çıkmıştır³¹.

27) Öke, K., II. Abdülhamid Siyonistler ve Filistin Meselesi, İst, 1981, s. 101.

28) Antonius, G., a.g.e., s. 97.

29) Curtis, M., a.g.e., s. 57.

30) Sharabi, H., a.g.e., s. 107.

31) Aynı eser, s. 108-109.

Kısaca, 1850 ve 1860 larda Arap düşünürlerinin Arapça yazılmış klâsik edebî eserler ve İslâm Tarihi ile ilgili araştırmalar ortaya koyma şeklinde edebî alanda başlattıkları kampanya, ciddi siyasî teşkilâtlanmayı ihtiva etmeyen ve çoğunluğu da temsil edemeyen gelişmeler olarak daha ziyade dil ve edebiyat alanında kalmıştır. Ancak, mazideki muazzam İslâm İmparatorluğunun ve Arapların ulaştığı parlak kültürel seviyenin şan ve şerefine şuuruna varmak, onları istikbâlde aynı şeyin gerçekleşmesinin imkân dahilinde bir iş olduğu fikrine ulaştırmıştır³².

Fikir ve düşünce alanındaki uyanış, siyasî uyanışın mantıkî temelini oluşturmuştur. Böylece bu dönemde Arap millî hareketini organize etme yönünde ve Arap çıkarlarını korumada bir dizi gizli cemiyetler teşkil edilerek siyasî teşkilâtlanmalar başlamıştır. Bu dönemde Antonius'un belirttiği gibi ilk ve en radikal Arap reaksiyonu 1875 yılında hepsinin Suriye Protestan koleji'nden mezun olduğu beş Hıristiyan Arap tarafından kurulan Beyrut Gizli Cemiyetinden gelmiştir. Batının düşünce sistemi doğrultusunda laik müstakil bir Arap devleti kurabilmek için, aralarına Müslüman ve Dürzî ırkdaşlarını da dahil etmek suretiyle desteklerini sağlayarak, sayıları 22 kişiye ulaşan bu gizli cemiyet mensupları³³, Suriye'nin çeşitli merkezlerinde gizlice pankartlar asmak suretiyle «Türkler, Arap ülkelerini zorla işgal ederek onları hakimiyetleri altında tutup gelişmelerini önlemişlerdir» diyerek³⁴, Arap ülkelerinin Osmanlı Devletinden ayrılıp yerine bağımsız bir Arap devleti kurulmasını talep ediyorlardı. Arap Milletinin Hakları Cemiyetinde Millî Arap devleti çerçevesinde Müslüman-Hıristiyan işbirliğini savunmuştur³⁵.

Mamañih, 1850-1860larda açıkça belirtileri görülmeye başlayan «Arap uyanışı» ile 1908 sonrasında Türk hakimiyetine son verme yolundaki organize Arap siyasî reaksiyonunun giderek artmaya başlaması arasında Arap millî şuru yavaş ve hemen hemen önemsiz bir şekilde gelişme göstermiştir. Arap milliyetçileri Abdulhamid'in hal'edildiği 1908 yılına kadar kendileri için nisbeten serbest buldukları merkezlerde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Ancak yukarıda bahsettiğimiz gizli cemiyetin faaliyetleri, Arapça konuşan bütün halka şamil olmak üzere, istiklâl davası güdecek sonraki gelişmelere önderlik etmesi açısından önemlidir. Nitekim, Genç Türklerin 1908 inkılâbından iki yıl önce 1906 yılında, Paris'te Arap milliyetçileri tarafından kurulan Arabiyyetü'l-Fetâş teşkilâtını yayınladığı manifesto da özetle; Türklerin Araplara zulmettiği, sunî olarak bölmek suretiyle idare ettiği ve artık Arapların millî, tarihî ve ırkî homojenliklerinin farkına vardıklarını, Osmanlılardan ayrılarak bağımsız bir devlet teşkil etmeleri lâzım geldiği

32) Hitti, P., a.g.e., s. 1227.

33) Antonius, G., a.g.e., s. 79.

34) Öke, K., a.g.e., s. 99.

35) Curtis, M., a.g.e., s. 46.

ifade edilerek, bu yeni Arap İmparatorluğunun Suriye ve Irak'ı içine alacak şekilde Süveys'e ve Akdenizden Umman denizine kadar uzanan bölgede tesis edileceği ve bu devletin başında liberal ve monarşik esaslara dayanan bir Arap sultanının bulunacağı bildiriliyordu³⁶. Kevakibi ve Azuri'nin görüşleriyle paralellik arzeden bu manifestonun ibareleri, 1890 da Viyana'da tertip edilen bir kongrede Arap milliyetçilerinin Osmanlı hükümetinin devrilip yerine anayasal bir idarenin ikame edilmesi³⁷ şeklindeki görüşlerinin de uzantısıydı.

Bütün bu gelişmelere rağmen, Arap milliyetçilerinin başlattığı bu siyasî hareketler, Abdulhamid'in islahatları çerçevesinde Arap tebasının şikayetçi olabileceği her türlü düzensizlik ve adeletsizliklerin yok edilmesiyle, Arap aydınları dışında halk arasında itibar görmemiştir³⁸. Ayrıca 1908'den sonra İstanbul'da teşkil edilen siyasî cemiyetlerde, kısmen meşrutiyet hareketinin ortaya çıkardığı ümit verici siyasî atmosferden kısmen de geniş halk kitlelerinin istiklâl ve muhtariyet taleplerine fazla itibar etmemesinden dolayı, Osmanlı Devleti içinde Türk-Arap birliğinden ve ademimerkeziyet politikasından yana olunmuş, ayrı bir Arap devletinin kurulmasına şimdilik pek istekli görülmemiştir. Bu yüzden 1908 yılında İstanbul'da kurulan «el-İhâu'l-Arabiyyu'l-Osmanî» (Arap-Osman Kardeşlik Cemiyeti) isimli cemiyetin programında Osmanlı vatanının bölünmezliğinden bahsedilerek Osmanlı Devletine bağlılıktan söz edilmektedir. İttihat ve Terakkî Fırkasının takip ettiği politika neticesinde gizli olarak faaliyetlerini sürdüren birçok cemiyetin programında Osmanlı Devleti sınırları içinde Türk-Arap birliğinin terkedilmesine doğru bir eğilim görülmemiştir³⁹. Meselâ İstanbul'da 1909 yılı sonuna doğru kurulan ve gizli olarak faaliyet gösteren «el-Kahtaniyye Cemiyeti'nin hedefi Avusturya-Macaristan tipinde ademi merkeziyet esasına dayalı bir Türk-Arap İmparatorluğu tesis etmek şeklindedir⁴⁰. Ancak, Türk ordusundaki Arap subaylarının politikaya atılmalarının ilk teşebbüsü olan el-Kahtaniyye Cemiyeti de, Arapların şanlı geçmişlerini canlandırıp, kültürel, sosyal ve ekonomik standartlarını yükseltmek ve gaspedilmiş hakların şuuruna vardtırmak, bunları ele geçirme yolunda Arapların millî uyanışlarını sağlamalarını amaçlıyordu⁴¹.

1913 Ekiminde, Türk ordusunda görevli Arap subayı Aziz el-Mısrî tarafından kurulan ve çoğunluğunu Iraklı subayların oluşturduğu el-Ahd cemiyetinin programında Halifenin mukaddes bir emanet olarak Osmanlıların eline bırakılmasından söz edilmiştir⁴². Türk-Arap uyuşma ve kaynaşmasından yana bir tavır

36) Saab, H., a.g.e., s. 207-208.

37) Aynı eser, s. 208.

38) Öke, K., a.g.e., s. 103.

39) Tuğ, S., a.g.e., s. 266.

40) Antonius, G., a.g.e., s. 110; Saab, H., a.g.e., s. 234.

41) Türk-Arap İlişkileri, s. 199.

42) Curtis, M., a.g.e., s. 46.

takınılmak suretiyle inkılâpçı düşüncelerini mevcut şartlar doğrultusunda çözümlemek istemişlerdir. Fakat gizli cemiyetlerin programlarını kesin olarak bilebilmek gerçekten zordur. Bu yüzden bu tür cemiyetlerin programları hakkındaki farklı açıklamalara rağmen, Aziz el-Mısıri'nin bazı subay arkadaşlarıyla birlikte Mekke Şerifi Hüseyin'in 1916 daki isyanına katılmaları ve hareket içinde önemli rol oynamaları⁴³, bu cemiyetlerin separatist (ayrılıkçı) gayeler peşinde olduklarını göstermektedir.

Esas çalışma sahaları Suriye, Lübnan ve Mısır olan sair milliyetçi teşekküllerden Kahire'de yaşayan Suriyeli ve Lübnanlı Arapların 1912 yılında kurduğu "Lâmerkeziyye (ademimerkeziyet) Partisi"de, farklı milliyet, dil, din ve adetlere sahip halktan müteşekkil Osmanlı Devletin de, ademimerkeziyet ve muhtariyete dayanan idarî bir rejimin kurulmasını müdafaa ediyordu⁴⁴.

Bu zümrelerden ayrı olarak, Iraklı tıp öğrencisi Davud el-Dubunî tarafından kurulduğu söylenen "Cemiyetu'l-Yedu'l-Sevda"nın başlıca amacı, Arap hareketine karşı gelen Araplara suikast tertip etmek suretiyle teröre yönelikti. Ancak çoğunluğunu askerî öğrencilerin oluşturduğu üyelerinin kendi aralarında bölünmeleri neticesinde daha bir yıl olmadan dağılmıştır. Yine 1912 Eylülünde Davud el-Dubunî tarafından kurulan ve ismiyle Necidli Vahhabileri hatırlatan "el-Alemu'l-Ahdar" gizli cemiyetinin başlıca amacında İstanbul'daki Arap öğrencileri arasında millî bağları güçlendirmek ve onları Arap ümmetinin refahı için çalışmaya teşvik şeklinde özetlenebilir⁴⁵. Ayrıca Beyrut Reform Cemiyeti, Basra Reform Cemiyeti, Arap Edebi Kulübü⁴⁶ gibi edebî karakterli teşekküller, milliyetçi teşkilatlanmaya doğru Müslüman Arap milliyetçileri tarafından atılmış şuurlu bir adımı ifade etmektedirler. Siyasî faaliyetlere aktif olarak katılmak yerine Siyasî duynun organize ifadesi olarak hizmet gören bu teşekküller, ister bölgesel ister millî seviyelerde olsunlar, siyasî aktiviteyi en iyi biçimde gizliyebilmişlerdir. Aralarında bazı farklar olmasına rağmen, nihai olarak separatist gayeler peşinde koşan bu cemiyetlerin Arapçılığın ifadesinde önemli katkıları olmuştur.

Arap millî hareket tarihinde çok önemli rol oynamış olan Genç Arap Cemiyeti "el-Cemiyetu'l-Arabiyyetu'l-Fetat", 8-23 Haziran 1913 tarihinde Paris'te ademimerkeziyet fikrini tartışmak üzere tertip ettiği «Arap kongresi»'nde, çeşitli Arap topluluklarının temsilcilerini biraraya toplamıştır. Şüphesiz I. Dünya Harbinin patlak vermesiyle pratik karar ve tavsiyeleri anlamsız olmasına rağmen, onun ideolojik önemi tek dil ve tek millet fikrine dayalı yeni Arap kavramının formülleştirilmesinde yatmaktadır. Aynı zamanda, ilk defa, bir Arap mil-

43) Türk-Arap İlişkileri, s. 231.

44) Zeine, N.Z., a.g.e., s. 82-83.

45) Türk-Arap İlişkileri, s. 201-202.

46) Antonius, G., a.g.e., s. 109.

letin teşkilinde dinî faktörün rolü açıkça inkâr edilmiştir. Nitekim, kongrenin yürütme komitesi üyesi olan Abdulhamid el-Zührevî'nin bir Fransız gazetecisine «dinî bağın siyasî birliği sağlamadaki başarısızlığından» söz etmesi bunu doğrulamaktadır⁴⁷. Yine de altı gün süren toplantının oturumlarındaki müzakerelerde ve delegeler tarafından yapılan konuşmalarda, adem-i merkeziyyet esasına dayalı reformlara olan ihtiyaç vurgulanmıştır. Adem-i merkeziyyet Partisi başkan yardımcısı İskender Ammun yaptığı konuşmada kısaca, «Arap milleti bozuk hükûmet şeklini değiştirmekten başka birşey istememektedir. Eğer yönetici organ Kureyş'ten bile olsa durumumuz aynı kalacaktır»⁴⁸ demek suretiyle hem Osmanlı birliğinin sürdürülmesinin Arap çıkarlarını korumak için gerekli olduğu şeklindeki eğilimi ortaya koymakta hem de yönetimdeki güçsüzlüklerini teslim etmektedir. Buna ilâveten, Arap ümmetini batılı ülkelerin ulaştığı sosyo-kültürel seviyeye çıkarmak⁴⁹ amaçlanmak suretiyle, Türk-Arap bütünlüğünün yanında Arap bütünlüğü lehine tedricî olarak tek taraflı çalışmanın söz konusu olduğu görülmektedir. O halde el-Fetât Cemiyeti de ademimerkeziyyet esasına dayalı iki-devletli federal yapıdan yana gözükmüş ise de, bunun diğer gizli cemiyetler gibi nihai olarak separatist (ayrılıkçı) gayeler peşinde olduğu anlaşılmaktadır.

Edebî kulüpler, reorm cemiyetleri ve gizli siyasî cemiyetler serisi şeklinde Arap bağımsızlığı hedefine yönelik bu faaliyetler, Osmanlı Devleti içinde federal yapıdan millî Arap devletine doğru tedricî gelişme göstermiş, ayrıca bu faaliyetler Şerif Hüseyin'in İngilizlerle anlaşmasına ve müteakiben, Arapların Osmanlı ile bağlarını koparmalarına ve Osmanlı Devletinin parçalanışından sonra Arap topraklarının bağımsızlığı yolunu kolaylaştırdığı farzedilen 1916'daki Arap isyanına da yol açmıştır.

I. Dünya Savaşı öncesi Arap milliyetçiliği kavramı iki farklı yönde gelişme imkânı bulmuştur. Bunlardan ilki, Hıristiyan Arapların geliştirdiği ve kendileri için bir emniyet tedbiri olarak gördükleri, laik Arap milliyetçiliği akımıdır. Hıristiyan Arapların istedikleri, Osmanlı'nın sadık tebası haline getirecek reform talepleri değil, ancak bu reformların siyasal bağımsızlıklarına basamak olarak, kendilerini Osmanlı yönetiminin dışına çıkarması şeklinde özetlenebilir. Meselâ 1913 Ocak ayının sonlarına doğru, Müslüman ve Hıristiyanların biraraya gelerek kurdukları Beyrut Reform Cemiyetinin Hıristiyan kurucularından bazısının, Fransız manda idaresin Suriye üzerinde tesisini gizlice bildirmeleri⁵⁰, bu ayrılıkçı eğilimin daha ileri bir yönünü göstermektedir. Aslında reform cemiyetinin programı arasında «yabancı danışmanların mahallî idarelerde istihdam edilmesi»

47) Curtis, M., a.g.e., s. 46-47.

48) Aynı eser, s. 47.

49) Zeine, N.Z., a.g.e., s. 80.

50) Haddad W. -Ochsenwald W. (derleyen), Nationalism in a Non-National State, Ohio, 1977, 226.

isteğinin yer alması, Kahire'de Reşid Rıza gibi Arap milliyetçileri tarafından şüphelye karşılanmıştır. Nitekim Beyrut'ta reform programının ilân edilmesinden hemen sonra Rıza, Menar'da yayınladığı yazısında, yabancı danışmanların güçleri ve fonksiyonlarının ne olacağıının kesin olarak belirtilmesi gerekir⁵¹ demek suretiyle bu şüphelye dile getirmektedir.

Müslüman Arap milliyetçilerinin görüşlerinde, İslam-Arap milliyetçiliği ilişkisi önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu dönemde İslâma, yeni bir kimlik verilmeye ve «Arap dini» haline getirilmeye başlanmıştır. Yeni görüş içerisinde, İslâm ve milliyetçilik arasında temel olarak bir çelişkinin olmadığı şeklindeki yeni Arap milliyetçiliği formülünün de nüvesi görülmekte ve İslâma yöneliş, Arap milliyetçiliğinde zaman zaman başvurulan önemli bir rezervi oluşturmaktadır. Kısaca Müslüman aydınlar ya gerçekten ya da seslerini duyurmak için hisslen İslâma yönelmeyi gerekli görmüş⁵² ve milliyetçilik fikirleri de yarı-dinî bir karakter arz etmiştir. Ayrıca Hristiyan Arap uyanışı, Tanzimatın, Müslüman Arap üzerine olan etkisinden çok daha etkili olmuştur⁵³. Ancak meşrutiyetin etkisi, Arapçılığın da laik millî temellere dayalı Hristiyan Arap uyanışının etkisi altına giriş sürecini hızlandırmıştır.

Kısaca, bağımsız Arap devleti imajının şekillenmesi ve Batının tecavüzlerine karşı etrafında teşkilâtlarılabilecek Arap mirasının hangi unsurlarının en iyi millî semboller olarak kullanılabilirceği üzerindeki tartışmalar sürerken, ideolojik olduğu kadar siyasî olarak da bölünmüş Arap aydınları savaş öncesi dönemde açıkça sınırları belirlenmiş bir Arap milliyetçiliği kavramını ortaya koyamamışlardır. Fikirleri daha çok, değişen şartlara cevap arama şeklinde gelişme göstermiştir. Ancak, bu bölünmelerin üstesinden gelebilmek için yapılan araştırmalar, çeşitli teklifleri de beraberinde getirmiş ve bunlar, Arap milliyetçiliğinin gelişmesi ve devamında kaynak teşkil etmişlerdir.

51) Aynı eser, s. 227.

52) Fazlurrahman, İslâm, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), İstanbul, 1981, s. 282.

53) Berkes, N., İslâmlık, Uluşçuluk, Sosyalizm, Ankara, 1975, s. 16.

GÜNÜMÜZDE DİN PSİKOLOJİSİ

Prof. Dr. Kerim YAVUZ

NEDEN DİN PSİKOLOJİSİ

Hiç şüphesiz insanlık tarihinde insanı meşgul eden en eski meselelerin başında kendisinin ruh ve bedenden oluşması meselesi gelmektedir. Yine bu problem o zamandan bugüne kadar en canlı konu olma özelliğini korumuştur. Çünkü bedeni ve ruhî hadiseler birbirlerinden hiç ayrılmamışlardır. Hele bu konu ruh ve inanç alanına doğru açılınca insanın daha da ilgisini çektiği bir gerçektir.

İnsanoğlu kendini kavramaya başladığı andan itibaren maddî varlığı yanında ruhi varlığını da hissetmiştir. Maddî varlığının ötesinde gizlenen kendinin kendi olduğu düşüncesi ve sezgisiyle o ruhunu merak etmiş, onun aslına yaklaşabilmek için "ruh nedir?, Nasıl bir şeydir? Var oluşunun sebebi ve hikmeti nedir? diye sormuş ve böylece onun ne olduğunu öğrenmek ve anlamak istemiştir. İnsan zaman olmuş onu anladığını sanmış, zaman olmuş onunla sürekli meşgul olmaktan bıktığını zannetmiş, onu bir tarafa itmek, ondan uzaklaşmak istemiş, hatta "o yoktu." demeye kalkmış, ama yine de kendini sormaktan alıkoymamıştır. Kısaca insan başlangıçtan itibaren ruh konusuyla o kadar çok meşgul olmuş ki bu kadar başka hiçbir şeyle meşgul olmamıştır. İster çok tanrılı (politheist), isterse tek tanrılı (Monotheist) olsun bütün dinlerde ruh konusu şöyle ya da böyle yer almış bulunmaktadır. O sadece yer almakla kalmamış, aynı zamanda ona son derece değer verilmiştir.

Burada yeri gelmişken bir de insanın ruhunda dine bir yer verişine bakarak konuya yaklaşıldığında hemen şu gerçeğe karşı karşıya geliriz: İnsan var olduğu günden beri inanmış ve bu günden yarına inanıp gitmektedir. O, zaman olmuş şuna, zaman olmuş buna inanmış ya da inanmaya çalışmıştır. İnsan kendini bundan ayırmak istememiş, hatta ayıramamıştır. Böylece o varlığının kendisinden beklediği yolda tabii olarak yürümüş gitmiştir. Bunun dışında kaldığını sananlar ise tarih boyunca inanmak ve inanmamak arasında düşünce ve duygularıyla dalgalanıp durmuşlardır. Şu halde insan ister gönülden inansın, isterse inanılandan uzaklaşmaya çalışmış olsun, yine de o aklını ve kalbini inanç konula-

1) Bk. Vergote, Religionspsychologie, s. 24, 39; Bolley, Gebet, s. 37-40, 43-46; Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 2-3, 16-21; Rohrer, Einführung, s. 1.

rından soyutlayamamış ve böylece ya inanç ile içiçe, ya da içten dışa doğru çıkmak üzere, onunla yine sürekli meşgul olmaktan kendini alamamıştır. Öyle ise tarih bize insanı, neye olursa olsun inanan bir varlık olarak göstermektedir.

Şu halde insanoğlu neye inanmaktadır? Nasıl inanmaktadır? İnanışının sebepleri nelerdir? Yani o neden inanmaktadır? O dini nasıl kabullenmekte ve ona içinde nasıl bir yer ayırmaktadır? İnsanı inanmaya iten ruhi güçler (Motivationen) nelerdir? İnanma hususunda hangi güçler ona müessir olmaktadır? Bunlar onun iç dünyasında nasıl cereyan etmektedir? İnsan, dini içinde nasıl işlemektedir? Dini inanç ise onu nasıl etkilemekte ve şekillendirmektedir? O insanda duygu, düşünce, tasavvur, ilgi, istek vb. olarak kendisini nasıl göstermekte ve bunları dışarıya nasıl yansıtmaktadır? Din, inanç olarak insanın içinde hangi gelişme ve değişmelere uğramaktadır? Bütün bunların inanan insan şahsiyetinin oluşması ve olgunlaşmasında önemli bir fonksiyon olarak ortaya çıkışının psikolojik motifleri nelerdir?

İşte Din Psikolojisinin sadece bu ve buna benzer soruların cevaplarını tasvir, tahlil ve sentezleriyle bulmaya çalışması bile, onun önemini açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü bilimsel araştırmalarla ruhun derinliğine açılmak ve ona nüfuz etmek esuretiyle oradan kaynaklanan ve beslenen dinî hayatı anlamaya ve aydınlatmaya çalışmak herşeyden önce ilim adına bir zarurettir. Çünkü din, insanın duygularına, düşüncelerine, tasavvurlarına ve davranışlarına nüfuz ederek bütün şahsiyetini kaplamış ve günlük hayatının bütün davranışlarına da yön vermiştir. Zira o ferдин ruhî hayatını bütün boyutları içinde, yâni arzuları, korkuları, neşesi, kederi içinde ferdi, toplumsal, dünya ve âhiret hayatı ile ilgili bütün ilişkileri düzenleyen güce sahiptir¹.

Şu halde burada ruha açılan yollardan birisinin hiç şüphesiz dini inanç olduğunu söyleyebiliriz.² Biz insanda dinî inancı araştırmakla onun hem iç dünyasına dinî yönden açılmış oluyor. hem de dinî yaşayışını derinliğine incek şekilde anlamayı hedef edinmiş bulunuyoruz. Esasen Din Psikolojisinin vaz geçemeyeceği araştırma alanlarından birisi de budur. Çünkü o ruhun varlığı ve mahiyeti meselesi üzerinde tartışmak istemez. Ama Din Psikolojisi insan ruhunun dinî yönden ne istediğini, inanca nasıl yaklaşmış inandığını bilmek ister. Daha geniş anlamda onun bu konuda istediği şey bir bakıma tecrübi psikolojide olduğu gibi dinî yaşayışı belirli teknikler yardımıyla sistemli bir şekilde gözlemek, tasvir etmek, açıklamak ve anlamaya çalışmaktır.

Bu, inancın psikolojik temellendirilmesi, dinî esaslarının daha iyi kavranması ve inançla birlikte ahlâki esaslar üzerinde derinleşmek bakımından daha da önemli bir hale gelmiştir.³

1) Vergote, Religionspsychologie, s. 52.

2) Krş. Hellpach, Übersicht über die Religionpsychologie, s. 14,47,51,73,

3) Bolley, Religionspsychologie, s. 23.

A. Bolley'e dayanarak K. Girgensohn dinî inancın yeniden temellendirilmesinde, ciddi olmak isteyen Din Psikolojisine önemli görevler düştüğü kanısındadır. O ne olursa olsun gerçekler karşısında temel kural olarak bilime kesinlikle saygı duyulmasını istemektedir. Eğer tecrübeler dinin insan ruhunda merkezi bir yeri olduğunu gösteriyorsa, o zaman bilim adamının düşüncesinde onun ciddi bir şekilde yer alması gerekir. Çünkü düşünce arayışlarıyla bir yerde takılıp kalmamakta, aksine o yaşamak için sürekli imkânlar aramaktadır. Burada geliştirdiği kurallarıyla dinî ve ahlâki normların insan hayatına önemli ölçüde destek olduğu unutulmamalıdır¹. Hatta zaman zaman Din Psikolojisinin müdafaya yönelik bir özellik taşıdığı düşüncesinden hareket edilerek, belli bir dini destekleyen, onun anlaşılması ve geçerliliği için uğraşan bir bilim dalı olarak değerlendirildiği olmuştur. Bu cümleden olarak özellikle Almanya'da bu alanda büyük araştırmacılar ortaya çıkmıştır. Yine Amerikalı W. James'in din psikolojik çalışmalarına aynı gözle bakmak mümkündür².

İşte yukarıdan beri söylemeye çalıştığımız bütün bu hususları da göz önünde bulundurarak şunu rahatça söyleyebiliriz; Din Psikolojisi çok geniş bir araştırma alanına sahip olduğundan, bugünün ilim dünyası ondan büyük yardımlar beklemektedir. Bu bakımdan onun yerinin bir başka ilimle doldurulması mümkün değildir. Hele insanın daha dengeli ve daha huzurlu bir hayatı yaşamasına yardımcı olmak üzere onun geleceğe dönük araştırmalarını başka bir bilim dalının üstlenmesini düşünmek bile çok zordur. Çünkü işaret ettiğimiz gibi özellikle din ilimlerinin psikoloji ve psikolojik ilimlerden öğreneceği pekçok şeyler vardır.

Bilhassa onun tarihi akışı içinde mazide yaşanmış dinin ya da dinî ruhun çeşitli görüntülerinin anlaşılması ilâhiyat, kültür tarihi ve gelecekte yaşanacak dini hayata yön verecek din eğitime yardımcı olması bakımından çok önemlidir. Esasen Din Psikolojisi, bilimsel araştırmalarıyla derinliğine nüfuz etmek ve aslını olduğu gibi yakalamak üzere ferdin dinî hayatını ortaya çıkarmak istemektedir³. Bu tür çalışmalar önce din ilimlerinin gelişmesine yardımcı olacaktır. Din ilimlerin deki temel soruların ve problemlerin anlaşılıp aydınlanmasında ve dinî konulardaki çalışmaların derinliğine nüfuz edilerek daha verimli hale gelmesinde din psikolojisinin düşünce ve anlayışı dikkate alınmadan onlara yeterince yaklaşmak mümkün değildir.

Esasen dinin üzerinde durduğu temel konulardan birisi, fertler arasında dinî yaşayışın yaygınlaşması ve derinleşmesi olduğuna göre, bunun oluşması ve gelişmesinde Din Psikolojisinin katkısını inkâr edemeyiz. Bu bakımdan da din bilginlerinin din psikolojisinin verilerinden yararlanmaları gerekecektir.

1) Bolley, Religionspsychologie, s. 23

2) Krş. Hellpach, Übersicht Über die Religionspsychologie, s. 11,14,93.

3) Bk. James, Die religiöse Erfahrung, s. v; Gruchn, Die Frömmigkeit, s. 7

Yukarıda da işaret edildiği gibi bunların daha önemlisi Din Psikolojisinin özellikle pratikte din eğitiminin gelişmesine katkıda bulunacak olmasıdır. Çünkü, gerek geçmişin dinî yaşayışları, gerekse günümüzde çeşitli gelişim seviyeleri esas alınarak yapılacak araştırmalar çocuklar ve gençlerin dinî dünyaları ile ilgili çok daha geçerli ve güvenilir bilgiler verebilecektir. Aslında bunlar din eğitim ve öğretimi bakımından gerekli bilgilerdir¹. Hatta din bilgisi derslerinin gelişmesine yardımcı olmak üzere çocukların ve gençlerin mânevî dünyaları ile ilgili kesin bilgilere ihtiyaç vardır. Bunlar okulda din eğitimi ve öğretimi ile ilgili öğretmenler için çok önemlidir. Çünkü din bilgisi öğretmenin başarılı olması, aynı zamanda bu konularda din psikolojisinin verileriyle yakından ilişki kurmasına bağlıdır. Bunun yanında okul dışındaki toplumsal hayatta dinî eğitim ve öğretimle meşgul olan vaiz, imam, hatip ve öteki öğreticilerin başarılarının, mesleki bilgilerle birlikte dinî hayatın temel kurallarının bilinmesiyle de yakından ilişkisi vardır. Ayrıca burada dinî kültürün insan tabiatına uygun bir şekilde aktarılması hususunun da gözden uzak tutulmaması gerekir.

Bunun dışında yine günlük sosyal hayatta karşılaşılan yanlış dinî davranışların ve gelişmelerin tespit ve kontrol edilmesi, hatta değiştirilmesinde sosyal psikolojik din psikolojisinin bu hususlardaki bilimsel sonuçlarından yararlanması yerinde bir harekettir. Bu bakımdan onun araştırmalarında bu alanlara da yönelmesi gerekir.

Burada şunu da hatırlatmakta yarar vardır. Bugün toplumun dinî hayatında görüldüğü gibi gerek din bilgisi öğretmeni, gerek vaiz, gerekse hatip ya da imam şimdiye kadar genellikle din hakkında topladıkları bilgiler, tasavvur ve kanaatlarla yetinip, kendilerini yenilemeden, günlerini daha çok onlarla geçirmeyi tercih ettikleri görülmektedir. Bununla birlikte bunlar yeni yeni hayat anlayış ve şekillerinin oluşması ve yaygınlaşması karşısında çevrelerindeki din hayatının varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürmesine katkıları tartışılabilir. Yalnız, dediğimiz kişiler arasında bu gelişmeler üzerinde düşünen ve gözlemlerde bulunanlar yok değildir. Hatta zaman zaman müşahade ettikleri dinî ve ahlâkî, hayatın gerilemesiyle ilgili belirtilerin kaynağının ne olduğunu, nasıl kaynaklandığını sormuşlardır. Fakat bu alanda yapılan araştırmaların varlığından ve olumlu etkilerinden söz etmek oldukça güçtür. Sonra, bunların tek taraflı, bilimsel ciddiyet üzerinde beklenen hassasiyeti göstermemesi, başka bir deyişle güvenilir olmaktan uzak metodlar ve materyallerle alışlagelmiş bir şekilde hareket edilmesi bu sahadaki boşluğu göstermektedir². İşte Din Psikolojisi geçmişe ve geleceğe ışık tutacak çalışmalarıyla ilmin ve hayatın gelişmesinde vaz geçilmez görevleri yerine getirmek zorundadır.

Eğer Din Psikolojisi, araştırmalarıyla dinî alandaki görevlerini ciddi bir şekilde daha verimli hale getirmek istiyorsa, o zaman Din Psikolojisi kendisini yal-

1) Bk. Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 7.

2) Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 7-8.

nızca tecrübe psikolojik araştırmalarla sınırlandırmamalı, aynı zamanda insan ruhundaki dinî unsur ve faktörleri anlayabilmek ve buradan hareketle, özellikle kendi kültür çevremiz bakımından önemli olan islâmi yaşayışın tezahürlerini derinliğine inecek şekilde ortaya koyabilmek için din psikolojik araştırmaların devreye sokulması gerekir¹.

Yine dinî ruh hayatının, ruh sağlığının sağlıklı bir şekilde geliştirilmesinde Din Psikolojisinin katkısı inkâr edilemez. Esasen onun temelde en büyük gayesi insana hizmet etmektir². Hele ilâhiyat sahasında çalışan araştırıcılar çalışmalarını inananın ruh sağlığına kaydırmak ve böylece hayatın da sağlıklı ve daha mutlu geçmesine yardımcı olmak istiyorlarsa, Din Psikolojisinin desteğini almadan bunu gerçekleştirmeleri oldukça güç olacaktır. Özellikle kendi kültür dünyamız içinde Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin. ruh sağlığına hizmetleri veya ilmi gelişmelerin desteğini de alarak bunun imkânları aranmalı ve böylece bunlar psikoterapik bir bakışla değerlendirilmelidir. İlâhiyat da bir bakıma tümüyle insanlara hizmet ettiğine göre o zaman onun özellikle psikoterapik din psikolojisinden öğreneceği çok şeyler vardır. şu halde Din Psikolojisinin ilâhiyat sahasına büyük ölçüde yardımcı olacaktır³.

Nitekim Kur'an'ın Allah'dan bir öğüt ve kalblerdeki şüphe, sıkıntı ve buna benzer duygu ve düşüncelere karşı bir şifa, inananlara ise "hidayet" ve "rahmet" olduğu, dolayısıyla onların "feraha", "huzura" ve "sükûna" ermeleri için indirildiđi⁴ bildirilmiş ve bizzat Hz. Peygamberin kendisine çeşitli ruhi ve manevi durumlar, hastalıklar ve dertlerle gelen kimselerin sorunlarını dinlediğini ve onları çeşitli vasıtalarla tedavi etmeğe çalıştığını biliyoruz. Başta Kur'an ve Hz. Muhammedin tedavi usüllerinden hareketle islâm dünyasında pratikleştirilen psikoterapinin ortaya çıkarılmasında Din Psikolojisinden yararlanmak zorundayız.

Yeri gelmişken şu noktayı unutmamak gerekir. Bizim burada Din Psikolojisinden söz edişimize bakılacak olursa, onun sınırlarının tecrübe dışına taştığı bir gerçektir. Esasen tecrübe içine sakıştırılan Din Psikolojisinin geniş alanlara açılma arzusunu yerine getirmesi oldukça zordur.

şüphesiz Din Psikolojisi dinî ruh hayatını aydınlatmak için vaz geçilmez bir ilim dalıdır⁵. İnsanın kendine mal ettiği yada içinde yaşattığı dinin anlaşılması için konunun bir de din psikolojik bir yaklaşımla mutlaka ele alınması lâzımdır. Bilindiği gibi dinin insanî tarafı yanında bir de ilâhi tarafı vardır. Din

1) Krş. James, Die religiöse Erfahrung, S. XV

2) Bk. Raitz, Das religiöse Erlebnis, s. 202-203; Bolley, Gebet, 70

3) Bk. Bolley, Religionspsychologie, s. 58

4) Bk. K. 10, 57-58.

5) James, Die religiöse Erfahrung, s. IV.

Psikolojisi burada onun sadece insanî yönüyle meşgul olmaktadır. Dinin ilâhi tarafı bunun araştırma alanı dışında kalan bir husustur¹. Din Psikolojisi dinin insanî yönünü ele alırken, inanan insanın sadece ne yaptığını değil, aynı zamanda onun nasıl yaptığını da öğrenmek ve anlamak ister. Çünkü din sadece duygu ve düşüncelerden ibaret değil, aynı zamanda bir vasıta².

Din Psikolojisi dinî ruh hayatı için önemli olduğu kadar bizzat Psikoloji için de önemli bir ilim dalıdır. Çünkü o insan ruhunun dinî tezahürlerini görmezlikten gelemeyiz³. Sonra, insanı bir bütünlük anlayışı içinde tanımak ve anlamak bakımından psikolojik açıdan onun dinî dünyasına girmek ve orada cereyan eden dinî yaşayışları bütün ayrıntılarıyla birlikte yakından tanımak ve öğrenmek üzere araştırmalar yapmak son derece önemlidir. Kaldı ki insan, oluşunu tamamlamış bir varlık değildir. O aynı zamanda Landmann'ın dediği gibi sürekli olmaktadır olan bir varlıktır⁴.

Böyle bir süreç içerisinde Din Psikolojisi insana herşeyden önce inanan bir varlık gözüyle bakmaktadır. Hatta araştırmalar insanın kolayca ve severek inanmaya elverişli bir ruhî yapıya sahip olduğunu ortaya koymuşlardır⁵. Çünkü onda inanç vaz geçilmez bir ihtiyaç olarak kendisini insana duyurmaktadır. Ruhunda inanma ihtiyacını duyan insan, bunu karşılamak üzere ona doğru itilmektedir. Çünkü, bu onun ruhunda itici bir kuvvettir. Onun için inanma ihtiyacı insanı sürekli doyum sağlamak üzere isteğine doğru itip durmaktadır⁶. İnsanoğlu ile birlikte varlığını hissettiren inanma ihtiyacı, insanlığın her döneminde hem akıllarda hem gönüllerde, hem de toplumun her yerinde kendisini göstermiş ve bunu çeşitli şekillerde karşılamaya çalışmıştır. İnsanlığın hangi dönemine gidilirse gidilsin, orada din, duygu, düşünce, tasavvur ve davranış olarak var olmuştur. Çünkü insan tabiatı böyle yaratılmıştır⁷. Bunu böyle düşünmemek psikolojik realiteye ters düşmek olur.

İşte inanan insanın ruhî yapısını araştırmak için harekete geçen Din Psikolojisi çok büyük bir vazifeye talip olmuştur. İnsan hayatında son derece değerli olan ve onun günlük hayatının her safhasında yönlendirici bir fonksiyonunu gördüğümüz dinî inançın ferdin iç dünyasında yaşanışını ortaya çıkarmak, ve anlamak bakımından çok önemlidir. İnanç dünyası bilinmeden insanın anlaşılmasına çalışılması ilim adına büyük bir eksiklik olacaktır. Bütün bunları içinde

1) Pruyser, Die Wurzeln, s. 14

2) Pruyser, Die Wurzeln, s. 111,210.

3) James, Die religiöse Erfahrung, s. V, XIV.

4) Bolley, Religiönspsyekologie, s. 71,

5) Yavuz, Dinî Duygu, s. 39-41; Yavuz, Araştırma Alanları, s. 88, 91.

6) Hellpach, Übersicht über die Religionspsychologie, s.

7) Hellpach, Übersicht, s. 79.

bulduğumuz yüzyılda yakından hissetmeye başlayan ilim âlemi Din Psikolojisinin önemini ve değerini her geçen gün biraz daha kavramış bulunmaktadır. Bu sahadaki hızlı ilmi gelişmeler bu düşüncenin haklılığını açıkca ortaya koymuş olmaktadır.

KAVRAMIN BELİRLENMESİ VE SINIRLANDIRILMASI

Hiç şüphesiz burada ilk akla gelen sorular "Din Psikolojisi nedir? Onun ne olması gerekir ve o ne ile meşgul olmaktadır?" sorularıdır. Sonra Din Psikolojisi deyince yine ne tam bir ilâhiyat ne de genel psikoloji düşünülür. O, ilâhiyat ve psikolojinin bir parçası olmadığı gibi her ikisiyle ilgili ilimlerin bir özü de değildir. Sonra, Din Psikolojisine ilâhiyat ve psikoloji ilimlerinin bir karışımı olarak da bakılamaz. Şu halde o psikolojiden ve ilâhiyatdan tamamen ayrı konuları ve hedefleri olan bir bilim dalıdır¹. Fakat Din psikolojisinin söz konusu ilimlerin hepsiyle duruma göre yakından sıkı bir ilişkisi vardır. Çünkü bunlar hem dini hem de insanı, bir başka ifade ile hem inancı hem de ferdi ya da hem dinî yaşayışı hem de davranışları ilgilendirmektedir.

Günümüzde din konusu çeşitli dinî ilimler adı altında ve çeşitli teknikler yardımıyla kaynaklarına dayanılarak incelenmektedir. Dinin sistemli bir biçimde araştırılabilmesi için hiç şüphesiz psikolojik anlama ve açıklama yanında başka yollar da vardır. Pekâlâ din, tarihî, siyasî, sosyal, felsefî, hukukî, ekonomik, estetik vb. görüş açılarından da inceleme konusu yapılabilir. Din Psikolojisine gelince, bugün o, teolojik ve psikolojik ilimler arasında konusu, araştırma alanları ve metodlarıyla birlikte bağımsız bir bilim dalı olarak kendine özgü (mahsus) yerini almış bulunmaktadır. Din Psikolojisi genç bir ilim olmasına rağmen, U. Mann'ın da dediği gibi, o dinin ve insanın varlığı kadar eski bir temele dayanmakta ve uzun bir geçmişe sahip bulunmaktadır. Dinin ortaya çıktığı zamandan beri din ile ruhun ilişkisi de birlikte var olmuştur. Aslında dinin temelinde inanılan yüce ve ilâhî bir varlıkla inanan arasında kurulan bir bağın bulunmasıdır. İşte insan ruhu ile din arasında kurulan bu ilişki, aynı zamanda Din Psikolojisinin de temelini oluşturmaktadır². Çünkü din kendisini ister duyguda, ister iradede, ister düşüncede, isterse şuurda götersin, bu yine din psikolojik duygu, irade, düşünce ve şurardan başka bir şey değildir. Dinde gördüğümüz ibadet de inanan ile inanılan arasında kurulan ilişkinin derinleşmesinden kaynaklanmaktadır ki bu da din ile birlikte doğmuştur.

Din Psikolojisi önce inanan kimsenin kendisiyle Allah arasında ilişkilerinin, onun ilâhî kuvvetle meşguliyetinin psikolojisini ortaya koymakla görevlidir. Çünkü dinî yaşayışın başında hiç şüphesiz ilâhî kuvvetin ya da Allah'ın içte yaşanması gelmektedir. Bu yaşayış aynı zamanda dinî inancın temelini oluşturur.

1) Hellpach, Übersicht, s. 7, 10

2) Bk. Mann, Einführung, s. 5, 13

Din Psikolojisi ferdin ilâhi kuvvetle meşguliyetini esas alarak genelde dinî inancın doğuşunu hazırlayan dahili ve harici sebeplerle birlikte, uyanışını ve gelişmesini ihmâl etmeden, inancın bütün psikolojik ilişkilerine açılan bir ilimdir. Böylece o bir taraftan dinî inancın kökenlerine inerken bir taraftan da dinin insan ve toplum hayatındaki düzenleyici ve yönlendirici fonksiyonunu ortaya koymaya çalışacaktır. Şüphesiz bunlar yapılırken, duası , namazı, orucu, zekâtı ve haccı ile ibadet hayatı ve bunlarla ilgili bütün faaliyetler dışarda bırakılmış olmayacak, aksine bu bilim dalı ona da dinî hayatın bir bölümü gözüyle bakmasını bilecektir. Sonra, Din Psikolojisi ferdin ibadet hayatını incelemekle birlikte aynı zamanda onun öteki insanlarla ilişkilerini nasıl ayarladığını, insanî, sosyal, ahlâkî ve diğer bağları nasıl sürdürdüğünü, dinin onun şahsında bunları nasıl besleyip geliştirdiğini göstermek suretiyle dinî hayatın pragmatik yönünü de ortaya çıkarmış olacaktır.¹ Böylece burada Din Psikolojisi ferdin dine ne derece nüfuz edebileceğini ortaya çıkarabileceği gibi dinin de ferdi ne derecede nüfuzu altına aldığı konusunu da aydınlatma fırsatı bulacaktır. Esasen din ferdin ya da toplumun yaşayışında etkili olabileceği ölçüde Din Psikolojisinin konusu içine girer.

Din Psikolojisi, ferdin günlük hayatta kendisi ile Allah arasındaki münasebetleri nasıl yürüttüğünü, inanan kimsenin arayış ve tasdikinin Allah'a itaat ve teslimiyetinin, dayanış ve güvenişinin nasıl olduğunu, O'nu nasıl duyup düşündüğünü, sonra, dinî tecrübenin nasıl cereyan edip yaşandığını, yerine göre, gitikçe insanı derinden saran dinî yaşayışın derinleşmesi ve genişlemesinin nasıl olduğunu, daha genel bir ifade ile dinî hayatı besleyen kaynakların neler olduğunu, onun gelişmesi ve zayıflamasının nedenlerini, dinî şahsiyetin oluşmasını, nihayet âhiret hayatına açılan dünya hayatına bütün acıları ve tatlılıklarıyla birlikte nasıl yaklaştığını ve ondan nasıl uzaklaştığını, yâni, tasdik ve inkârın, tatmin ve tatminsizliklerin hangi ruhsal kaynaklardan oluştuğunu, tasdik ve inkâr arasında görülen şüphe, korku, pişmanlık, tövbe, ümit, dine dönüş (ihtida), sığınış, ihlas, takva, günah ve sevap gibi dinî fenomenlerin nasıl olduğunu, kısaca inananların ruhsal durumlarını ve hatta inanmaya karşı çıkanların ruhsal hallerini ve dolayısıyla günümüzdeki inançsızlığın psikolojik sebeplerini, bunlarla ilgili arayışları, eğilimleri ve dalgalanmaları, ayrıca fert ve toplumun dayanağı olarak din ve ahlâk ilişkilerini, yeni ve eski dinî ve alâkî şuuru aydınlığa kavuşturmuş olacaktır². Görüldüğü üzere burada esas olan onun ferdin dinî hayatını bütün ayrıntılarıyla birlikte sistemli bir şekilde araştırmaya koyulmasıdır. Din Psikolojisi sadece insanın ne yapmak istediğini değil, aynı zamanda onun nasıl yaptığını da bilmek ister.

Şu halde Din Psikolojisinin konusu herşeyden önce inanan insandır. Yâni o ruhsal yapısı ile ibirlikte onun bütün dinî hayatını ruhi hayatı içinde psikolojik

1) Krş. Pruyser, Die Wurzeln des Glaubens, s. 20, 24, 26, 28, 201, 222. Pöll, Religionspsychologie, s. 18, James, Glaube, s. 19-20,32 vd.

2) Bk. Hellpach, Grundriß, s. 153, 156 Krş. Pöll, Religionspsychologie, s. 95, 115.

bir gözle araştırmayı kendine konu edinmiş bulunmaktadış. Buna göre Din Psikolojisi ruh hayatına iştirak eden dinî fonksiyonları göz önünde bulundurarak dinî hayata iştirak eden ruhun fonksiyon alanlarını aydınlatmaya çalışacaktır. Bunlar; duygu, istek, düşünme veya tasavvur etme, gayret gösterme ve bunlarla ilişkisi olan öteki fonksiyonel algılama, irade, düşünce, Őuur, davranış ve ifade Őekilleridir¹. Aynı zamanda Din Psikolojisi sözünü ettiğimiz dinî duygu ve düşünce gibi ruhsal fonksiyonların psikolojik kaynaklarını göstermeye gayret eder. Bunun yanında o, inanan insanın içinde yaşatıp da dışa yansıttığı dinin önemini ve onun hakkındaki hükmünü belirlemeye çalışır.

Din Psikolojisi ferdin dinî hayatını araştırdığına göre, o burada dinin insanî yönünü ele almakta, ilâhî tarafına dokunmamaktadır. Çünkü o dinin hakikatı veya belirli dinî esasların ya da Őekillerin değeri ve geçerliliği meselesi üzerinde tartışmalara ve değerlendirmelere giriřmez². Meselâ, Allah, inanç esasları gibi konular hakkında değer hükümleri vermeye kalkışmaz. Bu bakımdan onu ilk plânda teorik veya objektif din ilgilendirmez. Zira dinin hakikatı veya kendisi hakkında hüküm vermek Din Psikolojisinin görevi değildir. Esasen o Allah'ı ya da iman esaslarını isbat etmeye kalkışmadığı gibi, onları inkâr etmeye de kalkışmaz. Çünkü bu da onun görevlerinden sayılmamaktadır. Ama insan Allah'a inanıyor ve bu inancı içinde yaşıyorsa, o zaman bu ilim bununla meşgul olmak zorundadır³. Aslında inanan insan için Allah'ın varlığını isbat etmek önemli bir iş değildir. O Allah'ı içinde duyuyor ve O'nunla birlikte yaşıyorsa, bu zaten onun için bir gerçek demektir. Çünkü ferdin içinde Allah inancı duyuluyor ve yaşanıyorsa, bu tartışmanın ötesinde tamamen psikolojik bir realite demektir. Görüldüğü gibi Din Psikolojisini, dinin menŐei ya da hakikat olup olmaması meselesi değil, bizzat yaşanan ve tecrübe edilen din ilgilendirmektedir. O dinin yaşanan tarafını incelediği için de dine ruhsal bir gerçek gözünü bakar ve kendisini de ruhsal gerçekleri araştıran bir bilim dalı olarak görmek ister⁴. Onun için o dinle, ferdi ve fertleri ilgilendirdiği ölçüde meşgul olmaktadır. Şu halde dinin psikolojisi denince, bundan biz daha çok dinî yaşayışın psikolojisini anlıyoruz. Bundan dolayı Din Psikolojisine yaşanan gerçeklerin psikolojisi demek mümkündür⁵. Yalnız buradaki dinî yaşayıştan maksat, hedefi belirlenmemiş bir yaşayış değil, aksine farkında olunan ve hedefi belirlenmiş bir yaşayıştır. Bu yerine göre bir fiil de olabilir⁶.

1) Bk. Pöll, Religionspsychologie, s. 16, 18. Pruyser, Die Wurzeln, s. 14-16, 20

2) Bk. Bolley, Religionspsychologie, s. 54 Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 16.

3) Krş. Pruyser, Die Wurzeln de Glaubens, s. 33 Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 16

4) Bolley, Religionspsychologie, s. 54, 61. Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 15 Vergote, Religionspsychologie, s. 32. 13 Pruyser, Die Wurzeln, s. 33 Pöll, Religionspsychologie, s. 95, 115.

5) Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens, s. 14,33,49-50, 58,62.

6) Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens, s. 33,39, Bolley, Religionspsychologie, s. 54,61.

Vergote, Religionspsychologie s. 20.

Bütün bunları göz önünde bulundurarak Din Psikolojisi kendi teknikleriyle objektif dinden kaynaklanan ferdin kendine mal edip içinde oluşturduğu özel dinini, ya da türlü yaşayışlarının bütün görüntüleri içinde dinî hayatını incelemekle görevlidir.

Burda ferdin içinde yaşadığı dinin dışa yansımaları da önemli bir konudur. Çünkü ruha giden yollardan birisi de insanın davranışlarıdır. Burada araştırmacı dış tezahürlerden iç tezahürlere açılma gayretindedir. Din Psikolojisi bir bakıma davranış, tutum ve fiillere yansıyan dinî hayatın ruhsal tezahürlerini, tezahür şekillerini, ruhi muhtevaları ve şartlarıyla birlikte ele almaktadır. Vergote'un dediği gibi din insanın içinde nasıl yerleşip, dışarı nasıl tezahür ediyorsa Din Psikolojisi onu öylece araştırmaktadır¹. Din Psikolojisi insanın kendi doğal ve kültürel dünyası içinde ilâhi kuvvete inanmasıyla birlikte ortaya çıkan dinî hadiseleri ve bunlardan kaynaklanan onun dinî cevabını inceleyen bir ilim dalıdır.

KAYNAKLAR

- Armaner, Neda: Din Psikolojisine Giriş, I, Ayyıldız Mat. Ankara 1980.
- Boley, A.: Religionspsychologie und Theologie, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1963.
- : Gebetsbestimmung und Gebet, Düsseldorf, 1930.
- Gruehn, Werner: Die Frömmigkeit der Gegenwart, 2. Aufl. Konstanz 1960.
- Hellpach, W.: Übersicht über die Religionspsychologie, Leipzig 1939.
- : Grundriß der Religionspsychologie, Stuttgart 1951.
- James, W.: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 3. Aufl. Leipzig 1920.
- : Essays über Glaube und Ethik, Gütersloh 1948.
- Mann, U.: Einführung in die Religionspsychologie, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1973.
- Müller-Pozzi, H.: Psychologie des Glaubens, Kaiser Verlag, München 1975.
- Pöll, W.: Religionspsychologie, Kösel Verlag, München 1965.
- Pruyser, P.W.: Die Wurzeln des Glaubens. Eine Psychologie des Glaubens, Scherz Verlag, München 1972.

1) Bk. Vergote, Religionspsychologie 16, 32. Krş. Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens s. 14,33,49-50,58,62.

Raitz, E. v. Fr.: "Das religiöse Erlebnis im psychoigischen Laboratorium", in: Stimmen der Zeit, 109, 1925, s. 200-214.

Rohracher, H.: Einführung in die Psychologie, Verlag Urban, 9. Aufl. Wien und Innsbruck 1965.

Rüfner, V.: "Religionspsychologie heute", in: Aus der wissenschaftlichen Theologie 1963, s. 76-84.

Vergote, A.: Religionspsychologie, Walter Verlag, Olten, Frediburg i. Br. 1970.

Yavuz Kerim: "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", Ata. Üni. İslamî İlimler Fak. Der. sayı 5, 1982., s. 87-108.

—: Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, Diyaet İşleri Başkanlığı Yay. 2. Bas., Ankara 1987.

AYDEMUR EL-MUHYEVÎ

Dr. Bahattin KÖK

Aydemur, Hicrî yedinci, Milâdî on üçüncü asırda, Mısır'da, Eyyûbiler zamanında yaşamış olan, Türk asıllı bir şairdir. Arapça bir divanı bulunan Şair'in, doğum yeri ve doğum tarihi bilinmediği gibi ölüm tarihi de tam olarak bilinmemektedir. O'nun ölüm tarihi olarak Hicrî 646¹ ve 674² yılları gösterilmiş ise de, bunlardan birini diğerine tercih etmek ya da başka bir tarih ileri sürebilmek için şimdilik elimizde yeterli bir delil bulunmamaktadır. El-Cezîreh Veziri Muhyiddin Muhammed b. Muhammed b. Sa'îd b. Nedâ el-Meczerî³ tarafından kölelikten kurtarıldığı için kendisini bu zata nisbet ederek "el-Muhyevî" diye anılır olmuştur⁴. Belki de bu hadiseden sonra Şair'e, "el-Emîr" ve "er-Reîs" gibi ünvanların verilmiş olması, O'nun, bir çok soydaşı gibi Eyyûbiler devletinde makam ve mevki sahibi olduğunu göstermektedir.⁵ Ayrıca, yine kendisine "Ale-muddîn" lakabının verilmiş olması da, Şair'in, yaşadığı dönemde iyi tanınan ve kendisine saygı duyulan bir kimse olduğu hususundaki kanaatimizi güçlendirmektedir.⁶

Aydemur, Cemâluddin b. Matrûh (ölm. 649/1251), Bahauddin Zuheyr (ölm. 656/1258) ve Seyfuddin et-Turkmânî ölm. 656/1258) gibi o devrin tanınmış, önde gelen şairlerinin çağdaşdır. Güçlü manalarla yüklü, ince ve etkili duygularla süslü kaside ve muvaşşahatlarıyla devrin şair ve ediplerinin dikkatini çekmiş, bu sebeple kendisinden övgüyle söz edilmiştir⁷.

1. 'Umer Rızâ Keĥhâleh, Mu'cemu'l-Muellifin, Dımaşk, 1377/1959, III, 28.

2. Ĥayruddin ez-Zırıklı, el-A'lâm, Beyrut, 1390/1970, I, 378.

3. Şihâbuddin 'Abdurrahman b. İsmâ'il, İbnu Şâneh, ez-Zeyl 'ala'r-Ravzatayn, Beyrut, 1974, s. , 218.

4. Bkz. Muhammed b. Şâkir el-Kutubi, Fevâtu'l-Vefeyât, Beyrut, 1937, I, 208; el-Maĥrizî, el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr, Beyrut, ts. I, 342; Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, İstanbul, 1971, I, 778; ez-Zırıklı, a.g.k., I, 378.

5. Bkz. Kâtip Çelebi, a.g.k., I, 778; 'Umer Rızâ Keĥhâleh, a.g.k., I, 378.

6. El-Maĥrizî, a.g.k., I, 342; es-Suyûfî, Ĥusnu'l-Muĥâzarah, Kahire, 1968, II, 362; K. Çelebi, a.g.k., I, 778.

7. Muhammed b. Şâkir , a.g.k., I, 208; K. Çelebi, a.g.k., I, 778.

Halep'te el-Meliku'l-'Aziz'e (ölm. 634/1236) vezirlik etmiş olan ve Şair'in divanını derlemiş bulunan Cemaluddin el-Kıfti (ölm. 646/1248) O'nun, "Rum şairi de Arap şairi ayarında şiir san'atının hakkını verebilir⁸". anlamındaki beytini delil gösterdikten, O'nun şairlik vasfına en lâyık bir kişi olduğu tarzındaki görüşlere de yer verdikten-sonra, "Ali sayesinde Rum'un (Anadolu) bayrağının yükseltilmesine değin Arapların şiir san'atıyla ilgili üstünlüklerinin tartışma konusu bile edilemeyeceğini düşünmekteydim. Ne var ki, tarih son szamanlarda ortaya çıkan faziletli Reis 'Alemuddin sayesinde, Türkler hakkında, öncekilerin kapıldığı ümitsizliğe engel oldu." şeklindeki övücü ifadelerini kaydetmekte ve bunun gibi Deylem'in bayrağının da eş-Şerifu'r-Razî'nin (ölm. 406/1015) kölesi Mihyâr (ölm. 428/1037) tarafından yükseltildiğini ilave etmektedir⁹.

Muhammed b. Şakir de, Şair'i, şiir san'atındaki bu üstün yetenekliliğinden dolayı "Fahru't-Türk", Türklerin yüz akı ifadesiyle vasıflandırmaktadır¹⁰. Sözü edilen bu yazar, İbnu Sa'id el-Mağribî'nin, el-Maşrik adlı kitabından aldığı "O'nu hangi sözlerle anlatmaya çalışayım? O'nun üstünlüğünü belirtebilmek için belagat ordularını yığacak olsam da, Şair'in bu alandaki yüksek yerini tayin etme hususunda insafılı davranmış sayılmam¹¹. şeklindeki görüşlerine yer vermektedir. Yine adı geçen müellifin, Şair'in, her fende kılavuz duruma geldiği, aşağıdaki beyitlerini de örnek göstererek, nesir ve şiir alanlarında önderlik makamına yükseldiği ve Mihyar'ı gözden düşürdüğü tarzındaki övücü ifadelerini aktarmaktadır:

"Allah aşkına, eğer Guveyr'de gezinirsen, ne olur, o yumuşaklığın dolayısıyla dalların örtülerini gayrete getirme".

"Bir de, orada, yüzündeki elmacıklardan yayılan kırmızılığın üstünü örtüver ki, gelinciklerin gönlü parçalanmasın"¹².

Fevâtu'l-Vefeyât, Husnu'l-Muhâzarah ve konuyla ilgili diğer kaynakların bir kısmında Şair'in şiirlerinden bazı örnekler yer almaktadır. Divanı 1350/1931 yılında Kahire'de basılmıştır¹³.

8. K. Çelebi, a.g.k., I, 778

9. Aynı kaynak, I, 778.

10. M.b. Şakir, a.g.k., I, 208.

11. Aynı kaynak, I, 208.

12. Aynı kaynak, I, 208.

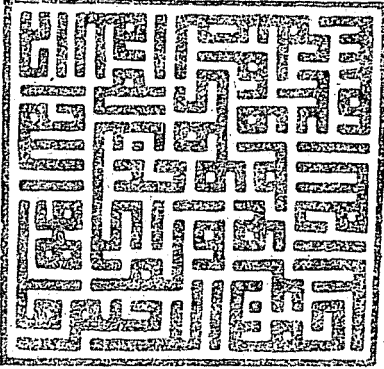
13. C. Brockelmann, G.A.L., Leiden, 1943, I, 249.

HAZİRAN 1992



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



8. Sayı



Atatürk Üniversitesi Basımevi — ERZURUM, 1988

AYDEMÜR EL-MUHYEVÎ

Dr. Bahattin KÖK

Aydemur, Hicrî yedinci, Milâdî on üçüncü asırda, Mısır'da, Eyyûbiler zamanında yaşamış olan, Türk asıllı bir şairdir. Araçça bir divanı bulunan Şair'in, doğum yeri ve doğum tarihi bilinmediği gibi ölüm tarihi de tam olarak bilinmemektedir. O'nun ölüm tarihi olarak Hicrî 646¹ ve 674² yılları gösterilmiş ise de, bunlardan birini diğerine tercih etmek ya da başka bir tarih ileri sürebilmek için şimdilik elimizde yeterli bir delil bulunmamaktadır. El-Cezîreh Veziri Muhyiddin Muhammed b. Muhammed b. Sa'îd b. Nedâ el-Meczerî³ tarafından kölelikten kurtarıldığı için kendisini bu zata nisbet ederek "el-Muhyevî" diye anılır olmuştur⁴. Belki de bu hadiseden sonra Şair'e, "el-Emîr" ve "er-Reîs" gibi ünvanların verilmiş olması, O'nun, bir çok soydaşı gibi Eyyûbiler devletinde makam ve mevki sahibi olduğunu göstermektedir.⁵ Ayrıca, yine kendisine "'Ale-muddîn" lakabının verilmiş olması da, Şair'in, yaşadığı dönemde iyi tanınan ve kendisine saygı duyulan bir kimse olduğu hususundaki kanaatimizi güçlendirmektedir.⁶

Aydemur, Cemâluddin b. Matrûh (ölm. 649/1251), Bahauddin Zuheyr (ölm. 656/1258) ve Seyfuddin et-Turkmânî (ölm. 656/1258) gibi o devrin tanınmış, önde gelen şairlerinin çağdaşlarıdır. Güçlü manalarla yüklü, ince ve etkili duygularla süslü kaside ve muvaşşahatlarıyla devrin şair ve ediplerinin dikkatini çekmiş, bu sebeple kendisinden övgüyle söz edilmiştir⁷.

1. 'Umer Rızâ Kehhâleh, Mu'cemu'l-Muelliifin, Dımaşk, 1377/1959, III, 28.

2. Hayruddin ez-Zırıklî, el-A'lâm, Beyrut, 1390/1970, I, 378.

3. Şihâbüddin 'Abdurrahman b. İsmâ'il, İbnu Şâmeş, ez-Zeyl 'ala'r-Ravzatayn, Beyrut, 1974, s. , 218.

4. Bkz. Muḥammed b. Şâkir el-Kutubî, Fevâtu'l-Vefeyât, Beyrut, 1937, I, 208; el-Makrîzî, el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr, Beyrut, ts. I, 342; Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, İstanbul, 1971, I, 778; ez-Zırıklî, a.g.k., I, 378.

5. Bkz. Kâtip Çelebi, a.g.k., I, 778; 'Umer Rızâ Kehhâleh, a.g.k., I, 378.

6. El-Makrîzî, a.g.k., I, 342; es-Suyûtî, Ḥusnu'l-Muḥâzarah, Kahire, 1968, II, 362; K. Çelebi, a.g.k., I, 778.

7. Muḥammed b. Şâkir , a.g.k., I, 208; K. Çelebi, a.g.k., I, 778.

Halep'te el-Meliku'l-'Azîz'e (ölm. 634/1236) vezirlik etmiş olan ve Şair'in divanını derlemiş bulunan Cemaluddîn el-Kiftî (ölm. 646/1248) O'nun, "Rum şairi de Arap şairi ayarında şiir san'atının hakkını verebilir"⁸. anlamındaki beytini delil gösterdikten, O'nun şairlik vasfına en lâıyk bir kişi olduğu tarzındaki görüşlere de yer verdikten-sonra, "Ali sayesinde Rum'un (Anadolu) bayrağının yükseltilmesine değin Arapların şiir san'atıyla ilgili üstünlüklerinin tartışma konusu bile edilemeyeceğini düşünmekteydim. Ne var ki, tarih son szamanlarda ortaya çıkan faziletli Reis 'Alemuddin sayesinde, Türkler hakkında, öncekilerin kapıldığı ümitsizliğe engel oldu." şeklindeki övücü ifadelerini kaydetmekte ve bunun gibi Deylem'in bayrağının da eş-Şerifu'r-Razi'nin (ölm. 406/1015) kölesi Mihyâr (ölm. 428/1037) tarafından yükseltildiğini ilave etmektedir⁹.

Muhammed b. Şakir de, Şair'i, şiir san'atındaki bu üstün yetenekliliğinden dolayı "Fahru't-Türk", Türklerin yüz akı ifadesiyle vasıflandırmaktadır¹⁰. Sözü edilen bu yazar, İbnu Sa'îd el-Mağribî'nin, el-Maşrik adlı kitabından aldığı "O'nu hangi sözlerle anlatmaya çalışayım? O'nun üstünlüğünü belirtebilmek için belagat ordularını yığacak olsam da, Şair'in bu alandaki yüksek yerini tayin etme hususunda insaflı davranmış sayılmam¹¹. şeklindeki görüşlerine yer vermektedir. Yine adı geçen müellifin, Şair'in, her fende kılavuz duruma geldiği, aşağıdaki beyitlerini de örnek göstererek, nesir ve şiir alanlarında önderlik makamına yükseldiği ve Mihyar'ı gözden düşürdüğü tarzındaki övücü ifadelerini aktarmaktadır:

"Allah aşkına, eğer Guveyr'de gezirsen, ne olur, o yumuşaklığın dolayısıyla dalların örtülerini gayrete getirme".

"Bir de, orada, yüzündeki elmacıklardan yayılan kırmızılığın üstünü örtüver ki, gelinciklerin gönlü parçalanmasın"¹².

Fevâtü'l-Vefeyât, Husnu'l-Muhâzarah ve konuyla ilgili diğer kaynakların bir kısmında Şair'in şiirlerinin bazı örnekler yer almaktadır. Divanı 1350/1931 yılında Kahire'de basılmıştır¹³.

8. K. Çelebi, a.g.k., I, 778

9. Aynı kaynak, I, 778.

10. M.b. Şakir, a.g.k., I, 208.

11. Aynı kaynak, I, 208.

12. Aynı kaynak, I, 208.

13. C. Brockelmann, G.A.L., Leiden, 1943, I, 249.

SYNOPTİC İNCİLLERİN KAYNAKLARI
ve
TAHLİLİ MUKAYESELERİ

Dr. Mehmet ÇELİK

Hz. İsa'nın hayat hikayesinden ve O'nun tebliğ faaliyetlerinden bahseden bütün tarihî kaynaklar, O'nun arkasında yazılı bir kitap bırakmadığı gibi, Havarilerine de tebliğini bir kitap halinde derlemeleri hususunda en ufak bir imâda dahi bulunmadığında müttefiktirler¹.

Hz. İsa'dan sonra İlk Kudüs Cemaati'nin misyon faaliyetleri sonunda Hıristiyanlığın Filistin dışına taşmasıyla². İsa hakkındaki sözlü rivayetlerin çok canlı bir şekilde sahneye çıktığı görülür. Özellikle Hıristiyanlığın putperest dünya ile yüzyüze gelmesi, elde de yazılı bir kitap olmaması nedeniyle, bu sözlü rivayetler I. ve II. yüzyılda etkinliğini sürdürmüş³, ve Kilise duruma elkoyuncaya kadar "Havarilerin Hikayeleri" adı altında devam edip gelmişlerdir⁴.

Bir müddet sonra, Pavlos'un Mektupları dışında gerek misyon faaliyetleri ve gerekse ibadet için olsun, yeni yazılı kitaplara ihtiyaç duyulmaya başlandı. Kısa zamanda "İncil" ismi altında çeşitli eserler elden ele dolaşmaya başladı⁵. Her Kilisenin ve cemaatin kendine göre bir İncil'i bulunuyordu. Gerek tarihî gerçekler ve gerekse muhteva bakımından birbirini tutmayan bu eserler, kili-

1. Krş. Markos XVI/15; S. Radhakrisnan, *Eastern Religious and Western Thought*, New York (A Galaxy Book)-1959, s. 163.
2. *Resulilerin İşleri*, XI. bab v.d.
3. A. Davud, *İncil ve Salib*, İstanbul-1913, s. 92; E. Renan, *İsa'nın Hayatı* (çev. Ziya İshan), Millî Eğitim Basımevi, 2. bas., Ankara-1964, s. 188.
4. Ekrem Sarıkcıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul-1983, s. 207; Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrât, İnciller ve Kur'an* (çev. M. Ali Sönmez), Konya: 1979, s. 98.
5. Bu Apokrif İnciller iç bkz. E. Hennecke, *New Testament: Apocrypha*, Gözden Geçirilmiş 2. bas., London- 1973, C. I ve II; Rhodes James Montague, *The Apocryphal New Testament*, 12. bas., London-1975; A.A. Findadlay, *The Apocryphal Gospels (History of Christianity in the Light of Modern Knowledge, Collective Work)*, Blackie and Son Limited, London and Glasgow,-1929.

seler arasında teolojik (iman akide) münakaşaların şiddetlenmesine sebep oluyordu. İznik Konsili (325)'ne kadar devam eden bu kargaşalık, nihayet 4 tanesinin dışında Kilise'nin bunları apokrif kabul etmesiyle sona erdi⁶.

1. Synoptic İnciller

Synoptic kelimesi, Yunanca'dan alınan "benzer" veya "birlikte" anlamındaki "sun" veyahut da "görüş" manasına gelen "opsis" kelimelerinden türetilmiştir⁷. Yeni Ahid'in ilk üç eserini meydana getiren Matta, Markos ve Luka incilleri, İsa'nın hayat hikayesini ve faaliyetlerini birbirine çok yakın, aynı paralellikte düzenlenmiş metinlerle verdikleri için bu isimle anılmışlardır⁸. Ancak bu tabir, sözü edilen üç incilin yazıldığı dönemden itibaren değil, takriben son 150 yıldan bu yana kullanılmaktadır⁹.

Bu üç incil her ne kadar birbirlerine benzer bir iskelet ortaya koyarlarsa da, her yazar eserine son derece farklı bir şekilde başlar. Matta ve Luka İsa'nın doğumunu ele alarak eserlerine başlarken¹⁰, Markos İsa'yı bir yetişkin olarak ele alır¹¹. Fakat daha sonra üç incil arasında bir paralelliğin meydana geldiği görülür. Ancak bu üç incil İsa'nın tebliğ vasfı üzerinde hemfikir olmalarına rağmen, her yazar bir seçme farklılığı yaparak faydalandığı materyalleri kendi özel ilgi ve gayesine göre kullanır. Böylece bu benzerlik daha çok iskelet üzerinde hadiselerin eksenini etrafında meydana gelir.

2. Synoptic İncillerin Kaynakları

XIX. yüzyılın başlarına kadar İncillerin kaynakları üzerinde hiçbir ciddi çalışma yapılmamıştır. Herkes Kilise'nin kabul ettiği kaynağı aynen kabulleniyordu. Ancak pozitif ilimlerin eski inanç, kaide, gelenek ve görenekleri sarsmaya başlamasıyla ilim adamları bu sahaya da el attılar.

Aslında gerek Apokrif olsun ve gerekse Resmî 4 İncil olsun, hepsinin dayandıkları kaynak, sözlü rivayet döneminin yazılı veya yazısız kaynaklarıdır. Ancak Synoptic İncillerin bu derece birbirlerine yakınlık arzetmeleri, bütün araştırmacıların zihninde "müşterek bir kaynak" fikrini doğurmuştur. Fakat buna rağmen şimdiye kadar ortaya konan şeyler de bir ihtimalden ileriye gidememiştir. Bu ihtimallerin bazılarına göre Synoptics'in ufak da olsa bazı belgesel kaynakları

6. Mehmet Çelik, Antakya Süryani Kilisesi: Doğuşu ve Gelişmesi (Atatürk Üniv. İlahiyat Fak., Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum-1985, s. 40.

7. Sister Audrey, Jesus Christ in the Synoptic Gospels, 2. bas., London-1974, s. 15

8. F.F. Bruce, The New Testament Documents, 14 bas., Bristol-1976, s. 10.

9. E. Sarıkoçlu, s. 207.

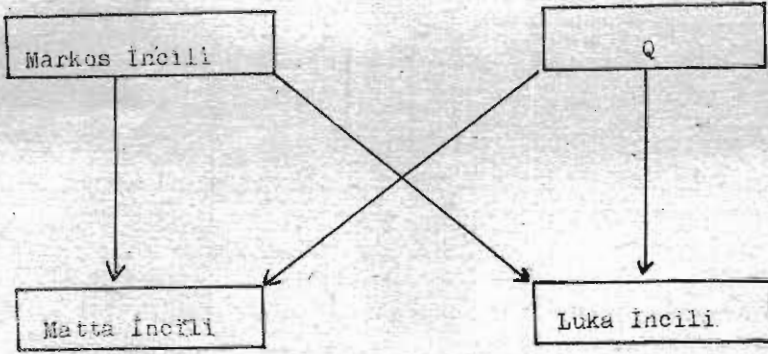
10. Bkz. Matta 1/18 v.d.; Luka 1/39 v.d.

11. Bkz. Markos 1/4. v.d.

takriben M.S. 60 yıllarına, bazılarının ise tâ İsa'ya dayandığını ve O'nun ölümünden az sonra, hatıralarda taze iken kaydedildiği söylenir. Bu ihtimaller üzerine iki teori ortaya atılmıştır:

a. İkili Kaynak Teorisi

Tarihi tahlil metodunun araştırmacılar tarafından kullanılmaya başlanmasından sonra ilk olarak ortaya atılan "İkili Kaynak" teorisi mühim bir başlangıç noktası oldu. Bu teoriye göre: Matta ve Luka bir taraftan Markos İncili'ni¹² diğer taraftan "Q" adlı bugün kayıp olan başka bir kaynağı kullanmışlardır¹³. Bunu şematik olarak ifade etmeye çalışırsak:



Ancak bu teoride, yukarıdaki şemada da görüldüğü gibi "sözlü rivayete" fazla yer verilmemesinden dolayı, bazı araştırmacılar tarafından kuvvetli hücumlara maruz kalmıştır¹⁴.

b. Dörtlülük Hipotezi Teorisi

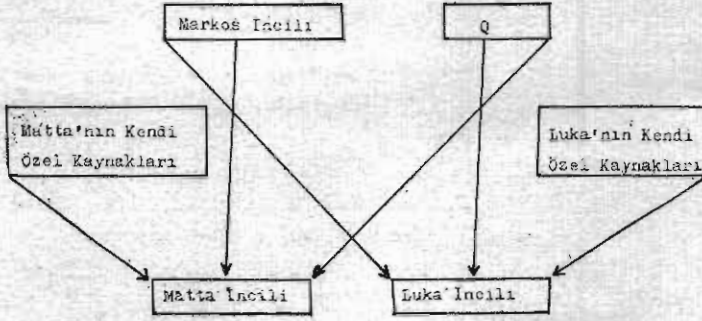
Daha sonra yapılan araştırmalarda, bu "ikili kaynak" teorisinin Synoptic İnciller'in kaynaklarını izah etmede yetersiz kaldığı görüldü. Bunun üzerine harici delillerden ziyade dabili deliller üzerinde çalışmalar yoğunlaştırılıp "Dörtlülük Hipotezi" teorisi ortaya atıldı. Buna göre, Matta ve Luka, Markos İncili ve "Q" materyalinin yanısıra kendilerine has kaynaklardan da faydalanmışlardır¹⁵. Bu Dört Hipotezi faraziyesini şematik olarak göstermeye çalışırsak:

12. George Salmon, A Historical Introduction to the Study of Books of the New Testament, 9. bas., London-1899, s. 117, 139 v.d.; Bruce, The New Testament Documents, s. 34 v.d.

13. "Q": Almanca "Quelle-Kaynak" kelimesinin kısaltılmışı olup; İncillerden önce varlığı farz olunan, Matta ve Luka tarafından kullanıldığı tahmin edilen kaynağa (veya esere) verilen isim.

14. Bkz. Bucaille, s. 127.

15. Bkz. Alfert Clare Leaney, The Gospel According to St. Luke, 2. bas., London-1966, s. 20 v.d.



Günümüz ilim adamlarının çoğuna göre şimdilik Dört Hipotez nazariyesi, Synoptic İnciller'in birbirleriyle ilgilerinin ve kaynaklarının en akla yakın teorisi olarak kabul edilmektedir¹⁶.

3. Synoptic İncillerin Tahlilî Mukayeseleri

Synoptic İnciller'in cümleleri birbirleriyle mukayese edildiğinde, bu üç incilin ne nisbette müşterek materyal kullandıkları ve ne nisbette kendilerine has kaynaklardan faydalandıkları ortaya çıkar. Vatikan'ın tesbitine göre:

Synoptik İnciller'deki Ortak Cümleler	330
Matta ve Markos'taki " "	178
Markos ve Luka'daki " "	100
Matta ve Luka'daki " "	230

Diğer taraftan bu üç incilin ayrı ayrı sadece kendilerinde bulunan cümlelerin dağılışı ise şöyledir:

Sadece Matta İncili'nde bulunan cümleler	330
" Markos " " "	53
" Luka " " "	500 ¹⁷ .

Meseleye başka bir açıdan bakılacak olursa, İncillerin bütün muhteviyatı sayet 100 üzerinden nisbi bir tahlile tabi tutulursa, şu şekilde bir netice ortaya çıkar:

16. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Audrey, Synoptic Gospels, s. 18 v.d. ; I. Howard Marshall, The Origins of the New Testament Christology, 1. bas. Leicester-1976, s. 35; Stephen Neill, What We Know About Jesus, 1. bas., London: 1970, s. 48 v.d; Bruce, The New Testament Documents, s. 40 v.d. ; Frederick C. Grant, Bible (Encyclopedia American), International bas., U.S.A.-1970, C.III., s. 699 v.d. John A. T. Robinson, Redating to the New Testament, 2. bas., London-1977, s. 86-117.

17. Bkz. Bucaille, s. 126; Bruce, s. 31.

Mutabakat Etmeyenler	Mutabakat Edenler
Markos% 7 % 93
Matta %42 % 58
Luka%59 % 41
(Yuhanna%92 % 8) ¹⁸ .

Yukarıdaki tablodan İnciller'in birbirlerine zıt yönlerinin oldukça fazla olduğu ve bunun Markos ile Yuhanna incilleri arasında son haddine kadar fazla olduğunu müşahede ediyoruz.

Yine aynı yolla Synoptic İncillerin kendi aralarındaki mutabakat noktalarının nisbi dağılımı şöyledir:

Matta-Markos-Luka	%53
Matta-Luka	%21
Matta-Markos	%20
Markos-Luka	% 6

Diğer bir mukayese yoluna başvurarak, Synoptic İnciller'deki muayyen bölümlerin bütün sayılarını alarak bu üç incilin ihtilaf ve ittifak ettikleri noktaları % hesabıyla şu şekilde ifade edilebilir:

İhtilaflar		İttifaklar	
Luka.....%37.....	}%65.....	} ...%5
Matta%14.....	%12.....	
Markos %2.....	%15.....	
Toplam :	53	97	

Bu tablodan çıkan netice şudur: Matta ve Markos incilleri konu itibarıyla büyük benzerlikler gösterirken, Matta ve Luka incilleri de yine zıttıktan çok birbirleriyle mutabakat halindedirler. Bütün bunlar gözönüne alınca, Synoptic İnciller'in muhteviyatının 2/5'i hepsinde müşterek bir vasfı haiz olurken, birinin diğerinden ve ayrıca birinin ikisinden birden farklı olduğu yerler 1/3'den az fazladır¹⁹.

Mamafih konu ve materyalin genel mutabakatının gözönünde bulundurulması, Synoptic İnciller arasındaki mübalağalı benzerlik ve zorlamaların ortaya çıkması bakımından yeterlidir. Ancak şunu itiraf etmek gerekir ki, bu İnciller arasındaki fiili mutabakatlar henüz umumî mütalaadan anlaşılacak kadar bariz değildir.

18. Bkz. Brooke Foss Westcott, An Introduction to the Study of the Gospels, 7. bas., London-1898, s. 195.

19. Westcott, An Introduction to the Study of Gospels, s. 195 v.d.

Matta'nın diğer Synoptic İnciller'le müşterek olduğu noktalar, bütünün 4/7'si kadar olduğu halde, bu durum fiili mutabakatta ancak 1/6'dan da azdır. Bu mutabakat Markos ve Luka İncillerinde daha da azdır: Luka'da 1/10, Markos'da 1/6'dır. Halbuki başka bir noktadan meseleye bakılıp, genel manada düşünülürse bu durum 2/5'den 13/4'ü bulur. Böylece fiili ve genel mutabakatları şu şekilde tablolaştırabiliriz:

Matta	Luka	Markos
7/24	1/4	7/39

Konuya başka bir açıdan bakılıp, bu fiili mutabakatlar analiz edilirse, enterasan neticeler elde edilir: Üç Synoptic İncildeki müşterek kısmın 1/6'sı fiili mutabakat, 1/5'i senet ve rivayette, 4/5'i diğer kısımlardadır. Aynı bölümlerde Matta ve Markos'un müşterekleri normal kısımlardaki fiili mutabakatın 5/6'sını teşkil eder²⁰.

S O N U Ç

Son zamanlarda bu çalışmaların derinleştirilmesi neticesinde İncil metinlerinin, sözlü geleneğin yaşadığı devreye paralel olarak birçok safhalardan geçtikten sonra teşekkül ettikleri şüphe götürmez bir gerçek olarak görülür. Ancak bu geçiş dönemi sırasında, bu rivayetlerin arıllarını koruyamadıkları; nakilciler tarafından üzerlerinde çevreye ve şartlara göre yer yer düzeltmeler yapıldığı kesin olarak ortaya konmuştur²¹. Konuya açıklık kazandırmak için İncillerin bu tarihi gelişim içindeki kaynaklarını gösteren Boismard'ın şemasını sunalım:

Şemada görüldüğü gibi bu belgelerden hiçbirisi bugün elimizde bulunan İncillerin redaksiyonları değildir. Nitekim şemada da yazar, en son redaksiyon ile bu belgeler arasında "Matta ara redaksiyonu, Markos ara redaksiyonu..." adını vererek durumu açıkça belirtmektedir.

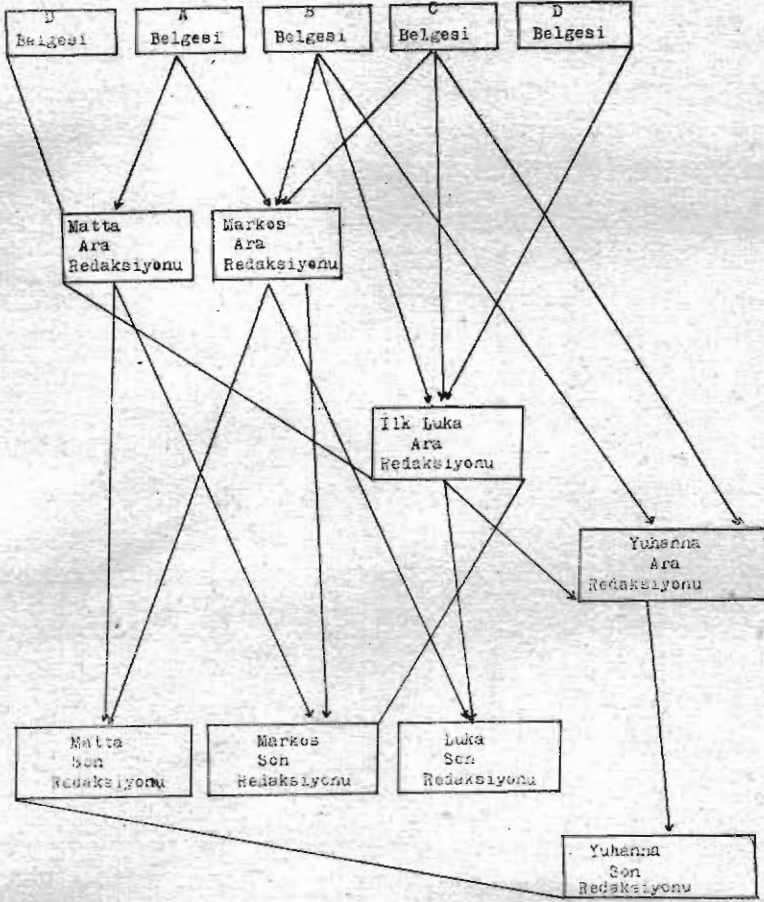
Bu izahlardan sonra İncillerdeki sözlerin, İsa'dan direkt olarak gelmediği açıkça görülmektedir. Bu durumu inkar edemeyen araştırmacıların birçoğu okuyucu üzerindeki güvensizlik havasını gidermek için, "Okuyucunun, İncilin birçok yerinde doğrudan doğruya İsa'nın sesini duymaktan vazgeçmesi gerekse bile, duyduğu ses Kilise'nin sesidir. Kilise bir zamanlar dünyamızda konuşan, bugün de bizlere şan ve şöhretiyle hitap eden İsa'nın yetkisini Tanrı'dan almış tercümanı olduğu için, okuyucu Kilise'ye güvenir..."²² şeklinde teselli kabilinden meseleye bir çözüm getirmeye çalışırlar.

20. Bkz. Westcott, An Introduction to the Study of Gospels, s. 197.

21. Bucaille, s. 128. v.d.

22. Bkz. Bucaille, s. 131.

DÖRT İNCİLİN GENEL OLUŞUMU



Not: A Belgesi Musevi-Hristiyan Cemaatından gelme bir kitap olup, Matta ile Markos'a kaynaklık etmiştir.

B Belgesi: A belgesinin yeni bir yorumudur. Putperest asıllı Hristiyan kiliselerince kullanılmıştır. Matta hariç, bütün İncil yazarlarına ilham kaynağı olmuştur.

C Belgesi: Markos'un, Luka ve Yuhanna'nın kaynaklandıkları bir kitaptır.

D Belgesi: Matta ve Luka'nın ortaklaşa kullandıkları kaynakların ekseriyetini oluşturur. Bu, yukarıda zikredilen İkili Kaynak teorisindeki "ortak belgedir".

BİBLİYOGRAFYA

- Abdu'l-Ahad Davud, İncil ve Salib, İstanbul-1913.
- Audrey. Sister. Jesus Christ in the Synoptic Gospels, 2. bas., London-1974.
- Bruce, F.F The New Testament Documents, 14. bas., Bristol: 1976.
- Bucaille, Maurice. Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an (çev. M. Ali Sönmez), Konya-1979.
- Çelik, Mehmet. Antakya Süryani Kilisesi: Doğuşu ve Gelişmesi (Atatürk Üniv. İlahiyat Fak., Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum-1985.
- Findlay, A.A. The Apocryphal Gospels (History of Christianity in the Light of Modern Knowledge, A Collective Work), Blackie and Son Limited, London and Glasgow-1929.
- Grant, Frederick C. Bible (Encyclopedia Americana), International bas., U.S.A.-1970.
- Hennecke, E. New Testament: Apocrypha, Gözden Geçirilmiş 2. bas., C.I-II London-1973
- Leaney, Alfert Clare. The Gospel According to St. Luka. 2. bas., London-1966.
- Luka (Yeni Ahid).
- Markos (Yeni Ahid).
- Marshall, I. Howard. The Origins of the New Testament Christology, 1. bas. Leicester-1976.
- Matta (Yeni Ahid).
- Montague, Rhodes James. The Apocryphal New Testament, 12. bas., London-1975
- Neill, Stephen. What We Know About Jesus, 1. bas., London:1970.
- Radhakrisnan, S. Eastern Religions and Western Thought, New York (A Galaxy Book)-1959.
- Renan, Ernest. İsanın Hayatı (çev. Ziya İshan), Milli Eğitim Basımevi, 2. bas., Ankara-1964.
- Resullerin İşleri (Yeni Ahid).
- Robinson, John A.T. Redating to the New Testament, 2. bas., London-1977.
- Salmon, George. A Historical Introduction to the Study of Books of the New Testament, 9. bas., London: 1899.
- Sarıçioğlu, Ekrem. Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul-1983.
- Westcott, Brooke Foss. An Introduction to the Study of the Gospels, 7. bas., London-1898.

KİTAP TANITMA

Doç. Dr. Osman TÜRER

"Les Ordres Mystiques dans l'Islam. Cheminements et Situation Actuelle" (İslâm'da Tarikatlar. Gelişimleri ve Bugünkü Durumları), Travaux publiés sous la direction de A. POPOVIC et G. VEINSTEIN, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1985, 1 c., 325 s.

İslâm kültür ve düşünce tarihinde müstesna bir mevki işgal eden Tasavvuf ve tarikatlar üzerinde yapılan araştırmalarda, son yıllarda gerek ülkemizde, gerekse dış ülkelerde ve bilhassa Batı'da önemli gelişmelere şahit olmaktadır. Bu durum, İslâm kültürünün rûhî-manevî cehpesini teşkil eden Tasavvuf'la, bu ilmin sosyal plâna aksetmiş müesseseleri olan tarikatların, günümüz insanı ve araştırmacılarının tekrar ilgilerini çeken bir saha olmaya başladığını göstermektedir.

Tanıtmasını yapacağımız kitap, Fransa'da birkaç yıldan beri, İslâmî tarikatlar üzerine yapılan yeni bir dizi faaliyetin başlangıcının mahsulüdür. Şöyle ki; Paris'te Sorbon Üniversitesi bünyesinde bulunan Sosyal Bilimler Yüksek Okulu (École des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Fransa'daki diğer üniversitelerin Şarkiyat araştırmaları yapan bölümleriyle de işbirliği yaparak, 1982'den bu tarafa İslâmî tarikatları konu alan bir dizi uluslararası sempozyum (yuvarlak masa toplantısı) tertip etmekte¹ ve sempozyumlara sunulan tebliğeleri kitap halinde neşretmektedir. Tanıtacağımız bu kitap, bu sempozyumların birincisine sunulan tebliğeleri ihtiva etmektedir.

Kitabın muhtevası ana hatlarıyla şu şekildedir:

Kitabı yayınlayanlardan Gilles Veinstein, tebliğlerden önce bir "Giriş" yazmıştır. Burada, kitapta İslâm'ın "Şeriat" yönünü ilgilendiren kısmıyla değil,

(1) Bu sempozyumlardan şimdiye kadar yapılanlar şunlardır: 1. "İslâm'da Tarikatlar. Gelişimleri ve Günümüzdeki Durumları" (Paris, Mayıs 1982. Bildirileri, tanıtılmakta olduğumuz kitapta yayınlanmıştır). 2. "Les Naqshbandis" (Nakşbendiler) (Paris, Mayıs 1985, Bildirileri baskıdadır). 3. "Les Bektachis et les mouvements se réclament de Hadji Bektach" (Bektaşiler ve Hacı Bektaş'tan kaynaklandığını iddia eden hareketler) (Strasbourg), Haziran-Temmuz 1986). 4. "Les Melamis et les Bayramis" (Melâmîler ve Bayramîler) 4-5 Haziran 1987. Muhtemelen bu uluslararası sempozyumlar, müteakip yıllarda değişik tarikatları konu alarak devam edecektir.

"İslam parallèle" diye vasıflandırdığı² tarikatlarla ilgili araştırmaların yer aldığını ifade ettikten sonra, ana hatlarıyla tasavvuf ve tarikatları ilgilendiren konulara temas eder ve tarikatların tarihi geçmişinden söz eder. Daha sonra bu sempoziumun yapılış setebini ve tebliğlerden ortaya çıkan neticeleri çok kısa bir şekilde takdim eder.

Bu "Giriş"ten sonra, sırasıyla şu tebliğler yer alır:

1. Joseph Fletcher, "*Les "voies" (turuq) soufies en Chine*" (Çin'de sûfi tarikatlar) (s. 13-26).

1984'te ölümünden önce Harvard Üniversitesi'nde görev yapan yazar, bu makalesinde İslâm tarikatlarının Çin'de yayılışlarını, İslâm'ın o bölgede yayılmasında bu tarikatların rolünü, bunların XVIII. Yüzyıl sonlarından itibaren arzettikleri yeni durumu, müslümanların XIX. Yüzyıl sonundan itibaren Çin baskısına karşı kendilerini müdafaada bu tarikatların oynadıkları rolü ve XX. Yüzyıl'daki durumu incelemiştir.

2. Alexandre Bennigsen, "*Les tariqat en-Asie Centrale*" (Orta Asya'da tarikatlar) (s. 27-36).

Yazar bu makalesinde³, Orta Asya ve Orta Volga bölgelerindeki tarikatların durumunu incelemiştir. Burada, XIII. Yüzyıl'da Moğol istilâsı sırasında Orta Asya'da tarikatların İslâm'ı müdâfaa etmeleri ile, XX. Yüzyıl'daki Rus istilâsı döneminde bu tarikatların aynı istikamette oynadıkları rolün benzerliğine dikkât çekilerek, o bölgedeki müslümanların ve tarikatların durumu ile bölgedeki dağılımları, bu tarikatların müntesiplerinin sayısı, faaliyetleri vs. ele alınmıştır.

3. Chantal Lemercier Quelquejay, "*Les tariqat au Caucase du Nord*" (Kuzey Kafkasya'da tarikatlar) (s. 37-48).

(2) "İslam parallèle" tabiri, gördüğümüz, kadarıyla Fransa'da ilk defa, Sovyetler Birliği ve Orta Asya'daki islâmî ve tasavvufî hayatla ilgili çalışmalarıyla tanınan Alexandre Bennigsen tarafından kullanılmış (meselâ bk. bu kitapta yer alan "*Les tariqat en-Asie Centrale*" adlı makalesi ve Chantal Lemercier Quelquejay ile beraber yayınladığı "*Le Soufi et le Commissaire. Les Confréries Musulmanes en URSS*" (Edition du Seuil, Paris, 1986) adlı kitabı) ve diğer araştırmacılar tarafından da benimsenmiştir. Tarikat çevreleri için kullanılan bu tabire karşılık, tarikatlarla ilgisi olmayan müslüman çevreler için de "İslam officiel" tabirini kullanmaktadır.

(3) Dipnot 2'de kendisinden bahsettiğimiz yazar bu çalışmasında, yine aynı yerde bahsettiğimiz "*Le Soufi et le Commissaire. Les Confréries Musulmanes en URSS*" adlı eserinde söz konusu bölge hakkında vermiş olduğu bilgilerin bir nevi özetini sunmuştur. Yazarın, Sovyet Rusya toprakları üzerindeki müslümanlar ve tarikatlar hakkında yazılmış en yeni ve objektif eser durumunda olan söz konusu değerli kitabı, bizzat yazarın kendisinden müsaade alınarak tarafımızdan tercüme edilmektedir.

Yazar bu incelemesinde, "Rusya'da -ve belki de bütün dünyada- tarikatların en sağlam bir şekilde yerleştiği ve müslüman kitlenin sosyal ve hatta politik hayatında en büyük rolü oynadığı bölge" olarak nitelendirdiği Kuzey Kafkas'yadaki müslümanların ve özellikle tarikatların XVIII. Yüzyıl'dan sonraki durumlarını, tarihi açıdan ve günümüzdeki durumları itibariyle ayrı ayrı ele almış ve bilhassa bu tarikatların son yıllardaki durumunu değişik açılardan incelemiştir.

4. Klaus Kraiser, "*Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie*" (Türkiye'de tarikatların geçmişi ve bugünü hakkında notlar) (s. 49-61).

Bu makalede, Cumhuriyet döneminden sonra Türkiye'deki tarikatların durumu kronolojik bir akış içerisinde ele alınıp, onların faaliyetleri, "Nurculuk" ve "Süleymanlık" hareketleriyle irtibatları ve siyâsî partilerle olan münasebetlerine temas edildikten sonra⁴, tarikatların Osmanlılar'ın son dönemlerindeki durumuna da göz atılmış ve iki devir arasında mukayeseler yapılmıştır.

5. Alexandre Popovic, "*Les ordres mystiques musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*" (Osmanlı sonrası dönemde Güney Doğu Avrupa'daki müslüman tarikatlar) (s. 63-100).

Balkan ülkelerindeki islâmî kültürün çeşitli sahalarında (edebiyat, inanç; tarikatlar, islâmî müesseseler vs.) yaptığı çalışmalarla tanınan yazar bu makalesinde, Yugoslavya, Bulgaristan, Yunanistan, Macaristan, Romanya ve Arnavutluk' taki müslüman tarikatların yakın geçmişte ve günümüzdeki durumlarını, oldukça zengin bir bibliyografya kullanarak incelemiştir⁵.

6. Darko Tanaskovic, "*Présentation de cinq témoignages filmés sur les ordres mystiques yougoslaves*" (Yugoslavya tarikatları hakkında filme alınmış beş belgenin takdimi) (s. 101-104).

Belgrad Üniversitesinde görev yapmakta olup, Yugoslavya'nın en meşhur şarkiyatçılarından olan Tanaskoviç, bu kısa yazısında Yugoslavya'nın Kosova ve Makedonya bölgelerindeki Melâmî, Halvetî (Karabâşiyîye kolu) ve Rifâî tekkelerinde, bu tarikatların zikir icralarından çekilmiş beş film hakkında izahlar yapmaktadır. Kendi ifadesiyle bu yazı, A. Popovic'in bundan önceki makalesini tamamlar mahiyettedir.

(4) Günümüz Avrupa müsteşrikleri son yıllarda Türkiye'deki dini cemaatlerle daha yakından ilgilenmekte ve buradaki dinî gelişmeleri endişe(!) ile takip etmektedirler. Bir misal olarak bk.: Paul Demont, "*Le Poids de l'Islam en Turquie*" (İslâm'ın Türkiye'deki Ağırlığı), "*L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*" (Olivier Carre yönetiminde, Edition PUF, Paris, 1982) içerisinde, s. 87-107. Bu yazıda Türkiye'deki dinî creyanlar ve özellikle "Nurculuk" hareketi ele alınmaktadır.

(5) Bu makale tarafımızdan tercüme edilmiştir. Bk.: "Osmanlı Sonrası Dönemde Güney-Doğu Avrupa'daki Müslüman Tarikatlar", Türk Kültürü Araştırmaları, Prof. Dr. İbrahim Yarkin'a Armağan, Yıl: xxv/1, 1987. Ankara, 1988, s. 85-125.

7. Marc Gaborieau, "*Les ordres mystiques dans le sous-continent indien. Un point de vue ethnologique*" (Hint Yarımadası'nda tarikatlar. Entolojik bir bakış) (s. 105-134).

Bu uzunca makalede yazar, Hindistan, Pakistan, Bengladeş ve Nepal'deki müslüman tarikatların günümüzde bölge toplulukları üzerindeki önemli rolünü, oralara nasıl yayıldıklarını, şu andaki durumlarını vs. incelemekte, bu arada konu ile ilgili oldukça zengin bir bibliyografya vermektedir. Gördüğümüz kadarıyla bu makale, söz konusu bölgedeki islâmî tarikatların tarihî geçmişi ile beraber, bilhassa İngiliz hakimiyeti dönemi ile günümüzdeki durumlarını, bunların bölge toplumu üzerindeki dînî, sosyal ve politik etkilerini, ihtidâ hareketlerindeki rolünü vs. detaylı bir şekilde inceleyen önemli bir çalışmadır.

8. Fred de Jong, "*Note sur les confréries soufies à Sri Lanka*" (Sri Lanka'da sûfî tarikatlar hakkında not) (s. 135-137).

Kısa bir makale olup, Sri Lanka'daki bilhassa Şâzeliyye'nin çeşitli kolları ile Kâdiriyye, Nakşbendiyye, Sühreverdiyye ve Çeştiyye tarikatlarının bugünkü durumlarını ihtiva etmektedir.

9. Denys Lombard, "*Les tarékat en Insulinde*" (Güney Doğu Asya ülkelerinde tarikatlar) (s. 139-163).

Bu genişçe makalede yazar, Malezya, Sumatra, Cava, Filipinler ve Endonezya'daki tarikatları incelemiştir. Yazarın ifadesine göre, bu çalışma bölgedeki tarikatlarla ilgili yegâne sistemli çalışmadır. Gerçekten de, konu gerek tarihî açıdan, gerekse aktüel durum itibarıyla, bir makale çerçevesinde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Son yıllarda bu bölgelerde İslâm tarikatlarının kaydettikleri gelişmeler ve bunların kitleler halinde ihtidâlara vesile olmaları, ilgililerin dikkatini çekmektedir.

10. Nicole Grandin, "*Les turuq au Soudan, dans la Corne de l'Afrique et en Afrique orientale*" (Sudan, Afrika'nın Boynuzu (Somali ve Etyopya'nın bir kısmı) ve Doğu Afrika'da tarikalalar) (s. 165-204).

Bu uzun makalede de sözü edilen ülkelerdeki Kâdiriyye, Şâzeliyye, Ticâniyye ve diğer tarikatlar, kolları ile beraber, mezkur üç ayrı bölgeye göre ayrı ayrı ele alınarak incelenmiştir.

Hakikaten, son zamanlarda müslüman tarikatlar Afrika'da hızlı bir şekilde yayılarak bölge halkının İslâm'ı kabul etmesine vesile olmaktadır.

11. Fred de Jong, "*Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe. Centres de gravité, signes de déclin et de renaissance*" (Orta Doğu Araplarında müslüman tarikatlar. Önemli merkezler, çöküş ve yeniden doğuş işaretleri) (s. 205-243).

Yazarın, araştırmacıların konu üzerinde yapacakları daha detaylı çalışmalara bir ön hazırlık mahiyetinde olduğunu belirttiği bu makalede, müstakil ara başlıklar altında Mısır; Suriye ve Lübnan; Filistin ve Ürdün; Irak; ve nihayet Körfez Ülkeleri ve Arap Yarımadası'ndaki tarikatlar tarihî ve bilhassa aktüel açıdan incelenmiş, son olarak da buralardaki tarikatların çöküş ve yeniden doğuşu ile ilgili bazı gözlemler kaydedilmiştir.

12. Fanny Colonna, "*Présence des ordres mystiques dans l'Aures aux XIXe et XXe siècles. Contribution à une histoire sociale des forces religieuses en Algérie*" (XIX. ve XX. yüzyıllarda Mağrib'de tarikatların mevcudiyeti. Cezayir'deki dîni güçlerin sosyal tarihine bir katkı) (s. 245-265).

Yazar bu çalışmasının, Mağrib'deki tarikatların bir tarihi veya mevcut durumlarının bir incelemesi olmayıp, sadece, uzun bir ortak tarihe sahip köylü gruplarının dîni bir mesajı nasıl yaşayıp ondan yararlandıklarını gösterme gayesini taşıdığını belirtir. Bununla beraber, son iki asır boyunca bölgedeki tarikatlarla beraber, diğer dîni cemâatler ve siyasi güçleri de inceleyerek, bunlar arasındaki münasebetleri ve halkın bunlara karşı tavrını ortaya koymaya çalışmıştır. Sonunda, Cezayir'deki tarikatlarla ilgili bir de bibliyografya verilmiştir.

13. Nicole Grandin, "*Libye: éléments bibliographiques*" (Libya: Bibliyografik çalışmalar) (s. 267-269).

XIX. Yüzyıl öncesi dönemle, XIX. Yüzyıl'da Libya'daki tarikatlarla ilgili bir bibliyografya çalışmasıdır.

14. Jean-Louis Triaud, "*Le thème confrérique en Afrique de l'Ouest. Essai historique et bibliographique*" (Batı Afrika'da tarikat meselesi. Tarihî ve bibliyografik deneme) (s. 271-282).

İsminden de anlaşılacağı gibi, bu makalede Batı Afrika'daki tarikatlar tarihî yönden kısaca ele alınmış ve konu ile ilgili geniş bir bibliyografya verilmiştir.

15. B.G. Martin, "*Les Tidjanis et leurs adversaires: développements récents de l'Islam au Ghana et au Togo*" (Ticâniler ve muhalifleri : Gana ve Togo'da yeni islâmî gelişmeler) (s. 283-291).

Bu makalede de, iki Batı Afrika ülkesi olan Gana ve Togo'daki Ticâniyye tarikatının 1780'de bölgede zuhûr edişinden itibaren geçirdiği safhalar ve onlara karşı koyan güçler ele alınmıştır.

Son olarak da, yine Gilles Veinstein tarafından, "*Un essai de synthèse*" (Bir sentez denemesi) başlığı altında, bütün bu makalelerin genel bir değerlendirilmesi yapılarak, Amerika dışında hemen hemen bütün dünyadaki müslüman tarikatların günümüzdeki durumu özet olarak takdim edilmiştir.

Kitabın sonunda, Marc Gaborieau'nun kısa bir açıklayıcı yazısı eşliğinde "İndeks" yer almaktadır.

İçerisindeki makalelerin objektifliği tartışılır mahiyette olan bu kitap, gördüğümüz kadarıyla dünyanın bu kadar geniş bir alanındaki müslüman tarikatları, üstelik her bölgenin mütehassısı olan araştırmacılar tarafından yapılan çalışmaları bir araya getirerek inceleyen yegâne kitap durumundadır. Bu kitap baştan sona okunduğunda, gerçek:en, dünyadaki islâmî trikatların genel durumu hakkında bir fikir sahibi olunabilecektir.

Bu kitabın bir başka ve en ncemli özelliği, ele alınan her bölge üzerinde yapılacak daha detaylı çalışmalar için oldukça zengin bibliyografik bilgiler ihtiva eden bir el kitabı mahiyetinde oluşudur. Hazırlanışındaki asil espri de bu olsa gerek.

Kısacası bu kitap, Tasavvuf ve Tarikatlar tarihi ile ilgilenen her araştırmacı-nın mutlaka istifade etmesi gerektiği kanaatinde olduğumuz bir eserdir. Ayrıca bu kitap, Batı'da islâmî tarikatlar üzerinde ne derece ciddi çalışmalar yapılmakta olduğunu da göstermektedir. İleride bu kitaptaki makalelerin tamamını tercüme ederek, böyle bir eseri dilimize kazandırmayı düşündüğümüzü de burada belirtmek isteriz.

Sünnetin Geçmişte ve Günümüzde İhmâli Meselesi

Dr. M. Mustafa el-A'zamî'den
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Aydınlı

Fitnenin Tarihi

Sünnet ve Eski İnkârcıları

Bir kimsenin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetini terkedip sadece Kur'an'a dayanması mümkün olmadığı gibi, İslâmî öğretilere bağlılık iddiasıyla Hz. Peygamber'in sünnetinin delilliğini (hüccet oluşunu) inkâr etmesinin bağdaşması da mümkün değildir. Fakat bazı insanlara işler, hatta bunların apaçık olanları, kimi zaman gizli kalmaktadır. Hz. Peygamberin sünneti karşısında da durum böyle olmuştur.

Sahâbe zamanında onun teşriî (kanun koymakla ilgili) değerini anlamayanlar bulunmuştu:

Hasan (Basrî) der ki; bir ara İmrân b. Husayn, Peygamberimizin (s.a.s) sünnetinden bahsediyordu. Adamın biri ona şöyle dedi: "Ebû Nuceyd! Bize Kur'an'dan bahset!". İmrân ona şöyle cevap verdi: "Sen ve arkadaşların Kur'an'ı okuyorsunuz. Bana namazdan, içindekilerden, sınırlarından bascedebilir misin? Bana altının, devenin, sığırın ve muhtelif malların zekâtından bahsedebilir misin? Fakat sen yok iken ben şahit olmuştum"¹, Sonra şöyle dedi: "Resûllullah (s.a.s.) zekât husûsunda bize şöyle şöyle farz kıldı". Bunun üzerine adam; "Beni ihyâ ettin. Allah da seni ihyâ etsin!" dedi. Hasan der ki; "Bu adam, sonunda müslümanların fakihlerinden oldu"²

Öyle görünüyor ki bu çeşitten bir anlaşmazlık, bütün meseleleri sadece Kuran'da araştırmaya giriştiğinde Ümeyye b. Hâlid için söz konusu oldu ve Abdulah b. Ömer'e şöyle dedi: "Biz hazarda (mukîm iken) kılınan namazı ve korku namazını Kur'an'da buluyoruz, seferde kılınan namazı Kur'an'da bulmu-

x Bu yazı, müellifin "Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî ve Târîhi Tedvînîh (Bejrût, 1400/1980, 1/21-41 isimli eserinden tercüme edilmiştir.

1. Buradan, itiraz eder zatın sahâbî olmadığı anlaşılıyor.

2. el-Müstedrek, el-Hâkim, 1/109-110. Özetle bir benzeri: el-Kifâye, el-Hatibu'l-Bağdâdî, 15.

yoruz?”. Bunun üzerine Abdullah şöyle dedi ”Kardeşimin oğlu! Biz hiçbir şey bilmez bir halde bulunuyorken Allah bize Hz. Muhammed’i (s.a.s.) gönderdi. Binaenaleyh, Hz. Muhammed’in (s.a.s.) yaptığını gördüğümüz gibi yaparız”¹.

Muhtemeldir ki zamanın ilerlemesiyle, müşkillerini sadece Kur’an’ın ışığında araştıran kimselerin sayısı artmış, nihayet Eyyüb es-Sahtiyânî (68-131 h.) şöyle demiştir: ”Adama sünneti aulattığın zaman; ’Bunu bırak da bize Kur’an’ dan bahset!” derse bil ki o sapık ve saptırıcıdır”².

Biraz önce zikredilen kimseler, öyle görünüyor ki herhangi bir grubu veya herhangi müşterek bir yönelişi temsil etmiyorlardı. Bilakis onlar ferdî durumlarda ve muhtemelen sayıları zamanla artmıştı.

Burada dikkat çekici başka bir nokta var. Bu da şudur: Bu yöneliş, bütün müslüman bölgelerde yaygın değildi. Aksine bu, ekseriya Irak’ta özellikle görüldü. Çünkü İmrân b. Husayn, -İbn Hibbân’ın zikrettiği gibi³- Basra’daydı. Aynı şekilde Eyyüb es-Sahtiyânî de Basra’lıdır⁴. Öyle görünüyor ki ekseriya İmâm Şâfiî’nin zikrettiği, sünnetin delillliğini inkâr edenler de aynı şekilde Basra’lıdır⁵. Bu tarihî metinlerin ışığında bu yönelişin sadece Irak’da yayılma ortamı bulduğunu söylemek mümkündür.

Sünnetin Terkedilmesinde Bir Gelişme

Sahâbe arasında Hz. Peygamber’in sünnetinin değerini anlamayan bazı şahısları gördük, fakat, daha önce söylediğimiz gibi, bu olaylar ferdî idi. Sonra işler değişti. İkinci asrın sonundan biraz önce, teşrî kaynağı olarak sünnetin delillliğini inkâr eden bir gruba⁶ mütevatir olmayanın delillliğini inkâr eden diğer bir grup görüldü⁷.

Hâricîler, Mü’tezile, Şîa ve. Hz. Peygamber’in Sünneti Karşısındaki Durumları Hâricîler ve Sünnet

Hâricîler, Hz. Peygamberin sünnetini kabûl eder ve ona İslâm teşrîinin temel bir kaynağı olarak inanırlar. Şu kadar var ki onlardan, özellikle ”hakem” meselesinden sonra, bazı sahâbîlerin rivâyet ettiklerini reddettikleri nakledilmiştir.

1. el-Müstedrek, 1/258. Müellif Hâkim;”Râvîleri sıkadır, Medine’lidirler.” demiş, Zehebî de onun görüşünü benimsemiştir.

2. el-Kifâye, s. 16.

3. Meşâhîru Ulemâi’l-Emsâr, s. 37.

4. Meşâhîru Ulemâi’l-Emsâr, s. 150.

5. Bkz. es-Sünne ve Mekânetuhâ, s. 160.

(6) Bkz. el-Ümm, 7/250. Şâfiî burada şöyle der: ”Bütün haberleri reddeden grubun görüşünü anlatma babı

(7) Bkz. el-Ümm, 7/254. ”Bilhassa haber-i vâhidi reddedenlerin görüşünü anlatma babı.

Prof. es-Sibâ'i şöyle der: "Muhtelif gruplarıyla Hâricîler fitne öncesi bütün sahâbileri "âdil" sayar, sonra Hz. Ali'yi, Hz. Osman'ı, Cemel savaşına katılanları, iki hakemi, hakem tayinine razı olanları, iki hakemi veya birini doğrulayanı tekfîr ederler. Bu sebeble, "fitne"den sonra sahâbenin ileri gelenlerinin hadislerini; hakem tayinine razı oldukları, iddialarınca, zulüm önderlerine uydukları. binaenaleyh, güvenlerine lâîk olmadıkları için reddetmişlerdir"¹. Fakat bu söz, araştırmayı gerektirmektedir.

Şüphesizdir ki Hâricîlerin kitapları, mezheplerinin yok oluşuyla birlikte ortadan kalkmıştır, İbâdiye hariç. Bunlar Hâricîlerden bir gruptur². Kitaplarına başvurduğumuzda onların Hz. Peygamber'in hadislerini kabûl ettiklerini, Hz. Ali, Hz. Osman, Hz. Aişe, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik ve diğerlerinden (Allah'ın rizası hepsinin üzerine olsun!) rivâyette bulduklarını görürüz³.

Haber-i âhâdî kabûl etmelerine gelince, bu usûl-i fıkıh konusunda yazdıklarından belli olmaktadır.

es-Sâlimî şöyle der: "Haber-i âhâd kıyasla çatıştığı zaman hangisinin diğerinden öne alınacağı konusunda farklı görüşler vardır. Müellif bunlardan üçünü zikretmiştir. "Bunlardan biri -ki o taraftarlarımızın (ashâbımızın) çoğunun, kelâmçıların ve bizim gruptan bütün fakihlerin görüşüdür.- haberin kıyasa tercih edilmesidir. Bundan dolayı onunla amel etme kıyasla amel etmekten daha uygun olur"⁴.

Buradan şu ortaya çıkar ki Hâricîlerin hepsinin hakem tayininden önce veya sonra sahâbenin rivâyet ettiklerini reddettiklerini mutlak olarak (bir sınırlama yapmaksızın) söylemek caiz olmaz.

Mu'tezile ve Sünnet

Şeyh el-Hudârî, eş-Şâfiî'nin yazdıklarından⁵ -es-Sibâ'i de bu görüşe meyleder⁶. bütün haberleri (hadîsleri) reddeden fırkanın mu'tezile olduğu neticesine varmıştı.

Gerçek şu ki, mu'tezilenin sünnet karşısındaki durumu hakkında, alimlerin nakilleri -es-Sibâ'i'nin dediği gibi- çelişmektedir: "Onlar, mütevatir ve âhâd kısimlarıyla sünnetin delillîği görüşünü benimseme konusunda cumhûrla beraber midirler? Yoksa her iki kısmıyla onun delillîğini inkâr mı etmektedirler? yahut mütevatirin delil oluşunu benimseyip haber-i âhâdın delillîğini red mi ediyorlar?"⁷.

1. es-Sünne ve Mekânetuhâ, s. 23.

2. et-Tebîr, s. 46-56. müellif bu kitapta şöyle yazar: Hâricîler 20 gruptur, İbâdiyye, bunlardandır.

3. Msl. Bkz. Musnedu'r-Rebî' b. Habîb el-Ferahîdî,

4. Talatu's-Şems, 2/20.

5. Târîhu't-Teşrî'î'l-İslâmî, s. 185.

6. es-Sünne ve mekânetuhâ, s. 160.

7. es-Sünne ve Mekânetuhâ, s. 202.

es-Sibâ'i; el-Âmidî, İbn Hazm ve İbnu'l-Kayyim'den bazı nakiller kaydetmiş, sonra şöyle demişti: "Bu nakiller, gördüğün gibi, çelişkilidirler, bize bu konuda doğru bir hüküm vermemektedirler"¹.

Sonra, Bağdâdî'nin el-Fark Beyne'l-Firak'ından en-Nazzâm'ın görüşünü nakletmişti ki muhtevası şudur:

O, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mucizelerini inkâr ediyordu.

İcmâ ve kıyasın delillliğini inkâr etmişti.

Zarûrî ilmi gerektirmeyen haberlerden olan delili inkâr etmişti.

es-Sibâ'i daha sonra, mu'tezilenin ekserisinin, en-Nazzâm'ın kâfir sayılması konusunda görüşbirliğinde olduğunu kaydetti².

el-Hayyâtü'l-Mu'tezilî'nin naklettiği üzere, İbnu'r-Râvendî, İbrahim en-Nazzâm'ı; "O kâfir birinin haberinin bilgi gerektirdiğini ve, haberi, duyu organlarıyla algılanır bir madde olduğunda bunun, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) verdiği haber mertebesinde olduğunu iddia ediyordu." diyerek ittihâm ederken el-Hayyât: "Bu da İbrahim aleyhine bir yalandır. İbrahim nazarında hiç kimsenin haberi Allah'ın haberiyle Resûlü'ünün haberine denk değildi." diyerek bunu reddeder³.

Basra'lı Ebu'l-Huseyn el-Mu'tezilî, usûl-i fıkıhla ilgili el-Mu'temed isimli kitabında şöyle bir bölüm açar: "Haber-i vâhidin bilgi gerektirmeyeceğine dair bölüm: Alimlerin çoğu onun bilgi gerektirmeyeceği, diğerleri gerektireceği görüşündedir. Bunlar ihtilâfa düşmüş ve neticede ehl-i zâhirden hiçbir grup, haberle beraber bilginin karfinesinin (belirtisinin) bulunmasını şart koşmamışlardır. Ebû İshâk en-Nazzâm, haberin bilgiyi gerektirmesinde bazı belirtilerin onunla beraber bulunmasını şart koştı. Bunu mütevâtir haberde de şart koştığı söylenir. Buna da, evinde kedisinden başka hiçbir hasta bulunmadığını bilmekle beraber evinden ağıt sesleri duyuyor, kapısında cenaze görüyor iken Zeyd'in ölümünden "haber" dâr edilişimizi örnek göstermişti⁴.

Aynı şekilde, Ebu'l-Huseyn el-Mu'tezilî, kitabında, haber-i âhâdlarla ibadet emrinin gelişinin caizliği bölümü", "haber-i vâhidle ibâdet etme hakkında bölüm" gibi diğer bölümler açmıştır⁵.

Bu nakiller, mu'tezilenin, Hz. Peygamber'in hadislerini kabul ettiklerine dair görüşleri hakkında bize açık bir fikir vermektedir. en-Nazzâm'dan nakledilen-

1. a.ge.e., s. 203.

2. a.ge.e.

3. el-Intisâr, s. 45 .

4. el-Mu'temed, s.5.

5. Bkz. s. 572 ve 583.

ler çelişkilidir. Eğer sünneti kabul etmediği kesinlik kazanırsa bu onun şahsî görüşü olur ve bu konuda o, mu'tezilenin ileri gelenlerini temsil etmez. Nice muhad-dis kadercilikle (mu'tezili oluşla) suçlanmıştır¹. Peki, bunlar Hz. Peygamber'in hadislerini kabul etmiyordularsa niçin, kendilerine göre hiçbir kıymeti olmayan bir şey uğruna kendilerini yoruyor, ömürlerini tüketiyorlardı?

Bu delillerden sonra şu görüşe meylediyoruz: Mu'tezile, Hz. Peygamber'in hadislerini kabul etme hususunda ümmetin ileri gelenleriyle aynı görüştedirler. Bazan, nazarıyyelerinin önünde engel olduğunu gördüklerinde bazı hadislerin sahlîliğine itiraz etmişlerdi. Fakat hadisleri toptan inkâr görüşleri yoktu.

Şi'a ve Sünnet

Şi'ilere gelince onlar, birbirlerini kâfirlikle suçlayan birçok gruba ayrılmışlardır². Bugün İslâm dünyasında bulunanların çoğu İna Aşeriyye'den (Oniki İmâm Yanlıları) olup Hz. Peygamber'in sünnetini kabul etmektedirler³.

Fakat sünnetin kendisinin tesbit edilmesi konusunda bizimle onlar arasında ihtilâf vardır.

Onlar, sayıları 3 ilâ 11 arasında değişen birkaç şahsın dışında⁴, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefâtından sonraki sahâbenin tamamı hakkında irtidât hükmü vermektedirler. Bunun için bu sahâbilerden (Allah'ın rızası hepsinin üzerine olsun!) rivâyet edilen hadisleri kabul etmezler. Bilâkis, kendilerine göre, sadece ehl-i beyten nakledilen rivâyetlere güvenmektedirler.

Sözün özü: İslâm ümmeti, ilk zamanlardan bugüne kadar, Hz. Peygamber'in sünnetinin kabul edilmesi ve onun teşri (kanun koyma) kaynağı olduğu hususunda görüşbirliğine varmıştır. Sünnet Müslümanları da bağhyıcıdır.

Eskiden, Hz. Peygamber'in sünnetine itiraz eden bazı şahıslar veya bazı gruplar görülmüştü. Fakat bunlar ikinci asrın veya en fazla üçüncü asrın bitimiyle sona ermişler, varlıkları kalmamıştı. Bu fitne, birazdan göreceğimiz gibi batı sömürgeciliğinin etkisiyle geçen asır içinde bir defa daha uyandı.

Sünnet ve Yeni İnkârcıları

Fitnenin Tarihi

Tarih bize, ikinci asırdan sonra, İslâm dinine mensup olup da Hz. Peygamber'in sünnetini ihmâl eden fertlerden veya gruplarda bahsetmez. İkinci asırda

1. Bkz. Tabakâtu'l-Mu'tezile, Ahmed b. Yahya el-Murteda, s. 133-140. Yine de bu müellifin sözlerini ihtiyatla kabul etmemiz icab etmektedir. Buna rağmen onda işe yarar çok şey bulunur.

2. Bkz. Firaku's-Şi'a, en-Nevbahtî.

3. Kûleynî'nin el-Kâfi'si vb. gibi hadîse dair kitaplarına bkz.

4. Bkz. Ricâlu'l-Keşf, s. 12-13.

buna çağrıda bulunanlara gelince onlar tarihe mal olmuşlardı. Bundan sonra durum, yaklaşık olarak 11 asır bu şekilde devam etti. Zaman değişti, müslümanların iktidarı kayboldu. Sömürge ve köleleştirme dönemi geldi. Sömürgeciler de, İslâm'ın dayanaklarını silip süpürmek için iğrenç düşüncelerini yaymaya başladılar.

Bu şartlarda Irak'da sünneti terketmeye çağrıda bulunanlar görüldü¹.

Mısır'da ise, bu fitne, şayet Ebû Reyze'nin zikredip çıkardığı netice doğruysa, Muhammed Abduh döneminden başlar.

Ebû Reyze şöyle der: "Üstad İmam Muhammed Abduh (Allah ondan razı olsun!) şöyle dedi: "Müslümanların bu asırda Kur'an'dan başka önderi yoktur. Gerçek İslâm da, fitnelerin zuhûrundan önce ilk devrin yaşadığı İslâm'dır".

"Allah rahmet eylesin. Abduh yine şöyle demişti.: "Bu kitaplar (yani, dipnota zikredildiği üzere, Ezher ve benzeri yerlerde okutulan kiptaplar) bu ümmetin içinde var oldukça onun ayağa kalkması mümkün değildir. Ayağa da ancak birinci asırda bulunan rûhla -ki, o Kur'an'dan ibarettir.- kalkacaktır. Kur'an dışındaki her şey, onunla ilim ve amel arasına giren bir perdedir"².

Sonra bu yolu; el-Menâr dergisinde "İslâm sadece Kur'an'dan ibarettir." başlıklı iki makele³ yazıp Kur'an âyetlerinden, kendi iddiasına göre, Hz. Peygamber'in sünnetine ihtiyaç olmadığına deliller getirmek suretiyle Dr. Tefîk Sıdkî takip etti.

Reşid Rıza da Dr. Tefîk Sıdkî'nin makalesine eklediği notunda şöyle demişti: "Bu hususta münâkaşa konusu diğer bir mesele kaldı. O da şu: hadîsler -ki onlara sözlü sünnet ismini verirler-, özellikle ilk dönemde tartışmasız ve ihtilâfsız, amelle (yapılarak) benimsenmiş sünnetler değilse de din, şeriat ve umûmî midirler? Evet dersek karşımıza çıkacak en büyük şüphe, Hz. Peygamber'in, Kur'an'dan başka, kendisinden bir şeyin yazılmasını yasaklaması, sahâbenin hadîs yazmaması, alimlerinin ve, halifeler gibi önderlerinin hadîs rivâyetine ilgi göstermemeleridir. Aksine, bu konuda bir şey yazmadan önce meseleyi görüşürken Dr. Sıdkî'ya söylediğimiz gibi, onlardan, hadîs rivâyetinden kaçındıkları nakledilmiştir"⁴.

Seyyid Reşid Rıza, Dr. Tefîk Sıdkî'yi, yazılarıyla büyük ölçüde desteklemiştir Zira o, Hz. Peygamber'in hadîslerini mütevatir olan ve mütevatir olmayan diye iki kısma ayırmıştı. Reşid Rıza, namazın rekâtlarının sayısı, oruç vb. şeyler gibi bize tevâtürle nakledilen haberlerin kabul edilmesinin vacip olduğu görüşündeydi. O bunlara "ed-Dînu'l-Âmm: Genel Olan Dîn" ismini veriyordu. Bize bu şekilde

1. Sünnet Ki Ainî Haysiyyet, s. 16.

2. Advâ' ale's-Sünne, s. 405-406.

3. Mecelletu'l-Menâr, 9. yıl, sayı: 7, 12.

4. Mecelletu'l-Menâr, 9/929-930.

nakledilmeyenler ise "Din Hâss: "Özel Olan Din" dir. Bunları kabul etmeye mecbur değiliz. Reşid Rıza, hadis yazmaktan kaçınma ile ilgili haberler naklettikten sonra şöyle der: "Hz. Ebû Bekir'in yazdıklarını yakması, sahâbenin (yazdığı) sahifelerden hiçbir şeyin tâbiûna ulaşmamış olması, tâbiûnun, neşretmek gayesiyle hadisleri, ancak idarecilerin emriyle tedvîn etmiş olmaları gibi, İbn Abdilberr'in zikrettiği her şey ve başkalarının rivâyet etmiş olduğu benzerleri, sahâbe ve tâbiûnun bir şeyi ezberlemek için yazdıkları sonra onu imha ettikleri hususunda söylenenleri deteklemektedir. Buna, sahâbenin büyüklerinin hadis rivâyeti konusundaki isteksizlikleri, aksine ondan kaçınmaları hatta onu yasaklamaları ile ilgili haberleri eklersen, nazarında, onların bütün hadislerin, Kuran gibi genel ve sürekli olan bir din olmasını istememiş oldukları görüşü ağır basar"¹. Öyle görünüyor ki o, rahmetli Prof. Mustafa es-Sibâ'i'nin bize hatırlattığı gibi, ömrünün sonunda bu tavrından vazgeçmişti.

Sonra Ahmet Emîn 1929 yılında Fecru'l-İslâm isimli kitabını yayınladı ve onda, Hz. Peygamber'in sünneti ile ilgili bir bölüm yazarak hak ile bâtlı birbirine karıştırdı ve, ölünceye kadar görüşlerinden ayrılmadı². Büyük teessüfle söyleyelim ki o ilme de bağlı kalmaz, bilâkis ilmî objektiflik içinde şübheyi diriltir.

Sonra İsmail Edhem h. 1353 yılında sünnetin tarihi ile ilgili bir kitapçık yayımlandı. O şöyle der: Mevcût hadislerin hatta Sahihân'dakilerin bile "asılları ve dayanakları sağlam değildir. Bilâkis şübhelidirler ve üzerlerinde uydurma vasfı hâkimdir"³.

İsmail Edhem, kitabının etrafında gürültü kopunca el-Feth dergisinde bir makale neşredip, söylediklerine büyük edebiyatçı ve alimlerden bir grubun muvâfakat ettiğini bildirmiş ve, kendisine bir mektub yazıp göndermesi sebebiyle, bunlardan Prof. Ahmed Emîn'in ismini zikretmişti. Ahmed Emîn onu tekzip etmedi. Aksine bazı dergilerde, arkadaşına yapılanlara üzüldüğünü belirten yazılar yazdı ve bu hareketi, düşünce özgürlüğüne karşı bir savaş ve ilmî araştırmalar yolunda bir engel olarak değerlendirdi⁴.

Bunlardan sonra sancağı Ebû Reyze aldı ve "araştırmanın" neticesini "Advâ' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye" isimli kitabında yayınladı.

Aslında o ne yeni bir düşünce ne de yeni bir delil getirmedir. Bilâkis İsmail Edhem, Tefvîk Sıdkî ve Reşid Rızâ'dan herbirinin söylediğini bir araya getirdi. Vardığı neticede o, es-Seyyid Reşid Rızâ'nın sahip olduğu görüşten uzakta kal-

1. a.g.e., 10/511.

2. Ahmed Emîn'in 2. baskıya yazdığı önsöze bkz. Zira o orada şöyle demişti: "Bu kitabın birinci baskısı 1929 yılının başlarına doğru çıkmıştı". Şimdi önümde 1969 yılında basılmış 10. baskı var. Bunda da bu karıştırma mevcuttur.

3. es-Sünnetü ve Mekânetühâ, s. 213.

4. es-Sünnetü ve Mekânetühâ, s. 214.

maz, aksine icthâd iddiasıyla beraber onu taklîd eder ve sünnet kelimesini şöyle açıklar:

''O gün (yani Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zamanında) sünnet yalnız ameli sünnet olarak biliniyordu''¹.

Ona göre ameli sünnet kavramına gelince bu, Advâ' isimli kitabında yazdığı gibi, mütevâtir ameli sünnettir: ''Resûlün mütevâtir sünnetlerini -ki bunlar ameli sünnetlerdir.-, ilk dönem müslümanlarının oybirliği (icma) ettiği ve, yanlarında zarûri olarak bilinen hususları; işte bütün bunları hiç kimse te'vil veya icthâdla inkâr veya reddedemez. Bilinen namazın beş olması, her rekâtın kıyâm, Kur'an kırâatı, rükû, iki secde ihtiva etmesi vs. gibi Resûl'ün (s.a.s.) zamanından bu güne kadar tatbikatla bilinen husûslar örnek verilebilir. İşte bunlar, Resûl'ün sünnetidir. Bunun (yani sünnetin), hadisleri ihtivâ eden şeylere genelleştirilmesi sonradan çıkan bir ıstılahtır''².

Âhadın hadisleri (haber-i âhâd) ile ilgili olarak da şöyle der: ''Kimin yanında bunlardan bir şey, rivâyet ve delâlet bakımından sahlîlik kazanırsa onunla amel eder. Fakat bunlar, onları yasa olarak kabul edeni taklîd ederek, ümmetin mec-bûr edileceği genel yasa yapılamaz''³.

Hind Diyârı

İngilizler, geçen asırda Hindistan'ı tamamıyla sömürgeleştirmişti. Müslümanlar orayı sömürgecilerin elinden kurtarmaya giriştiklerinde bu maksad için cihâd ilân ettiler. Her ne kadar onlar İngilizlere karşı savaşlarında başarısız olmuşlarsa da şu kadar var ki sömürgeciler, kılıçla cihâd (silâhlı cihâd) rûhunun tehlikesini farkettiler. Bunun için, silâhlı cihâdı inkâr eden ''müslümanların alimleri''nden bir grup oluşturdular. Bu (ir-kâr) da cihâd hadislerine itirazla oldu. Cerâğ Ali ve, yalancı peygamber Mirzâ Ğulam Ahmed el-Kadyânî bu cokolün reislerinden idiler.

Aynı şekilde yenilgi rûhu Seyyid Ahmed Hân, Abdullah el-Cekrâlevî(?) Ahmeduddîn el-Emritserî ve diğerlerini yetiştirdi. Nihâyet, müşahede edilir bir faaliyet gösteren Ğulam Ahmed Perviz geldi⁴ ve aylık bir dergi çıkardığı gibi ''Ehlu'l-Kur'an'' adıyla bir cemiyet de kurdu ve bu istikamette birçok kitap yayınladı. Ğulam Ahmed Perviz icthâd ve müstakillik iddiasıyla beraber Tefvik Sıdkî'yi tamamen taklîd eder. Çünkü o, hadislerin herhangi bir teşri edeceğinin olmasını tamamen inkâr eder. O sadece haber-i âhâdları reddetmez, bunun da

1. Advâ', s. 404.

2. a.g.e., s. 406-407.

3. a.g.e., s. 407.

4. el-Mevdûdî, Sünnet Ki Âinî Haysiyyet, s. 16.

ötesinde beş vakit namaz, namazın rekâtları, şekli ve buna benzer şeyler gibi tevâtür yoluyla bize nakledilenleri de reddeder ve şöyle eder: Kur'an bize sadece namazı dosdoğru kılmayı emrediyor. Namazın nasıl kılınacağı ise devlet başkanına bırakılmış bir iştir. O bunu danışmalarına danışarak zaman ve mekâna göre belirler¹. Bu, Tevfik Sıdkî'nin; "İslâm sadece Kur'an'dan ibarettir." makalesinde açıkladığı görüşüdür. Fakat Sıdkî sonraları bundan vazgeçmişti.

Sözün Özü

İkinci asırda çok az insan, Hz. Peygamber'in sünnetinin delillliğini ve teşriî değerini inkâr etmişti. Bunun kaynağı cahillikti. Aynı şekilde, sünnetin mütevâtir olmayanını inkâr eden diğer bir grup görülmüştü.

İkinci asırdan sonra bu fitneye son verildi. Sonra bu fitne, belki batı sömürgeciliğinin etkisiyle, yeniden ayağa kalktı ve, bazı insanlar sadece cihâd hadislerini bu arada diğer bazıları, Hz. Peygamber'in bütün hadislerini, mütevâtirini, meşhûrunu, âhâdını toptan inkâr ettiler.

Her halükârda, hadisi terketmedeki yeni yönelişler, ikinci asrın yönelişlerinden dışarı çıkmamakta ve bu sonuçların ileri sürdükleri deliller seleflerinin ileri sürdükleri delillere hiç bir şey katmamaktadır.

Bu gece dünkü geceye ne kadar benzemekte!

Sünnetin Eski ve Yeni İnkârcılarının Delilleri

Yukarıda, sünnetin delillliğini inkâr etmenin mazide, onun dindeki yerini bilmeyen veya onun bir kısmının delillliğini kabûl edip diğerinkini kabul etmeyen şahıslar nezdinde bir evveliyâtının olduğunu, bu grupların umûmen yok olup gittiğini, nihayet; büyük bir esasını -ki o Hz. Peygamber'in sünnetidir,- yıkmak surciyle İslâm'ı silip süpürmek için sömürgeciliğin, maddî ve mânevî desteğiyle beslediği yeni yetmenin büyüdüğünü gördük.

Bu hedef, sadece Kur'an'ı kabul etmeyi iddia eden dernekte, "Cemâ'atu Ehli'l-Kur'an"da açıkça ortaya çıkar. Çünkü o, Kur'an'ı sünnetten ayırdığı zaman onunla istediği gibi eğlenebilecektir.

Bu grupların ortaya çıktığı bu değişik devrelerde, onların dayandıkları bazı delillerinin olduğunu görmekteyiz. Bu delillerden bazıları, sözkonusu topluluklardan bir kısmının ileri sürdüğü delillerin yanında, aralarında ortak bir amil (etken) teşkil eder. Bu "kuvvetli" delillerden bazısını, münâkaşa etmek için zikredeceğiz.

1. Az sonra görüşünün tafsîlâtını göreceğiz.

Birinci Delil

Derler ki; dinin kat'i olması gerekir. Sünneti kabûl etme durumunda dîn böyle kalmaz. Aşağıdaki âyetler Kur'an'ın kat'iliğini gösterir ve ondan zan ve şübheyi bertaraf eder.

Allah Teâlâ buyurur ki: "Elif, Lâm, Mîm. Bu o kitabdır ki kendisinde hiç şübhe yoktur." (Bakara,1). "Sana vahyettiğimiz kitab hakıykatın ta kendisidir" (Fâtır, 31).

Onlar derler ki: siz hadislerin ya mütevâtir ya da âhâd olduklarını iddia ediyorsunuz. Mütevâtirler birkaç hadisi geçmez. Geri kalanların ise hepsi âhâddir. Onlar da sizin görüşünüze göre zan ifade ederler.

Din, Kitâb (Kur'an) ve sünnette olanların toplamı ise buna göre o zannî olur. Zira kat'i ve zanninin toplamı zannîdir. Kur'an-ı Kerim zanna uyanları tenkîd etmektedir. Allah Teâlâ zanna uyanların ayıplarını ortaya dökerek şöyle buyurur:

"Onların çoğu zandan başkasına tâbi' olmaz. Hakıykatde zan ise hakdan hiç bir şeyin yerini tutmaz. Şüphesiz ki Allah, onlar ne işlerse kemaliyle bilendir" (Yûnus 36).

"Siz (kuru) bir zandan başka (bir şeye) uymuyorsunuz ve siz yalan söylenenlerden gayri kimseler değilsiniz" (En'âm, 148).

"Kuruntu (zan) ise, şübhesiz, hakdan hiç bir şeyi ifade etmez" (Necm, 28).

"Senin için hakkında bir bilgi haasıl olmayan şey'in ardına düşme" (İsrâ',36).

Şu halde Kur'an, yakîni (kesin olan bilgiyi) terkedip zannî olanın peşinde giden kimseleri ayıplayıp tenkîd etmektedir. Mademki hadisler zannî bilgi vermektedirler, bundan dolayı onlara itimad etmek mümkün değildir. Bu durumda dîn de sadece Kur'an olarak kalır.

Bu delille ve âyet-i kerîmelerin tamamı veya bazısıyla, eskiden, bütün haberleri (hadisleri) reddeden gruptan her biri¹, son asırlarda da Tevfik Sıdkî² ve Ehlu'l-Kur'an³ kendilerine dehil getirmişlerdir.

İkinci Delil

Allah'ın şeriatında Kur'an'dan başka herhangi bir şey kabûl edilmez.

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Biz o kitabda hiç bir şeyi eksik bırakmadık" (En'âm, 38).

1. el-Ümm, 7/250.

2. el-Menâr, 9/912-913.

3. Makâm-ı Hadis s. 4-6.

Kur'an'ın, açıklanmaya ihtiyacı olduğunu söylediğimiz zaman bu Kur'an'ı açıkça yalanlamak, Kur'an'ın, içindeki herhangi bir işte noksanlık veya fazlalık olmadığını belirten İndiricisi Zât'ı tezkîb etmek olur. Bunun için Allah'ın şerâatinde, sünnet veya hadîs gibi başka bir şeyden yardım istemek mümkün değildir.

Yukarıdaki âyetle Dr. Tefvik Sıdkî¹ ve Ebû Reyve² istidlâl etmişlerdi.

Üçüncü Delil

Kur'an açıklanmaya muhtaç değildir. Bilâkis o her şeyin açıklayıcısıdır.

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Sana (bu) kitabı her şeyin apaçık bir beyânı olmak üzere peyderpey indirdik" (Nahl, 89). "Size kitabı açıklanmış olarak indiren O'dur" (En'âm, 114).

Bu âyetlerle; sünnetin delillliğini eskiden ve son zamanlarda inkâr edenlerle Kur'an'ın ona muhtac olmadığını zira onda her şeyin açıklamasının bulunduğunu iddia eden birçok kimse istidlâl etmiştir. Bunlar arasında bütün hadîsleri reddedenlerle³ Tefvik Sıdkî⁴ ve Ebû Reyve⁵ vardır.

Yukarıdaki Delilleri Takviye İçin Öne Sürülen Diğer Bazı Deliller

Sünneti inkâr edenler şöyle demişti: Allah Teâlâ'nın iradesi İslâm teşriinin kaynağının sadece Kur'an olmasını gerektirdiği için kıyamet gününe kadar korunmasını garanti edip şöyle buyurdu: "Kur'an'ı biz indirdik, biz. Onun koruyucuları da, şübhesiz ki biziz" (Hicr,9). Bundan dolayı Resûlullah (s.a.s.) Kur'an'ın yazılmasına ihtimâm göstermişti. Kendisine vahiy geldiği zaman, ister seferde olsun ister hazarda, kâtipleri çağırırdı.

Halbuki sünnet hakkında durum bunun aksineydi. Resûlullah (s.a.s.) hadîslerinin yazılmasını yasaklamıştı. Hatta bunun da ötesine giderek sahâbenin yazdığı hadîsleri yakmıştı. Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir de yazmış olduğu hadîs mecmûasını yakmıştı. Hz. Ömer ibnu'l-Hattâb da etrafa, yezdiklerinin yakılmasını isteyen haberler göndermişti. Hz. Ömer, hadîs rivâyet ettiklerinden dolayı bazı sahâbileri hapsedmiş bazılarını dövmüştü. Hz. Peygamber'in hadîsleri dînin zarûri parçaları iseler Nebî (s.a.s.) ve hulefâ-yı râşidîn bütün bunları niye yapmışlardı?

1. Mecelletu'l-Menâr, 9/516.

2. Advâ' ale's-Sünne, s. 404.

3. Bkz. el-Ümm, 7/250.

4. Bkz. Mecelletu'l-Menâr, 9/907.

5. Advâ' ale's-Sünne, s. 404.

Bu delillerin hepsiyle veya bir kısmıyla Reşid Rıza¹, Tevfik Sıdkî², Ebû Reyve³ ve Pâkistan'daki sünnet inkârcıları⁴ istidlâl etmişlerdi.

Ehlu'l-Kur'an, yukarıdakilere şunu da ilâve etmişlerdi: Sünnetin, gayrı-metluvv vahy olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü böyle olsaydı, Allah Teâlâ'nın kelâmı muhafaza edildiği gibi o da muhafaza edilirdi. Allah Teâlâ şöyle buyurur: 'Kur'an'ı biz indirdik, biz. Onun koruyucuları da, şübhesiz ki biziz'" (Hıcr, 9). Bu, müslümanlara nüfûz eden bir yahûdî düşüncedir. Kur'an sadece bir çeşit vahy tarîf etmektedir.

"Ehlu'l-Kur'an" derneğinin başkanı Ğulâm Ahmed Pervîz de şöyle der: Ellerimizde dolaşan hadis öbeklerine hatta, Buhârî'dekilere baktığımızda, bu hadislerden bir kısmının resûlleri, peygamberleri ve İslâm'ı karaladıklarını görürüz.⁵

Birleşme ve Ayrılma Noktaları

Sünneti inkâr edenlerin çoğu, Hz. Peygamber'in sünnetini delil olarak almama ile ilgili zikrettiğimiz delilleri, açıkladığımız hüccetleri ve izah ettiğimiz yönelişi kabul etmede ittifak etmişlerdi. Fakat, "Ehlu'l-Kur'an" hariç⁶ sünnetin eski ve yeni inkârcıları; namaz, namazın şekli, rekâtları, zekât, hac ve müslümanların nesilden nesile tatbiki olarak naklettikleri, bunlara benzer amelî (uygulamalı) mütevâtir sünneti kabul ediyorlardı. Ancak "Ehlu'l-Kur'an" bunun da ötesine gitti ve bu amelî mütevâtir kısmın İslâm'dan oluşunu inkâr etti. Şöyle dediler: Kur'an cüzî işleri bize çok az bir şekilde bildirmiştir. Ekseri hallerde o, küllî işleri ele almıştır. Meselâ Allah Teâlâ namazın kılınmasını emretmiş fakat miktarını bize açıklamamıştır. Şayet Allah Teâlâ onların kıldıkları namazı kılmamızı isteseydi, bir âyette bunu, meselâ öğle, ikindi ve yatsı dört, sabah iki, akşam üç rekât kılınız şeklinde zikrederdi. Bu tafsilâtın, Kur'an'ın hacmini artıracağını söylemek mümkün değildir. Çünkü Kur'an-ı Kerim namazın kılınması emrini birçok defa tekrar etmiştir. Bu sebeble, namazın kılınmasını bir veya iki defa zekretmekle yetinmek mümkün olur sonra, tekrarın yerine, namaz kılmanın tafsilâtı bildirilebilirdi. Zekât ve, geri kalan diğer ibadetler de böyledir⁷.

Yine onlar şöyle dediler: Hulefâ-yı râşidin döneminden sonra bu güne kadar müslümanların içine düştüğü temel hata, onların İslâm'ı ve rûhunu anlamamış ol-

1. Bkz. Advâ', 46-50.

2. Mecelletu'l-Menâr 9/911-913.

3. Bkz. Advâ' ale's-Sünne, s. 46-50.

4. Makâm-ı Hadis, s. 6-18.

5. a.g.e., s. 313-327.

6. Dr. Tevfik Sıdkî da onlardandı. Fakat sonraları görüşlerinden dönerek Reşid Rıza'nın fikrine katıldı. Bkz. el-Menâr, 10/140.

7. Bkz. Makâm-ı Hadis, s. 65-66; el-Menâr, 9/517.

malarıdır. Zira İslâm, şûraya dayalı sosyal bir düzendir. Bundan dolayı küllî emirler vermekte, bunların tafsilâtını ise, müslümanların, zaman ve mekâna göre namazın usûlünü, zekâtın oranını kararlaştıran şûra meclisine bırakmaktadır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hulefâ-yı Râşidîn'in anladığı, budur. Bu yüzden onlar sahâbeyle istişâre ediyor, ilaveye ihtiyaç hissettiklerinde bunu ekliyor, değiştirmeye gerek görmediklerinde olduğu gibi bırakıyorlardı¹. Şayet Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünneti, ebediyen (uyulması gerekli) bir şey olsaydı Resûllullah (s.a.s.) bize muhakkak yazılı, hazır bir şey verirdi.

"Allah'a itaat ediniz, Resûl'e itaat ediniz!" âyetinin mânâsı vefatından sonra Resûl'ün sünnetine itaat ediniz demek değildir. Çünkü onun sünneti, özünde süreklilik ve kalıcılık unsuru taşımamaktadır. Bilâkis; "Resûle itaat ediniz!" in mânâsı, Kur'an'ın irşâd ettiği, götürdüğü, hayattayken Resûlün temsil ettiği² ve, peygamberlik metoduna göre halifelğin kurulmasını ifade eden düzene itaat ediniz, demektir.

Bu düzenin Hulefâ-yı Râşidîn dönemine kadar sürmesi, sonra, siyaset sahnesine Emevîlerin gelişiyle durumun değişmesi, orada, dinle siyâset arasında ayırıcı bir sınırın meydana gelmesi ve, Resûl'e itâatın ne demek olduğunun anlaşılması sebebiyle insanlar hadîslere yöneldiler. Zira Kur'an'daki hükümler azdır. Hayatın ihtiyaçları ise pek çoktur. Yeni meselelerde toplumun ihtiyaçlarını gidermek de, peygamberlik metodu üzerinde bulunan halifelğin görevlerindedir. Fakat bu anlayıştaki devletin olmaması, insanları hadîsi kabul etmeye sevk etmişti. Hadîs kitaplarının yetersizliği durumunda da hadîs uydurma işi kat kat artmıştı³.

Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki "Ehlu'l-Kur'an", bu sahada sünnet inkârcılarının hepsini geçmiş ve, daha önce inkârcıların bayal etmedikleri bir noktaya varmışlardı.

Sünnet İnkârcılarına Cevab

Birinci Delîle Cevab

Sünnetin zannî olduğu, bizimse kesin (yakîn) olana uyup zanna uymaktan kaçınmakla emrolduğumuz şeklindeki itirazlarına gelince durum, aşağıdaki sebepten dolayı böyle değildir.

Kur'an-ı Kerim'in aslına aidiyetinin (sübûtünün) kesinliğinde hiçbir şübhe yoktur. Fakat delâlet ettiği mânâlar her yerde kesin değildir. Bu mânâlardan birini tercih eden kimse, bu delâletin (mânânın) katı, diğerlerinin geçersiz olduğunu söy-

1. Makâm-ı Hadîs, s. 67-68. Aynı şekilde bkz. el-Menâr, 9/909.

2. Makâm-ı Hadîs, s. 65.

3. Makâm-ı Hadîs, 68-70.

leyemez. Aksine, onun delâlet ettiği mânânın zannî olduğuna inanır. Bu durumda iş, delâleti zannî olan şeye uyma meselesine gelir.

Âyetin Mânâsı

"Onların çoğu zandan başkasına tâbi' olmaz. Hakikatde zan ise hakdan hiç bir şeyin yerini tutmaz." âyetindeki "hakk" kavramı. Buradaki "hakk"ın mânâsı "kesin olarak sâbit olan iş"dir. "Yuğnî" kelimesinin mânâsı¹ da "uzaklaştırır" demektir. O zaman âyetin mânâsı şöyle olur: Zan, kesin olarak sâbit olan hakk dan hiçbir şey uzaklaştırmaz, reddetmez. Yani zan, kesinliğe muhâlif değildir². Fakat Hz. Peygamber'in sünnetini kabûl etme konusunda durum böyle değildir

Ebu'l-Huseyn el-Mu'tezilî, haber-i âhâd ile amel etmeye muhâlif olanlara verdiği cevapta şöyle demişti:

"Biz haber-i vâhîde göre amel etmekle, haber-i vâhîde uymaya delâlet eden kesin delile uymaktayız"³. Gerçekte biz, hakka muhâlif olan zan ile amel etmiyoruz. Fakat biz zanna, Allah Teâlâ'nın emrettiği yerde uyuyoruz.

eş-Şâfiî de, bütün haberleri (hadîsleri) reddeden hasmına karşı şu şekilde delil getirerek itiraz etmişti.

Yakîn (kesin bilgi)ye karşı zan ile hüküm verme hususunda sünnet inkârcısı; "İbâta (yani kesin delil) ile haram kılınan bir şeyi gayr-ı ihâta (yani zannî delil) ile helâl sayman hususunda bir delil var mı?" diyerek Şâfiî'ye itiraz ettiğinde o şöyle demişti:

"— Evet. İnkârcı dedi ki:

—Nedir o? Dedim ki:

—Yanımdaki şu adam hakkında ne dersin, kanı ve malı haram mıdır?

—Evet, dedi. Dedim ki:

—Şayet aleyhinde iki şahid; onun bir adam öldürüp malını aldığı, önünde olan malın o mal olduğu şeklinde şahitlikte bulunsa (ne yaparsın?). Şöyle cevap verdi:

—Kıyas olarak onu öldürür, önündeki malını da lehine şahitlik edilen-(maktûlün) mirascılarına veririm. Dedim ki:

—İki şahidin yalan ve hatalı şahitlik yapmaları mümkün müdür?

1. Âyette geçen ve, H.B. Çantay'ın "yerini tutmaz." şeklinde mealini verdiği bu kelimenin mânâlarından biri de (olumsuzluk ekiyle beraber) "uzaklaştırmaz, reddetmez."dir. Âyette hangisinin maksûd olduğu kesin değildir. Bu da, müellifin izahını te'yid eden bir husustur.

2. Fazla tafsilât için bkz. el-Envâ ru'l-Kâşife, s. 243.

3. el-Mu'temed, s. 605.

—Evet, dedi.

—Peki, dedim, ihâta ile haram kılınmış kanı ve malı, ihâtalı olmadıkları halde iki şahitle nasıl helâl saydın?

—Şahitliği kabul etmekle emrolundum...”¹.

Sözün Özü

Zanna uymakla yapılan i'tiraz, Hz. Peygamber'in hadisleriyle amel eden kimseler için, aşağıdaki sebeplerden dolayı söz konusu olamaz.

1. Çünkü haber-i âhâdlar, zannî de olsalar Kur'an'da da delâlet ettiği mânâ zannî olan âyetler vardır. Şu halde, zannîlik bakımından hiçbir fark yoktur.

2. Allah Teâlâ'nın kınadığı şey, katî delile mukabil zanna uymaktır. Çünkü kınanmış olan şey; sarîh, sâbit olan hakka muhalefet konusunda zanna uymaktır. Burada durum böyle değildir. Bilâkis biz zanna; kendisine kesin bir emir, sarîh ve sâbit bir hak muhâlif değilken, Allah'ın uyulmasını emrettiği yerde uyarız.

İkinci ve Üçüncü Delile Cevab

Sünnetin delillliğini eskiden ve son zamanlarda inkâr edip sadece Kur'an-ı Kerim ile yetinmeye çağrıda bulunanların ileri sürdükleri delillerden anlaşılıyor ki onlar, Kur'an-ı Kerim'i inceleme konusunda yeterli bir zaman harcamamışlardır.

Bu gerçektir. Çünkü onların ileri sürdükleri delillerin çoğu "Sana (bu) kitabı her şeyin apaçık bir beyânı olmak üzere peyderpey indirdik" (Nahl, 89) âyetine dayanıyordu. Fakat bizzat Kur'an şöyle buyurur: "Biz sana câ Kur'an'ı indirdik. Tâki insanlara, kendilerine indirilene açıklayasın" (Nahl, 44). Kur'an'ı indiren Zât, peygamberini, indirdiğini açıklamakla mükellef tutmuşsa, bir müslüman için bunu reddedip Kur'an'ı (müstakillen) tek başına anlaması ve kendi gücüyle tefsir etmesi sonra da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) getirdiklerini bir tarafa atması caiz olur mu? Şu âyet-i kerîme bunlara uygun düşmez mi? "Yoksa siz Kitâb'ın bir kısmına inanıyorsunuz da bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Şu halde içinizden böyle yapan(lar)ın cezası dünya hayatında bir rüsvaylıktan başka (bir şey) değildir. Kıyâmet gününde de onlar azâbın en çetinine itileceklerdir. Allah, ne yaparsanız (hiç birinden) gaafil değildir" (Bakara, 85).

"Biz o kitabda hiç bir şeyi eksik bırakmadık" (En'âm, 38) âyet-i kerîmesini delil olarak öne sürmelerine gelince, bu yerinde değildir². Çünkü Kur'an-ı Kerim,

1. el-Umm, 7/52.

2. Bu, onların, "Kitâb" kelimesini "Kur'an"la tefsir etmelerinin doğruluğunu kabul etmek şartıyladır. Doğru veya tercihe şâyân olan görüş burada "Kitâb" kelimesiyle "Levh-i Mahfûz" un kasedildiğidir. Âyetin hepsine bütünüyle bakmak, bunu gösterir.

Hız. Peygamber'den (s.a.s.) gelenleri kabul etmeyi bize tavsiye eder: "Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasak ettiyse ondan da sakının" (Haşr, 7). Şu âyetle bize emirde bulunan da ödur: "Allah ve peygamberi bir işe hüküm ettiği zaman gerek mü'min olan bir erkek, gerek 'mü'min olan bir kadın için (ona aykırı olacak) işlerinde kendilerine muhayyerlik yokdur. Kim Allah'a ve Resûl'üne isyân ederse muhakkak ki o, apaçık bir sapıklıkla yolunu sapıtmıştır" (Ahzâb,36).

Şu halde Kur'an nassıyla Kur'an'ı açıklamaya me'mûr olan kimse Resûlullah (s.a.s.) dır. Biz de onun açıklamasını, emirlerini, yasaklarını kabul etmeye mecbûruz. Bunların hepsi Kur'an-ı Kerim'den kaynaklanmaktadır. Bu yüzden biz İslâm'a, yabancı bir unsûr sokmadık ki ona aşırılık (tefrît) nisbet ettiğimiz söylensin. Bunların söylediği şu adamın haline ne kadar benzemektedir: Adama yüksek, muhtaç olduğu her şeyle donatılmış bir köşk verilir. Sonra bu adam, söz gelimi, aydınlatma düzenine uymayı reddeder ve gece ışık yakmaz. Çünkü köşk, iddiasına göre, bizzat herşeye sahip olup hiç bir şeye muhtaç değildir. Şayet köşkü aydınlatırsa bu durumda o başkasına muhtaç olmuş olur. Zira elektrik telleri dışarıdan elektrik üreticilerine bağlıdır. Sonra (bu adam), köşkün içindeki karanlığı, kendisiyle gayrısından müstağni kalmasının mümkün olacağı nur olarak tahayyül eder.

İleri Sürülen Diğer Bazı Delillere Cevab

Resûlullah'ın (s.a.s.), hadîslerinin yazılmasını yasaklaması, yazılmış olanların yakılmasını emretmesi, aynı şekilde Hz. Ömer'in etrafa, Hz. Peygamber'in hadîslerinden yazılmış onların yakılmasını isteyen mektuplar göndermesi, çok hadîs rivâyet etmeleri üzerine bazı sahâbileri dövmesi, bazılarını hapsedmesi iddialarına gelince bunların gerçek mâhiyeti inşallah üçüncü ve dördüncü bölümlerde ayrıntılı olarak görülecektir¹.

1. Müellif 3. bölümde (1/71-83) Hz. Peygamber'in hadîslerinin yazılması meselesini ele alır. Sonuç olarak; hadîslerin yazılmaması görüşüne sahip alimleri (sahâbî olanları dahil) buna sevke-den müteaddit sebeblerin bulunduğunu ancak, genel olarak bunların, Hz. Peygamber'iu yasaklamasına dayanmadığını, şahsî kanâatleri ve özel durumlarından kaynaklandığını, mühim bir sebep olarak başlangıçta Kur'au'a karışma endişesiyle (ki bazı şâzz kirâatlerin varlığı, tefsir kabilinden bazı kelimelerin Kur'an nassıyla birlikte yazılmasına bağlanır). hadîs yazılmasına müsaade edilmemiş olduğunu, sonradan bu endişenin ortadan kalkmasıyla yazma müsaadesi verildiğini, bunun sonucu pek çok sahâbenin hadîs yazdığını belirtir. 4. bölümde (1/84-325), asr-ı saâdetden yalâsk h. 2. asrın ortalarına kadar hadîslerin bilfiil yazılması meselesi ele alınır. Bu bölümde, hadîs yazdıkları anlaşılan 52 sahâbe ve 414 tâbiûn ile etbâu't-tâbiûn'in ismi verilir ve, bir taraftan, o dönem için mühim bir mesele olmadığından hadîs yazanlara özellikle işâret edilmemiş olduğu, diğer taraftan, sözkonusu isimlerin tesbitine imkân veren rivâyetlerde daha çok hafızasından ziyade kitabına itimad edenlere dikkat çekilmiş olduğu anlaşıldığından şâyının bundan çok daha fazla olabileceği kaydedilir.

Ebû Hureyre'nin talebesi 138 hadîsten fazlasını bulamazken sonraları hadîs-lerin fevkalâde birşekilde arttığı öyleki sayılarının yüzbinlere ulaştığı iddialarına gelince bu iftiraya da "İkinci Ek"de cevap verilecektir¹.

"Ehlu'l-Kur'an"ın, vahyin iki çeşide, metluvv ve gayr-ı metluvv'ü ayrılma-sının, İslâm'a sızan bir yahûdî düşünce olduğu iddiasına gelince buna cevap ver-mek için durmamız gerektir².

Allah Teâlâ'nın Resûlüne (s.a.s.) indirdiği her vahy Kur'an-ı Kerim'de midir, yoksa ortada Hz. Peygamber'e (s.a.s.) vahyettiği gayr-ı metluvv başka bir vahy de var mıdır? İkinci şıkkın doğruluğunda hiç şübhe yoktur. Çünkü bizzat Kur'an-ı Kerim açık bir şekilde bu çeşit vahye işaret etmektedir. Buna göre bu, bir yahûdî fikir değildir. Bu ancak onların Kur'an âyetlerini ve delâlet ettikleri mânâları bilmemelerini gösterir. Bunun için Kur'an-ı Kerim'den, bu çeşit vahyin varlığını izah edecek müteaddit örnekler zikredeceğiz.

Birinci Örnek

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "İnsanlardan bir takım beyinsizler; "(Müslüman-) ların namazda kible edinip) üzerinde durdukları (devam ettikleri eski) Kiblesinden çeviren (sebeb) nedir?" diyecekler. De ki "Doğu da Allah'ın, batı da. O, kimi dilerse onu doğru yola iletir". Böylece, sizi vasat (orta) bir ümmet yapmı şızdır, insanlara karşı (hakıkatın) şahidleri(i) olasınız, bu peygamber de sizin üzerinize tam bir şahid olsun diye. Senin (önceden) yöneldiğin (ciheti, Beytu'l-Makdis'i) kible yapmamız; o peygambere (sana) uyanları, ayağının iki ökçesi üzerinde geri döneceklerden ayırd etmemiz içindir. Gerçi (Kiblenin bu su-retle çevrilmesi) elbette büyük bir (mesele)dir. Ancak bu, Allah'ın, doğru yola iletlediği kimseler hakkında (asla vârid) değil. Allah îmânımızı zaayi edecek değildir. Çünkü Allah insanları çok esirgeyendir, rahmetini râyigân edendir. Biz, yüzünü çok kerre göğe doğru evirib çevirdiğini muhakkak görüyoruz. Şimdi seni her-halde hoşnud olacağın bir kibleye döndürüyoruz. (Namazda) yüzünü artık Mes-cid-i haram tarafına çevir..." (Bakara, 142-144.)

Bu âyetler bizi iki önemli meseleye götürmektedirler:

1. Ortada müslümanların namazlarında yöneldikleri bir kible var. Sonra, Hz. Peygamber'e (s.a.s.), oradan, beklemekte olduğu diğer bir kibleye (-ki o

1. "İkinci Ek"de (2/595-601) müellif, hadîslerin sayılarının zamanla artması ve sahîh hadîslerin sayısı meselelerini ele alır. Burada, birinci mesele başlıca iki sebebe dayandırılır: 1. Sahâbe ve tâbiünun söz ve fiillerinin de hadîs olarak isimlendirilmesi. 2. Daha mühim bir sebep ola-rak, hadîscilerin, bir hadîs metninin her senedini ayrı bir hadîs saymaları. Binaenaleyh za-man geçtikçe senedler çoğalmış ve bu da şeklen hadîslerin sayılarını artırmıştır. (Bunlara, hadîslerin mânâ ile rivâyeti imkânını da eklemek mümkündür. Çeviren).

2. Fazla tafsilât için bkz. el-Mevdûdî, Sünnet Ki Âimî Haysiyyet, s. 118-124 Bu münâkaşa tamamıyla onun adı geçen kitabından alınmıştır.

ikinci kibledir). dönmesi emredildi. O, bu ikinci kibleyi sevmesine ve onu arzu etmesine rağmen Beytu'l-Makdis'e yöneliyordu. Bu durum, ancak Hz. Peygamber'e böyle yapması emredilmiş olduğu zaman mümkün olur. 143. âyet buna işaret etmektedir.

2. Birinci kible, ikinci kible belirlendiği gibi, Allah Teâlâ tarafından farz kılınmış ve tesbit edilmişti. Çünkü Allah Telâ şöyle buyuruyor: "(Önceden) yöneldiğin (ciheti) ancak... kible yaptık.". Böylece, birinci kiblenin konmasını kendisine nisbet etmiştir.

Kur'an-ı Kerim'e başvurduğumuzda, birinci kiblenin edinilmesini telkîn eden hiçbir âyet bulamayız. Şu halde bu emir gayr-ı metluvv vahiy ile inmiştir. Bundan dolayı biz onu Kur'an-ı Kerim'de bulamamaktayız.

İkinci Örnek

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Hani peygamber, zevcelerinden birine gizli bir söz söylemişti. Bunun üzerine o (zevce) bunu haber verip de Allah da ona bunu açıklayınca (peygamber) bunun (ancak) bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vaz geçmişti. Artık bunu kendisine söyleyince o (zevce) "Bunu sana kim haber verdi?" dedi. (Peygamber de) "Bana her şeyi bilen, her şeyden haberdâr olan (Allah) haber verdi" dedi" (Tahrîm, 3).

Bu âyet-i kerîme gösteriyor ki Resûlullah (s.a.s.), müminlerin anneleri (hanımlarından) birine gizlice bir söz söylemiş, bu hanım da onu açığa vurmada hiçbir beis olmadığını zannetmiş ve başkasına bildirmişti. Allah Teâlâ peygamberini bundan haberdâr etmiş, o da hanımına, ifşâ ettiğinin bir kısmını haber vermiş diğerini vermemişti. Bu hanım (r.a.), Hz. Peygamber'in bilgi kaynağı-sorunca da o şöyle buyurmuşdu: "Bana her şeyi bilen, her şeyden haberdâr olan (Allah) haber verdi".

Bu olayda görüyoruz ki Allah Teâlâ Peygamberini, Hz. Peygamber'in hanımlarından birinin açığa vurduğu söze muttali kılmış. Bununla beraber, Kur'an, Hz. Peygamber'in hanımının (r.a.) ifşâ ettiği haberi açıklamadığı gibi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söylediği söz de Kur'an'da hiç zikredilmemiştir. Acaba bu âyetler sonraları Kur'an-ı Kerim'den düşmüş mü yoksa Hz. Peygamber (s.a.s.) gayr-ı metluvv vahiy yoluyla mı haberdâr edilmişti?

Eğer bunlar Kur'an'dan düşmüştür, dersek bu iddia; "Kur'an'ı biz indirdik, biz. Onun koruyucuları da, şübhesiz ki, biziz." âyet-i kerîmesine ters düşer. Şu halde Hz. Peygamber'e gayr-ı metluvv vahiy yoluyla haber verildi, demek kaçınılmazdır.

Üçüncü Örnek

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Her hangi bir hurma ağacını kesdiniz yahud kökleri üstünde dikili bıraktınızsa (hep) Allah'ın izniyledir" (Haşr, 5).

Açıkça bellidir ki bu âyet, hurma ağaçlarının kesilmesinden sonra inmiştir. Kuran-ı Kerim'den ise, kesme işinin Allah Teâlâ'nın izniyle olduğu anlaşılacaktır. Fakat biz, hurma ağaçlarını kesmeye delâlet eden âyetler bulamıyoruz.

Dördüncü Örnek

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Onu (Kur'an'ı) toplamak, onu okutmak şübhesiz bize aiddir" (Kıyâme, 17).

Bilinmektedir ki Kur'an Hz. Peygamber'e bir defada inmemiştir. Kur'an buna şehâdet eder. Âyetlerin sıralanmasında da iniş tarihi göz önünde bulundurulmamıştır. Bilâkis Hz. Peygamber (s.a.s.) ashabına, falân âyeti şu yere koyunuz buyururdu. Bu durumda bu sıralama, Allah Teâlâ'nın, peygamberine yaptığı vahiyle mi yoksa, Hz. Peygamber'in ictihadiyle mi olmuştu? Eğer vahiyle idiye nereye bu vahiy? Hz. Peygamber'in ictihadiyle olmuşsa, "Merkezu'l-Millet" in¹ ictihad edip Kur'an âyetlerinin tertibini değiştirmesi mümkün olur mu? Âyetlerin sıralanmasında yapılan değişiklikten sonra Kur'an, Kur'an olarak mı kalır yoksa başka bir şey haline mi gelir?

Yukarıda söylenenlerden hareketle kesin olarak şunu söylemek mümkündür: Allah Teâlâ, peygamberine Kur'an'dan başka bir vahiy de indirmiştir, o da gayr-i metlubb vahiydir.

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "O, ümmîler içinde kendilerinden bir peygamber gönderendir ki (bu,), onlara âyetlerini okur, onları temizler, onlara kitabı, hikmeti öğretir. Halbuki onlar daha evvel hakikaten apaçık bir sapıklık içinde idiler" (Cumû'a, 2).

"Allah sana kitâbı ve hikmeti indirdi ve (evvelce) bilmediklerini sana öğretti. Allah'ın senin üzerindeki lutf"ü inâyeti çok büyüktür" (Nisâ, 113).

"Andolsun ki müminler daha evvel apaçık ve kat'i bir sapıklık içinde bulunuyorlarken Allah, içlerinden ve kendilerinden onlara -âyetlerini okur, onları tertemiz yapar, onlara kitab ve hikmeti öğretir- bir peygamber göndermiş olduğu için büyük bir lutufda bulunmuştur" (Âlu İmrân, 164).

Şâfiî (âyetlerde geçen) "hikmet" kelimesinin tefsirinde şöyle demiştir: "Kur'an alimlerinden güvendiğim birinin şöyle dediğini işittim: 'Hikmet, Resûlullah'ın sünnetidir'. Her halde bu söylediği gibidir. Allahu a'lem"².

Açıktır ki Kitâb ve hikmet kelimelerinin mânâları bir değildir. Şâfiî de (bu meselede) eskiden sünnet inkârcılarına karşı çıkmıştı. Hasmı şöyle demiştir:

1. Merkezi'l-Millet, Pakistan'da Ehlul-Kur'an'ın ortaya attığı bir ıstılahdır. Görevi, resûllerin (peygamberlerin) işlerine benzer.
2. er-Risâle, 1/78, Krş. el-Ümm, 7/251. Burada, Şâfiî, Kitâb ve hikmet kelimelerinin bir mânâya alınıp bunun tekrâra yorulmasının caiz olmadığını zikreder.

"Sözün tekrar edilmesi görüşünü benimseyen? (Bununla âyette, Kitâb ve hikmet kelimelerinin bir mânâyâ alınmasını kasteder). Dedim ki: "Kitab ve hikmet zikredildiğinde hangisi daha uygun olur; iki şey olmaları mı, tek şey olmaları mı?". Dedi ki: "Kitab ve sünnet olmaları, dolayısıyla iki şey olmaları ihtimal dahilindedir. Tek şey olmaları da muhtemeldir". Dedim ki: "Söylediklerinin en belirginini birincisidir. Kur'an'da da söylediğin (birinci görüş) lehine, (aynı zamanda) benimsediğin (ikinci) görüşün aksine işaret vardır". "Peki nerede?" dedi. Dedim ki: "Allah Teâlâ'nın şu sözü: "Allah'ın evlerinizde okunup duran âyetlerini ve hikmeti hatırlayın" (Ahzâ b, 34)"¹.

Binaenaleyh, Allah Teâlâ'nın, peygamberine iki çeşit vahiy indirdiği sâbit olunca buiki çeşit vahyi ümmetine tebliğ etmesi Resûlullah (s.a.s.) için kaçınılmaz olur.

Allah Teâl şöyle buyurur: "Ey peygamber, Rabbinden sana indirilene tebliğ et." (Mâide, 67). Resûlullah (s.a.s.) de tebliğde bulunmuş ve emâneti edâ etmiştir. Bize; ona itaat etmek, verdiklerini kabul edip yasakladıklarından uzaklaşmak düşer.

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasak ettiyse ondan da sakının" (Haşr, 7).

'Ey îmân edenler, Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin" (Nisâ, 59).

"Kim o peygambere itaat ederse muhakkak Allah'a itaat etmiştir" (Nisâ,80).

"Artık onun emrinden uzaklaşıp gidenler kendilerini bir fitne çarpmasından çekinsin(ler)" (Nûr, 63).

Bunun için Resûlullah'ın (s.a.s) sünnetini kabul edip ona uymaktan ve, Kur'an ve sünnetden getirdiği her şeyi almaktan kaçamak yolu yoktur².

1. el-Umm, 7/251.

2. Resûlullah'dan (s.a.s.) gelen her şey ebedî teşri'dir. Fakat burada açıklanması gereken birkaç husus vardır: Teşri', İslâm anlayışında şer'i hükümle eşanlamlıdır. Fıkıh usûlcülerinin istilahında şer'i hüküm ise, şâr'i'in (kanun koyucunun yani Allah ve Resûlünün) *iktizâ* (bir filin yapılmasını yahut bir filin yapılmamasını istemek), *tahyir* (bir fiilin yapılmasını veya yapılmamasını mükellefin seçimine bırakmak) ve *vaz'* (bir şeyi başka bir şeyin sebebi, şartı veya engeli kılmak) bakımından, kulların işleri ile alâkali hitâbidir. Bundan, yükümlülükle ilgili hükmün beş kısmı yani vâcib, mendûb, harâm, mekrûh ve mübâh ortaya çıkar.

Şer'i hüküm sâbittir, vahyin kesilmesinden ve Resûlullah'ın (s.a.s) Rabbine kavuşmasından sonra değişmez, değişikliğe uğramaz. Sünnet de şariden gelen bir hitâb olunca, bu hitâbin bu kısımlarının dışında kalması mümkün değildir. Sünnet de kalıcı teşri'dir, değişmez,

(Devamı sahife 301'de)

Sünneti kısmen veya tamamen inkâr edenlerin, hadîs kitaplarında bulunan bazı sahîh hadisleri zikredip sonra da, zevklerine ters düştükleri için bunları kaba ve çirkin bulmaları meselesine gelince, bu sözkonu hadîslerin çirkinliği için yeterli bir delil değildir. Nitekim Batı Pakistan'da yüksek mahkemede hâkim olan Kadı Muhamed Şefî' bu şekilde, abdesti bozan, guslü gerektiren vb. şeylerle alâkalı hadislerin sahîhliğini yadırgamıştı. Çünkü onun nazarında bu rivâyetler cinsiyet edebiyâtı vb. şeyleri andırıyormuş¹.

Fakat, Resûlullah'ın (s.a.s.) getirmiş olduğu ve, insanlara yaşama tarzını en mükemmel bir şekilde resmetmek, kendileri için dünya ve ahiret mutluluğunu gerçekleştirecek usulü açıklamak üzere gelen risâletin hak katını kıvrayanlar onları ki Rusûlullah (s.a.s) bu ayrıntıları boşuna getirmedir. Bunları; ruhların derinliklerini, kendilerine göre biçimlendikleri kalıpları, kendilerine yararlı ve zararlı olacak, kendilerini mesûd edecek şeyleri bilen Latîf, Habîr Allah indirdi: "Yaratıp duran (Allah) mı bilmeyecekmiş? O, latîfidir (ilmi, eşya ve hâdiselerin bütün inceliklerine, sırlarına nâfiz, hâkim ve muhîtdir), her şeyden haberdârdır" (Mülk, 14)

"Ehlu'l-Kur'an", Kur'an-ı Kerim 'de yer alan Resûl'e (s.a.s.) itaatın mânâsının, onun hayatta oluşuyla mukayed olduğu görüşündedir. Çünkü, onlara göre Hz. Peygamber, yetkileri arasında namazın nasıl kılınacağı, zekâtın miktarları vb. İslâmî hükümleri açıklama olacak şekilde, "İslâm Milletinin Merkezi" idi. Fakat bu iktidar, vefâtından sonra, müslümanların belirleyeceği "Millet Merkezi"ne geçer. Artık, namazın nasıl kılınacağını, zekâtın miktarlarının ve

(Baştarafı sahife 300'de)

süreklidir, değişikliğe uğramaz. Fakat bunun mânâsı; "onun olaylara tetbiki değişmez, değişikliğe uğramaz." demek değildir. Bu şu demektir: Allah'ın hükmü sâbit olunca onun yeni olaylara ve değişen meselelere tatbiki, bazan, şer'i hükmün teklifi ve sâbitliğiyle beraber, müctehidden müctehide, zamandan zamana, mekândan mekâna değişir. Bu, hükmün illetinin bir zamanda veya bir müctehidin nazarında tam olarak bulunması, bu illetin ileriki bir zamanda veya başka bir fakihin nazarında yok olmasından ileri gelir.

Şer'i hükümlerin illetini ortaya çıkardıktan sonra onlar tağyir ve tebdile uğramazlar. Ancak onlar da, hâkimin, beşerî kanunun koyduğu bir hükmü önündeki olaya uyguladığı gibi, uygulamırlar. Hâkim, kanun hükmünü, içinde illeti gerçekleştirdiğinde, olaya uygular. Yahut bu illet onda bulunmazsa kanunla hükmetmez. Bu durumda kanunun hükmü değişti denmez. Zira hâkim, kanunda ta'dilât yapamaz. Kanunun hükümlerinde değişiklik yapması da mümkün değildir. Buna göre, hükmün değiştirilmesine veya sünnetin terkedilmesi.e, hulefâyı râşidinin veya sahâbenin (ra.) bazı tasarrufâtından delil getirmek doğru olmaz. Çünkü meydana gelen, hükmün illetinin yokluğudur, hükmün değiştirilmesi değil. Binaenaleyh şartlar benzer bir şekilde olur, hükmün illeti de bulunursa, bu durumda hüküm, olduğu gibi ortaya çıkar. Buna, müellefe-i kulûbun zekâtdaki payı örnek verilebilir.

1. Teferruatı ve cevabı için bkz. Sünnet Ki Âini Haysiyet, el-Mevdûdî, s. 377-387.

diğer hükümlerin tesbiti, danışma meclisine danışmak suretiyle, bu merkeze düşer. Böylece onlar Resûl'e (s.a.s.) itaat hakkındaki sapık anlayışlarının ışığında, şekil ve düzeni üzerinde müslümanların icma ettiği dinî görevlerin hepsini inkâr ettiler.

Kendi kendimize, bu yeni anlayışı, ne ondört asır boyunca müslümanların, ne sahâbenin, ne de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) -çünkü ondan, uydurma hadîs yoluyla da olsa böyle bir şey nakledilmemiştir- nasıl anlamamış olduklarını sormamız mümkündür. Kur'an-ı Kerim'in de, uzaktan yakından, bu anlayışa işaret etmediğini açıklamaya gerek yoktur.

Acaba bütün bu devrede İslâm ümmeti hata mı etmiş, Hz. Peygamber de, örneği bizzat kelime-i şehâdetden daha az olmayan bu durumu açıklamamak suretiyle ihmalde mi bulunmuştu? Hatta, bu hususta bize hiç bir şey açıklamamak suretiyle bizzat Kur'an-ı Kerim ihmalde mi bulunmuştu? Peki bizzat Kur'an hakkındaki hükümleri nedir? Bu derece noksan kaldığı sürece bizzat Kur'an'a uymak gerekir mi?

Diğer taraftan, yakın gelecekte "tek" merkez oluşturarak ümmetin birleşmesi ufukta görünmediğine göre, her devlette "İslâm Milletinin Bir Merkezi" ve böylece ümmetin bir çok merkezleri olacak, merkezlerin ve yorumların birden fazla oluşuyla da bir merkezin helâl kıldığını diğeri bazan haram mı sayacak? Yahut, İslâm ümmeti tamamiyle birleşsin diye bizzat Kur'an'la amel etme ihmal mi edilecek?

Bundan sonra şunu söylemek mümkündür: Hadisçilerin çabaları, iddia ettikleri gibi, İslâm'ın berraklığını silip süpürmek için düzenlenmiş yabancı bir komplo idiyse -ki bu hayâlî bir komplodur.- bu hareket, bizzat Kur'an'ı, hem de Kur'an adına ortadan kaldırmak için fiilen düzenlenmiş yabancı gerçek bir komplodur.

Sözün Kısaşı

Son zamanlardaki sünnet inkârcılarının delilleri, eski dönemdeki sünnet inkârcılarının delillerinden farklılık göstermez. Bu inkâr, bilgi ve anlamaya dayanmamaktadır. Aksine yanlış anlamaya veya, mâzide yunan kaynaklı oluşu ile zamanımızda batı kaynaklı oluşunda fark olmayan fikir sömürgeciliğinin yankısı kötü maksatlara dayanmaktadır.

KİTAP TANITMA

Doç. Dr. Osman TÜRER

"Les Ordres Mystiques dans l'Islam. Cheminements et Situation Actuelle" (İslâm'da Tarikatlar. Gelişimleri ve Bugünkü Durumları), Travaux publiés sous la direction de A. POPOVIC et G. VEINSTEIN, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1985, 1 c., 325 s.

İslâm kültür ve düşünce tarihinde müstesna bir mevki işgal eden Tasavvuf ve tarikatlar üzerinde yapılan araştırmalarda, son yıllarda gerek ülkemizde, gerekse dış ülkelerde ve bilhassa Batı'da önemli gelişmelere şahit olmaktadır. Bu durum, İslâm kültürünün rûhî-manevî cephesini teşkil eden Tasavvuf'la, bu ilmin sosyal plâna aksetmiş müesseseleri olan tarikatların, günümüz insanı ve araştırmacılarının tekrar ilgilerini çeken bir saha olmaya başladığını göstermektedir.

Tanıtmasını yapacağımız kitap, Fransa'da birkaç yıldan beri, İslâmî tarikatlar üzerine yapılan yeni bir dizi faaliyetin başlangıcının mahsulüdür. Şöyle ki; Paris'te Sorbon Üniversitesi bünyesinde bulunan Sosyal Bilimler Yüksek Okulu (École des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Fransa'daki diğer üniversitelerin Şarkiyat araştırmaları yapan bölümleriyle de işbirliği yaparak, 1982'den bu tarafa İslâmî tarikatları konu alan bir dizi uluslararası sempozyum (yuvarlak masa toplantısı) tertip etmekte¹ ve sempozyumlara sunulan tebliğeleri kitap halinde neşretmektedir. Tanıtacağımız bu kitap, bu sempozyumların birincisine sunulan tebliğeleri ihtiva etmektedir.

Kitabın muhtevası ana hatlarıyla şu şekildedir:

Kitabı yayınlayanlardan Gilles Veinstein, tebliğlerden önce bir "Giriş" yazmıştır. Burada, kitapta İslâm'ın "Şeriat" yönünü ilgilendiren kısmıyla değil,

(1) Bu sempozyumlardan şimdiye kadar yapılanlar şunlardır: 1. "İslâm'da Tarikatlar. Gelişimleri ve Günümüzdeki Durumları" (Paris, Mayıs 1982. Bildirileri, tanıtılmakta olduğumuz kitapta yayınlanmıştır). 2. "Les Naqshbandis" (Nakşbendiler) (Paris, Mayıs 1985, Bildirileri baskıdadır). 3. "Les Bektachis et les mouvements se réclament de Hadji Bektach" (Bektaşiler ve Hacı Bektaş'tan kaynaklandığını iddia eden hareketler) (Strasbourg), Haziran-Temmuz 1986). 4. "Les Melamis et les Bayramis" (Melâmîler ve Bayramîler) 4-5 Haziran 1987. Muhtemelen bu uluslararası sempozyumlar, müteakip yıllarda değişik tarikatları konu alarak devam edecektir.

"İslam parallèle" diye vasıflandırdığı² tarikatlarla ilgili araştırmaların yer aldığını ifade ettikten sonra, ana hatlarıyla tasavvuf ve tarikatları ilgilendiren konulara temas eder ve tarikatların tarihi geçmişinden söz eder. Daha sonra bu sempoziumun yapılış setebini ve tebliğlerden ortaya çıkan neticeleri çok kısa bir şekilde takdim eder.

Bu "Giriş"ten sonra, sırasıyla şu tebliğler yer alır:

1. Joseph Fletcher, "*Les "voies" (turuq) soufies en Chine*" (Çin'de sûfi tarikatlar) (s. 13-26).

1984'te ölümünden önce Harvard Üniversitesi'nde görev yapan yazar, bu makalesinde İslâm tarikatlarının Çin'de yayılışlarını, İslâm'ın o bölgede yayılmasında bu tarikatların rolünü, bunların XVIII. Yüzyıl sonlarından itibaren arzettikleri yeni durumu, müslümanların XIX. Yüzyıl sonundan itibaren Çin baskısına karşı kendilerini müdafaada bu tarikatların oynadıkları rolü ve XX. Yüzyıl'daki durumu incelemiştir.

2. Alexandre Bennigsen, "*Les tariqat en-Asie Centrale*" (Orta Asya'da tarikatlar) (s. 27-36).

Yazar bu makalesinde³, Orta Asya ve Orta Volga bölgelerindeki tarikatların durumunu incelemiştir. Burada, XIII. Yüzyıl'da Moğol istilâsı sırasında Orta Asya'da tarikatların İslâm'ı müdâfaa etmeleri ile, XX. Yüzyıl'daki Rus istilâsı döneminde bu tarikatların aynı istikamette oynadıkları rolün benzerliğine dikkât çekilerek, o bölgedeki müslümanların ve tarikatların durumu ile bölgedeki dağılımları, bu tarikatların müntesiplerinin sayısı, faaliyetleri vs. ele alınmıştır.

3. Chantal Lemercier Quelquejay, "*Les tariqat au Caucase du Nord*" (Kuzey Kafkasya'da tarikatlar) (s. 37-48).

(2) "İslam parallèle" tabiri, gördüğümüz, kadarıyla Fransa'da ilk defa, Sovyetler Birliği ve Orta Asya'daki islâmî ve tasavvufî hayatla ilgili çalışmalarıyla tanınan Alexandre Bennigsen tarafından kullanılmış (meselâ bk. bu kitapta yer alan "*Les tariqat en Asie Centrale*" adlı makalesi ve Chantal Lemercier Quelquejay ile beraber yayınladığı "*Le Soufi et le Commissaire. Les Confréries Musulmanes en URSS*" (Edition du Seuil, Paris, 1986) adlı kitabı) ve diğer araştırmacılar tarafından da benimsenmiştir. Tarikat çevreleri için kullanılan bu tabire karşılık, tarikatlarla ilgisi olmayan müslüman çevreler için de "İslam officiel" tabirini kullanmaktadır.

(3) Dipnot 2'de kendisinden bahsettiğimiz yazar bu çalışmasında, yine aynı yerde bahsettiğimiz "*Le Soufi et le Commissaire. Les Confréries Musulmanes en URSS*" adlı eserinde söz konusu bölge hakkında vermiş olduğu bilgilerin bir nevi özetini sunmuştur. Yazarın, Sovyet Rusya toprakları üzerindeki müslümanlar ve tarikatlar hakkında yazılmış en yeni ve objektif eser durumunda olan söz konusu değerli kitabı, bizzat yazarın kendisinden müsaade alınarak tarafımızdan tercüme edilmektedir.

Yazar bu incelemesinde, "Rusya'da -ve belki de bütün dünyada- tarikatların en sağlam bir şekilde yerleştiği ve müslüman kitlenin sosyal ve hatta politik hayatında en büyük rolü oynadığı bölge" olarak nitelendirdiği Kuzey Kafkas'yadaki müslümanların ve özellikle tarikatların XVIII. Yüzyıl'dan sonraki durumlarını, tarihi açıdan ve günümüzdeki durumları itibariyle ayrı ayrı ele almış ve bilhassa bu tarikatların son yıllardaki durumunu değişik açılardan incelemiştir.

4. Klaus Kraiser, "*Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie*" (Türkiye'de tarikatların geçmişi ve bugünü hakkında notlar) (s. 49-61).

Bu makalede, Cumhuriyet döneminden sonra Türkiye'deki tarikatların durumu kronolojik bir akış içerisinde ele alınıp, onların faaliyetleri, "Nurculuk" ve "Süleymanlık" hareketleriyle irtibatları ve siyâsî partilerle olan münasebetlerine temas edildikten sonra⁴, tarikatların Osmanlılar'ın son dönemlerindeki durumuna da göz atılmış ve iki devir arasında mukayeseler yapılmıştır.

5. Alexandre Popovic, "*Les ordres mystiques musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*" (Osmanlı sonrası dönemde Güney Doğu Avrupa'daki müslüman tarikatlar) (s. 63-100).

Balkan ülkelerindeki islâmî kültürün çeşitli sahalarında (edebiyat, inanç; tarikatlar, islâmî müesseseler vs.) yaptığı çalışmalarla tanınan yazar bu makalesinde, Yugoslavya, Bulgaristan, Yunanistan, Macaristan, Romanya ve Arnavutluk'taki müslüman tarikatların yakın geçmişte ve günümüzdeki durumlarını, oldukça zengin bir bibliyografya kullanarak incelemiştir⁵.

6. Darko Tanaskovic, "*Présentation de cinq témoignages filmés sur les ordres mystiques yougoslaves*" (Yugoslavya tarikatları hakkında filme alınmış beş belgenin takdimi) (s. 101-104).

Belgrad Üniversitesinde görev yapmakta olup, Yugoslavya'nın en meşhur şarkiyatçılarından olan Tanaskoviç, bu kısa yazısında Yugoslavya'nın Kosova ve Makedonya bölgelerindeki Melâmî, Halvetî (Karabâşiyîye kolu) ve Rifâî tekkelerinde, bu tarikatların zikir icralarından çekilmiş beş film hakkında izahlar yapmaktadır. Kendi ifadesiyle bu yazı, A. Popovic'in bundan önceki makalesini tamamlar mahiyettedir.

(4) Günümüz Avrupa müsteşrikleri son yıllarda Türkiye'deki dini cemaatlerle daha yakından ilgilenmekte ve buradaki dinî gelişmeleri endişe(!) ile takip etmektedirler. Bir misal olarak bk.: Paul Demont, "*Le Poids de l'Islam en Turquie*" (İslâm'ın Türkiye'deki Ağırlığı), "*L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*" (Olivier Carre yönetiminde, Edition PUF, Paris, 1982) içerisinde, s. 87-107. Bu yazıda Türkiye'deki dinî creyanlar ve özellikle "Nurculuk" hareketi ele alınmaktadır.

(5) Bu makale tarafımızdan tercüme edilmiştir. Bk.: "Osmanlı Sonrası Dönemde Güney-Doğu Avrupa'daki Müslüman Tarikatlar", Türk Kültürü Araştırmaları, Prof. Dr. İbrahim Yarkin'a Armağan, Yıl: xxv/1, 1987. Ankara, 1988, s. 85-125.

7. Marc Gaborieau, "*Les ordres mystiques dans le sous-continent indien. Un point de vue ethnologique*" (Hint Yarımadası'nda tarikatlar. Entolojik bir bakış) (s. 105-134).

Bu uzunca makalede yazar, Hindistan, Pakistan, Bengladeş ve Nepal'deki müslüman tarikatların günümüzde bölge toplulukları üzerindeki önemli rolünü, oralara nasıl yayıldıklarını, şu andaki durumlarını vs. incelemekte, bu arada konu ile ilgili oldukça zengin bir bibliyografya vermektedir. Gördüğümüz kadarıyla bu makale, söz konusu bölgedeki islâmî tarikatların tarihî geçmişi ile beraber, bilhassa İngiliz hakimiyeti dönemi ile günümüzdeki durumlarını, bunların bölge toplumu üzerindeki dînî, sosyal ve politik etkilerini, ihtidâ hareketlerindeki rolünü vs. detaylı bir şekilde inceleyen önemli bir çalışmadır.

8. Fred de Jong, "*Note sur les confréries soufies à Sri Lanka*" (Sri Lanka'da sûfî tarikatlar hakkında not) (s. 135-137).

Kısa bir makale olup, Sri Lanka'daki bilhassa Şâzeliyye'nin çeşitli kolları ile Kâdiriyye, Nakşbendiyye, Sühreverdiyye ve Çeştiyye tarikatlarının bugünkü durumlarını ihtiva etmektedir.

9. Denys Lombard, "*Les tarékat en Insulinde*" (Güney Doğu Asya ülkelerinde tarikatlar) (s. 139-163).

Bu genişçe makalede yazar, Malezya, Sumatra, Cava, Filipinler ve Endonezya'daki tarikatları incelemiştir. Yazarın ifadesine göre, bu çalışma bölgedeki tarikatlarla ilgili yegâne sistemli çalışmadır. Gerçekten de, konu gerek tarihî açıdan, gerekse aktüel durum itibariyle, bir makale çerçevesinde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Son yıllarda bu bölgelerde İslâm tarikatlarının kaydettikleri gelişmeler ve bunların kitleler halinde ihtidâlara vesile olmaları, ilgililerin dikkatini çekmektedir.

10. Nicole Grandin, "*Les turuq au Soudan, dans la Corne de l'Afrique et en Afrique orientale*" (Sudan, Afrika'nın Boynuzu (Somali ve Etyopya'nın bir kısmı) ve Doğu Afrika'da tarikalar) (s. 165-204).

Bu uzun makalede de sözü edilen ülkelerdeki Kâdiriyye, Şâzeliyye, Ticâniyye ve diğer tarikatlar, kolları ile beraber, mezkur üç ayrı bölgeye göre ayrı ayrı ele alınarak incelenmiştir.

Hakikaten, son zamanlarda müslüman tarikatlar Afrika'da hızlı bir şekilde yayılarak bölge halkının İslâm'ı kabul etmesine vesile olmaktadırlar.

11. Fred de Jong, "*Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe. Centres de gravité, signes de déclin et de renaissance*" (Orta Doğu Araplarında müslüman tarikatlar. Önemli merkezler, çöküş ve yeniden doğuş işaretleri) (s. 205-243).

Yazarın, araştırmacıların konu üzerinde yapacakları daha detaylı çalışmalara bir ön hazırlık mahiyetinde olduğunu belirttiği bu makalede, müstakil ara başlıklar altında Mısır; Suriye ve Lübnan; Filistin ve Ürdün; Irak; ve nihayet Körfez Ülkeleri ve Arap Yarımadası'ndaki tarikatlar tarihî ve bilhassa aktüel açıdan incelenmiş, son olarak da buralardaki tarikatların çöküş ve yeniden doğuşu ile ilgili bazı gözlemler kaydedilmiştir.

12. Fanny Colonna, "*Présence des ordres mystiques dans l'Aures aux XIXe et XXe siècles. Contribution à une histoire sociale des forces religieuses en Algérie*" (XIX. ve XX. yüzyıllarda Mağrib'de tarikatların mevcudiyeti. Cezayir'deki dîni güçlerin sosyal tarihine bir katkı) (s. 245-265).

Yazar bu çalışmasının, Mağrib'deki tarikatların bir tarihi veya mevcut durumlarının bir incelemesi olmayıp, sadece, uzun bir ortak tarihe sahip köylü gruplarının dîni bir mesajı nasıl yaşayıp ondan yararlandıklarını gösterme gayesini taşıdığını belirtir. Bununla beraber, son iki asır boyunca bölgedeki tarikatlarla beraber, diğer dîni cemâatler ve siyasi güçleri de inceleyerek, bunlar arasındaki münasebetleri ve halkın bunlara karşı tavrını ortaya koymaya çalışmıştır. Sonunda, Cezayir'deki tarikatlarla ilgili bir de bibliyografya verilmiştir.

13. Nicole Grandin, "*Libye: éléments bibliographiques*" (Libya: Bibliyografik çalışmalar) (s. 267-269).

XIX. Yüzyıl öncesi dönemle, XIX. Yüzyıl'da Libya'daki tarikatlarla ilgili bir bibliyografya çalışmasıdır.

14. Jean-Louis Triaud, "*Le thème confrérique en Afrique de l'Ouest. Essai historique et bibliographique*" (Batı Afrika'da tarikat meselesi. Tarihî ve bibliyografik deneme) (s. 271-282).

İsminden de anlaşılacağı gibi, bu makalede Batı Afrika'daki tarikatlar tarihî yönden kısaca ele alınmış ve konu ile ilgili geniş bir bibliyografya verilmiştir.

15. B.G. Martin, "*Les Tidjanis et leurs adversaires: développements récents de l'Islam au Ghana et au Togo*" (Ticâniler ve muhalifleri : Gana ve Togo'da yeni islâmî gelişmeler) (s. 283-291).

Bu makalede de, iki Batı Afrika ülkesi olan Gana ve Togo'daki Ticâniyye tarikatının 1780'de bölgede zuhûr edişinden itibaren geçirdiği safhalar ve onlara karşı koyan güçler ele alınmıştır.

Son olarak da, yine Gilles Veinstein tarafından, "*Un essai de synthèse*" (Bir sentez denemesi) başlığı altında, bütün bu makalelerin genel bir değerlendirmesi yapılarak, Amerika dışında hemen hemen bütün dünyadaki müslüman tarikatların günümüzdeki durumu özet olarak takdim edilmiştir.

Kitabın sonunda, Marc Gaborieau'nun kısa bir açıklayıcı yazısı eşliğinde "İndeks" yer almaktadır.

İçerisindeki makalelerin objektifliği tartışılır mahiyette olan bu kitap, gördüğümüz kadarıyla dünyanın bu kadar geniş bir alanındaki müslüman tarikatları, üstelik her bölgenin mütehassısı olan araştırmacılar tarafından yapılan çalışmaları bir araya getirerek inceleyen yegâne kitap durumundadır. Bu kitap baştan sona okunduğunda, gerçe'ken, dünyadaki islâmî trikatların genel durumu hakkında bir fikir sahibi olunabilecektir.

Bu kitabın bir başka ve en ncemli özelliği, ele alınan her bölge üzerinde yapılacak daha detaylı çalışmalar için oldukça zengin bibliyografik bilgiler ihtiva eden bir el kitabı mahiyetinde oluşudur. Hazırlanışındaki asil espri de bu olsa gerek.

Kısacası bu kitap, Tasavvuf ve Tarikatlar tarihi ile ilgilenen her araştırmacı-nın mutlaka istifade etmesi gerektiği kanaatinde olduğumuz bir eserdir. Ayrıca bu kitap, Batı'da islâmî tarikatlar üzerinde ne derece ciddi çalışmalar yapılmakta olduğunu da göstermektedir. İleride bu kitaptaki makalelerin tamamını tercüme ederek, böyle bir eseri dilimize kazandırmayı düşündüğümüzü de burada belirtmek isteriz.

TUNUS'TA DİNİ AHLAK VE KAPİTALİZMİN RUHU*

Çeviren: Ar. Gör. H. Ezber BODUR

Din ve ekonomik faaliyetler arasındaki ilişki, Batı Avrupada Protestanlık ile kapitalizmin doğuşu arasındaki münasebeti ilk olarak ortaya koyan Waber'den (Weber, 1958) bu yana devam etmekte olan sosyolojik ilgi alanını teşkil etmektedir. Konunun, üzerinde yapılan son çalışmalarla hayli tartışmalı olduğu görülmüş ve görüşler genellikle iki farklı yön takip etmiştir (Eisenstadt, 1968). Araştırmacıların bazıları, Waber'in analizinin Batı Avrupa'ya yada Protestanlığa uygulandığı gibi (Green, 1959) pratik veya teorik olarak geçerliliğini kabul etmekte veya karşı çıkmaktadır. Bazı araştırmacılar ise, dünyanın farklı bölgelerinde teorinin geçerliliği hususunda, diğer dinî gruplar üzerinde bu fikri uygulamaya gayret etmektedirler. Bu tür çalışmaların çoğu, Doğu ve Güney Doğu Asya'da yoğun bir biçimde sürdürülürken, diğer ülkeler üzerinde de -az da olsa- yazılmış makaleler mevcuttur (Eisenstadt, 1968). Protestan ahlâkı modeline uygun Asya'daki tüccar grupları üzerinde yapılmış birkaç çalışmadan bahseden Bellah, bunların, Avrupa'nın ilgili bölgelerinde Protestanlıkta olduğu gibi bütün cemiyetin normalarını pek nadir taşıdığına da dikkat çekmektedir. Yani onların tesirleri, cemiyet içerisinde daha alt bir grupla sınırlı kalmıştır. Bütün bu çalışmalardan Weberci tezin, Avrupa'dan farklı kültürlerde, hususi bir cemiyet seviyesinde tatbik edilebileceğini göstermektedir. Bu çalışma da, Tunus'ta İslâm camiası içinde ayrı bir dinî fırkanın mensupları olan bir grup tüccar arasında, dinî ahlâk ve kapitalizmin ilişkisinden hareket ederek, bu fikrin doğruluğunun ispatına yöneliktir¹.

Bu araştırmanın konusunu, Tunus'un güney sahili açıklarındaki çöllük Cerbe adasından ülkenin çeşitli kesimine göç eden ve daha çok bakkallık yapan veya çeşitli şekillerde perakende veya toptan ticaretle meşgul olan tüccarlar grubu oluşturmaktadır. Sosyal olarak Cerbe orijinli tüccarlar faaliyet gösterdikleri

x) Bu makale, 6 Kasım 1970 yılında "Middle East Studies Association (Columbus, Ohio)'nun 4. yıllık toplantısında, Russell A. Stone tarafından tebliğ olarak sunulmuş ve Stone, R.A., «Religious Ethic and the Spirit of Capitalism in Tunisia», *International Journal of Middle East Studies*, c. 3, 1974, s. 260-273'dan tercüme edilmiştir.

1) Bu çalışmanın mümkün olacağı Gellner tarafından yazılan makalede kısaca bahsedilmiştir.

topluluklarla pek nadir bütünleşmekte, üstelik Cerbe adası ile yakın bağlarını sürdürmektedirler. Çalışmaları esnasında periyodik olarak doğum yerleri olan Cerbe'yi ziyaret eden bu grup mensupları, ekseriya çalışamaz duruma geldiklerinde, hayatlarının geri kalan kısmını burada geçirmeyi tercih etmektedirler. Bu adadaki hakim dinî fırka, İslâm tarihinde bazan "heretik" olarak isimlendirilen ve dinî hüviyetinden dolayı Ehl-i Sünnet tarafından karşı çıkmış ve bugün mensuplarının artık tehlikede bulunmadığı küçük bir dinî grup olan İbâdiyye'dir. Cerbelilerin, bir grup olarak sosyolojik ilgiyi çekmeleri başlıca iki sebepten ileri gelmektedir: Bir taraftan marjinal ticarî sınıfta, diğer taraftan da kapitalistler olarak önemli başarı sağlamış dinî bir azınlığı oluşturmalarıdır.

Geleneksel cemiyetlerin daha kompleks hale gelmeleriyle meslekî olarak uzmanlaşmış azınlık grupların ortaya çıkmasından sık sık bahsedilmektedir. Sosyolojik analizler, ya mensuplarının kendi tüketim ihtiyaçlarını karşıladığı fakat Durkheim'in mekanik dayanışma modelinde (Durkheim, 1764, s. 174-81) olduğu gibi herhangi bir üste değer üretmeyen küçük, otarşik ve ailevî birim kavramıyla, ya Rinder (1958)'in belirttiği gibi aralarında belirlenebilir statü açıklığı ve çok az ilişkinin meydana geldiği iki sınıflı (tipik olarak asiller ve köylülerin olduğu) cemiyet modeliyle başlar. Simmel (1950, s. 402-8) de analizine, üyelerinin tarımsal üretimde kendi keline yeterli olduğu ve kendi kullarımlarına yönelik dokuma el sanatları ürünlerine dayalı bir cemiyet kavramıyla başlamaktadır. Zaman akışı içerisinde cemiyet, carî terminoloji ile modernleşmeye başlar ve yapısal değişiklik meydana gelir. Durkheim'e göre bu durum "mekanik dayanışma"dan iş bölümünün gelişmesiyle "organik dayanışma"ya doğru bir değişimi ifade eder. Aynı zamanda bu değişim içerisinde, mensuplarının herbirinin bir veya birkaç mal ya da hizmet üretiminde ihtisaslaştığı ve üretim fazlasının ihtiyaç duyulan diğer mallarla mübadele edildiği bir cemiyette otarşinin kaybolması da dahildir.

Böylece cemiyet, daha kompleks bir münasebetler ağı haline gelir. Bu durumda ticaret sınıfına olan ihtiyaç ortaya çıkar ve ticarî sektör iş bölümünde uzmanlaşmış mesleklerden biri olarak gelişir.

Rinder'in geliştirdiği modelde, cemiyette mevcut iki sınıf arasındaki statü farklılığı, üretim artışıyla birlikte giderilme eğiliminde olurken ortaya çıkan baskı, iki sınıf arasındaki karşılıklı etkileşimin bazı şekillerini de ortaya çıkaracaktır. Bu etkileşim, kârlı işi fırsat bilen bir grup tüccar tarafından yürütülen ticaret veya trampa ilişkileri şeklinde olacaktır. Hem Simmel hem Rinder bu ekonomik faaliyet alanının, ekseriya "yabancılar", "marjinal ticaret sınıfı" olmalarıyla az çok farklılaşmış bir grup tüccar tarafından ele geçireceğini

x) İbadiyye'nin tarihi ve bu hususta seçilmiş bir bibliyografya için bk: E. Ruhi Fırlalı, "İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri" (Doktora Tezi), Ankara 1972 (çev. notu).

öne sürmektedirler. Statü ayrılığının ortaya çıkardığı hayat biçimi, marjinal ticaret grubu için birçok potansiyel sorumluluklara sahip görünmektedir. Yeni ticarî sınıfın faaliyetlerinin kârlı yapısı açıkça görüldüğü zaman, cemiyetin diğer tabakalarına mensup olanlarla bir çatışma tehlikesi de başgösterir. Diğer taraftan bu grup, muhtemelen yenilikçi ve yaratıcı davranışa doğru eğilimleri sergilerler. Yabancı ticarî grup, ticaretin fonksiyonunun daha önceki mevcut meslekî yapının bir parçası olmamasından ve bu yüzden cemiyet mensuplarının ticareti bir fırsat olarak pek nadir tanımaları sebebiyle ticarî faaliyetlerle meşgul olabilecektir. Becker (1940, s. 33-4; 1956, s. 273)'in işaret ettiği gibi bir meslek, yeni bir imkân olarak tanındığı durumlarda, geleneksel meslekî yapının bir parçası olmamasından dolayı küçük görülür.

Becker'in analizinde marjinal ticarî grubun temel özellikleri aşağıdaki şekildedir:

1) Ticarî ilişkilerinde ileri derecede rasyonellik ve yetenek.

2) İkili ahlâk: Kendi küçük gruplarının dışındakilere farklı muamele etmek; cemiyet içerisinde üstünlük duygusuyla birbirlerine sıkı bir şekilde bağlılık göstererek ayrı bir grup halinde yaşamak; grup üyeleri lehinde ve yardıma istekli olmak suretiyle grup-içi, fakat cemiyetin çoğunluğuna yani bütün grup dışındakilere kâr elde etmek bakımından ilgilendikleri ve bu yüzden evrensel objektiflik gösterdikleri grup-dışı, davranış ahlâkı geliştirmek.

3) Kendilerinin ayrı bir grup veya ırk oldukları anlayışı ve muhtelif dil kabiliyetleri ve geniş halk kitleleriyle temas kurabilme gibi enternasyonalistik özelliklerin gelişmesi.

4) Cemiyette çoğu kere bir statü açıklığı ve ekonomik faaliyet alanını dolduran ve çeşitli sosyal sınıflar arasında bir vasıta olarak hareket eden; ekseriya cemiyette hakir görülen iyi tanınmış ve küçük bir meslek grubunu teşkil etmeleri.

5) Maksimum kâr elde etmek için çalışma hususunda herhangi bir baskı veya endişe olmadan, çoğunlukla kendi kurtuluşları için çalışmak suretiyle işlerini meşrulaştıran bir ahlâk bir "misyon" duygusu taşımaları.

Becker, böyle gruplarla ilgili birçok örnek verir. Bu genel açıklamanın, Certelilere tamamiyle tatbik edilebilir olduğu göze çarpan önemli husustur.

Nihayet Stryker (1959), bu tür gruplara karşı potansiyel olumsuz tutumun analizinde, marjinal ticaret sınıfı tarafından işgal edilen pozisyonu; fonksiyonel olarak önemli, finansal olarak kârlı, göze çarpan, toplumda hakir görülebilir ve tüccar grubu tarafından "farklılık kompleks"i doğurucu olarak açıklamaktadır. Ayrıca marjinal tüccar sınıfının durumunun; ekonomik değişkenlere, dine, toplum ve aile yapısına ve daha geniş cemiyetin siyasi yapısına bağlı olarak değişeceğini ilave eder. Bunlar, bu çalışmada gözönünde bulundurulacak değişkenler arasında yer almaktadır.

Görüleceği gibi, Cerbeliler -bu değişkenlerin- herhangi biri üzerinde ekstremler bir şekilde olmayarak -Tunus cemiyetinin diğer fertlerinden farklılaşmış "yabancılar"dır. Netice olarak Becker ve Stryker tarafından vurgulanan, pozisyonlarının sosyal olarak düşük görülebilme ihtimali en alt seviyededir. Bu yüzden Cerbeliler açık önyargının hedefi de değildirler. Bununla beraber "yabancı" veya "marjinal ticaret sınıfı" nı oluşturmaktadırlar. Güneyde bir adadan gelen Cerbeliler, İslâmiyette farklı bir dini fırkaya mensupturlar. Tunus'un meslekî yapısında bir açıklığı belirleyip bunu uygun bir zamanda doldurmuş olan Cerbeliler, perakende bakkaliye alanındaki "boşluğu" bildiklerinden, Tunus'un her tarafında bakkal işletmecileri olarak dikkat çekmişlerdir. Zira, bu ticarî alanda faaliyet gösterenler sadece Cerbeliler olmadığı gibi, ticaret sınıfı da tamamen yabancıardan müteşekkil değildir. Bu, niçin mesleğin hususî olarak hakir görülmediğinin açıklanmasına yardım etmekteir. Cerbeliler, Tunus'taki tüccar sınıfın yaklaşık yarısını teşkil etmelerinden dolayı bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Tunus'a has bakkaliye tarzını başlatıp rekabetçi standartları ortaya koyan ve adadan ayrılarak Tunus ekonomisinde aktif olan Cerbelilerin hemen hepsi bu iş kolunda uzmanlaşmışlardır.

Cerbelinin Ticarî Hayatı

Tunus'taki Cerbeli tüccarların sayısı hakkında kesin rakamlar yoktur. 1966 nüfus sayımına göre, Tunus'un çeşitli bölgelerinde çalışan Cerbelilerin 6000 civarında olduğu tahmin edilmiştir. Aşağıda vasıflanan çalışma üslubu dikkate alındığında Cerbeli tüccarların toplam sayısı 9000'e ulaşmaktadır. Mamafih daha küçük rakamı kullanarak, Cerbeli tüccarlar, Tunus'ta perakende bakkaliye ile uğraşanların toplam sayısının yarısından biraz az olduğu görülecektir. Hatta bunların etkisi, perakende ticarete belli bir üslub ortaya koymalarıyla, sayılarına göre daha fazladır. Bu yüzden Cerbeliler, Tunusluların birçoğu tarafından Tunuslu tüccarların en iyi tipi olarak değerlendirilmekte ve köşebaşı bakkallarına "bakkal"dan ziyade "Cerbeli" ismi verilmektedir. Aynı zamanda Cerbeliler, ciddi bir şekilde faaliyete katılan, kapitalle desteklenmiş ve işadamları olarak faaliyet gösteren tüccarlar arasında en geniş monolitik grubu da temsil etmektedirler. Bu çalışma, yaklaşık 1965 yılına kadar mevcut olduğu şekliyle Cerbelinin ticarî hayatının "geleneksel" formunu dikkate almaktadır. Bu zamandan beri hükümet desteğindeki ticarî kooperatiflerin kurulması ve dağıtılması, Cerbelilerin faaliyetleri üzerinde henüz tamamen açık olmayan etkiye sahip olmuştur.

Bir Cerbelinin meslek hayatı ya küçük bir aile bakkalında ya bir arkadaşı veya hemşehrîsi tarafından işletilen bir bakkalda çıraklık şeklinde başlar. Neticede bir bakkaliyeyi işletebilecek bilgi ve beceriye sahip olacak ve biraz sermaye biriktirebilmişse kendi işyerini açacaktır.

Tüccarların (gezginci esnaf) hayat şartları rahat değildir. Haftanın her gününde ve yoğun bir çalışma tempoları vardır. Çoğu, ev kiralamamak için, genel-

likle dükkanlarının ambar kısmında, memleketlerinden getirdikleri mahalli sergiler üzerinde geceleyerek hayatlarını sürdürürler. Aynı zamanda, elektrik ve su şebekesinin mevcut olmadığı dükkanlarında satılmayan mallar belli başlı gıdalarını oluşturmaktadır. Yemek, dükkanın gerisinde hazırlanır ve yenilir. Dükkanlarını sabahın erken saatlerinde açıp geç saatlere kadar açık tutmaları sebebiyle çok çalışan Cerbelilerin bütün varlığı işyerleri etrafında yoğunlaşmaktadır. Sıkı çalışma tarzı ve asketizm belirlidir.

Bir yıldan iki yıla kadar süren çalışma dönemleri, uzatılmış tatillerle kesintiye uğramaktadır. Nitekim bir Cerbeli, doğum yeri olan adaya birkaç ay süren bir tatil için dönebilmektedir. Eskiden bu tatillerin daha uzun sürmesine karşılık, bugün ulaşım vasıtalarının iyileşmesiyle, cerbeliler kısa zamanlar için daha sık gidebilmektedir. Tatil esnasında, çalışırken mahrum kalınan normal aile yaşantısının bütün yönlerine candan bağlılık gösterilir. Bu dönem, evli olmayan Cerbelinin evlilik hazırlıklarını sürdürebileceği uygun bir zamanı teşkil edecek, evli olan Cerbeli için ise eşi ve çocukları ile hasret giderebileceği iyi bir fırsatı oluşturacaktır. Çünkü Cerbelilerin beraberlerinde ailelerini dükkanlarına götürdükleri pek nadirdir. Bir Cerbeli tatili esnasında tarımla da meşgul olmakta veya Cerbe'de ailesi için bir ev inşa etmektedir. Cerbeli tüccarın hedefi, ülkenin çeşitli yerlerinde göçebe perakende ticaretinde sürdürdüğü faaliyetini tamamlamak ve sonra da tasarruf ettiği parasıyla ömrünün geri kalan kısmını geçirmek üzere Cerbe'ye dönerek orada marjinal tarımsal faaliyetlerle, oğullarının işlerini takip etme, yatırımlar v.s. ile meşgul olmak şeklinde özetlenbilir. Şüphesiz bir tüccar, Cerbe'ye döndükten sonra iyi bir hayat sürebilmek için, mesleğe atıldığı ilk yıllardan itibaren hazırlığa başlamaktadır.

Cerbeli gezginci esnaf tatilden sonra işine yeniden dönebilecektir. Şüphesiz bu, daha iyi iş tekliflerinin müzakere edilebileceği bir zamanı oluşturacaktır. Cerbeli bir çırağa düzenli ücret yada farklı bir dükkanda iş verebilir. Gevşek aile birlikleri, dükkanlar arasında işgücü transferine müsade edebilmektedir. Bu durum, herhangi bir işyerinde çalışan bir işçinin ücretinin artmasını veya çalışma şartlarının daha da iyileştirilmesini istemesi için iyi bir fırsat oluşturacaktır. Neticede genç bir Cerbeli, yeterli tecrübe edinmeyi ve ekseriya ailesinin biraz mali yardımıyla yeni bir dükkanda işe başlayabilmek için para biriktirmeyi, veya komisyona dayalı yada yüksek ücretle çalışarak bir dükkanın idarecisi olmayı ümit eder. Başarı ve ilerleme şartları, iş alanında yöneticiler veya kolej öğretmenlerinin eğitimi ve eksikliklerinin giderilmesindeki bilinen sisteme benzemektedir. İşe ilk başlamada verilen ücret, eğitilenin tecrübe kazanıyor olması sebebiyle düşük olmaktadır. Belli bir zaman sonra daha iyi ödemenin yapıldığı iş dönemi başlayacak ve bu safhayı başarı, iş piyasasındaki arz- talep şartları ve kişinin akıllıca iş değiştirebilme kabiliyeti veya daha avantajlı bir işe girme tehdidi gibi faktörlerden oluşan dönem takip edecektir. Personel için haberleşme ve rekabet, Cerbe'de aynı kasabadan halk arasında veya aile çevrelerinde haberin

yayılması gibi hususi bir kritere göre olmaktadır. Yine malî yardım ve hatta sınırlı anonim şirketler gibi organize olmuş informal zincirleme satış dükkanları, herhangi bir Cerbe köyünden komşular arasında veya geniş aileler içerisinde teşkil olunurlar.

Cerbelinin grup içi yaşama tarzı, Cerbelilerin özel yaşama biçimlerine uygun ve şehirdeki diğer toplulukları oluşturan gruplardan ayrı, kendi dinî ve sosyal topluluklarını kurdukları daha büyük şehirlerde bir adım daha ileri götürülmüş durumdadır. İmam olarak hizmet edecek olan dinî ve topluluğa ait hususi bir lider belirlenip çeşitli manevî ve gruba ait görevler yerine getirilmiş olacaktır. Problemler -daha ziyade malî olanları- çoğunlukla karşılıklı yardım esasına dayalı cemiyetler tarzında Cerbelilerin oluşturduğu topluluk içinde halledilecektir. Bu organizasyon modeli, geleneksel Arap şehrinde "farklı fakat eşit" temeline bağlı birarada mevcut olan diğer topluluğa ait teşkilatlarla paralellik arz etmektedir. Çoğunlukla erkeklerden oluşan "Cerbeli topluluğu" belirli özellikler itibariyle köy ve akraba grubu yerine geçmektedir.

Cerbeliler ve aslında bütün Tunuslular, yukarıda vasıflandırılan hayat tarzının, sadece "tipik olarak" bir Cerbeli hayat stili olmayıp aynı zamanda bir Cerbelinin temsil ettiği kendine özgü hayat modelini oluşturduğunu kabul etmektedirler. Bu anlamda, yukarıda açıklanan ticarî hayat bir "Cerbeli ahlâkı" olarak düşünülebilir. Değer atfedilmiş hayat modeli, ileride geçimini yeterince sağlayabilecek parayı biriktirmek için adayı terkeden bir tüccarı içine almaktadır. Cerbeli, ada dışında sade bir şekilde yaşamayı, adaya döndüğünde ise en gösterişli refah belirtisinin sadece evi olmasıyla, asketik bir tarzda hayatını sürdürmek ister. Bununla beraber ev içindeki hayatı oldukça sadedir. Bir tüccar zenginleştiği zaman bile sade yaşantısını sürdürür; hayatının emeklilik dönemini geçirmek üzere doğum yeri olan adaya dönüp dinî düşünce ve tatbikatta oldukça duyarlı olarak "tipik" Cerbeli hayat tarzını yaşar. Göçmen ticarî faaliyetlerden emekliye ayrılmış daha yaşlı Cerbeliler, tüccar olarak yaşantılarından sonra emeklilik dönemlerini adada geçirmekten oldukça gurur duyup "Cerbeli ahlâkı" nı tatbik ederek iyi ve kendilerine özgü bir hayat sürdürdüklerine inanırlar.

Göçmen ticarî hayatı sürdüren Cerbelilerin, yukarıda marjinal ticarî sınıfın sosyolojik açıklaması ile yakın bir uygunluk içinde olduğu açıkça görülmektedir. Daha evvel hiçbir sosyolojik açıklamanın yapılmadığı bir grup ve cemiyet için böyle bir yakın uygunluğun bulunması gerçeği, fikrin kendisi içinde enteresan bir doğrulaması olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber Cerbelilerin tarihî-dinî geriplanı ve bu hayat tarzı arasında daha önemli korelasyonun izlenebilmesi mümkündür.

Dinî Geriplan

Cerbeliler, Tunusun güneyindeki halkın çoğunluğu gibi, Berberidirler. Diğer Güney Tunusluların aksine Cerbeliler, aşağı yukarı 910'larda dinî sebepten

dolayı Cerbe adasına yerleşip orada yaşamak zorunda kalmışlardır. Bugün Cerbelilerin yaklaşık yarısı ve göçebe ticarî faaliyette bulunanların çoğu İbâdiyye fırkasındandır. Liderlerinin adına izafeten İbâdiyye fırkası, dördüncü İslâm halifesinin kim olacağı hususunda ortaya çıkan tartışma esnasında ayrı bir fırka olarak kristalleşmeye başlayan ve (Tahkim'i kabul etmesiyle Hz. Ali'den ayrılarak ayrı bir zümreleşme hareketini başlatmaları sebebiyle bu şekilde isimlendirilen) oldukça asketik ve püriten olan Hariciliğin dört ana fırkasından biridir. Mücadeleyi kaybeden Hariciler, kendilerine baskı yapılması üzerine Arabistan içlerine doğru sığınabilecekleri bir yer aramak üzere kaçmışlardır. Dört ana fırkadan biri olan İbâdiler Kuzey Afrika'ya hareket etmişler ve Tâhart'ta bir emirlik tesis ederek birkaç önemli Haricilik merkezi kurmuşlardır. Yaklaşık 300 yıl sonra 908-909'larda Kuzey Afrika'nın Fatimiler tarafından işgal edilmesiyle İbâdiler başkentlerini terkedip daha emin bölgelere kaçmışlardır (Abadites, 1913). Dinî-siyasî baskı üzerine ibâdiler, oldukça tecrit edilmiş iki bölgede yerleşmişler ve adaya kapanış ve ayrılık geleneğini kurmuşlardır. İbâdilerin yoğun bir şekilde yerleştikleri iki bölgeden biri çöllük Cerbe adası ve diğeri de o dönemde Cezayir'in tecrit edilmiş Mizâb vahasıdır.

Tunus'taki Cerbe adası İbâdilerin çoğunluğu oluşturduğu tek bölgedir. Ayrıca Tunus'ta hakim İslâm mezhebi durumunda olan Malikîlik, Cerbe'de fazla taraftar bulamamıştır. Bu yüzden İbâdilik, Tunus'un diğer bölgelerinde olmasa bile Cerbe adasında hakim tarihî-kültürel etkisini sürdürmektedir. İbâdilere yapılan tarihî baskı öncelikle kedilerini tecrit eden ve koruyan adaya güçlü bağlılıklarını açıklamakta ve hâlâ İbâdî gruplar şeklinde yaşama imkânı sağlamaktadır. Bu bağlılık aynı şekilde, dinî farklılık duygusunu asla kaybetmemiş olarak Cerbelilerin emeklilik dönemlerinde yeniden adaya dönmelerindeki güçlü eğilimi de açıklamaktadır. Hem doğum yeri olan Cerbe'de hem dışarıda, yaşama biçimlerine bizzat yansıyan dinlerindeki kuvvetli öge, ticarî kapitalistler olarak kabiliyetlerinin açıklanmasına da katkıda bulunacaktır. İbâdiliğin dinî öğretileri, dört İslâm Hukuk ekolü içerisinde en asketik ve püriten mezhep olan Malikî ekolüne çok yakındır. İbâdiler özellikle tarihî orijinleri ve kendi mezheplerinin gelenekleri içinde asketik yaşama ve dinî prensiplerin tavizsiz yerine getirilmesi hususundaki belli başlı isteklerle farklılaşmışlardır. Cerbeliler üzerinde İbâdiliğin en belirgin etkisi, sistematik hale getirilmiş doktrinden ziyade, sözlü gelenekleri çerçevesinde tekrarlanan kavram ve davranışlarda ortaya çıkmaktadır. Hem faaliyetleri hem dinî ahlâklarının özünü ve dünyevî "çağrı" kavramını nasıl yorumladıkları hususunda Cerbeliler, ticarî faaliyetlerinin dinî doktrinlerince teşvik edildiğine inanmaktadırlar. İbâdiliğin hususi muhtevası hakkında hiçbir şey bilmeyen diğer Tunuslular (İbâdî olmayanlar) bile bu durumun, "kendi kendini tamamlayan kahince faaliyet" in sebebi olduğuna inanmaktadırlar. Bu husus, Cerbelilerin cemiyetteki rollerini tarif eden sosyal kimliklerini ortaya koymaktadır. Dinî fikirler, inananların bu fikirleri nasıl algıladıklarına uygun olarak davra-

nişlarına etki etmektedir. Cerbelilerin Tunus cemiyetindeki durumları ekseriyetin hedefi haline gelmiştir. Ticarî kapitalizm ve servet biriktirmeye verilen değer, dinî metinlerinde birkaç müşahhas kaynağa dayansa da, açıkça Cerbelilerin dünya görüşünün bir parçasını teşkil etmektedir. Çalışma hayatını tamamlama hususunda bir Cerbeli, uyguladığı göçebe ticaret modelinin faziletli bir iş olduğuna, geniş çapta sosyal tasviple açıkça ortaya çıktığı üzere, bunu yerine getirmek suretiyle bir dereceye kadar dinî lütuf kazandığına inanır.

Cerbeliler arasında dinî ahlâk ve ticarî kapitalizm arasındaki ilişkinin teyit edilmesi hususunda, aynı şekilde İbâdî olan ve tecrit edilmiş bir bölgede yaşayan, yine mukayese edilebilir başarılarıyla göçebe ticarî faaliyette bulunan, Güney Cezaire'de meskun Mizâblılar arasında da aynı davranış modeli ortaya çıkmıştır. Bu iki grup arasındaki tarihî, kültürel ve hayat biçimindeki benzerlikler, tamamen rastgele olarak oldukça dikkat çekici bir husustur. Mizâblılar hakkında da bir seyyah, İbâdîlerin gerçekte baştan aşağı Protestan tutuma sahip olduklarını belirtmektedir. Devamla, İbâdîlerin para kazanmayı sadece Allah'ın rızası doğrultusunda bir iş olarak telakki etmeleriyle kalmayıp, üstelik O'nun lütfunun açık delili şeklinde değerlendirdiklerini ifade etmektedir. (Brödrick, 1943, s. 100). Bu çalışmanın ortaya koyduğu gibi, Cerbeliler ve Mizâblılar, Weber tarafından tartışılan davranış modeliyle çok yakın bir uygunluk göstermektedirler. Bu husus, Weberci tezin daha da genelleştirilmesi ve geçerliliği için bir delil olmaktadır.

Weber'in teşebbüsü, "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu" (1958) adlı eserinde ana hatlarıyla belirtildiği gibi, "Protestan Reformasyon"unun ortaya çıktığı zamanda Batı Avrupa'da kapitalizmin doğuşunu açıklamaya ille ilgilidir. Böylece Weber'in, Marx'ın sosyal değişim açıklamalarında ekonomik değişkenlerin temel faktör olduğunu iddia eden tezine bir alternatif görüş getirdiği anlaşılmaktadır (Nishet, 1969, s. 276-7; 1966 s.257-61; Zeitlin, 1967, s. 81-6; 1968, s. 111-12). Weber, görüşlerini Marx'ın teorisi gibi aynı genellik seviyesine getirmek için "Asketik Protestan Ahlâkı"nı (1958, s. 72-92; 1964, s. 79-81; Parsons, 1968, s. 519-38), daha genel ifade ile, aşağıdaki elemanları ihtiva eden ve belli bir derecede dinî tasdik ve müeyyidelerle sahip fikirler sistemini geliştirmiştir:

- 1) Asketik hayat tarzı.
- 2) İş hayatı veya ekonomik faaliyetlere uygulanabilen "çağrı" kavramı.
- 3) En azından ortak dinî kimliğin belirlediği grup dayanışması.

Luther'in öğretilerine ve Kalvinci yorumlamalara dayanarak Weber, çağrı öğretilerini biraz daha ileri giderek dindar insanlar tarafından uygulanan ve aşağıdaki nitelikleri haiz dünyevi bir faaliyet olarak açıklamıştır:

x) Dünyevi ibadet pratiği olarak, ekonomiye ve öteki dünyevi işlere yeni bir önem verilmiştir (çev).

- 1) Asketisizm: lüksü ve nefsi istekleri yasaklama.
- 2) Dünyevî mal ve menfaatler üzerinde etkili bir hakimiyet tesisine yöneliş.
- 3) Rasyonellik: şartlara uymayan gelenekçiliğin reddedilmesi ve bütün faaliyetleri arzulan amaçlara yöneltme.
- 4) Ahlâkî evrensellik: bütün insanlara yaygın ve şahsî olmayan aynı standartlarla muamele.
- 5) İleri derecede iş bölümü ve rollerin farklılaşması: ekonomik faaliyetleri modern meslekî yapıya uygun olarak inşa etme.

Yukarıda belirtilen açıklamaların ışığında İbâdilîğin, aynı dinî fikirlerin çoğunu ihtiva ettiği görülmektedir. Bu fikirler, ilk Protestanlarda olduğu gibi, çoğunlukla Cerbeliler üzerinde de aynı etkiyi göstermiştir.

İbâdilîk ve Cerbeli ahlâkı ile İslâmiyet arasındaki ilişki, Protestan ahlâkı ile Hristiyanlık arasındaki ilişkiye benzemektedir¹. Kapitalistik müteşebbislik için Marksist açıklamaya alternatif olarak yapılan araştırmada, yukarıda ana hatlarıyla belirtildiği gibi dinî doktrin in fikrî muhtevasının daha genel bir bağımsız değişken olduğu açıkça görülmektedir.

Üstelik, dinî değişkenin Tunus toplumuyla ilgili olduğunu da ispatlamak mümkündür. Açıklama, mantıkî ispat delili için John Stuart Mill'in "klasik" model olarak da bilinen "farklılık metodu" gözönünde bulundurularak yapılmıştır

(1) Maalesef Weber, İslâm'la ilgili şumullü bir araştırma yapmamıştır. Aksine, yaptığı açıklamalar Cerbelilerin faaliyetlerinin mevcut yorumlamasıyla çelişki arz etmektedir. Parsons, Weber'in ("Din Sosyolojisi" 1964, s. XXI)'ne yaptığı girişte şöyle demektedir: En azından ilk Hristiyanlığın, Katolikliğin ve İslâm'ın mukayeseli çalışmalarını planlayan Weber, ölümüyle bu eserini tamamlayamamıştır. Weber, yazılarında İslâm hakkında dağınık bilgi vermektedir (Weber, 1964b, s. 262-4; Gerth ve Mills, 1964, s. 269). İslâm'ı savaşı sınıfın dinî olarak karakterize eden Weber, onu feodal toplum yapısına oturtmuş, harp ganimati ile zenginleşmenin ortaya çıkardığı iyi yaşama ve iyi giyinme aracı olarak görmüş; gösteriş ve ihtişama dayalı yaşama biçimi şeklinde değerlendirmiş; hatta, geniş alana yayılmış sûfi tarikatlarla ve dervişlerin popülaritesine özel surette atıfta bulunarak, münzevî ve içdönük olarak karakterize etmiştir. Mamafih Weber de, İslâmiyette asketik mezheplerin varlığını kabul etmektedir. Weber, Cerbelilerle ilgili olarak şu şekilde atıfta bulunmuştur: Bir kimsenin kurtuluşunun teminatı, ya ayırıcı bir metodik hayat modeli ya Hariciler arasında "amel" olarak bilinen iyi işlerin yapılması ile sağlanır (Weber, 1964b, s. 199). Şüphesiz, İbâdiye'ye mensup Cerbeliler de Haricidirler.

(Weber, İslâmiyet hakkına acele ve tek yanlı hükümler vererek büyük yanılığa düşmüştür. Weber'in İslâm tablîli hakkında bk: S.F. Ülgener, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı, İstanbul, 1981, s. 49-72; ayrıca İslâm'ın dünya ve ahiret karşısındaki tutumu hk. bk: Günay, Ü., "İktisadî Ahlâk ve Din" Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi 7. sayı, 1986, s. 109/128. Çeviren).

mesinden ziyade, memleketlerine dönmelerini mümkün kılacak ve rahatça hayat sürdürebilmelerini sağlayacak geçici bir tedbir olarak bakılmaktadır.

İkincisi, ilk olarak ekonomik sebeplerden ortaya çıkan göç olayının belirli bir köy veya kabile içerisinde kurumlaşmaya başlamasıyla, bu uygulamanın, küçük yaşta başlayan sosyalleşmenin bir parçası olarak sonraki nesillere intikal etmesidir. Çocukların, başka bir yerde belirli bir iş kolunda faaliyet gösteren erkek akrabalarının ekonomik faaliyetleri hakkında bilgi sahibi olmalarıyla, bu meslek onlar için hususi bir çekiciliğe sahip olur. Eğer ekonomik sebeplerden ötürü göç etmek zaruri hale gelirse diğerleri tarafından icra edildiğini bildikleri meslekleri seçerler. Meslek için gerekli ihtisaslaşma ve tutunlar bu şekilde öğrenilirken, alışkanlık süreciyle geçici göçebe ekonomik faaliyet şekli, buna katılan grubun kültürünün bir parçası haline gelir.

D- Din. Ahlâk

Cerbelileri Güney Tunus'un diğer göçmen meslekî gruplarından farklı kılan dinî ahlâk, temel değişkeni oluşturmaktadır. Yukarıda kısaca belirtildiği gibi Cerbeliler, aşırı derecede püriten ve asketik fırka olan Hariciliğin İbâdiyye koluna mensupturlar. Dahası Cerbeliler, girişimci faaliyetlerinin lehinde ve teşvik edici olan ve dinî sulûklarını açıklayan sözlü bir gelenek geliştirmişlerdir. Aynı şekilde Cerbelilerin bu sosyal tanımı, diğer Tunusluların fikir birliği ile de güçlendirilmiştir. Çoğunluğunun Malikî olduğu çeşitli İslâmî mezheplere mensup diğer Güney Tunuslu grupların hiçbirisi, İbâdî Cerbeliler gibi seperatizm (mützellik), asketikklik (zühdiyye) ve püriten (saflaştırma) liğın aynı kombinasyonuna sahip olamamışlar ve Cerbelilerin bu fikirleri yakınlarına aktarmak suretiyle sağladıkları etkiyi gösterememişlerdir.

NETİCE

Cerbelilerle Güney Tunus'tan diğer göçmen meslekî gruplar arasında ekonomik faaliyetlerinin açıklanması bakımından yapılan karşılaştırmada ortaya çıkan tek farklılık "dinî unsur" olmaktadır. Her şeyden evvel aynı nedenlerle, ekolojik şartların ortaya çıkardığı iktisadî zaruretten dolayı Kuzey'de iş arayan bütün gruplar daha geniş bir cemiyette yaklaşık aynı zamanda işe başlayıp benzer şartlarla yüz yüze gelirler. Bu grupların kültür kalıpları, aile hayatı gelenekleri, sosyalleşme ve kültürleşmenin etkileri de birbirine benzemektedir. Ancak grupların geriplanındaki temel farklılık, Cerbelilerin doğrudan dinî fırkalarına isnat edilebilen asketikklik ve başarı güdüleri olmaktadır.

Gelir bakımından Cerbelilerle diğer gruplar arasındaki kapitalistik başarıdaki farklılık da dikkat çekicidir. Parekende bakkallıkta, göçmen esnaf tarafından işletilenler gözönünde bulundurulduğunda gerçek bir tekeli ele geçirmeyi başaran Cerbeliler, açıkça çeşitli göçmen ticaret grupları içerisinde en başarılı ve zengini

olmuşlardır. Meslekî yapıda bir boşluğu belirleyen Cerbeliler, bunu diğer çöl orijinli tüccar gruplarını safdışı bırakıncaya kadar doldurmak niyetindedirler. Perakende bakkallık, gazete veya yaya kaldırımlarındaki seyyar satıcılıktan daha istikrarlı ve kârlıdır. Eğer kapitalistik girişimdeki bu meslekî başarı bağımlı değişken olarak alınsa, o zaman Cerbeliler Güney Tunuslu diğer gruplarla "farklılık metodu" kullanılarak karşılaştırılabilir. Cerbeliler diğer Güney Tunuslu gruplar, "dinî ahlâk" hariç, bütün bağımsız değişkenler bakımından benzerlik arz ederler ve bağımlı değişkende de eşdeğer bir farklılık vardır. Böylece, Cerbeli ahlâkının, Protestan ahlâkı gibi kapitalistik davranışla kuvvetli bir şekilde ilişkili olduğu mantıkî olarak ortaya çıkmaktadır.

Dinî ahlâkla kapitalistik faaliyet arasındaki ilişkinin ortaya konması, Weberci tezin genel bir şekilde birçok cemiyete uygulanabileceğini bir kez daha göstermektedir. Reformasyon döneminde, Protestan ahlâkının Avrupa'da kapitalistik gelişmeye yol açması gibi, Tunus'ta Cerbeli tüccarlar arasında görülen benzer dinî ahlâk da, XIX. ve XX. yüzyılda başarılı kapitalistik faaliyetlere önderlik etmiştir.

TARTIŞMA

Cerbeli tüccarların, Batı Avrupalı Protestan kapitalistlerle mukayese edilebilecek önemi haiz gerçek kapitalistler ve işadamları olup olmadıkları hakkında bazı problemler vardır. Cerbelilerin, Weberin tanımladığı endüstriyel kapitalistlerden farklı ve iktisadî faaliyetin bir branşıyla sınırlı oldukları doğrudur. Bununla beraber, daha evvel faydalanılmayan yeni bir faaliyet alanında öncüler olmalarıyla yenilik ve müteşebbisliğe doğru aynı eğilimi göstermişlerdir. Bu fenomen için bir açıklama yolu arandığında, Weber'in kullandığı aynı değişkenlerle karşı karşıya geliriz. Böylece, iktisadî faaliyetin muhtevası farklı olsa bile, davranış modeli ve sebeplerinin Weber'in teziyle kuvvetli paralellik arzettiği açıkça görülmektedir.

Weber (1954a, s. 278-9), kapitalistik eğilimin altı şeklini ortaya koymuş ve bunlardan ilkinin "değişimin serbest olduğu yani resmen bir zorlamanın olmadığı ve maddî açıdan en azından nisbi olarak serbestliğin olduğu piyasada, devamlı bir alış veriş sürecinde piyasanın avantajlarını kullanmaya yönelik kâr kazanma faaliyeti" şekline açıklamıştır. Cerbeli ahlâkın Weberci anlamda gerçek kapitalizme öncülük edip etmediği hususunda, bu prensip tam olarak Cerbelilerin ticarî faaliyetlerini vasıflamaktadır. Aynı paragrafta Weber, tipî (yukarıda iktibas edilen)'in bir dereceye kadar modern Batı dünyasına özgü olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu ve diğer çalışmaların gösterdiği gibi Weber, bu iddiasında hataya düşmektedir. Çünkü din ve kapitalizm ilişkisi üzerindeki hipotezi, daha geniş bir tatbik alanına sahip olmaktadır.