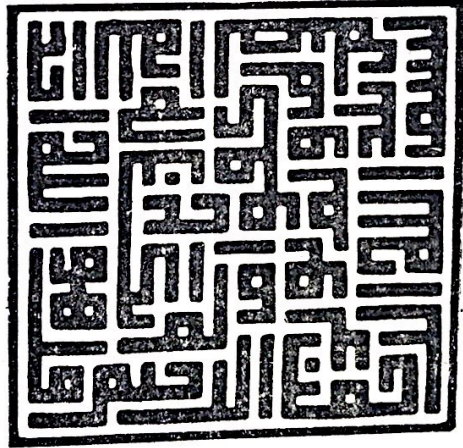


ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYÂT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



İlahî Bilimler Fak.
Kütüphanesi

7

5. Sayı

Atatürk Üniversitesi Basımevi — ERZURUM, 1982

YAYIN KOMİSYONU

Doç. Dr. Kerim YAVUZ (Başkan)

Doç. Dr. Emrullah YÜKSEL

Doç. Dr. Şerafettin GÖLCÜK

Doç. Dr. İbrahim CANAN

Doç. Dr. Sakıb YILDIZ

(Makalelerle ilgili her türlü mes'uliyet yazarlarına aittir.)

İ Ç İ N D E K İ L E R

Ali ŞAFAK	İslam Hukuku Açısından Şehircilik ve Aile Meskeni Problemi	1
Şerafeddin GÖLCÜK	Kelâmî Açıdan Fiat Artış ve Düşüşleri	25
Sadık CİHAN	Hz. Peygamberin Sünnetinde Yeme ve İçme Adâbı	33
Sâkıb YILDIZ	Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri	45
Ünver GÜNAY	Din ve Toplumsal Farklılaşma	71
Kerim YAVUZ	Din Psikolojisinin Araştırma Alanları	87
Önder GÖÇGÜN	Türk Edebiyatında Dinî Çocuk Şiirleri ve Terbiye Bakımından Değeri	109
Nusret ÇAM	Ramazanoğulları Beyliği Mimârî Eserlerinden Adana Ulu Câmii	129
Süleyman TÜLÜCÜ	Kâ'b. B. Zuheyr ve Kaşide-i Bürde'si Üzerine Notlar I	159
Abdullah AYDINLI	İmlâ Usûlü ve es-Sem'ânî'nin "Edebu'l-İmlâ ve-l'İstimlâ"ı	175
Sadık KILIÇ	"Nefs" Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar (x)	189
Ekrem SARIKÇIOĞLU	Şeyhülislâmlık Makamı	197
Emrullah YÜKSEL	Kindi'de İlimlerin Sınıflandırılması (I)	219
Ünver GÜNAY	Kitap Tanıtma ve Tenkidi Jean-Paul Charnay, Sociologie Religieuse De L'İslam, Paris, Sindbad, 1977	245
Süleyman TÜLÜCÜ	Merhum Prof. M. Tayyib Okıç'ın Eserleri Üzerine	253

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN ŞEHİRCİLİK VE AİLE MESKENİ PROBLEMİ

Doç.Dr. Ali Şafak (*)

ÖZET

Kişilerin dünyâ ve âhîret işleriyle ilgili hükümler getiren, ihtivâ eden Müslümanlık gerek mülkiyet hakkı ve gerekse bu hakkın kullanılması konusunda da kaideler koymuş ve bu kaideler İslâm hukukçuları tarafından icihadlar yolu ile tefsir edilmiştir.

İşbu kaideler ışığında kurulan şehirlerde öncelikle ana yolların, meydanların, kamu malı sayılan hükümet konakları, mabedler ve benzerlerinin tesisine önem verilmiştir. Peygamber (s) bir hadislerinde "Yollarda ihtilafa düştüğünüzde onu yedi zira genişliğinde (7x0.75 m) inşa ediniz" buyurmuştur. Halife Ömer de Basra ve Kûfe şehirlerini kurdururken evlerin çevresindeki arsaların en fazla 600 ile 800 m. kare olabileceğini bildirmiş ve hattâ bu yerlerin rastgele kullanılmasını yasaklamış, vergi de almamıştır. Birer kamu malı sayılan yolların, meydanların, yeşil alanların kullanılmasında sıkı kurallar konulduğu gibi bu yerlere kapasitelerinin üstünde hayvan sokmak, âmmenin faydalanmasını engelleyici kullanımlara girişmek kesinlikle yasaklanmıştır.

Şehir ve çevresini kirlendirici davranışlar, meskûn mahaller dahilinde veya yakınlarında insanları rahatsız edici iş yerleri kurmak menedilmiştir. Nitekim bu konularda Mecelle ve Arazi Kanunnâmesinde birçok hükümler bulmak mümkündür. (Bak Mecelle md. 1237-1264, 1321 ve başka maddeler). Irmak kenarları, göl ve deniz sahilleri herkesin faydalandığı yerler, âmme malı sayıldığı için buralarının şahsî mülk haline getirilmesine izin verilmemiş ve getirici davranışlar da engellenmiştir. Hak kazandırıcı zaman aşımı da tanınmamıştır. Böylece halkın ve hayvanlarının faydalanageldiği yerlerde herkes dava hakkına sahip olduğu gibi mürûru zaman müessesesi de kişiler lehine aslâ tanınmamıştır.

Aile meskeni problemi açısından ise; hadislerde "Her kim ev veya arsasını satar da bunun parasıyla bir ev veya arsa almazsa o parada kendisi için bir bere-

Doç.Dr. Ali Şafak, İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum.

Hicretin 1400. yılı münâsebetiyle Suudî Arabistan'da Melik Faysal Üniversitesinde düzenlenen Uluslararası İslâm Şehircilik ve Mimarisi Simpozyumuna tebliğ olarak sunulmuştur.

ket yoktur" buyurulmuştur. Böylece aile reislerinin her şeyden önce bir yuva sahibi olması ön görülmüş, devlet de buna destekçi olmuştur. Tatbikatta devletin mîrî arazi statüsüne sahip topraklar üzerinde şehirler kurdurup aile reislerine dağıttığını görmek mümkündür. Kurulan bu şehirler genellikle ziraate elverişli olmayan arazi kesimindeydi. Nitekim eski şehirlerimizin durumu bunu göstermektedir. Arsa spekülasyonunu engellemek için de zarurî ihtiyacın dışında arsaya sahip olmak imkânı kaldırıldığı gibi bu yerlerin önemli derecede vergilendiği de görülmektedir.

İşte özet olarak belirtilen bu konular hakkında mevcûd hadisler ve hukukî icthadlar ve eski kanun maddeleri metin içerisinde imkân nisbetinde işlenmiştir.

1. GİRİŞ

Dünyevî ve uhrevî hayatın her yönünü mufassalen veya mücmelen tanzim eden İslâm dini ve hukuku şehircilik ve mesken problemleri mevzuunda da ışık tutucu hükümler getirmiştir. İslâm hukukçuları da eserlerinin muhtelif bahislerinde bu kaideleri toplu veya dağınık bir şekilde açıklamışlar, incelemişlerdir. Hicretin işbu 1400. yılında insanoğlu, zengin ve fakir, herkesi ilgilendiren şehircilik, çevre sorunları, mesken problemleri ve benzeri konularla çok yakından ilgilenmeye başlamışlardır. Bugünün hukuk sisteminde mutlak mülkiyet anlayışı ve bu telâkinin hernevi arazide kesin bir şekilde uygulanışı sebebiyledir ki, bir kısım tabii nimetlerden herkes eşit şekilde faydalanamamakta, muayyen kişiler şehirlerde veya âmme malı sayılabilecek deniz, göl veya nehir kenarlarındaki yerleri ellerinde tutarken pek çokları buralardan faydalanamamaktadır. Böyle bir hukukî tutum, şehirlerin arzulananda yönde gelişmesine, plânlanmasına mâni olmaktadır. Hükümetlerce alınan yeni tedbirlerin icrası da âmme menfaati ile fert menfaatinin karşı karşıya geldiği bu zamanda güçlük arz etmektedir.

Mesken edinme mevzuunda da benzeri durum müşahade edilmektedir. Şöyleki; kişiler aileleri için bir mesken edinme işini ya ihmâl eylemekte yahut da işin altından kalkmamaktadır. Oysa görüleceği gibi müslümanlık kişiye binek vasıtası elde etmekten önce bir mesken edinmesini emir ve tavsiye buyurmaktadır. Günümüzde inşaat kooperatifleri toplulukların mesken problemini çözmeye girişmekte ise de aileler bu kooperatiflerle hükümetlerin politikaları ve faiz almaları karşısında altından kalkamayacakları borçlara girmekte, mesken ve arsa spekülasyonları cesaretlerini kırmaktadır.

İşte bütün bu ve benzeri konularda İslâmın getirdiği tedbirler ve bugüne kadar ki tatbikât örnekleriyle ve imkân dahilinde açıklanacaktır.

2. MÜLKİYET HAKKI VE ARSA MÜLKİYETİ MESELESİ

Günümüzde üzerinde en çok durulan, sorular sorulan meselelerden birisi de mülkiyet hakkıdır. Kapitalist ve liberalist sistemler fertler için bu hakkı mutlak ka-

bul ederken sosyalist ve komünist sistemler fertler için bu hakkı ya hiç kabul etmemekte yahut da sınırlı kabul eylemektedir. İslâmî sistem ise bu noktada kendisine has bir usûl ortaya koymaktadır. Nitekim Mecelle md. 125. de mülk şöyle tarif edilir:

”Mülk; insanın malik olduğu şeydir, Gerek âyân olsun gerek menâfi olsun.”

Şu tarife menkûl ve gayr-ı menkûl herşey girdiği gibi onlardan fadalanma da kanûnî çerçeve dahilinde şöyle belirtilir:

“Herkes mülkünde keyfe mâ yeşâ hareket edebilir.”

İslâm hukuku, meşrû yollardan mal iktisabını tecviz eylemiştir. Zaten İslâmın bir gâyesi de, bilindiği gibi, malı muhafazadır. Binâenaleyh bu gâyenin gerçekleşmesi için din bazı tedbirler getirmiştir. Nitekim Rasulullah (s.) Vedâ Hutbesinde:

”...Ey Nâs! Bugünleriniz nasıl mukaddes bir gün ise, bu aylarınız nasıl mukaddes bir ay ise, bu şehrimiz (Mekke) nasıl mübârek bir şehir ise, canlarınız, mallarınız, ırzlarınız öyle mukaddestir her türlü taarruzdan masûndur..” (1) buyurmuştur. Rasulullah (s.) etrafa gönderdiği mektuplarında da bu durumu dile getirmiştir (2).

Her ne kadar Cenab-ı Hak Kur’ân-ı Kerîmde:

” **والارض وضعها للانام** : Yere gelince onu da bütün maflûkâtın

fâidesi için alçattı.” (3) buyuruyorsa da bundan murâdı; yer yüzünde bulunan her şey için yaratılmış olduğu mânâsını vermekle genel hükmü açıklamış oluyorlar. Yoksa toprak ve sair şeyler mülkiyet açısından insanlığın mutlak ortak malı anlamına gelmez (4).

Kısacası menkûl ve gayr-ı menkûl mallar üzerinde mülkiyet hakkı prensip olarak kabul edilmiştir. Ancak her nevi arazide mutlak şahsî mülkiyetin söz konusu olmadığı görülür. Hattâ bazı tip araziler ve arsalar hiçbir surette özel mülkiyete mevzu değildir ve böyle bir imkân tanınmamıştır. Meselâ; caddeler, meydanlar, mescid yerleri, mer’alar... gibi. Âmmе ve devlet hakkının taalluk eylediği o yerler, ileride görüleceği gibi, zaman aşımı (mürûr-u azaman) ile de elde edilemez.

1- Kâmil Miras, Tecrid-i Sarîh Tercemesi, c. 1, s. 397, Ankara 1957.

2- el-Mâwerdî, el-Ahkâmü's-Sultâniyye, s. 147. Mısır 1386/1966. M. Hamidullah, el-Vesâiku's Siyâsiyye, s. 82-84, Beyrut 1389/1969.

3- Kur’ân-ı Kerîm, er-Rahmân suresi (55)/âyet 10.

4- Fahrüddin Râzî, et-Tefsîrül’-Kebîr, c. 9, s. 12, İstanbul 1308.

Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’ân Dili Türkçe Tefsir, c. 7, s. 4667, İstanbul, 1962.

Toprak mülkiyetinde fertile cemiyet menfaatları karşı karşıya gelirse cemiyetin menfaati dâimâ ön planda tutulur. Âmme menfaati için ferdin mülkiyeti meşru bir şekilde elinden alınabilir. O da bu alma işine karşı koyamaz (1).

Meselâ; bir yol, köprü, meşit, mezarlık v.b. şeylerin yapımında durum böyledir.

Müslümanlık gayr-ı menkûl mülkiyet hakkını tanıırken buna vaki tecâvüzleri de istirdad ve istihkâk davalarıyla önlemiştir. Meşrû bir şekilde müdafaa yolunu öğretmiştir. Rasulullah (s.) da:

"Her kim malı uğruna öldürülirse şehiddir. Kim araziden bir karış yeri zorla çalarsa yedi kat yer boynuna sarılır." (2) buyurmuştur.

İbnu Mesûd (r) da der ki:

- "Peygambere şöyle dedim: Ey Allah'ın Rasûlü! Ne gibi zulüm en büyük zulümdür? Buyurdular ki,

- "Haksız yere kardeşinin arazisinden bir zira almak suretiyle hakkını noksanlaştırman. Çünkü araziden bir taş haksız yere alınmasın ki, o kıyâmet gününde yerin dibine kadar olanıyla boynuna sarılır." (3). Gerek kişi gerekse âmme mülkiyetini tanıma ve koruma bakımından bu ve benzeri hadisler çok önemlidir. Netice olarak; İslâm dini yine kendi ölçüleri dahilinde kişilere gayr-ı menkûl arsa ve arazi mülkiyeti hakkını benimsemiş ve hakkını koruyucu tedbirler getirmiştir. Bunun yanında âmme mallarının statüleri, korunma şekil ve şartları da belirtilmiştir.

3. ŞEHİRCİLİK - MERKEZ VE ÇEVRE MESELESİ

Müslümanlığın intişarından itibaren yeni kurulmaya ve gelişmeye başlayan meskûn mahaller ve şehirlerde esas itibariyle uygulanan plân şöyle idi; cami, hükümet konağı şehrin merkezinde, bunların bir ok atımlık çevresi, meydan olarak bırakılıyor sonra da o meydana çıkan yollar inşâ ediliyordu. Dört yöne açılan dört ana yola çıkan tali yollar tesbit olunuyor ve böylece merkezle gelişen çevre arasında rahat bir irtibat sağlanıyordu.

İbnu Mesûd der ki: Hükemâ demiştir ki, Kâhir sultanı, hâzık tabibi, kurulu pazarı, akan nehri olmayan bir memlekete inmeyin." (4)

1- Abdullah Ali Hüseyin, el-Mukârenetü't-Teşriyye, s. 377, 386, Kahire 1366/1947.

2- Müsnedu Ahmed, c. 2, cüz 3, s. 107-108, Mısır 1368-1372/1949-1953, Nevevi, Şerhu Müslim, c. 7, s. 51 Mısır 1307. Kastalânî, Şerhu'l-Buhârî, c. 5, s. 176-177, Mısır 1307.

3- Müsnedu Ahmed, c. 3, cüz 5, s. 289.

4- İbnu Ma'n ed-Dürri, et-Temyiz, yazma, Damad İbrahim Paşa Kütüphanesi, Numara 945, varak 220/a.

Rasulullah (s.) da yollar, meydanlar, kuyu ve pınarlar hakkında buyurduğu hadisleri bizzat Medine ve Mekke şehirlerinin gelişmesinde tatbikâta koymuştur. Şöyleki, yollarda asgarî ölçü yedi zira' olarak belirtilmiştir. "

اجعلوا الطريق سبعة اذرع Yolları yedi zira yapın." (1) ve

" اذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة اذرع Yolda ihtilafa düşerseniz yedi zira' genişliğinde inşâ ediniz." (2)

Hz. Ömer (r) de Basra ve Kûfe şehirlerini kurarken ana caddeleri sokakları, ara yolları, 9 zira' olarak planlamıştır. Böylece hadislerdeki rakamların birer örnek olduğunu, âmme menfaatını gerçekleştirici, halkın ihtiyacına cevap verici genişliklerde inşa edilmesini göstermiştir. (3)

Şehrin merkezinde ve çevresinde inşâ olunan mescidlerin cemaati parçalama maksadıyla değil ibâdet maksadını gerçekleştirici bir biçimde ve uzaklıkta inşaaı uygun görülmüştür. Onun için de lüzûmsuz mescidler yapmaktan kaçınılmıştır. Medine'de inşâ olunan ilk mescid 100 x 100 zira' kare ebadında idi (4). Günümüz müslüman toplumları da yeni yerleşim merkezleri kurarlarken bu önemli hususu gözden uzak tutmamalıdır.

Okul meselesi de müslüman toplumda mescid kadar önemlidir. Onun için ilk mescidler, camiler okul vazifesi görüyordu. Sonraları mescidlere bitişik medreseler inşâ edilmiştir. Böylece okul-cami ilişkisi tarih boyunca devam ettirilmiş, bir kopukluğa sebep olunmamıştır.

Şehirlerin dahilinde ve haricinde yine halkın zaruri ihtiyacını karşılamak için yollar ve pazar yerleri açılmış en küçük pazar yerinin de 60 x 60 zira' kare genişliğinde olması rivâyetlerde belirtilmiştir (5). Şu halde ticârî hayata bir canlılık katan işbu pazar yerleri, panayırlar şehircilikte ve mimarîde mutlak surette gözönünde tutulagelen önemli bir unsurdur. Yollar ve pazar yerlerinden faydalanacak kişiler hukuken bütün vatandaşlardır. Belirli şahıs ve zümrelere âmme emlâki olan yerlerde bir rüchan hakkı tanıma prensip itibariyle hukuka aykırıdır. Müslüman, zimmi herkes faydalanabilir. Ancak erken gelen bir kimse o gün boyu o yerden faydalanmada rüchan hakkına sahiptir. Belediyeler yolları ve pazar yerlerini âmme yararını gerçekleştirici şekilde hazır durumda tutmalıdır. O yerlere tecâvüzde bulunanlar, toplumun hakkını, çiğneyenler zamanın halifeleri, idarecileri

1- İbnu Mace, ahkâm 16. Müsnedu Ahmed c. 2, s. 466.

2- Buhârî, mezâlim 29. Müsnedu Ahmed, c. 5, s. 357.

3- el-Mâwrdî, a. e. s. 188. Kettâni, et-Terâtîbü'l-İdâriyye c. 1/ s. 282. Rabat 1346.

4- el-Hâvî li'l-Fetâwâ, c. 1, s. 10.

5- Kettâni, et-Terâtîbü'l-İdâriyye c. 1/s. 283-284.

tarafından menedilmiş, haksız inşaatlar yıkılmıştır (1). Gerek yollarda ve gerekse meydanlarda belirtilen ölçülerden daha dar ölçünün uygulanamayacağına hemen hemen bütün hukukçular, ittifak halindedirler (2). Binaenaleyh müslümanlarca kurulmuş tarihî şehirlere bir bakıldığında, yollarında günümüz vasıtalarının rahatça geçtiği müşahade edilir. Ama bu kaidelere uyulmamış olan yerlerde ise durum tamamen aksidir.

Şehirlerin teşkilinde pek önemli bir diğer husus da içme suyu ile çevre temizliği problemidir. Suyun temiz tutulması ve israf edilmemesi bakımından Rasulullah

(s.); لا يبولن احدكم فى الماء الدائم ولا يفتسلن فيه من الجنابة

Sizlerden hiçbir kimse durgun suya işemesin ve o durgun suda gusl abdesti almasın.” ve ”

اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغسلن يده فى الاناء حتى
يفسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده

Sizlerden birisi uykusundan uyandığında elini üç defa yıkamadıkça su kaplarına batırmasın. Çünkü o kişi uykudayken elini nereye götürdüğünü bilemez.” (3).

Şu duruma göre toplumun faydasına olan ve bir şehir için gerek kuyu gerekse pınarların açılması, temiz tutulması, pisliklerin karışmaması en önemli bir husustur. Hatta modern cemiyetlerde ölçü; kişi başına tüketilen su miktarı olmaktadır. Rivâyetlere göre Rasulullah (s.) in;

”Koyun ve develerin sulanabilmesi için kuyunun çevresi 40 zira’ genişlikte tutulmalıdır.”, bir başka rivâyette de ”Yeni açılmış kuyuların çevresi her bir yönden 25 zira’dır. Ekin sulamak için açılan kuyuların çevresi her bir yandan 300 zira’dır ve eskiden açılmış kuyuların çevresi ise 50 zira’dır.” buyurduğu belirtilir. İbnu Şihâb da insanların şöyle konuştuğunu işittim; ”pınarların çevresi 500 zira’dır.” demiştir. Şu rivâyetlerden anlaşıldığına göre şehir menba sularında, çevresinden geçen pınarlarda 25 zira’dan 500 zira’a kadar bir alanın boş bırakılması tavsiye olunmakta ve bu suretle hem sularının temiz tutulması ve hem de halkın rahatça faydalanması sağlanmaktadır (4). Nitekim bir rivâyette de hayvan ağullarının kuyu-

1- Humeyd b. Zenceweyh, el-Emwâl, varak 32/a, yazma, Burdur Kütüphanesi no. 183

2- Ebu'l-Muzaffer Muhammed b. Hubeyre el-Hanbelî, İhtilâfû'l-Eimme. yazma varak 82/b. Süleymaniye, Kütüphanesi Serezli Böl. Nu: 813. Muttakî el-Hindî, Kenzû'l-Ummâl, c. 5/s. 487-488 Haydarabad 1314. Mehmed Arif, Camiu'l-İcâreteyn s. 389-395.

3- Buharî, vuzu 68. Tirmizî, tahare 51. İbnu Mace, tahare 25. Ebu Davud, tahare 49. Neseî, gusul 29. Müsnedü Ahmed, c. 2, s. 241 v.s.

4- Malik b. Enes, el-Müdevvenetü'l-Kübrâ, c. 6, s. 189 Bağdad 1970. Ebu Übeyd el-Kasım b. Sellâm, el-Emwâl, s. 412 Kahire 1388/1968.

ya kırk zira'dan daha yakına yapılmaması Rasulullah (s.) tarafından belirtilmiştir (1).

Binaenaleyh sağlık şartlarına uygun bir biçimde içme suyu kanalizasyon şebekeleri kurmak, nehir ve deniz sahillerinin kirlenmesini önlemek için İslâmın koyduğu bu ölçüler hiç de yabana atılacak cinsten değildir. İmam Malik de "Kuyuyu ve pınara zarar vermek esasından hareket edilir. O yerlere zarar verilecek sahalar içinde bir kuyu açılmaz, ev yapılamaz. (2) demmiştir.

Hız. Ömer, Mekke ile Medine arasında kuyular kazdırmış, konaklar, dinlenme yerleri inşa ettirmiştir. Gayr-ı müslimlerle (zimmîlerle) yaptığı anlaşmalarda "Yol ve köprüleri tamir etmek", şartını koymuştur. Hız. Ali de dükkanların sokaklara taşmasını yasaklamıştır (3). Sokakların, içme sularının ve şehrin temiz tutulması sıkı tedbirlerin alınması, gerekli ihtimamın gösterilmesi yönünde Rasulullah (s.), örnek kabîlinden, şöyle buyurmuştur: "Yolların temizliği sadakadır." (4). Nitekim tarihî şehirlerin kanalizasyon şebekeleri günümüz şehirlerinkinden çok daha iyidir. Türkiye'de Diyarbakır ve eski İstanbul şehirleri şebekeleri gibi.

İslâmın üzerinde durduğu konulardan birisi de; bedeni geliştirici, ferdi her türlü tecâvüze karşı koymada imkân sağlayıcı spor hareketleridir. Bu ve benzeri gâyeleri gerçekleştirici spor hareketleri hep teşvik görmüş, bizzat Rasulullah (s.) tarafından bazı spor müsabakaları tertiplenmiştir. Ok atma, güreş tutma ve at yarışları yapılmıştır. İşte bu tip sporların icrası için şehirler dahil ve haricinde alanlar tahsis olunmuştur (5). Modern toplumlarda sporun daha çok vakit zayi edenine ağırlık verilmekte ve bunlar için tesisler kurulmakta, mekanlar ve milyonlar israf edilmektedir. Spor tesisleri, şehir için gerekli alt yapı tesisleri, cami, okul, kanalizasyon, içme suları şebekesi ve yollar inşasından daha önde tutulmaktadır.

İslâm hukuku açısından şehircilik ve çevre meselesi yönünden son bir mesele de; şehir dahil ve haricinde yeşilalanlar inşa etmek, ağaç dikmek, ve bu gibi yerleri korumaktır. Hadis-i şeriflerde ağaç dikme işi teşvik edilmiş, mer'alara, yeşil alanlara tevâvüz kesinlikle yasaklanmıştır (5). Nitekim bir hadis-i şerifte:

"Her kim ağaç dikiminde bulunursa onun için ağaçtan hasıl olan ürün miktarınca Allah (c.c.) sevâb yazar." (7).

1- Dârimî c. 2, s. 196. İbnu Mâce, rûhûn 22.

2- El-Müdevvene aynı yer.

3- el-Mâwerdî, a.e.s. 187-188. Beyhaqî, es-Sünenü'l-Kübrâ, c. 6/s. 150-151, Dekkan 1352, Müttaki el-Hindî, a.e. c. 5/1488.

4- Buharî, mezâlim 24. Ebû Davud, edeb 163.

5- Tirmizî, fedailü'l-cihâd 11. İbnu Mâce, cihad 19.

6- Müslim, müsâkat 10. Buharî, edeb 27. Darimî, c. 2/hadis no: 2613.

7- Müsnedü Ahmed c. 5/s. 415.

”Elinizde bir ağaç filizi varsa, kıyâmet kopmaya başlasa bile, eğer diyecek vaktiniz varsa mutlaka dikiniz.” buyurmuştur (1). Medine dahili ve çevresindeki ağaçları kesmek kesinlikle yasaklanmıştır. el-Gâbe fidanlığı da Medinelilerin mesire yeri idi. Rasulullah (s.):

”Kim buradan bir ağaç kesecek olursa onun karşılığı olmak üzere bir ağaç diksin.” buyurmuş ve herkes ağaçlar dikmiştir. Mekke ve Medinenin haremi meselesi dinî açıdan hiç şüphesiz büyük bir önem taşıdığı gibi, şehirlerin çevrelerine gerekli ihtimamın gösterilmesine de işaret ve delâlet vardır (2). Hz. Peygamber (s) Taiflilerle yaptığı anlaşmada çevredeki ağaçların korunmasını, av hayvalarının avlanmamasını emreylemiş ve her kim bu hükümlere uymazsa dövülmesine, elbisinin soyulup alınmasına (müsâderesine) hükmetmiştir (3).

Nitekim islâm hukukunda, mevât araziden devletin veya bir kasaba yahut köyün insan ve hayvanlarının istifadesi için terk ve tahsis kılınan koru, mer’a umumî yollar, pazar yerleri gibi mahallere HİMÂ adı verilmiştir (4). Bir başka tarifte de; otların bitmesi, hayvanların otlaması için mübah olarak bırakılan, ihyâ ve mülk haline geçişi yasaklanan arazidir (5). Şu duruma göre şehir içinde ve çevresindeki yeşil alanlar, park yerleri, bahçeler, deniz, göl, akarsu ve barajların kenarları âmme malı haline getirilmiştir. Hadis-i şerifte de:

”الناس شر كما في ثلاث الماء والكلاء والنار : İnsanlar üç şeyde ortakdırlar. Su, ot ve ateş.” (6). Mecelle md. 1234 de de aynı konu şu şekilde ifade edilir: ”Su ve ot ve ateş mübahdır. Nas bu üç şeyde şürekâdır.” Binaenaleyh şehircilik yönünden pek önemli bir yeri ve âmme için faydası olan o yerleri, yeşil alanları, yaylak ve kışlakları, harman yerleri gibi âmme mülklerini koruyucu tedbirleri almak ve hassasiyetle uygulamak gerekir. Çünkü günümüz topluluklarında ve şehircilik anlayışında yeşil alanlar, sahiller yağma edilmekte bu durum çevre kirlenmesine, orta sınıf halkın o gibi nimetlerden faydalanmasına engel olmaktadır. Her ne kadar hadiste;

”Bir yere önce gelenin oradan faydalanmada rüçhan hakkı var.” (7) buyurursa da bu hiçbir surette yeşil alanların, park, mer’a ve sahil kenarlarının özel mülkiyete mevzu edileceği anlamına gelmez.

1- Ebu Davud, edeb, 162. el-Edebü'l-Müfred, s. 168, Mecmu'z-Zevâid c. 4/s. 115.

2- Buharî, etmah 46. Ebu Davud, edeb 162. Belâzurî, Fütûhu'l-Büldân, c. 1/s. 17.

3- M. Hamidullah, el-Vesâikussiyâsiyye, s. 236-238, 240, Beyrut 1969.

4- Halis Eşref, Külliyyat-ı Şerh-i Kânûn-ı Arazi, . 23, İstanbul 1315.

5- el-Mâverdi, a.e.s. 185. Ebu Yalâ Hanbelî, el-Ahkâmü's-Sultâniyye, s. 206, Mısır 1357/1935.

6- Müsnedu Ahmed, c. 5, cüz, 9. s. 215, Mısır 1368-1372/1949-1953. Ebû Ubeyd a.e.s. 124, 411 el-Maverdi, a.e. 185-186.

7- Ebu Ubeyd a.e.s. 124. Beyhaqî, es-Sünenü'l-Kübra c. 6/151.

Fikhî hükümlerden faydalanılarak hazırlanan "*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*" de bu konuda şu hükümlere rastlanılır:

Md: 1237- "Denizler ve büyük göller mübahdır."

1238- "Nehirler de mübahdır."

1241- "Hüdây-ı nâbit otlarda da durum böyledir."

Mübah mallar hakkında bu maddelerin sevkinden sonra md. 1254 de:

"Mübah ile herkes intifa edebilir, fakat sâire zarar vermemekle meşruttur."

Md: 1255- "Mübah olan şeyi ahz ve ihraz etmekten bir kimse âhar kimseyi mendemez."

Md: 1264- "Herkes hevâ ve ziyâ ile intifa eylediği gibi denizler ve büyük göller ile dahi intifa edebilir."

1266- "Mührez olmayan suda cümle insan ve hayvanların hakk-ı şefesi vardır."

1271- "Umrâna karîb olan yerler ahâliye mer'â ve harman yeri ve mahtatab olmak üzere terk olunur ve bu yerlere Arâz-i Metrûke denilir." denilmektedir.

İşte yukarıya alınan maddelerin uygulandığı Osmanlı toplumunda şehircilik; plânlı, şehirler tenhâ ve tertemiz iken mutlak mülkiyet anlayışı ve sisteminin uygulandığı günümüz Türkiyesinde şehirleşmede ve sahil ve göl kenarlarında sorumsuz bir biçimde özel mülkiyet sistemi sürüp gitmekte, yağmalamalar olmaktadır.

Hattâ Mecelle md. 1282 de:

"Gözelerin yani bir yerden çıkarılıp da suyu yer yüzünde cârî olan menbaların harîmi her taraftan beşeryüz arşındır." denilmek suretiyle bu yerlerin temiz tutulması ve herkesin faydalanabilmesi için belirli bir alan boş bırakılmaktadır. Bu suretle hükümetlerin tesis eylediği barajlar ve açtığı kanalların, pınar ve kuyuların çevre statüler hukukta hemence hükmünü bulmaktadır.

Şehirciliğin gelişmesinde oldukça önemli bulunan bu gibi âmme mallarının statülerinin tesbiti ile yetinilmemiş, bunun yanında bakımları için de önemli tedbirler getirilmiştir. Yukarıda yollar ve kuyuların bakımı ile ilgili bazı hadisler kaydedilmiştir. Onlar ve benzerlerinden faydalanılarak Mecellede sevk edilen bazı hükümler şunlardır:

Md: 1231- "Memlûk olmayan nehirlerin ıslahı yani ayıklanması Beytülmal üzerinedir. Ve eğer Beytülmalin vüs'ati yoksa onu ayıklamak üzere nâsâ cebrolunur." denilmektedir.

Böylece belediye ve âmme hizmetlerinin iyi bir şekilde yürütülebilmesi için halk da hizmete iştirâk etmek zorunda tutulmaktadır. Tamir ve bakım işlerinden

kaçınanlar bu işi yapmak üzere zorlanırlar. Hâkimler bu hususta karar almaya yetkili kılınmışlardır (1). Binâenaleyh günümüz ideal şehirlerinin tesis ve korunması da ancak öyle bir kollektif ve eşit mes'ûliyet sisteminin getirilmesiyle mümkündür.

Yollar üzerine, umumî planları bozucu, gelip geçenlere zarar verici bir kısım inşaatlarda bulunmak, malzeme koymak ve benzeri hususlar da yine kesinlikle yasaklanmıştır. Usbu' b. Nebâte'nin şöyle dediği kendisinden rivâyet olunur:

"Halife Hz. Ali ile çarşıya çıktık, bir de ne görelim çarşı halkı yollara taşmışlar, Halife Ali.

-Bu durum nedir? diye sorar.

-Çarşı halkı dükkanlar yaptılar, derler. Halife de,

-Caddeler kimsenin hususî malı değildir. Bütün müslümanların yollarıdır. Onlar aynen mescitler gibi olup kim önce gelirse o gün o yerde o şahsın rüçhan hakkı vardır. O yeri o gün terkedene kadar bu hakkı devam eder. der." (2). Tatbikâtta da bu tip plan bozucu taşkın hareketler yasaklanmıştır. Tarihî müslüman şehirlerinde yollar üzerinde kurulmuş dükkan ve konakların mimârî güzelliklerini bügünkü şehircilikte görmek kolay olmamaktadır. Hattâ iş kollarına göre guruplaşma, dükkanlar inşa etme modern şehircilikte "Organize Sanayi Siteleri" adı ile yavaş yavaş gelişmekte, buna göre de yolları, park yerleri ve meydanları yapılmaktadır. Mecellenin 1213-1233 maddelerinde yolların durumları hakkında hükümler konulmuştur.

Meselâ md. 1214 de; "Tarîk-ı âmm üzerinde alçak çıkıntılar ve şehnişinler gibi mârreye zarar-ı fâhişi olan şeyler kadîm olsa bile ref ettirilir." denilmek suretiyle zamanla yeni gelişmeler karşısında eski yapıların âmme menfaatını engelleyici bir durumu söz konusu olursa bunun telâfisi hakkın kıdeminden önde tutulmaktadır. Umumî yollarda bütün halk eşit hakka sahip olduğu gibi, hususî yollarda da o yoldan faydalanan şahıslar eşit hak ve mükellefiyete sahiptirler.

Ebû Saîdin'il-Hudrî'den rivâyet olunur. Rasulullah (s.) şöyle buyurmuştur:

"Sizi yollar üzerine oturmaktan menederim. Ashâb da "Başka nasıl yapabiliriz, o yollar bizim oturup konuştuğumuz yerlerdir? Rasulullah (s.) da "Sohbetlerinizi evlerde yapınız, yolların hakkını veriniz." Bunun üzerine Ashâb "Yolların hakkı nedir? diye sorar, O da "Gözleri haramlara bakmaktan men etmek, yoldan gelip geçene zarar veren şeyleri kaldırmak, selâm vermek, iyilikle emir ve kötülüklerden de nehy etmektir." (3).

1- Bak Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye md. 1322-1324.

2- Ebu Ubeyd, a.e.s. 122-123. Beyhaqî, a.e.c. 6/s. 150-151. Müttakî el-Hindi, a.e.c. 5/s. 488.

3- Buharî, mezâlim 22. Müslim, libâs 114, Müsnedü Ahmed c. 3/36, 47.

4. ÖZEL MÜLKLER VE MESKEN MESELESİ

Her mahlûk kendisini barındıracak, hayatını geçirebilecek bir yuva yapma peşindedir veya kendilerine insanlar tarafından yuva yapılmak zorundadır. İşte insan oğlunun kendini ve neslini muhafaza ve hayat sürdürülebilmek için yaptığı yuvaya da Arap dilinde "MESKEN: Oturulacak yer", Türkçede ise "EV" denilir. Evlerin bitişiğinde olan yerlere de "TETİMME-İ SÜKNÂ" adı verilmiştir. Kur'-ân-ı Kerimde geçmiş ümmetlerin meskenlerinden de söz edilir. Şöyleki;

وقالوا نحن اكثر اموالا واولادا وما نحن بمعذبين

"Bir de o refah düşkünleri dediler ki, "Ey Peygamberler! biz mallar ve çocuklar bakımından sizden daha fazlayız. Allah dünyada bize bu kadar mal ihsan ettikten sonra artık âhirette biz azaba uğratılmayız." (1).

وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا
وجدينا آباءنا على اعد وانا على آثارهم مقتدون

"Eğer insanlar tek bir ümmet haline gelmeyecek olsalardı, biz o Rahmânı inkâr eden kimselerin evlerine gümüşten tavanlar ve üzerlerinde çıkacakları merdivenleri yapardık." (2) buyurulmaktadır.

Geçmişte olduğu gibi bu zamanda da mesken bir medeniyet ve kültürün tezâhürüdür. Fertler ve cemiyetlere, meskenlerine bakılarak değer hükümüne varılmakta, haklarında kanaatlar beyan edilmektedir. mesken ve şehirler cemiyetin yüzüne vurulmuş bir mührü, bir damgasıdır. Maddî bakımdan binalarımızı biz inşâ ettiğimiz halde hakikatte bizi yapan ve kişiliğimizi kazandıran meskenlerimizdir. Auguste Compte, proletarya probleminin bir mesken problemi olduğunu, proletarya sınıfının durumunu düzeltip cemiyete intibak ettirilmesi için her şeyden önce onları normal meskenlere yerleştirmekle işe başlamayı tavsiye etmiştir (3).

Nitekim Rasulullah (s.) da hadislerinde:

عن ابن عمر رضى الله عنه قال ذكروا الشؤم عند النبي صلى الله
عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان كان الشؤم في شئ
ثلاث ففي الدار والعراة والفرس

: Ashâb-ı Kirâm Rasulullah huzurunda kişi hakkındaki uğursuzluktan bahsettiler. Rasulullah (s.) da buyurdu ki; bir kimse hakkında uğursuzluk veya sa-

1- Kur'an-ı Kerim, es-Sebe (34) /35.

2- " " ez-Zuhruf (43) /23.

3- P. H. Chambort, Famiele et Habitation, c. 1, s. 151- Paris, 1970.

adet üç şeyden birisindedir; mesken, hanım ve at (binek hayvanı, vasıtası) indadır.” (1). Bir başka hadislerinde de;

عن عوف ابن مالك قال شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم
على رجل من الانصار فسمعته يقول اللهم . . . ابدله بداره دارا
خيرا من داره واهلا خيرا من اهله . . .

Avf b. Malik'den şu rivâyet olunur: Rasulullah'ın Ensardan birisi hakkında şöyle dua eylediğini işittim: Ey Allah'ım. Onun evini değiştir ve ehlinden daha hayırlı bir aile ver.” (2) buyurmuşlardır.

Mezkûr hadisler'e göre müslüman birisi dininin emirlerini yerine getirdikten sonra yapacağı en önemli işlerinden birisi de iyi bir mesken, oturacak yer temin eylesidir. Kurtuluşun nasıl mümkün olabileceğini soran Uqbetü'bnü Âmire, Hz. Peygamber:

”Diline hâkim ol, evini genişlet, hatalarına da ağla (tevbe et) cevabını verir.” (3).

Aynı meâlde bir başka hadis-ı şerifte de Rasulullah (s.): ”Lisanına hâkim olan, evini genişleten ve hatasına ağlayan ne mutlu.” (4) buyurmuştur.

Böylece her aile Reisinin, aile saadetini taddıracak bir ev sahibi olması emir ve tavsiye buyurulmuştur. Hattâ memurlar hakkında beyan buyurulmuş bir hadis-i şerifte:

عن المستورد ابن شداد قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم
يقول: من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة فان لم يكن خادما فليكتسب
خادما فان لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا قال ابو بكر اخبرت أن
النبي صلى الله عليه وسلم قال: من اتخذ غير ذلك فهو قال
او سارق

Müstevrid b. Şeddâd'dan yapılan rivâyete göre; O. Rasulullah (s.) in şöyle dediğini işitmiştir: ”Her kim başımıza memur (vergi memuru) olursa evlensin, hizmetçisi yoksa hizmetçi tutsun ve evi yoksa ev yapsın. Râvi, Ebu Bekir (r) in Rasulullah (s.) dan şunu haber verdiğini ilâve eder:

1- Buharî, nikâh 17. Müslim, selâm 115-119.

2- Buharî, cenâiz 85, 86. Ebû Davud, stinnet 24. İbnu Mace, cenâiz, 24.

3- Tirmizî, zühd 61.

4- Taberânî, el-Mu'cemu'l-Sagîr, c. 1, s. 78, Kahire 1963.

Bu sayılanlardan başkasını yapan elde eden kişi ya aldanmıştır veya hırsızdır.”
(1) hükümleri mevcuttur.

Binâenaleyh müslümanlar, gerek sıradan bir görevli olsun ve gerekse bir devletin memuru özellikle mâliye ile ilgili bir memur olsun her hâl-ü kârda bir mesken edinecek veya bir mesken edinmenin meşrû yollarını araştıracaaktır. Bu bakımdandır ki, daha İslâm'ın başlangıcında Rasulullah (s.) Muhâcirlere Medine'de arsalar dağıtmış, ev yapanlara yardımda bulunmuştur (2). Hz. Ömer de halifeliği zamanında Basra ve Kûfe şehirlerini kurdururken hazineye ait araziler üzerinde bu şehirleri inşâ ettirip halka ev ve arsalar vermiştir. Bu şehirlere ashabdan bazıları da göçüp yerleşmişlerdir. Amr. b. el-Âs ve Zübeyr b. e! Avvâm da Fustat ve İskenderiye şehirlerinin planlarını çizdirmişler, bu plânlara göre evler yapıp halka dağıtmışlar, pek çok müslüman ailelerin yerleşmelerini temin eylemişlerdir (3). Hattâ Hz. Ömer mesken temin ve tesisinde teşvik unsuru olsun için arsa ve evlerden vergi bile almamıştır. Sonraki zamanlarda da az veya çok aynı politikalar uygulanmıştır. Nitekim tarihi İslâm şehirlerinin plânları, evleri ve sâir alt yapı tesisleri teknik yönden hâlâ dikkatleri çekmektedir.

Ev ve mesken edinme yönünde teşvik varken, evlerin satışları yönünde yasaklamalar getirilmiştir. Şöyleki ; bir hadiste,

عن سميد ابن حريث قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول من باع دارا او عقارا فلم يجعل ثمنه في مثله كان قمنا ان لا
يبارك فيه

Sa'd b. Hureys, Rasulullah'dan şöyle buyurduğunu rivâyet eder; Kim bir ev veya arsa satar da kıymeti ile bir benzerini satın almazsa o parada bir bereket ve kıymet yoktur.” Bir başka hadiste de;

عن حذيفة ابن اليمان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
من باع دارا ولم يجعل ثمنه في مثله لم يبارك له فيها .

: Huzeyfetu'bnü'l-Yemân'dan rivâyete göre, Rasulullah (s.) şöyle buyurmuştur: Her kim bir ev satar da kıymeti ile bir benzerini satın almazsa o parada bir bereket yoktur.” (4) buyurulmuştur. Böylece bir bakıma da ev ve arsaların sırf ticârî amaçla sık sık alınıp satılması, spekülasyonu sınırlandırılmış olmaktadır.

1- Ebû Davud, imâret 10. İbnu Mâce, rûhün 24. Müsnedü Ahmed c. 3/s. 467.

2- Hattâbî, Meâlimü's-Sünen, c. 3/s. 47, Haleb 1932.

3- Ebu Ubeyd, a.e.s. 121-122. Belâzurî, a.c.c. 2, s. 60. Ebu'l-Ferec, el-İstihrâc li Ahkâmi'l-Harâc, s. 45-46, Mısır 1352/1934.

4- İbnu Mâce, rûhün 24. Beyhaqî, a.c.c. 6/s. 33-34.

Evlerin inşa tarzında dâima geniş planlı tutulması evin uğuru, darlığı da uğur suzluğu olarak belirtilmiştir. Nitekim *Müstedrek*'de mevcut bir hadis-i şerifte de:

"Meskenin kötülüğü darlığıdır (yani istifade edilen bölümlerinin azlığıdır)" buyurulmuştur (1).

Meskenin genişliği kadar mabedlere yakınlığı veya yakınlarına mabed inşa edilmesi de önemlidir. Ancak böyle bir şehircilik ve mesken anlayışıyla da ki, müslüman beldeler İslâmî bir karakter taşır ve muhafaza eder, İslâm âlimleri de;

"Bir evin kötülüğü, saadet yuvası olamaması; komşularının kötülüğü, ezan ve kaametın işitilmemesi, mescide uzaklığı ve havasının kötü olmasıdır." (2) demişlerdir. Maalesef günümüz müslüman şehir ve mahallelerinde toplu meskenler inşa edilirken her şey yerli yerince düşünülüp yapıldıktan çok sonra câmi, mescid, mektep yapmak akla geliyor ve bu durumda da bu gibi yerlere arsalar temininde güçlük çekiliyor veya imkânsızlaşıyor.

İslâmî tarzda inşa olunacak bir evin dahilinde tuvaletlerin kıbleye doğru olmamasına, banyo ve mutfakların muhafazalı yerlere yapılmasına, komşunun mahremini görecektir şekilde pencereler konulmamasına, halkı rahatsız edecek kötü kokuların yayılmasının önüne geçilmesine, sadeliğe hiç şüphesiz dikkat olunacaktır. Bunlara dair düzenleyici pek çok kaideler konulmuştur (3).

Rasulullah (s.) rastgele ve fuzuli inşaatların önüne geçmek ve bu işleri kontrol için Hz. Ali'yi görevlendirmiştir (4). Hattâ bazı rivâyetlerde şu hükümlere rastlanmaktadır.

"Kişinin ihtiyacı haricinde yaptığı her binâ sırtında bir vebâldir." (5).

"Her kim ihtiyacından fazla bina yaparsa kıyâmet günü onu boynuna yüklenmeye, o kişi zorlanır." (6).

"Allah bir kuluna kötülük murâd edince malını binâyâ infak ettirir." (7) Bu ve benzeri hükümlerle, günümüz ifadesiyle, bazı ihtirasların önüne geçilmekte ve tedbir alınmış olmaktadır. Şöyleki; paranın fuzulî yere âtil bir iş ve yere bağlanması yasaklanıyor. Devletin veya toplulukların inşa ettirdikleri meskenlerden

1- Hâkim, el-Müstedrek, c. 2/s. 162.

2- Molla Gurânî, el-Kevserü'l-Cârî ilâ riyâzi'l-Buhârî, varak 261/b, yazma, Ayasofya (İstanbul) No: 686.

3- Ebu Davud, taharet, 4. Nesei, taharet 19. Tirmizi, zühd 44. istizân 16. Muwatta c. 1, s. 154, Mecelle bak md. 1197-1212. :

4- Müsnedü Ahmed, c. 1/s. 86, 138, 139.

5- Ebû Davud, edeb. 160.

6- el-Heysemî, Mec'muu'z-Zevâid, c. 4/s. 70, Beyrut, 197.

7- Buhârî, isti'zân 53. İbnu Hacer, Fethu'l-Bâri c. 13/s. 332, Mısır 1959.

hep muayyen kişilerin değil, herkesin geniş ve yaygın bir biçimde faydalanma imkânı tanınmıyor, mesken kredilerinin belirli ellerde toplanması ve yalnızca o kişilerce kullanılması engelleniyor. Ve nihayet ev ve arsa spekülasyonunun önüne geçilmiş oluyor. Allah Teâlâ ev yapma hususunda

وَأَزْكُوا أَرْضَكُمْ خَلْفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ
مِنْ سَهْلِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا
تَعْشُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ .

: Düşünün ki Allah sizi Âd milletinden sonra hükümdârlar, yaptı, yeryüzüne sizi yerleştirdi. Ovalarından köşkler yapıyor, dağlarında evler yontuyorsunuz. Artık Allah'ın nimetlerini anın, yer yüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın." dedi. (1), hükmüyle teşvikte bulunurken bunun bir iftihâr ve taşkınlık vesilesi olmamasını da Allah (c.c.) beyan buyuruyor. Sâde bir tarzda mesken inşası, alçak binaların yapılması, iç ve dış tezyinâtta basitlik ve sadelik mesken ve sâir binaların inşasının müslümanlıktaki temel şartıdır. Nitekim yine tarihî müslüman şehirleri ve evleri tedkik edildiğinde bu kurallara büyük ölçüde uyulduğu görülür

Büyük mütefekkirlerden nakledildiğine göre; "İnsan için en uygun mesken yerleri tepeler, yüksek yerlerdir. Binaların kapıları, avluları ve penceleri de doğu cihetinde ve sabâ rüzgârının estiği istikâmette olmalıdır. Zira bu suretle güneş ve onun ziyâsı daha çabuk bir şekilde içerilere gireceğinden bedenlerin sıhhati için çok elverişlidir." (2). Modern şehircilikte hava kirliliği ve meskenlerin ısıtılmaları problemi hükümetleri en çok meşgûl eden konulardır. Özellikle plânsız bir biçimde kurulan yeni yerleşme merkezleri ve meskenler hava kirliliğinde ve ısıtma probleminde en önde gelmektedir. Halbuki yeşil alanlara yakın ve tep üstlerinde eskiden kurulmuş şehirlerin ve evlerin hava kirliliği ve ısıtılması meselesi hiç de ön planda değildir. Türkiye'de İstanbul ile yakın zamanda kurulan Ankara şehirleri gibi, ikincisi kurulalı 60 yıl olmasına rağmen ısı ve hava kirliliğinde dünyada ismi geçen en pis havalı ve en plansız şehirler arasındadır.

Bir rivâyette Rasulullah (s.) in şöyle buyurduğu belirtilir:

"İnşâ edeceğin binanın boyunu komşunun binasından daha yüksek yapma, böylece onun rüzgârına mâni olursun. Ayrıca komşunu penceerenden çıkan kokuyla da rahatsız etme (yani onun dikkatini çekecek bir şey pişirince) ona da bir miktar gönder." (3)

1- Kur'ân-ı Kerîm, el-A'râf (7)/74.

2- İbnu Kuteybe, Uyûnu'l-Ahbâr c. 1/s. 313, Mısır 1963, Sâd b. Ebî Vakkâs, Hz. Ömer'in emri ile Kûfe şehrini kurmaya başladığında bataklıkları bırakıp bir tepe eteğine şehri inşa ettirmiştir. Bak Belâzürî, a.e.c. 2/s. 60.

3- Mecmeu'z-Zevâid c.8/s.165. Heysemî bu hadise zavıftır, der. İbnu Haccr de bu hadisin aslı vardır, der.

Komşununkinden yüksek olması sebebiyle Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'in bazı inşaatları yıktırması olmalarının hikmetini anlamak mümkündür. Zira gösterişi önleme, binaların birbirini gölgelemesine mani olma, hava akımını temin v.s. gibi faydalara binâen kat tahdidî cihetine gidilmiştir (1).

Böylelikle meskenler inşasında komşu hukukuna riâyet müslümanın temel vazifeleri arasındadır. Nitekim Mecelle'nin 1197 ve devamı maddelerinde komşuluk hukuku etraflı bir şekilde düzenlenmiştir. Şöyleki, komşulara zarar verici her türlü fiil ve tasarruflar yasaklanmıştır. Komşu binalarına zarar verici her türlü tasarruflar ile huzuru bozucu işler menedilmiştir. Meselâ meskûn mahaller dahilinde demircilik, kalaycılık, lastik tamirciliği ve dabakçılık yapmak gibi. Meskenlerin kapı, pencere v.s. cephesi mevzuunda mahremiyete riâyet esas alınmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi kadınların evlere rahat girip çıkmaları ve bahçede ve evde rahat oturabilmeleri için komşuların mahremiyete saygılı davranıp ona göre evlerini inşâ etmeleri belirtilmiştir. (2).

Hukuken hiçbir kimse (meskeninde) mülkünde tasarruftan men olunamaz ise de başkalarına aşırı zarar veren kişilerin bu davranışları yasaklanır, yasaklanabilir. Binâenaleyh insanlar mesken ve benzeri iş yerleri inşasında bu genel kâideye sadık kalmak zorundadır. Planlı yerleşme ve şehircilikte her yönü ile çevre sorunu ancak toplumun huzurunu, muhitin temizliğini, sağlayıcı tedbirler almakla mümkündür. Meselâ Mecelle'nin 1212. maddesinde;

"Bir kimsenin su kuyusu kurbunda (yakınında) komşusu bir kenef veya keriz yapıp da ol kuyunun suyunu ifsâd eylese zararı def ettirilir. Ve bir vecible def'i zarar kâbil olmazsa o kenef ya keriz kapatılır.

Kezâlik su yolunun yanında birinin yaptığı kerizin çirkabı (pisliği) suya vâsıl olarak zarar-ı fâhişi olup da kapatmaktan, gayrı surette def'i zarar kâbil olmazsa ol keriz kapatılır." denilmektedir.

Fıkıh kitaplarından istinbat edilen şu kâideye göre günümüzde toplumun bütün fertlerinin sihatini tehdit eden hava ve çevre kirlenmesine yol açan veya açması muhtemel her davranışa, yetkili makamlar karşı koyabilir. Çünkü cemiyet fertlerinin menfaati, zarara yol açanın menfatından çok daha önemlidir. Bu hususun hem şehircilikle ve hem de meskenlerle yakından ilgisi vardır. (3).

Mesken ve iş yerleriyle çok yakından ilgili bir diğer İslâm hukuku müessesesi de bu tip yerlerde azamî faydayı sağlayıcı yönde taksime gidilmesi, o şekil bir ortaklıkta bulunmasıdır. Aslında buna dair kaideler modern hukukta ancak son

1- el-Edebü'l-Müfred, s. 162, Kahire 1379. Cem'ul-Cevâmî, varak c. 1/140-a, yazma, Nuruosmaniyye Kütüphanesi No: 767-768, 5921-5922.

2- Bak Macelle md. 1202-1209.

3- Mâlik b. Enes, el-Müdevvene c.5/s. 529. :

yarım asırda ortaya çıkmıştır Arsa bulunamadığı vakitlerde ve sâir zamanda evlerin üstü ev yapılmak üzere başkasına satılabilmekte, müstakil mülkiyete mevzu olmaktadır Üst kat hakkı sahibi mülkiyet hakkının sağladığı her türlü hakları kullanır (1) Mecelle md 1150. de;

”İki kişi beyninde müşterek bir hânenin fevkânisi birine ve tahtânisi diğerine ita olunmak üzere kısmet murad olundukta gerek fevkânî ve gerek tahtânî takvim olunarak kıymet itibariyle taksim olunur.” denilmek suretiyle bu hak kabul edildikten sonra hanelerden birbirine geçiş, yol, su yolu ve benzeri kolaylıkların, hakların tanınması mevzuunda Mecelle md. 1166-1168 de hükümler getirilmiştir (2). Böylece aile fertleri arasında meskenlerin en iyi bir şekilde kullanılması, değerlendirilmesi hükme bağlanmıştır.

Bazan gayr-ı menkûllerin taksimi halinde fertlerin küçük parçalardan faydalanma imkânı kalmıyacağı gibi, devletin aldığı vergide ve millî gelirden bir düşüş de olacaktır. Bu durumda o mesken veya iş yerinin paylaşılması yerine muhayee usûlü uygulanır. Yani menfaatler paylaşılır. Ortaklar, hak sahipleri ya yer itibariyle ya da vakit itibariyle bu menfaati paylaşırlar. Evin veya iş yerinin bizzat kendisi paylaşılmaksızın olduğu gibi muhafaza edilir ama o yerdeki hak sahipleri buradan nöbetleşe faydalanırlar. Taksime elverişli olmadığı müddetçe yetkili makam (hâkim) bile taksim işine girişemez. Arsa temini ve ev yaptırmanın çok güç olduğu bu zamanlarda aile fertleri bir de evlerini veya iş yerlerini fiilen paylaşmaya kalkıştırlarsa o taktirde önceden kullanılabilen ev veya iş yeri bu defa hiçbirisinin işine yaramaz hale gelecektir ve vergi alınıyorsa bu takdirde vergi kaybı da olacaktır. İşte İslâm Hukukunun hukuk âlemine getirdiği bu Muhayee Müessesesi modern zamanın küçük mülkler mevzuundaki meselelerine cevap verici durumdadır (3).

Müslümanlık bir taraftan müstakil mülk ve mesken edinmeyi tavsiye ederken bir taraftan da bazı durumlarda kişilerin mesken ve iş yerlerine ortaklıklarını (müşterek mülkiyetlerini) kabul etmiştir. Esasen âmmeye ait müşterek mülklerde de zaten bütün fertler ortaklaşa faydalanıyorlardı. İşte gerek âmme mülkleri ve gerekse hususî müşterek mülklerin, ortaklar arasındaki bir anlaşmazlık sebebiyle harab olmasının önüne geçmek için gerekli tedbiri almak gerekir. Hem bir şehrin mülkleri hem de meskenler bu şekilde ancak harab olmaktan korunabilirler. Nitekim Mecellenin 1308-1328 maddelerinde bu hususa dair hükümler sevk edilmiştir. Şöyleki;

-1 Malik b. Enes a.e.c. 4/s. 219-220, c. 5, s. 515-516. Haddâdî, Cevhere c. 2, s. 320-323, İstanbul, 1323.

2- Zurkânî, Şerhu'l-Muvatta, c. 4/s. 429, 432-434, Mısır 1391/1961 İbnu 'Teym.yye. ed-Devle ve'l-Hisbe s. 129-132, Sam 1387/1967.

3- İbnu Rüşd, Bidâyetü'l-Müctebid c. 2/s. 222-224, Mısır 1329. Bak Mecelle md. 1130-1143 ve 1174-1191.

”Bir mülk-i müşterek termîm ve tamire muhtaç oldukta sahipleri hisselerine göre biliştirâk tamir ederler.” (1).

Alt ve üst katlar ayrı ayrı şahsın ise o zaman inşaatı birlikte yaparlar. Alt kat sahibi kaçınırsa üs kat sahibi her ikisini de yapar ve masrafını vermedikçe alt kat sahibini faydalanmaktan men edebilir. Duvar ve benzeri şeylerin inşâ ve tamirinde de durum aynıdır. (2) Buraya kadarki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bir meskûn mahal, ev ve arsa edinmek ve bunu gerektiği gibi kullanmak ve korumak her müslümanın vazifesi olmaktadır. Ev sahipliği de saadetin, bir alâmeti sayılmaktadır. Bu başlığa şu hadisle son verilecektir.

عن عثمان ابن عفان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : ليس لابن آدم حق في سوى هذه الخصال بيت يسكنه و ثوب يوارى عورته و حلب الخبز و الماء .

Hz. Osman (r.) Rasullah (s.) in şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: Âdem oğlu için şu hasletlerden başka bir hakkı (öğünme vesilesi) yoktur; içinde oturduğu ev, vücudunu örttüğü elbise, yaşayışını devam ettirebilecek kadar ekmek ve su.” (3).

5. ÂMME MENFAATINI SAĞLAYICI VE KORUYUCU TEDBİRLER

Gerek hazine toprakları gerekse bir köy veya kasabaya ait topraklar üzerinde kurulan meskun mahallerde arsa spekülasyonunun önüne geçmek için her ev sahibi kişinin ancak yarım dönüm (takriben 600 metre kare) arsa çevirebileceği tatbikâtta hükme bağlanmıştır. Şöyleki, Hz. Ömer Basra ve Kûfe şehirlerini kurduğunda her eve en fazla yarım dönüm bahçe (TETİMME-İ SÜKNÂ) takdir buyurmuştur. Hattâ bazan devlete ait mevât topraklarda kurulmasına müsaade edilen köy, kasaba ve şehir evleri arsalarının rakabesi yine devlete ait olarak muhafaza edilmiştir. Ayrıca arsa ve ev sahiplerinden vergi alınmadığı da olmuştur (4). Böylece hem fertlerin kolayca ev ve arsa edinmesi mümkün olduğu gibi, maddî güce sahip kişilerin de ihtiyâcından fazla ve ticârî amaçla arsa çevrelemesi önlenilmiş olmaktadır.

Fukahâmızın pek çoğuna göre bir şehir, kasaba veya köyler içerisindeki geniş araziler, arsalar da hazine arazisi statüsünü koruyabilir. Bu gibi yerlerin, ihtiyaç bulunmadığı durumlarda kişilere devri, özel mülk olarak verilmesi hukuken

1- Mecelle md. 1308.

2- Mecelle md. 1315

3- Seybîhî el-Asl, yazma, varak 28/a-29/a, 78/a, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Ef No: 476, Tırmızı, zühd 30. Daha fazla bilgi için bak; el-Muvatta s. 464, Senhuri, Masadru'l Hak c. 1, s. 27-30. Mecelle md. 1198-1212.

4- Ebû Ubeyd a.e.s. 121-122. Halis Eşref a.e.s. 19-20, Ali Haydar, Şerh-i Cedid li-Kânûn-ı Arâzi, s. 10, İstanbul, 1319.

muteber de değildir. Osmanlılar zamanında muhtelif yerlerde kurulan köy ve kasabalarda arsa miktarının tahdidine gidilmişse de bu yerlerin artık mülk arsa haline dönüştüğü savunulmuştur (1). Böyle bir durumda da yine devlet kendi arazisi üzerinde kurulacak meskûn mahallerde öncelikle kontrolü elinde tutacağı için arsa verdiği bir kişiye bir daha arsa vermeyebileceği gibi yerleşeceklerin de ya doğrudan doğruya devletten arsa almalarını veya devletin teşvik ve desteği ile kurulacak bir inşaat şirketine üye olması şartı koşulabilir. Sözün kısası, mîrî araziler üzerinde şehirler, toplu meskenler kurulmasında âmme menfaatına en uygun tatbikât ne ise bunu devlet reisi takdir ve teşvik eder (2). Hattâ böyle yerlere yapılan evlerin ve sâir binâların bir hayrî maksada vakfı halinde bile arsası değil, yalnızca üst yapı tesisleri vakfedilmiş olmaktadır. Şeyhu'l-İslâm İbnü'Kemâl Paşa da fetvâlarında buna işaret eder (3). Osmanlı devletinde mevcut uygulama mîrî arazinin belirli bir gâye için mukataası şeklinde idi ve bu durumda da ev yapacak kişilerin önceden bir ikta; müsaade senedi almaları zorunlu idi, yer yine hukuken mukataalı mîrî arazi olarak kalıyordu.

İşte böyle sıkı ve kontrollü bir tatbikât sonucudur ki, o zamanın köy, kasaba ve şehirlerinde, bugüne nisbetle daha plânlı bir gelişmenin olduğu görülür. Günümüz Türkiye'sinde mutlak mülkiyet sistemi ve zaman aşımı (mürûr-ı zaman) müessesesi benimsendiği için arsa ticâreti ile uğraşanlar artmış, hazine toprakları özel mülkiyete mevzu edinilmiştir.

Âmmenin müşterek malı sayılan yaylak, kışlak ve harman yerleri gibi yerlerde yapılan evler her ne kadar şalısların olabilirse de arazi ve arsaları yine âmmenin yani hazinenin yahut da bir âmme hükmî şahsındır. Hattâ evin ve temme-i süknânın mülkiyeti kişinin kendisine ait olması halinde bile tel ve tahta ile çevrelediği çayırılık hiçbir zaman kendisinin mülkü olmamıştır. Nitekim bu hususlara dair Osmanlılardan bize intikâl eylemiş pek çok fetvâlar vardır. İşbu tatbikât ile de meskûn mahaller arasında ve çevresinde bulunan yeşil alanlar korunmuş olmaktadır. Yıllarca çevreleyip kullanma işlemi, o yerlerin özel mülk halini almasına elvermez (4). Ayrıca âmmenin müşterek malı sayılan deniz, ırmak, göl, baraj ve orman kenarları gibi yerlerde izinli veya izinsiz yapılacak inşaatlarda da durum bunun gibidir. Zira o yerlerde hiçbir surette hususî mülkiyete mevzu olamaz. Fukahâ bu husustaki görüşlerini eserlerinde geniş bir biçimde açıklamışlardır (5).

Osmanlı Arazi Kanunnâmesi md. 5 de ise bir meskûn mahal içerisinde bulunan yerlerin mevât arazi sayılmayacağı belirtilmektedir. O yerlere, o yer halkı-

1- Halis Eşref, a.e. s. 53-55.

2- Halis Eşref, a.e. s. 56-57.

3- Halis Eşref, a.e. s. 55.

4- Ebu'l-Ferec, el-İstihrâc li-Ahkâmî'l-Harac, s. 44-45, Mısır 1352/1934 Bak, Millî Tettebular dergisi, c. 1, sayı 1, s. 85-88.

5- Ebu'l-Ferec, a.e. s. 45-46. Ebu Ya'lâ Hanbelî, a.e. s. 207-208.

nın hakikâten veya hükmen ihtiyacı var sayılır ve hiçbir surette özel mülkiyete konu olamaz, kimseye temlik edilemez, edilse bile geri alınır veya kaçak inşaat yapılmışsa yıktırılır. Ebû Yusuf hazretleri de zaten bu gibi meydan ve boşluklarda insanların hakikaten ihtiyacı bulunmasa bile takdiren ihtiyaçları vardır. dolayısıyla o yerler, ıktâ veya ihyâ edilemez, der (1). Bu ve benzeri tedbirler ile şehirlerin plânları, âmme malları ve park yerleri korunmuş olmaktadır.

Yine ham ve mevât araziler üzerinde meskûn mahaller kurma zarureti doğmuşsa o zaman yalnızca tapu dairesinden izin almak yeterli değil, böyle bir mahallin kurulması devletin özel bir iznine bağlanmıştır. Böyle bir tatbikât neticesi dir ki, şehirlerde usûlsüz ve plânsız bir şekilde yayılmalar önlenmiş, rastgele yerlere meskûn mahal yaptırmamakla şehircilik hizmetleri, su, yol, temizlik işle- v.s. kolay yürütülmüştür. Ama günümüz Türkiye'sinde benzeri tedbirler ya hiç yok veya varsa da tatbik edilmemektedir. Bunun neticesi olarak da belediye, köy ve devlet hizmetleri lâıyıkı ile götürülememektedir.

Devletin izniyle ham arazi üzerinde mahalle veya köy inşâ olunursa bunların mahalli mîrî olmak üzere kalıp mülk olamayacağından öşre denk icâre-i zemin takdir olunması lâzım gelir (2). İşbu hükümlerde de yine şehirleşme kontrol altına alınmakta, hazine toprakları korunmakta, arsa spekülasyonu önlenilmekte, devletin gelir kaynağı kurutulmamaktadır.

Bazan muayyen bir topluluğa mahsus müşterek bir âmme malından başka bir köy veya kasaba halkının faydalanması da yasaklanmıştır. Şöyleki, bir köyün otlakıyesi veya baltalığından bir başka köy veya kasabanın hayvanlarının otlatılmaması, halkının kesip faydalanamaması gibi (3). Böylece mahdûd bir alanın kısa bir zamanda kuruyup elden çıkması, faydalanılamaz hale gelmesi önlenilmektedir. Günümüzde ideal bir şehirciliğin tesisi ve âmme mallarının korunabilmesi için benzeri tedbirlerin alınmasında fayda ve hattâ zaruret vardır. Zira bir köy veya kasaba halkının ihtiyacına ancak cevap verebilen mesîre yerleri, parklar ve caddelere başka yerlerin halkı ve vasıtası da girdiğinde, faydalanmaya kalkıştığında artık o yerler ihtiyaca cevap veremez olur. ya da kısa zamanda elden çıkar. Hattâ bir topluluğun ortak malı olan o yerlerde behrlî kişilere bir imtiyaz da tanınmaz. O yerlerin gelecek nesillerini de düşünmek lâzımdır.

"Eğer tasarruf olunur (bazı kişi veya gruplara imtiyaz tanımırca cemi zamanda ahalinin men eylemeğe selâhiyeti vardı." (4). Yollar, meydanlar ve benzeri yerlerden faydalanmada da buna benzer tedbirler alınmıştır (5). Böylöcc meskûn

1- Arazi Kanunu md. 5.

2- Bak Arazi Kanunnâme-i Hümayûnu md. 32.

3- Aynı kanun md. 91.

4- Aynı kanun md. 92. Hümejd b. Zenceveyn, a.e. varak 32/a.

5- Bak aynı kanun md. 93-97. Halis Eşref, a.e. s. 535-541.

mahaller ve şehirlerin içerisinde yaşanmaz hale gelmesi durumu önlenilmektedir. Nitekim bu hükümlerin uygulandığı eski zamanlarda gerek binek vasıtalarının ve gerekse hayvanların bırakılabileceği, toplanabileceği yerler tahsis edilmişken, zamanımızda modern şehircilikte otomobil park yerleri hemen hiç düşünülmemektedir. Eskiden otellerin hanların bir de hayvan barındırılacak yerleri mevcutken şimdiki otellerin hemen hiçbirisinde araba park yeri mevcut değildir. Bunun neticesidir ki, yollara park yapan otel müşterileri âmmenin o yerden faydalanma hakkını çiğnemektedir.

"Kadım kıdemi üzere terk olunur." (1) hükmü gereği bu gibi işlere, yersiz işgâllere mâni olmak gerekir. Eski hukukumuzda mesele üzerinde daha da hassasiyetle durulmuş ve bir otlakiyeden faydalanan köylülerden birisi o yere dışarıdan hayvan toplayıp getirip ve o köyün otlakiyesinde otlatamaz. Zira o otlakiyenin kapasitesinin üstünde hayvanları o yere sokmakla kısa zamanda mer'ânın kurumasına sebep olmaktadır. Sayfiye yerleri, umumî yollar, meydanlar, nehirler de böyledir. Sözü geçen yerlerle ilgili bütün davalarda mürûru zaman da söz konusu değildir (2). Âmmeye mahsus yollardan ve benzeri yerlerden, mülklerden, fertler kâide olarak meccânen faydalanır iseler de bu yerlerin bakımı ve korunma masrafına iştirakleri de şarttır. Fakat yaylak ve kışlak gibi sayfiye yerlerinden faydalananlardan ayrıca vergi de alınabilmektedir. Çünkü yaylak ve kışlak (günümüzde deniz,göl, ırmak kenarları) gibi yerlerden faydalanma aslı ve zarurî ihtiyaçlardan değildir. Görülüyor ki, bu yerler hem bir âmme malı sayılmakta hem de devlete gelir temin eylemektedir. Ama günümüz liberalist ve kapitalist hukuk sistemlerinde bu yerler genellikle özel mülkiyete konu olmakta veya en azından özel kişilere işletmeye verilmek suretiyle topluluk yerine asıl o faydalanmaktadır (3).

6. NETİCE

İslâm hukuku açısından şehircilik ve aile meskeni problemi mevzuunda buraya kadar anlatılanlardan varılabilecek sonuçlar şöylece sıralanabilir:

a) İslâm dini ve hukuku kişi ve toplumu yakından ilgilendiren mesken ve çevre meselelerine dair hükümler getirmiştir.

b) Kişi ve toplumun mülkiyet hakkını kabul eden İslâm hukuku bu iki hak arasında bir denge kurmuş, iki hakkın karşı karşıya gelmesi halinde toplumun hak ve menfaati ön planda tutulmuştur.

c) Şehircilik ve meskûn mahal tesisi ve çevre meseleleri konusunda öngörülen tedbirler ise şöyledir:

1- Şâfiî, el-Ümm, c. 3, s. 269-272, Beyrut, Humejd b. Zenceveyh, a.e. varak 107/a-109/b. Mecelle md. 6. Halis Eşref, a.e. s. 546-550.

2- Bak, Arazi Kanunu md. 101-102. Mecelle md. 1675. H. Eşref a.e. s. 558-560

3- Bak, Arazi Kanunu md. 101. Halis Eşref, a.e. s. 24, 109-110, 518-534.

1- Bir meskûn mahallin tesisinde, önce idare merkezi olan hükûmet konağının ve merkez camii ve meydanının yerlerini tesbit ve inşası gerekmektedir. Sonra da bu merkeze çıkan ana ve tali yollar ve çevre tesisleri yapılacaktır. Yollar ve meydanlar âmme menfaatinı gerçekleştirici ve ihtiyacına cevap verici bir genişlikte yapılmalıdır.

2- Şehrin belkemiği olan yol, meydan ve pazar yeri gibi yerlerin dâimâ âmmenin istifadesine hazır bir halde tutulması, özel imtiyazlara, kullanmalara göz yumulmaması gerekmektedir.

3- Şehrin temizliği ve halkın ihtiyacı için gerekli olan her nevi suyun temiz tutulması, şehir halkının kullandıkları artık suların bu sulara karışmaması için gerekli alt yapı tesislerinin yapılması şarttır. O suları halkın rastgele kullanmaları önlenmelidir.

4- Şehir ve çevre sağlığı için gerekli masraf ve hizmetlere halkın da katılmasını sağlayıcı kanunlar çıkarılmalıdır. Ancak böyle bir toplu çalışma ile şehirler ve çevresi korunabilir.

5- Şehir halkının talim ve terbiyesi için lüzum hissedilen ve din ve ahlâk yönünden de teşvik gören diğer alt yapı tesisleri yapılmalıdır.

6- Şehirler dahil ve haricindeki ağaçlıkların ve yeşil alanların korunması gerekmektedir. Zira bu yerler hem halkın ve hem de hayvanların her mevsimde faydalandıkları yerlerdir.

7- Halkın ve şehirlerin sağlıkları ile yakından ilgili olan nehir, göl, deniz ve baraj kenarlarına, sahillerine meskûn mahaller yaptırılmamalıdır. Mübah telakki edilen o yerleri bütün halkın faydalanabileceği bir biçimde boş ve temiz tutmalıdır.

8- Sözü geçen âmme mallarına vâki her türlü tecâvüzü, hakların kötüye kullanılmasını önleyici, müessir tedbirler alınmalıdır.

d) Özel mülkler, aile meskeni konularında öngörülen tedbirler ise şöylece sıralanabilir:

1- Mesken sahibi olmak ve bu meskende islâmın talim eylediği bir biçimde aile hayatı sürdürmek dîni hükümler gereğidir. İslâm Medeniyetinden bahsetmek de ancak sağlam aile temellerine dayalı cemiyetlerle mümkündür.

2- Meskenin saadet yuvası olması da ancak ideal ölçülere uygun bir biçimde inşasıyla mümkündür. Bunu temin için devlet münâsib yerlere şehirler kurmalı, fertlerin kurması için gerekli kolaylık ve desteği sağlamalıdır.

3- Mesken ve arsa satışlarını önleyici, sınırlandırıcı, spekülâtif davranışlara mâni olucu tedbirler alınmalıdır. Hazine topraklarının mülkiyeti devlet elinde kalmak üzere arsa tahsisi yapılmalıdır.

4- Meskenlerin inşasında gerek dış ve gerekse iç mimârîde İslâmın emir ve yasaklarına uyulmalıdır. İsrafa-kaçmamak şartıyla sağlığa ve dîni emirlere uygun bir plân ve mimârî uygulanmalıdır.

5- Meskûn yerlerin kurulması, gelişmesi bakımından geniş çaplı bir keşif yapılmalıdır. Hava ve çevre kirliliğine kısa zamanda maruz kalacak yerlere meskenler inşası engellenmelidir. Kurulmuş olan şehirlerin gelişme durum ve kapasitesi yönünden de devlet müdahaleci bir rol oynayabilir. Böylece göçler ve plânsız büyüme ve sanayileşme önlenmiş olur.

6- Komşu hukukuna riâyet edici, çevre sağlığına zarar vermeyen bir yükseklik ve biçimde binâlar inşâ olunmalıdır.

7- Aile mülk ve arsalarının kendilerinden faydalanılamıyacak bir biçimde küçük parçalara bölünmelerine veya izâle-i şüyu' yolu ile derhal satılmalarına müsaade edilmemelidir. Aksine meskenlerin rahat kullanılmasını sağlayan haklar tanınmalıdır.

8- Âmme mülklerinin iyi bir şekilde kullanılmasında olduğu gibi kişilerin ortaklaşa kullandıkları hususî mülklerin de en iyi bir şekilde kullanılmasını temin için ortaklararası hukukî münâsebetleri tanzim edici kâiedeler getirilmelidir.

e) Şehircilik ve mesken mevzuunda getirilen tedbirlerden bazıları da şunlardır:

1- Aile meskenleri tesisinde, devlet gerekiyorsa hazine topraklarından arsa tahsisinde bulunmalıdır. Halkın sorumsuzca davranışını önlemek için bu yerlerin kuru mülkiyetini devlet yine kendi elinde tutmalıdır. Her aile reisine yeteri kadar arsayı devlet kendi eliyle tahsis etmeli veya devlet kendi arsalarına toplu inşaat yaptırıp binalarını aile reislerine devretmelidir.

2- Meskûn yerlerin kuruluş ve gelişme plânları devlet eliyle ve izniyle hazırlanıp yürürlüğe konulmalıdır.

3- Âmmenin malı olarak yapılan ve tahsis edilen yerlere tecâvüzleri önleyici, buraların hususî mülkiyete geçmemesini sağlayıcı hükümler getirilmelidir. Mahdud kapasiteli olan âmme mallarının hak sahibi olmayan kişilerce de kullanılmasına izin ve imkân verilmemelidir. Bu yerlere vâki tecâvüzleri önleyici, küçük toplulukların ve hazinenin haklarını, gelirlerini koruyucu gerekli tedbirler alınmalıdır.

Kısaca fiat, malın bedelinin belirli bir para ile takdir edilîşidir. Öyleyse söz konusu bu fiatın artışı, düşüşü yani pahalılık ve ucuzluk nasıl olmaktadır? Bu konudaki etkenler nelerdir?

MU'TEZİLE'NİN GÖRÜŞÜ

Az önce temas ettiğimiz gibi fiat hareketlerine doğrudan iki etken kabul eden görüşün sahipleri, Mu'tezile mektebine mensup kelâmcılardır.

İslâm'da en büyük akılçılar topluluğu olarak kabul edilen söz konusu itikâdi mezhebin son devir temsilcilerinden ve eserleriyle Mu'tezilenin görüşlerini doğrudan tanıma imkânını bize bahşeden Kâdî Abdu'l-Cabbâr'ın 415/1024 ifadesiyle fiat artış ve düşüşleri bazı yönlerden Allah, bazı yönlerden insanlar tarafından vücud bulur. (1)

UCUZLUK VE PAHALILIK

Gerçekte fiatların artışı demek olan pahalılık ve düşüşü demek olan ucuzluk nedir?

Ucuzluk; âdet olan fiatın belirli bir zaman ve mekânda inmesi olup pahalılık ise bunun aksidir. Buna göre bir malın başka bir yerde ve vakitte düşmüş olması ucuzluk sayılmaz. Nitekim yazın âdet olan buz fiatının kışın düşmesi ucuzluk olarak kabul edilmez. Çünkü bu hususta iki zaman farkı (yaz-kış) vardır. Aynı şekilde soğuk ülkelerdeki buz fiatının sıcak ülkelere oranla düşük olması da ucuzluk değildir. Zira mekân farkı vardır. O halde zaman ve mekân, ucuzluk ve pahalılık söz konusu olduğunda göz önüne alınması gereken unsurlardır.

Ucuzluğun zıddı olan pahalılık ise âdet, alışılmış olan fiatın belirli bir zaman ve mekânda yükselmesidir.

ALLAH'IN FİAT HAREKETLERİNE ETKİSİ

Ucuzluk ve pahalılığın böylece zaman ve mekânla ilgisi belirtildikten sonra bunların sebeplerinin ne şekilde fiat hareketlerinde etkili olduğu hususuna geçmek mümkündür.

FİAT DÜŞÜŞLERİNİN ALLAH'TAN OLUŞU

Fiat hareketlerinde ucuzluk yönünden Allah'ın etkisi malı belirli bir vakitte ve yerde Allah'ın bollastırması suretiyle olur. Böylece bolluktan dolayı fiatlar düşer. Bu şekilde fiatların düşüşü Allah'a izafe edilir. Bunun için Allah'a şükürde bulunmak gerekir, zira Allah fazlı, keremi ve lutfuyla insanlara bolluk ihsan etmiş, fiatlar düşmüştür. (2)

(1) K. Abdu'l-Cabbâr, el-Muğni, c. II, s. 55, Şerh, s. 788.

(2) K. Abdu'l-Cabbâr, el-Muğni, c. II, s. 561.

Allah'ın, ucuzluğun sebebi oluşunun bir başka tezahürü şudur: Allah bir mala olan ihtiyacı azaltır. Bu takdirde de ucuzluk olur, fiatlar düşer. Bu tarz fiat düşüşleri çeşitli şekillerde ortaya çıkar,- Söz gelimi veba salgını olur, insanlar kırılır, herhangi bir mala ihtiyaç bu yüzden azalır. Benzer bir başka sebepten dolayı insanların bir mala olan ihtiyaçları başka zaman ve yerlere nisbetle az olur. Bu gibi hal-lerde ortaya çıkan fiat düşüşlerinin fâili Allah'tır.

Fiatların düşmesiyle ilgili olarak Allah'ın müdahalesini belirtme konusunda denenecek olan kısaca şudur; Ucuzluğun meydana gelmesinin müsebbibi Allah ise fiat düşüşlerini O'na izafe etmek gerekir. Bazı zamanlarda ortaya çıkan bir hastalıktan dolayı hayvanların ölmesi şeklinde ilâhî âdet cereyan edip neticede bu durum insanları bir kısım azıklarını satmaya zorlarsa bu takdirde meydana gelen ucuzluk Allah'tandır. Şu halde sözü edilen ve benzeri durumlarda fiatların düşmesinde etken Allah'tır, böyle hallerde ucuzluğu Allah'a bağlamak gerekir.

FIAT ARTIŞLARININ ALLAH'TAN OLUŞU

Fiat artışları veya pahalılığın da Allah'a bağlı olduğu durumlar vardır: Bir mala ihtiyaç olmakla birlikte Allah o mala azaltınca hasıl olan pahalılık Allah'a nisbet edilir.

Fiat artışlarının Allah'a nisbet edilmesinde başka sebepler de vardır: Bir mala olan muhtaçları çoğaltmak, o mala olan ihtiyacı, isteği ve elde etme duygusunu insanlarda arttırmak v.b. sebepler pahalılığın Allah tarafından olduğunun delilleridir. (1)

FIAT HAREKETLERİNDE İNSANIN ETKİNLİĞİ

Kâdî Abdu'l-Cabbâr gerek Allah'ın gerekse insanın fiat hareketlerindeki etkinliğini hem el-Muğnî'de hem de Şerhu Usûli'l-Hamse'de kabul etmektedir. O fiatların artış ve düşüşlerinde insanın etkinliğini sultan veya imamların etkinliği olarak takdim etmekte, böylece Allah'ın yanında devletin de fiat hareketlerinde etkinliği olduğunu ortaya koymaktadır. Ucuzluk ve pahalılığın sultan (devlet) tarafından olması onun tebasına malûm bir miktarı belli bir fiatla satmakla emretmesiyledir. (2)

Kâdî Abdu'l-Cabbâr devletin fiat artış ve düşüşlerindeki etkinliğini belirtirken gerekçesini el-Muğnî'de aşağıdaki gibi açıklamaktadır: "Ucuzluğun sebebinin bazı imamlar veya Emr-i bi'l-Ma'ruf Nehy-i ani'l-Münker'i yerine getiren idarecilerin fiili olmasına gelince; bu, güzel, iyi ve yerinde bir işdir, böylece ortaya çıkan ucuzluk Allah'a ve Yöneticiye izafe edilir. Sözü edilen fiat düşüşü şu sebepten olur:

(3) K. Abdu'l-Cabbâr, A.g.e., c. II, s. 56.

(1) K. Abdu'l-Cabbâr, A.g.e. s. 56.

(2) K. Abdu'l-Cabbâr, Şerh, s. 788.

İnsanlara zarar gelmesin, anlayışla karşılansın fiat tesbitinde onlara zorluk, güçlük olmasın diye imam adalet üzere bazı malların fiatlarının tesbitinde maslahat, fayda görebilir. Ayrıca İmam fakirlerin zulüm ve zarar görmemesi ile fesadı önlemeyi, herkesin eşit olmasını fiat ayarlamasıyla düşünebilir. Söz konusu sebeplerden dolayı İmam aşırı olmıyan bir tarzda fiat tesbit etme mecburiyetinde kalır ve bunda açık bir fayda vardır.” (3)

Kâdî Abdu'l-Cabbâr daha sonra İmam'ın fiat tesbit etme hakkı olmadığını söyleyenlere cevap mahiyetinde aklî izahlarda bulunuyor. İmam'ın (Devlet Reisi) müslümanların hayatının iç ve dış düşmanlara karşı koruma hususunda tedbirler alması ve cihada çağırmasıyla fiatlara müdahale etmesi arasında fark bulunmadığını beyan ediyor.

Akılî görüşün temsilcileri olan Mu'tezile mensuplarında fiatlar konusunda müşahade edilen; asıl dünya görüşlerinin bu hususta da kendini gösterdiği, meselelere bakışlarının buraya da yansıdığıdır. Onlara göre kötü fiillerin faili Allah olmayıp insandır. Yine onlara göre Allah'ın yanında fail olarak insan vardır. Şu halde fiatların artışı ve düşüşü meselesinde bir yandan Allah'a etkinlik verilirken diğer yandan insanın unutulmaması gerekir. Ekonomik hayatın işlerliğinde Allah'ın etkinliğinin yanında insanın da payı vardır. Nitekim Kâdî Abdu'l-Cabbâr Şerhu Usûli'l-Hamse'de fiatlar meselesini Kaza ve Kader problemine bağlı olarak inceleyen kendilerinin Hz. Peygamber'in S. "Kaderiyye bu ümmetin mecûsîsidir" (1) hadisiyle yerdiği Kaderiyye'den olamayacaklarını beyanla hadisteki kötülümeye lâyık olmadıklarını söylüyor (2). Fakat bütün bunlara rağmen Mu'tezile nazarında irade ve güç sahibi insan iktisâdî hayatın görünür, müşahhas tezahürleri olan fiat hareketlerinde etkinlik sahibidir.

SÜNNET VE CEMAAT EHLİ'NİN GÖRÜŞÜ

Sünnet ve Cemaat Ehli Kelâmçıların fiatlar konusuna yaklaşımları Mu'tezile Kelâmçılarıninkinden farklıdır. Onların meseleye bakışları genel anlayışları çerçevesindedir. Ehl-i Sünnet'e göre Tek Yaratıcı ve kâinattaki bütün hadiselerin Tek Düzenleyicisi vardır. O da Allah'tır. Fiatların da fiilen ve gerçekten tanzim edicisi Allah'tır.

Sözünü ettiğimiz bu genel hükme varmak için Sünnet Ehli Kelâmçılarının ortaya koydukları deliller ve görüşler dikkate şayandır. Burada öncelikle söz konusu edeceğimiz Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin Kitâbu't-Temhîd'de söyledikleri tam bir inşâ örneğidir (3). Onun meseleye yaklaşımı aklîdir, -açıktır ve problemi kökten

(3) K. A. du'l-Cabbâr el-Muğnî, c. 11, s. 56.

(1) Aclûnî, Keşfu'l-Hafa, c. 2, s. 91.

(2) K. Abdu'l-Cabbâr, Şerh, s. 789.

(3) Bakılânî, K. et-Temhîd, s. 330-331. Biz Fiatlar meselesine Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri adıyla neyredilen doğen'lik tezimizde İktisâdî Hayat ve Bâkılânî başlığıyla temas ettik. Bkz. Ş. Gölcük, Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, İst. 1979, s. 246.

çözümleyici biçimdedir. Gerçekte Bâkılânî 403/1013 soru-cevap şeklinde görüşlerini aşağıdaki tarzda açıklıyor:

”Fiatların artması ve eksilmesi Allah Tealâ tarafından. Çünkü, az olsun çok olsun, alımdaki arzuyu ve ihtikâra, mal biriktirmeye olan isteği yaratan O’dur. İnsanları gıda almaya muhtaç bir yapıda yaratan Allah’tır. Eğer yaratıkların beslenmeye ihtiyaçları olmasaydı, eşyayla ne ilgilenecekler ne de onu düşüneceklerdi.

—Bazı sultanlar bir şehir ve ülkeyi muhasara altına alıp onların azıklarını kestiklerinde, muhasara altına alınanların ellerindekiler azaldığından fiatlar artar ve bu zamanda şöyle demek yerinde olur: ”Sultan fiatları artırdı.”

—Buna benzer muhasaralar (savaş hali) esnasında fiat artışları olur. Fakat ”Sultan fiatları arttırdı” sözü mecaz ve anlamı genişletme şeklinde söylenmiştir. Nitekim ”Sultan onları açlıktan, zarar vererek ve hezimetten öldürdü” ve ”Muhasaraya sebebiyle onları katletti” denir. Oysa onlar için gerçekte ölümü ve öldürmeyi yaratan Sultan değildir, o sadece Allah’ın onlarda yarattığı ölüm ve helâk fiillerini işlemiştir. Ölüm ve helâkın Sultan’a nisbeti mecaz yönünden olup gerçek yönden değildir. Hakikatte söz konusu fiillerin yaratıcısı Allah’tır.

—Ortaya çıkan fiat artışının muhasarayı yapan Sultan’ın fiilinden dolayı vuku bulduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü eğer o muhasarayı yapmasaydı fiat artışı olmayacaktı.

—İş sizin zannetiğiniz gibi değildir. Eğer onlar (insanlar) yenilen ve içilen şeylere muhtaç bir tabiatta yaratılmamış olsalardı, onların yiyecek ve içeceklerine fiat artışından bir şey dokunmazdı. Buradan anlaşılırki fiat artışı insanları beslenmeye muhtaç bir yapıda onları Yaratanın fiilidir. Eğer onları bu tarz bir yapıda yaratmamış olsaydı, buna ihtiyaçları olmayacaktı. Eğer Allah insanlarda besin almadan çekinmeyi ve ölümü istemeyi yaratsaydı, yanlarında olan eşyayı, az veya çok, satın almıyacaklardı. Şu kadar varki eğer muhasarayı yapan Sultandan fiat artışı meydana gelse ve o yiyecek fiatlarını ayarlamayı onlara mecbur etseki onlara göre Sultan bunu yapmasaydı, fiat artışı olmayacaktı- muhasara esnasında insanlar öldükleri zaman gerçekten onları öldürenin, insanlarda ölüm fiilini yaratanın Sultan olması gerekirdi.—Ayrıca Sultan muhasarayı kaldırıp onlara yiyecek maddeleri ulaştırırsa, onlara ulaşan yiyecek maddeleri sebebiyle hayata kavuşsalar, bu takdirde o kişileri hayata kavuşturanın, diriltenin Sultan olması icabeder.” (Oysa gerçek böyle değildir, Öldüren ve Dirilten sadece Allah’tır).

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: Fiatların hepsi Allah Tealâ tarafından. (1)

(1) Bâkılânî, K. et-Temhîd, Beyrut, 1957, s. 330-331.

Bâkılânî'ye göre "insanın yapısında mal alım satımına yönelik bir istek, eğilim vardır. Bu, malı biriktirip muhafaza etme arzusuyla tamamlanmaktadır. Ayrıca her canlı yeme içme ihtiyacıyla donatılmıştır. Bunlar olmaksızın yaratık hayatını sürdüremez. Sözü edilen bu iki husus, yani insandaki kazanma ve biriktirme arzusuyla ihtiyaç duygusu Allah tarafından yaratılmıştır." (1)

"Bâkılânî, iktisâdî hayatı Kaza ve Kader çerçevesinde ele alırken önce insanın biyolojik yapısına inerek ihtiyaç kavramıyla bu yapının sıkı ilişkisini ortaya koyuyor. Daha sonra psikolojik yönden insanda mevcut arzu ve istek kavramlarının bu biyolojik yapıyla ilgisini belirtiyor. Bu tür bir yapıya sahip insanın toplum düzeyinde sosyolojik ve sosyal psikolojik açıdan iktisâdî hayatta oynadığı rolü belirtip iktisad anlayışını, fiatlar konusundaki görüşünü açıklıyor. Buna göre insanın yapısında mevcut ihtiyaç ve istek duyguları Bâkılânî iktisad anlayışının temelini oluşturuyor. İhtiyaç ve istek kavramları çağdaş ekonomide ihmal edilmeyen unsurlardır. Fiatların artış ve düşüşünde ekonomik faaliyette insanın önce biyolojik sonra psikolojik daha sonra sosyolojik yapı ve ilişkileri önemli etkenlerdir". (2)

Sünnet ve Cemaat Ehli'nin büyük imamı Kâdî Ebû Beskr Bâkılânî için önemli olan fiat artış ve düşüşlerinin gerçek failinin Allah olduğudur. Bununla birlikte ön planda gözüken insan bu tür fiillerin müktesibi, kazanıcısı ve sahibi olmaktan başka bir role sahip değildir.

Bâkılânî'ye eserleri aracılığıyla talebelik etmiş, bıraktığı eserleri ve İmam Gazâlî gibi yetiştirdiği talebeleriyle haklı bir şöhretin sahibi, Mekke ve Medinenin imamı büyük Ehl-i Sünnet alimi Ebû'l-Maâli el-Cüveynî 478/1085 için mesele kısası ve özlü biçimde şöyle vaz'edilmiştir:

"Bütün fiatlar Allah Tealâ'nın hükmüne göre cereyan eder. Bu ise eşyanın bedellerini, nisbetlerini tayin etmekten ibarettir.

Fiatlar, bolluk, kıtlık, şahsî arzular, talebin azlığı, ve çokluğu v.b. gibi insan iradesi dahilinde olan hususlara bağlı olmaksızın oluşur. Zira eşyanın az veya çok oluşu insanın elinde olmayan bir şeydir. Fiatlara şahsî arzular, talebin azlığı veya çokluğu tesir edebilir. Ama bilinmelidir ki insanın iradesine bağlı olan şeyler aynı şekilde Allah'ın iradesine tâbidir. Çünkü O'ndan başka Yaratıcı yoktur. O halde eşya fiatları üzerinde tek müessir Allah'tır. Mu'tezile fiatların insana bağlı olduğunu iddia ederse de bu yanlıştır. (3)

İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî de fiat artış ve düşüşlerini Allah'a bağlamakta, zaten insanın iradesine bağlı olan işlerin de nihâî planda Allah'ın eseri

(1) Ş. Gölcük, Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, s. 247.

(2) Ş. Gölcük, A.g.e. s. 249-250.

(3) Cüveynî, Kitâbu'l-İrşâd. Kahire, 1950, s. 367.

olduğu hükmünü bir daha tekrarlamaktadır. Bütün diğer Sünnet Ehli bilginlerince titizlikle üzerinde durulan tek husus, Allah'ın tek yaratıcı olduğu konusudur. Cüveynî de aynı konuda hassasiyet gösterip fiatlar meselesinde Allah'ın tek yaratıcılığını özellikle belirtmektedir.

Burada son olarak vahye dayalı İslâm düşüncesinin, Sünnet ve Cemaat Ehli'nin orijinal eser sahibi son devir temsilcilerinden, Osmanlı ulâması üzerinde geniş ve derin etkisi olan Sa'du'd-Dîn Taftâzânî'nin 793/1390 görüşlerinden meşhur eseri Şerhu'l-Makâsîd'da kendisinin bahsettiği kadar söz edeceğiz. O şöyle demektedir:

"Fiat eşyanın kendisiyle satıldığı şeydir. Eşya yiyecek ve başka bir şey olsa bu tarif geçerlidir.

Eşyanın pahalı ve ucuz olması, mekân ve zamana göre miktarın ziyade ve noksanlığı itibariyledir. Pahalılık ve ucuzlukta kulun bir ihtiyarı yoktur. Zira bir malın azalması ve ona talebin artması gibi hususlar kulun gücü dahilinde değildir. Bunların aksi de söz konusu olduğunda durum aynıdır.

Pahalılık ve ucuzlukta insanın ihtiyarı dahilinde olan hususlar, yollardan korkma, satışları yasaklama, malları stok etme gibi hususlardır. Öte yandan insanın ihtiyarının da mercii Allah Teâlâdır. O halde gerçekte fiatların tanzim edicisi yalnız Allah'tır." (1)

Taftâzânî için de asıl olan fiat hareketlerinde tek yetki sahibinin Allah olduğudur.

Netice olarak, fiat artış ve düşüşleri, başka bir deyişle ekonomik hayatın işleyişi Mu'tezile'ye göre bir yandan Allah Teâlâ'nın diğer yandan insanın ve devletin müdahalesiyle olurken, Sünnet ve Cemaat Ehli mütekellilerine göre sözünü ettiğimiz meselede tek yetkili Allah'tır. Sünnet ve Cemaat Ehli Kelâmcılarının zımnen kabul ettikleri ve fakat açıkça beyan edemedikleri husus, insanın ve devletin söz konusu meselede yetki sahibi olduklarıdır. Ama neticede insan iradesi ve kudretiyle Allah'ın mülkünde ilâhî irade ve kudretin eseri değil midir? Tek Yaratıcı Allah olduğundan fiat artış ve düşüşlerinin de gerçek ve fiili planda düzenleyicisi ve yaratıcısı Allah'tır.

(1) S. Taftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, c. 2, 162.

Hız. Peygamberin Sünnetinde Yeme ve İçme Adâbı

Doç.Dr. Sadık Cihan

Sosyal hayatta sürekli değişiklikler meydana gelmektedir. Bu değişikliklerle birlikte, İslâmi adâbın devam edip etmediği hususunun tesbiti gerekmektedir. Çünkü cemiyetin huzurlu, ahenkli ve birbirine karşı sevgi ve saygı içerisinde yaşayabilmesi buna bağlıdır. Cemiyetimizde İslâmi adâbın zayıfladığı ve bazı kısımlarda yok olmak üzere olduğu görülmektedir. Hatta İslâmi hayat yaşadığını iddia edenlerde de aynı durumla karşılaşmaktadır.

İslâmi adâbdaki zayıflama müslümanlar arasında bağların ve sevginin azalmasına ve hatta kopmasına sebep olmaktadır. Bunun neticesinde cemiyette birlik ve beraberlik kaybolmaktadır. Arzulanan birliği kurmak Hz. Peygamberin yaşayışını örnek almakla mümkündür. Bu sebepten, Hz. Peygamberin edeplerinden biri olan yeme ve içme ile ilgili hal ve hareketlerini kısaca izâh etmeyi gerekli gördük.

İslâmda yeme ve içme deyince ne anlaşılır? Bunun cevabını Kur'an-ı Kerim'in şu ifâdesinde bulmak mümkündür: (Ey insanlar yeryüzünde ki şeylerden helâl ve temiz olmak şartıyla yeyin, şeytanın izini takib etmeyin. Çünkü o, hakikaten size apaçık bir düşmandır). (1)

Nimetlerin temizini yemeyi ve yemede aşırı gitmeyip orta yolun tutulması gerekli-olduğunada (Ey iman edenler Allah'ın size helâl kıldığı nimetlerin temiz ve hoşlarını kendinize haram etmeyin, aşırıda gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez), (2) (Allah'ın size rızık olarak verdiği nimetlerden helâl ve hoş olarak yeyin. Hemde kendisine iman etmiş bulunduğunuz Allah'tan korkun), (3) (Artık Allah'ın size rızık verdiği şeylerden helâl ve pak olarak yeyinde Allah'ın nimetlerine şükredin, eğer Ona ibadet edecekseniz) (4) ayetleri göstermektedir.

Temiz rızık yemenin ilk esası, İslâmın gösterdiği meşru kazanç yolları vasıtasıyla elde edilen helâl kazancın olmasıdır. Yoksa gayri meşru yollardan ka-

1- Sure. 2 (Bakara), A. 168.

2- Sure. 5 (el-Maide), A. 87.

3- Sure. 5 (el-Maide), A. 88.

4- Sure. 16 (Nahl), A. 114.

zanılan haram şeyin yenmesi değildir. Helâl rızık yerken de israfa kaçmamalı ve orta yol tutulmalıdır.

Helâl ve haramın ne olduğu Kur'anı Kerim ve hadislerde belirtilmiştir. Bunların arasında şüpheli şeyler vardır ki bunlardan bir müslümanın kaçınması gereklidir. Bu hususa Hz. Peygamber şöyle işâret etmiştir. "Helâl açıktır, haram açıktır. bu ikisi arasında şüpheli şeyler vardır. Fakat insanların çoğu bunları bilmez. Kim şüpheli şeylerden sakınırsa dinini ırzını korumuş olur..." (5)

Yemeğe Başlamadan, Yemek Yerken ve Sonunda Yapılması Gereken Hususlar

Yemeğe ve içmeye başlamadan önce elleri yıkamalı ve bitirdikten sonra da yıkamalıdır. Yemek esnasında çatal ve kaşık kullanılsa dahi, sofrada muhakkak elin temas edeceği bir madde-ekmek, meyva v.s.- bulunacağı için yine bu adâba riâyet edilmelidir. Bir hadiste şöyle denilmiştir: "Selman diyorki: Yemeğin bereketinin yemekten sonra olduğunu Tevrat'ta okudum. Bunu Nebiye söyledim. Resullah: Yemeğin bereketi yemekten evvel ve sonra (elleri) yıkamaktır" dedi. (6)

Hadisten anlaşlan, hangi durumlarda olursa olsun ellerin yıkanmasının gerekli olduğudur. Buda "Yemeğin bereketi" ifâdesiyle belirtilmiştir.

Aksi ise -Ellerin yıkanmaması- bereketin yok olmasına sebebiyet verir. Hz. Peygamber ayrıca aynı ifâdeyle ümmetinin nimete değer vermesini istemiştir. Aynı zamanda temizliğin İslâmiyetin belli başlı unsurlarından biri olduğuna da temas etmektedir.

Hayrın ve bereketin olacağına Enes'ten rivâyet edilen hadiste ayrıca işâret edilmektedir: "Kim evindeki hayrı, Allah'ın çoğaltmasını isterse yemek hazır olduğu zaman, kaldırdığı zaman abdest alsın." (7)

Yemeğe başlarken, Allah'ın ismini zikrederek başlamalıdır. Hatta Hz. Peygamber "Besmele" çekmeden önce şöyle der, sonra çekerti. Abdullah b. Amr b. As'tan rivâyet edilen hadiste: "Nebi Yemeğe yaklaştığı zaman: Allah'ım, bize rızık olarak verdiğin şeyi bizim için mübarek kıl, bizi (Cehennem) ateşinden koru, Bismillah derdi; denilmiştir. (8) Başında unutulsa bile hatırlandığı zaman söylenmelidir. Zira hadiste "Eğer sizden biriniz yemek yerse Allah'ın ismini zikretsin. Allah'ın ismini evvelinde zikretmeyi unutursa, Allah'ın ismini evvelinde ve sonunda desin" şeklinde belirtilmiştir. (9) Bu meselenin ehemmiyetine binaen farklı

5- İbn Hacer el-Askalâni, Bulugu'l-Meram, Kahire, 1351 h, s. 186, (Hadis nr. 1).

6- Zekiyüddin Abdulazim el-Munziri, et-Tergıb ve't-Terhıb, Beyrut 1388/1968, üçüncü baskı, III, 150; Süneni Tirmizi, (Tahkık eden: Ahmed Muhammed Şakir), 1356/1937, Birinci baskı, IV, 282.

7- Süneni İbn Mace, (Tahkık eden: Muhammed Fuad Adulbaki) 1372/1952, 11, 1085.

8- Muhyüddin Nevevi, el-Ezkâr, Beyrut-Dımaşk, 1971, s. 205.

9- Süneni Tirmizi, IV, 288; Muhyüddin Nevevi, Riyazüssalihin, (Terceme edenler: H. Hüsni Erdem ve Kıvamuddin Burslan), Ankara, 1949, II, 109.

birkaç rivâyeti zikredelim. Ambr ibn Ebi Seleme diyorki: "Ben yemek yerken Nebi bana Allah Azze ve Celle nin ismini söyle, dedi." (10).

"Resulullah birgün otururken yanında birisi yemek yiyordu. Besmele çekme mişti. Yemeği bitirdi, ancak bir lokması kalmıştı. Onu ağzına atarken "Evvelinde ve sonunda Bismillah olsun" dedi. Bunun üzerine Resulullah güldü ve sonra; Şeytan durmadan bununla beraber yiyordu, yemek yiyen Allah'ın adını zikredince şeytan yediğini kustu dedi." (11)

Besmele ile başlamanın bereketi artıracakını şu hadis göstermektedir: "Resulullah eshabından altı kişiyle yemek yiyordu. Bir arabi gelerek iki lokma ile yemeği bitirdi. Allah'ın Resülü "Bismillah" demiş olsaydı hepimize yetecekti, buyurdular" (12)

Allah'ı anarak yemek insanlık ve kulluk şîârıdır. Bu kadar nimetler karşısında insanın susması ve vereni hatırlamaması gerçekten acı bir şeydir. Cemiyetimizde bu susmanın gün geçtikçe belirgin hale gelmesi insan ruhunun katılaştığını ve sosyal hayatın bozulmaya başladığını gösteren amillerden birisidir. Halbuki medeni olarak tavsif ettiğimiz milletlerin dahi yemeklerinin önünde ve sonunda Allah'a dua ettikleri, çeşitli vesilelerle müşâhede ettiğimiz şeylerden biridir.

Sağ elle yemeli ve içmelidir. Sol elle yenilir ve içilirse, bu durum hadiste şeytanın hareketi olarak tavsif edilmiştir: "Sizden biriniz sağ ile yesin, sağ ile içsin, sağ ile alsın, sağ ile versin. Zira şeytan solu ile yer, solu ile içer, solu ile verir, solu ile alır." (13)

Sofrada büyük olan önce yemeğe başlamalıdır. Bu dini olduğu kadar, gelenek ve göreneklerimizde de yer etmiş hususlardandır. Büyük önde gider küçük onu takib eder. Büyük oturmuyunca küçük oturmaz. Büyük konuşurken küçük büyüğün sözünü kesmez gibi şeyler bu neviden olanlardır. Ashabta Hz. Peygamber başlamadan önce, ellerini yemeğe uzatmazlardı. Huzeyfeden rivâyet edilen hadiste "Resulullah ile beraber bir sofrada bulunduğumuzda Peygamber başlamadan önce elimizi uzatmazdık. Günün birinde Peygamberle bir sofrada bulunurken bir cariye atılırcasına geldi ve Peygamberden evvel yemeğe el uzattı. Resulullah onun

10- Süneni İbn Mace, II, 1087.-Yemeğe başlarken edfal olan "Bismillahirrahmanirrahim" demektir.

Eğer "Bismillah" denirse kafidir, sünnet hasıl olmuş olur. Yemek yiyenlerden her birinin söylemesi daha iyidir, fakat bir kişi söylese dahi diğerleri içinde kafidir. (Bkz. Nevevi, el-Ezkâr, s. 207).

11- Riyazüssalıhın, II, 111

12- Ebu İsa Muhammed Tirmizi, Şemâilu's-Şerif, (Terceme ve şerheden: Hüsameddin Nakşibendi), Hilâl Yayınları, ikinci baskı, s. 224; Riyazüssalıhın, II,112; Süneni Darimi, Beyrut (tarihsiz), II, 92-Hadis farklı rivayet edilmiştir.

13- Sahihü Müslim, 1374/1955, birinci baskı, III, 1598; Süneni İbn Mace, II, 1087; Malik b. Enes, el-Muvatta, (Tahkik eden: M. Fuad Adulbaki). II, 922-23.

elini tuttu. Sonra arkasından aynı-süratle bedevi bir arap geldi. Resulullah onun-
da elini tuttu ve "üzerinde Allah'ın ismi zikredilmeyen yemeği şeytan benim-
ser..." dedi denilmiştir (14).

Yemeğe başladıktan sonra -beraber yeniyorsa- önden yemelidir. Başkaları-
nın önüne el veya kaşığı uzatmak hem başkasının hakkına tevaccüz olur ve hemde
sıhhat yönünden mahzurludur. Bu hususa aşağıdaki hadisler işâret etmektedir:
"Ben Peygamberin evinde bir çocuktum. Yemek yerken elim kabın her tarafına
uzanırdı. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz, "Oğlum besmele çek, sağ elinle
ve kendi önünden ye" demiştir. (15)

Yemeğin ortasından değil, kabın kenarından başlayarak ortasına doğru ye-
melidir. Herkes yemeğin ortasından yiyecek olursa insani bir takım hislerin
-tüksinme vs.- uyanmasına sebep olur. Bunun neticesinde yemekteki ahenk bozula-
bilir. İbn Abbas'tan rivâyet edilen hadis buna temas etmektedir: "Bereket ye-
meğin ortasına iner, bunun için kabın kenarından yeyin, ortasından yemeyin".
(16)

İster beraber, isterse ayrı ayrı tabaklarda yensin tabakta yemek bırakılmama-
lıdır. Ümmü Asımdan riâyet edilen hadiste şöyle denilmektedir: "Resulullah'ın
mevlası Nubeşe tabakta yemek yerken yanımıza girdi. Ve Nebi'nin şöyle dediğini
nakletti: Kim bir tabakta yemek yer, onu sıyırırsa tabak onun için istiğfar eder"
(17), diğer bir rivâyette "Resulullah parmakları ve yemek çanağını yalamakla emir
buyurmuş ve yemeğinizi hangi cüzünde bereket bulunacağını siz bilmezsiniz,
demiştir" (18).

Hadislerde "İstiğfar eder", "Bereket" ifâdeleriyle tabakta yemek bırakmama-
ya teşvik vardır. Teşvikin ne kadar yerinde olduğunu küçük bir hesapla ortaya çı-
karmak mümkündür. Bir insan üç öğünde ortalama olarak yirmi gram yemek, ek-
mek bıraksa otuzbeş milyon insanın bıraktığı yemek ve ekmek artığı yüzbinlerce ki-
loya balığ olur. Bu miktar israf edilmediği takdirde, binlerce aç insan doyduğu
gibi memleket ekonomisinde büyük kazanç sağlar. İsrâf İslâmın tavsip etmediği
hareketlerden biridir. Bu hususta Kur'anı Kerimde şöyle denilmektedir: (Ey adem
oğulları, her namazınızda süslü elbisenizi giyinin, yiyin, için, israf etmeyin.
Çünkü Allah israf edenleri sevmez). (19)

Günümüzde tabaklarında yemek bırakıp, bunu nezâket kabul edenlerin, artan
ekmek parçalarıyla ağızlarını silenlerin, İslâm adâbından ne kadar uzaklaştıkları

14- Riyazüssalihin, II, 110.

15- Sahih Müslim, III, 1599; Süneni İbn Mace, II, 1087, Riyazüssalihin, II, 115.

16- Süneni Tirmizi, IV, 260, Tergib ve Terhib, III, 130; Riyazüssalihin, II, 118.

17- Süneni İbn Mace, II, 1089.

18- Sahih Müslim, III, 1606; Riyazüssalihin, II, 121.

19- Sure. 7 (el-A'raf), A. 31.

açıktır. Aynı zamanda nimeti israf ederek birçok insanların haklarına tevavüz ettikleri ve memleket ekonomisine zarar verdikleride görünen acı bir tablodur. İslâm nezaketi şekilde değil, ruhun terbiye edilmesinde görmüştür.

Tabakta yemek bırakmak, ekmek artırmak bir tarafa, yere düşen parçayı bile temizleyerek yenilmesi gerektiği Cabir'den rivâyet edilen hadiste belirtilmiştir: "Sizden birinizin lokması düşerse alıp üzerindeki tozu toprağı gidersin, sonra yesin, onu şeytana bırakmasın" (20), diğer bir rivâyette de "Sizden birinizin elinden lokması düşerse onun üzerindeki ezayı (tozu, toprağı) silsin ve yesin" şeklindedir. (21)

Sofrada edepli oturmalı ve bunu sonuna kadar muhafaza etmelidir. Yani başkalarının dikkat nazarını çekecek laubâli, gösteriş ve hürmesizlik telkin eden oturuş şekillerinden sakınmalıdır. Hz. Peygamber yemek yerken umumiyetle namazda olduğu gibi oturur, yere diz çöküp ayakları üzerine oturarak "Ben ancak bir kulum, kölenin oturduğu gibi oturur ve yediği gibi yerim" derdi. (22) Başka bir hadiste de "Resulullahın dizlerini büküp kalçaları üzerine oturarak hurma yediğini gördüm" denilmiştir. (23) Hz. Peygamber dayanarak ve yüzüstü yemek yiyen insanı nehyetmiştir. (24)

Sofrada taneli şeyler yenildiği zaman birer birer yenmelidir. Celebe b. Suhaym'dan rivâyet edilen hadiste buna işâret edilmiştir. "Bir kıtlık yılında Abdullah b. Zübeyr'in maiyetinde iken biz birgün biraz hurma elde etmiştik. Bunu yerken Abdullah b. Ömer yanıımızdan geçti. İkişer ikişer yemeyiniz. Çünkü Peygamber ikişer ikişer yemekten menetti" Sonra ilâve etti "Meğerki arkadaşından izin isteye, dedi" (25)

Ortaklaşa içilen süt veya su olduğu zaman, soldaki hatırlı ve yaşlı bir kimse olsa bile sağdakine verilmelidir. Ancak sağdakinin müsâadesiyle soldakine verilebilir. Çünkü her şeye sağdan başlamak gereklidir. "Resulullah'a su katılmış süt getirdiler, o sırada Resulullahın sağında bir arabi ve solunda Ebu Bekir bulunuyordu. Resulullah sütü içti sonra arabiye verdi ve sağ kolu takibediniz dedi" (26), diğer bir rivâyette de "Resulullah'a içmek için birşey getirdiler, onu içti. Sağında bir genç solunda ihtiyarlar bulunuyordu. Bunun üzerine solundaki ihtiyarlara vermek için gencin iznini istedi. Gençte: Vallahi olmaz, senden olan nasibimi kimseye başışlayamam, dedi. Resulullah'ta kabı onun eline verdi" denilmiştir. (27)

21- Süneni İbn Mace, II, 1091.

22- İmam Gazâlî, İhyâu Ulumi'd-Din (Terceme eden: Ahmed Serdaroglu), İstanbul, 1975, II, 883.

23- Riyazüssalihın, II, 106.

24- Süneni Darimi, II, 106; Riyazüssalihın, II, 106; Süneni İbn Mace, II, 118.

25- Riyazüssalihın, II, 116-117.

26- Süneni Tirmizi, IV, 306; Muvatta' II, 926; Riyazüssalihın, II, 125.

27- Riyazüssalihın, II, 125.

Yemek bittikten sonra Allah'a hamdedilmeli ve dua edilmelidir. Alimler, yemekten sonra dua etmenin yenen nimetler için bir şükür, ilerde yenecek nimetler içinde bir zikir ve diğer nimetlerinde ihsan edilmesi için bir dilek manasına olduğunu söylemişlerdir. Bu husus hadislerde şöyle ifade edilmiştir: "Bir kimse yemek yerde, beni doyuran, kuvvet ve kudretim olmadığı halde bana rızık veren Allah'a hamdolsun derse geçmiş günahları bağışlanır" (28), "Bizi doyuran içiren ve bizi müslümanlardan kılan Allah'a hamdolsun" (29) ve "Allah yemek yeyip hamdeden, içip hamdeden kulundan razı olur". (30)

Davete İcâbetetmek ve Toplu Halde Yemek

Müslümanlar arasında sevgi ve saygıyı artıran, aradaki bağı kuvvetlendiren birçok hususlar vardır. Bu hususlardan biride davettir. Bunun için bir kimse davet edildiği zaman zengin ve fakir seçmeden davete gitmeli ve bir ayırım yapmamalıdır. Zengininkine gidip fakirinkine gitmemek kibir alâmetidir. Hz. Peygamber kâlelerin davetine bile gider ve hiç ayırım yapmazdı.

Hasan b. Ali bir gün katır üzerinde dilencilerin yanından geçerken, onları kum üzerinde açtıkları sofrada ekmek artıklarını yerken gördü. Onlara selâm verdi. Onlar selamını aldıktan sonra "Ey Resulün kızının oğlu buyur bizimle yemek ye" dediler. O da "Olur Allah kibir edenleri sevmez" dedi. Binitinden inerek onlarla beraber yedi. Sonra yine selâm vererek ayrılırken "Ben sizin davetinize icâbet ettim, sizde benim davetime teşrif edin" diyerek onları yemeğe davet etti. Onlarda kabul ettiler ve davetine icâbet ettiler. (31)

Hasan b. Ali davete icâbet etmemiş olsaydı, o kimseler kendi fakirliklerinden ve beğenilmediklerinden dolayı icâbet etmediğini düşünecekler ve bu duruma üzülecek, kalplerinin kırılmasına sebep olacaktı. Bir kimsenin kalbini kırmanın ne kadar günah olduğu dinimizce belirtilmiştir.

Daveti kabul etmeyen kimse Hz. Peygamberin şu itabına maruz kalır "...bir kimse davete gelmezse Allah ve Resulüne âsi olur" (32) Hatta yemese de, içmese de davete icâbet etmesine "Sizden biriniz davet edilirse kabul etsin, dilerse yesin, dilerse terketsin" (33) hadisi açıkça belirtmektedir. Eğer bir kimse oruçlu-nafileda olsa davetten geri kalmamalıdır. Ev sahibi onun yemesinden mutlaka memnun olurşa, orucunu bozup yemeli ve davet edeni sevindirmelidir. Dostunun gönlünü hoş etmenin ve kazanmanın sevabı oruçtan daha çok olduğunu bilmelidir. Bu

28- Süneni Tirmizi, IV, 508; Riyazüssalihin, II, 113.

29- Süneni İbn Mace, II, 1092; Süneni Tirmizi, IV, 508.

30- Tergib ve Terhib, III, 148.

31- İhya, II, 36.

32- Tergib ve Terhib, III, 144.

33- Aynı eser, III, 145.

hususla da Resulullah şöyle temas etmektedir: "Sizden biriniz davet edilirse icâbet etsin. Eğer oruçlu ise davet sahibine dua etsin. Oruçsuzsa yemek yesin" (34).

Davet edilen kimseler kendileri dışında başkalarını götürmemelidir. Ev sahibi davet ettiği kimselere göre hazırlık yapacağından fazla kimsenin gitmesiyle mahcup duruma düşebilir. Böyle bir hareketin izin alınmadan yapılması, ev sahibine karşı misafirlik sınırını aşmak olur ki buda İslâmî adaba aykırıdır. Hz. Peygamberin şu hareketide bunu teyit etmektedir "Ebu Mesud el-Bedri'den, Ebu Şuayb ismindeki bir adam yemek hazırlayıp dört kişi ile beraber Hz. Peygamberi davet etti. Altıncı bir adam Resulullahın peşine takılarak geldi. Resulü Ekrem davet sahibine: Bu adam bize takıldı, istersen girmesine müsâde edersen, istersen döner. O da müsâde ediyorum, dedi" (35).

Ev sahibide misafirleri bekletmemek için yemeği acele hazırlamalı, fazla masraf yapmadan hazır olanı sofraya koymalıdır. Misafirleri ağırlayacağı diye borca girmemelidir. Yemeği misafirlere göre ayarlamalı, fazla koyupta yemeğin israf olmasına sebebiyet vermemelidir.

Misafire tam anlamıyla ikram ve izzette bulunmak için sofrada güler yüz ve tatlı dil göstermelidir. Çünkü atalarımız en büyük ikramı "Güler yüz ve tatlı dil" olarak tarif etmişlerdir.

Sofrada bulunan bir kimse doysada, diğerleri sofradan kalkmadan kalkması doğru değildir. Sofrada kalanların utanmasına ve doymadan kalkmalarına sebep olur. Bunun için, beraber oturup beraber kalkılmalıdır. Kendisi çekildikten sonra diğerleri de çekilecekse onlardan evvel yemekten ayrılmamalı, onlar doyunca kadar azar, azar yemelidir. Şayet az yiyorsa, başlarken ağırdan almalı ve sonuna kadar onlarla devam etmelidir. Hz. Peygamber sofraya kaldırılcaya kadar kalkılmasını nehyetmiştir.(36)

Bir kimse sofrada arkadaşlarının hoşuna gitmeyecek hareketlerde bulunmamalıdır. Elini tabağa daldırmamalı, ağzından birşey çıkardığı zaman yönününü sofradan çevirmeli ve ağzından öyle çıkarmalıdır. Tiksinti verecek iğrenç sözler konuşmamalıdır.

Davetliler yemekten kalkmazdan evvel ev sahibine dua etmelidir. Çünkü "Resulullah bir yerde yemek yediği zaman yemek sahiblerine dua etmeden ayrılmazlardı" denilmiştir. (37)

Toplu olarak ve bütün aile fertleri ile birlikte yemek yenmesi berekete vesile olur. Bunu Ömer b. Hattab'tan rivâyet edilen hadisten öğrenmekteyiz: "Beraber

34- Riyazüssalihin, II, 114; Nevevi, el-Ezkâr, s. 208.

35- Riyazüssalihin, II, 115.

36- Süneni İbn Mace, II, 114.

37- Tirmizi, Şemâilü's-Şerif, s. 223.

yeyiniz, ayrılmayınız, zira bereket beraberliktedir.” (38) Diğer bir rivâyette de şöyle açıklanmıştır: ”İki kişi için hazırlanan yemek üç kişiye, üç kişi için hazırlanan dört kişiye yeter”. (39)

Toplu halde yemek yerken misafir bulunursa, onları yemeğe teşvik etmeli, fakat üçten fazla söylememelidir. Hz. Peygamber üç defaya kadar ısrar eder ve daha fazla söylemezdi.

Ev sahibi davet ettiği misafirini kapıya kadar çıkarmalı ve uğurlamalıdır. Ebu Hüreyre'den ”Adamın misafiri ile beraber kapıya kadar çıkması sünnettir” diye rivâyet edilmiştir. (40)

Yemeği Ayıplamamak ve Çok Yememek

Yemeği ayıplamamalı ve beğenmemezlik yapmamalıdır. Hazırda olandan başkasını aramamalı, olanı yemelidir. Bu yemek tuzludur, tuzsuzdur, ekşidir olmamıştır pişmemiştir gibi bir takım kusurlar bulmamak ve ayıplamamak yemek adâbındandır. Çünkü Hz. Peygamber yemeği ayıplamaz, isteği varsa yer yok ise bırakırdı. (41) Hz. Peygamber ailesinden katık istemişti ”Sirkeden başka birşey yok dediler. Resulullah: Getir dedi ve sirke en iyi katıktır ne iyi katıktır, diyerek yemeğe başladı”. (42) Hz. Peygamberin ashabıda güzel yemek hazırlatmazlardı. Yemek zamanı ne varsa onu yerlerdi. (43)

Çok yemek insan sıhhati için zararlıdır. Mide tıka basa doldurulursa, vazifesini yaparken zorlanır, devamlı zorlamalarla vazifesini yapamaz hale gelir. Neticede mide de bazı hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olur. Bunun için, yemeği sadece zevk için değil, Allaha kulluk ve ibâdete güç getirmek için yemelidir. İbâdet niyetiyle yemenin icablarından biride nefsinin çeşitli arzularına engel olmak ve zayıflatmaktır. Bu gayelerle yeme ve içmelerde kanaat hakim olduğu gibi, israftan da kaçınılmış olunur. Yemek için mutlaka acıklı, doymadanda eli yemekten çekmelidir. Hz. Peygamber mideyi tarif ederken şöyle demiştir: ”İnsan mideden daha şerli kap doldurmaz...” (44) Hz. Ömer: ”Oburluktan sakının zira çok yemek hayatta hamallık, öldükten sonra da pis kokudur.” Lokman Hekimde: ”Oğulcağızım, mide dolunca tefekkür uyur, hikmet lâl olur ve aza ibâdet hususunda tembelleşir” demişlerdir. (45)

38- Tergıb ve Terhıb, III, 133; Süneni İbn Mace, II, 1094.

39- Sahıhi Müslim, III, 1630; Riyazüssalihın, II, 123.

40- Süneni İbn Mace, II, 1114.

41- Riyazüssalihın, II, 113.

42- Sahıhi Müslim, III, 1632; Riyazüssalihın, II, 113.

43- Riyazüssalihın, II, 114.

44- Süneni Tirmizi, IV, 590; Süneni İbn Mace, II, 1111.

45- İhya, III, 191.

İnsanın iştahı çektiği herşeyi yemesi sıhhati için zararlı olduğu gibi, aynı zamanda israftır. Enes'ten rivâyet edilen hadis bu hususa işâret etmektedir: "İştah duyduğın herşeyi yemen israftır." (46) Hz. Peygamber müslümanın normal yemesi gerektiğini şu şekilde izah etmiştir: "Müslüman bir mide ile yer, kafir yedi mide ile yer." (47) Ebu Süleyman Dârâni de: "Açlığa devam edin, çünkü açlık nefsi terbiye eder. kalbi yumuşatır ve semâvi ilimlerin insanda inkişâfına sebep olur". (48)

İsraf etmeden yemek geçim kolaylığını da temin eder. Zira az yemeği âdet haline getiren kimse az ile geçinebilir. Oburluğa alışan ise midesinin esiri olur, da-ima onu düşünür.

Oburluktan göbeklenen kimse Hz. Peygamber tarafından hoş karşılanmamıştır: "Resullullah karnı büyük bir adam gördü ve parmağı ile (göstererek) bu başka türlü olsaydı, senin için hayırlı olurdu dedi". (49)

İçme İle İlgili Hususlar

Aynı bardaktan veya tasta su içildiği zaman bardağın içine üflememelidir. Çünkü "Nebi kaba üflemeden nehyetmiştir." (50), "Resulullah yemeğe ve içilen şeye üflemezdi, kaba da üflemezdi" denilmiştir. (51)

Kaba üfleme sıhhat bakımından zararlıdır. Çünkü bugünkü tıbbın tesbitine göre, birçok hastalıklar teneffüs yolu vasıtasıyla geçmektedir.

Hz. Peygamberin ashabıda bu hususa çok dikkat ederdi. İbn Sa'd'ın rivâyetine göre: "Ali içilecek su istedi, Ona bir bardak su getirildi, getiren bardağa üfleyince, Ali onu içmeyi reddetti ve kendin iç dedi". (52)

Su kabını başa dikerek içmemelidir. "Resulullah su kabının ağzından su içmeyi nehyetmiştir" (53) veya "Resulullah kabın veya tulumun ağzından su içmeyi nehyetmiştir" (54) şeklinde rivâyetler mevcuttur.

Suyu içerken birkaç nefeste içmelidir. Zira Resulullah suyu üç nefeste içerdi. (55) Hatta bir rivâyette: "Suyu deve gibi bir nefeste içmeyiniz, belki iki veya üç ne-

46- Süneni İbn Mace, II, 1112; Tergib ve Terhib, III, 140-141.

47- Aynı eser, II, 1084; Aynı eser, II, 134.

48- İhya, III, 199.

49- Tergib ve Terhib, III, 138.

50- Süneni İbn Mace, II, 1133; Riyazüssalihin, II, 124-125.

51- Süneni İbn Mace, II, 1094.

52- Muhammed Yusuf el-Kandehlevi, Hayâtu's-Sahâbe 1388/1968, II, 791.

52- Süneni İbn Mace, II, 1132; Süneni Darimi, II, 119.

54- Riyazüssalihin, II, 126.

55- Aynı eser, II, 124.

feste içiniz ve içerkende besmele çekiniz. İçtikten sonrada Allah'a hamdediniz" (56) şeklinde açıklanmıştır. Bu şekilde içme mideye daha faydalıdır ve susuzluğu daha iyi giderir.

Beyhaki'nin rivâyetine göre, Hz. Peygamber şöyle demiştir: Su içerken yudum, yudum içmeyin, emerek için, çünkü yudum yudum içmek karaciğer ve dalak hastalığını meydana getirir. İçilen bardağın içine nefesini bırakmayı yasaklamışlardır. Nefes alacaksa bardağı ağızından uzatlaştırsın, dinlendikten sonra tekrar içsin. (57)

Suyu içerken ayakta veya oturarak içmek hususunda değişik rivâyetler vardır. Rivâyetlere göre her iki halde de içmek mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber duruma göre hareket etmiştir. Bu hususta birkaç rivâyeti nakledeyim: "Nebi ayakta içmeyi nehyetti" (58), "Nebi ayakta içen adamı nehyetti, denildiki yemek yemek nasıldır? bu daha kötüdür, dedi". (59)

İbn Ömer: "Resulullah devrinde yürürken yiyorduk ve ayaktayken içiyorduk" (60), İbn Abbas: "Nebiye zezem verdim, ayakta olduğu halde içti" demişlerdir. (61)

H. Peygamberin Sevdikleri ve Yedikleri

H. Peygamber kavunla ve karpuzla taze hurmayı beraber yedi. (62) Resulullah eti sever ve "Ehli dünya ve ehli Cennetin yemeğinin efendisi ettir" derdi. (63) Etin bazı kısımlarını diğer kısımlarına göre daha çok severdi. Ebu Hüreyreden rivâyet edildiğine göre: "Bir gün Resulullah'a et getirildi. Ona bir kol verildi, hoşuna gitti, onu sıyırdı" (64). Sırt etinide sever "Etin en iyisi sırt etidir" derdi. (65)

H. Peygamber tavuk etide yedi. Zühdüm el-Cürmi diyor ki biz Ebu Musa el-Eşari'nin yanındaydık, sofraya tavuk getirdiler, sofradan birisi çekilince Ebu Musa niye çekildin diye sordu. Sofradan çekilen: Tavuğun kötü birşey yediğini gördüm, bunun üzerine tavuk eti yememek üzere yemin etmiştim diye cevap verir. Ebu Musa sofraya yaklaş, çünkü ben Resulullahın tavuk eti yediğini gördüm."

56- Süneni Tirmizi, IV, 302; Riyazüssalihin, II, 124.

57- Tirimizi, Şemâilü's-Şerif, s. 238.

58- Süneni Tirmizi, IV, 300; Süneni İbn Mace, II, 1132.

59- Süneni Tirmizi, IV, 300; Süneni Darimi, II, 120-121-Hadis farklı rivâyet edilmiştir-; Riyazüssalihin, II, 129.

60- Süneni İbn Mace, II, 1098; Süneni Tirmizi, IV, 300.

61- Süneni İbn Mace, II, 1132; Tirmizi, Şemâilü's-Şerif, s. 237; Riyazüssalihin, II, 128.

62- Süneni Tirmizi, IV, 280; Süneni İbn Mace, II, 1104; Tirmizi, Şemâilü'l-Şerif, s. 228.

63- Süneni İbn Mace, II, 1099.

64- Aynı eser, II, 1099.

65- Tirmizi, Şemâilü's-Şerif, s. 204; Süneni İbn Mace, II, 1099.

der". (66) Helva ve balı severdi. (67) En hoşuna giden içilecek şey soğuk ve tatlı olanıydı. Hz. Peygambere hangi içilecek şey daha iyidir, diye sorulduğu vakit "Soğuk ve tatlı" diye cevap vermiştir. (68)

Zeytinyağını tavsiye etmiş ve şöyle demiştir: "Zeytin yağını yeyiniz, sürünüz, zira o mübarek bir ağaçtandır" (69). "Zeytinyağını katık yapınız..." (70). Kur'anı Kerimde bu hususa şöyle işâret edilmiştir: ("Yine sizin için," Sina dağından çıkan bir ağaç "Zeytin ağacı" yaratık ki hem yağ bitirir, hemde yiyecek, kimselere bir katık) (71).

Nebi kabağı sever (72) ve kabak hakkında da "O kardeşim Yunus Aleyhis-selâmın sebzesidir" derdi. (73) Tirid yemeğini kabak ile yedi.

Sirkeyi katık olarak kabul eder "Sirke ne güzel katıktır" derdi. (74)

Hz. Peygamber elenmemiş arpa unundan pişen ekmeği, salatalığı taze hurma ve tuzla yedi.

Meyvelerden en çok sevdiği yaş hurma, üzüm, kavun ve karpuz idi. Ekseri yemeği su ile hurma idi. Hurma ve sütü bir arada yer ve "En iyi yemeklerdir" derdi. Keler ve dalak yemeklerinden hoşlanmaz, fakat bunlara haram da demezdi. (75)

Soğan, sarımsak ve pırasa pek yemezdi. Yiyenlerinde mescide gelmemeleri için : "Kim bunlardan birini: Sarımsak, soğan, pırasa yerse mescidimize yaklaşmasın" buyurmuştur. (76)

66- Tirmizi, Şemâilü's-Şerif, s. 184.

67- Süneni Tirmizi, IV, 274; Süneni İbn Mace, II, 1104.

68- Süneni Tirmizi, IV, 307-308.

69- Tergîb ve Terhib, III, 131; Süneni Tirmizi, IV, 285.

70- Süneni İbn Mace, II, 1103.

71- Sure. 23 (el-Mü'minun) A. 20.

72- Süneni İbn Mace, II, 1098.

74- İhya, II, 885.

74- Süneni Tirmizi, IV, 274; Tirmizi, Şemâilü's-Şerif, s. 182.

75- İhya, II, 885.

76- Süneni Tirmizi, IV, 261.

ŞİA'NIN KUR'AN-I KERİM VE TEFSİRİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Doç. Dr. Sâkîb YILDIZ

Giriş

İslâmın insanlığa getirdiği dünya görüşü ve iman anlayışı, Rasûlullâh'ın sağlığında, sahâbe devri dediğimiz o günün tertemiz insanlarınca bir bütün olarak yaşanmış, tarihte eşine ender rastlanır; düzenli, huzurlu, birlik ve beraberlik anlayışı içinde, müstesna bir hayat sürülmüştür. Çeyrek asra yaklaşan, insan ve toplumda köklü değişikliklere sebep olan bu huzur dönemi, İslâm aleyhindeki yabancı unsurların tahrikiyle yavaş yavaş bozulmağa başlamış, 3. halife Hz. Osman devrinde açıktan açığa bir tehlike manzarası yaratmıştır. Şahısların; kin, ihtiras ve itibar harsına büründürülmesiyle körüklenen kışkırtmalar, bir noktada müesses imanı da aşmış, kardeşlik duygularıyla yoğurulan insanları, tahrik ve propaganda sonucu, duygu ve düşüncede birbirlerine zıt gruplar haline getirmiştir.

Sahâbe devrinin oldukça canlı ve sağlam sosyal hayatı, nifak sahiplerinin sürdürdüğü gayretlerle sarsıntıya uğramıştır. Halife'ye ve devlet idaresine bağlı kalmak isteyenlerle buna karşı çıkanların yarattığı tahrikler sonucu, İslâm'ın sosyal bünyesi, Hz. Ali'nin halifelîği sırasında büyük yaralar almıştır.

Açılan bu yaralar İslâm'ın gelişme hızını kesecek, itikad, ibâdet ve amel yönünden kaydedilen bu muazzam ilerlemeyi temelden sarsacak çöküntülere sürüklemese bile, İslâm'ın bünyesinde kalıcı bazı izler bırakmış, İllâhî Din'in getirdiği *vahdet* anlayışıyla sağlanan sosyal bütünlüğün bir kanadını, topluluktan kısmen ayırmıştır. Bu ayrılığın asırlara hükmedecek izleri, müslüman İran ve çevresinden silinememiş, İslâm kültürünün mensupları, Ehl-i Sünnet inancında birleşenlerle birleşmeyenler arasında hizmetlerini sürdürüp gitmişlerdir.

Bu yazımızda, konumuz çerçevesinden uzaklaşmadan, Rasûlullah'ın vefatı ve halife seçimi hakkında muhtasar bilgi verecek, Şia'nın doğuşu ve gelişmesini kısaca ele alacak, Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki görüşlerine temas edecek, siyasî ve dinî kanaatlarının tefsirlerine akseden yönlerini misallerle açıklayarak Ehl-i Sünnet müfessirlerinden ayrıldıkları noktalar üzerinde duracağız. Ehl-i Sünnet'e bağlı tefsirler incelenirken umumiyetle geri planda kalan, bu sebeple bilinmesinde

büyük faydalar olan Şîa'yı toplu bir halde tanıtmaya, bazı görüş ayrılıklarına rağmen, Ehl-i Sünnet müfessirleriyle pek çok müşterek yönleri olduğunu belirtmeye çalışacağız.

Rasûlullah'ın Vefatından Sonra Gelişen Olaylar

Bilindiği gibi Hz. Peygamber 10/632 de vefat edince, İslâm devletinin hemen çözüm bekleyen önemli bir meselesi ortaya çıkmıştı. Mîlâdî 610 senesinde *risâletle* tebliğ edilmişinden sonra, vefatına kadar geçen yaklaşık 23 sene içinde Rasûlullah, iki ayrı mes'uliyeti omuzlarında taşımıştı. Bunlardan biri; Allâh'ın Elçi'si (Rasûlü) sıfatıyla ilâhî vahye muhatap olması, aldığı vahyi aynen *tebliğ* ve *beyân* edip yeni dini, İslâmiyeti, insanbğa mal etmek üzere geniş halk tabakalarında yerleştirmesi idi. Bu mes'uliyet O'nun nübüvvetine, doğrudan doğruya Peygamber olmasına dayanıyordu. Diğeri ise; İslâmiyetin ilk günlerinde kendisine inanan çok az sayıdaki müslümanın, risâlet müddeti içinde sayıları yüzbinleri bulan insanların lideri, imâmı, devlet başkanı olması idi. *Hâtemu'l-Enbiya* olduğu için risâlet O'nunla son buluyor, yerine bir vekil gerekmiyordu. Fakat; devlet başkanı, idareci, lider olarak takip ettiği politikayı yürütecek, devam ettirecek bir başkasının gelmesi, genç yaşta sayılacak İslâm devleti için kaçınılmaz bir zaruret teşkil ediyordu.

İrtihallerine yakın günlerde Hz. Peygamber, devletin ve ordunun idaresini ele alıp başkanlık mes'uliyetini yüklenenecek birini vekil bırakmamış, yerine kimin geçeceğini, sözlü veya yazılı olarak resmen tâyin etmemişti. Şu halde beliren ihtiyaca göre, seçim usûlüne gidilecekti. Ortaya çıkan bu yeni mesele, İslâm'da ilk olarak demokratik idarenin uygulanmasına yol açtı ama, bazı zorlukları da beraberinde getirdi. Mekke'de kurulan, Medine'de güçlenen devlette, siyasi bir problem ortaya çıkmıştı. Buna bir çözüm yolu aramak üzere, Muhâcirîn ve Ensâr'dan ileri gelenler bir arada toplanmış, bir kaç gün devam eden görüşmeler sonunda üç ayrı görüş belirmişti.

Medîne halkını temsil eden Ensâr, Rasûlullah'la birlikte hicret eden müslümanlara kucaklarını açıp her türlü ihtiyaçlarını karşıladıkları, onlara yardımcı oldukları için hizmetlerinin büyük olduğu, halifenin aralarından seçilmesi gerektiği görüşünde idiler. Aralarında Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in bulunduğu Muhâcirin grubu, yani Mekkeliler, İslâmiyetin kendilerine tebliğ edildiğini, Hz. Peygamber'le aynı kabileden, Kurayş'dan olduklarını ileri sürerek, halifenin bu kabileden seçilmesini istemişlerdi. Peygamber'in ehl-i beyt'ini teşkil eden bir üçüncü grup, Benû Hâşim kabilesi de Ali b. Ebî Tâlib'in halife seçilmesini ileri sürmüşlerdi.

Hz. Ebû Bekir , ortaya çıkan bu farklı görüşleri, yerinde ve inandırıcı konuşmasıyla uzlaştırmasını bildi, Rasûlullah'ın bir hadîs'ine dayanarak (1) *imâm*-in (halife'nin) Kurayş'dan olacağını söylemesiyle, ihtilaf çözümlendi. Taraflar,

1- Buhârî, *Câmiu's-Sahih*, VIII, 105, İstanbul- 1315.

Hız. Ebû Bekr'in hilâfesinde birleşerek ittufak sağlandı, kendisine biât edilerek ilk halife seçilmiş oldu. (2) Bu hâdise, İslâm tarihinde önemli bir yer işgal eder. Kendilerine her türlü güç kaynağı olan Hız. Peygamber'in yokluğunda sahâbe, bölünüp parçalanmadan gerçekte çok önemli bir konuda anlaşmış, büyük bir engeli, tehlikeli boyutlara sürükmeden, kısa zamanda halletmiştir.

Hız. Ebû Bekir ve Ömer devri, idari ve askeri yönden en âdil şekilde yönetildiğinden sahâbe arasında herhangi bir siyasi anlaşmazlık söz konusu olmamış, Hız. Peygamber'in irtihalinden kısa bir zaman sonra, Kur'ân-ı Kerim *Mushaf* haline getirilerek cem edilmiş, İslâm'ın temel kaynağı, en ciddi usüllerle tertib edilerek bir *Kitab*'da toplanmıştır.

Şia'nın Doğuş Sebepleri ve Gelişmesi

Şia'nın doğuşu; dini olmaktan ziyade, siyasi görüş ayrılıklarına dayanan, İslâm tarihinde ilk bölünmenin örneğini teşkil eden bir olaydır. Bu cereyanın tohumları, Hız. Osman'ın halife seçiminde yeşermeğe başlamıştır.

Hız. Osman'ın halife seçimine sahâbeden bazıları muhalefet ediyordu. Bunlar arasında; Selmân-ı Fârisî (v. 32/652), Ebû Zerri'l-Ğıfârî (v. 32/652) ve Mikdâd b. Esved (v. 35/653) bulunuyordu. Başta bu kimseler olmak üzere, Benû Hâşim kabilesinden olan sahâbe Hız. Osman yerine Hız. Ali'nin hilâfete getirilmesini savunuyorlardı. Hız. Ali'nin dışında gelişen bu fikirler, oldukça mevzî kaldı. Herhangi bir ilgi görmedi. Hız. Ali de dahil olmak üzere, ekseriyet Hız. Osman üzerinde birleşince, mesele çözüldü, doğabilecek bazı güçlükler kolayca halledildi.

Hız. Osman, hilâfedinin ilk yıllarında, önceki halifelerden aldığı mirası mükemmelen devam ettirmiş, fetihlerin yanı sıra, Kur'ân-ı Kerim'in Hız. Ebû Bekir'den intikal eden tertibi aynen muhafaza edilerek, ortaya çıkan kıraat farkları Kurayş lehçesinde toplanmak suretiyle bugünkü şeklini almasında, büyük hizmetlerde bulunmuştur. İslâmiyet ve Kur'ân-ı Kerim açısından çok verimli geçen Hız. Osman'ın hilâfeti, oniki sene sürmüştür.

Halifeliğinin ikinci yarısında, idari otoritenin sarsılmasına yol açan, bazı karışıklıklar ortaya çıkmıştı. Sahâbenin ileri gelenleri kendilerini olayların tamamen dışında tutmuşlardı. Fakat Hız. Ali tarafını destekleyenlerle İslâm'ın kaydettiği gelişmeyi bir türlü hazmedemeyen yahudi-hıristiyan cemaatlar, Hız. Osman'ın otoritesini zaafa uğratmakta birleştiler, idaresine karşı harekete geçtiler. Şam, Kûfe ve Basra halkından büyük bir grup toplayarak Medine'ye doğru, hac bahanesiyle yürüdüler. Hicrî 35 senesinin son ayı olan Zilhicce'nin 18. Cuma günü (17 Haziran 656), Hız. Osman'ın evini bastular, kendisini yakalayarak kılıçtan geçirip, şehid ettiler.

2- Ebû Bekr b. el-Arabî, *el-Avâşım mine'l-Kâvâşım*, 43 ve dvm. Kahire-1375.

Hiz. Osman'ın şehid edilmesinden birkaç hafta sonra, hicri 36 senesinin ilk günlerinde, Hiz. Ali halife seçildiyse de, aralarına sızan siyasi unsurların teşvikiyle müslümanlar; bir tarafta Hiz. Osman'ın intikamını almak isteyenler, bir tarafta Hiz. Ali'yi destekleyenler olmak üzere, iki düşman kampa bölündüler. Hiz. Osman'ın intikamını almak isteyenler, Hiz. Âişe ve Muâviye etrafında toplanarak Basra'ya hareket ettiler. Bu haberi alan fitne grupları, Hiz. Âişe ile Hiz. Ali anlaşarak birleşebilirler endişesiyle, Hiz. Âişe'nin de aralarında bulunduğu orduya, sabaha karşı saldırıda bulundular. Hiz. Ali ve Âişe taraftarlarını birbirine katmayı başardılar. Hiz. Ali, Hiz. Osman'ın intikamını almak isteyenlerle anlaşma zemini aradıysa da bunda muvaffak olamadı. Nihayet iş tarihte Cemel Vak'ası olarak bilinen harbe dönüştü. Her iki taraftan 15.000 ne yakın müslümanın şehid olmasıyla, savaş sona erdi.

Müslümanlar bu savaştan sonra, artık ikiye bölünmüştü. O günün tabiriyle bunlara: *Şia-i Osmân* ve *Şia-i Ali* denmişti. İşte; grup, taraftar, mensûp manasına gelen bu kelime, Hiz. Ali ve imâmetini destekleyenlere özel isim oldu, bundan böyle kendilerine *Şia* adı verildi.

İslâm'da ilk defa ortaya çıkan bu bölünme ve parçalanmadan sonra, gayri müslim unsurlara kapı açıldı. Hiz. Ali ve ehl-i beyt'e olan bağıllık istismar edildi, onlara karşı aşırı bir hayranlık duygusu yaratılarak Hiz. Osman ve icraatı, haksız tenkitlerle karşı karşıya bırakıldı. Hilâfetin gerçek sahibi Hiz. Ali olduğu fikri, çeşitli şehirlerde işlendi. Buna ekseriyet inandırıldıktan sonra, Hiz. Ali'nin nübüvveti, peygamberliği fikri ortaya atıldı. Hiz. Osman'ın şehid edilmesinden dört sene sonra 40/661 yılında, dördüncü halife Hiz. Ali de şehid edilince, O'nun ölmediği Hiz. İsa gibi göğe çekildiği söylenerek, ulûhiyetine kadar varan hezeyanlar ortaya çıktı.

Şia'nın Gelişmesi ve Kolları

İslâm akidesinde mevcut olmayan bazı görüşleri sinesinde toplayan Şia mezhebi, Hiz. Ali'nin vefatından önce ve sonra olmak üzere, iki ayrı kolda gelişmiştir. İlk Şia hareketine, *Şia-i Ülâ* denir. Bunlar, Hiz. Ali'nin halife seçilmesine yardım etmişlerdi. Şia-i ülâ, gerçek imam olarak Hiz. Ali'yi tanımışlar, Hiz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetini kabul ettikleri halde Hiz. Osman'ın hilâfetine karşı çıkıp, Hiz. Ali tarafını tutmuşlardır. Akide ve amel yönünde ehl-i sünnet'e çok yakındılar. Hatta sonraları, şia adını bırakıp, hak bâtula karışır korkusuyla, kendilerini ehl-i sünnet'ten saymışlardır.

Şia-i ülâ'nın yanısıra *Usûl-i Şia* adıyla ikinci bir grup ortaya çıkmıştır. Bu grup, İslâm'a tamamen karşı görüşlere sahip, kaynağını yahudi-hıristiyan inancına dayamış bir gruptur. Önderliğini, zencî bir anadan, yahudî bir babadan doğan, Hiz. Osman zamanında müslüman olmuş, tarihte, münâfıkların reis'i olarak bilinen Abdullah ibni Sebe' yapmıştır. Hiz. Ali ve ehl-i beyt'e karşı büyük bir sempati yaratıp Hiz. Ali'nin, Rasûlüllah'ın vasîsi olduğunu, önceki üç halifenin hile ve de-

sîselerle hilâfeti Hz. Ali'den aldıklarını ileri sürmüş, bununla kalmayarak, Hz. Ali'nin hâşâ Allah olduğunu söyleyerek, ulûhiyetine kâil olmuştur. Bu görüşlerden dolayı usûl-i şîa: *Mufaddile*, *Sâbbe* ve *Ğâliye* olmak üzere üçe ayrılmıştır.

Kısaca bahsettiğimiz bu iki grup dışında Şîa'nın gelişmesi, bazı görüş ayrılıkları, ilimden çok şahıslara verilen önem, Emevî siyasetinin yarattığı baskılar neticesinde, gittikçe artan farklı bölünmelere dayanmıştır. Bu bölünmeler, Hz. Ali ve nesline olan aşırı sevgi, onlara ayrı bir üstünlük tanıma duygusu temel unsur kalmak şartıyla daha ziyade, devlet idaresindeki siyâsî tutum ve husûmetlerle büyük-küçük fırkalar halinde gerçekleşmiş, her biri şahıslara izafe edilen isimlerle ortaya çıkmıştır. İşte bu yüzden Şîa, mezheb ve akîdede bir bütünlük yaratamamış, müslümanlığını iddia eden her fırka, kendi görüşünde kalarak, İslâm'ın birleştirici özelliği olan iman esaslarından yeterince faydalanamamıştır.

Kanaatımızca bu farklılık ve bölünmenin esası, şîa'da, başlangıçtanberi bir kültür birliğinin sağlanmayışına dayanmaktadır. Şayet bu husus gerçekleşmiş olsaydı, şahıslara, imam olarak tayin edilen kişilere verilen kudsîyette, farklılık olmazdı. Halbuki bu farklılık, Şîa'nın temel görüşü olan *imâmet*'e de sıçramış, imanı tayininde de ihtilaflar belirmiştir. Hz. Ali ile, oğulları Hz. Hasan ve Huseyni'nin imameti konusunda ittifak sağlanmışken, Huseyn'in emevî halîfesi Hişâm b. Abdulmelik taraftarlarınca katledilmesinden sonra şîa, imam seçiminde belli görüşler etrafında toplanamamış, bir kısmı Hz. Huseyn'in kardeşi Muhammed b. Ali üzerinde birleşirken, bir kısmı da imâmeti Hz. Ali'nin Fâtıma'dan dünyaya gelen oğlu, Hz. Hasan'ın evlatlarında aramıştır.

İster Muhammed b. Ali ister Hz. Hasan'ın neslinden olsun, şîa'nın çeşitli fırkaları konumuz dışında olduğundan (1), tefsirlerine geçmeden önce, kısaca imâmet meselesinden söz ederek, Hz. Osman'ın teksir ettirdiği Mushaf hakkındaki görüşlerine yer vermek, bu konudaki araştırmalardan bahsetmek istiyoruz.

Şîa'da İmâmet Fikri

Mezhebin aslı, imâmet fikrine dayanır. Dinî-siyasî otoriteyi elinde tutan, devlet başkanları anlamına gelen imâmet şîa'nın ayrılmaz prensibi olmuş, bir takım zorlamalarla, menşei Kur'ân-ı Kerim'de aranarak siyasî yönü, dinî naslarla kuvvetlendirilmek istenmiştir. İmâmet fikri, esasen İslâm dininde mevcut değildir. Rasûlüllah'dan sonra iş başına gelen dört halife, imâmeti (hilafeti) verâset yoluyla birbirlerinden devralmamışlardır. Üstelik ehl-i beyt sevgisi, onlara ait olacağına da işaret edilmemiştir. Bu fikir esasen, İran yoluyla gelişmiş ve yayılmıştır. Mezhebin gelişmesi ve kuvvetlenmesi Irak dolaylarında olmuşsa da, ora halkının İran'dan gelen verâsetle hükümdarlık şekline, inançları mevcuttu. Buna bir de yahudî men-

1- Daha geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 146-167, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-1975.

şe'li Abdullah b. Sebe'in tesirleri ilâve edilirse, Hz. Ali'ye ulûhiyet izâfesi, imâmet fikrini büsbütün İslâm akîdesinin dışında bırakmıştır (2).

Şîa'nın Mushaf Hakkındaki Görüşleri

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerim'in Mushaf haline getirilişi, Hz. Osman'ın hilâfetinin yedinci senesinde, yani, şîa'nın bir nüve olarak ortaya çıkışından 4-5 sene önce gerçekleşmişti. Kur'ân-ın bir *Kitap* halinde ilk tertibi, cem edilişi, Hz. Ebû Bekir zamanında tamamlanmıştı. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Osman zamanında Zeyd b. Sâbit'e verilen Kur'ân'ın cem'i ve teksîr'i, Zeyd b. Sâbit başkanlığında kurulan bir hey'et tarafından yürütülmüştü. Heyetin çalışma şekli, bütün sahâbenin mâlumu idi. Her şey onların gözü önünde cereyan ediyor, yeri geldiğinde, çoklarının şahâdeti alınıyordu (3).

Hz. Ömer'in teşviki, Hz. Osman'ın gayretiyile teşekkül eden bu komisyon, Hz. Ebu Bekir devrinde tamamlanan, kızı Hafsa'ya emânet edilen resmî Mushaf'taki tertibi aynen korumuş, ortaya çıkan kıraat farklarını gidererek Kur'ân'ın bütünü, Kurays lehçesi üzerinde toplamıştı. Şu halde Hz Osman esasta, Hz. Ebu Bekr'in cemettirdiği Mushaf'ın tertibine aynen uymuş, Rasûlullah'ın vefatından yaklaşık üç-dört ay geçer geçmez, cemedilen Mushaf aynen muhafaza edilerek, sûrelerdeki âyetlerin tertib ve adedinde bir değişiklik yapılmamıştır. Bu görüş, ehl-i sünnet'in ittifakla kabul ettiği görüşüdür.

Hal böyle iken, Mushaf'ın teksir işi bittikten çok sonra, Şî'anın kolları olan Mufaddıla, Sâbbe ve Ğâliye'den bazı kimselerce, sırf Hz. Osman'a besledikleri nefret yüzünden, Kur'ân'dan ehl-i beyt ile ilgili bazı sûrelerin çıkarıldığı, bazı âyetlerin yerleri değiştirildiği, bazılarının da tahrif edildiği iddiası ortaya atılmıştır. Bunu, muteber usûl kitapları (1) reddetmekte, lehlerine olan her şeyi uydurmakta beis görmeyen, aşırı fikirlerinden dolayı bu adı almış olan Râfıza'nın bir hezeyanı olarak saymaktadırlar.

Burhân sahibi ez-Zerkeşi, bu türlü iddiaları Hz. Ali'nin şu sözüyle çürütmektedir: *Allah Ebû Bekir'den râzı olsun. Mushaf'ı iki kapak arasında ilk defa toplayan o'dur. Sahâbe, Ebû Bekir ve Ömer zamanında, Osman'ın gerçekleştirdiği Mushaf şekline bir ihtiyaç duymamışlardı. Çünkü Osman zamanında çıkan kıraat ihtilâfı, onlar zamanında ortaya çıkmamıştı. Osman bunu yapmakla büyük hizmet ifa etmiş, kıraat ihtilâflarını kaldırmış, kelimeleri toplamış ümmeti râhatlatmıştır.* Bu konuda Zerkânî, İbnu Ebî Dâvud'un *hasen* senedle Kitâbu'l-Mesâhif'inde zik-

2- Fazla bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hâdisçilerle Kelâmcılar Arasında Münâkaşalar*, 31-34, Ankara-1969.

3- ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 235.

1) Bkz. *el-Burhân*, I, 240.

2) Bkz. a.g.e., I, 239.

rettiği Ali b. Ebî Tâlib'in şu sözünü nakleder: *Mushaf'ın cem'inde sevap yönünden sahâbenin en büyüğü, Ebû Bekir'dir. Allâh'ın rahmeti, Kur'ânı ilk defa cem eden Ebû Bekr'e olsun...* (3)

Görüldüğü gibi, Hz. Ali, Mushafın tertibi hususunda Hz. Ebû Bekr'i olduğu kadar Hz. Osman'ı da tebcil etmiş, yaptıkları hizmetten dolayı her ikisiyle de hem fikir olduğunu söylemiş, bilhassa Hz. Osman'ın Mushaf'da, tahrif ve tebdile gitmediğini, bununla hayırlı bir iş yaptığını belirtmiştir.

Bununla beraber, Şi'anın aşırı kanatlarına mensup Râfıza'nın iddialarından olan, Kur'ân-ı Kerim'de bazı âyetlerin tahrif edildiğine (!) dair misallerden bir kaçını bilgi için sunmakta, ilüm adına beis görmüyoruz. Çünkü gerçek Şia bu iddiayı, hicrî V. asırdanberi reddetmektedir.

Tahrif edildiği söylenen âyetlerden bazıları şunlardır:

a) Kur'ân-ı Kerim'in 98. sûresi olan el-Beyyine sûresinde, 70 kadar Kurayşlı'nın isimleri olduğu, fakat bunların tamamen çıkarıldığı,

b) en-Nahl sûresinin (16. sûre) 92. âyeti olan ” **أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ** ” cümlesinin Kur'ân'dan olmadığı, nâzil olan gerçek âyetin bundan farklı ”

” **أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ** ” şeklinde olduğu.

c) Kur'ânda, Sûratu'l-Velâye adlı bir sûre olduğu, fakat bunun tamamıyla çıkarıldığı,

d) Ahzâb sûresinin, En'am sûresinin âyet sayısı kadar âyeti bulunduğu halde, ehl-i beyt'in fezâilinden söz edildiği için, çoğunun çıkarıldığı,

e) Tevbe sûresinin (9. sûre) 40. âyeti ” **وَنَبِّئْكَ أَنَّ الْكَافِرِينَ لَا يَحْزَنُونَ** ” şeklinde nâzil olduğu halde, ”veyleke” kelimesinin âyetten çıkarıldığı,

f) es-Sâffât sûresinin (37. sûre) 24. âyeti:

” **وَقِفُّهُمْ أَيْدِيَهُمْ أَتَمًّا مِمَّا كَانُوا يَفْعَلُونَ** ”

şeklinde nâzil olduğu halde bundan: ” **عَنْ وَلايَةِ عَلِيٍّ** ” sözünün çıkarıldığı,

3) Bkz. *Menânilul'Irfân*, I, 246.

g) Ahzâb sûresinin (33. sûre): "

وَكُفِيَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا bu 25. âyetinde:

"بَعْلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ" sözü-
"وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا" cümlesinden önce: " Bu iddialar ortaya atılmıştır (1).

Bu iddialar, çeşitli yönlerden tenkide açıktır:

1) İddiaları doğrulayacak sözlerin, ilim ifade etmesi bakımından zaruri olan *sened ve delilleri* yoktur. Sağlam sened ve delillere dayanmadığı için, mücerred ithamlardır. Hadis kritiği (cerh ve ta'dil) yönünden, hiçbir ilim ifade etmez.

2) Yukarıda dediğimiz gibi, tefsîrde otorite sayılan meşhur Şîa imamları, bu şekil ithamları bizzat reddetmişlerdir. Bunlardan Ali b. İbrâhim el-Kümmî (v. 306/918) *Kitâbu'l-tikâdâti'l-İmâmiyye* adlı eserinde: *Bizim inancımıza göre müs-lümanların elinde bulunan, iki kapak arasında cemedilmiş, Muhammed (a.s.) a nâzil olan Kur'ân-ı Kerim, tam olan Kur'ân'dır, bundan başkası değildir. Yalnız sûrelerin sayısı umûmün görüşüne göre 114 iken, biz, Enfâl ile Tevbe (8 ve 9. sûreler ed-Duhâ ve el-İnşirah (93 ve 94. sûreler), el-Fil ile Kurayş (105 ve 106. sûreler) sûrelerini, müşterek sûre kabul ederiz. Kim bunun dışında, Kur'ân-ı Kerim'in fazla ve eksik olduğu sözünü bize nisbet ederse, o kimse, gerçekten yalancıdır, der. (2)*

Gene İmâmiyye tefsîrlerinin meşhurlarından olan *et-Tıbyân fi Tefsiri'l-Kurân* sahibi Ebû Ca'feri't-Tûsî (v. 460/1068) tefsîrinin mukaddime'sinde bu konuyu ele alır ve şöyle der: *Kur'ân-ı Kerim'de ziyade ve noksanlığın mevcudiyeti hakkında ileri sürülen iddialar, uydurmadır. Çünkü O'ndaki ziyadelik ithâmı, icmâen bâtıldır. Noksanlık iddiası ise, bütün müslümanların mezhebince, merdûddur. Bize göre en sahih ve elyak olan da, budur. Bunu Hz Ali, bizzat ifade etmiştir, kendisinden gelen rivâyetlerde, zâhir olan budur. Ancak avâm ve havâss'ın rivâyetlerinde Kur'an âyetlerinin çoğunda görülen noksanlık ile bazılarının yerlerinden alınması gibi iddiaların, rivâyet tarihleri âhâdîdir, ilim ve amelî gerektirmez (3).*

ez-Zerkânî'nin ifadesine göre Tabressî, Mecmeu'l-Beyân adlı tefsîrinde: Kur'ân'da ziyadelik olduğu görüşü, icmâden bâtıldır. Noksanlık olduğu iddiası ise, ashâbımızdan bazılarınca Hâşevîyye adıyla bilinen kimselerden rivâyet edilmiştir. Doğru olan, bunun aksidir (4) demekle aynı görüşü desteklemektedir.

1) Geniş bilgi için bkz., *ez-Zerkânî, Menâhilu'l-Irfân*, I, 273-74, Dâru İhyâ-i Kutubi'l-Arabiyye, Mısır, 1372.

2) Bkz. Mirzâ A. Kâzım Beg, *Observations*, Journal Asiatique, II, 401, Ekim-1843 de neşredilen makale içindeki Arabça metinden terceme.

3) İmâmiyye'nin bu ve diğer önemli konularaki görüşleri için bkz., *et-Tıbyân fi Tefsiri'l-Kurân*, I, 3-17 el-Matbaatu'l-İlmiyye, Necef-1376.

4) *Menâhilu'l-Irfân*, I, 274.

3) Hz. Ali bizzat, Zerkeşi'nin el-Burhân'ından naklettiğimiz yukarıdaki sözünde Hz. Ebû Bekir ve Osman'ın faaliyetlerini övmüş, Allah onlardan râzı olsun demiştir. Şayet Kur'ân'da eksiklikler ve noksanlıklar olmuş olsaydı, Hz. Osmandan sonra hilâfet makamına gelmiş, dört sene boyunca hizmet etmiş Hz. Ali, bunları düzeltir, hiç olmazsa bu iddiaları açıklar, Hz. Osman şu sûreleri, şu âyetleri Kur'ân metnine almadı, şu âyetleri tahrif etti, yerlerini değiştirdi, derdi. Fakat Hz. Ali'den bu konuda bir tek sahih rivayet yoktur. O'ndan bize ulaşan bir rivâyeti, Buhârî, es-Salîh'inde nakletmiştir. *Ebû Cahife Vehb b. Abdilleh şöyle der: Ali b. Ebî Tâlib'e sordum; Kur'ân metnine girmemiş, vahy-i ilâhi olan kelimadan, yanınızda bir şey var mı? O; Hayır, taneyi yarıp yeşerten, canlıyı yaratan Allah'a yemin ederim, yoktur, cevabını vermiştir (1).*

Şu halde, Hz. Ali'nin de kabul etmediği, inanmadığı şeylere inanmak isteyenler, kasıtlı olarak hareket etmişler, hem Kur'ân'a sarılan gerçek Şia'yı, hem de bütün İslâm âlemini hedef almaktan çekinmemişlerdir.

Bu iddiaların dışında bir de Hz. Osman'ın, sahâbe'den bazılarının ellerinde bulunan Kur'ân *sahife*'lerini toplattırıp yaktığı söylenir. Bu haber aslında gerçektir. Buhârî ve diğer muteber kaynaklarda yer alır (2). Bilindiği gibi İbnu Mes'ûd'un, Ubeyyu'bnu Kâ'b'ın, Ebû Mûsâ'l-Eş'arî'nin, Hz. Ali'nin kendileri için cem ettikleri *sahifeler* vardı. Sahâbe'nin, resmî Mushaf üzerinde ittifakı hâsıl olduktan sonra, ileride doğabilecek ihtilâfları önlemek üzere Hz. Osman, bu sahifeleri sahiplerinden istemiş, onları imhâ ettirmiştir. Bu imha işi, her sahife sahibinin rızası ile olmuştur. Çünkü Kur'ân âyetlerini ihtiva eden bu sahifeler, Rasûlüllâh'ın *tevkîfî* olarak tesbit ettirdiği Kur'ân'ın tertibi şeklinde yazılmamıştı. Bu şahıslar, kendi arzularına göre tertibe gitmişler, sûre sûre, âyet âyet, Kur'ân'ı baştan sona yazmamışlardı. Meselâ; İbnu Mes'ud'un 70 sûre hıfzettiği, elinde yazılı metninin de bundan ibaret olduğu bilinmektedir (3). Hz. Ali'nin nüzûl sırasına göre üç günde, Kur'ân'ı ezberinden yazdığına dair haberler vardır. Diğer sahife sahiplerinin tertipleri ise daha az âyetleri ihtiva etmektedir.

Şu halde; aslı ve en sağlam olanı meydana getirildikten sonra, bütün Kur'ân'ı temsil etmeyen sahifelerin korunması zarureti, kendiliğinden ortadan kalkmış oluyor. Meselenin içyüzü bu olduğuna göre, Hz. Osman'ı bazı Kur'ân sahifelerini haksız yere yaktı diye suçlayıp ithâm etmek, yersizdir. Bunu, Hz. Ali şu sözleriyle doğrulamış, Hz. Osman'ın kararını, yerinde ve haklı bir karar olarak görmüştür: *Osman zamanında halife olsaydım, O'nun Mushaflar hakkında yaptığının aynısını, ben de yapardım (4).*

1) Şevkânî, *Fethu'l-Kâdir*, II, 60, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır-1383.

2) Bkz. *Menâhilu'l-İrfân*, I, 253-54.

3) Ahmed b. Hanbel *Muşned*, I, 378, 389, Mısır-1313.

4) Bkz. *el-Burhân*, I, 240; *Menâhilu'l-İrfân*, I, 255.

Bu konuda Hz . Ali'den gelen bir başka rivâyeti, İbnu Ebî Dâvud'un *Kitabu'l-Mesâhif*'inden öğreniyoruz. İbnu Ebî Dâvud, Hz. Aliden şu rivâyeti nakleliyor:

Hz. Osman hakkında, iyilikten başka bir şey düşünmeyiz. Kur'an'ın teksirinde olduğu kadar, müşahaları yakarken de bizimle istişare etti, kıraatlar hakkında, hepimizin fikrini aldı. Biz de kendisini tasdik ettik seninle aynı görüşteyiz, dedik. (1)

Kur'an metninde tahrifler olduğu, bazı âyet ve sûrelerin, nâzil olan vahiyden çıkarıldığı konusundaki ithamları, bunların ne derece gerçeklerle bağdaşmadığını gördükten sonra bahsimizi, bugün Şia'nın bile kabul etmediği *uydurma sûreler* hakkında neşredilen makalelere yer vererek, tamamlayalım.

Bu sûrelerden (!) birisi, 41 ayetli, suratu'n-nûrayn, diğer ise 7 ayetli suratu'l-velâye'dir. Suratu'n-Nurayn adlı uydurma metin, Fransız müsteşriklerinden Garcin de Tassy (Garsen dö Tasi) tarafından 1842 yılında *Journal Asiatique* mecmuasında *Chapitre Inconnu du Coran* (Kur'an'ın Bilinmeyen Sûresi) adıyla neşredilmiş, Arabca metni verilerek Fransızcaya tercüme edilmiştir. Garcin de Tassy bu yazıyı, dostu M. Troyer vasıtasile *Dâbistân-i Mezâhib* adlı dergide neşredilen Keşmirli Muhsin Fânî'nin yazısından istifade ile hazırlamıştır (2).

Bu makaleyi *Journal Asiatique*'de gören Mirzâ A. Kâzım Beg, 1843 senesinde aynı dergiye gönderdiği 56 sahifelik yazısında Garcin de Tassy'yi tenkit etmiş, verdiği Arabca metnin tercümesinde yanlışlarını bulmuş, neşredilen metnin, Kur'an âyetlerinin basit bir taklidinden ibaret olduğunu isbatlamış, ayrıca makalenin büyük bir bölümünü Kur'an'ın cem'i ve teksir'ine ayırarak geniş bilgi vermiştir (3).

Ayrı sûreleri 1913 senesinde İngiliz müsteşrik St. Clair Tisdall, *The Muslim World* mecmuasında *Shiahs Additions to The Koran* (Şia'nın Kur'an'a ilâveleri) adlı makalesi ile tanıtmıştır. Tisdall bunu, Hindistanın Bankipore kütüphanesindeki apokrif bir mushaftan istifade ile neşre sunmuştur (4).

Şia'nın Kur'an Tefsirindeki Genel Özellikleri

Buraya kadar Şia'nın doğuşu, kolları ve Kur'an-ı Kerim hakkındaki görüşlerinden bahsettikten sonra Şia'nın, Ehl-i Sünnet tefsirleri yanında geliştirdiği, tefsir hareketlerine geçmek istiyoruz. Bu konuya geçmeden önce, sağlam bir zemin üzerinde hareket etmek arzusuyla, önemli bir noktayı belirtmeyi -hele bugün için- son derece faydalı buluyoruz.

1) Bkz. *Kitabu'l-Mesâhif*, 22, Mısır-1355/1936.

2) Bkz. *Journal Asiatique*, XIII, 431-439.

3) Bkz. aynı mecmua, 372-428, sene-1843.

4) Doc.Dr. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Uşâli*, 75, Ankara-1971.

Çeşitli asırlarda yazılmış bazı şîa tefsirleri üzerinde yaptığımız çalışmalardan edindiğimiz intiba şudur: İslâm tarihinin belli zamanlarında ortaya çıkan farklı tutum ve davranışlara rağmen Şîa, Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında son şeklini alan Kur'ân-ı Kerim'e, tamamen bağlıdır. Bu konuda Ehl-i Sünnet'in elinde bulunan Kur'ân-ı Kerim'le, Şîa'nın elinde bulunan Kur'ân-ı Kerim arasında, bir fark yoktur. Cebrâil (a.s.) m Rasûlüllâh'a inzal buyurduğu Kur'ân-ı Kerim; her harfi, her âyeti, her sûresi ile Şîa tarafından, aynen kabul edilmiştir. İçinde hiç bir şüphe bulunmayan, bütünüyle Allah kelâmı olan ilâhî Kitâb'a, Şîa, aynen sarılmış, O'ndan kopmamış, yazdıkları tefsirlerle aynı Kitâb'ın metninden hareket etmişlerdir. Geçmiş asırlarda durum ne ise, bugün de aynıdır. Aradaki farklılık ancak, bazı âyetlerin *kıraat*'ında ortaya çıkmış, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği hareke şekline, Mâide sûresinin 6. âyetinde olduğu gibi, Şîa iştirak etmemiş, Ehl-i Sünnet'in:

in: *وَأْمَسُوا بِرُؤْسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ* okuyuşuna karşılık

Şîa: " *وَأْمَسُوا بِرُؤْسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ* " şeklindeki kıraata uy-

muş, abdest alırken ayakları yıkamanın farzîyetini, meshetme farzîyeti olarak kabul etmişlerdir. Bu farklılık, Câfer-i Sâdık'ın fikhî mezhebine bağlı olmalarından ileri gelmektedir.

Şu halde; eski Şîa tefsirlerinden, günümüzde yazılan tefsirlere kadar bütün eserler, bu müsterek Kur'ân metnine bağlı kalarak yazılmıştır. Ehl-i Sünnet görüşüne uygun tefsirler, üçüncü hicrî asırdan itibaren nasıl bir gelişme kaydetmiş, metot ve muhteva yönünden devamlı yenilenmiş ise, Şîa tefsirleri de büyük ölçüde Ehl-i Sünnet'in tefsir anlayışına bağlı kalmış, rivâyet ve dirâyet tefsir metoduna aynen uymuşlardır.

Şîa içinde temâyüz etmiş, adını halen korumuş, tefsir sâhasında verdiği eserlerle tanınmış olan kuvvetli fırka, *İmâmiyye*'dir. (Bu yüzden yazımızda kullandığımız Şîa genel adından kastımız, İmâmiyye olacaktır). İmâmiyye'den başka diğer Şîa fırkaları arasında tefsirleriyle tanınmış bir fırka mevcut değildir. Ancak Şîa'nın Zeydiyye adıyla bilinen bir fırkaya mensup, meşhur bir tefsirden söz edilir.

Bu tefsir, günümüzde yazılan bazı eserlerde, Zeydiyye'nin görüşlerini aksettiren bir tefsir olarak tanıtılır. Bunlardan biri, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirân* adlı eserin yazarı, 1977 senesinde Mısır'da Vakıflar Bakanı iken öldürülen, Muhammed ez-Zehabî'dir. Zehabî bu eserinde (1) Şevkânî'nin (v. 1250/1834) *Fethu'l-Kadîr* adlı tefsirini Zeydîliğe meyyal bulduğunu ifade ederse de, bu görüşüne katılmak imkânsızdır. Zehabî'nin yarattığı bu şüpheyi tahkik etmek üzere, *Fethu'l-Kadîr*

1- Bkz. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirân*, II, 299, str. 16. Dâru'l-Kutubi'l-Hadîsiyye, Mısır-1381/1961, I. baskı.

adlı tefsirin çeşitli yerlerini inceledik. Şîa'nın önemle üzerinde durduğu ve te'vil ettiği âyetleri birer birer okuduk. Hiç birinde, değil Şîa'nın öteki fırkaları, Zeydiyye'ye ait bir ifade bulamadık. Aksine Şîa'nın, kendi açısından ihtimam gösterdiği âyetlerde Şevkânî'yi, gerçek bir Ehl-i Sünnet müdâfii bulduk, ehl-i bid'anın sözlerine yer vermediğini gördük. Burada sadece, bir kaç misal vermekle yetinelim.

Mâide sûresinin 67. âyetinde Şevkânî, âyet hakkında gerekli bazı bilgiler verdikten sonra, Rasûlüllâh'ın nâzil olan vahyi aynen naklettiğini, değil bir cümle, kelimesi kelimesine, harfi harfine Allah kelâmını tebliğ ve beyânda bulunduğunu, buna, Allâh'ın ismet'i (kendisini koruması) sayesinde muvaffak olduğunu söyler ve şöyle der (1): *İşte bunun gibi, bu ümmetin âlimlerinden, Allah'ın inâyetine mazhar olmuş kimseler vardır. Şayet bu kimseler, Allâh'ın huccet ve burhânını beyân ve izâh eder, bunu, Allâh'ın düşmanları ve şeriatine imtisal etmeyen bid'at ehli içinde haykırarak söylerlerse, Allah onları korur. Biz bunu; kendimizde gördük, başkalarından da işittik. Bunlar; mü'minin îmanını, dindeki salâbetini, Allâh'ın huccetlerini ortaya koymadaki aşırı gücü, arttırır. Ayakları kayan, kendilerine gelen belâ ve zardan dolayı, kalpleri sıkıntıdan boğulanların zannettikleri şeyler hayalden ibarettir, bâtil kuruntulardır.*

Şu halde; ayakları kayan, kalpleri sıkıntıdan boğulanların zannettikleri şeyleri, batıl ve hayalden sayan Şevkânî, Zeydiliğe nasıl meyledebilir? Şevkânî tefsirinin Şîa yönü olmadığını, açıklıkla belirten bir diğer misal, Mâide sûresinin abdestle ilgili 6. âyetidir. Tefsirinden aldığımız metin, aynen şöyledir (2):

(وَأُزْجَلَكُمْ إِلَى اللَّعِينِ) وَقِرَاءَةُ النَّصْبِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يُجِبُّ غَسْلَ الرَّجُلِينَ، لِأَنَّهَا مَعْطُوفَةٌ عَلَى الْوَجْهِ. وَالْإِذَا هُنَا ذَهَبَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ وَقِرَاءَةُ الْجَزْرِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ الْإِقْتِصَارُ عَلَى مَسْحِ الرَّجُلِينَ لِأَنَّهَا مَعْطُوفَةٌ عَلَى الرَّأْسِ وَالْيَهُ ذَهَبَ ابْنُ جُرَيْرٍ الطَّبْرِيُّ وَهُوَ مَرْوِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ. قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ: إِنْفَقَتِ الْأُمَّةُ عَلَى وَجُوبِ غَسْلِهِمَا وَمَا عَلِمْتُ مَنْ رَدَّ ذَلِكَ إِلَّا الطَّبْرِيَّ مِنْ فُقَهَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَالرَّافِضَةَ مِنْ غَيْرِهِمْ

ve erculekum şeklindeki mensûb kırâat, iki ayağı yıkamanın vâcib olduğuna delâlet eder. Çünkü bu kelime, vech kelimesine mâtuftur, cumhûrun görüşü bu-

1- Bkz. *Fethu'l-Kadir*, II, 60, str. 2. Matbaatu Mustafa e'-Bâbi, Mısır-1964.

2- Bkz. A.g.e. II, 18.

dur. ve *erculikum* şeklindeki mecrûr kırâat, ayakların sadece meshedilmesinin caiz olduğuna delâlet eder. Zira bu kelime, *ra's* kelimesine mâtuftur. İbnu Abbâs'dan mervî olan bu kırâate, *İbnu Cerîr et-Taberî* zâhib olmuştur. İbnu'l-Arabî şöyle der: *Ayakların yıkanmasındaki farziyet üzerinde ümmet, ittifak etmiştir Fukahâ-i muslimîn içinde Taberî, diğerleri arasında Râfıza'dan başka, bunu reddedene raslamadım.* (İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı tefsirin müelifidir. v. 468)

Şîa içinde Zeydiyye fırkasına ait esaslı bir tefsir olmadığı, gerçek tefsir hareketinin İmâmiyye arasında yayıldığı, bu konudaki tefsirlere bakmakla anlaşılır.

İmâmiyye tefsirlerine geçmeden önce, bu fırkanın esasını teşkil eden bazı önemli noktaları belirtmekte fayda vardır.

İmâmiyye, Rasûlüllah'ın (s.a.v.) vefatından sonra *imâmetin* ancak Hz. Aliye ait olduğunu kabul eden görüş taraftarlarıdır. Onlara göre İslâm'da en önemli mesele, *imam* tayinidir. (1) İmam, takdîs ve ta'zîmi, maddî ve manevî şahsiyetinde taşıyan, Allâh'ın yüce hucetini yeryüzünde temsil eden, müslümanların dinî ve dînyevî işlerini bir nizama bağlayan manevî otorite sahibi bir kimsedir. Onlara göre imâm'ın değeri, Allahu Taâla tarafından gönderilen nebî ve rasuller kadar üstündür. Bu üstünlükten dolayı imâm'a îman, Allâh'a îmanın bir cüz'ü sayılır, imâm'a inanmadan ölen -onlara göre- îmansız ölmüş sayılır. Bu yüzden olacak, bunlardan birinin adı anıldığında, İslâm'da nebî ve rasullere mahsus bir ta'zîm ifadesi olarak kullanılan *Aleyhissalâtu vesselam* ta'biri, söylenir ve yazılır.

İmam tayini meselesi, her ne kadar siyasî olsa da, bir akîde meselesi olarak ele alınmış, bazı âyetler kasten tahrif edilerek, imâmetin aslı Kur'an'da aranmış, ispâtı cihetine gidilmiştir. Onlara göre Hz. Ali gerçek imam'dır, hakkında nass vardır. Hz. Peygamber (s.a.v) gizli veya açık olarak kendine vasiyyet etmiştir. Bu yüzden imâmiyye, tayin ve seçime değil, dini bir rûkne dayanmaktadır. Bu yönüyle imam, şeriat'ın koruyucusudur, sözlü ve fiilî hatalardan masûndur.

Bu inanca göre imâm'ın, (hâşâ) Cenâb-ı Hak'la rûhânî bir bağı vardır. Nisâ sûresinin 24. âyetinde Cenâb-ı Hak: "*Rasûlün size verdiklerini bütünüyle alın, yasakladıklarından da şiddetle kaçının*" derken, bu âyeti tevil ederek kendilerine delil çıkarırlar, Cenâb-ı Hak dinini nasıl Rasûlüne bırakmış, O'na tebliğ ve beyân hizmetini yüklemişse, Rasûlü de bu işi Hz. Ali ve evlâdına yüklemiş, Rasûle itaatı (hâşâ) Hz. Ali ve evlatlarına itaat şeklinde anlamışlardır. Ehl-i sünnet'ten ayrıldıkları en önemli nokta, bu görüşlerinde yatmaktadır. Halbuki ehl-i sünnet, Hz. Ali de dahîl ehl-i beyt sevgisinde birleşmiş, hulefâ-i râşidîn arasında en küçük bir ayırım yapmadığı gibi, Sahâbe-i kirâm'a da ta'zîm ve hürmette, asla kusur etmemiştir. Ehl-i sünnet, rasûl ve nebilerin adı anıldığında *aleyhisselâm* veya *aleyhissalâtu-vesselâm*, hulefa-i râşidîn için *radıyallâhu anh*, Hz. Ali'ye ayrı bir ta'zîm

1) Daha geniş ilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 162-165.

ifadesi olarak *kerremallâhu vecheh* gibi tabirler kullanmayı, dini bir vecibe telâkki etmiştir.

İmâmiyye'nin bir diğer farklı inancı, imâm'ın rasûl ve nebiler gibi ma'sum olmasıdır. İmam, dinin zâhiri ile hükmedip ona bağlanabileceği gibi, zâhiri terkedip, gûya Allah'ın kendisine bahşettiği ilhamla, istediği şekilde hükmetme yetkisi taşımaktadır. Bu inanca göre imam, büyük-küçük günahları işlemekten ma'sûmdur, korunmuştur. Ondan en küçük bir hata sâdır olmaz. Çünkü o, kulluk vasıflarından, insanî zâfiyetlerden daima uzaktır. Böyle olunca, her imam peygamberle müşterek ismet sahibidir, yani masûmdur. Yani; kendilerinde lafzan olmasa bile mânen nübüvvet görevi vardır. Ehl-i sünnet'e göre ma'sûmiyet ancak ve ancak Rasullere has bir özelliktir. Onların dışında hiç bir kula, bu hususta emri ilâhî vâki olmamıştır.

İmâmiyye'nin akîde yönünden farklı bir inancı da *mehdiyyu'l-muntazar* inancıdır. Oniki imamdan sonuncusu olan Muhammedu'l-Mehdî 260/874 yılında Semerrâ mevkiinde bir mağaraya girmiş, buradan bir daha çıkmamış, canlı olarak -gûya- Hz. İsâ gibi nezd-i ilâhiye çekilmiştir. Ahir zamanda tekrar ortaya çıkacak, dünyayı içinde bulunduğu zulümden kurtararak adalet ve güvenliğe kavuşturacaktır.

Akîdede İmâmiyye'nin bir diğer farklı inancı, *takıyye*'dir, imanın bir cüz'ünü teşkil eden takıyye, değişik durumlarda uygulanabilir. Hakkın gizlenmesi, telefe yol açacak hususlardan kaçınılması manasına geldiği gibi, nefsin tehlike anında karşılaştığı korkuya da takıyye adı verilir. İmâmiyye bu kelimeyi, Âl-i İmrân sûresinin 28. âyetindeki *Tükâten* kelimesinden te'vil yoluyla almışlardır. Takıyye'nin esasını teşkil eden olayla başlayarak, bu konuda tefsirlerinde yeterince bilgi verirler (1). Meşhur fakîhleri Ebû Ca'fer: Takıyye, benim ve ecdadımın dinidir. Takıyyesi olmayanın imanı da yoktur dediği gibi, takıyye, mü'minin kalkanı ve muhafzasıdır, şeklinde açıklamada bulunmuştur (2).

İ M Â M İ Y Y E T E F S İ R L E R İ

a- Genel Bilgiler

İmâmiyye tefsirleri hakkında bilgi vermek üzere üç tefsirden istifare ettik. Bunlar: Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (v. 460/1068) *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, Tabressî'nin (v. 537/1142-43) *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, sonuncusu da günümüz imâmiyye müfessirlerinden Tabâtabâî'nin *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ıdır. Şurasını peşinen belirtmekte fayda vardır: Her üç tefsir, her âyetin tefsiri-

1) Bkz. *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 434-35; *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an* II, 430

2) Geniş bilgi için bkz. Kuleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, II, 218-221, Dâru'l-kutubi'l-İslâmiye, Tahran-1388, 3. baskı.

rinde, baştan sona kadar hiç değişmeyen mükemmel bir usûle bağlı kalarak yazılmıştır. Rivâyet tefsiri yönünden olduğu kadar, dirâyet tefsiri yönünden de, hemen hemen bütün konular ele alınıp incelenmiş, kendi usûblarına göre âyetler tefsir edilmiştir. Her üç tefsirin basımında gereken titizlik gösterildiği için, müfessirlerin takip ettikleri tefsir usûlüne riâyet edilmiş, metin içine paragraf ve başlıklar konmak suretiyle, ayrılan bütün konular açıkça dizilerek basılmıştır. Âyetler, âyet numaraları ile tam olarak yazıldıktan sonra, her âyet için şu başlıklar kullanılmak üzere tefsirine geçilmiştir: *el-i'rab, el-ma'nâ, el-lûğa, el-hucce, el-kıraat, en-nuzûl, en-nazm, el-kıssa*. Bunlardan her âyette görülenler: *el-lûğa, el-i'rab, el-ma'nâ* başlıklarıdır. Diğerleri, âyetin muhtevasına göre müfessir tarafından yeri geldiğinde kullanılmıştır. Sünnî tefsirlerde pek görülmeyen bu şekil mükemmelliği, tetkik ettiğimiz üç imâmiyye tefsirinin müşterek özelliğidir. Bu da onların ilk bakışta görülen bâriz yönlerinden biridir.

b- Muhteva Özellikleri

Muhtevaları itibariyle İmâmiyye tefsirleri, rivâyet ve dirâyet tefsir eseslarına bütünüyle bağlıdır. Bu bağlılık umumiyetle; Kur'ânın Kur'ânla, kısmen sünnet-i nebeviyye ile, sahâbe ve tâbiûn rivâyetlerine aynen uymakla, âyetlerin sebep-i nuzûlünü zikretmekle, nâsib-mensûhu vermekle, mütevâtir kıraatları eksiksiz nakille gerçekleşir. Lügat, irab, mânâ, kıraat-ı seb'a, fikhî, kelâmî istinbatlar, şiirle istîshâd, i'caz, belâğat, kevnî âyetlerin ilmî izahı gibi konularda dirâyet tefsirinin çeşitli özelliklerine ihtimam gösterilir. Âyetleri, rivâyet, ve dirâyet esasına göre tefsir etme metodu yönünden imâmiyye tefsirleri, sünnî tefsirlere aynen uymuşlardır. Bu yönüyle imâmiyye ve sünnî müfessirler, birbirinden farksız hareket etmişlerdir.

Bununla beraber rivâyet ve dirâyet tefsirlerinin işleniş şeklinde, sünnî tefsirlerden ayrılan kendilerine mahsus bazı prensipleri vardır. Bunlar arasında en önemlileri şunlardır:

1- Kütüb-i sitte imamlarının hadîslerine tamamen uymazlar, bunlardan bazılarını delil olarak kabul ederler. Bunlar da Buhârî ve Muslim'in hadîsleridir. Onlara göre delil olan, gerçek hüküm ifade eden hadîsler, İmâmiyye'nin aşırı itimad beslediği imamların sözlerinden müteşekkildir. Çünkü hucce sayılacak sözler, ancak Peygamber gibi sözleri hucce olan imamlardan gelen haberlerdir. Bu yüzden tefsirlerinde her ne kadar Hz. Peygamber'in (s.a.v) sahih sözlerini alsalar da, varmak istedikleri neticeye, imamlarının sözleriyle varmayı hedef alırlar. Buna misal, Tabressî'den aldığımız Bakara sûresinin 143. âyetinin mânâsını açıklayan, aşağıdaki ifadeleridir. (1)

1) Bkz. *Mecmeu'l-Beyân*, I, 267; Mektebetu'l-Âlemiyyeti'l-İslâmiyye, Tahran.

بَيْنَ سُبْحَانَهُ فَضَّلَ هَذِهِ الْأُمَّةَ عَلَى سَائِرِ الْأُمَّمِ فَقَالَ سُبْحَانَهُ : وَكَذَلِكَ
 جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا . وَقَدْ ذَكَرْنَا وَجْهَهُ تَعَلُّقَ الْكَافِ لِلْمُضَافِ إِلَى ذَلِكَ
 بِمَا تَقَدَّمَ أَخْبَرَ عَزَّ اسْمُهُ أَنَّهُ جَعَلَ أُمَّةَ نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ (ص) عَدْلًا وَ
 وَأَسِطَةً بَيْنَ الرَّسُولِ وَالنَّاسِ وَمَتَى قِيلَ : إِذَا كَانَ فِي الْأُمَّةِ مَنْ لَيْسَ
 هَذِهِ صِفَتُهُ فَكَيْفَ وَصَفَ جَمَاعَتَهُمْ بِذَلِكَ ؟ فَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ
 مَنْ كَانَ بِتِلْكَ الصِّفَةِ وَلَئِنْ كَلَّ عَصْرٌ لَا يَخْلُو مِنْ جَمَاعَةٍ هَذِهِ صِفَتُهُمْ
 وَرَوَى يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعَجَلِيُّ عَنِ الْبَاقِرِ (ع) قَالَ : نَحْنُ
 الْأُمَّةُ الْوَسْطَى وَنَحْنُ شُهَدَاءُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَحُجَّتِهِ فِي أَرْضِهِ

Burada görüldüğü gibi, âyetteki *vasat ümmetin* kendileri olduğuna, İmâm-ı Bâkir ve Hz. Ali'den yaptıkları rivayetlerle varmışlardır. İmamlarından yaptıkları rivayetlerin öneminden dolayı bazı ehâdis-i şerife'yi, âhâdî haberlerden sayarlar. Bakara sûresinin vasiyetle ilgili 183. âyetini tefsir ederken, âyetin mensûh olmadığını açıklar, aynen şu görüşe yer verirler (1).

.... وَمَنْ قَالَ إِنَّهَا مَسْخُوحَةٌ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : لَا وَصِيَّةَ لِعَارِثٍ
 فَقَدْ أَبْعَدَ . لِأَنَّ الْخَبَرَ لَوْ سَلِمَ مِنْ كُلِّ قَدْحٍ لَكَانَ يَقْتَضِي الطَّنَّ وَلَا يَجُوزُ
 أَنْ يَنْسَخَ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي يُوحِبُ الْعِلْمَ الْيَقِينُ بِمَا يَقْتَضِي الطَّنَّ
 وَلَوْ سَلِمْنَا الْخَبَرَ مَعَ مَا وَرَدَ مِنَ الطَّنِّ عَلَى رِوَايَةِ لِحَضْرَتِنَا عُمُومَ الْآيَةِ
 وَهَمَلْنَاهَا عَلَى أَنَّهُ لَا وَصِيَّةَ لِعَارِثٍ بِمَا يَزِيدُ عَلَى التَّلْثِ ، لِأَنَّ ظَاهِرَ الْآيَةِ
 يَقْتَضِي أَنَّ الْوَصِيَّةَ جَائِزَةٌ لَهُمْ بِمَجْمَعِ مَا عَمَلَتْ .

1) Bkz. Tabressî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 267.

Sahâbe ve tâbiûn kavillerinin naklinde, sünnî müfessirlerden farklı bir yönleri yoktur. Sahâbe ve tâbiûnun bütün meşhur müfessirlerinden, âyete mânâ vermek, müfred lafızları açıklamak, sebab-i nüzûlü belirtmek, nâsih-mensûh âyetleri tesbit etmek hususunda yeterince istifade ederler. Bunu, vereceğimiz iki misal açıkça göstermektedir. Her üç tefsîrde bu konuda bolca misal bulunmaktadır. Meselâ *Tabressî* Bakara sûresinin 184. âyetinde şu isimleri sıralar, imamlarının bunlardan rivayet ettiklerini belirtir. (1)

(فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ...) وَ قَدْ ذُكِرَ إِلَى وَجُوبِ الْإِفْطَارِ
 فِي السَّفَرِ جَمَاعَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ كَعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ
 بْنِ عَمْرِو وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ وَ أَمْرِو الْمُزَوَّيِّ

عَنْ أَيْمَتِنَا

Ebû Ca'fer et-Tûsî, gene Bakara sûresinin 256. âyetini tefsîr ederken görüşlerini şu isimlere dayatarak açıklar. (2)

قِيلَ فِي مَعْنَى قَوْلِهِ: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ، أَرْبَعَةٌ أَقْوَالٌ
 أُولَاهَا: قَالَ الْحَسَنُ وَقَتَادَةَ وَالضَّحَّاكُ إِيَّهَا فِي أَهْلِ الْكِتَابِ خَاصَّةً الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ
 مِنْهُمْ الْجَزِيرَةَ. الثَّانِي: قَالَ السُّدِّيُّ وَأَبِي زَيْدٍ إِنَّهَا مَنْسُوخَةٌ بِالآيَاتِ الَّتِي أُمِرَ
 فِيهَا بِالْحَرْبِ. الثَّلَاثُ: قَالَ أَبُو عَبَّاسٍ وَ سَعِيدُ بْنُ جَبْرِ إِنَّهَا نَزَلَتْ فِي بَعْضِ
 أَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ وَ كَانُوا يَهُودًا فَأُرِيدَ إِكْرَاهُهُمْ عَلَى الْإِسْلَامِ... الخ.

Yalnız İmâmiyye'nin, sünnî müfessirlerinden farklı bir rivayet şekli vardır. Sünnî müfessirler Hz. Ali dışında şîa imamlarından umumiyetle rivâyet etmemelerine karşılık, İmâmiyye: *ve hêzê huve'l-merviyyu an eimmetinê aleyhimu's-selâm. "ve fî rivâyeti ashâbinê..", "...istedelle ashâbunê bi hêzihî'l-êyeti alê..", "ruviye ani'l-Bâkir..", "Ruviye ani's-Sâdik..", "ruviye an Ebi Ca'fer aleyhi's-selâm", "ruviye an Ebi Abdilleh aleyhi's-selâm.."* tabirlerini kullanarak, imamlarından sık sık rivâyette bulunurlar. Ebû Ca'fer'in tefsîrinden aldığımız Bakara sûresinin 30. âyetinde şu ifâdeler, buna delildir. (3)

1) *Mecmeu'l-Beyân*, I, 273.

2) *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, II, 311.

3) *A.g.e.*, I, 137.

و روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن الملائكة سألت الله أن يجعل
 الخليفة منهم وقالوا : نحن نفضلك ونطيقك ولا نفضلك كغيرنا .
 فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : فلما أجيئوا ما ذكر الله في القرآن
 علموا أنهم قد تجاوزوا ما ليس لهم ، فلأذروا بالعرش استغناءً ، فامر الله آدم بعد شروطه
 أن يسي لهم . في الأرض ، بينما لم يذروا المحطوثون كما لا ذاب العرش للملائكة للمقربون .

Nesh konusunda, âyetin âyeti nesh etmesini mümkün gördükleri halde, âyetin sünnetle neshine cevaz vermezler. Buna delil olarak da sünnet Kur'ândan hayırlı olamaz, derler. Bakara sûresinin 106. âyetinde *Ebâ Ca'fer*'in ifadesi şöyledir (1).

دوره نأت مخير منها ، لا يدع على أن السنة خير من القرآن ، لأن المراد بذلك نأت مخير منها في باب المصلحة على أن قوله : نأت مخير منها فمن أين أت ذلك الخبر يكون ناسياً فلا مندوبه والآية يمنع من ذلك . والأول ، جوازه على أنه هنا وإن كان جائزاً فوعداً أنه لم يقع ، لأنه لأشئ من طواهر القراء ، يمكن أن يدعي أنه منسوخ بالسنة إجماعاً ولا دليل ، يوجب العلم . . .

2- Pek çok âyetlerin tefsirinde kasden, İmâmiyyenin bazı prensiplerine yönelirler, açıkça görülen bir zorlama ile Hz. Ali'nin, ehl-i beytin imâmetini, Kur'ân âyetleriyle doğrulamağa çalışırlar. Bazı âyetleri gerçek mânâlarından ayırarak kasdî te'villerle imâmiyyenin isbâtına saparlar. Tefsirlerinin bâtil ve zayıf yönü, bu tarz te'villerinde ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'ın özüne ve Rasûlullah'ın (s.a.v) Kur'ân hakkındaki sözlerine ters düşen bu te'villerle, İmâmiyye'nin Kur'ân tefsirinden neyi kastettiği ve neler istifade etmek istediği açıkça ortaya çıkar.

Meselâ; Fâtiha sûresinin 7. âyetinde, meşhur imam Ca'fer-i Sâdık'dan, *sı-rât-ı müstakîm* kelimesinden Hz. Ali'nin kastedildiğini, dünya hayatında imamlara itâat edenin kıyametteki sırattan kolaylıkla geçeceğine dair rivayet nakledilir. (2)

و عن الصادق (عليه السلام) قال : الصراط المعتبر ، أمير المؤمنين عليه السلام
 وفي المعاني عن الصادق عليه السلام قال : هي الطريق إلى معرفة الله . وهما صراطان :
 صراط في الدنيا و صراط في الآخرة ، فالصراط في الدنيا فهو الامام المفترض الطاعة من

1) Bkz. *et-Tibyân*, I, 399.

2) Bkz. *Tabâtabâi, el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, I, 41, Beyrut-1973, 3. bsk.

عَزَمَهُ فِي الدُّنْيَا وَاقْتَدَى بِهِذِهِ مَرَّةً عَلَى الصَّرَاطِ الَّذِي هُوَ جَسْرُ هَبْهَبٍ فِي الْآخِرَةِ . وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ
فِي الدُّنْيَا زَلَّتْ خُدْمَتُهُ فِي الْآخِرَةِ . فَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ ...

Mâide sûresinin 55. âyetinde *Ebü Ca'feri't-Tûsi*, Hz. Ali'nin imâmetine, âyeti kasden te'vil etmek şüretiyle açık delil arar, bunu, imâmîyye inancı doğrultusunda isbata çalışır (1).

(إِنَّمَا وَكَلَّمْنَا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا -) ^{بلا فصل}
واعلم ان هذه الآية من الأدلة الواضحة على إمامة أمير المؤمنين (ع) بعد النبي (ص) وأوقبه
الدلائل فيها أنها قد تنبأ أن النبي - في الآية - يحسن الأولى والأخيرة . وثبت أيضا أن
المعنى بقوله : وَالَّذِينَ آمَنُوا = أمير المؤمنين (ع)

فإذا ثبت هذان الاصلان دلَّ على إمامته . لأن كلَّ مَنْ قال : إن معنى الوليِّ في الآية ما
ذكرناه ، قال : إنها خاصة فيه . ومَنْ قال باختصاصها به (ع) قال : للزاد بها الامامة .

Muhammed Huseyn et-Tabâtabâi, Bakara sûresinin 124. âyetinin tefsirinde, uzun uzadıya imâmın şartları ve imâmetten bahsettikten sonra sözü şu noktaya getirir (2):

فالإمام باطنه وحقيقته ووجهه الامرى حاضرٌ عنده غير غائب عنه
ومن المعلوم أن الغلوب والأعمال كسائر الأشياء في كونها ذات وجهين . فالإمام يحضر عنده
ويحقق به أعمال العباد خيرًا وشرًا ولهما يتيمن على السيلين جميعًا ، سبيل السعادة وسبيل
القتاوة . وقال تعالى أيضًا : يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ : (Isrâ/71)

Ebü Ca'feri't-Tûsi, Âl-i İmrân sûresinin 61. âyetini tefsir ederken bir münasebet bularak, imâmîyye 'ye atıfta bulunur, ashâbımız bu âyetten Hz. Ali'nin sahâbenin afdali olduğu görüşündedir diyerek bu afdaliyyeti iki yönden isbata çalışır. Âyette mevcut olmadığı halde zoraki te'villerle Hz. Ali, oğulları Hz. Hasan ve Huseyn ile vâlidemiz Hz. Fâtîma hakkında nas'lar çıkarır. *Tûsi*'nin metni, aynen şöyledir (3):

واستدل أصحابنا بهذه الآية على أن أمير المؤمنين (ع) كان أفضل الصحابة من وجهين
أهدهما : إن موضوع المبالغة لتمييز المحق من الميطل ، وذلك لا يصحح أن يفعل الآ من ثوماً من
الباطن مقطوعاً على صحته عقيدته أفضل الناس عنده .
والثاني : أنه (ع) بالأخلاف . ويقوله : ونسأنا ونسأكم ، فأطرية (ع) ويقوله : وانفسنا
أراد به نفسه ، ونفس علي (ع) ، لأنه لم يحضر غيرها بالأخلاف وإزا جعله مثل نفسه وجب
ألا يدل عليه أحد في الفضل ولا يقاربه ...

1) Bkz. *et-Tibyân*, III, 559.

2) Bkz. *el-Mizân fî Tefsiri'l-Şur'ân*, I, 268-278.

3) Bkz. *et-Tibyân*, II, 485.

Tabressî, Bakara sûresinin 124. âyetinde mezhebinin ileri gelen ashâbına dayanarak, imamların ma'sûm olduğuna dair delil bulunduğunu ifade eder, bunu, imamiye inancına göre isbata çalışır. Diğer imâmiyye müfessirleri bu âyetin tefsirinde aynı görüşü paylaşarak aynı ifadelerde bulunurlar (1). *Tabressî*'nin âyetten istidlâline dair cümleleri aynen şöyledir (2):

واستدل أصحابنا بهذه الآية على أن الإمام لا يكون إلا معصوماً عن القبائح، لأن
الله سبحانه نفى أن يقال عهدته الذي هو الإمامة ظالم. ومن لعن بمعصوم فقد يكون
ظالماً، إما لنفسه وإما لغيره... الخ

3- Yukarıdaki iki konuda imâmiyye'nin, sünî müfessirlerden farklı yönlerini görmüştük. Şimdi, üçüncü bir farklı özellik olan, kelâmî âyetlerden istinbat ettikleri veya bağlı oldukları kelâmî mezheblere dair görüşlerine geçelim.

Kelâmî âyetlerin tefsirinde İmâmiyye, umumiyetle mu'tezile'ye tâbi olur. Âl-i İmrân sûresinin 19. âyetinin tefsirindeki şu ifade, imâmiyyenin bu yönünü açıklıkla ortaya koymaktadır (3).

(إن الدين عند الله الاسلام) . والایمان عندنا وعند المقترلة واحد غير أن عندهم
أن فعل الواجبات من أفعال الجوارح من الإيمان . وعندنا أن أفعال الواجبات من أفعال القلوب
التي هي التصديق، من الإيمان . فإما أفعال الجوارح فليست من الإيمان وإن كانت واجبة... الخ

Allâh'ın sıfatlarını mu'tezile gibi reddedererek, Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrine bağlanırlar (4).

(ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها)
(البقرة، ١٠٦) . وفي الآية دليل على أن القرآن غير الله . وأن الله هو المحدث له والقادر عليه ،
لأن ما كان يعطيه خبراً من بعض أو شرّاً من بعض ، فهو غير الله لا محالة . وفيها دليل على
أن الله تادر عليه ، وما كان دخللاً تحت العدة فهو فعله ، والفعل لا يكون إلا محدثاً ،
ولأنه لو كان قديماً لما صح وجود النسخ فيه . لأنه إذا كان الجميع حاصلًا فيما لم يزل . فليس
يعطيه بأن يكون ناسخاً والآخر منسوخاً... الخ

Kelâmî yönü olan âyetlerde, umumiyetle mu'tezile'den Ebû Ali el-Cubbâî, er-Rummâni, el-Belhi, İbnu'l-Ahşad ve diğer mu'tezile mütekellimlerinden nakilde bulunurlar (5).

1) Ebû Ca'feri't-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, I. 449.

2) Bkz. *Mecmeu'l-Beyân*, I, 202.

3) Bkz. *et-Tibyân*, II, 418-419.

4) A.g.e., I. 399.

5) A.g.e., I, 155 ve II, 12.

- ومعنى « أَشْكُرُ أَنْتَ وَزَوْجَكَ الْجَنَّةَ ». وقد أعظم الله النعمة على آدم بما
 اختصه من علمه، واشجده له ملائكته وأسكنه جنته. وتلك نعمة على ولده، فألزمهم
 الشكر عليها والقيام بحقوقها والجنة التي أشكرك فيها آدم. قلا قوم هي بنات من بنات
 الدنيا، لأن جنة الخلد لا يصل إليها إبليس وشرسته. واستدلة البلخي على أنها لم
 تكن جنة الخلد بقوله تعالى حكاية عن إبليس لما اغوى آدم. قال له: لعل أدلك على شجرة
 الخلد (36/126). فلو كانت جنة الخلد كان عالمها فلم يحتج إلى دلالة. وقال الحسن البصري
 وعمر بن عبید وواصل بن عطاء وأكثر المعتزلة كأبي علي والرقماني وأبو بكر بن الأشيد وعليه
 أكثر المفسرين أنها كانت جنة الخلد.
 - واستدلة من قال: الصلاة الإيمان بهذه الآية. فقالوا: ستم الله الصلاة إيماناً على
 تأويل ابن عباس وقتادة والسدقي والربيع وداود بن أبى عاصم وأبو زيد وسعيد بن المنذر
 وعمر بن عبید وواصل وجميع المعتزلة... الخ

Mu'tezile'ye olan bu bağılıkları, pek çok konuda mu'tezili görüşlerden ayrılmadıklarını gösterir. İmâmet fikrine olan kesin inançları sebebiyle enbiyâ dışında, imamlardan da mücize sâdır olacağına kânidirler (1). *Tabressi* bunu, Bakara sûresinin 259. âyetinde şöyle açıklar:

و قوله: نَأْمُرُكَ اللَّهُ مَائَةَ عَامٍ ثُمَّ نَعْنَهُ. ويجوز هذه الآية ان تكون في غير زمان نبي.
 وقيل الجبائي لا يجوز ذلك، لأن المعجزات لا يجوز إلا للأنبياء، لأنها دالة عليهم. ولم يفت
 المعجزة في غير زمن نبي لم يكن. فلو عجزها دليلاً على النبوة. وهذا ليس بصحيح عندنا. لأن
 المعجزات تدل على صدق من ظهرت على يده، وربما كان نبياً وربما كان إماماً أو ولياً لله

Tefsirlerinden naklettığımız bu önemli noktalar, imâmiyye'nin, ehl-i sünnet kelâmından farklı bir yol tuttıklarını gösterir.

4- Yukarıda işlemeğe çalıştığımız iki konunun aksine, cüz'î farklar olmasına rağmen, fikhî âyetlerin tefsirinde İmâmiyye, umumiyetle Ehl-i Sünnet fukahâsiyle yakın görüştedirler. İmâmiyyenin bu cüz'î farklılığı, fıkhîta *Ca'ferî mezhebine* bağılıklarından ileri gelmektedir. İmamların dışında, âyetlerden istinbat edenlerin ma'sûm olmayacaklarına inanmaları, bunları, Ehl-i sünnet fukahâsından bazı önemli noktalarda ayırmakta, âyetleri kendi mezheplerine göre tefsir etmeğe sürüklemektedir. Ehl-i Sünnet'ten kesinlikle ayrıldıkları nokta, *icmât* bütünüyle reddetmeleri, ancak kendi imamlarının icmâna dayanmalarıdır. Bu noktadan hareketle, *içtihad* ve *kıyâs*'ı bir ilim ifade etmediği, şeriatte hucet sayılamayacağı için kabul etmezler. Ancak, imamlarından birinin veya bir kaçının iştirak ettiği

1) Bkz. *Mecmeu'l-Beyân ft Tefsiri'l-Kur'an*, II, 322.

noktalar olursa, bu gibi hususlarda, ehl-i sünnet fukahâsından birinin içtihadına iştirak ederler, kendileri de aynı kanaatte olduklarını belirtirler.

Ehl-i sünnet fukahâsiyle aynı görüşte olduklarını belirten misaller, Bakara sûresinin 184. âyetinin tefsirinde görülür (1).

- و قوله : فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَلَا يَدْرِكُ الْإِطَارَ فِي الشَّهْرِ جَمَاعَةً مِنَ الصَّحَابَةِ كَعَبْدِ بْنِ الْحَطَّابِ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَعَتْرُوتَ بْنَ الزُّبَيْرِ ، وَهُوَ الْمُرَوِّىُّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ . الخ .

- ... وَجَوَّزَ قَضَاءُ شَهْرِ رَمَضَانَ مِنْبَعِدًا وَمَنْعًا . ذَالْتَابِعُ أَذْهَلُ . وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ . وَقَالَ أَهْلُ الْعِرَاقِ هُوَ مُخْتَرٌ . وَمِنْ أَقْطَرِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ مَنْعُهُ الْجَمَاعَةَ فِي الْفَرَجِ كَزِمَّةِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ عِنْدَنَا . وَالْكَفَّارَةُ عَشْرٌ رَوَّيَةً ، إِنْ لَمْ يَجِدْ فِي صِيَامِ شَهْرِهِ مِنْبَعِدًا ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَالطَّعَامُ بِسِتِينَ مَسْكِينًا . وَبِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيُّ . وَقَالَ مَالِكٌ كَسُو بِالْخُبَّارِ وَفِي أَصْحَابِنَا مَنْ قَالَ بِذَلِكَ . وَالْإِطْعَامُ لِكُلِّ مَسْكِينٍ نِصْفَ صَاعٍ عِنْدَنَا . وَبِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ . فَإِنْ لَمْ يَقْرَأْ فَمِذَّ . وَبِهِ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَلَمْ يَقْتَبِرْ الْعَجْزُ . وَمَنْ أَكَلَ مَتَعِدًّا أَوْ شَرِبَ فِي نَهَارِ شَهْرِ رَمَضَانَ كَزِمَّةِ الْقَضَاءِ ، وَالْكَفَّارَةُ عِنْدَنَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٌ . الخ .

Ca'ferî fıkhına bağlılıklarının en canlı misali, Mâide sûresinin abdestle ilgili 6. âyetidir. *Tabressi*'nin bu konudaki ifadelerini aynen alıyoruz (2).

... وَأَمْتَلَفَ فِي ذَلِكَ نَزَلَ مُنْهَوْرُ الْفَقَاهِ إِنْ فَرَضَهَا الْغُسْلُ . وَقَالَتِ الْإِمَامِيَّةُ : فَرَضَهَا الْمَسْحُ دُونَ غَيْرِهِ . وَبِهِ قَالَ عِكْرَمَةُ . وَفَدَّرَ الْقَوْلُ بِالْمَسْحِ عَنِ جَمَاعَةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ كَأَبِي عَبَّاسٍ وَأَسْنِ وَأَبِي الْعَالِيَةِ وَالشَّعْبِيِّ . وَقَالَ الْحَسَنُ الْمُسْتَرْبِيُّ بِالتَّخْيِيرِ بَيْنَ الْمَسْحِ وَالْغُسْلِ وَالْبَيْتِ ذَكَرَ الظَّهْرِيُّ وَالْجُبَّارُ . إِلَّا أَنَّهُمَا قَالَا : يَجِبُ الْمَسْحُ بِمَجْمُوعِ الْقَدَمَيْنِ وَلَا الْإِقْتِمَارَ عَلَى مَسْحِ ظَاهِرِ الْقَدَمِ . وَقَالَ نَاصِرُ الْحَوْثِ مِنْ حَمَلَةِ أُمَّتِنَا الزُّبَيْرِيَّةِ : يَجِبُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْمَسْحِ وَالْغُسْلِ . الخ .

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi ehl-i sünnet fukahâsından ayrıldıkları nokta, edille-i şer'iyenin bir rüknü sayılan *icmâi*, reddetmeleridir. Onları bu redde sevkeden yegâne âmil, imamlar dışındaki kimselerin büyük-küçük günahlardan ma'sûm olmamaları, udûl vasfını taşımamaları, fısk ve küfür üzerinde bulunmalarıdır. *Ebû Ca'fer et-Tûsî* nin, Bakara sûresi 143. âyetini tefsiri sırasında açıkladığı

1) Bkz. *Mecmeu'l-Beyân*, I, 273; *et-Tibyân*, II, 126.

2) Bkz. *Mecmeu'l-Beyân*, III, 164.

aşağıdaki sözleri bu konudaki imâmiyye görüşlerini daha iyi belirtmektedir (1). *Tabressî* ve diğer imâmiyye müfessikeri de aynı ayetin tefsirinde, icmâm reddini birbirine yakın ifadelerle incelemektedirler (2).

و قوله : نَتَكْرَهُوا شَهَادَةَ عَلَى النَّاسِ ، اى حجة عليهم فيما يشهدون كما أن النبي (ص) شهيدٌ بمعنى حجة . فاما الأمة فجماعتها حجة دون كل واحد منها . واستدل البلخي والجبائي والرماني وابن الأختار وكثير من الفقهاء وغيرهم بهذه الآية على أن الإجماع حجة من حيث أن الله وصفهم بأنهم عدول . فإذا عد لهم الله تعالى لم يجوز أن تكون شهادتهم مردودة وجملته إن الله تعالى وصفهم بأنهم عدول وبأنهم شهداء ، وذلك يقتضى أن يكون كل واحد عدلاً وشاهداً لأن شهداء جميع شهداء . وقد علمنا أن كل واحد من هذه الآية ليس بهذه الصفة . فلم يجوز أن يكون المراد ما قالوه على أن الأمة إن اردت بها جميع الأمة . فقد يتنا أن فيها كثيراً ممن تكلم بقسقه بل بكفره ، ولا يجوز حملها على الجميع ، وإن خصوها بالمؤمنين العدول ، لما أن خصصها بمجاعة كل واحد منهم موصوف بما وصفنا به جماعتهم ، وهم الآية المعصومون من آل الرسول (ص) على أننا لو سلمنا ما قالوه من كونهم عدولاً ينبغي أن نجيبهم ما يقدر في عدالتهم . وهى الكبار . فاما الصغار التى تقع مكفره فلا تستحق فى العدالة . فلا ينبغي أن تمنع منها وصلى يجوزنا عليهم الصغار لم يكننا ان نخرج اجماعهم... الخ

İcmâ konusundaki düşünceleri bu kadar kesin çizgilerle, farklı bir görüşü aksettirenken, içtihad ve kıyâsa giren fikhî ahkâmda, aynı şekilde ısrarlı değillerdir. *Tabressî*'nin, Bakara sûresi 237. âyetinin tefsirinde kullandığı ifadeler, bunu açıkça göstermektedir. *Nikâh bağı elinde olanın bağışlaması*, âyetinin tefsirinde, nikâh bağını elinde tutan hakkında, Şâfii hazretleri ile Ebû Hanife arasında görüş farkı bulunmaktadır. Müfessir, bu iki görüşü ayrı ayrı belirtir, imamlarının, Şafii ve Ebû Harifenin mezhebi olmasına rağmen, bunlara iştirak ettiğini, aynı görüşü paylaştıklarını dile getirir. (3) *Ebû Ca ferî-t-Tûstî* de tefsirinde aynı ifadeleri kullanır (4). *Tabressî* nin metnini aynen veriyoruz:

و قوله : أو يُعْفُوَ الذى يبيده عقدة النكاح . قال مجاهد والحسن وعلقمة : انه الوالى . وهو المروى عن أبى جعفر وأبى عبد الله (ع) . وهو مذهب الشافعى غير أنه لا ولاية لاحد عندها إلا الأب او الجد على البكر غير البالغ . فاما من عدلها فلا ولاية له إلا بتولية منها . وروى عن على (ع) وعن سعيد بن المسيب وشرح وحماد وإبراهيم وأبى حنيفة وابن شبرمة أنه الروج . وهو مذهب أبى حنيفة . وروى ذلك ايضا فى أمثله غير أن الأول أظهر وهو المذهب .

1) Bkz. *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, II, 7-8.

2) Bkz. *Mecmeu'l-Beyân*, I, 226.

3) Bkz. *Mecmeu'l-Beyân*, II, 341-342.

4) Bkz. *et-Tibyân*, I, 273.

Sonuç

Yukarıdanberi misallerle açıklamağa çalıştığımız imâmiyye tefsirleri, dikkati çeken dört özelliği ile, ehl-i sünnetten farklı bir yol seçmişlerdir. Bunların dışında, rivâyet ve dirâyet tefsir şartlarına aynen uymuşlar, Rasûlüllah'ın (s.a.v.) başlattığı, sahâbe ve tâbiûn elinde gelişen Kur'ân tefsirine, büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. Hz. Ebû Bekir ve Osman'ın gayretleriyle, elimizdeki şeklini alan Mushaf-ı şerife aynen bağlı kalmışlar, iddia edildiği gibi, ne tahrîf, ne de eksiklik olduğunu ileri sürerek, Kur'ân-ı Kerîme -cüz î de olsa- asla cephe almamışlardır.

Şîa'nın doğuşundan itibaren ele aldığımız konuları işlerken belirttiğimiz gibi, çok yönlü fikirler içinde, farklı siyasi görüşlerin tesirinde kaldıkları için, Şîa'ya dair çokşey söylenmiş, çok farklı iddialar ortaya atılmıştır. Bunlar; yaşadıkları asırlar içinde İslâm birliğini sarsan, tevhîd akîdesini bozan tehlikeli yollara sapmış olsalar bile, İslâm tarihi içinde eriyip kaybolduğu, taraftarları kalmadığı için, birer isim olmaktan öte geçememişlerdir.

İslâmın kazandırdığı ilim anlayışına en yakın olması bakımından imâmiyye, Kur'âna en çok sarılan, Ona hizmette âdeta yarışan bir anlayış içinde bulunmuştur. Bu itibarla, tefsirlerinin asırlarca medreselerimize girmeyişi, anlaşılması güç bir tutumdur. Mu'tezilî tefsirlerin en canlı örneklerinden olan Zemahşeri'nin Keşâf'ı üzerine, yüzlerce hâşiye ve tâlika yazılırken, itizal yönünün, ehl-i sünnet akîdesine hiç de zarar vermediği bir gerçektir. İmâmiyye tefsirleri de bu zâviyeden değerlendirilip, pek âla okutulabilir. Memleketimizde, yüksek seviyedeki dinî müesseselerin müfredâtında bu tefsirlere yer verilmeli, gerçek ilim adına bu eserler tanıtılmalıdır.

İşâri ve sûfi tefsirleri nasıl okutuyorsak, Zemahşeri'yi nasıl tanıtıyorsak, imâmiyye tefsirlerini de müfredâtımıza almalı, akıcı ve kolay bir arabça ibareyle yazılmış bu tefsirleri, tanımalıyız. (1) İslâm kültürünün bir parçasını teşkil eden bu eserleri okurken veya okuturken, gerekli yerlerde tenkitlerimizi, rahatlıkla yapabiliriz. Zaten bazı müfessirlerimiz üzerlerine düşen bu vazifeyi -eğer dikkat edilirse- son derece mâkul ölçüler içinde yerine getirmişler, fikhî ve kelâmî yönleri başta olmak üzere, rivâyet ve dirâyet yönüyle ele almışlardır. Böyle bir teklifte bulunurken, günümüz İslâm dünyasının bugünü ve geleceğini düşünüyor, her yönden kuvvetlenmesi zaruretini dikkate alıyoruz.

Şurası bir gerçektir ki; diğer sahalarda, İslâm devletleri arasında çok yönlü bir yaklaşma ve işbirliği mevcuttur. Bu işbirliğini daha da kuvvetlendirecek yegâne bağ, üzerinde titredığımız, dünya ve âhiret hayatımızın temeli saydığımız Cenâb-ı Hak'kın va'di sayesinde kıyâmete kadar bâki kalacağına bütün imanımızla bağlandığımız İslâmiyettir, onun temel taşı olan Kitâbımız Kur'ân-ı Kerîm'dir. İs-

1) İşte bu inanaç bizi, bu yazıyı hazırlama ve araştırmada bulunmaya sevketti.

lâm dünyası bu gerçeği, her gün karşısında dev gibi duran, buna rağmen onun nimetlerinden faydalanan diğer milletlere bakarak, muhakkak görmek zorundadır.

Yaklaşık bir asırdır, İslâm dünyasının bütünlüğü, hep üzerinde durduğumuz bu noktadan bozulmuş, yazımızın başında da ifade ettiğimiz gibi, daha sahâbe devrinden itibaren doğabilecek her yaşlaşma, müslümanlar arasındaki iman bağları koparılarak, engellenmiştir

Kardeş bir devlet olan komşumuz İran, imâmiyye inancındadır. Tarihî derinliklerinden gelen islâmî akîdeleri, şuurlu ve müsbet bir yönde gelişebilir. Bütün temennimiz, bu yoldaki hayırlı gayretlerin artması, akîdedeki belli bazı farkların, muazzam bir bütün olan İslâm ve Kur'ân inancıyla, ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü İslâmiyetin geleceği; islâm âleminde, İslâma ters düşen, İslâm'dan olmayan fikirlerin atılmasıyla, müslümanların akıl ve iman çizgisinde yürümeleleriyle mümkündür. Sırât-ı müstakîm dediğimiz bu çizgide, günde beş kere birleşmekte, Allâhu Taâlânın huzurunda, O'nun kelâmıyla secdeye kapanmaktayız. Secdegâhımız, Kitâbımız, Peygamberimiz, Dinimizin bir olması, İslâmiyetin 15. asrında, en mukaddes varlığımızdır. Bunun dışındaki görüş ayrılıklarını ikinci plana atmak veya gidermeğe çalışmak, Kitâbımızın emri olarak, bütün müslümanlara farzdır

Tevfik ve hidâyet, âlemlerin Rabbı, Allahtandır.

DİN VE TOPLUMSAL FARKLILAŞMA (x)

Doç. Dr. Ünver Günay

Din sosyolojisinin konusunu kısaca, kolektif din hayatının, din ve toplum ilişkileri ve bu ilişkilerden doğan etki ve tepkilerin ve dinî grupların incelenmesi (1) olarak tarif ettiğimiz zaman, dikkat edilirse bu bilimin ilgi alanı içerisinde din ve toplum arasındaki karşılıklı münasebetlerin incelenmesinin önemli bir yer tuttuğu görülür.

Çeşitli toplum olayları arasında ise, toplumsal farklılaşma vakası, ötedenberi sosyologların dikkatini üzerine çeken önemli bir sosyal hadisedir. Nitekim, din ve toplum münasebetlerinin incelenmesini kendilerine konu edinen din sosyologları da, bu önemli toplum olayı üzerinde durmuşlar ve dinle sosyal farklılaşma arasında ne gibi münasebetlerin, etki ve tepkilerin ortaya çıktığını araştırmışlardır (2).

Bunula birlikte, din ve sosyal farklılaşmanın münasebetleri konusunun enine boyuna incelenmiş ve çözüme bağlanmış olduğunu düşünmek de hatah olur. Öyle ki, özellikle hızlı sosyal değişimler ve farklılaşmalarla karşı karşıya bulunan günümüzün modern toplumlarında bu konunun incelenmesi, ilgi alanını bilhassa son yıllarda gerek ilkel dinlerin sosyolojisi ve gerekse büyük dinî sistemlerin bu gün

(x) "Din ve Toplumsal Farklılaşma", A.Ü. İlahiyat Fakültesinde 11.4.1979 tarihinde verdiğimiz deneme dersimizin konusunu teşkil etmiştir.

(1) Taplamacıoğlu M., Din Sosyolojisi, Ankara, 1974, s. 164.

(2) İçerisinde "Din ve Toplumsal Farklılaşma" konusuna yer veren belli başlı Din Sosyolojisi araştırmaları şunlardır:

- Durkheim E., De La Division Du Travail Social, Paris, 1893.
- Weber M., Wirtschaft und Gesellschaft, Tubingen, 1956.
- Weber M., Gesamelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Cilt, Tubingen, 1920.
- Wach J., The Sociology of Religion, Chicago, 1949.
- Mensching G., Sociologie Religieuse, Paris, Payot, 1951.
- Le Bras G., Etudes de Sociologie Religieuse, Paris, PUF, 1955-56.
- Hill M., A Sociology of Religion, London, Hainemann, 1976.
- Robertson, R., Sociology of Religion, Penguin Books, 1971.

için artık tarihe mal olmuş topluluklarının karşılaştırmalı ve sistematik tedkikinden günümüze çevrilmiş bulunan Din Sosyolojisinin araştırmaları için, üzerinde önemle durulması gereken bir problem olarak ortada durmaktadır. Konunun sahip bulunduğu bu önem nedeniyle biz bu yazımızda din ve sosyal farklılaşma arasındaki münasebetler konusunu makro düzeyde ele alarak, genel hatları içerisinde bir değerlendirmesini yapmak istiyoruz. Ancak, din ve sosyal farklılaşma arasındaki münasebetler konusuna geçmeden önce, toplumsal farklılaşma teriminden ne anlaşıldığını belirtmemiz gerekmektedir.

Toplumsal Farklılaşma Nedir?

Farklılaşmak, başkalaşmak, değişik bir hal ve manzaraya bürünmek, ayırma-ışmak, benzer unsurların farklı ve değişik bir durum alması gibi çeşitli anlamları ifade etmektedir.

Batı dillerinden Fransızcadaki "différenciation sociale" yada İngilizcedeki "social differentiation" ın karşılığı olarak "toplumsal farklılaşma" ise, sosyologlara göre, küçük veya büyük her sosyal ünite içerisinde mevcut bulunan bir durumu ifade etmekte olup, bu durum, toplumda farklı karaktere sahip bulunan kişilerin farklı görevleri ifa etmeleri ve farklı roller oynamalarının bir sonucu olmakta ve söz konusu olan bu farklı görevler ve roller birçok bakımlardan sıkı bir biçimde birbirleriyle münasebet halinde bulunmaktadır (3). Bir başka deyişle toplumsal farklılaşma, toplumda kişiler ve grupların, birbirinden az çok farklı, değişik ve hattâ gittikçe uzmanlaşmaya, ayırmaışmaya ve başkalaşmaya yön tutmuş roller aldıkları bir sosyal süreç ve bu sürecin doğurduğu sonuçları ifade etmektedir 4). Aynı cinsten görevleri olan toplumlarda, karmaşıklaşma sonucu çeşitli toplum fonksiyonları farklılaşır, başkalaşırlar. Toplumsal farklılaşma, bir yandan toplumu oluşturan organların farklılaşması, öte yandan da, değerlerin ve fikirlerin farklılaşması, şeklinde tezahür etmektedir (5). Öte yandan daha soyut bir biçimde toplumsal farklılaşmayı toplumdaki meşguliyet, mertebe, durum, fonksiyon ve kültürün farklılaşması, başkalaşması ve çeşitlenmesinden ibaret bulunan bir süreç olarak tarif etmek mümkündür ki, işte bu çalışmanın konusunu da, bu tür bir toplumsal farklılaşma sürecinin din ile olan münasebetleri teşkil etmektedir.

Toplumsal farklılaşma olayını daha iyi anlatabilmek için iki türlü toplum tipini birbirinden ayırdetmek gerekmektedir:

- 1- Basit toplum,
- 2- Karmaşık toplum (6).

(3) Eisenstadt. S.N., Social differentiation and stratification, London, 1971, s. 4-5.

(4) Dictionnaire du Savoir Modern: la Sociologie, Paris, 1970, s. 76.

(5) Ülken H. Z., Sosyoloji Sözlüğü, İstanbul, 1969, s. 41.

(6) Wach J., a.g.e., s. 180-181.

Basit toplum, orada henüz toplumsal farklılaşmanın yani meşguliyet, mevki, statü ve fonksiyon farklılıklarının ortaya çıkmadığı toplumdur.

Karmaşık toplum ise, sosyal farklılaşma dediğimiz vakianın ortaya çıkarak, toplumun iş-güç, toplumsal mevki, statü ve fonksiyonlar bakımından başkalaştığı, iş bölümü ve uzmanlaşmanın gittikçe arttığı toplumdur ki, bunun en gelişmiş örneklerini günümüzün modern toplumlarında görmekteyiz.

Bu ikili ayırma göre, hiç farklılaşmamış basit toplum içerisinde, toplumsal farklılaşmanın dinle münasebetleri söz konusu değildir. Çünkü basit toplumda henüz sosyal farklılaşma olayı ortaya çıkmış değildir. Buna karşılık, toplumu teşkil eden üyeler arasında görev, statü ve fonksiyon bakımından cüz'i bir farklılaşmanın ortaya çıktığı andan itibaren din ile toplumsal farklılaşma arasındaki münasebetlerden söz etmek mümkün olmaktadır.

Genellikle ilkel toplumlar basit toplumlar olarak bilinmektedirler. Ancak, gerçekte, basit toplum ve karmaşık toplum şeklindeki bu ikili ayırım nazari ve analitik bir tasniften ibaret bulunup, fiiliyatta hiçbir toplumsal farklılaşmanın yer almadığı ideal bir basit topluma rastlamak çok zor ve hattâ imkânsızdır. Bu bakımdan özellikle ilkel toplumları standart bir tarzda hiç farklılaşmamış ve mütecanis (homojen) sosyal ve kültürel üniteler olarak görmek hatalı olmaktadır. Hattâ en ilkel toplumlar tabiri bile aldatıcı olup, kültür ve medeniyetin ne kadar alt basamaklarına inilirse inilsin, toplumların belli bir tekâmül ve ilerleme safhasından geçtikleri ve az da olsa farklılaşmış ve başkalaşmış bir durumda oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim, kültür düzeyi bakımından oldukça alt basamaklarda yer almakta olup, doğrudan doğruya işbirliğinin geçerli olduğu basit ve homojen toplumlar olarak bilinen Avustralya'nın Arunta'ları, Güney-doğu Asya'nın Vedda'ları ve güney Afrika'nın Boşiman'ları bile cüz'i bir sosyal farklılaşmanın yer aldığı ilkel toplumlardır (7). Aynı şekilde, Morgan ekolünün takdim ettiği yeknesak bir modele göre düzenlenmiş monoton ilkel toplum imajının aksine, Robert Lowie'nin araştırmaları, ibtidai kavimlerde yaş, cinsiyet ve evlilik durumu gibi kriterlere göre farklılaşmalar ve tabakalaşmaların mevcut bulunduğunu ortaya koymaktadır. Lowie'ye göre Andaman adaları, Avustralya, Massai, Banks adaları ve Pueblo yerlileri ile Crow ve Haditsa kabilelerinin sosyal yapılarında gözlemlenen toplumsal farklılaşma örnekleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadırlar (8).

Bununla birlikte, bu tür ilkel toplumlar nisbeten az karmaşık ve sosyal farklılıkların oldukça az bir nisbette ortaya çıktığı toplumlar olup, buradan günümüzün modern toplumlarına doğru gidildikçe toplumların yapıları da karmaşıklaşmakta, giderek daha muğlak bir görünüme bürünmekte, toplum kültürü köklü değişmelere sahne olmakta, toplumu oluşturan üyeler meşguliyet, sosyal mevki, prestij,

(7) a.e. s. 182.

(8) Lowie R., *Traité de Sociologie Primitive*, Paris, PUF, 1936, s. 180-333.

statü ve fonksiyonları bakımından değişik kategorilere bölünerek farklılaşmakta ve orada toplumsal iş bölümü ve uzmanlaşma sağlam bir biçimde yerleşmektedir. Toplum strüktürü (yapı) karmaşıklaşmaya başlayınca, toplumu oluşturan üyeler de müşterek amaç için farklı görevler ifa etmeye başlamakta ve onların sadece farklı fonksiyonları değil, fakat aynı zamanda farklı iştirak dereceleri, farklı hakları ve farklı mecburiyetleri de ortaya çıkmaktadır ki, bütün bu durumların toplumun ortaklaşa dinî yaşayışıyla karşılıklı bir takım ilişkileri, etki ve tepkileri söz konusu olmaktadır.

İşte bu araştırmanın konusunu da sözü geçen bu tür ilişkiler, etki ve tepkiler teşkil etmekte olup, öte yandan sosyal farklılaşma karmaşıklaşma oranında arttığına göre, konuya dinamik bir açıdan yaklaşmak ve böylece dinamik değişme ve istihale faktörlerinin dinî formlar ve kurumlar üzerindeki etkilerini göz önüne sermek uygun düşmektedir. Zira, J. Wach'ın da belirttiği üzere, ancak sosyal ve kültürel değişme süreçlerini gözden uzak tutmamak suretiyle, toplumda gözlenen yeni şekiller, tabakalar, kurumlar ve yeni teşkilat tiplerinin ortaya çıkışı sonucu vuku bulan toplumsal ve kültürel farklılaşmaların yani toplumların fonksiyon, statü, iş-güç, durum, mertebe, v.b. bakımlardan değişik görünümlere bürünmeleri ve farklı yapılar arz etmelerinin dinî inançlar, düşünceler, kurumlar ve teşkilatlarla olan karşılıklı münasabetlerini anlamak mümkün olacaktır (9).

Aynı şekilde, basit toplumlar yada az farklılaşmış toplumlarla karmaşık toplumlarda sosyal farklılaşma dediğimiz vakıa farklı şekiller ve derecelerde tezahür ettiğine göre, dinle toplumsal farklılaşma arasındaki karşılıklı ilişkiler, etki ve tepkiler incelenirken, ilkin az farklılaşmış ilkel toplumlardaki sosyal farklılaşma ve din münasabetlerinden bahsetmek ve oradan daha yukarı seviyede bulunan medeniyetler ve evrensel dinlerin yer aldığı zeminler olan karmaşık toplumlarda aynı konunun araştırılmasına geçmek yerinde olacaktır.

İlkel Topumlarda Sosyal Farklılaşma ve Din :

Basit toplumlar veya daha yerinde bir ifade ile az farklılaşmış toplumlar olarak bilinen ilkel kültür düzeyindeki toplumlarda efsaneler, ibadet ve teşkilatla ilgili hususlar çoğu zaman bir klandan ötekine değişmekle birlikte, her klanın kendi içerisinde aynı kalmaktadır. Klanın başkanı aynı zamanda hem dinî ve hemde dünyevî lider durumundadır. Klan içerisinde icra olunan dinî ayinlere başkanlık etmek görevi de ona düşmektedir. Ortaklaşa mülkiyetin hakim olduğu klanda, yaş ve cinsiyet bakımından ilkel bir iş bölümüne rastlanmakta olup, bu tür ilkel toplumlarda toplumsal mevkün tayininde irsî avantajların ferdî başarılarından daha üstün bir rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Öte yandan, kişilere tanınan sosyal mevki hangi yolla kazanılmış olursa olsun, bu durumun kişilerin dinî hayat ve faaliyet-

(9) Wach J., a.g.e., s. 180.

lere iştirakleri bakımından bir takım etkilerde bulunmaktan geri durmadığı görülmektedir. Gerçekten de, ilkel toplumlarda toplumsal mevkileri ve statülerine bağlı olarak bazı dinî fonksiyonların belli kişilere tahsis edildikleri anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, sosyal mevkiin yanı sıra sülâle ve zenginliğe bağlı olarak ibadetle ilgili bir kısım görevleri bazı kişilere verme eğilimine ilkel toplumlarda sık sık rastlanmaktadır (10).

Tüm toplumlarda olduğu gibi, ilkel toplumlarda da sosyal mevki, sülâle ve zenginlik faktörlerinden ileri gelen toplumsal farklılıkların yanı sıra önemli bir sosyal farklılaşma faktörü de cinsiyettir. Toplumun cinsiyete göre bölünmesinin dinî hayat ve faaliyetlerde de yansıdığı sık sık görülen bir olaydır (11). Nitekim, ileri toplumların dinlerinde olduğu gibi ilkel toplumlarınkinde de, bazı tabular (dinî yasaklar) kabilenin bir takım fertlerini ve özellikle kadınları bir kısım iş ve faaliyetleri yapmaktan muaf tutmaktadırlar. Cinsiyet farkı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal farklılıkların, kadınların dinî faaliyetlere iştiraklerinde önemli etkileri görülmektedir. Çeşitli nedenlerle gerek ilkel ve gerekse ilerlemiş toplumlarda genellikle kadınların erkeklerden daha çok dinî hayata eğilim gösterdikleri anlaşılmaktadır (12). Buna karşılık, genellikle kadınlar ibadetle ilgili fonksiyonların yürütülmesi ve yönetiminde ikinci planda yer almakta olup, ibadete müteallik önemli vazifeleri görenler erkekler olmaktadır. Pek çok ilkel kavimlerde ve özellikle Afrika'da kadınlar hususî ve ayrı bir ibadet şekline sahiptirler. Avusturalya ve Melanezya'da ise kadınlar cemaat kültüründen tamamen tecrit edilmiş durumdadırlar. Başka bir kısım ilkel kavimlerde ise dinî ayin ve törenler sırasında duaları yapmak görevi sadece kadınlara düşmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, kadınların toplumsal ve kültürel ve hattâ fizyolojik ve psikolojik durumlarıyla, ibadetle ilgili olarak gördükleri fonksiyonlar arasında yakın münasebet bulunmaktadır (13).

İlkel toplumlarda gözlenen bir başka temel toplumsal farklılaşma faktörü de yaştır. Gerçekte yaş faktöründen ileri gelen gruplaşmaların, tıpkı daha önceki sosyal farklılaşma faktörlerinde olduğu gibi sadece ilkel kavimlerde değil fakat aynı zamanda toplumsal farklılaşma olayının son derece kesin hatlarla belirlenmiş bir uzmanlaşmaya yöneldiği karmaşık toplum ve ileri kültürlerde dahi büyük rolleri bulunmaktadır (14). Esasen, tıpkı cinsiyet bölünmesinde olduğu gibi

(10) a.e., s. 182-186.

(11) Bak: Weber M., *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, s. 606-608; Charnay J.P., *Sociologie Religieuse de L'Islam*, Paris, Sindbad, 1977, s. 162-168.

(12) Bak: Gockel G.L., *Socio-economic Differentials Among Religious Groups in United States*, *American Sociological Review*, 74/1-6; Le Bras G., a.g.e., C. II, s. 407; Boulard F., *Premiers Itinéraires En Sociologie Religieuse*, Paris, éd. Ouvrières, 1954, s. 130-134.

(13) Wach J., a.g.c., s. 187.

(14) Eisenstadt, S.N., a.g.e., s. 66-71.

yâşa bağılı olarak da gerek karmaşık ve gerekse az farklılaşmış toplumlarda daima farklılaşmalar ve ayrılmalar mevcuttur. Zira bu iki faktör toplumda statü çeşitlenmelerini belirleyici roller oynarlar. Erkek veya kadın, çocuk, genç, orta yaşlı yada ihtiyar olmaya bağılı olarak toplumda işgal olunan pozisyon ve yerine getirilen görevler farklıdır. Az farklılaşmış toplumlarda her einsiyetin kendine mahsus koruyucu ilâhî bulunduğu gibi, aynı zamanda belli yaşlardakilerin kabul edildikleri dinî grup ve cemaatler, ayinler, ve üstelik hayatın belli dönemlerinden ötekilere geçişlerde uygulanan geçiş ayinleri mevcuttur (15). Nitekim, J. Wach ta, hemen hemen tüm toplumlarda kesin sonuçlu dinî tecrübeler ve yaratıcı dinî atımların genellikle gençliğe yada en azından orta yaşlardakilere ait bulunmasının muhtemel olduğunu ifade etmektedir (16). Aynı şekilde Prof. M. Hamidullah, İslâmiyeti ilk kabul edenlerin genellikle genç yaştaki kimseler olması vakıasına dikkati çekmektedir (17). G. Le Bras ise, insanlığın ilk devirlerinden bu yana dünya nimetlerinin yaşlılardan ziyade gençlere cazip görüldüğünü belirterek, yaş ilerledikçe dindarlaşma sürecinde belli bir artış kaydedildiğini ifade etmektedir (18). Gerçekten de yaş gruplarının dinî yaşayıştaki rolleri büyüktür. Genç yaşlardakilerin dine karşı belli bir kayıtsızlık göstermelerine karşılık (19), yaş ilerledikçe dine karşı bağlılık da artmakta ve çoğunlukla teşkilatlanmış din içerisinde hakim rolün yaşlılara düştüğü müşahade olunmaktadır. Nitekim, ülkemizde dinî hayat üzerine yapılan anketler de genellikle halkın çizdiği din adamı portresinin yaşlı kimselerin vasıflarını taşımakta oluşu (20), yukarıdaki hükmü doğrulamaktadır. Esasen, toplumların dinî hayatı içerisinde yaşlılar tradisyonalizm ve muhafazakârlığın temsilcileri olarak gözükmektedirler. Dinî ihtidalar ise genellikle hayatın erken yaşlarında ortaya çıkmaktadırlar (21).

İlkel toplumlarda gözlenen önemli bir toplumsal farklılaşma faktörü de meşguliyettir. Esasen meşguliyet ve iş bölümünün artması ve meslekî uzmanlaşmanın kökleşmesi, ilkel toplumlardan karmaşık toplumlara doğru gidildikçe önemli sosyal farklılaşmalara neden olmaktadır (22). Bazı ilkel toplumlarda zayıf bir meslekî ihtisaslaşma mevcuttur. Buna karşılık Melanezyahlar, Polinezyahlar, Afrika ve Amerika yerlilerinde ileri derecede bir meslekî ihtisaslaşma görülmektedir. Bir kısım ilkel toplumlar kendi hakim meslekî faaliyetleri ve meşguliyetlerine göre

(15) Labbens J., *La Sociologie Religieuse*, Paris, A. Fayard, 1959, s. 94.

(16) Wach J., a.g.e., s. 187-188.

(17) Hamidullah M., *İslâm Peygamberi*, İstanbul, 1969, C. I, s. 71-86.

(18) Le Bras G., a.g.e., C. I, . 360.

(19) Charnay J. P., a.g.e.,s. 257-261.

(20) Bak: Günay Ü., *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum, 1978, s. 139.

(21) Wach J., a.g.e., s. 188. :

(22) Bak.: Durkheim E., a.g.e.; Eisenstadt S.N., a.g.c.

avcı, balıkçı ve çoban gibi sınıflara ayrılmaktadırlar. Aynı şekilde meslekî faaliyetlerin cinsi bu toplumların göçebe veya yerleşik olmalarını da etkilemektedir. Konumuz bakımından dikkate değer husus, bu toplumların meslekî faaliyetleri veya meşguliyetlerinin dinî yaşayışlarıyla çok yakından ve sıkı münasebet halinde olup, pek çok durumlarda bu ikisinin içiçe bir durumda oluşudur. Gerçekten de, ilkel toplumlarda yiyecek derleme hasat ve av gibi faaliyetlere belli dinî ayin ve törenler refakat etmektedirler (23). Dinî motifler sadece meslek seçimini etkilememekte, fakat aynı zamanda belli işler ve meslekler karşısında takınılan tavır üzerinde de belirleyici bir rol oynamaktadırlar (24). Esasen Durkheim'in belirtmiş olduğu üzere bu toplumlarda dinin dışında hemen hemen hiçbir faaliyet mevcut bulunmıyıp, her iş ve davranış az çok dinî bir renk taşımaktadır (25). Zira bu safhada, sosyo-kültürel hayatın hukuk, iktisat, ahlâk, eğitim ve san'at, felsefe, ilim, siyaset v.s. gibi tüm kesimleri doğrudan doğruya dinin etkisi altında olup, esasen bu kurumların dinin dışında bir varlığı da söz konusu değildir (26). Din ilkel kabilelerin toplumsal hayatında tam manâsıyla hakim durumda olup, kabileler kendi birlik ve bütünlüklerini din sayesinde sağlamaktadırlar. Yiyecek derlemek yada başka faaliyetler için dağılan toplumdaki toplumsal bütünlük dinî ayinler sayesinde sağlanmaktadır (27).

Kısacası, ilkel ve az farklılaşmış toplumlarda cinsiyet, yaş, sosyal mevki, sülâle, zenginlik ve meşguliyet toplumsal farklılıkların belirlenmesinde temel fatörler olup, bu durum az çok dinî faaliyetlerde de yansımaktadır. Öte yandan, organik cemaat bağları ile dinî bağların çakıştığı bu tür toplumlarda din temel bir toplumsal bütünleşme faktörüdür,

Karmaşık Topumlarda Sosyal Farklaşma ve Din :

Tıpkı ilkel ve az farklılaşmış toplumlarda olduğu gibi, daha ileri ve karmaşık toplumlarda da meşguliyet, mevki, durum ve fonksiyon farklılıklarının dinle yakından ve karşılıklı münasabetleri bulunmaktadır.

Gerçekten de, tıpkı ilkel toplumlarda olduğu gibi karmaşık toplumlarda da dinin en önemli sosyal fonksiyonlarından biri toplum içinde çeşitli nedenlerle ortaya çıkan sosyal farklılıklardan dolayı bölünüp parçalanmak telikesiyle karşı karşıya bulunan toplumu birleştirmek, kaynaştırmak ve bütünleştirmek olmaktadır. Zira, toplumsal iş bölümünün artmasına bağlı olarak meslekî faaliyetler alanındaki ayrılıklar da kendilerini daha güçlü bir şekilde hissettirdiklerinden, artık tabii

(23) Wach J., a.g.e., s. 191-204.

(24) a.e. s. 190.

(25) Durkheim E., *Les Formes Élémentaires De la Vie Religieuse*, Paris, 1960.

(26) Taplamacıoğlu, M., *Din Sosyolojisi*, Ankara, 1975, s. 240 v.d.

(27) Ülken H. Z., "İbtidâîlerde İçtimaî Bünye ve Din", *Sosyoloji Dergisi*, 1958-1959, Sayı: 13-14, s. 36-47.

cinsiyet ve yaş farklılıklarının ötesinde kesin sosyal statü farklılıkları toplumu çeşitli kategorilere bölmekte, bu durum karşısında ise, gayri mütecanis bir toplumdaki sosyal bütünleşmeyi sağlamak ihtiyacı kendini daha da kuvvetle hissettirmektedir. Son derecedede farklılaşmış ve üstelik hızlı sosyal değişme süreçlerine sahne olan toplumlarda toplumsal bütünleşme problemi daha da çetin bir durumda ortaya çıkmakta olup, bu durumda dinin toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı rolünün önemi daha da artmaktadır.

Gerçi, bir kısım toplumlarda sosyal farklılaşma temelinde dinî bir esasa dayanmakta olup, esasen dinin toplumda birleştirici ve bütünleştirici rolünün yanı sıra bir de parçalayıcı fonksiyonu bulunmaktadır (28). Meselâ, bir büyük toplumda veya ana dinî bünyede ortaya çıkan çeşitli dinî alt-grupların, mezhepler, tarikatlar, v.s. nin belli bir ölçüde dinî vahdeti bölücü fonksiyonları bulunmaktadır. Farklı dinî cemaatlerden oluşan toplumlarda sosyal bütünleşme, özellikle günümüzde laiklik ilkesi ile sağlanmaya çalışılmaktadır. Hindin kast sistemi dinî inançlar temeli üzerine oturmuş bulunan bir sosyal farklılaşma ve tabakalaşma örneği olup, bu örnekte din, toplumsal farklılıkları meşrulaştırıcı bir fonksiyon görmektedir.

Bilindiği gibi, kast esasına müstenit bir toplumun mümeyyiz vasfı, sosyal tabakaların birbirine tamamen kapalı ve hiyerarşik bir yapıda olmasında toplanmaktadır. Hint'te "tenasüh"e inanılmaktadır. Hinduizm telâkkisine göre "sam-sara" denilen doğumlar silsilesinde insan daha önceki varlıklarında vakî olan amelinin yani "karma" sının kendisini adetâ kanunî bir zaruretle getirip bıraktığı noktada yeniden doğmaktadır. Buna göre fertler, kast nizamındaki yerlerini bir tesadüf eseri veya sosyal bir haksızlık değil, bilakis çok manidar ve kaçınılması imkânsız bir zaruret olarak telâkkî etmektedirler. Bu durum karşısında ise bir kimsenin menşup bulunduğu kastının dışına çıkmaya kendini zorlaması dünya nizamının ezeli takdirine bir müdahale olarak düşünülmektedir (29). Kısacası hindin kast sistemi dinî inançlar temeli üzerine oturmuş bulunan bir sosyal farklılaşma ve tabakalaşma örneğidir ve bu örnekte din, bir toplumsal farklılaşma veya toplumsal farklılıkları meşrulaştırma fonksiyonu görmektedir. Ancak yine burada, her halde bu kadar kesin hatlarla farklılaşmış ve birbirlerine kapalı katlardan oluşmuş bulunan hiyerarşik hint toplumunda gerek kastların içerisinde ve gerekse kastlararası toplumsal bütünleşmede din önemli bir fonksiyon görmektedir. Esasen, büyük din sosyoloğu J. Wach'ın ifade ettiği üzere, dinin sosyal birlik ve bütünlüğü sağlayıcı ve parçalayıcı rollerinden birincisi ikincisini kat kat aşmakta olup, ondan çok daha güçlüdür (30). Gerçekten de dinde olağanüstü bir birleştirme gücü bulunduğu için Francis Bacon "din insan toplumunun en güçlü bağıdır"

(28) Wach J., a.g.e. s. 351.

(29) Freyer, H., Din Sosyolojisi, Ankara, 1964, s. 24.

(30) Wach J., a.g.e., s. 351.

(Religio praecipuum humanae societatis vinculum) demektir. Nitekim dinî grupların birinci türü olup, orada tabii ve organik cemaat bağlarının dinî bağlarla çakıştığı ve hem dinî ve hemde dünyevî teşkilâtların aynı olduğu gruplar olan "doğal dinî gruplar" da temel toplumsal bütünleşme faktörlerinin en önemlilerinden biri dindir. Bu tür gruplar olan aile, klan, kabile ve milletin birleşip kaynaşması ve bütünleşmesinde din, önemli bir birleştirici bağıdır. Aynı şekilde, dinî grupların ikinci türü olan "sırf dinî gruplar" da din bağı sayesinde birleşmiş üyelerden oluşmakta olup, sosyologlara göre bu çeşit gruplar toplumsal grupların en ahenkli ve en ideal birlik örneğini gösteren grup tipleridirler.

Medeniyetlerin gelişmesiyle çeşitli toplumlardaki ayrılaşma ve farklılaşma hızı da artmaktadır. Özellikle giderek daha da karmaşıklaşan, iş bölümü ve uzmanlaşmanın son derecede arttığı toplumlarda, toplumun sosyo-kültürel yapısını oluşturan san'at, hukuk, iktisat, eğitim, siyaset, felsefe, ilim, v.s. de birbirlerinden ayrılmakta ve üstelik dinin doğrudan doğruya tesirlerinden uzaklaşmaktadırlar ki, bu süreç günümüzün modern toplumlarında oldukça yüksek bir düzeye erişmiş bulunmaktadır. İşte toplum hayatı karmaşıklaşıp, çeşitli kültür kolları birbirlerinden ayrıldıkça, toplumda ortaya çıkan ayrılık ve farklılıklar karşısında toplumsal birlik ve bütünleşmenin sağlanmasında en büyük görevlerden biri dinin birleştirici ve bütünleştirici, vahdeti temin edici, fonksiyonuna düşmektedir, ki bu noktada, evrensel ve ilâhî dinlerin sonuncusu olan İslâm dininin bu fonksiyonu yerine getirmedeki fevkalâde durumuna işaret etmekte fayda vardır. Çünkü son derecede dinamik, gerçekçi ve yeniliklere açık bir din olan İslâm dini, değişen sosyal ve kültürel şartlara ve farklara uymada harikülâde bir intibak kabiliyetine sahip olup, bu dinin akidesinin temelini oluşturan "Tevhid" yani "Birlik" inancı en mükemmel ve ideal bir sosyal kaynaşma, kenetlenme, birleşme ve bütünleşme (intégratiaon) prensibidir. Gerek Kur'ân'da ve gerekse hadislerde bu birliği emreden ayet ve hadisler sayılamıyacak kadar çoktur. Meselâ Kur'ân-ı Kerim'de sık

sık " يا أيها الذين آمنوا " (Ey iman edenler) diye hitab edilmektedir.

Bu hitab belli bir sosyal tabaka, çevre veya belli sosyal farklılıklar nedeniyle teşekkül etmiş bulunan muayyen toplumsal kategoriye değil, fakat her türlü sosyal, kültürel ve sosyo-ekonomik farklılık, grup, tabaka veya çevreden olan kişilere

yapılmaktadır. Aynı şekilde yine İslâm dini " انما المؤمنون اخوة " "

(Müslümanlar kardeşler) (31) diyerek "din kardeşliği" ilkesiyle ast-üst, kadın-erkek, genç-yaşlı, zengin-fakir, efendi-hizmetçi, patron-işçi, amir-memur, hür-köle, köylü-şehirlî, göçebe-yerleşik, beyaz-siyah, v.s. gibi her türü sosyal statü farklılıkları ve tezatlarını eritip kaynaştırmakta ve bir tek Allah'a kulluk inancı etrafında onları birleştirerek adetâ yekvücûd kılmaktadır. İslâm inancının yanı sıra

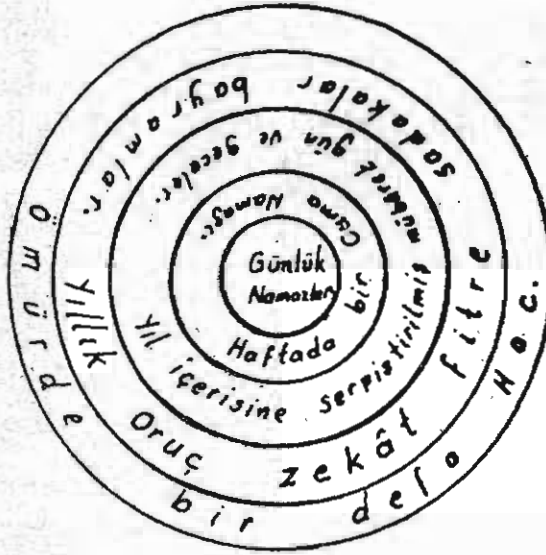
(31) Hücürat suresi, ayet: 10.

ibadetleri de toplumsal bütünleşmede önemli roller oynamaktadırlar. Cemaatle kılınan namazlar, zekât ve sadakalar gibi malî ibadetler ve nihayet hac ibadeti bu birleşme ve bütünleşmenin canlı tablolarıdır. Gerçekten de, camide gerek cemaatle kılınan günlük namazlar ve gerekse toplu halde kılınan cuma, teravih ve bayram namazları gibi öteki toplu ibadetler, imamın arkasında ve onun önderliğinde bir tek Allah'a kulluk için saflar halinde toplanmış bulunan ve bu arada zengin, fakir, işçi, köylü, şehirli, patron, memur, v.b. her türlü meslekî, sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel statü farkları, imtiyazları ve ayrılıklarını bir kenara bırakarak kenetlenen ve yek vücûd olan bir toplumsal kaynaşma ve bütünleşmenin en canlı örnekleridirler. Aynı şekilde, ibadet amacıyla yani sırf "Allah rızası" nı kazanmak için belli bir zenginlik ölçüsüne sahip bulunanların zekât, fitre ve sadakalarını fakir, yoksul, yetim, kimsesiz ve darda bulunanlara vermeleri sosyo-ekonomik farklılıklardan ileri gelen parçalanmaları ortadan kaldırarak toplumsal birliğin ve adaletin gerçekleşmesinin bir başka canlı tablosunu gözümüzün önüne sermektedir. Hac ibadeti ise dünyanın neresinden, hangi iklim, toprak, etnik grup, meslek ve sosyal statüden olurlarsa olsunlar, zengin-yoksul, işçi-patron, amir-memur, siyah-beyaz tüm mü'minlerin her türlü sosyal farklılık imtiyaz ve dünyevî kisveyi bir yana bırakarak "ihram"a bürünüp bir tek Allah'a kulluk etmek ve aynı iman heyecanını yaşamak üzere Beytullah denilen Kâbe-i Muazzama'nın etrafında kenetlenişinin ve bütünleşmesinin canlı bir tablosu olmaktadır. Nitekim, hem bir tek mü'minin ve hem de mü'minlerin oluşturduğu cemaatin günlük, haftalık, aylık, yıllık yaşayışları ve hattâ ömürleri içerisine ritmik ve devrî bir biçimde serpiştirilmiş bulunan pek çok islâmî ibadetler, müslümanların dini birlik ve bütünleşmesini gerçekleştirmek ve böylece türlü sosyal farklılıklar yüzünden bölünmüş bulunan toplumun toplumsal bütünleşmesini tazelemek, canlılığını artırmak ve pekiştirmek için birer sigorta yada enerji kaynağı görevini üstlenmektedirler. Bunu bir şema ile ifade etmek gerekirse aşağıdaki şekilde içiçe daireler halinde gösterebiliriz: (x)

Görüldüğü gibi din, karmaşıklaşan, ayrımlaşan ve farklılaşan toplumda sosyal bütünleşmenin en önemli temel faktörlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, dinin toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı fonksiyonu din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkilerin sadece bir yönünü oluşturmaktadır. Çünkü bir başka bakımdan da meşguliyet, sosyal mevki ve fonksiyon farklılıklarının din üzerindeki etkileri söz konusudur. Bununla birlikte, J. Wach'a göre bu etkiler "objektif din" üzerinde görülmekte olup, doğrudan doğruya fertleri ilgilendiren "sübjektif din" in bu etkilerden müteessir olması söz konusu değildir. Bu durumu açıklamak amacıyla Wach, "The Sociology of Religion" adlı eserinde şöyle demektedir: "Doğrudan doğruya ferdi ilgilendiren sübjektif din toplumsal farklılaşmadan etkilenmediği içindir ki, aynı devir ve aynı medeniyet içinde yaşayan iki kişi sosyal mevki, meslek ve zenginlik bakımından farklı da olsalar, benzer dinî tecrübelere sahip olabilmektedirler" (32). Çünkü temel bir hadise olarak dinî tecrübe, oldukça

(32) Wach J., a.g.e., s. 205.

(x) Bk. S. 81'de şekil: 1.



Şekil : 1

içten bir karaktere sahip bulunan bir birliğin esasını teşkil etmekte ve bütün insanlarda müşterek olan düşünce, duygu ve heyecanlar tabakasını derinliğine delmek suretiyle soy, meslek, zenginlik ve mevki bakımından oldukça farklı olan insanları dinî inanç etrafında birleştirerek, bütünleştirmekte. yek vücûd hale getirmektedir. Peygamberler ve öteki dinî liderlerin etrafında toplanan veya onların arkasından giden kişilerin toplumsal durumlarının incelenmesi, ortak bir dinî inanç etrafında birleşen kişilerin sosyal bakımdan son derecede gayri mütecanis, muhtelif ve muhtelit kimseler olduklarını ortaya koymaktadır.

Gerçekten de, bu durumun en güzel ve en canlı örneğini Hz. Peygamber'in etrafında toplanmış bulunan ilk islâm cemaatinin sosyal ve sosyo-ekonomik durumu vermektedir. Bilindiği gibi, Mekke'de milâdî 610 yılında Hz. Muhammed'in yüce Allah tarafından risaletle görevlendirilip insanları "Tevhid" dinine davet etmesinden itibaren bu davete icabet edenler çeşitli sosyal statüden kimseler olmuşlardır. Gerçekten de ilk müslümanların arasında Hz. Hatice gibi bir kadın, Hz. Ali gibi henüz çocuk yaşta bir kimse, Hz. Ebu Bekir gibi Mekke eşrafından zengin bir tacir, Hz. Zeyd b. Harise gibi azatlı bir köle ve yine Mekke toplumunun yukarı tabakalarından Hz. Osman b. Affan, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkas, Zübeyr b. el-Avvam, Talha b. Ubeydullah; orta ve alt tabakalarından Ammar b. Yasir, Süheyb-i Rumî, Habbab ve nihayet Bilal-i Habeşî gibi bir siyah köle... gibi kimseler bulunmaktadır. Bu kadar farklı sosyal statülere sahip bulunan bu kişiler bir tek Allah'a kulluk inancı etrafında birleşebilmiş ve öylesine bir toplumsal birlik ve bütünlük oluşturmuşlardır ki, onlar bu uğurda her şeylerini feda etmekten çekinmemişlerdir. İlk müslümanların mekkeli müş-

riklerin baskı ve zulümlerine göğüs germeleri, bu uğurda arkalarında her şeylerini bırakarak önce Habeşistan'a ve daha sonra da Mekke'den Medine'ye hicret etmeleri, Medineli "Ensar" ın "Muhacirler"e kucaak açarak onlarla kardeşleşmek suretiyle her şeylerini paylaşmaları, daha sonra müslümanların mekkeli müşriklerle savaşlarında din uğruna en yakın akrabalarıyla mücadeleden çekinmemeleri, babanın oğulla, kardeşin kardeşle, akrabasının akraba ile karşı karşıya gelmeleri islâm dininin farklı sosyal statüden kişi'ere hitab ederek onları birleştirmesinin canlı örnekleri olmaktadır'lar. Nitekim, daha sonraki dönemde müslümanlığı kabul edenler de oldukça farklı sosyal statülerden oldukları halde, islâmın din kardeşliği ve "Birlik" akîdesi etrafında toplanabilmişlerdir.

Görüldüğü gibi din, toplumsal farklılıkları kapatmada önemli roller oynamakta; öte yandan din ve sosyal farklılaşma vakıası arasında karşılıklı münasebetler bulunmakla birlikte, toplumsal farklılıkların sübjektif din üzerinde etkileri söz konusu olmamaktadır. Buna karşılık, toplumsal farklılıklar objektif din üzerine etkiler icra etmekte olup, bunu pek çok din sosyoloğunun çeşitli araştırmaları göz önüne sermektedir. Özellikle Wach, çeşitli dinlerden seçtiği örneklerle bu durumu aydınlatmaktadır (33). Esasen daha önce üstadı Max Weber, çeşitli sosyal sınıflar ve farklı meslek kategorilerinin dinî tutumlarını dikkatle inceliyerek bu konudaki araştırmalara öncülük etmiştir (34). Aynı yoldan giden Menching, din sosyolojisi üzerine yazdığı eserinde bu konuya eğildiği gibi (35), daha sonraki din sosyologları da bu konuyu ihmal etmemişlerdir (36). Bütün bu araştırmalardan, çeşitli meslek kategorilerine mensubiyet nedeniyle ortaya çıkan toplumsal kategorilerin dinî tutum ve davranışlarında bu durumun etkilerinin bulunduğunu anlamak mümkün olmaktadır. Meselâ Weber'in analizlerine göre, köylüler, askerler, tüccarlar, köle ve işçiler ve entellektüel zümreye mensup bulunanların bu durumları onların dinî olay karşısındaki tutum ve davranışlarında yankılar uyandırmaktadır. Bu cümleden olarak, tabiatla doğrudan doğruya ve devamlı temas halinde bulunan köylü, tabiat üstü sihrî formlara öteki toplumsal çevrelere oranla daha duyarlıdır. Askerî kast prensip olarak dine karşı olumsuz bir tutuma sahip olup, günah, kurtuluş ve alçak gönüllülük gibi kavramlara yabancıdır. Tüccarların faaliyetleri daha çok bu dünya işleriyle ilgili olmakla birlikte, genellikle onlar dinî konuda tersine tutum göstermişler ve en dindar çevrelerden olarak dikkati çekmişlerdir. Alt tabakalar şimdiye kadar kendilerine mahsus bir dindarlık tarzı göstermemişlerdir. Entellektüel tabakanın dinî tutumları ise oldukça çeşitli olmuştur. Bu tabakanın rahipler ve din adamları tarafından teşkil edildiği dönemde ilimle din içiçe ve sıkı

(33) Bak.: a.e., s. 220-247.

(34) Bak.: Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Cilt, Tübingen, 1922-1923.

(35) Bak.: Mensching G., a.g.e., s. 276-281.

(36) Aynı konuda bak.: Labbens J., a.g.e., s. 93-96; Robertson R., a.g.e., s. 333-337; Charnay J. P., a.g.e., s. 256-261; Günay Ü., a.g.e.

münasebet halinde görülmüşlerdir. Buna karşılık zamanla ortaya çıkan ayrılaşmaya paralel olarak bu münasebetlerin müsamaha, ilgisizlik veya tecavüz şekillerinde tezahür eden istikametlere yöneldiğine şahit olunmuştur (37).

Öte yandan esnaflık, ticaret, ziraat, göçebelik, muhariplik, kölelik, işçilik veya entellektüel tabakalara mensubiyetin özellikle politeist din gruplarının dinî hayatlarında bariz etkilerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu tür dinlerde her meslek grubunun bir tanrısının bulunması ve meselâ çiftçilikle uğraşan kavimlerde toprak, verimlilik ve bereket tanrılarının (Hititlerde Telipinuş, Frigyalılarda Attis, v.s. gibi bolluk ve bereket tanrıları) önem kazanmaları vakası da bunu göstermektedir. Aynı şekilde muharipler sınıfının hakim olduğu politeist toplumlarda savaş, çarpışma, ve zafer tanrıları önem kazanmaktadırlar. Meselâ savaşçı bir kavim olan Meksika'nın azteklerinde en mühim uluhiyet savaş tanrısı Ultzilo-poşt'dur. Azteklerde savaşçılar sınıfının heyecanlı ve kavgacı karakteri meksika mitolojileri ve ayinlerini de etkilemiştir. Nitekim, bunların dinlerinde çok sayıda insan kurbanına yer verilmesi bundandır. Hinduizm'de ineğe atfedilen kutsiyetle, bu hayvanın hint toplumunun sosyo-ekonomik hayatında oynadığı rol arasında yakın münasebetin bulunduğu kuşkusuzdur. Alimler sınıfının etkilerini Yahudilik, Parsilik, Brahmanlık, Mani dini ve Konfüçyanizmde görmek mümkündür. Japonya'da budist ilâhiyat, ibadet ve teşkilat Samurailer denilen japon şövalyelerinin etkisi altında yeni bir şerhe maruz kalmış ve Budizm'in Hindistan'daki dünya hayatından kaçan anlayışı yerini şövalyevari bir karaktere bırakarak Zen Budizmi haline dönüşmüştür.

Genellikle pek çok dinlerde zengin sınıfların gösterişli dinî ayinler düzenlemek eğilimlerine karşılık, fakir sınıfların dinî ayinlerinde sadelik göze çarpmaktadır. Ancak her iki durumun da istisnaları mevcuttur. Zamanla pek çok dinlerde yerleşmiş, gelenekleşmiş ve müesseseleşmiş dine yeni bir şekil vermek ve onu yeniden teşkilatlandırmak için cereyanlar ortaya çıkmaktadır. Çoğu zaman bu tip cereyanların belli sosyal çevrelerden geldikleri dikkati çekmektedir. Meselâ Hıristiyanlıktaki Hümanizma ve Ünitarizm hareketleri, Yahudilikteki Karaizm, Budizm'in Mahayana kolunda ortaya çıkan hareketler hep ilim dünyasından geldiklerini öne süren rasyonalistlerin müesses dine tepkileri olmaktadır. Yine aynı şekilde İslâmiyet, Hristiyanlık, v.b. pek çok dinlerde görülen "reformizm" ve "modernizm" hareketleri "münevverler" zümresi tarafından temsil olunmaktadırlar. Buna karşılık modernist eğilimlerin tam karşısında belli bir eğitim düzeyinden mahrum ve ekonomik bakımdan alt düzeyde bulunan kişiler ve grupların temsil ettikleri dinî veya dinî-tasavvufî cereyanlar yer almaktadırlar.

Toplumun teşkil eden muhtelif tabakalar müşterek bir menfaat ve fikir katsayısı tarafından birleştirildikleri sürece büyük boyutlara ulaşan değişmeler ortaya çıkmaz. Ancak bu birleştirici gücün kısmen veya tamamen yıkıldığı andan itibaren

(37) Krş., Freund J., Sociologie de Max Weber, Paris, PUF, 1966, s. 174-177.

ren toplumsal parçalanma, değişme ve hattâ çözümler ortaya çıkarlar. İşte farklılaşan, değişen, parçalanmış ve çözülen toplumlarda aynı toplumsal statüye sahip bulunanların ortak menfaatleri ve ideallerini savunmak üzere şuurlu bir planla ortaya çıkan sosyal gruplaşma tipleri olarak karşımıza dernekler (association) çıkmaktadırlar. Dernekleşme bu anlamda toplumsal farklılaşma olayının bir sonucu olup, bu durum yerleşik dinî bünyede pek çok etkiler uyandırmaktadır. Gerçekte derneklere oldukça az farklılaşmış kültürlerde bile rastlanmaktadır (38). Bununla birlikte karmaşık toplumlara doğru gidildikçe dernekleşme sürecinde belli bir artış ortaya çıkmaktadır. Meşguliyet üzerine kurulmuş derneklere Afrika'da sıkça rastlanmaktadır. Ayrıca evlenme, cenaze merasimleri ve başka ayinler ve merasimler için yapılacak harcamaları karşılamak üzere derneklerin kurulduğu görülmektedir. Pek çok kültürlerde çeşitli meşguliyet ve mesleklere göre kurulan derneklerin kendilerine hamî olarak bir patron veya ilâhî seçtiklerine şahit olunmaktadır. Meselâ eski Mısır'da tabipler kendilerine ilâh Thoth ve Sahmet'i, zanaatkârlar Ptah'ı, memurlar (yazıcılar) önceleri Thoth'u daha sonra da İmhotep'i hamî olarak seçmişlerdi. Nubie'deki taş ocaklarında çalışan işçiler İsis'e tapınıyorlardı. Eski Yunan, Anadolu, Hint, Çin, Kore ve Japonya'da muhtelif maksatlarla kurulmuş derneklerin hepsinin birer koruyucu ilâhî veya patronu bulunmaktaydı. Roma'da da durum aynı olup, özellikle collegia'lar özel birer ibadet ve ayin grubu olarak dikkati çekmektedirler. Başlangıçta ailevî tesanüdün ortaya çıkardığı bu özel ibadet grupları, daha sonra meslekî, sosyal ve siyasî menfaatlerin oluşturdukları gruplar haline dönüşmüşler ve ailesizler için aile, yurtsuzlar için de yurt vazifesini görmeye başlamışlardır. Collegia funerebia'lar üyelerinin cenaze masraflarını müştereken karşılamak için kurulmuşlardır. Aynı fonksiyonları icra eden derneklere Orta Çağ Hristiyanlığı, Hinduizm ve Konfüçyanizm'de de rastlanmaktadır. Greko-romen collegia'larının etkisi altında Cermenler arasında guildeler denilen sosyal, politik ve kültürel saik ve menfaatlerin bir araya getirdiği ve üyeleri birbirlerini "kardeşler" (confratria) diye çağıran, belli bir azizin himayesine sığınmış ibadet grupları ortaya çıkmıştır. Orta Çağda müslümanlar arasında da bu tür dinî-meslekî kuruluşlar var olmuşlardır. İlk önceleri genç yaşlardaki kişilerin oluşturdukları yaş grupları olarak dikkati çeken ve bu bakımdan "feta"nın çoğulu "fityan" loncaları olarak adlandırılan bu gruplar, daha sonra sufî terminolojisi ve ideolojisiyle beslenerek "fütüvvet" idealine uygun dernekler haline almışlar ve böylece onlar muhtelif sosyal sebeplerin dinî zahitlik ve dervişlik motifleriyle sıkı bir şekilde karışmasının örnekleri olmuşlardır. X-XII. yüzyıllar boyunca gerçek birer dinî grup olarak gözükten fütüvvet gruplarının şövalyevârî karakterleri, askerî ve sportif faaliyetlere büyük bir değer vermeleri sonucunu doğurmuştur. XIII-XIV. yüzyıllar ve daha sonraki dönemlerde Anadolu'da görülen Ahiler ise tacirler ve zanaatkârların iktisadî menfaatlerini savunan loncalar olup, pek çok dinî-tasavvufî unsurları da içlerinde

(38) Lowie R., a.g.e., s. 243-274.

bulundurmaları bakımından dikkati çekicidirler. Meslek teşekkülü olan her ahi grubunun birer piri de bulunmakta ve ona mesleğin mucidi gözüyle bakılmaktaydı (39). Aynı şekilde, Kolombiya öncesi Amerika, Batı Afrika, Okyanus adaları ve ilkel dünyanın öteki bölgelerinde de muhtelif görev ve mesleklerin icadının özel uluhiyetlere atfedildikleri görülmektedir. Ziraat, dülgelik, kayık ustalığı, orman işçiliği, oyunlar, şarkılar, berberlik, yüntarayıcılığı, v.b. meslek ve sanatların ayrı ayrı ilâhları bulunmaktadır. Samoa'da meyveler, balık, yağmur, hastalıkların iyileşmesi, v.s. işlere mahsus "hizmet ilânları" bulunmaktaydı. Brahmanizm, Hinduizm, Parsîlik, Yahudîlik, Hıristiyanlık ve İslâmîyette çalışmak ve çeşitli meslek ve faaliyetlerle ilgili dinî bilgiler ve açıklamalara rastlanmakta olup, ziraat, ticaret, zanaatkârlık, v.s. gibi tüm meslekî faaliyetlerin dinî birer anlamının bulunduğu görülmektedir ki, bütün bunlar dinle toplumsal farklılaşma vakıası arasındaki karşılıklı münasebetler manzumesinin tezahürlerindendirler (40).

Sonuç:

Din ile toplumsal farklılaşma arasındaki karşılıklı münasebetlerin makro düzeyde ve genel hatlarıyla ele alınıp, ilkel ve az farklılaşmış kültürlerden karmaşık olanlara doğru bir yol izlenerek incelendiği ve yalnızca bazı örneklerle yetinildiği bu kısa panorama, bu iki olay arasındaki ilişkiler konusunun ne kadar geniş ve karmaşık olduğunu göstermektedir. Buradan, konuyla ilgili köklü sonuçlara erişebilmenin, ancak bu hususta daha pek çok ve derinliğine araştırmaların gerçekleştirilmesi şartına bağlı bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu hüküm, başta da işaret edildiği üzere, özellikle hızlı toplumsal farklılaşma süreçleriyle karşı karşıya bulunan günümüzün modern toplumları için geçerlidir. Bununla birlikte, bu küçük araştırmayla sınırlan ldığında bile, aşağıdaki sonuçlara erişmek mümkündür:

-Bir kere, gerek az farklılaşmış ve gerekse karmaşık toplumlarda din ve toplumsal farklılaşma olayları çok sıkı bir biçimde karşılıklı münasebet halindedirler.

-İkinci olarak, çeşitli toplumsal farklılıklar nedeniyle parçalanmış ve iş bölümü sonucu uzmanlaşarak adetâ türlü meslekî ve sosyo-ekonomik faaliyetlerin (ziraat, tıp, hukuk, iktisat, eğitim, siyaset, v.s.) oluşturduğu kompartmanlara bölünen toplum üyelerinin birleşip kaynaşmasında din, çok önemli bir rolü bulunan etkin bir toplumsal bütünleşme faktörüdür.

(39) Krş.: Çağatay N., Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Ankara, 1974; Köprülü F., Osmanlı Devletinin Kuruluşu, Ankara, 1959; Uzunçarşılı İ. H., Osmanlı Tarihi, C. I-II, Ankara, 1947, 1949.

(40) Krş.: Wach J. a.g.e., s. 208-220; Mensching G., a.g.e., s. 109-128, 276-281; Weber M, a.g.e., s. 491-534.

-Üçüncü olarak toplumsal farklılaşmanın da din, dinî bünye ve grup üzerinde bir takım etkileri bulunmaktadır.

Bununla birlikte, özellikle bu son durumuna bakarak dini ve bilhassa ilâhî dinleri yalnızca toplumda var olan sosyal şartlar, münasebetler, farklılıklar ve hususiyle sosyo-ekonomik statü farklılıklarıyla açıklamaya kalkışmak ve onlara irca etmenin son derecede hatalı ve yanlış olduğuna da işaret etmekte fayda vardır. Gerçi bu tür anlayışlara sahip bulunanlar da eksik olmamıştır. Meselâ Fransız sosyoloji ekolü olarak bilinen Durkheim etrafında toplanmış bulunan sosyologlar, Pozitivizmden kaynaklanan bir anlayışla ve tamamen toplumsal şartlardan hareketle dini rasyonel olarak açıklamaya kalkışmışlar ve böylece dinin süjesi ile muhtevasını birbirine karıştırarak onu sadece sosyal şartların bir ürünü olarak görmek istemişlerdir. Aynı şekilde tarihî maddeciler de dini sosyo-ekonomik sınıf farklılıklarıyla açıklamak istemişlerdir. Meselâ bu tür bir anlayışı Hristiyanlığa uygulamaya kalkışanlardan K. Kautsky 1908 de yayınladığı "Hristiyanlığın Menşei" adlı kitabında bu dinin bir proleterya hareketinden başka bir şey olmadığını öne sürmektedir (41). Din ve toplum ve özellikle din ve toplumsal farklılaşma arasındaki ilişkileri bu türlü anlayış ve açıklamaya yeltenen yanlış görüşlere karşı en büyük tepki ise M. Weber, E. Troeltsch, J. Wach ve G. Mensching gibi büyük din sosyologlarından gelmiştir. Özellikle materyalizmin tek yönlü ve yanlış görüşünü protesto edenlerin başında gelen Weber, "Din Sosyolojisi" adlı eserinin ikinci cildinin sonunda toplumun kutsalla kurulan bağla belirlenen dinî realitesi ve onun vasıf ve muhtevasının, içinde çıktığı ve yaşadığı toplumsal statü ve sınıf farklılıklarının basit bir fonksiyonundan ibaret olamayacağını ısrarla belirtmektedir. Zira bu realite menşesinde insan ve toplumu aşan bir mahiyete sahip olup, onu bunlara irca etmek isteyen her teşebbüse meydan okumaktadır. Dinlerin ve özellikle yüksek ve ilâhî dinlerin karakteristik ve muhtevaları münhasıran dinî kaynaklar, kurucuların dinî tecrübeleri ve onlara nazil olan vahiylerden neş'et etmekte olup, ona göre belirlenmişlerdir (42). Esasen dinler ve özellikle evrensel ve ilâhî dinler belli bir sosyal tabaka veya çevreye inhisar etmek yerine farkı toplumsal statü, tabaka ve çevrelerden kimselere hitab etmişler ve onları bağırılarında toplamışlardır. Bazı durumlarda toplumda en etkili siyasî ve sosyal güce sahip grupların dine belli bir ölçüde damgalarını vurdukları kabul edilse bile, bu durum ancak muayyen bir nisbette olmakta ve onu aşmamaktadır (43). Bu bakımdan evrensel ve ilâhî dinlerden hiçbirini fakir, orta, zengin, v.s. tabaka ve sınıflarla sınırlamak mümkün olmayıp, İslâm dininin yukarıda sözü edilen yayılma seyri bunun en güzel örneğidir.

(41) Mensching G., a.g.e., s. 7-8.

(42) Freyer H., a.g.e., s. 67-69.

(43) Wach J., a.g.e., s. 235.

DİN PSİKOLOJİSİNİN ARAŞTIRMA ALANLARI

Doç. Dr. Kerim Yavuz

Bugün manevî ilimler arasında dinî olayları ele alan pek çok eserler yazılmış ve yazılmaya devam edilmektedir. Her geçen gün önemini biraz daha duyuran psikolojik bilimler, dikkatlerini dinî alana da çoktandır çevirmiş bulunuyorlar. Biz burada Din Psikolojisinin araştırma alanlarını genel bir görünüm içinde ve özlü bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız. Yalnız konuya girmeden önce bazı hususlara dikkati çekmek istiyoruz.

Şurası bir gerçektir ki az da olsa her insanın dinden ve dinî yaşayıştan haberi vardır. Yine her insanın din ya da inanç konuları hakkında yeterli ya da yetersiz bilgiler toplamış olması mümkündür. Biraz daha ileri giderek diyebiliriz ki, iyi diyebileceğimiz insanlar dinî inanca sahip oldukları gibi, kötü diyebileceğimiz insanlar da dinî inanca sahip olabilir ve onu içlerinde yaşatabilirler¹.

İnsan ruhu, herhangi bir şekilde yüce ve ilâhî bir varlık ile içten bir bağ kurduğu veya her şeyin yaratıcı bir gücün iradesiyle var olduğunu ve yürüdüğünü içten kabul ettiği andan itibaren o, ister çocuk, ister genç, ister yaşlı, ister sağlam, ister sakat, isterse hasta olsun, bir dine ve bir dinî inanca sahiptir. Böyle bir kimsenin dinî hayatının varlığından söz edilmesi de doğal bir harekettir. Kısaca Allah düşüncesi ve duygusu kimin ruhî hayatına karışmışsa ya da fert herhangi bir şekilde ruhen Allah'a yönelmişse psikolojik olarak onun bir dini var demektir. Burada Din Psikolojisinden hareket ederek dinin bazı tariflerini vermekte yarar vardır: Din "mukaddes olanın (ilâhî varlığın) içte yaşanması ve yüceltilmesidir" "din ferdin mukaddes olanla kurduğu ruhsal bir ilişkidir". "Din, ferdin insanüstü, yüce bir varlığa yönelmesi ve O'na içten bağlanması hareketidir"². R. H. Touless'e göre genel anlamda "din, insanın inandığı insan üstü yüce bir varlığa veya varlıklara karşı içinde

1) Bu konuda W. Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart (Gürümüz Dindarlığı) adlı eserinde örnekler vermektedir. Bk. Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 1 vd.

2) Bk. Otto, Das Heilige, s. 12; Hellpach, Grundriss, s. 3 vd.; Hellpach, Übersicht der Religionspsychologie, s. 11 vd.; Müller-Freienfels, Psychologie der Religion I, s. 11 vd.; Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 2 vd.; Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, s. 49 vd.; 53 v.; Pöll, Religionspsychologie, s. 15.

yaşattığı ve realize ettiği ilâhî bir ilişkidir ki bu sonuç olarak inançla ilgili duyguların ve tasavvurların oluşturduğu ilâhî bir sistem ve bir davranış biçimidir¹". Bir başka ifade ile "din, ferdin, ilâhî kudretin varlığını, görülen ve görülmeyen her şeyin O'nun iradesiyle yürütüldüğünü gönülden kabul ve tasdik ederek hikmetine girmesi²", demektir. Yine "din, insan hayatına ve dünya düzenine mana veren, onu belli bir hedefe yönelten ve istediği gibi yöneten, belirli bir gayenin gerçekleşmesi için, insandan yapması ve yapmaması hususunda taleplerde bulunan ilâhî bir varlığın mevcudiyetine inanmaktır³".

Verdiğimiz bu tanımları tekrar gözden geçirecek olursak Hellpach'ın da desteği ile her dinde şu ortak noktaları buluruz:

1) Kutsal ve ilâhî bir varlığın mevcudiyeti.

2) Fert tarafından ilâhî ve kutsal bir varlığın ya da varlıkların kabul ve tasdik edilmesi.

3) Yüce bir kudretin kabul ve tasdikinden sonra doğan dinî hayatın oluşması.

4) Kabul ve tasdik edilen yüce varlığın akıl gücünün ötesinde olması.

5) İnsanın ve bütün varlıkların ilâhî kudret ya da kudretler tarafından yürütülmesi.

6) İlâhî varlığın insandan yapmasını ve yapmamasını beklediği talepleri⁴.

Şu halde din psikolojik bir gerçektir. Yukarda söylediklerimize dikkat edilirse, böyle bir vâkıada, yani dinde vaz geçilmez üç özelliğin kendini açıkça belli ettiğini görürüz:

1) Her dinde bir inanılan vardır. Burada ilâhî bir varlığın kabul edilmesi inancın hareket noktasını ve temelini oluşturmaktadır.

2) Her dinde bir de inanan vardır. Bunun en belirgin özelliği, inanan insanın bir dinî hayata sahip olmasıdır.

3) İnananın inandığına karşı yerine getirmekle yükümlü hissettiği görevleri (ibadetler, dinî, ahlâkî fiiller v.b.'ları). Bu bir nevi ferdin inandığı varlığın kendisinden beklediği taleplerin karşılığıdır⁵.

1) Thouless, An Introduction to the Psychology of Religion s. 3 vd.

2) Krş. Vergote, Religionspsychologie, s. 22 vd., 26 vd., 37 vd.; Pöll, Religionspsychologie, s. 15; Hellpach, Übersicht, s. 12. Hellpach, Grundriß der Religionspsychologie, s. 3 vd.

3) Dinin tanımı din psikologlarının da ilgisini çekmiştir. Meselâ; J. Leuba dinin 48 ayrı tanımını toplamış ve buna kendisi de iki târif daha eklemiştir. Bk. Vergote, Religionspsychologie, s. 23; Hellpach, Übersicht der Religionspsychologie, s. 12 vd.

4) Krş. Hellpach, Übersicht der Religionspsychologie, s. 13.

5) Krş. Hellpach, Übersicht der Religionspsychologie, s. 14; Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens, s. 55.

Burada şu sorular akla gelebilir: Din psikolojisi nedir? Ne olması gerekir? Hangi alanlarda araştırmalar yapacaktır? Din Psikolojisi, dinin psikolojik fonksiyonu üzerinde mi, yoksa ruhun dinî fonksiyonu üzerinde mi araştırmalarını sürdürecektir? Başka bir anlatışla, Din Psikolojisi din ilimlerinin mi, yoksa psikolojinin mi bir dalıdır? Kısaca, Din Psikolojisinin hareket noktası din mi, yoksa insan mı olmalıdır? Biz burada bu sorulara dönecek değiliz. Yalnız şu kadarını söyleyebiliriz ki bu soruların bazıları bugün bile aktüalitesini korumaktadır. Görülüyor ki Din Psikolojisi aısından psikoloji ile dinin ilişkisi iyice aydınlanmamıştır. Çeşitli görüntüleri içinde dini ve dinî hayatı inceleyen Din Psikolojisi din ile psikoloji arasında henüz yeterince ortak noktalara ulaşmış sayılmaz. Bununla birlikte din psikologları bir çok farklı görüşlere rağmen dine bir psikolog olarak bakılmasının daha doğru olacağı noktasında birleşmişlerdir.

W. James'in de söylediği gibi dinin bir ilâhî, bir de insanî tarafı vardır. Din Psikolojisi onun ilâhî yönü ile uğraşmaz. Meselâ, Allah'ın varlığı konusu ve inanç esasları üzerinde iyi-kötü, doğru-yanlış, ve güzel-çirkin gibi değerlendirmelerin yapılması, Din Psikolojisinin görevleri arasındayer almaz. O dinin insanın içinde yaşanan subjektif yönü ile meşgul olur. Daha doğrusu bu bilim dalı türlü görüntüleri içinde dinin, ferdin ruhî hayatında cereyan edişini ve dinî yaşayışın dışa yansımalarını inceler. Aslında insan dini bir bakıma ferdin davranışlarına yansıdığı ölçüde tanımaya çalıřır¹. Burada psikolojinin vazifesi, Din Psikolojisinin araştırma alanına giren dinî olayları ve tezâhürleri ortaya koyarken, gözlemlerde, tasvirlerde ve analizlerde bulunmaktır. Buradan da bir sonuca gitneye çalışmaktır.

şu halde Din Psikolojisinin araştırma alanı, ferdin dine ruhen yönelişi ve onu içinde yaşayışi ölçüsünde onun bütün ruhi hallerini ve tecrübelerini içeren dinî hayatının tamamını kapsamaktadır. Öyle ise din psikoloğu dindar insanın ruh yapısını dikkate alarak onun dinî hayatını bütün ayrıntılarıyla anlamaya ve aşıklamaya çalıřır². Burada duygular, davranışlar, tutumlar ve buna benzer dinî faaliyetler ya da içten gelen itici güdüler dinî yaşayışın özünü oluşturmakta biri diğerinden daha ağır basabilmektedir. Gerçek olan şudur ki dinî yaşayışa ruhî süreçlerin hepsinin az ya da çok katılabileceęidir³.

Genel psikolojide olduğu gibi dinî hayatın araştırılmasında da çeşitli bakış şekilleri vardır. Bu, ruhî, hayatın kendini gösterişine ve belli bir hedefin seçilişine göre de değişir. Meselâ, dinî ruh hayatından sayılan ferdin dinî ruhen kabullenişi, onu içinde işleyişi ve bu sırada tedricen oluşan dinî yaşayışi bir araştırma konusu

1) Krş. Pruyser, Die Wurzeln des Glaubens, s. 13.

2) Buna yerine göre dinin toplum hayatı için pratik değeri de dahildir. Bk. Bolley, Religionspsychologie, s. 7; Armaner, Din Psikolojisine Giriş I, s. 9 vd.

3) Yoksa bunların hiç birisi dinî yaşayışın özünü yalnız başına oluşturamaz. Buna rağmen, W. James dinî yaşayışta duygunun daha ağır bastığı kanısındadır. Bk. Pruyser, Die Wurzeln, s. 15.

olabilir. Öte yandan duygu, düşünce, tasavvur, istek ve çağrışım gibi ruhsal fonksiyonlar dinî hayatın kristalleşmesine yardımcı olmak üzere araştırılabileceği gibi ferdin ruhunda cereyan eden dinî olaylar, muhtevalar ve yaşanan dinî tecrübeler de bilimsel alana aktarılabilirler.

Bunun yanında dinî hayatın araştırılması bilinç dışı alana kaydırılabilir. Bu alanda bize Derinlik Psikolojisi doyurucu incelemeler verebilir. Nitekim söz konusu alanda Batı'da oldukça zengin araştırmalar yapılmış bulunmaktadır¹.

İnsan ruhuna açılan bir başka yol da ferdin dinî şuurunu, içinde cereyan eden bilinçli değişimleri ve yaşayışları, dinî duyuş ve anlayışları ele alan psikolojik bir araştırma yoludur. Bu bir nevi dinî hayatın Bireysel Psikoloji açısından araştırılmasıdır. Böyle bir psikolojik anlayış, ferdin fiillerini, davranışlarını ve tutumlarını incelemeyi kendine vazife edinmiştir. Çünkü onun fiilleri ve davranışları kendisinin ruhen neye elverişli olduğunu, ruhî yeteneklerini ve fonksiyonlarını ortaya koyması bakımından önemlidir².

Dinî hayatı sistemli bir şekilde aydınlatmayı amaç edinen Din Psikolojisinin dinî yaşayışın değişimlere ve gelişmelere uğraması yanında onun dışı yansımasına yönelen araştırmaları da ihmal etmemesi gerekir. Böyle bir anlayış ile dinî yaşayışı, duygular, müşahedeler, tasavvurlar, düşünceler, ilgiler, eğilimler, istekler, dilekler, ümitler vb.'ları içinde yakalamak daha kolay olacaktır. Çünkü Allah ile içten samimî bir bağ kuran ve günlük hayatına yön verecek derecede dinî inancın etkisinde kalan insan, binbir çeşit ihtiyaçlarını, arzularını, dileklerini, ideallerini, hayallerini, planlarını, ümitlerini, sevgilerini, ümitsizliklerini, elemelerini, kederlerini, korkularını, acılarını ve buna benzer başka ruhî hallerini dinî inancından ayırmaz. O içinde bütün bunları Allah ile birlikte işlemeye çalışır. Onun inancı ile birlikte düşünür, O'nunla birlikte duyar, O'nunla yaşar ve yine O'nunla çözmeye gayret eder. Dindar insan günlük hayatın akışını inancından ayrı tutamaz ve düşünmez.

Şu halde Din Psikolojisinin araştırma alanlarını aşağıda da görüleceği üzere kısaca teknik kavramlar altında şöyle sıralayabiliriz: Dinî hayatın temel tezahürlerini amaçlayan Genel Din Psikolojisi, dinî bakımdan Ferdî Farklar ya da Şahsiyet Psikolojisi, Dinî Gelişim Psikolojisi, Tecrübi Din Psikolojisi, Dinî Pratikler Psikolojisi,

1) Bk. Sundén Die Religion, s. 236-330; Sundén, Psychoanalytische Religionspsychologie, s. 38-47; E. Nase/J. Scharfenberg, Psychoanalyse und Religion, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977; Marin, Einführung, s. 42 vd.; Faber, Religionspsychologie, s. 18-74; bu konuda uluslararası yayın yapmakta olan "Archiv für Religionspsychologie" de pek çok yazılar bulmak mümkündür.

2) Krş. Adler, Religion und Individualpsychologie, (E. Jahn ile birlikte) Wien 1933. Bu hususta da yukarıda söylediğimiz gibi uluslararası yayın yapmakta olan "Archiv für Religionspsychologie" dergisinde yazılar bulmak mümkündür.

Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi, Tarihi Din Psikolojisi, Bireysel Din Psikolojisi, Pedagojik Din Psikolojisi, Psikoanalitik Din Psikolojisi, dinin pratik hayata uygulanışında kullanılan Din Psikolojisi, sosyal ve ruhsal durumu bozulmuş fertlerin dinî hayatını hedef edinen Psikoloji, Psikoterapik ve Psikopatolojik Din Psikolojisi vb.'ları. Buna göre Din Psikolojisinin yararlandığı bilim dallarını iki grupta toplamak mümkündür: 1- Psikolojik ilimler. 2- Dinî ilimler. Din Psikolojisi araştırmalarını yürütürken yerine göre bunlardan-az ya da çok yararlanacaktır. Söz konusu psikolojik ilimler, Genel, Gelişim, Şahsiyet, Bireysel, Sosyal, Pedagojik, Derinlik Psikolojisi, Psikoterapi, Psikopatoloji vb.'larıdır. Dinî ilimler ise Dinler Tarihi, Tefsir, Hadis, İslâm Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Felsefesi, Mukayeseli Dinler Bilimi, Din Fenomenolojisi, Dinî Antropoloji ve Etnoloji, Dinî Hukuk, Dinî San'at vb.'larıdır. Ashında Din Psikolojisinin yerini, sözünü ettiğimiz din ilimleriyle psikolojik ilimlerin kesiştiği ortak yerde aramak gerekir¹.

Dinî hayata yeniden dönecek olursak, ruhun orada ilâhî âleme açılan bir yol aradığını ve kendine göre de bir yol bulduğunu görürüz. Buna dayanarak bazı bilginler dini, ferdin ruhî fonksiyonlarla Allah'a yönelmesi ve O'nunla içten gelen karşılaşması olarak tanımlamışlardır. Buradaki karşılaşma, ruhun bütün benliği ile katıldığı bir karşılaşmadır. Onun için Allah inancı da onun ruhunda canlı bir şekilde yansımaktadır. Çünkü Allah ruhun binbir türlü ihtiyaçlarına, arzularına, ümitlerine, elemelerine ve kederlerine cevap verdiğinden ferdin ruhunda bunlar anlam kazanırken Allah inancı ile birlikte anlam kazanmaktadırlar 2. Bu bakımdan dinî hayat kendi ruhî çeşitliliği içinde araştırılmalıdır. Böylece normal olsun veya olmasın onun türlü aşamalar içindeki görüntülerini, gelişim durumlarını fonksiyonlarını ve buna benzer hallerini ortaya koymak görevlerimiz arasındadır. Şu halde dinî hayatı kendi genişliği içinde araştırırken onun içinde bulunduğu şartları ve imkânları unutmamak gerekir.

Dinî tecrübenin psikolojik incelenmesine gelince, şüphesiz burada esas olan, ruhsal bir olay olarak cereyan eden ve kendini gösteren dinî yaşayıştır. W. James'ten önce ve sonra dinî tecrübenin özünün ne olduğu üzerinde sorular sorulmuştur. Bazıları onun aslını bir duyguda, bazıları iradede, bazıları fikirde ya da düşüncede, bazıları ise bir tutumda, bir değerde, içten gelen itici bir güdüde olduğunu söylerken bazıları da bunu bir başka şeyde aramışlardır. Bütün bunları göz önünde bulunduran James söz konusu ruhsal süreçlerin hepsinin türlü şekiller içinde dinî yaşayışa katılabileceği kanısındadır. O'na göre bunlardan birisi dinî yaşayışın özünü yalnız başına oluşturamaz. Ama yine de W. James ferdin subjektif dinî

1) Krş. Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 5 vd., 26 vd., 32 vd., 67 vd., 105 vd., 172 vd., 208 vd., 235 vd., 374 vd. 413 vd., 440 vd.; Mann, Einführung, s. 4 vd.; Pöll, Religionspsychologie, s. 15 vd.; Armaner. Din Psikolojisine Giriş I, s. 7, 12; Gennrich, Religionspsychologie, s. 131.

2) Krş. Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 2; Egemen, Din Psikolojisi, s. 19.

yaşayışı kendisini daha çok duygularda belli ettiğine inanmaktadır¹. İşte Din Psikolojisi inceleme alanını geniş tutarak dinî yaşayışların türlü temel şekillerini ve yapılarını göz önünde bulundurarak araştırmalarını yürütmelidir. Esasen Din Psikolojisi dinî yaşayış üzerinde araştırmalar yaparken, önce Allah inancının yaşayışını ele almalıdır. Çünkü dinî yaşayışın başında Allah inancının yaşanması gelmektedir. İnsan bunu içinde samimiyetle yaşadığı zaman en yüksek ve en değerli bir yaşayışa ulaşmış olur. Çünkü inanan insanı derinden saran ve gittikçe genişleyerek kendini hissettiren böyle bir yaşayış, içten duyulan samimî bir yaşayışın ifadesidir. Öyle ise en içten gelen bir yaşayış, dindarın bütün benliği ile katıldığı bir yaşayıştır². Burada Din Psikolojisinin görevi, ferdin ruhunda Allah'ın nasıl duyulup yaşandığını, nasıl tasavvur edilip düşünüldüğünü, O'nun insanlardan yapmasını ve yapmamasını beklediği isteklerin dindarı nasıl etkilediğini belirtmeye çalışmaktır. Kısaca, Din Psikolojisinin temel hedeflerinden birisi 'dinî yaşayışı bütün derinlik ve genişliği içinde' aslına yakın olarak kavramaya gayret etmek ve onu psikolojik analizler ve tasvirlerle ortaya koymaktır³. Bu arada o diğer ruh fonksiyonlarının dinî yaşayışla olan ilişkilerini, inceleme konuları arasına almayı ihmal etmez. Yeri gelmişken bütün bunların islâmî açıdan da ele alınmasının gerekli olduğunu hatırlatalım.

-1/ Dinî yaşayışın önemli konularından birisi de ihtida (hidayete erme, dine, dönüş) olayıdır. Şüphesiz ihtida olayının incelenmesi, Din Psikolojisinin ihmal edemeyeceği araştırma alanlarından birisidir. Daha Din Psikolojisi araştırmaları yeni başladığı sıralarda bile özellikle Amerika'da W. James ve E. D. Starbuck gibi ünlü din psikologları bu konu üzerinde durarak ortaya önemli eserler koymuşlardır. Bunlar W. James'in "Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" (Dinî Tecrübenin Çeşitliliği) ile Starbuck'un "Religionspsychologie"⁴ adlı iki ciltlik eseridir.

Bilindiği gibi ihtida olayında her şeyden önce ferdin temelden sarsılarak değişmesi yeniden doğmuş olması söz konusudur. Esasen bir din insanı istediği şekilde değiştirmek ve onu kendi modeline göre uydurmak ister. Fakat insanın ruhunda ihtida olayının gerçekleşmesi oldukça zordur. Öyle ki, bu imkânsız gibi görülenin mümkün hale gelmesinden başka bir şey değildir. Allahtan uzaklaşmış ya da O'na çok uzak ve yabancı kalmış bir kimsenin, eski kişiliğini tamamen

- 1) W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. 3. Aufl. Leipzig 1920; ayrıca krş. Pruyser, Die Wurzeln, s. 15. Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens, s. 65; Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart, s. 37 vd.
- 2) K. Girgensohn'a göre insan bunu duygu ile çağrışımsal düşüncenin sentezi şeklinde yaşamaktadır. Bk. Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 105 vd.
- 3) Bk. Egemen, Din Psikolojisi, s. 18; krş. Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 105 vd.; Bolley, Religionspsychologie, s. 5 vd.
- 4) E. D. Starbuck, Religionspsychologie, Bd. I-II, A. Kröner Verlag, Leipzig o. jahr.

bırakıp yepyeni bir dinî inanç ve şahsiyet kazanarak kişisel iradesiyle Allah'a yönelmesi ve kendini O'na vermesi son derece önemli bir meseledir. Bu, ferdin eski hayatının tümünden değiştirilerek yeni bir hayata başlaması demektir. Sözünü ettiğimiz ihtida, insan ruhunda yavaş yavaş cereyan ederek gelişip ortaya çıktığı gibi aniden de doğup kendini gösterebilir.

Dönüm noktası saydığımız ihtida olayından sonra insan ruhunda dinî duygular, düşünceler ve tasavvurlar artık merkezî bir mevkiye yükselmişlerdir. Yalnız buraya gelinceye kadar ihtida olayında, cereyan ederken nasıl bir değişme olmaktadır? İhtidanın yaşanmaya başlamasından önceki ben ile ihtida sonundaki ben arasında ne gibi farklar belirmektedir? Başka bir deyişle, ferdin eski beninden ayrılıp yeni benine geçmesi ve ona sahip olması nasıl olmaktadır? Bu sırada hangi ruhsal olaylar ve haller doğmaktadır? İhtidayı hazırlayan sebepler nelerdir? Söz konusu hallerin ve nedenlerin hangileri ihtidanın gerçekleşmesinde daha etkili olmaktadır? Allah'dan uzak kalmış olmanın verdiği günahkârlık, pişmanlık, çaresizlik, emniyetsizlik, güçsüzlük, huzursuzluk, şüphe, depresyon, korku, elem gibi duyguların ve bunlarla ilgili düşüncelerin, ihtidanın cereyanı sırasında rolleri ve etkileri nelerdir? Sözünü ettiğimiz duygu ve düşünceler altında ezilen ruh bunlardan uzaklaşarak nasıl hafiflemekte ve rahatlamaktadır? Kısaca, insan eski duygulardan, düşüncelerden, anlayışlardan ve alışkanlıklardan sıyrılıp yenilerine nasıl geçebilmektedir? Bu alanda yapılacak din psikolojik araştırmalar, bütün bu ve buna benzer sorulara cevaplar arayacaktır¹. Özellikle İslâm'ın doğuşu ve gelişmesi dönemlerinden hareket ederek zamanımıza kadar uzanan ihtida olaylarının araştırılması, İslâm Dini'nin insan üzerindeki etkinliğini ve doyuruculuğunu göstermesi bakımından da son derece önemlidir. İslâm Tarihi'nin bu konuda bize çok zengin materyel verebileceği kanısındayız.

2- Dinî yaşayışın bir başka türü de tasavvufî yaşayıştır. Bu yaşayış türüyle tasavvuf psikolojisi meşgul olmaktadır. Tasavvufî yaşayış, en içten duyulan dinî yaşayışlardan sayılmaktadır. Böyle bir yaşayış dinî hayatta normal ve sağlıklı bir yaşayış olarak görülmektedir. Şüphesiz ferdin dinî hayatında samimi ve hususî yaşayışların, ruhî yükseliş ve alçalışların araştırılması, Tasavvuf Psikolojisi bakımından oldukça önemlidir. Batı'da Tasavvuf Psikolojisi alanında ciddi incelemeler yapılmıştır. Her ne kadar bunlarda Hıristiyan tasavvufunun psikolojik değerlendirilmesi çok daha ağır basıyorsa da bu hususta ilk önemli eser J. H. Leuba'nın yazdığı "Die Psychologie der religiösen Mystik" (Tasavvuf Psikolojisi) adlı eseridir².

1) Krş. James, Die religiöse Erfahrung, s. 157-209; Starbuck, Religionspsychologie, I, s. 21-197; Gruehn; Die Frömmigkeit der Gegenwart, s. 39-76.

2) J. H. Leuba, Die Psychologie der religiösen Mystik, München 1927; Ayrıca krş. Bolley, Versenkungsstufen in der Betrachtung, in: Geist und Leben, Jahrg. 22, 4. H., 1949; K. Gins, Studien zur Mystik-Vormystische Erscheinungen", n: Zeitschr. f. Menschenkunde, Organ der Österreichischen Gesellschaft f. Psycholog., 25. Jahrg. 1961, H. 1.

2 Şu halde tasavvufî yaşayışın araştırılması Din Psikolojisine düşen bir görevdir. Onun bunu başlangıcından alıp bütün gelişim safhalarını kendi derinlik ve genişliği içinde anlamaya çalışması ve bunların psikolojik analizlerini yapması gerekir. Böylece tasavvufî yaşayışa dayanarak dinî duygu, düşünce ve tasavvurların ruhsal kaynaklarına daha da yaklaşılmış olacaktır¹.

3 Tasavvufî hayatın ortaya konmasında İslâmî tarikatlar, tarikatları yürütenlerin, onların ileri gelenlerinin, velilerin ve dervişlerin hayatları ve bunları destekleyen her türlü materyel bize çok zengin gözlem ve araştırma imkânları verecek durumdadır. Tasavvufî hâl diye nitelendirilen bütün dinî ayinler, bunlara ait davranış teknikleri ve tezahürleri psikolojik değerlendirmeye tâbi tutulabilir. Vecd, istiğrak, riyâzet, zühd, çile, itikâf, terk, semâ, zikir, tefekkür, takva vb.'ları tasavvufî yaşayış hallerinin başlıcalarıdır. Din büyüklerine, velilere ve dervişlere atfedilen kerâmetler ve menkibeler de psikolojik bakımdan değerlendirilebilir (2). Bütün bunlar bizde Din Psikolojisinin gelişmesi yönünden oldukça zengin kaynaklardır.

3 Din Psikolojisinin araştırma alanlarından birisi de dinî müşahededir. Her şeyden önce insan dünya ile ilişki kurarken müşahadeye çok şey borçludur. Sonra, dünya müşahadeye aktif katılan insana kendini açık tutar. O da orada gözlediği her şeyi içine alır ve onları kendince değerlendirir. Bundan dolayı onun gözlediği dünya zamanla kendi dünyası haline gelir. Buradan hareket ederek biz müşahadeye insanı ve tabiatı birbirine bağlayan bir vasıta-gözyle bakabiliriz.

Her ne kâdâr müşahedenin göze kötüyü göstererek, kulağa kötüyü duyurarak ve dile de kötüyü söyleyerek insanı kötü ve yanlış yollara sürüklediğini söyleyenler varsa da onun tek başına doğru olması mümkün değildir. Çünkü insan dünyada gözünü ve kulağını açınca son derece korkutucu, ürpertici, ürkütücü ve tiksindirici şeyler görüp duyduğu gibi bunların tam aksini yani fevkalâde güzel, gönül alıcı, çekici, iç açıcı, insanı kendinden geçirici ve derin hayretler içinde bırakıcı şeyleri de görüp duyabilir. Çünkü dünya bunların her türlüünü gözler ve kulaklar için hazır bulundurmaktadır. Müşabade vasıtalarıyla toplanan olgular ve süreçler duygu, düşünce, tasavvur, hayal ve fikirle işlenerek dilden dışa dökülmektedir. Gözlemlerini sürrekli derinleştirmeye ve genişletmeye çalışan fert topladığı müşahadeleri yardımıyla görülen, duyulan, koklanan, tadılan ve dokunulan tabiatın ötelere uzanarak ilâhî âleme açılıp Allah ile içten bir bağ geliştirmeye koyulur. Çünkü müşahade bir yerde varlığı düşünülen asıl varlığın gerçeğine iştirak ediş demektir³.

1) Krş. Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 120 vd.; Leuba, Mystik, s. 1-6, Björkhem, Definitionsprobleme, s. 192-200.

2) Bk. Egemen, Din Psikolojisi, s. 20.

3) Pruyser dinî müşâhade üzerinde dururken özellikle görme, işitme, dokunma, hareket etme, acıma, tat alma, koklama ve başka duyuşal vasıtalarla kazanılan müşahadelere ayrıntılı bir biçimde dikkati çekmektedir. Bk. Pruyser, Die Wurzeln des Glaubens, s. 38-71; ayrıca krş. Müller-Pozzi, Psychologie, s. 69 vd.

Şu halde Din Psikolojisinin görevlerinden birisi de dinî yaşayışta müşahade süreçlerinin nasıl bir rol oynadığını göstermeğe çalışmaktır. Başka bir deyişle Din Psikolojisi görme, işitme, dokunma, koklama, tatma, acı duyma gibi duyular ve buna benzer diğer duyusal iletkenlerle kazanılan müşahadelerin dinî inançla ilişkisini ve onların birbirleri üzerindeki etkisini inceleyecektir. Özellikle duyularla kazanılan algıların ve gözlemlerin Allah tasavvurunun oluşmasında katkısı az değildir. Dindarın Allah'a yönelmesinde, O'na yaklaşma sürecinin hızlanmasında ve inancının derinleşmesinde bunların olumlu etkilerini, yapılacak araştırmalar gösterecektir. Bundan başka dinî semboller, san'at eserleri, dil ve müzik vasıtasıyla kazanılan müşahadelerin incelenmesi Din Psikolojisi bakımından oldukça yararlı olacaktır¹.

4 - Din Psikolojisinin önemli araştırma alanlarından bir başkası ise dinî inancın duygu cephesidir. Bilindiği gibi fert ruhunun derinliklerine rahatca inebilen duygu, bütün yaşam boyunca ruhun temel kaynaklarından ve etkenlerinden birisidir. Bu durum kuşkusuz dinî hayat için de geçerlidir. Çünkü dinî duygunun dindarın hayatında vaz geçilmez bir yeri vardır. Şu halde o inanan insana anlamsız, değersiz ve basit bir duygu değildir. Sonra, ona gelip geçici bir beğenme ve hoşlanma gözüyle de bakılamaz. Ayrıca dinî duygu, belirlenmemiş ve hedefi çizilmemiş bir duygu da değildir. O ruhun derinliklerine kök salmış ayrı bir anlamı, değeri ve hedefi olan bir duygudur². Bu konunun güvenilir metodlarla İslâm kültürü çevrelerinde de iyice araştırılması gerekir. Biz şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz ki dinî yaşayışın -aşağıda görüleceği üzere- bir fikri tarafı olduğu gibi bir de duygu tarafı vardır. Yalnız dinî duygunun tanıtılmasında bu güne kadar herkesin birleşebileceği ortak bir tarife ulaşıldığını söylemek oldukça zordur. Halbuki bu duyguyu inceleyen psikologlar kendilerine göre dinî duygulardan hangisi ağır basıyorsa, onun dinî duygunun, hatta dinin ana kaynağını oluşturduğunu söylemekten çekinmemişlerdir. Bundan dolayı dinî korku, sevgi, hayranlık, bağlılık, dayanma, güvenme, sığınma, teslimiyet, istek, irade, ümit, şükretme (minnettarlık) kaçınma, sonsuzluğu arama, yüceltme ve ilâhî kuvvete yönelme gibi duygulardan birisi dinî duygunun ana kaynağından ya da dinî hayatın önemli duygularından birisi sayıldığını görüyoruz. Örneğin, Din Psikolojisinin öncülerinden sayılan Friedrich Schleiermacher dindarlığın kaynağını doğrudan doğruya "yüce âleme bağlanma duygusuna" dayandırmaktadır. Hatta, O dinin temeli sayılan Allah fikrinin, düşünceden beslenişini dikkate almadan dinin sadece duygudan doğduğunu inancındadır. Bu görüşü ondan başka paylaşılanlar da vardır. "Dindarlık direkt bağlanma duygusu-

1) Krş. Pruyser, Die wurzelndes Glaubens, 34-41; Pöll, Religionspsychologie, s. 146 vd., 153 vd., 161 vd., 170 vd.

2) Duygunun tanımı meselesi, duyguların değerlendirilmesi, dinî duygunun belirlenmesi, duyguların, özellikle dinî duyguların gelişmesi ve diğer özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için, Bk. Yavuz, Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 33-56.

dur", yani "sonlu olanın sonsuz ve yüce kudrete doğrudan doğruya bağlanmasıdır" düşüncesi Schleiermacher'den R. Otto'ya, hatta K. Girgensohn'a kadar uzanmış ve kabul görmüştür¹. Örneğin, Wundt dini "bir kimsenin kendisine ferdî gayretin (Streben) en yüksek amaçları olarak görülen ideallerin gerçekleşeceğini düşündüğü, yüce bir dünyanın varlığını ve kendisinin ona ait olduğu hissini uyandıran bir duygu² olarak değerlendirmektedir. Müller-Freienfels de bu görüşe çok yaklaşmaktadır. Ona göre bir kimsenin bir dine sahip olması demek, onun kendini bilinçli bir biçimde bütün arzularının ve ideallerinin gerçekleşeceği yüce bir âlemin içinde hissetmesi demektir³.

Şu halde Din Psikolojisinin dinî hayatı besleyen bütün duyguları ve bunların dindar insan üzerindeki etkilerini araştırması gerekir. Yalnız o bunları yaparken duygusal yaşayışların kendilerini türlü renkler ve duygu tonları içinde gösterdiklerini unutmamalıdır⁴.

Burada Din Psikolojisi bütün tecrübelerin üstüne çıkan ve ferdin dışında kalan objektif dinle, onun subjektif olarak içinde duyup yaşattığı dini birbirinden ayırmaktadır. Çünkü objektif din, bir gerçek olarak ferdin dışında, fakat toplum içinde hazır bulunduğu kendi genel prensipleri ve düzeni içindeki dindir. Subjektif din ise sadece dindarın içinde duyulan ve yaşanan dindir. Eğer ferdin ruhunda din duyulmuyor ve yaşanmıyorsa, onun için bir dinden söz edilemez. Aslında din, duyulduğu ve yaşandığı ölçüde din sayılır. Bizi ilgilendiren de dinin duyulan ve yaşanır yönüdür. Bu da kendini dindarın inançlarında, duygularında, düşünce ve davranışlarında gösterir. Fakat dinin en içten yaşantısı yine de duygularda olduğu söylenebilir. Bu, ilahî kudret önünde ister korkuda, ister saygı ve yüceltmede, isterse kendini sığınmaya götüren sevgide olsun, hiç bir şekilde değişmez⁵. Sözü-nü ettiğimiz konuda yapılacak psikolojik çalışmalar özellikle İslâm dünyasındaki Din Psikolojisi araştırmalarına yeni boyutlar kazandıracaktır.

1) Bu hususta ayrıntılı bilgi için, Bk. Yavuz, Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 40 vd.; ayrıca krş. Schleiermacher, Über die Religion, s. 45-53; Pruyser, Die Wurzeln, 173 vd.; Bolley, Religionspsychologie, s. 15 vd.; Wunderle, Religionsphilosophie, s. 56; Hollpach, Übersicht, s. 107.

2) Bk. Wundt, Völkerpsychologie, VI, s. 522; ayrıca krş. Yavuz, Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 42.

3) Krş. Müller-Freienfels, Psychologie der Religion I, s. 12.

4) Bu konuda daha geniş bilgi için Bk. Pruyser, Die Wurzeln, s. 5; Müller-Freienfels, Psychologie der Religion I, s. 3, 7, 12 vd.; Vergote, Religionspsychologie, s. 80; Gruehn, Die Frömmigkeit I, 34 vd.; Müller-Pozzi, Psychologie, s. 52-56; Yavuz, Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 42 vd.

5) Krş. Yavuz, Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 43; Müller-Freienfels, Persönlichkeit, s. 57.

Kabül-gzet

5 Dini ilgiler ve istekler de Din Psikolojisi bakımından önemli araştırma alanlarından sayılır. Çünkü ferdin ruh yaşamında ilgilerin önemli bir yeri vardır. Şüphesiz karakteristik ilgilerden birisi de dinî ilgilidir. Dindar bir kimsenin ne yaptığını ve ne yapmak itediğini öğrenmek ve davranışlarını anlamak için onun ilgileri, merakları ve istekleri bize önemli ölçüde yardımcı olacak güçtedir. Başta Allah inancı olmak üzere dinin temel prensiplerine, inancın bir cevabı sayılan dinî pratiklere ve dinî konulara karşı uyanan ilgilerin derinliğine nüfuz edebilmek için psikolojik analizler Din Psikolojisine yeni ufuklar kazandıracaktır.

İsteğe gelince, biz onu bir araştırmamızda aşağı yukarı karşılığı olan bir şeye karşı ferdin bilinçli olarak içinde kararlı bir biçimde yaşattığı ve belli bir hedefe ulaşmak üzere gösterdiği ruhsal bir faaliyet olarak tanımlamıştık. Yine orada biz isteğin, ferdi objelere ve şartlara doğru olumlu yöne olduğu kadar, olumsuz yöne de itebileceğini söylemiştik². Böylece, o yapmakta ve yapmamakta benin aktif bir biçimde katılımını, yani, ferdin isteklerine karşı tavır takındığını gösterir. Şu halde insan isteklerine izin verebileceği gibi onları baskı altına almaya ve engellemeye de çalışabilir. Bilindiği gibi ferdin son derece, çeşitli istekleri vardır. Onlar içeriklerine ve derinliklerine göre de farklıdır. Bunlar arasında gelip geçici istekler olduğu gibi sürekli ve kalıcı istekler de vardır³.

Dini istekler dindar kişinin hayatında önemli bir yer kaplar. G. W. Allport'un "kişinin hayatında her şeyin isteklerle ilgisi vardır", sözü dinî inanç hayatı için de geçerlidir. Esasen din özellikle İslâmiyet fertlerin isteklerini dikkate alarak onları belli bir disiplin, ölçü ve anlayış içinde eğittikten sonra doyurmaya çalışmaktadır. O bunları gerçekleştirirken yerine göre istekler üzerinde sınırlandırmalar ve ayarlamalar getirmekte ve neticede istelerin yerine getirilmesini veya getirilmesini ya da baskı altında tutulmasını uygun görmektedir. Din bununla benin varlığını dengeli bir biçimde koruma amacını gütmektedir⁵. İşte burada Din Psikolojisine düşen görev, dinî istekleri bütün türleri, değişmeleri ve derinlikleri içinde çeşitli yönlerden uygun teknikler kullanarak araştırmaktır.

1) Bk. Yavuz, Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 71 vd.; Bühler, Psychologie im Leben, s. 127.

2) Bk. Yavuz, Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 95 vd.

3) Krş. Yavuz, Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 96 vd.; Rohrer, Einführung, s. 449 vd.; Kesslering, Psychologie, s. 125

4) Bk. Allport, The Individual, s. 9; ayrıca Krş. Pruyser, Die Wurzeln des Glaubens, s. 217; Pöll, Religionspsychologie, s. 7.

5) Dine göre isteğin objeleri büyük, küçük, gelip geçici ya da sürekli, kalıcı, sonsuz olduğu gibi maddî, manevî, bedenî, ve ruhi de olabilir. Bu hususta geniş bilgi için Bk. Yavuz, Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 97 vd.

(2) 6

Bundan başka Din Psikolojisinin ilgisiz kalamıyacağı araştırma alanlarından birisi de dinî istidât ve kâbiliyet konusudur¹. O burada dinî istidât ve kâbiliyetin, dinî hayatın kaynaklanış ve beslenişindeki rolünü ve etkisini, dinî inancın nativizm ve tecrübecilikle ilişkilerini ve bunlarla ilgili problemleri inceleyecektir. Bunun yanında ferдин inanmaya karşı içten gelen ruhi hazırlığı, dinî arayışı, inanca ihtiyacı, korunma ve emniyet altında olma duygusu ve bunlara benzer hususların da ayrıca araştırılması gerekir.

6 Yine Din Psikolojisinin önemle üzerinde durduğu araştırma alanlarından bir başkası da dinî tasavvurlar ve düşüncelerdir. Şüphesiz dinî tasavvurların başında Allah tasavvuru gelir. Bunu diğer dinî objelerin ve konuların tasavvurları izler. Düşüncenin bir türü ve ona bir geçiş olarak kabul edilen tasavvur, ruhsal güçleri ya da duygusal uyarılarla zihinde önceden oluşan herhangi bir nesnenin veya bir olayın ya da bir fiilin (Akt) veyahutta bir kavramın yeniden özel bir şekilde biçimlenmesi, canlanması, anlam kazanması veya hatırlanmasıdır². Buradan hareket ederek dinî tasavvurların oluşması, kaynaklanması, gelişmesi, değer kazanması, yaşanması, dışa yansımaları ve bunlarla ilgili problemler araştırılacak konular arasında bulunmaktadır.

Dinî düşüncelere gelince, önce şunu hatırlatmakta yarar vardır. Bilindiği gibi insan ruhu tasavvurları ve hatıraları tekrar yenilemekle yetinmez; aksine gelişim durumuna göre yeni ufuklara doğru yeni biçimlendirmeler ve düzenlemelere girişir. Böylece kendi davranışlarını ayarlayıp idare edebilmesi için öğrenmeye ve düşünmeye yardımcı olan araçları bulması ve kullanması gerekir. Bu da ruhta zihinsel yaratıcı bir gücün işlemesiyle mümkündür. Düşünme, belli bir konu, durum, problem, olay ya da başka bir şey üzerinde ruhun zihinsel bir meşgulliyetidir. İnsan düşüncelerini manalandırmaya ve hükümlerle açıklamaya çalışırken araç olarak dili kullanır. Burada düşünceler, ifadeler ve hükümler halinde kelimelere dökülerek dışa yansımaktadır. Çünkü anlamlı söz, insanın dilinden dökülmeden önce zihinde etkisini gösterip geliştirerek manayı oluşturduğundan, bu, konuşma sonunda cümleler ya da anlamlı sözler halinde dışa yansımaktadır³.

Daha çok Davranış Psikolojisinin (Verhaltenspsychologie) anlayışına göre düşünce ise, ferдин kendi kendisiyle içten kelimesiz konuşmasıdır. Şüphesiz insan

1) Dini istidat ve kabiliyetlerle ilgili ayrıntılı bilgi için, Bk. Yavuz, Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 111-120.

2) Bk. Yavuz, Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 161-220; Pöll, Religionspsychologie, s. 195 vd.; Pruyser, Die Wurzeln, s. 87 vd.; Bolley, Religionspsychologie, s. 41.

3) Bk. Yavuz, Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi s. 201 vd.; Pruyser, Religionspsychologie, s. 74 vd., 80 vd., 115 vd., 121 vd., 142 vd., Bolley, Religionspsychologie, s. 11; Pöll, Religionspsychologie, s. 217.

kelimeler olmadan da sessiz ve sözsüz düşünebilir. Bunun yanında düşünülenin niteliklerini öğrenmek, daha doğrusu dışarıya yansıyabilmesi ve açıklanabilmesi için düşünme araçlarına ihtiyaç vardır¹.

Bilindiği üzere dinî duyuş ve yaşayışın bir duygu yönü olduğu kadar bir de düşünce ya da fikri yönü vardır. Bunun böyle olması, dinî düşüncenin değerini düşürmediği gibi onu ihmal etmiş de sayılmaz. Çünkü duygu peşinden düşünceyi de birlikte davet eder. Onun için her ikisi de genellikle birbiri içinde karışmış olarak görülür². Hatta K. Girgensohn dine, bu bakımdan duygu ile düşüncenin bir sentezi gözüyle bakar³. W. Gruehn'ün de yaşanan dindarlığın çekirdeğini ferdin benini harekete geçiren dinî düşüncede bulduğunu söyleyelim⁴. Duygusal yönleri de dahil dinî hayatın bir bütün olarak kristalleşmesinde ve inanç kapsamına giren konuların aydınlanmasında düşüncenin vaz geçilmez bir değeri vardır. Bundan dolayı din psikolojik araştırmaların dinî düşünceye ve düşüncenin gelişmesine - bu ister çağrışımsal, isterse duygusal veya başka türlü dinî düşünce olsun ayrı bir özen göstererek bunları psikolojik bir tahlile tabi tutması gerekir.

Dinî düşünce üzerinde dururken, bu arada dinî şüpheye psikolojik açıklık kazandırmayı da unutmamak gerekir. Din Psikolojisinin araştırmalarını sürdürürken dinî şüpheyi ihmal etmesi düşünülemez. Dinî şüphenin doğuşu, gelişmesi, gelişme sırasında gösterdiği istikâmetler ve bunun olumlu ya da olumsuz sonuçları üzerinde derinliğe doğru açılan psikolojik incelemelerin yapılması pedagojik Din Psikolojisi bakımından da önemli bir değer taşımaktadır⁵.

7 Bir başka önemli araştırma alanı da dinî tutum ve davranışlardır. İnsan ruhuna açılan yollardan birisi, kuşkusuz ferdin tutum ve davranışlarının araştırılması yoludur. Burada psikoloji, insanın her türlü zâhiri ifadelerine, hareketlerine ve fiillerine dayanarak onun iç dünyasını görmeye girişecektir. Böylece dinî davranış ve tutumun anlaşılması, gelişme şekilleri, motivasyonları ve bunların ruhsal fonksiyonlarla, ilişkileri, yani, dinî duyguların, düşüncelerin, arzuların vb. larının tutum ve davranışlara yansımaları ve ifadelenişi araştırılmış olacaktır⁶.

1) Krş. Yavuz, Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 205; ayrıca Bk. Watson, Der Behaviorismus, s. 240 vd.

2) Krş. Yavuz, Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 208, 210.

3) Bk. Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart, s. 35.

4) Krş. Halbfas, Der Religionsunterricht. s. 18, Dipnotu 2; ayrıca Bk. Yavuz, Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 210.

5) Çocuklarda dinî şüpheden söz edilip edilmemesi meselesini bir başka çalışmamızda ayrıntılı bir biçimde tartışmış bulunuyoruz. Burada çocuklardan alınmış oldukça bol ifadelere de yer verilmiş bulunmaktadır. Bk. Yavuz, Dinî Duygu ve Düşüncenin s. 245-260.

6) Krş. Pöll, Religionspsychologie, s. 18; Bolley, Religionspsychologie, s. 5; Pöll, Zur Psychologie s. 71-84.

Din Psikolojisi bunlar üzerinde çeşitli teknikler vasıtası ile gözlemler, tasvirler ve analizler yaparak, ferdin dinî hayatını tutum ve davranışlarını inceleyerek anlamaya çalışacaktır. Şu halde Davranış Psikolojisi sadece dinî tezâhürleri ele almakta ve böylece o, içte yaşanan dini, insanda dışa yansıdığı ölçüde ya da görüldüğü haliyle incelemeye çalışmaktadır.

Din Psikolojisinin araştıracağı alanlardan birisi de Şahsiyet Psikolojisinin dinî yönüdür. Denemeler göstermiştir ki, insanlar çeşit çeşittir. Bu durum dindar insanlar için de geçerlidir. İki insanın birbirine benzemediği gibi aynı Allah tasavvuru ve düşüncesine sahip olan iki kişinin gösterilmesi de mümkün değildir. Bu realite ile her araştırmacı, daha işin başında karşı karşıya gelecektir. Buna rağmen insanlar üzerindeki araştırmaların başarılı olması, onların iyice tanımasına ve anlaşılmasına bağlıdır. Ama yine de insanları tamamen tanıyıp anlamak ve onların ideal bir şekilde tipolojisini ortaya koymak mümkün değildir. Bu mümkün değildir diye hiç bir şey yapmamak da doğru olmaz. Kanımızca en azından özenle seçilmiş bazı genel tipleri ortaya çıkarıp gerisini geleceğe bırakmak daha doğru olur. Nitekim bu, böyle yapılmıştır. Aslında başka türlü de düşünülemez. Sonra, pratik hayatta olduğu gibi bir araştırmada da sayısız derecedeki farklılıkların bir düzene sokulması ve temel formlarının gösterilmesi istenmektedir. Bu durum, ruh hayatındaki ferdi farklılıkların araştırılması için olduğu gibi farklı dindar şahsiyet tiplerinin araştırılması için de söz konusudur.

Fertlerin tipolojisi üzerinde bilimsel araştırmalar, beklendiğinden daha azdır. Bu hususta E. Kretschmer'in "Körperbau und Charakter" (Beden Yapısı ve Karakter), E. Spranger'in "Lebensformen" (Hayat Şekilleri), L. Klages'in "Grundlagen der Charakterkunde" (Karakter İlminin Esasları), H. Rohrer'in "Kleine Charakterkunde" (Küçük Karakter Bilimi), P. Lersch'in "Aufbau der Person" (Şahsiyetin Oluşması), P. Lersch ve H. Thomae'nin yayınladığı Psikoloji El Kitabı'nın 4. cildi olan "Persönlichkeitsforschung" (Şahsiyet Aratırması) gibi eserleri söyleyebiliriz¹. Fakat dindarlığın ya da dinî hayatın çeşitli tipleri üzerindeki araştırmalar çok daha azdır. Halbuki dindarlığın şahsiyet tiplerini ortaya koymak Din Psikolojisinin bir vazifesidir. Batılı bir çok din psikoloğu bu konuya eserlerinde dikkati çekmişlerdir. Örneğin C. Schneider'in, "Zur Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens" (Dinî Yaşayışın Çeşitliliği Üzerine) adlı makalesinde ve W. Gruehn'in "Die Frömmigkeit der Gegenwart" (Günümüz Dindarlığı), adlı eserinde bazı dindar tipler geliştirilmiştir. Carl Schneider doğrudan doğruya sadece dindar tipler için geçerli olmayacak tiplerden söz etmektedir. Bunlar sessiz, hareketli, sürekli canlı, enerjik veya akli, fikri ya da duygusal yönü veya sadece kişisel ağırlığını belli eden dindar insan tiplerinden oluşmaktadır². Gruehn ise mistik,

1) Adı geçen eserler için, Bk. aşağı, s. 105-106; ayrıca Krş. Drever/Fröhlich, Zur Psychologie, . 71; Hofstaetter, Psychologie, s. 223 vd.

2) Bk. Schneider, Zur Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens, s. 19-42.

canlı ve akılcı olmak üzere üç dindar insan tipinden söz etmektedir (1). Her üçü de dinî yaşayışın temel özelliğini taşımakta ve ondan beslenmektedir. Dinî duygulanışın en yüksek derecesine kadar çıkabildiğini gösteren vecd ve istiğrak tasavvufî yaşayışın çok canlı bir örneğini gösterir. Buna karşılık dinî yaşayışın fikrî muhtevası böyle bir durumda oldukça alçaldığı ve gerilediği söylenebilir. Akılî yaşayışta ise bunun tam tersi söz konusudur. Böyle durumlarda dinî yaşayışın duygu cephesi hissedilir derecede azalırken, fikrî tarafı ise ağır basmaktadır. Buna karşılık içten gelen canlı ve bilinçli dinî yaşayışta söz konusu yaşayışın duygusal ve fikrî yönü dengeli ve ahenkli bir biçimde yer almaktadır. Böyle bir yaşayış gösteren insan, samimi olarak dinî inancını yaşayan bir insan tipini göstermektedir. Geniş halk tabakasını temsil eden dindar insan tipinde kendini sâf bir şekilde inancına vermiş yer yer hayalî ve yarı şuurlu bir ruh hali ağır basmaktadır. Buna yarı uyanık dindar insan tipi demek mümkündür. Ayrıca Gruehn dinî yaşayışını anlık isteklerinden uzaklaştırmadan sürdürmeye çalışan dindar insan ile daha çok akla dayanarak idealize edilmiş dindar insan tipini ve nihayet sanki dindarmış gibi görünen sahte dindarlığı da bir tip olarak ele almaktadır².

Din Psikolojisi şahsiyet yapısı bakımından da dinî hayatın tipolojisini incelemek ve geliştirmekle görevlidir. Özellikle İslâm Dünyasında bu tür incelemelere büyük ihtiyaç duyulmaktadır. Burada Din Psikolojisinin bir yandan Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Muhammed'in çizdiği insan tipleri ve modelleri üzerinde durması gerekirken, öte yandan da İslâmın doğuşundan itibaren yaşanmış ve günümüzde yaşanmakta olan dindarlığın tiplerini ve büyük dindar şahsiyetlerin dinî hayatlarını ortaya koymakla yükümlüdür. Böylece Kur'an'ın ve Hadis'in insan tipleri yanında başta Hz. Muhammed'in, İslâm büyüklerinin, velilerin, müsavvıfların, inananların vb. larının şahsiyetleri psikolojik analizlere tâbi tutulmuş olacaktır.

4- Din Psikolojisinin üzerinde durması gereken araştırma alanlarından başka birisi de dinî hayatın gelişmesidir. Biz bununla, ferdin doğuşundan başlayarak ölümlüne kadar süren dinî hayatının belirli gelişim safhalarına ayrılarak araştırılmasını kastediyoruz. Söz konusu gelişim safhaları genellikle çocukluk, ergenlik, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık dönemlerinden oluşmaktadır.

Önce şunu hatırlatalım ki her dönemin kendine özgü bir psikolojisi vardır. Bu hususta bilim adamları, ister genel, ister gelişim isterse başka psikolojik alanlar olsun, bugüne kadar pek çok eserler ortaya koymuşlardır. Hatta Din Psikolojisinin Batı'daki dinî gelişme alanında yayınlanmış oldukça zengin eserlere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki yukarıda sözünü ettiğimiz gelişme dönemleri okul öncesi, okul çağı, bülûğ çağı, ergenlik, gençlik, yetişkinlik, orta yaşlılık ve yaş-

1) Krş. Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart, s. 416 vd.

2) Krş. Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart, s. 413-439.

luluk dönemleri dinî hayatı olmak üzere çoktanberi özel araştırmalara konu olmuş ve oldukça hızlı gelişmeler göstermiş bulunmaktadır.

Batı'da olduğu gibi İslâm dünyasında da her gelişme döneminin, kendi psikolojik özellikleri, şartları ve imkânları içinde bütün ayrıntılarına inilerek incelenmesi gerekmektedir. Din Psikolojisi bu konuda özellikle çocuğun dinî inancının doğuşunda ve gelişmesinde çok önemli yeri olan yaş, cinsiyet, çevre ve yaratılışı ile ferdin beraberinde getirdiği ruhsal güçleri dikkate almak zorundadır. O bunlara dayanarak çocuktaki ruhsal uyanışa uygun olarak dinî inancın uyanışını ve nasıl bir yol izleyerek dinî hayatın geliştiğini ortaya koymaya çalışacaktır ¹. Din Psikolojisi bunu gerçekleştirirken başlangıçta dinî inancı besleyen ruhî kaynakları, yani, insan ruhunun kolayca ve seve seve inanmak istediğini (Gerngläubigkeit des Menscheistes), onun bağlanma ve teslim olma ihtiyacını (Abhängigkeits bedürfnis) duyduğunu ve insan ruhunun ebedî yaşama arzusunu göz önünde bulunduracaktır ².

Buradan hareket ederek, çocuğun dinî arayışları, eğilimleri, merakları istekleri, duyguları düşünceleri, tasavvurları, davranışları, tutumları, gözlemleri, duaları, ibâdet denemeleri ve nihâyet dinî yaşayışa hazırlanışı, araştırılarak, böylece onun dinî sosyalizasyonu (dinî cemaata katılış süreci) ortaya çıkarılmış olacaktır. Bu bize çocuğun dinî hayatının bütün ayırıcı özellikleri içinde kristalleşmesini sağlayacaktır. Bunun gibi kendi psikolojik şartları, atmosferi ve ayırıcı özellikleri dikkate alınarak diğer dönemlerin dinî gelişmeleri ya da dinî yaşayışları incelenecektir. Özellikle yaşlılık dönemi dindarlığı³ araştırılırken hayatın sonu ya da ölüm olayının bu dönemin dinî yaşayışı üzerindeki etkisini unutmamak gerekir.

✕ Burada şunu hatırlatmakta yarar vardır. Din Psikolojisi sadece dinî yaşayışın olumlu yönde gelişmesini değil, aynı zamanda yukarda kısaca değindiğimiz⁴ gibi olumsuz dinî gelişmeyi de yani, inançla ilgili problemleri, şüpheleri, bunalımları, hatta dinî inanca ve yaşayışa karşı çıkmayı ya da onlardan uzaklaşmayı⁵ da araştırma alanına sokması gerekmektedir.

1) Bu konuda K. Yavuz'un, "Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi (7-12 Yaş)" adlı habilitasyon çalışmasında (Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi 1979) oldukça zengin bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca Krş. Berger, Religion, s. 45-52; Schindler, Religion, s. 53-60; Armaner, Din Psikolojisine Giriş I, s. 79-139.

2) Krş. Hellpach, Grundriß der Religionspsychologie, s. 156 vd.; Hellpach, Übersicht, s. 95 vd.

3) Bk. Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 411 vd.; Groenbaeck, Im Gebetsleben alter Menschen s. 115 vd.; Bolley, Religionspsychologie, s. 51; Grönbaeck, Die Bestimmung in der Altersreligiosität, s. 264 vd.;

4) Bk. yukarı s. 16.

5) Krş. Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, s. 9-46; Vergote; Religionspsychologie, s. 326-348; Gruehn, Die Frömmigkeit, s. 350-359; Schmaus, Überlegungen, s. 282-300.

12 11

Din Psikolojisinin başka bir araştırma alanı ise dinî fiiller (ameller) dir. O sadece inanan ve inanılan arasında içten kurulan ve yaşanan türlü ilişkileri ve görüntüleri araştırmaz; aynı zamanda inananın inanılana karşı dinî yaşayışını ve bunu türlü pratiklerle realize edişini de incelemekle vazifelidir. Çünkü inanan insan kuru bir inançla yetinmez. Onda ki dinî duygular ve düşünceler inancının fiile dökülmesini davet eder. Böylece inanan inancını davranışlarına yansıtma ile Allah'a karşı canlı bir ilişki kurmuş olur. Biz bu davranışlarla ibâdetleri, dinî ve ahlâkî fiilleri kastediyoruz. İşte bu tür davranışlar, dindarın hayatını besleyen, düzenleyen ve yönlendiren fonksiyonel pratiklerdir¹. Şu halde ibâdet şekilleri, yani dua, namaz, oruç, zekât, kurban, bayram, dinî gün ve geceler, sadaka, iyilik, itaat, sevap, günah, tövbe, vicdan, kısaca helâl ve haram ya da hayır ve şer kapsamına giren diğer bütün dinî ve ahlâkî fiiller psikolojik araştırmalar için zengin kaynaklardır. Ayrıca bunlara yukarıda söylediğimiz tasavvufî yaşayış hallerini de ilâve edebiliriz.

12 Yine Din Psikolojisinin üzerinde duracağı araştırma alanlarından birisi de dinin ferde yaklaştırılmasında ve açıklanmasında kullanılan vasıtaların psikolojik değerlendirilmesini yapmaktır. Bunlarla biz, vahyi, âyetleri, tebliği, irşadı, hutbeyi, vaazı, öğütü (nasihatı) ve din bilgisini kastediyoruz. Ferdin dinini daha iyi ve daha doğru anlama yeteneğinin gelişmesi ve anladığını yaşayabilmesi bakımından, başta vahy olayının derin anlamına, onun asıl ve sürekli geliş nedenlerine yaklaşmak, âyetlerin iniş sebeplerine ve arkasından hadislerin tefsirlerine Psikoloji yardımıyla inmeye çalışmak oldukça önemlidir. Hele ilâhiyatçılar ve din görevlileri ibâdet yerlerinde, okullarda ve bunların dışında görev almak ve hutbeleri, vaazları, nasihatları ve din bilgisi derslerinde başarılı olmak istiyorlarsa -ki onları başka türlü düşünmek mümkün değildir - o zaman onların öğretim ve eğitimlerinde psikolojiden öğrenecekleri çok şeyler vardır². Hutbenin, vaazın, irşadın, öğütün ve din bilgisinin gayesi, dinî duyuş, düşünüş ve yaşayışın gelişmesi, derinleşmesi ve ferdin ruhunda mana ve değer kazanması ise, o zaman bunlara Psikolojinin ışığı altında hazırlanmak gerekir. Bu bakımdan Din Psikolojisinin görevi, bu vasıtaların psikolojisini geliştirmek ve yararlı hale getirmektir. Özellikle onun pratik görevlerinden birisi, Din Psikolojisinden büyük ölçüde yararlanan Din Eğitiminin seviyeli bir şekilde yürütülmesine ve böylece dinî hayatın sağlıklı ve dengeli bir biçimde sürdürülmesine yardımcı olmaktır². Ayrıca o olumsuz dinî gelişme-

1) Krş. Héiler, Das Gebet, s. 1 vd.; 13 vd., 26, 41 vd. Bolley, Religionspsychologie, s. 5, 28 vd. 32 vd.; Guardini, Vom Geist der Liturgie, s. 17 vd., 45 vd., 75 vd., 87 vd., 107 vd.; Bolley, Gebetsbestimmung und Gebet, Düsseldorf 1936; Wunderle, Zur Psychologie, s. 39-107 Canesi, Psychologie des Gebetes, s. 13-72; Bolley, Zum Problem des andächtigen Gebetes", in: Zeitschr. f. Ascese und Mystik, 4. Jahrg. 1929, 1. Heft, s. 1-29.

2) Bk. Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens, s. 32, 39; 61; Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart, s. 39; Traue, Religionspaedagogik auf religionspsychologischer Grundlage, s. 14, 78-88.

nin psikolojik nedenlerini ortaya koyacak çalışmalara girmelidir. Çünkü pedagojik Din Psikolojinin görevlerinden birisi de budur. Sağlıklı ve dengeli dinî hayatın gerçekleşebilmesi için bütün bunların bilinmesinde yarar vardır.

Din Psikolojisi, sosyal psikolojik araştırmalara girmeyi unutmamalıdır. Böyle bir çalışmada şöyle bir yol izlemek mümkündür.

- 1) Dinin, fert ve toplum hayatına nüfuz kabiliyeti ve her ikisini etkilemesi,
- 2) Fertlerin dinî yaşayış, anlayış, duyuş ve yaşayışta gösterdikleri yetenekleri, dine verdikleri değer ve bunun onların davranışlarına yansımaları.

Birincisinde başta, din görevlilerine ve temsilcilerine, bunların dışındaki elit tabakasına, yani bunlardan doktorlara, mühendislere, subaylara, hakimlere, saveılara, avukatlara, öğretmenlere, idarecilere, memurlara, yazarlara, şairlere, san'atkârlara ve onların çocuklarına, gençlerine, kadınlarına, yüksek öğrenim görenlere, halkın istenilen tabakalarına, bunlardan zenginlere, fakirlere, çeşitli meslek sahiplerine, işçilere, iş verenlere, gençlere, yaşlılara tarikat mensuplarına, tarikat ileri gelenlerine, tarikat başkanlarına ve bunlara benzer diğer akla gelebilecek çevrelere dinin ve dinî esasların nüfuz edişi ve onları etkileme gücü araştırılır. Bunlarla birlikte ibâdetler, dinî törenler, dinî gelenek ve görenekler, dinî gün ve gecelerde insan ruhunu etkilemesi bakımından ele alınacaktır. İkincisi de ise yukarıda saydığımız bütün tabaka ve çevrelerin dinî anlama yetenekleri, yaşayış durumları, dine karşı takındıkları tavırları ve dinin bunların hayatındaki pratik değeri incelenecektir¹. Şüphesiz sosyal psikolojik araştırmalara yukarıda sözünü ettiğimiz iki yol dışında da yaklaşmak mümkündür. Burada şunu hatırlatalım: "Çoban nasılsa sürüsü de öyledir" derler. Bu cümleden olarak halkın dinî ruhunun oluşmasında ve yaşanmasında açık etkisini gördüğümüz din temsilcilerinin dinî anlama yetenekleri ve seviyeleri, halka anlattıkları dinin kalitesi ve bunun gerçek inanç esaslarıyla karşılaştırılması da oldukça ilgi çekici konulardır. Böylece halkın ve diğer çevrelerin dinî hayatı, beslendiği kaynaklar, halkın günlük hayatında dinin etkisi ortaya çıkarılmış olacaktır.

Bütün bunların dışında Din Psikolojisi sosyal durumu bozulmuş, bedenî eksiklikleri ve psikopatolojik halleri bulunan insanların dinî yaşayışlarını unutmamalıdır. Çünkü buraya kadar üzerinde durduğumuz dinî yaşayışlar normal durumdaki insanın dinî hayatını ilgilendiriyordu. Aslında bütün ilimlerin gayesi bir yerde insana yardım etmek olduğuna göre Din Psikolojisinde insan hayatının dinî yönden sağlıklı ve dengeli bir biçimde sürdürülmesine bilimsel araştırmaları ile katkıda bulunmalıdır. Sonra, bu bilim dalının bilimsel araştırmaları ile bu hususta katkıda bulunması yetmez; aynı zamanda o türlü nedenlerle hastalanmış ya da ruhsal bunalımlar geçiren kimselerin tedavisinde dinin iyileştirici etkisi üzerinde araştırmalar yapılmalıdır. Nitekim bu tür konulara birçok psikologlar, din psiko-

1) Krş. Hasse, Die religiöse Psyche, s. 1-242; Bolley, Religionspsychologie, s. 5.

logları, psikoterapi ve psikopatoloji ile meşgul olan araştırmacıların bir kısmı ilgi duymuşlar ve değerli deneysel (tecrübî) çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bunlara örnek olmak üzere E. D. Starbuck, W. James, Georg Wunderle, F. Heiler, J. H. Schultz, K. Girgensohn, M. Moers, W. Gruehn, C. G. Jung, W. Bitter, A. Adler W. Daim, V. E. Freiherr gibi ünlü bilginlerin adlarını verebiliriz¹. Hatta, bu konuda normal insanın dinî yaşayışı bile patolojik bir hal diye nitelendirilen psikoanalizcileri arasında dinin aksine patolojik halleri tedavi eden bir etken olduğunu tecrübî çalışmalarlarıyla göstermeye gayret edenler vardır². C. G. Jung ve öğrencileri buna bir örnek olarak gösterilebilir.

Şu halde sözünü ettiğimiz araştırmaların ortak görüşüne göre bütün dinler genellikle hatalar, günahlar, suçlar, öldürücü korkular, bunaltıcı düşünceler, başarısızlıklar, ümitsizlikler, hayal kırıklıkları, vicdan azabı ve buna benzer duygu ve düşünceler altında ezilen, bunalan ve ruhen çökmüş karamsar insanları telkin, tövbe, ibâdet, dua gibi dinî vasıtalarla tedavi ederek, Allah'ı esirgeyici, bayışlayıcı, sığmak, emniyet ve ümit kaynağı olarak göstermişlerdir. Haklı olarak W. Gruehn dinin, insanın kendi kendisiyle, vicdaniyle, problemleriyle, başkaları ve nihayet Allah ile barışmasını sağlayacak, iç huzura ve iç ahenge ulaştırıcak güce sahip olduğunu ve bunu gerçekten kavrayabilen insanın artık ruh mütehasıslarına gitmesine ihtiyaç duymayacağını söylemektedir. Çünkü dinî inanç iyileştirici, düzeltici, dindirici rahatlatıcı, ve karamsarlığı giderici güce sahiptir. Tolstoy "inanç insanı yaşatan bir kuvvettir. Eğer onda bu kuvvet eksik olursa, o insan çöker" sözüyle, J. H. Leuba da "İnsan Allah'ı idrak edemez; O'nu kavrayamaz; ama insanın O'na (daima) ihtiyacı vardır"³ demek suretiyle W. Gruehn'in görüşünü güçlendirmiş olmaktadır.

KAYNAKLAR:

Adler, A.: Religion und Individualpsychologie, Wien 1933 (F. Jahn ile birlikte).
Allport, G. W.: The individual and His Religion, Macmillan,-New York 1951.
Armaner, Neda: Din Psikolojisine Giriş I, Ayyıldız Matbaası, A.Ş. Ankara 1980

1) Adı geçen bazı bilginler ve bu konuda yazılan eserleri için, Bk. Bolley, Religionspsychologie s. 60 vd.; Thomas, Religions-Psychopathologie, s. 65-76; Prokop, Das religiöse Element, s. 77-88.

2) Her iki tutumun en iyi şekilde görüldüğüne inandığımız ünlü iki psikoloğun (S. Freud ve C. G. Jung) din anlayışı tarafımızdan psikolojik bir tahlil ve kritik içinde doçentliğe yükseltilmede "deneme dersi" olarak verilmiş bulunmaktadır. Söz konusu incelemenin ilk fırsatta yayınlanması düşünülmektedir. Ayrıca konu ile ilgili olarak, Bk. Pakesch/Pieringer/Ladenhauf, Religionspsychopathologische Gesichtspunkte, s. 140 vd.; Keilbach, Zur Frage tiefenpsychologischer Religionstheorien, s. 9-18.

3) Krş. James, Die religiöse Erfahrung, s. 391; James, Essays, s. 19; Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart, s. 40, 44, 473; Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens, s. 76; Mann, Einführung, s. 70.

- ARP= Archiv für Religionspsychologie, (Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen).
- Berger Heribert: "Religion und das Kind", in: ARP XIV (1979), S. 45-52.
- Bjorkhem, : "Definitionsprobleme der modernen Mystikforschung", in: ARP XIV (1979), s. 192-200
- Bolley, A.: Religionspsychologie und Theologie, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1963, Archiv für Psychologie der Arbeit und Bildung, Hrsg. V. G. Closterman 6., Bd.
- Bolley, A.: Versenkungsstufen in der Betrachtung, in: Geist und Leben, Jahrg. 22, 4. H. 1949.
- : Gebetsbestimmung und Gebet, Düsseldorf 1936.
- : "Zum Problem des andächtigen Gebetes" Ergebnisse einer Befragung von Jugendlichen, in: Zeitschr. f. Askese und Mystik, 4. Jahrg. 1. H 1929, s. 1-29.
- Bühler, Ch.: Psychologie im Leben unserer Zeit, 5. Aufl. D. Knauer Verlag, München-Zürich 1973.
- Canesi, A.: "Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebetes", in: ARP VI (1937), s. 13-72.
- Drever, J./Fröhlich, W. D.: Wörterbuch zur Psychologie, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1972.
- Egemen, B. Ziya: Din Psikolojisi, Ank. Üni. İlah. Fak. Yay. Ankara 1952.
- Faber, H.: Religionspsychologie, Güterslocher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloch 1973.
- Gennrich, A.: "Religionspsychologie und Pastoralpsychologie", in: ARP XIII (1978), s. 123-235.
- Gins, K.: "Studien zur Mystik - Vormystische Erscheinungen", in: Zeitschr. f. Menschenkunde, Organ der Österreichischen Gesellschaft für Psychologie, 25. Jahrg. 1961, 1. Heft.
- Grönbaeck, Viliam: "Altersreligiosität", in: ARP X (1971), s. 73-77.
- : "Die Bestimmung der Altersreligiosität", in: ARP X (1971), s. 264-273.
- Guardini, R.: Vom Geist der Liturgie, Herder Bücherei Bd. 2, Freiburg im Br. 1957.
- Gruehn, W.: Die Frömmigkeit der Gegenwart, 2. Aufl. Fr. Bahn Verlag, Konstanz 1960.
- Halbfas, H.: Der Religionsunterricht, Düsseldorf, 1965.
- Hasse, F.: Die religiöse Psyche des russischen Volkes, Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1921.

- Heiler, Fr.: Das Gebet. Unveraenderter Nachdruck nach der 5. Auflage, E. Reinhardt Verlag, München/Basel 1969.
- Hellpach, W.: Übersicht der Religionspsychologie, Bibliographisches Institut Vg. Leipzig 1939.
- Hofstaetter, f. R. (Hrsg.): Psychologie, 16. Aufl. Fischer Taschenbuch Verlag Frankfurt, a. M. 1971.
- James, W.: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 3. Aufl. J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1920.
- Keilbach, Wilhelm: "Zur Frage tiefenpsychologischer Religionstheorien", in: ARP XIV (1979), s. 9-18.
- Kesselring, M.: Allgemeine Psychologie, 4. Aufl. Verlag J. Klinkhardt, Bad Heilbronn 1959.
- Klages, L.: Grundlagen der Charackterkunde, 11. Aufl. 1951.
- Kretschmer, E.: Körperbau und Charakter, 25. Aufl. 1965.
- Lepp, Ignace: Psychoanalyse des modernen Atheismus, Arena, Würzburg 1969.
- Lersch, Ph.: Aufbau der Person, 8. Aufl. München 1962.
- Lersch, Ph./Thomae, H. (Hrsg): Handbuch der Psychologie, Bd. IV. Persönlichkeitforschung, 1961.
- Leuba, j. H.: Die Psychologie der religiösen Mystik, München 1927.
- Mann, U.: Einführung in Religionspsychologie, Wissenschaftliche Buchandlung, Darmstadt 1973.
- Müller-Freinefels. R.: Psychologie der Religion I, Walter de Grunter u. co. Berlin Lepzig 1920.
- : Persönlichkeit und Weltanschauung. Die psychologischen Grundtypen in Religion, Kunst und Philosophie, 2. Aufl. Verlag und Druck von B. G. Teubner, Leipzig/Berlin, o. J.
- Müller-Pozzi, H.: Psychologie des Glaubens, Kaiser Verlag, München 1975.
- Nase, E./Scharfenberg, J.: Psychoanalyse und Religion, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1977.
- Otto, R.: Das Heilige, 35. Aufl. Verlag c. H. Beck, München 1963.
- Pakesch, E./Pieringer, W./Landenhaut, H.: "Religionspsychopathologische Gesichtspunkte der Zwangsneurose" in: ARP XIV (1979), s. 136-141.
- Pöhl, W.: Religionspsychologie, Kösel Verlag, München 1965.
- : "Zur Psychologie der religiösen Einstellung", in: ARP XII (1976), s. 71-84.
- Prokop, Heinz: "Das religiöse Element in der Psychiatrie", in: ARP XIII (1978), s. 77-88.

- Pruyser, P. W.: Die Wurzeln des Glaubens. Eine Psychologie des Glaubens, Scherz Verlag, Bern-München 1972.
- Rohracher, Hubert: Einführung in die Psychologie, 9. Aufl. Verlag Urban und Schwarzenberg, Wien/Innsbruck 1965.
- : Kleine Charakterkunde, 12. Aufl. Urban und Schwarzenberg, Wien Innsbruck 1969.
- Schindler, Johann: "Religion und Motivation", in: ARP XIV (1979), s. 53-60.
- Schleiermacher, Fr.: Über die Religion, P. Reclam, Stuttgart, 1969.
- Schmaus, M.: "Überlegungen zum gegenwärtigen Atheismus", in: Wesen und Weisen der Religion, Hueber, 1969, s. 282-300.
- Schneider, Carl.: "Zur Mannifaltigkeit des religiösen Erlebens", in: ARP IV (1929), s. '19-42.
- Spranger, E.: Lebensformen, 5. Aufl. Halle (Saale) 1925.
- Starbuck,-E.D.: Religionspsychologie, Bd. 1-2, A. Kröner Verlag Leipzig'o. Jahr.
- Sundén, H.: Die Religion und die Rollen, Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit, A. Topelmann, Berlin, 30, 1966.
- : "Psychoanalytische Religionspsychologie als Glaubenspsychologie", in: ARP XII (1976), s. 38-47.
- Taplamacıoğlu, M.: Din Sosyolojisi, 2. Basım Ank. Üni. İlah. Fak. Yay. No: 121, Ankara 1975.
- Thomas, Klaus: "Religinos-Psychopathologie", in: ARP XIII (1978), s. 65-76.
- Thouless, R. H.: An Introduction to the Psychology of Religion, 3 rd. London 1961.
- Traue, G.: Religionspaedagogik auf religionspspychologischer Grundlage, 1. Heft, die neueren Methoden der Religionspsychologie, Halle 1922.
- Vergote, A.: Religionspsychologie, Walter Verlag, Olten und Freiburg im Br. 1970.
- Watson, J. B.: Der Behaviorismus, 2. Aufl. Verlagsanstalt, Stuttgart Berlin Leipzig 1968.
- Wunderle, G.: Grundzüge der Religionsphilosophie, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn 1918.
- : "Zur Psychologie der Reue", in: ARP II-III, Tübingen 1921, s. 39-107.
- Wundt, W.: Völkerpsychologie VI, Mythos und Religion, 2. Aufl. A. Kröner Verlag in Leipzig 1915.
- Yavuz, Kerim: Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi (7-12 Yaş), Doçentlik Tezi, Atatürk Üni. İslâmî İlimler Fak. Ezurum 1979.

TÜRK EDEBİYATINDA DİNİ ÇOCUK ŞİİRLERİ
VE
TERBİYE BAKIMINDAN DEĞERİ

Dr. Önder GÖÇGÜN

Terbiye; bir milleti meydana getiren fertleri, o millete ait kıymet hükümleri ile donatmak, ruhlarını ve gönüllerini doldurmak, doyurmak demektir.

Ziya Gökalp'e göre; bir milletin vicdanında yaşayan kıymet hükümleri "judgements de valeur" 'nin tamamına, o milletin hars "culture" 'ı denir ve kıymet hükümlerinde hâkim olan ferdi şuur değil, toplumun vicdânıdır. Bunun içindir ki, kıymet hükümleri her toplumda başka türdür (1).

Bu itibarla, toplumların temel taşları ve geleceklerinin teminatı olan çocuklara verilecek terbiyenin, mensup oldukları milletin dinine, gelenek ve göreneklerine uygun bulunması; kısacası, "millî" olması gerekir.

Toplum içindeki ferdin davranışının bütün cepheleriyle uğraşan ve bunu ilmi olarak geniş mânâda tarif edebilen Sosyal Psikoloji; ferdin inanç ve tutumları ile vakıalar arasındaki münasebetin basit bir münasebet olmadığını (2), söyler.

Bu hususta:

"Ey ümmetim! Sizin hepiniz çobansınız; âilenizin her ferdi, öbürlerine karşı bir takım vazifelerin ifâsiyle mükelleftir. Ve bu vazifelerden dolayı Allah'a karşı mesûldür." (3)

şeklindeki Hadîs, son derece dikkate şâyândır.

O hâlde, çocuklara verilecek terbiye konusunda dinî faktörler, son derece önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Terbiye; âilede başlar, okulda gelişir, toplumda tamamlanır;sa; ferd de, onun bağlı bulunduğu millet de mükemmelin doruğuna ulaşmış demektir.

1) Ziya Gökalp, Millî Terbiye ve Maarif Mesclesi. Ank. 1964 s. 10.

2) David Krech and Richard S. Crutchfield, Theory And Problems Of Social Psychology, Newyork, Mc Graw-Hill, 1948 (Çev. Prof. Dr. Erol Güngör, İst. 1970 s. 196-197).

3) Sahih-i Buhârî Muhtasarı - Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi Ank. 1976 cilt: 4 s. 591.

TÜRK EDEBİYATINDA DİNİ ÇOCUK ŞİİRLERİ
VE
TERBİYE BAKIMINDAN DEĞERİ

Dr. Önder GÖÇGÜN

Terbiye; bir milleti meydana getiren fertleri, o millete ait kıymet hükümleri ile donatmak, ruhlarını ve gönüllerini doldurmak, doyurmak demektir.

Ziya Gökalp'e göre; bir milletin vicdanında yaşayan kıymet hükümleri "judgements de valeur" 'nin tamamına, o milletin hars "culture" 'ı denir ve kıymet hükümlerinde hâkim olan ferdi şuur değil, toplumun vicdânıdır. Bunun içindir ki, kıymet hükümleri her toplumda başka türdür (1).

Bu itibarla, toplumların temel taşları ve geleceklerinin teminatı olan çocuklara verilecek terbiyenin, mensup oldukları milletin dinine, gelenek ve göreneklerine uygun bulunması; kısacası, "millî" olması gerekir.

Toplum içindeki ferdin davranışının bütün cepheleriyle uğraşan ve bunu ilmi olarak geniş mânâda tarif edebilen Sosyal Psikoloji; ferdin inanç ve tutumları ile vakıalar arasındaki münasebetin basit bir münasebet olmadığını (2), söyler.

Bu hususta:

"Ey ümmetim! Sizin hepiniz çobansınız; âilenizin her ferdi, öbürlerine karşı bir takım vazifelerin ifâsiyle mükelleftir. Ve bu vazifelerden dolayı Allah'a karşı mesûldür." (3)

şeklindeki Hadîs, son derece dikkate şâyândır.

O hâlde, çocuklara verilecek terbiye konusunda dinî faktörler, son derece önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Terbiye; âilede başlar, okulda gelişir, toplumda tamamlanır;sa; ferd de, onun bağlı bulunduğu millet de mükemmelin doruğuna ulaşmış demektir.

1) Ziya Gökalp, Millî Terbiye ve Maarif Mesclesi. Ank. 1964 s. 10.

2) David Krech and Richard S. Crutchfield, Theory And Problems Of Social Psychology, Newyork, Mc Graw-Hill, 1948 (Çev. Prof. Dr. Erol Güngör, İst. 1970 s. 196-197).

3) Sahih-i Buhârî Muhtasarı - Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi Ank. 1976 cilt: 4 s. 591.

Nitekim, daha Divân ü Lügati't-Türk'de:

Tay atasa at tınur
Ogul eredse baba dinlenür

(Tay yetişirse, at dinlenir;
Oğul erleşirse, baba dinlenir.)

denilirken; asırlar sonra Kınalı-zâde Ali Efendi de:

"Çocukların zihinleri sâde ve temiz olduğu için, her tarafa yönelebilirler.

Eğer, çok defa rezil fiiller ve hayvanî tabiatı gerektiren şeyler telkin edilirse, çocuk onlara yönelir.

Fakat men etmek, azarlamak ve zor telkin edilirse; zihin saflığı sebebiyle, çocuğun kalbinde men etme ve sakınma meyilleri yerleşir.

Bu itibarla, terbiyesine yönelmek ve huyunun güzelleşmesine ihtimam göstermek gereklidir.

Bu terbiye işinde çocuğun, rezilliklerle bezenmiş ve kendi terbiyesine uymayanlarla düşüp, kalkması yasaklanmalı ve düşük, kötü lüzumsuz şeylerle anılan, tanınan çocuklarla bulunmasına müsaade edilmemelidir ki, onun ahlâk ve tavırlarıyla ahlâklanmış olmasın. İnsan tabiatı, huy hırsızdır. Bilhassa çocukluk çağında bu, daha da ileridir." (4)

şeklinde konuşur ve sözlerini şöyle tamamlar:

"Bu itibarla, dînin edebi ve peygamberlerin bu yoldaki görüş ve uygulamaları öğretilmelidir. Dînin zarûî ve gerekli meselelerinin telkini devam ettirilmelidir." (5)

İşte bunların gerçekleştirilmesi yolunda, Edebiyat tarihimizdeki dinî çocuk şiirlerinin önemli yeri olduğu, şüphe götürmez bir hakikat hükmündedir. Ancak, bu alanda sayıca büyük denilebilecek eserlerimiz bulunduğunu ifade edebilmekten oldukça uzağız. Ayrıca, Sayın Fevziye Abdullah Tansel'in de işaret ettikleri gibi:

"1869-1870'de neşredilen Mümeyyiz mecmuasını gözönüne alarak, bu neşriyatın bir asır kadar mâziye sahip olduğunu söyleyebiliriz." (6)

1882'de çıkan "Çocuklara Kırâet" mecmuası ise, adından da anlaşıldığı gibi, çocukların kolay ve süratle okuyabilmelerini temin etmek maksadı ile hazırlanmıştır.

4) Ahlâk-ı Alâî "Devlet ve Aile Ahlâkı" (Haz. Ahmet Kahraman) Tercüman. 1001 Temel Eser, 69. Kitap s: 63-64.

5) a.g.e. s: 64.

6) Çocuklar İçin Dinî Şiirler, s: VII.

Gerek kız ve gerekse erkek çocukların terbiyeli yetişmelerini sağlamak için çıkarıldığı, her nüshanın ilk sayfasında söylenen "Çocuklara Mahsûs Gazete" ise, 21 Mayıs 1896 ile 4 Mart 1898 yılları arasında görülmektedir.

Ayrıca, bununla aynı muhtevada olan ve 1896-1900 yılları arasında Ahmed Midhat Efendi'nin çıkardığı "Çocuklara Rehber"i de sayabiliriz.

Bu sahadaki diğer yayınları, kısaca şöyle sıralamak mümkündür:

İlk sayısı, 26 Ocak 1905'de Selânik'te çıkan "Çocuk Bahçesi";

Sâtı Bey'in, İstanbul Muallim Mektebi Müdürü bulunduğu sırada; O'nun başkanlığında, İbrahim Alâiddin Bey'in başyazarlığında bu kültür müessesesinin "tedris heyeti" tarafından çıkarılan "Tedrisât-ı İbtidâiyye Mecmûası" (7).

İkinci Meşrutiyet'i takibeden yıllarda ise, çocuk şiiri kitaplarının ve antolojilerinin yayımlandığını görüyoruz.

Celâl Sâhir ile Mehmed Âsım'ın "Müntehab Çocuk Şiirleri" (1334-1918);

Prof.Dr. Fuad Köprülü'nün 5 cildten ibaret "Mektep Şiirleri" (1340-1922) adlı antolojisi;

Tevfik Fikret'in "Şermin" i (1914);

.. gibi.

Son olarak; büyük bir gayretle derlediği dinî çocuk şiirlerini antoloji hâlinde yayımlayan Sayın, Fevziye Abdullah Tansel'in, "Çocuklar İçin Dinî Şiirler" (Ank. 1961) adlı eserini söyleyebiliriz.

* * *

Çocuk terbiyesi noktasından bakıldığında, dinî şiirlerimizde genellikle, şuurlu ve sistemli bir Türk-İslâm sentezine doğru gidildiği görülecektir. Nitekim, Ziya Gökalp "Çocuklar İçin İlâhi" (8) 'sinde:

Yüce-Tanrı! Biz ki yavru Türkler'iz,
Sana geldik, vatan için duâya!
Yurdumuzun necâtını dileriz,
Elimizi açtık işte semâya.

7) a.g.e. s: VIII-XI.

8) Bu şiir, *Mektep Çocuklarının İlâhisi* başlığı ve: "Her parçadaki dört mısra bir çocuk tarafından, diğer iki mısra umûm talebe tarafından terennüm olunacaktır; *Aşker Duâsı* da böyledir." notu ile önce *Halka Doğru* mecmuasında (Nu. 16, 25 Temmuz 1329-7 Ağustos 1913), daha sonra aynı başlık ve aynı not ile *Çocuk Dînyâsı* mecmuasında neşredilmiş (Yıl: 1, nu: 21, 1 Ağustos 1329), Prof. Fuad Köprülü'nün *Mektep Şiirleri* antolojisine de alınmıştır (Kısım: I, İst. 1338-1922, s. 55). İkinci ve yedinci kıt'anın son beyitleri, Uriel Hyde tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Foundations of Turkish Nationalism, London, 1950, s. 99). (Çocuklar İçin Dini Şiirler, s: 65-66).

Biz yalvarır iken söyle: Âmin!
Duâmızı kabûl eyle: Âmin!

Yüce Tanrı! Bize pâk bir yürek ver,
Temiz aşkla sevmek için vatani!
Hudud emin değil bir tunç bilek ver,
O ezmeden, biz ezelim düşmanı!

Hilâl Haç'a ezilmesin: Âmin!
Türklük bitti denilmesin: Âmin!

Yüce Tanrı, kalbimizi uyandır
Yasamızın mânâsını duyalım°
Beşbin yıldır Türk onurla şanlanır.
Biz de Türk'üz, soyumuza uyahm.

Bu soy, şanda dâim olsun: Âmin!
Hak yolunda kâim olsun: Âmin!

Yüce Tanrı! Biz üç yüz bin şehîdi
Unutmadık; sinemizde kinler var!
Kadın, çocuk denilmedi kesildi;
Yemin ettik, kalmayacak düşmanlar!

Bize güç ver, çabuk büyüt: Âmin!
Vereceğiz kanlı ögüt, Âmin!

derken, adetâ bir çocuk tekerlemesi şeklinde de "Türk'ün Tekbiri" (9)'ni yazar:

Hakk'ın murâdı,
Halkdan fırladı,
Açdık cihâdı,
Allah'ü Ekber..

Uyduk sançağa,
Geldik uzağa,
Eski toprağa,
Allah'ü Ekber..

Kaynaşdı kanlar,
Birleşdi canlar,
Mes'ud zamanlar,
Allah'ü Ekber,
Ve li'llâhi'l-hamd..

9) Bu şiir, önce Tanin gazetesinde neşredilmiştir (Nu: 2022, 9 Ağustos 1914).

"Tevhîd" (10)'inde bir nevi "didacticisme" 'e yönelen Gökalp, son derece sâde ve akıcı bir üslupla Allah'ın Varlığı, Birliği noktasına temasla; milleti meydana getiren fertlerin birlik ve beraberlik içinde bulunmaları gerektiğine duyduğu inancı dile getirir.

Her kıt'anın son mısraında da, "Lâilâhe-ill-Allah" denilerek, "Kelime-i Tevhîd" nakarat şeklinde tekrarlanır:

Tanrı'mız bir tek İlâh,
Yok bize başka penâh,
İkiye tapmak günah,
Lâilâhe-ill-Allah!

Yurtta birkaç can olmaz,
Birden çok vicdan olmaz,
Ortaklı cânân olmaz
Lâilâhe-ill-Allah!

Gövdelerde kesret var,
Gönüllerde vahdet var,
Ferdler yok, cemiyet var,
Lâilâhe-ill-Allah!

Kalkar ruhlar bir yerde,
Olunca kalbden perde;
Bir göz doğar içerde;
Lâilâhe-ill-Allah!

Bir göz ki Yezdân odur,
Millet o, vatan odur,
Örf, icmâ, Kur'an odur!
Lâilâhe-ill-Allah!

Bu şiirdeki fikirleri şöyle toplamak mümkündür:

— Allah Bir'dir; O'ndan başka sığınacak yer yoktur. Kendisine tapılacak, yalnız Allah'tır.

— Bir yurdun çocukları, daima aynı inanç içerisinde bulunmalıdırlar. Herkes dini bir, vicdanı bir olmalıdır.

— Bizler insan olarak sayıca çok olabiliriz. Ancak bu, gönüllerimizin ayrı olmasını gerektirmez. Milletimiz birbirinden ayrı, kopuk yaşayan, ayrı vicdanlarda insanlardan değil; düzenli, sistemli, vicdanı ve inancı bir toplum olmalıdır.

10) a.g.zt. nu: 2027, 14 Ağustos 1914.

— Ancak gönlü, ruhu bir olan insanların birleşmesi ile cemiyetimizde, "Lâ-ilâhe-ill-Allah" diye Allah'ın Birliği'nin Nûru doğar.

— Allah'ın Varlığı'nı, Birliği'ni, Azameti'ni duyan, idrâk eden göz, üstün vasıflara sahiptir.

Görüldüğü üzere Gökalp "Tevhid" akidesinden hareketle vatan ve millet gibi kavramları da anmakta; çocukların, gençlerin İlahî duyguları, millî heyecanla birleştirmeleri lüzumuna işaret etmektedir.

Aynı özellik, "İlahî" 'sinde ve "Türk'ün Tekbiri" 'inde de görülmektedir.

Her işe Allah'ın adını anarak başlamak gerektiği inancını, kuvvetli bir terbiye vasıtası telâkki eden Ziya Gökalp; bir çocuğun günlük hayatını sembolize eden "Çocuk Duâları" (11)'nda şunları söyler:

Her sabah erken,
Uyanırım ben,
Derim gönülden:
El-hamd-li'llah

Bülbüller sazda,
Güller niyazda,
Derim namazda:
El-hamd-li'llah

Şimdi gün doğar,
Der hep insanlar
Vazifemiz var:
El-hamd-li'llah

Nurlanır dağlar,
Altun anahtar,
Mektebi açar:
El-hamd-li'llah

Her sabah erken,
Düdük ötmeden,
Sınıftayım ben:
El-hamd-li'llah

11) Altun Işık'ta mevcut bu şiirin her iki kısmı daha önce Tanin gazetesinde neşredilmiştir (Nu: 2194, 2195, 29 ve 30 Ocak 1915). Fazla bilgi için bkn. Fevziye Abdullah Tansel, Ziya Gökalp Külliyyatı-I, Şiirler ve Halk Masalları, Ank. Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1952, s. 59, 140, 341, 354 v.d. (Çocuklar İçin Dini Şiirler, s: 67).

Sabah oldu bak,
Hep gönlü çıplak,
Halk sana muhtaç,
Ey Yüce Allah!

Memleket Sen'sin,
Adalet Sen'sin,
Bu ümmet Sen'sin,
Ey Yüce Allah!

Ümmetini sev,
Devletini sev,
Milletini sev,
Ey Yüce Allah!

Vatanı kurtar,
Cihânı kurtar,
Her cânı kurtar,
Ey Yüce Allah!

Anama acı,
Babama acı,
Yuvama acı,
Ey Yüce Allah!

Nâmık Kemal-zâde Ali Ekrem Bey'in, "Ordunun-Defteri" (12)'nde ve "Şiir Demeti" (13)'inde neşredilmiş bulunan "İslâm'ın Şartları" başlıklı şiirinde de kısa, özlü ve çocuklara hitab eder bir hâlde İslâm'ın beş şartının sıralandığını görüyoruz:

İslâm'ın şartları beş'tir:
Kelime-i şehâdet bir;

Savm ü salât, hacc ü zekât
İşte beş oldu.. Öğrenir,

Bu beş şartı her müslüman,
Öğren yavrum, anla, inan!

Yine, merhum Bolayır'a ait olan ve Tefvik Fikret'in çocuklar için yazdığı "Şermin" (14)'ini dolduran şiirlerinin bilhassa şekil ve dil yönünden kuvvetli tesiri altında kalınarak kaleme alındığını söyleyebileceğimiz, "Nedimeciğin Tevhîdi"

12) Ordunun Defteri, İst. Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336 s. 8.

13) Şiir Demeti, İst. Kitabhâne-i Hilmi, 1340 s: 5.

14) Şermin, (İlk baskısı Hasan Tahsin tarafından) İst. Kanaat Matbaası, Yıl: 1914.

(15)'nde ise; küçük bir çocuğun ağzından en mâsumâne duyguların terennüm edildiğine, Allah'ın büyüklüğünden hareket edilerek kâinata O'nun yarattığı herşeye derin ve içten bir sevgi ile bağlanıldığına, O'na en temiz hislerle duada, niyazda bulunulduğuna şahit oluyoruz:

Ne büyüksün Allah'ım Sen,
Ben öğrendim derslerimden!

Çocukları, insanları,
Yavruları, hayvanları;

Karaları, deryâları,
Semâları, dünyâları!

Dağı, taşı, kuşu, kurdu,
Köyü, şehri, evi, yurdu;

Ovaları, ormanları,
Sahrâları, ummanları

Hepsini Sen yaratmışsın!
Mâvi göklere atmışsın.

Bitmez tükenmez âlemler;
Huzûrunda secde eder.

Sen'in milyonlarla cihân;
Diyerek "Ey Ulu Yezdân!"

Gece-gündüz, sabah-akşam,
Üç yüz milyon Ehl-i İslâm

"Allahü Ekber!" der durur,
Bu sesler Arş'ına urur.

Beni de dinle yâ Rabbi,
Bir küçücük melek gibi

Küçük yüreğimle ben de,
Ediyorum Sana secde!

"Allahü Ekber!" diyorum.
Sana Tahmîd ediyorum.

Pek büyüksün Sen Allah'ım,
Bunu kalbimle anlarım.

Sonu yokdur Rahmet'inin;
Annemi yaratan Ser'sin!

15) Şiir Demeti, s: 7.

"Yâ Muhammed" (16) şiiri de, Ali Ekrem Bey'in -tâbir câizse- çocuk lisâniyle yazılmış "Na't" 'i gibidir. Hz. Muhammed'e duyulan derin ve samimi alâkanın ifadesi olan bu eserini:

Küçük ümmetinin büyük rûhusun,
Sana bütün çocuklar fedâ olsun!

mısraları ve "salât ü selâm" ile bitirmiş olması; çocukların Hz. Peygamber'e olan gönülden bağlılıklarının tam ve veciz bir ifadesidir:

Yâ Muhammed büyük Peygamber'imiz,
Biz Sen'i tâ can-evinden severiz!

Her çocuğun küçük kalbi Sen'indir,
Ma'sum olan Resûlu'l-lah'ı bilir.

Biz ma'sumuz, kalbimizle anlarız.
Sen'in dünyâ cennetinde biz varız.

Hasan'ını, Hüseyin'ini ne kadar
Sen severdin; işte bütün çocuklar,

Nazarında evlâdının eşidir;
Çünkü hepsi ulu dîn-kardeşi'dir.

Demek Sen de bizi pek çok seversin,
Bunu bize, yine bildirdin kendin.

"Her çocuk müslüman doğar!" (17) diyerek,
Yâ Muhammed, bu sözünü öğrenmek,

Bize, büyük yüreğini bildirir,
Her çocuğun temiz rûhu Sen'indir!

Ulu Kâbe'n kalbimizde açılır,
Yüzümüzden Sen'in nûr'un saçılır.

Yâ Resulu'l-lah büyüsun, Sen büyük,
Biz çocuklar bu âlemde pek küçük

Ümmetiniz; fakat gökde yıldızlar
Nasıl çoksa, dünyâda da o kadar

16) a.g.e. s: 9 v.d.

17) Mâ min-Mevlûdin illâ ve kad Yüledü alâ Fıtrati'l-İslâm sümme Ebevâhü Yühavvidânihi ve Yünassırânihi ve Yümeccisânihi.

(Her çocuk, İslâm fıtrâtı üzere doğar; sonra, onun babası ve anası onu Yahüdi yapar, Nasrani yapar, Mecûsi yapar.)

Çok sabî var; herbirinin kalbinden
Hak Dini'nin bir yıldızı doğarken,

Sen'in rûh'un Arş-ı A'lâ'da güler!
Etrafında uçar yavru melekler.

Seni elbet daha fazla severiz
Annemizden, babamızdan bile biz!

Kur'ân'ından, Sen'in sesin duyulur;
Kalbimize muhabbetin oyulur.

Küçük ümmetinin büyük rûhusun,
Sana bütün çocuklar fedâ olsun!

Es-salâtü ve's-selâmu aleyke Yâ Resûlu'l-lah
Es-salâtü ve's-selâmu aleyke Yâ Habîbu'l-lah

Bu ve buna benzer şiirlerin çocuklar tarafından okunması, ezberlenmesi ve üzerlerinde düşünülmesiyle hâsıl olacak tesir; hiç şüphesiz çocukların dinî, ah-lâkî, sosyal ve beşerî hasletlerinin gelişmesi, terbiyelerinin zeminine oturması yö-nünden, büyük olacaktır.

"Allah'ın Ni'meti" (18) şiiri ile, bütün kâinâtın insanların emrine ve yararına verildiği noktasına işaret edilmek suretiyle; insanların da bunlara karşılık çalış-maları, Allah'a lâyük kullar olmaları gerektiği belirtilmektedir:

Bulut, rûzgâr, güneş, toprak;
Gece gündüz çalışarak,

Sana ekmek yetiştirir.
Senin için ne zilletdir,

O ekmeği çalışmadan
Yiyivermek; bunu, insan

Olan kabul etmez aslâ!
Kabul etse bile Mevlâ,

O'na ni'met ihsân etmez,
Kolsuz yerden buğday bitmez.

Uy Allah'ın kânûnuna,
Allah ni'met versin sana

18) Ordunun Defteri, s: 65 ve Şiir Demeti, s. 14:

Ali Ekrem Bolayır, bu şiiri münasebetiyle kaydettiği notta: "Sa'di'nin meşhur bir kıt'asından muktebestir." diyor. Bahsettiği, Şiraz'lı Sa'di'nin şu anlamdaki kıt'asıdır: "Bulut, rûzgâr, ay, güneş ve gök sana ekmek yetiştirmek için çalışıyorlar; bunu yerken, gaflet içinde bulunma! Herşey, Allah'ın emrine uyup, senin faydan için çalışırken, senin bu emre uymayıp, insafsızlık olur." (Çocuklar İçin Dinî Şiirler; s. 68-69'da, adı geçen kıt'anın aslı kayıtlıdır.)

Temizlik adına yazılmış bir "Kaside" diyebileceğimiz, "Temizlik" (19) şiirinde de; Ali Ekrem Bey'in, İslâmiyet'in özünü teşkil eden bu konuya verdiği önemi ve çocukları şuurlandırmak yolunda sarfettiği gayreti, çok açık ve net bir şekilde görüyoruz:

Ağaçlara bakın nasıl temizdir,
Ya çiçekler, temizlikten titreşir;
Güneş tüylü kuşlar nasıl parıldar
Temizlikle; çocuk gibi yıldızlar
Nasıl temiz temiz mâvi göklerden
Bakışlılar; bulut-dağdan geçerken.
Dalga yerden yükselirken nasıl bir
Temiz yüzlü elmas çiçek gibidir.
Hayvanları seyrediniz; Hepsinin
Temizlikdir en büyük işi, bilin..
Kedi, köpek yalanarak temizler
Vücudunu; hele bütün anneler
Yavruları dilleriyle yalarlar;
Kaplan bile yavru kaplanı yıkar.
Koca manda su gördü mü atılır,
Dalgalarını sürüsüne katılır,
Saatlerce yüze yüze yıkanır;
Temiz olmak, bir vazife, bir hakdır!
Yaşamak mı istiyorsun, temizlen!
Güzel çocuk, sakın kirli olma sen!
Geri kalma ottan, kuştan, hayvandan,
Sonra kimse sevmez seni, afaçan..
Dinimizce, "imândandır nezâfet!" (20)
Çocukları temiz olan bir millet,
Her milletin hürmetini kazanır,
Temiz olmak, bir vazife, bir hakdır.
Temiz olun kuşlar, güller gibi siz!
Melek olan temizliği çok sever.
Kalbinize benzemeli çehreniz,
Yoksa öpmez sizi cici-anneler!

19) Şiir Demeti, s: 23 v.d.

20) Bu husustaki Hadis: "El-nezâfetü mine'l-imân" (Temizlik imândandır.) şeklindedir.

Görüldüğü üzere "temizlik" meselesi, tabiattan ve ondaki nezafetten hareketle ele alınmakta, çocuk ruhunda uyandırdığı his ile hayvanlara, oradan da "afacan" küçüklere geçilmektedir.

Adalet fikrinin, çocuklara daha küçük yaştan itibaren yerleşmesinin lüzum ve zaruretine inanan Ali Ekrem Bolayır; bu münasebetle, İslâmiyet'te adâletin seçkin temsilcisi Hz. Ömer'i misal göstererek, "Hz. Ömer'in Adâleti" (21) adını verdiği manzum-hikâye çeşnisindeki şu şiirini yazar:

Hazret-i Ömer'in, dünyâlar kadar
Hazineleri Beytü'l-mâl'ine
Cem'etmiş iken, kendisi yine
Pek fakirâne, pek sâde yaşar,

Mala, ziynete etmezdi râğbet,
Bir devesi, bir de kölesi vardı;
Kölesi deveden sütü sağardı,
Eder idi Ömer buna kanaat..

Vaktâ ki, Kudüs feth olundu bir
Fırka-i mü'min'in celâdetiyle
Nâme-i feth'i alınca ele,
Dedi ki Ömer: "Şimdi bizimdir,

Hristiyanlık merkez-i dini
Kudüs'ü mutlak görmeliyim ben;
Yola çıkarım yarım Mekke'den..
Yazınız, asker beklesin beni!"

Ertesi sabah Ömer dedi ki:
"Yâ Abd, elbette sen de beraber
Sefer edersin; vâkıa sefer
Müşkil.. Deve bir, yolcular iki;

Lâkin nöbet ile deveye biner,
Hiç yorulmayız.." Bî-çâre köle
Şaşırıp kaldı bu emr-i muhâle..
Bunu, hiç tasavvur eder mi beşer:

Efendi köle, köle efendi
Olaçak demek?... Köle, i'tizâr
Etmek istedi; Ömer de ısrâr
Gösterdi.. Köle, çâresiz bindi.

21) Ordunun Defteri, s: 78 v.d.

Üç saat biner deveye Ömer,
Kölesi yeder; sonra üç saat
Kölecğine gelince nöbet
O'nu bındırir; Halife yeder.

Böylece uzun bir yolculuktan
Sonra Kudüs'e yakın geldiler.
Bütün ahâli, binlerce asker
Sûrun önünde olurdu ayan..

Köle dedi ki: "Halifemizin
İstikbâline çıkmış raiyyet,
Buyrun bininiz!"

— "Senindir nöbet!"

— "Nöbet olur mu? Şânınız sizin
Âleme karşı.."

— "Beyhûde sözler

Söyleme.. Bence şân-ı Hilâfet
Her şeyden evvel hak ve adâlet;
Nöbet senindir, Halife yeder!.."

İşte böylece, deve yederek
Hazret-i Ömer, Kudüs'e girdi.
Şân-ı Hilâfet göklere erdi;
Ömer de oldu insandan yüksek!

Bunlardan başka Ali Ekrem Bey'in, gene çocuklar için kaleme aldığı manzûmelerinden:

"Bismillâhirrahmânirrahîm" (22)

"Lâ-İlâhe İllâllah Muhammedü'r-Resûlullah" (23)

"Çehâr Yâr-ı Güzîn" (24)

"Bilmece" (25)

ile, vatan perspektifi içerisinde dinî ve millî duyguları terenmüm eden aşağıdaki "Anadolu" (26) şiirini zikredebiliriz:

22) a.g.e. s: 8 (ve şiir Demeti s: 5).

23) a.g.e. s: 8 (ve Şiir Demeti s: 5).

24) a.g.e. s: 17 v.d. (ve Şiir Demeti s: 11 v.d.).

25) Şiir Demeti s: 83 v.d.

26) a.g.e. s: 29 v.d.

Anadolu, Anadolu,
İçin, dışın arslan dolu!
Her ovanın, her dağının
Her bucağı, toprağının
Her karışı bir kahraman
Mezarıdır, bütün cihân
Seni tanır şehid-ili!
Cennetler'in en güzeli,
Bağrındadır, ulu toprak!
Kanlı göğden, şafak şafak
Parılıyor Hak nûrundan
Hey, gök kadar şanlı vatan!
Kim okusa târihini,
Görüyor ki, büyük din'i
Sen tutmuşsun imânınla:
Milyonlarca kurbanınla,
Onun Tûbâ-ağacı'na
Su vermişsin; kana kana
İçmiş senin saf kanından
Can alarak vicdanından,
O ağaç dal budak salmış;
Müslümanlık böyle kalmış!
Târihini yine bugün
Yazdın; hem de Allah için
Öyle yazdın ki, rûhundan
Kopan aşka bütün cihân
Hayran oldu; o cihân ki,
Senin pulât cismindeki
Cevher özü görmeyerek
Diyordu: "Bu porsuk yürek,
Duracaktır bugün, yarın;
Mezârını kazın kazın!"
Değil porsuk, hattâ yorgun
Olamazdı kalbin: Kuzgun

Bir yıldırım gibi doğdun,
Yanardağlar saçıp, boğdun

Sürü sürü sırtlanları,
Yere geçdi hep canları.

Bu târihi yazıyorken,
Belirirdi gözlerinden

Kur'ân kadar ulu ma'nâ
Hak canlısın, sen, âmennâ!

Yazdığı millî şiirleri ile, bilhassa II. Meşrutiyet (1908)'i takib eden yıllarda haklı bir şöhrete ulaşan Mehmed Emin Yurdakul'un, "Çocuk Dünyası" mecmuasında "Pınar" (27) başlıklı şöyle bir yazısı çıkar:

"Bir çocuk, yazın sıcak bir gününde tarlalarda geziyordu. Yanakları sıcaktan bürtüp, suzuzluktan bayılacak hâle gelmişti. Bir meşe ağacının yeşil gölgesi altında kayadan fışkıran ve gümüş gibi parlayan pınarın önüne geldi. Vâkıa, terli terli soğuk su içmenin mazarratını duymuştu; fakat gelecek olan zararı düşünmeksizin, hararetle bu buz gibi pınarın suyundan içti ve evin kapısından içeriye rahatsız olduğu hâlde girdi.

Tehlikeli bir hastalığa tutulmuştu. Zavalılık, yatağının içinde inleyerek: "Ah! Saf, berrak su.. Bunu kim görür de zehirlidir, der!" diyordu. Çocuğunun bu sözlerini duyan babası, ona şöyle cevap verdi: "Çocuğum, senir hastalığına bu pınarın suyu sebep olmadı; sen bunu, tedbirsizliğinden bil!"

İşte, şairimiz, bu yazısını kısa, fakat akla verdiği değeri belirtmesi bakımından önemli olan şu özlü mısraları ile bitirir:

Allah, Arz'ı bizim için yarattı,
Birçok iyi şeyler ile donattı;

Bu şeyleri akıllıca kullanmak,
Bize hergün saâdetler saçacak!..

Çocukların her bakımdan korunması, itinalı bir şekilde büyütülmesi hiç şüphe yok ki, anne ve babaların en başta gelen vazifelerindedir. Bunu derinden idrâk eden Mehmed Emin Bey, "Yavrumuzu çoğaltalım" (28) şiiri ile büyüklere seslenirken; aynı zamanda "bir incecik körpe fidan gibi" olan küçüklerin de değerlerini, anlamlı bir çizgide ortaya koyuyor:

27) Çocuk Dünyası, c: I, Nu: 24, 22 Ağustos, 1329-4 Temmuz 1913; Çocuklar için Dinî Şiirler, s: 67-68.

28) Çocuk Bahçesi Mecmuası, nu: 36, 6 Teşrin-i Evvel 1321-19 Ekim 1905.

Bu dünyâya her bir doğan öyle uzun yaşamaz;
Çocukluğun hattâ şu dar sınırını aşamaz,
Eğer böyle olmasaydı, şu mezarlar olmazdı;
Kara toprak, o küçücük kemiklerle dolmazdı.

Evet, hayat bir incecik, körpe fidan gibidir;
Onu sıcak, soğuk, rüzgâr... Yakar, kırar, devirir.
Âh, ne mutlu onlara ki, ulu ağaç olurlar;
Yemiş veren dallarında birçok kuşlar cıvıldar.

Mâdem ki, her insana uzun ömür sürmek yok;
Mâdem ki, hayat için her bucakta düşman çok;
Ne yapalım, buna karşı nasıl bir iş turalım?

Çiçeklerden, böceklerden birer örnek alalım;
Yavrumuzu çoğaltalım, her yere kök salalım;
Böylelikle bir ziyâna karşı iki artalım!..

“Küçük Vatandaşlarım’a” ithafı ile yazdığı “Anneciğim” (29) şiirinde Yurdakul; küçük bir yavrunun ağzından annelere duyulan derin sevgiyi, büyük saygıyı ve onların gösterdiği fedakârlıklara karşı beslenen minnettarlığı,

Ben anneme acırım, onu üzmem, ağlatmam.

nakaratı ile en hâlisâne bir şekilde şöyle dile getirir:

Küçük Vatandaşlarım’a

Anneciğim bir gece kan uykuya dalmamış,
Beni nâzik kolları üzerinde uyutmuş;
Ben uyurken, korkudan hızlı nefes almamış,
Benim için zavallı her rahatı unutmuş.

Ben anneme acırım, onu üzmem, ağlatmam.

Hâlâ beni her akşam pencerede gözetler,
Ben mektepten gelince bana candan sarılır;
Ben gülersem, gözleri tatlı tatlı gülümser,
Ben mahzûnca durursam, yüreciği yarılır.

Ben anneme acırım, onu üzmem, ağlatmam.

Ali Ulvi Elöve de; herşeyin Allah’ın bilgisi dairesinde olduğunu, O’ndan hiçbir şeyin gizli kalamayacağını; bir anne ile çocuğunun karşılıklı konuşması şeklinde ve Louis Ratisbonne’dan tercüme edildiği kaydolunan, “Allah Görür, Bilir, İşitir” (30) adlı şiirinde şöyle dile getirir:

29) Kadın Mecmuası, nu: 14, 12 Kânûn-ı sâni 1324-25 Ocak 1909.

30) Tedrisât Mecmuası, nu: 1, Ekim 1919 s: 392.

" Cici-ane söyle, nasıl yüzümden
Biliyorlar: Ben yaramaz bir kızım ?
Diyorlar ki, okunurmuş gözümden;
Peki ama nerde yazı?"

"Var kızım!."

" Kim yazmış ya onu anne?"

"Hak eli!."

" Anneciğim o da değil besbelli;
Kimse yoktu ben musluğu sökerken!"
" Vardı cicim, görmemişsin O'nu sen..
Yavrum, Allah gece-gündüz her yerde
Hâzır, nâzır; O'nun için yok perde;
Görür, bilir ve işitir herşeyi;
O görülmez..."

"Çocuk Ka'bi" (1929, 1930) ve "Çocuk Rûhu" (1929, 1946) adlı terbiye eserleriyle de tanınan İbrahim Alâeddin Gövsa'nın çocuklar için yazdığı "Allah Sevgisi" (31) adlı şiiri, sâde bir söyleyişin arkasında taşıdığı derin ve içli mânâsı ile çocukları, okurken hissetmeye ve hissederken düşünmeye sevkedecek bir özelliğindedir:

Kim çıkarır sabahleyin erkenden,
Dünyamıza ışık veren güneşi ?
Gece vakti denizlere serpilen
Ay doğuyor; kim yapıyor bu işi ?

Kışın kuru sandığımız fidana,
Baharda kim yeşillikler giydirir ?
Bülbül öter, yuva yapmış ormana,
Bu sadâyı ona acep kim verir ?

Annenize sizi sevmek hissini,
O'nun rûha şifâ veren sesini,
Kalbinize doğru olmak dersini,
Kim veriyor bu şeylerin hepsini ?

Vatân, millet ne demektir bilmeden,
O sevgiyi kalbinize kim verdi ?
Babanızdan güzel birşey isterken,
Gönlünüze kim koyuyor ümidi ?

Akşam-üstü karanlıklar içinden,
Milyonlarca yıldızı kim parlatır?
İşte bütün bu şeyleri düşünen,
Yapan, eden, yaradan hep Allah'dır!

Hak sevgisi taşınmalı vicdanlar,
Böylelikle mes'ud olur insanlar³²

Şairimizin "Din" (32) adlı şiiri de, çocukların hemen herşeyi mantık süzge-
cinden geçirme temâyülleri noktasından hareketle; sebep-netice münasebeti esa-
sına dayanılarak yazılmıştır. Burada, kâinâtın yegâne sâhibinin, yaratıcısının Al-
lah olduğu, bunu bilmek için de "din" 'i öğrenmek gerektiği belirtilmiştir.

Din'i, "vicdanların kanunu" olarak ifade eden Gövsâ; sözlerini, "Müslüman-
lığın en büyük din olduğuna" işaretle tamamlar:

Okursanız bir kitabı,
Sâhibini sorarsınız;
Gördünüz mü bir hoş yapı,
Yapan kimse ararsınız.

Sâhibsiz mi yerler, gökler,
Düşününce insan anlar;

Herşey bize isbât eder:
Büyük, Kâdî bir Allah var.
Hepimizi yaradanı,
Sorup bilmek vazifedir!

Vazifedir, fakat onu,
Bize işte din öğretir.
Doğruluğun, iyiliğin
Yolu onunla bulunur.

Bunu iyi bilin ki, din;
Vicdanların kânûnudur!
Allah bize bir Peygamber,
Bir de Kur'ân'ı göndermiş,

O'nun ile bize söyler,
Doğru nasıl olur her iş..
Saçma, hîle, yalan aslâ;
Yoktur onda, iyi bilin!

Het din doğru söyler ammâ,
Müslümanlık, en büyük-din!

32) a.g.e., s: 11.

Bu arada, Sabri Cemil Yalkut'un; bir "İlâhî" havasında kaleme aldığı ve Allah'ın Varlığı'nı, Birliği'ni, Büyüklüğü'nü dile getiren, "Allah" (33) şiirini nakletmeyi gerekli görüyoruz:

Yeri, göğü yaratan,
Ağaçları donatan,
Çiçekleri açtıran:
Bir Allah'tır, Bir Allah!

Doyuran her hayvanı,
Yaşatan her insanı,
Koruyan şu vatani:
Bir Allah'tır, bir Allah!

Allah her yerde hâzır;
Ne yaparsam O görür;
Ne söylersem işitir;
Var'dır, Bir'dir, Büyük'tür.

Ben Allah'ı severim,
Her sözünü dinlerim..

Ayrıca, gene Sabri Cemil Bey'in; "Gece Duâsı" (34) ile:

Müslüman'ım ben, Müslüman!
Allah Bir'dir, Bir tanırım.
Muhammed'dir Peygamber'im,
Din'im İslâm, kendim insan!

Ey Muhammed, ey Hak Resûl!
Bize neler Sen buyurdun;
İnsanlığı işte kurdun,
Sen gösterdin doğru bir yol!

Sen buyurdun: "Sevişiniz;
Allah, vatan, ana, baba
Sevgileri en ilk sevdâ,
Doğru olsun her işiniz!"

33) Tedrisât-ı İbtidâiyye Mecmuası, c: I, nu: 7, 15 Ağustos 1326; Sabri Cemil, Çocuklara Mahsus Küçük Şiirler, İst. Matbaa-i Orhâniyye, 1333, s: 8; Prof. Fuad Köprülü, Mektep Şiirleri, I. Kısım, İst. 1922, s: 3, F.A. Tansel, Çocuklar İçin Dinî Şiirler, s: 58-59.

[34] Çocuklara Mahsus Küçük Şiirler, s: 27.

Sen buyurdun: "Hep birsiniz,
Ayrılmayın, olun birlik;
Birlik ile olur dirlik,
Danışarak yaşayınız!"

Sen buyurdun: "Çalışınız;
Tenbellikle, câhillikle.
Bahtiyârlık geçmez ele:
Askerliğe alışınız!"

İşte bunlar, daha neler,
Sen'in büyük sözlerindir
Sen de bizi sev, sevindir,
Ey Muhammed, ey Peygamber!

şeklindeki, "Ey Muhammed" (35) adlı; Hz. Peygamber'e seslenişi terennüm den şiirini zikredebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

- 1) Sahih-i Buhârî Muhtasarı - Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi. Başbakanlık Basımevi, Ank. 1976.
- 2) Tansel, Fevziye Abdullah "Ziya Gökalp külliyyatı -I-" Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank. 1952.
- 3) " " " "Çocuklar İçin Dinî Şiirler"
Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank. 1961.
- 4) " " " "Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri-I- Şiirleri"
Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank. 1969

35) a.g.e. s: 13.

RAMAZANOĞULLARI BEYLİĞİ MİMÂRİ ESERLERİNDEN ADANA ULU CÂMİİ

Dr. Nusret ÇAM

Oğuzların Üçok kolundan Yüreğir boyuna mensup bulunan Ramazanoğulları 1352-53 senesinde Memlûklere tâbi bir beylik olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Önceleri Adana ve Misis havalisine hakim olan bu beylik, Şehâbeddin Ahmet'in (1383-1416) son zamanlarında Ayas, Sis ve Tarsus'u da idaresi altına aldı. Ancak, Ramazanoğol'arı'nın en parlak devri, 25 yıl hüküm sürmüş olan Garseddin Halil Bey (1485-1510) ile başlayan devirdir. Bu beylik 1516'da Osmanlı İmparatorluğuna bağlandıktan sonra Beyliğin başına yine aynı aileden Mahmut Bey getirildi. Osmanlılara bağlı olarak varlığını 1608 yılına kadar devam ettiren ve sınırları doğuda Tell Hamdun (1); batıda Tarsus ve Gülek; Kuzeyde Bor ve Şucaeddin (Ulukışla), güneyde Akdeniz'e kadar uzanan Ramazanoğulları Beyliği'nin en istikrarlı ve mesut zamanı, Piri Bey'in (Paşa)-devrine (1520-1568) rastlamaktadır.

Kilikya Ermeni Kırallığı ile yaptıkları savaşlar neticesinde Çukurova'nın Türkleştirilmesi ve İslâmlaştırılmasında büyük hizmeti geçen Ramazanoğulları, Beyliğin iik kuruluşundan itibaren, Memlûklülerin önemli bir şehri olan Halep'le de münasebet hali de bulunmuşlardır. Bu sebeple Adana, Misis, Tarsus, Tell Hamdun, Kızıldağ, Bor ve Tekürşen'de olduğu gibi Halep'de de bazı binalar-yapmışlardır (2). Ramazanoğulları'nın bu şehirlerde yaptırdıkları 6 câmî, 3 mescid, 1 namazgâh, 5 medrese, 3 han, 8 hamam, 2 türbe, 2 imârethane, 4 çeşme, 1 sebil, 2 arastâ, 5 konak ile çok sayıda dükkan, işyeri, değirmen ve su dolaplarından ancak pek azı günümüze gelebilmiştir.

1- Ramazanoğulları Beyliği zamanında önemli bir yerleşme merkez olan Tell-Hamdun'un bugün neresi olduğu bilinmemektedir. Faruk Sümer, burasının Toprakkale civarında bir yer olabileceğini belirtirken (Bkz. Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar, Tarih Araştırmaları Dergisi, I, Ankara, 1953. s. 25). Leons Alishan, bu kasaba hakkında bazı tahmini bilgiler vermiş ve çizdiği haritada Ceyhan Nehrinin doğusunda, Osmanîye'nin kuzey batısında göstermiştir. (Bkz. Leons Alishan, Sissosuan, Venise, 1899, s. 51, 61, 233).

2- 946 tarihli Ramazanoğlu Piri Paşa vakfiyesinin Türkçe tercümesi, s. 19. Vakıflar Genel Müdürlüğü, Arşivi, Ankara.

Ramazanoğulları'nın yaptırdıkları en önemli eser, Adana'daki Ulu Câmîdir. Selçuklu, Artuklu, Memlûklü, Zengi ve Osmanlı üslûplarını mükemmel bir tekeriple bünyesinde toplayan bu câmî, türbe, medrese, mescid, hacemlik, selamlık, imaret, hamam, arasta, çeşme ve çarşılarla birlikte bir manzûme halinde yapılmıştır. Ancak bugüne kadar esaslı bir şekilde incelenmemiştir. Biz bu yazımızda Adana Ulu Câmî ile ilgili incelememizi, -bir makale çerçevesine sığdırarak-nakletmeye çalışacağız.

a) **Bulunduğu Yer:**

Vakfiyelerde Câmî-i Cedîd olarak geçen ve bazı kaynaklarda Yeni Câmî olarak zikredilen Ulu Câmî, kendi adını verdiği mahallede, Kızılay Caddesi üzerinde bulunmaktadır.

b) **Mimarisi:**

Câmî, bünyesindeki türbeyle birlikte dıştan 34,70x32,70 m. ebadında olup, son cemaat mahallinin batı tarafında 14,75x11,20 m. ölçüsünde bir mekân daha bulunmaktadır. Batıda bir; kuzeyde iki sıra halinde yer alan revakların ve her iki yönde bir sıra sundurmanın çevirdiği dikdörtgen avlunun kiblesinde yer alan harim 11,40x23,30 m. ölçüsündeki bir saha üzerine bina edilmiştir (Şekil 1).

Ulu Câmî, plân ve fonksiyon itibarıyla üç ayrı bölümden meydana geldiği için bunları ayrı ayrı ele almak gerekmektedir. Bunlar; Câmî, Türbe ve Câmîin batısındaki dikdörtgen plânlı eski bölümdür.

Asıl Câmî: Adana Ulu Câmî harimi, her biri küçük ve sade başlıklı dört sütun üzerine inşa edilen beşer sivri kemer gözlü kibleye paralel iki sahandan meydana gelmiştir. (Resim 1). Bunlardan mihrap önü mekânı, köşelerde geçişi üçgenlerin sağladığı bir kubbeyle, diğer yerler ise çapraz tonozlarla örtülmüştür. Dıştan Memlûk kubbelerini hatırlatan mihrap önünün sivri kubbesi, siyah-beyaz taşların münavebeli olarak kullanılması ile meydana gelmektedir. Her kenarda bir sivri kemerli peneerenin yer aldığı oniki köşeli yüksek kasnak üzerine oturmakta olan bu kubbe kurşunla kaplanmıştır. Kemerleri duvarlara bağlayan konsollarda devşirme malzeme kullanılmıştır.

Harimin batısında yer alan kibleye dik bir şekilde tanzim edilmiş 3 m. genişliğinde ve 11,20 m. boyundaki mekân, iki kubbe ve bir yarım kubbe ile örtülmüştür. (Resim 2) İkinci bir son cemaat mahalli durumunda olan bu mekân, bir pencere ve bir kapı ile doğudaki harime; bir ara kapıyla kuzeydeki son cemaat mahalline; bir kapıyla da batıdaki hazireye açılmaktadır. Ancak, bu son kapı artık kullanılmamaktadır.

Câmîin biri doğrudan doğruya avluya, diğeri batıdaki bölümün kubbeli dehlizlerinden sonra revaklı son cemaat mahalline açılan iki taç kapısı vardır. Sıcak

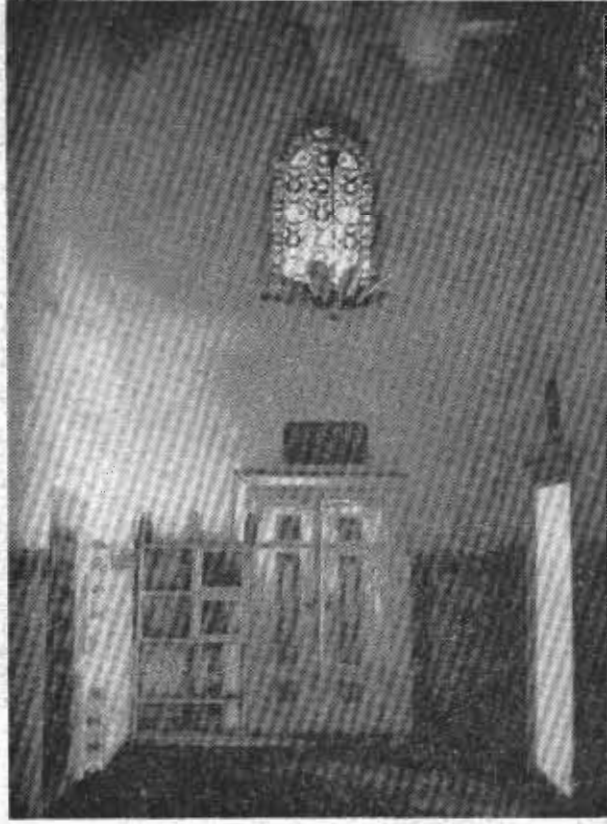


Resim 1: Adana Ulu Câmiin harimi.

iklimin tesirini hafifletmek için oldukça geniş yapılan asıl son cemaât yeri, kuzeydeki dikdörtgen avlunun batısında bir sıra, kuzeyinde ise iki sıra halinde tanzim olunan revaklardan teşekkül etmektedir. (Resim 3). Ayrıca her iki yönde bir sıra sundurma bulunmaktadır. Ancak bu sundurmanın muhdes olduğu sanılmaktadır. Burada bulunan ve yazlık mihrâbiye vazifesi gören bir mermer kürsü de şimdiki haliyle muhdestir.

Köşeleri hafifçe pahlanmış olan dikdörtgen şeklindeki hantal başlıklar üzerinde sivri kemerlerin istinad ettiği son cemaât yeri sütunları, sekiz köşeli kasnak üzerine inşa edilen ve Türk kiremitleri ile kaplanmış bulunan pandantifli kubbeleri taşımaktadır (Resim 5). Bu kubbelerin sayısı yirmi biri bulunmaktadır. Her kemer gözünün karşısında sivri alınlıklı bir pencerenin yer aldığı kuzey revakı, profilize alınlıklı dikdörtgen ve sade bir kapıyla batıdaki bölüme bağlanırken, avlunun batısındaki revak da çini kaplamalı bir alınlıklı süslenmiş olan dikdörtgen bir ara kapıyla harimin batısındaki mekâna açılmaktadır. Batı duvarının kuzey ucunda büyük bir dolap nişi yer almaktadır.

Geometrik desenli kompozisyonlar halinde siyah beyaz mermerlerle döşenen avluda bu sıcak iklime rağmen orijinal şadırvan veya başka bir su tesisatı bulunmamaktadır. Ancak birkaç sene önce küçük bir şadırvan çanağı konulmuştur.

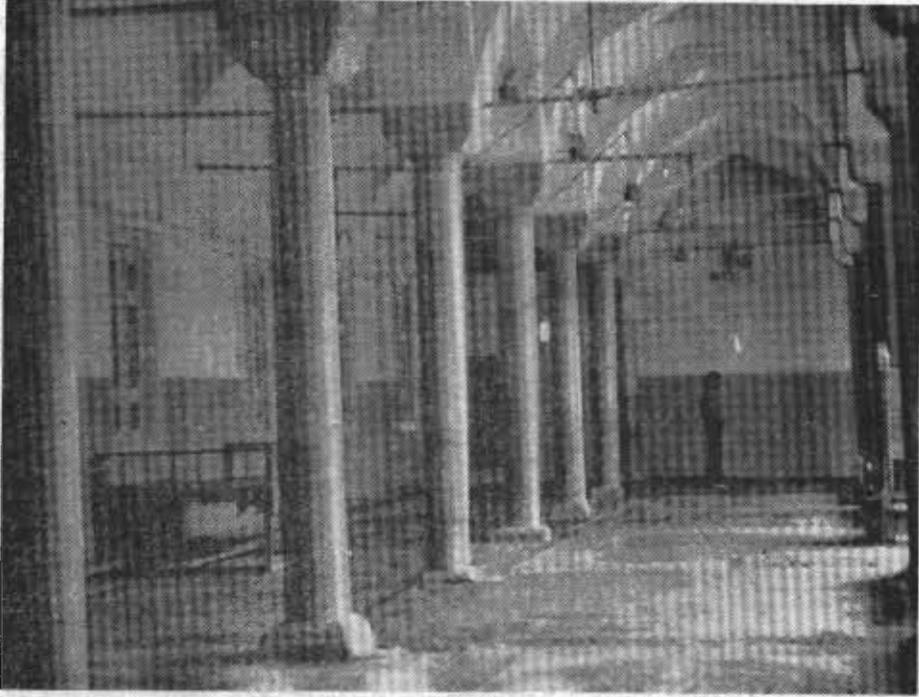


Resim 2: Harimin batısındaki dikine mekân

Harimin kuzey duvarı, siyah-beyaz taş sıralarından meydana gelen kısa ayaklar üzerinde yükselir ve aynı renkteki taşlarla örülö olan, etrafı geometrik ve mukarnas tezyinatlı iki silme ile çevrilmiş üç sivri kemerden teşekköl etmektedir. (Resim 4) İklim dikkate alınarak bu kemerler büyük yapılmış olup her üçü de harime açılan kapı durumundadır. Bu kapılara söve profilleri konulmamıştır. Cephe, kiremit kaplı çatının saçaklarını taşıyan profilli konsollarla tamamlanmıştır.

Kuzeydeki üç kapı boyunca uzanan ve ince ahşap sütuncuklar üzerine inşa edilen müzzin mahfili, mihrap ve minbere göre daha sade olup iri baklava dilimi şeklindeki desenleri, hañcervâri ve boğumlu sarıkları ve sütuncukların dirsek şeklindeki başlıkları ile değişik bir görünüşe sahiptir. (Resim: 1).

Câmiin doğu taçkapısı, minare bordürleri, harimin kuzey cephesi kemerleri, mihrap önü kubbe kasmağı, minber ile doğudaki türbe önü mekânının kemerlerinde ve kible duvarının dış yüzünde beyaz taşların yanında siyah taşlara da yer verilmiş,

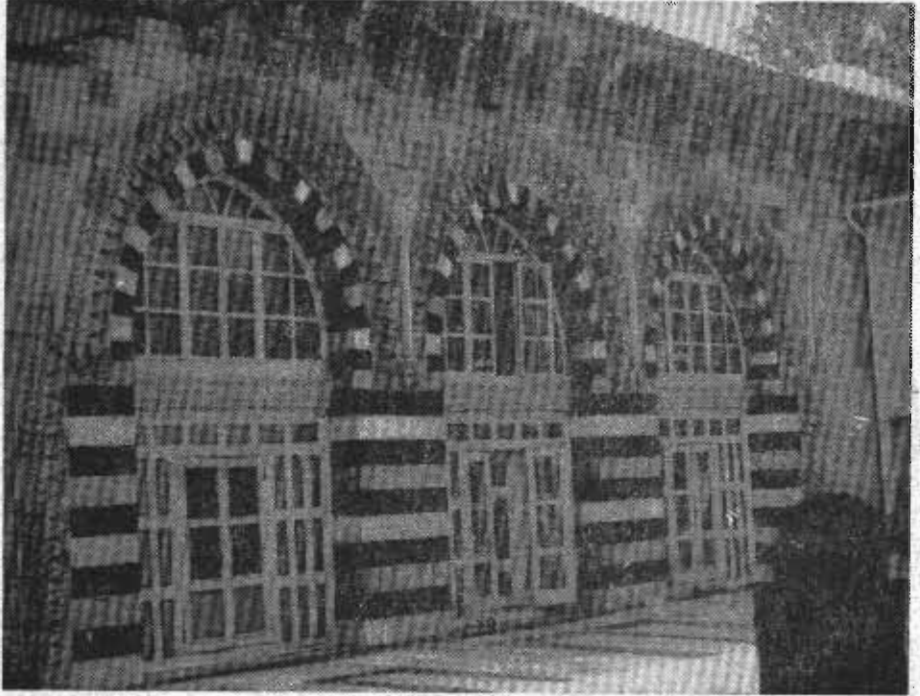


Resim 3: Adana Ulu Câmii revakı.

diğer yerler tamamen beyaz kesme taştan yapılmıştır. Câmîin güney-batı tarafındaki kapı ve pencere alınlıklarında olduğu gibi çok az olmakla beraber tuğla da kullanılmıştır. İçten sıvalı, dıştan sıvasız olan duvarların kalınlığı harimde 1.55 m. yi, son cemaat yeri de ise 0.95 m. yi bulmaktadır. Zemin ahşap döşemedir.

Harimin kuzey duvarı ve mihrabın bulunduğu kemer gözü hariç her kemer gözü karşısına dikdörtgen şeklinde birer pencere konulmuştur. Bunlardan son cemaât mahalli fonksiyonundaki harimin batısında bulunan mekâna açılan batı penceresi aynı zamanda ara kapı durumundadır. Kible duvarındaki pencerelerin üstünde ajurlu ve vitraylı birer küçük pencere daha bulunmaktadır. Batıdaki dikine mekânın kible penceresi daha geniş, daha yüksek ve tuğladan sivri alınlıklı olarak inşa edilmiştir. Bu bölümün batı duvarındaki bir pencere ile bir kapı da tuğla alınlıklı olarak yapılmıştır. Ravaklı son cemaât mahallinin kuzey duvarında da her kemer gözünün karşısına içten sivri kemerli, dıştan düz atkılı ve üzerlerinde sade hafifletme kemerlerinin bulunduğu birer pencere konulmuştur. Böylece içe risinin yeterince ışık alması sağlandığı gibi duvarlara da hareketlilik kazandırılmıştır.

Yukarda da işaret ettiğimiz gibi câmide mihrap önünün kubbe ile; öteki kemer gözlerinin çapraz tonozla örtülmesine karşılık son cemaât yeri revaklarının tamamı kubbelerle örtülmüştür. Kubbelerden mihrap önündekinin kurşunla kaplanmış olduğu, tonozların çatı, revak kubbelerinin ise oluklu kiremitlerle kaplanıldığı görülmektedir. Revak kubbelerinin mermer alemleri, gövde düğümlerindeki geometrik şekillerle ve uçları birleşen damla şeklindeki hilâli ile değişiklik arz etmektedir.



Resim 4: Harimin kuzey cephesi.

Türbe: Câmün bir parçası halinde, harimin doğusunda yapılmış olan eser, 5,50x6,10 m. ebadında bir saha kaplamaktadır. Türbe, kubbe örtülü sandukalık mekânıyla kuzeyde bir mihrâbiyesi bulunan ve çapraz tonozla örtülmüş olan bir giriş bölümünden meydana gelmektedir. Bu giriş bölümü bir ara kapıyla harime, bir kapıyla da türbeye bağlanmaktadır. Doğu duvarında ise bir pencere yer almaktadır. Daha kuzeyde mukarnas başlıklı dört sütun üzerine inşa edilen sundurma, beşik tonozla benzer bir sistemin yarım çapraz tonozla dikine kesilmesiyle hasıl olan ahşap bir örtüyle örtülmüştür. Türbenin altındaki beşik tonozlu mummyağa buradaki orta kemerin altından başlayan merdivenlerle inilmektedir.

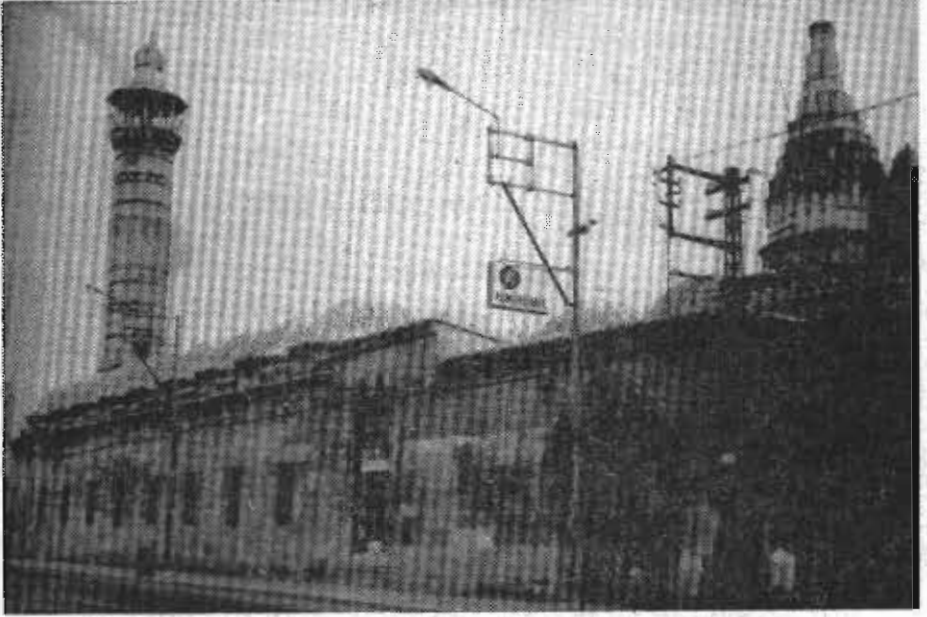
Ulu Câmî türbesinin harimdeki mihrap önü kubbesine benzer bir şekilde yapılan çokgen kasnaklı ve üçgen intikalli sivri kubbesinin, oniki kenarının her birisine vitraylı ve ajurlu birer pencere konulmuş olup mihrap önü kubbesinin aksine burada siyah taşa yer verilmemiştir.

Harim duvarı ile aynı kalınlıkta olan (1.10 m.) türbe duvarları, sarımtırak taşlarla yapılması sebebiyle harimin kible duvarı ile farklılık arzettiği gibi, birincisinin aksine ortaları kaba, etrafı ince yontulmuş taşlarla değil de tamamı ince yontulmuş taşlarla yapılması sebebiyle de farklılık arz etmektedir. Bu, türbe ile harimin farklı zamanlarda yapıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Revaklı Avlunun Batısındaki Bölüm: Asıl câmiin revaklı avlusunun batısında üç kubbenin örttüğü bir dehlizi ve bu dehlizin kuzeyinde her biri farklı tonozlarla örtülmüş olan üç hücre ile dıştan 11,20x14,80 m. lik bir alan kaplayan bu kısım, batı taçkapısıyla caddeye, doğusundaki sade bir kapıyla da son cemaât mahalline bağlanmaktadır. Kare plânlı ortadaki hücre ise beşik tonozla örtülmüştür. Dehlizin iki kubbesi ve gittikçe daralan mukarnas sıralarından meydana gelen konik örtüye geçiş, üçgenler tarafından sağlanmaktadır.

Taçkapı, dendanlarla nihayetlenen dikdörtgen blok içerisindeki sivri ve Bursa kemerli iki silme tarafından kuşatılan mukarnaslı niş ile basık kemerli kapının iki tarafındaki mihrabiyelerden teşekkül emektedir. Kapının üstünde inşâ kitâbesi vardır. Doğudaki portalin Memlûk üslûbunda yapılmış olmasına karşılık bu kapının ondan farklı ve Osmanlı Üslûbuna yakın bir tarzda olması, Ramazanoğullarının hâkimiyet değiştirmesiyle yakından alakalıdır.

Daha önceki başka bir yapının yerine bina edildiği anlaşılan bu bölümde câmiin aksine tuğlaya daha çok yer verilmiştir. Öyle ki, batı, kuzey ve güney duvarları yarı yükseklikten itibaren hep tuğladır ve ilk bakışta tamir görünüşü veren bu değişik inşâ tekniğini Adana'daki diğer Ramazanlı eseri olan Haremlik, Selâmlik, Yağ Câmii medresesi, Ulu Câmii Medresesi ve Irmak Hamamında da görmekteyiz. Ancak güneydeki duvar ve muhtemelen minare kalıntısı olan bir blök, büyük bir ihtimalle daha önceki bir esere aittir. Bununla beraber asıl câmiden oldukça değişik bir görünüşe sahip olan batıdaki bu bölümün kimin tarafından, ne zaman ve hangi maksatla yapıldığı konusu oldukça müşkül bir konudur. Câmiiin aksine burada genellikle tuğlanın kullanılmış olması, kuzeyde zikzaklı bir kemerin meydana getirdiği niş ve bunun hemen doğusunda kenarları dama taşlı bir çerçeve içerisinde dilimli ikiz sağır kemer alınlıklı bir pencerenin bulunması (Resim 5), ve bu süslemelerin asıl câmiide yer almaması konuyu daha dakarmaşık ve önemli bir hâle getirmektedir. Kanaatimizce bu kısım, daha önce var olan ve sonradan yıkılan, fonksiyonunu kesin olarak tesbit edemediğimiz, fakat zâviye olması ihtimali bulunan aynı plândaki bir yapının ayakta kalan kısımları üzerine bina edilmiştir. Diğer önemli bir husus da mukarnaslı konik örtünün kasnak kısmını çe-



Resim 5: Adana Ulu Câmii'nin kuzeyden görünüşü.

peçevre kuşatan ve bir selvi ağacı motifinin iki yanında bulunan rölyef yılan kabartmasıdır (3).

Oktay Aslanapa, mukarnaslı konik örtünün XII. yüzyıl başlarında tamamlanan Bağdad yakınlarındaki Sitte Zübeyde Türbesiyle yakından alâkalı olduğuna; ejder motifinin ise Bağdad Tılsımlı Kapı (1221) ve Selçuklu geleneğine bağlanabileceğini işaret ettikten sonra burasının XIV. yüzyıl sonu ile XV. yüzyıl başı Ramazanlı eseri olduğunu söylemektedir (4). Bu konu hakkında fikrimizi söylemeden önce kible duvarı önünde bulunan kalıntı hakkında bir kanaat sahibi olmak gerekmektedir

Kalın bir tuğla duvar ile aynı kalınlık ve hizada, fakat taştan yapılmış olan dikdörtgen blok içindeki bir merdivenle yukarı çıkılmakta, başka bir merdivenle de aşağı inilmektedir. Aşağı inen merdivenin basamak sayısı 19-20 kadardır. Kible yönünde küçük bir kapıyla bir dehlize ulaşmaktadır. Bu dehliz 75 m. güney doğudaki Haremlîğin bâbu's-sır denilen gizli bir kapısına ulaşıyor ve bir tehlike anında kaçıp kurtulmayı sağlıyordu. Yukarıya çıkan bir merdiven de bir minareye aitti. Matrakçı Nasûh'un Adana minyatüründe Ulu Câmii'nin bu kısmına tekabül

3- Aslanapa, O.; Türk Sanatı, II., İstanbul, 1974, s. 241.

4- Aslanapa, O.; A.g.e., II., s. 241.

eden bir yerinde böyle bir minarenin gösterilmesi söylediklerimizi doğrular mahiyettedir (5).

Minarenin kiblede bulunması her ne kadar yadırganacak bir durum ise de böyle minarelere Anadolu Türk Mimarisinde az da olsa rastlamak mümkündür. 1091-1118 tarihli Diyarbakır Ulu Câmii (6) ve 1197-1213 tarihli Sivas Ulu Câmii (7) minarenin kiblede olduğu görülmektedir. Bununla beraber bu bölümün hangi tarihte yapıldığını, sonradan yapılan tadilatların neler olduğunu kati olarak tesbit etmek mümkün değildir. Ancak, Ramazanoğulları, zamanında esaslı bir onarım ve tadilâta uğramış, 1541 yılında taçkapısı ilâve edilmiş, bundan sonra da Sıbyan mektebi (8); günümüzde olduğu gibi bazen de câmi görevlilerinin ikâmeti için tahsis edilmiştir.

c) Tezyinat:

Adana Ulu Câmii, Ramazanlı eserleri içinde tezyinat bakımından en zenginidir. Câmiiin doğu taçkapısı, siyah ve beyaz mermerlerin nöbetleşe kullanıldığı dikdörtgen blok içindeki sivri kemerin kuşattığı üst tarafı yivli bir şekilde sona eren iri mukarnaslara sahip nişten ve düz atkılı kapıdan meydana gelmektedir. Atkı taşının üstünde siyah zemin üzerine beyaz, kırmızı ve kirli sarı renklerdeki taşların meydana getirdiği bir palmet şeridi; daha-yukarıda, nişin iç çepelerini üç taraftan kuşatan bir kitâbe silmesi bulunmaktadır. Mukarnasların en alt sırası rûmîlerle bezenmiş, onun da altına bir sıra lotüs firizi işlenmiştir (Resim 6).

Avlunun kuzeydoğu köşesinde ve taçkapısının yanbaşında kare plânlı kaide üzerinde yükselen sekiz köşeli minarenin gövdesi, ikisi düğümlü, beşi düz toplam yedi silmeyle; ortada ise üst tarafı düğümlü ve dilimli bir şekilde sona eren rölyef kemerciklerle süslenmiştir. (Resim 5). Mukarnaslı konsolların üzerine oturan şerefe, sekiz sütuncüğün taşıdığı şemsiye şeklindeki bir örtü ile kapatılmıştır. Petek ise armut şeklindeki bir külâhla sona ermekte olup dilimlidir. Bu sebeple Zengi ve Memlûk tesiri arz etmektedir.

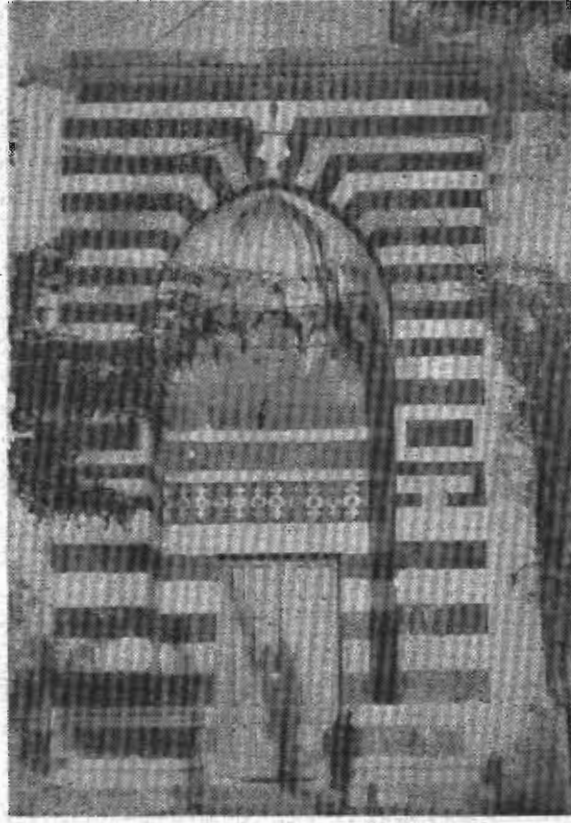
İki yanı sütunceli, üst tarafı mukarnaslı sivri mihrap nişi, çini kaplamalıdır. Bu nişin-de etrafı ortada ve köşelerde Zengi menşeli, düğümlü geçmelerle ve köşe dolgusu ile tezyin edilmiştir. Mihrabı üç taraftan çevreleyen silmenin düğümleri içi-

5- (Hazırlayan) Yurdaydın, H. Gazi., Matrakçı Nasuh, Kitab-ı Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i İrakeyn, Ankara, 1976, s. 108 b.

6- Aslanapa, O., A.g.e., II, s. 3.

7- Aslanapa, O., A.g.e., II, s. 24.

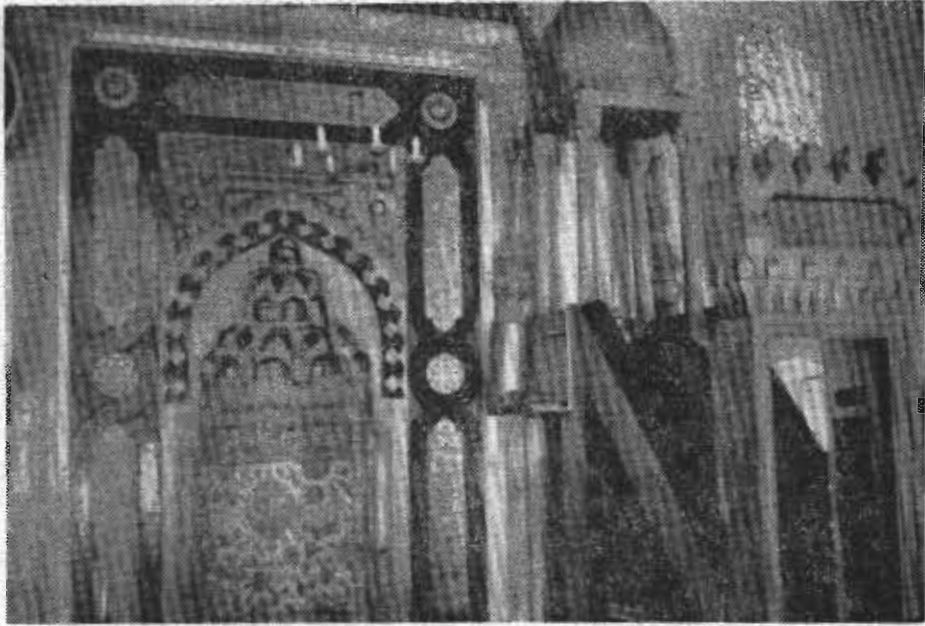
8- Ramazanoğlu Pîri Paşa'nın tanzim ettirdiği vakfiyenin 946 tarihli bölümünün türkçe tercümesinin 3. sayfasında vakfın, câmiiin hariminde hücreleri havi bir medrese bina ettiği kayıtlıdır. Yine aynı vakfiyenin türkçe tercümesinin 23. sayfasında bir darü'l-tâlim'den söz edilmektedir. Kanaatimizce bu iki yapı aynı olup Ulu Câmiiin batısındaki kısımdır.



Resim 6: Doğu taçkapısı.

ne üstte-damla taşı, yanlarda siyah beyaz mermer kakmalı geometrik şekiller; düğümler arasındaki bordür içi boşluklardan en alttaki dikine boşluklara nebâti; üsttekilere ise vazo şeklinde istif edilmiş yazı ve palmet motifi işlenmiştir. En üstteki şâkûli boşluğa bir âyet-i kerime yerleştirilmiştir. Bu âyet "Ve enne mesâcide lillâhi felâ ted'u me'Allahî ehaden", diğeri ise "Yâ Fettâhu'l-Ebvâb" şeklindedir. Mihrabı üç taraftan çevreleyen bu düğümlü silme gibi daha içte nişi sivri kemer boyunca çeviren ve üslûplaşmış palmet motiflerinden meydana gelen silme de siyah ve beyaz taşların nöbetleşe kullanılmasıyla kendini belli etmektedir. Mihrap nişi gibi dikdörtgen çerçevenin üst tarafında kubbe intikallerine kadar çinilerle süslenmiştir. (Resim: 7). Bu çiniler ileride daha geniş bir şekilde ele alınacaktır. Mihrab nişinin çinileri üzerine ise sülüsle "Bismillahirrahmanirrahim ve Yubka vechu Rabbüke....." âyet-i yazıdır.

İççe siyah ve beyaz üçgenlerden meydana gelen minberin yan kanatlarının ortasındaki üçgende geometrik desenler, beyaz hatlar içine siyah, kırmızı, lacivert



Resim 7: Adana Ulu Câmii mihrap ve minberi.

ve sarı renkli mermer kakmalar hâlinde uygulanmıştır. Palmet şeklindeki dendanlarl ânihayetlenen kapının kanatları üzerine geometrik şekiller işlenmiştir.

Türbenin kible ve doğu duvarındaki üç pencere, üçer sıra mukarnasla nihayetlenen ve iki tarafından sütunceleri bulunan yüksek nişler içerisine alınmıştır. Sütunceler yivli ve saç örgülü; başlıkları ise mukarnaslıdır. Her bir pencerenin yan tarafı dikdörtgen şeklinde yükselen ve geometrik şekilli sathî silmelerle tezyin edilmiştir. Pencerenin üst tarafında siyah, beyaz ve açık kırmızı taşların meydana getirdiği bir geçme firizi dikkat çeker. Türbenin ve asıl câmin batısındaki bölümün kuzey penceresinin müzeyyen olmasına karşılık harimin ve son cemâat mahallinin pencereleri sadedir. Sadece kible duvarının mihrap arkasına tekâbü'l eden kısmında siyah taşlarla bazı geometrik şekiller yapılmıştır. Türbe önündeki mihrabiye, siyah ve beyaz taş sıralarından meydana gelmiş olup, yukarısında hançer şeklinde ve içi renkli taş kakmalı bir motif bulunmaktadır. Mihrabiye, saç örgü ve geometrik desenli iki silme ile üç taraftan çevrilmiş olup bunlarda siyah ve ince bir hatla konturlanmıştır. Geometrik şekillerin çeşitli renklerle boyanması sureti ile gayet güzel bir görünüş elde edilmiştir.

Câmi gibi türbe de 2 metreye kadar çinilerle kaplanmıştır. Lâhitlerin üçü de çinilerle süslenmiş olup, baş taraflarında lacivert-zemin üzerine, beyaz sülüsle ya-

zılı kitabeleri bulunmaktadır. Türbedeki çiniler hemen hemen harim çinilerinin aynısıdır. Bazılarında yeşilin yerine lacivetin, kırmızının ise daha parlak tonlarının kullanılması ve bazı parçalarda boyanın akması bunların imalat merkezi ve tarihinin diğer çinilerden farklı olduğunu akla getirmektedir. Nitekim K. Otto Dorn, bu çinilerin XVIII. asrın Kütahya mâmulû olduğunu belirtmektedir. (9) Ancak, lâhit çinilerinin daha temiz bir işçiliğin mahsulü olması, bunların harim çinileriyle aynı menşeli olduğunu göstermektedir.

Batıdaki bölüm, câmie ve türbeye göre daha sadedir. Bununla beraber taşın yanında tuğlanın da kullanılması, kuzey duvarındaki pencerenin ikiz kemer alınlıkla ve yanlarda ise damataşlı ince silme ile süslenmesi, ayrıca mukarnaslı konik örtü eteğinin ejder motifi ile tezyin edilmesi, binaya kısmî bir hareketlilik kazandırmaktadır.

Câmiin plân, proporsiyon, açık ve kapalı kısımlar arasındaki âhenk ve dengenin sağlanması hususundaki başarıya ilaveten eserin büyük bir kısmını süsleyen oldukça değişik renk ve desendeki çiniler, ayrıca ele alınması gereken bir zenginliğe ve orijinalliğe sahiptir. Sıraltı tekniğinde yapılan bu çiniler genellikle kare ve altugenler şeklinde olup hamur beyazdır. Bunları birkaç grup halinde şu şekilde ele almak mümkündür:

I. Grup:

a- Ölçüleri: 25,5x25,5 cm.,

b- Renk: Zemin beyaz, decoşlar firûze, açık mavi, lâcivert ve kırmızı.

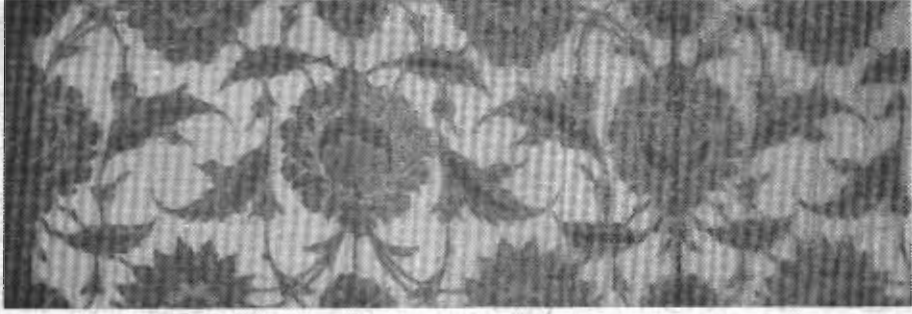
c- Dekor: Karşılıklı olarak yer alan iki açılmış gül ile dğulmuş iki karanfilin, ince yapraklı ikiye sapla kendi aralarında; ve bu sapsar arasında kalan boşluktaki sekiz kanatlı bir çiçeğin iki yanındaki stilize edilmiş goncalarla birer dâirevi çizgi ile birleşmesi ve bu goncaların sivri uçlarında zıt yönde iki yaprağın yer almasıyla meydana gelmektedir. Ortadaki küçük çiçek daha uzun ve S şeklinde bir kıvrım yaparak tomurcuklu ve tek yapraklı diğer bir dal ile de hep yan istikâmette olmak üzere, stilize edilmiş karanfil ve açılmış gül motiflerine bağlanmaktadır. Böylelikle kompozisyon 4 kare pano üzerinde tamamlanmakta, diğerlerinde de aynı desen tekrarlanmaktadır (Resim 8).

d- Bulunduğu Yer: Kible duvarının büyük bir bölümü ve türbe lâhitleri bu grup çinilerle süslenmiştir.

II. Grup:

a- Ölçüleri: 20,00x20,00 cm

9- Otto Dorn, K. İslamische Denkmäler Kilikiens, Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung, II, 2
İstanbul, 1952, s. 119.



Resim 8: 2. grup çiniler.

b- Renk: Zemin açık lâcivert, desenler beyaz, kahverengi, mavi ve mercan kırmızısı.

c- Dekor: İççe dalgalar şeklinde büyük bir çiçeğin alt veya üstünde zıt yönden çıkan ve kenarları tırtıllı bir yaprakla biten birbirine dolanmış iki saptan meydana gelmiş motifin alt tarafı tuğla kırmızısı düz bir çizgi ile, üst tarafı da birbirlerine karşı yönde geçmeli palmet motifi şeridi ile konturlanmıştır. Yapraklar ve iççe çiçeklerin ikisi, kırmızı puanlarla; dallar ise tomurcuk ve düğmelerle zenginleştirilmiştir.

d- Bulunduğu Yer: Kible duvarının üst tarafları ince bir sıra halinde bu grupta çinilerle süslenilmiştir.

III. Grup:

a- Ölçüleri: Mihrap nişini bir bütün kompozisyon halinde tezyin eden çinilerin her biri 23,00x23,00 cm. dir.

b- Renk: Zemin beyaz, desenler, mavi, yeşil, açık lâcivert ve kırmızı.

c- Dekor: Ortada şakayığa benzer bir motif ile üst kenarlarında iki; yan kenarlarda birer tane yarım şakayığın ana motif olarak göze çarptığı kompozisyonun yukarı kısmı, yanlardaki yarım şakayıktan çıkan gül, sümbül, yaprak ve tomurcuk yüklü çiçek demeti ile tamamlanmıştır. Kompozisyonun alt bölümü ise ortadaki ana motiften çıkan ve stilize edilmiş yine yaprak, çiçek ve tomurcuklu beş kıvrık dalın kendi aralarında kıvrımlar yapmasıyla tezyin edilmiştir. Ana motiflerin içi de rumilerle bezenmiştir.

d- Bulunduğu Yer: Mihraptaki bu dekorasyon, papatya ve kenarları tırtıllı söğüt yaprağı şeklindeki motiflerin nöbetleşe olarak sıralanmasıyla meydana gelen her biri 9.00x9.00 cm. ebadındaki başka çinilerle çerçeveselmiştir. Mihrap üstü de kubbe intikallerine kadar sivri kemerli alınlık halinde, birinci gruba benzer çinilerle bezenmiştir. (Resim: 7).

IV Grup:

a- Ölçüleri: 14,50x17,50 cm.

b- Renk: Kahverengi, beyaz, mavi, lâcivert.

c- Dekor: Ters yönde geçmeli olarak birbirlerini tamamlayan yanyana her dört palmetten ikisi kahverengi, biri lâcivert öbürü mavi renklidir. Kahverengilerin içi, lotüs palmet karışımı diğer bir motiften çıkan düğmeli rûmilerle; tabanı ise kalb şeklindeki bir başka motiften kaynaklanan rûmî ile beyaz renkli olarak resmedilmiştir. Öbür palmetlerin içine bir lotüs; gövdesine de küçük bir kalb şekli işlemiştir (Resim: 9).



Resim 9: IV. grup çiniler.

d- Bulunduğu Yer: Bu grup çinilere minberin batı tarafında, harimin kuzey duvarında, güney batısında ve harimin batısındaki dikine mekânda rastlamaktayız.

V. Grup:

a- Ölçüleri: Bu gruptaki çiniler, her kenarı onar cm. olan altıgenler halindedir.

b- Renk: Zemin beyaz, motifler lâcivert, kahverengi, mavi, açık-yeşil ve çizgiler siyah.

c- Dekor: Üslûplaşmış bir Erik çiçeği etrafında altı tane sade rûmî ile beş veya altı yapraklı altı çiçeğin nöbetleşe sıralanması ve bu son çiçeklerin rûmilerden her birinin etrafında ufak yapraklı bir sapla üçer üçer birbirine bağlanması bu grubun ana özelliğidir. Rûmilerin saptarı, ortadaki çiçekle; iki kanadının her biri de yandaki başka bir rûminin kanadıyla sivri tepelikler halinde birleşmektedir.

d- Bulunduğu Yer: Harimin batısındaki mekânın tamamı, kuzey duvarının doğu kısmı, türbenin içi ve türbe önü mekânının batısı bu çinilerle bezenmiştir. Türbe çinilerinde kırmızının daha açık tonu kullanılmış olup bazan fıstıklı yeşilin yerini lâcivert almıştır.

VI. Grup:

a- Ölçüleri: 16,5x16,5 cm.

b- Renk: Zemin beyaz, dekorlar firûze, açık mavi ve râcivert.

c- Dekor: 25,5x25,5 cm. ölçüsündeki birinci grup çinilerdeki kompozisyonun aynısı burada daha küçük bir alanda tekrarlandığı için daha sık ve değişik bir görünüş elde edilmiştir.

d- Bulunduğu Yer: Harimin doğu duvarı ve lâhiter bu grup çinilerle tezyin edilmiştir.

VII- Grup:

a- Ölçüleri: 14,5x30 cm.

b- Renk: Parlak mavi, zemin üzerine siyah konturlu beyaz dekor, kırmızı beyaz üst çerçeve.

c- Dekor: Alttaki kiremit kırmızısı düz ve üstteki kahverengiye yakın koyu kırmızı ile beyaz palmet sıralarından meydana gelen alt ve üst konturlar arasındaki zemin üzerine beyaz renkli çin bulutuna benzer kümecikler karşılıklı V meydana getirecek şekilde işlenmiştir. Bu şekiller arasında kalan boşluk, çifte lotüs şeklinde istif edilen puanlarla doldurulmuştur. Motiflerin kenarları siyah boyayla kıvrımlı bir şekilde konturlanmak suretiyle zaha zengin bir görünüş elde edilmiştir (Resim: 10)



Resim 10: VII. grup çiniler.

d- Bulunduğu Yer: Harimin çeşitli yerlerinde, türbenin önündeki mekânda, batıdaki revakın kible duvarında üst çerçeve olarak bu grup çiniler kullanılmıştır.

VIII. Grup:

a- Ölçüleri: Bu gruptaki çiniler, her kenarı 10.5 cm. olan altıgenler şeklindedir.

b- Renk: Zemin beyaz, desenler kahverengi, lâcivert, mavi ve siyahtır.

c- Dekor: Ortadaki kahverengi beyaz ve lâcivert renkli içiçe üç çiçek motifinin etrafında altı tane altıgen puanlar bu grubu teşkil etmektedir.

d- Bulunduğu Yeri: Bu grup çiniler, türbe önü mekânının batı duvarında bulunmaktadır.

IX. Grup:

a- Ölçüleri: 25,5x25,5 cm.

b- Renk: Zemin beyaz, dekorlar mavi. Ancak bazı parçalarda sırım mat renkte olması, renklerin-daha koyu görünmesine sebep olmaktadır.

c- Dekor: Çiçek şeklindeki yuvarlak bir motiften çapraz olarak ve dört bir yönden çıkan ikişer sap, birer düğüm halinde birleştikten sonra lotüs motifine bağlanmaktadır. Yine aynı motiften çıkan ve diğerlerini kesen başka iki sap, dört bir yanda yer alan dağılmış dört gül motifi ile birleşmekte, böylece kompozisyon ortadaki ana motif etrafında lotüs ve gül desenlerinin nöbetleşe sıralanmasıyla dört pano üzerinde tamamlanmaktadır.

d- Bulunduğu Yer: Türbe önü mihrâbiyesinin yan tarafındaki çinilerden bir kısmı bu gruptandır.

X. Grup:

a- Ölçüleri: 24x24 cm.

b- Renk: Sarı, koyu lâcivert, firûze, yeşil, koyu mavi, açık mavi, beyaz ve kırmızı.

c- Dekor: Ortadaki küçük bir rozet etrafında birbirine ikişer sapla baklava meydana getirecek şekilde bağlanmış dört beyaz palmet ile yine aynı rozete birer sapla bağlanan dört rûmî, bu tekten panonun asıl karakterini teşkil etmektedir. Rûmîlerin her birinin ucunun diğer bir rûmî ile birleşmesinden meydana gelen iri palmetler, beyaz palmetleri içine almaktadır. Dıştaki bu palmedin tepesi de başka bir küçük bir palmetle sona ermekte, içteki beyaz palmetlerden ters yönde çıkan iki kısa kıvrık-dal, firûze, koyu lâcivert ve mavi renkli üç hatla çevrilmiş olup kompozisyonu tamamlamaktadır.

d- Bulunduğu Yer: Harimin batısındaki mekânın batı penceresi alınığındadır.

XI. Grup: (Kitâbeli Çini Pano)

a- Ölçüleri: Her parçası 25x25cm. olan ve dokuz parçadan meydana gelen büyük bir pano şeklindedir.

b- Renk: Beyaz, mavi, yeşil ve patlıcan moru.

c- Dekor: Kare şeklindeki dokuz pano üzerinde tamamlanan kompozisyonu yapraklar, çiçekler ve tomurcuklarla yüklü içiçe helezonlar halindeki kıvrık dallardan meydana gelmektedir. Bunun da üzerine beyaz renkte celi-süslüsle yazılmış ayet-i kerime bulunmaktadır.

d- Bulunduğu Yer: Batı revakının kible duvarında bulunan ara kapının alınlığı böyle bir panoyla süslenmiştir.

Câmide onbir grup olarak tesbit ettiğimiz bu çinilerden başka, mihrap önünde bir zincirle sarkıtılmış olan onbeş cm. çapındaki bir küre vardır ki burada hakim renk beyaz, yeşil ve mavidir. Ayrıca bozulan veya kaybolan bazı çinilerin yerine değişik renk ve kompozisyonlarda geç devir çinileri de kullanılmıştır.

Adana Ulu Câmiindeki bu tezyinattan başka son cemaât mahallinin iki sütununun kaidesinde biri yengece benzeyen iki oyma motif bulunmaktadır ki her biri ayrı sütunlarda bulunan bu şekiller dörder defa tekrar edilmiş olup muhtemelen antik menşeylidir. (Resim: 11)



Resim 11: Son cemaat mahalli sütunlarından biri üzerinde bulunan yengeç şekli.

d) Eserin bu günkü durumu :

Adana Ulu Câmiî, manzumeyi meydana getiren diğer eserler arasında en iyi korunmuş olup günümüze kadar olduğu gibi gelebilen ender yapılardan biridir. Câmiin batısında bulunan dikdörtgen bölüm daha önceleri sıbyan mektebi olarak kullanıldığı halde halen Câmiî görevlileri için tahsis edilmiş bulunmaktadır.

Daha önce su tesisatı olup olmadığını bilmediğimiz avlunun ortasına bir fiskiye konulmuş; son cemaât mahallinin batısındaki bölümün kuzey duvarındaki zikzak kemerli nişin içerisine de abdest muslukları ilave edilmiştir.

e) Kitâbeler:

Adana Ulu Câmiinin doğu ve batı portalleri ile minberde bulunan üç inşa kitâbesi eser hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Sanduka kitâbeleri ise mezar sahipleri hakkında bilgi vermektedir. Câmiinin inşa kitâbeleri şunlardır:

1- Doğu taçkapısının nişini çepeçevre kuşatan süflüle yazılmış bu en eski kitâbe, iki kısımdan meydana gelmektedir. Kapının tam üstündeki bölüm ve nişin iki yan kanatlarındaki bölüm. Birincisinde Tevbe suresinin 109. âyeti ile Necim suresinin 39. âyeti yazılmıştır.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اَنْمَن اَسَسَ بِنِیَّاتِهِ عَلٰی تَقْوٰی
مِن اللّٰهِ وَرَغْوَانِ خَیْرٍ اَمْ مِّنْ اَسَسَ بِنِیَّاتِهِ عَلٰی شَفٰی حِزْبٍ هَارٍ وَّ اَنْ
لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی صَدَقَ اللّٰهُ الْعَظِیْمُ .

”Bismillahirrahmanirrahim Efemen essese bünyanehû âlâ takvâ min Allahi ve ridvani hayrûn em men essese bünyanehû âlâ şefâ cürufi hârin ve en leyse li'l-insâne illâ mâ se'a. Sadakallahul azim.”

Türkçesi: Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla. Binasını Allah korkusu ve rızası üzerine kuran kimse mi hayırlıdır, yoksa yıkılacak bir yarın kenarına kuran kimse mi? Hakikaten insan için kendi çalıştığından başkası yoktur.

Nişin sol kanadından başlayıp sağ kanadında biten tamiyeli tarihli kitâbe ise şöyledir: (Resim: 12 a.b)

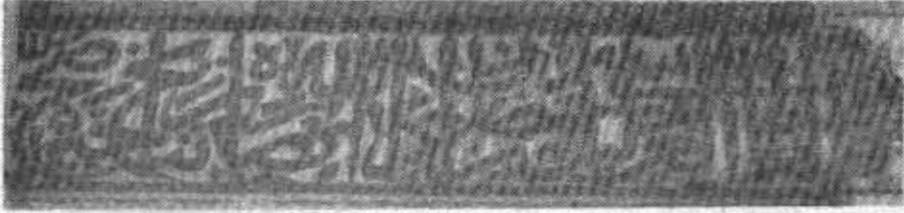
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اَنْشَأَ هٰذَا الْمَسْجِدَ الْمُبَارَكِ
الْمَقَرَّ الْكَرِیْمِ // الْعَالِی الْفَرَسِی خَلِیْلِ بْنِ رَمَزَانَ اَعَزَّ اللّٰهُ اَنْصَارَهُ
بِتَارِیخِ صَح

”Bismillahirrahmanirrahim. Enşee haze'l-Mescide'l-Mübâreke'l-Mekarru'l-Ke-rîmü'l-Aliyu'l-Garsiyyu'l- Halil b. Ramazân Eaza'llahu ensârehu bitârîhi hayrihi Sahhin (10).

10- Oppenheim, M. V., Bu kitâbenin son kısmını ”Bi Tarih-i Sahhin hayrihi” şeklinde okumuştur. Fakat bu okuyuş fotoğrafta da görülebileceği gibi hatalıdır. (Bkz. Oppenheim, M. V., Inschriften Aus Syrian Mezopotamien und Kleinasien. Arabische Inschriften bearbeitet Von Max Van Berchem, Leipzig, 1909, s. 108.



Resim 12: Doğu taç kapısı üzerinde bulunan kitâbenin birinci kısmı.



Resim 12 b: Doğu taçkapısı üzerinde bulunan kitâbenin ikinci kısmı.

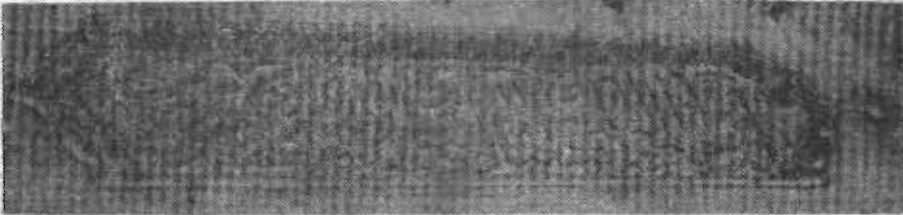
Türkçesi: Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Bu mübârek câmiî Mekarr (Cennet-Mekân), Kerîm, Yüce, Garsî (Hayırlı eserler binâ ettiren) Ramazanoğlu Halil yaptırdı. Allah onun yardımını azîz etsin. hayrihi şahhîn" - ibâreli tarih ile (914-1509).

Minberin kapısı üstünde bulunan kitâbe, câmiin tamamlandığına işaret etmekte olup tek satır halinde sülüs yazı ile yazılmıştır. (Resim: 13).

أتم هذا المسجد المبارك بالعناية الله تعالى بغيري بن خليل بن
رمضان سنة ستة وعشرين و تسعمائة

"Etemme Haze'l-Mescide'l-Mübâreke bi-inâyetillahi Te'âlâ Pîrî b. Halil b. Ramazan - Sene: Sitte ve 'İşrîne ve Tis'amie'-.

Türkçesi: Bu mübârek câmiî Ramazanoğlu Halîl oğlu Pîrî, Allah'ın, inâyeti ile 926 (H) senesinde tamamlattı. (926/1520).

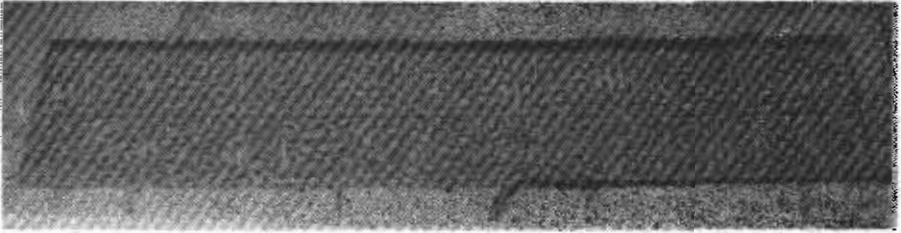


Resim 13: Batı taçkısı üzerindeki kitabe.

3- Batıdaki portalde bulunan kitâbe ise iki satır halinde sülüs ile yazılmıştır: (Resim: 14).

بنى هذا الجامع الشريف في ايام الدولة السلطان الاعظم والخابان
المعظم السلطان شاه سليمان بن سليم خان خلد الله تعالى //
خلافته صاحب الخيرات الامراء الكريم انشأ بهوى بن أمير الرحوم
الشهير خليل بيك بابن رمضان في غرة الرحوم سنة ثمان واربعين
وتسعمائة .

"Buniye haze'l-Câmi'u's-Şerîfî fî Eyyâmî'd-Devleti es-Sultânû'l-'Âzâm ve'l-Hakâni'l-Muazzâm es-Sultân Şah Süleymân b. Selim Hân, Hallede'llahu Te'âlâ
"Hilâfetuha Sâhibu'l-Hâyratî'l-'Umerâ'i'l-Kerîm enşe'e Pîri b. Emîri'l-Merhumî's-Şehir Halîl Bey bi-İbni Ramazan Fî Gurreti Muharremi'l-Harâm-Sene: Semâne ve Erba'ine ve Tis'amie." (11)



Resim 14: Minberdeki kitâbe.

Türkçesi: Bu câmiî Şerif, Sultân-ı 'A'zâm ve Hakân-ı Mu'azzâm Selim Han oğlu Süleymân Şah Han zamanında- Allah onun hilâfetini daim ve bâkî etsin- merhum ve meşhur Halîl Beyin oğlu, hayırlı işler sahibi, Emirler-Emiri, cömert Pîri tarafından 948 senesi de Muharrem ayı ortasında yapılmıştır; (948/1541).

Türbedeki sandukalarda bulunan kitâbeler ise şöyledir:

1- Türbedeki ilk kitâbe, câmiin ilk bânisi olan Halîl Beye ait olup şu şekildedir:

هذا // مرقد شريف الرحوم المغفور // المحتاج الى رحمة الله
الطيبك المغفور الامير خليل ابن الامير داود ابن الامير ابراهيم
الشريف ابن رمضان عليهم الرحمة والرضوان // قد انتقل من دار
الفناء الى دار البقاء في أوائل جمادى الاولى من شهر سنة
ستة وعشر وتسعمائة .

11- Oppenheim, bu kitâbenin ikinci satırını "Hilâfetuha sahibu'l-hayratu'l-Umera-i'l-Emîri'l-Kerîm Mustafa b. Pîri... şeklinde okumuştur. Fakat biz bu satırı yukarıda belirttiğimiz gibi "Hilâfetuha sâhibu'l-hayratu'l-Umera'i'l-Kerîm enşe'e Pîri... olarak okumanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. (Btz. Oppenheim, A.g.e., s. 109).

"Hazâ// merkadu -Şerifu'l-Merhumu'l-Mağfûr// el-Muhtâc ilâ Rahmetillahi'l-Melikü'l-Gafûru'l-Emîr Halil// İbni'l-Emîr Dâvûd İbni'l-Emîr İbrahîmî-ş-Şerif İbni Ramazan aleyhim Rahmeti ve'r-Rıdvân// kad intekale min Dâri'l-Fenâ'i ilâ Dâri'l-Bekâ'i Fî Evâ'ili Cumadi'l-Ulâ min Şuhûri - Sene: Sitte ve aşâre ve Tis'amie-."

Türkçesi: Bu, Affedicilerin Meliki olan Allah'ın Rahmetine muhtaç, bağışlanmış, merhum, şerefli Ramazanoğlu Emîrî meşhur İbrahim Bey'in oğlu Dâvûd Bey'in oğlu Halil Bey'in mezarıdır. Allah'ın rahmeti ve rızası üzerine olsun. 916 senesinin Cemâdîtu'l-Ulâ ayının başlarında Fenâ âleminde Bekâ' Âlemine göç etti. (916/1510).

2- Ortadaki sanduka Pîrî Paşa'nın oğlu Muhammed Şah'a aittir ve Kitâbesi şu şekildedir:

هذا مرقد شريف // محمد شاه بن بيوى پاشا ابن الامير خليل //
ابن الامير داود بن الامير ابراهيم المشهور بابن رمضان في اواسط
ذي القعدة من شهر سنة اربعين وتسعمائة .

"Hazâ Merkadu-Şerifu// Muhammed Şah (12) İbni Pîrî Paşa İbni'l-Emîr Halil// İbni'l-Emîr Dâvûd İbni'l-Emîr İbrâhîm el-Meşhûr bi-İbni Ramazân// Kad intekale fî evâsit-i zi'l-Kâdeti min Şuhûri Sene Erbaine ve Tisamie (940/1534)

Türkçesi: Bu, 940 senesinin Zi'l-Kâde ayının ortalarında vefat eden Ramazanoğlu (el- Meşhûr) İbrâhîm'in oğlu Dâvûd'un oğlu Emîr Halil'in oğlu Pîrî Paşa'nın oğlu Muhammed Şâh'ın mezarı şerifidir.

3- Pîrî Paşa'nın diğer oğlu Mustafa Bey'in sandukasının kitâbesi;

هذا مرقد شريف // مصطفى بن بيوى پاشا ابن الامير خليل // ابن
الامير داود بن الامير ابراهيم المشهور بابن رمضان // قد انتقل
في اوائل ربيع الآخر من شهر سنة تسع وخمسين وتسعمائة .

"Hazâ merkadu şerifu// Mustafa b. Pîrî Paşa İbni'l-Emîr Halil// İbni'l-Emîr Dâvûd İbni'l-Emîr İbrâhîm el-Meşhûr bi-İbni Ramazân// Kad intekle fî evâ'ili Rebi'l-âhir min şuhûri - Sene: Tis'a ve Hamsine ve Tis'amie." (959/1552).

Türkçesi: Bu mezar-ı şerif Ramazanoğlu el-Meşhûr İbrâhîm Bey'in oğlu Dâvûd Bey'in oğlu Halil Bey'in oğlu Pîrî Paşa'nın oğlu Mustafa'nın mezarıdır. 959 senesinin Rebiu'l-âhir ayının başlarında ahirete intikal etti.

12- Oppenheim, Bu kitâbenin baş tarafını "Hazâ merkadi şerifi Muhammed Paşa" şeklinde okumuştur ki, aslı yukarıda bizim okuduğumuz şekilde olmalıdır. (Bkz. Oppenheim adı geçen eser s. 109):

Câmidaki diğer dinî yazılar da şöyledir:

1- Mihrap nişinde bulunan sülüs yazı; (Resim: 26);

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَیَقِیْ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ

”Bismillahirrahmanirrahim. Ve Yefka vechu Rabbike Zü'l-Celâli ve'l-ikrâm.”

Türkçesi: Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Ancak azâmet ve ikrâm sahibi olan Rabbinin Zâtı Bâkî kalacaktır.

2- Mihraptaki diğer kitâbe ise şöyledir:

وَإِنِ الصَّٰجِدِ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ اٰحِدًا

”Ve enne'l-Mesâcide li'llahi felâh ted'u me'allahi ehaden.”

Türkçesi: Muhakkak mescidler Allah içindir, Onun için orada Allah ile birlikte hiçbir şeye tapmayın.

3- Harimin batısındaki mekânın kible duvarında ve pencere üzerinde

لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ

kelime-i tevhid ibaresi yazılıdır.

4- Aynı mekânın kuzey duvarındaki ara kapı üzerinde çinilere ”kitâbun yelkâhu menşura”

(İsrâ: 13) âyeti yazılıdır.

کتابا یلقاه منشورا

Türkçesi: Kitapları onlara açılmış olarak verilecektir.

f) Eserin Tarihlendirilmesi:

Eserde bulunan bu kitâbelere rağmen inşa tekniği ve fonksiyon bakımından farklı birkaç bölümden meydana gelen Adana Ulu Câmiin bazı kısımlarını kesin olarak tarihlendirmek kolay olmamaktadır. Tarihlendirme işini güçleştiren diğer bir faktör de bu Câmiin, başka bir yapının yerine bina edilmiş olmasıdır. Matrakçı Nasûh'un 1531 yılında yaptığı Adana minyatürü (13) konuya bazı açıklıklar kazandırırken bazı müşkilleri de beraber getirmektedir. Ramazanoğulları mimarî eserleri hakkındaki kaynakların incelenmesi sırasında bu konu üzerinde durduğumuz için aynı konuya tekrar dönmeyeceğiz. Bununla birlikte bu minyatürden eserin 1531 yılında çini panolarla kaplanmış olduğunu söyleyebilmekteyiz.

13- Yurdaydın H.G., A.g.e., s. 108b.

Eserin doğu Taçkapısındaki (914/1508-9) tarihli kitâbe, câmiin en eski kitâbesidir. Câmiin bânisi olarak zikredilen Halil Bey'in sandukası üzerindeki kitâbe (916-1510) yılına aittir. Halil Bey'in ölümü ile ilgili İbnî 'Iyâs da aynı tarihi vermektedir (14). Bu durumda câmiin yapımına 1508-9 yılından önce başlanmış, fakat bu Bey'in ölümü üzerine inşaate bir süre ara verilmiştir. Nitekim harim'in kible duvarının pencere yukarısına kadaı, ortası kaba, kenarları ince yontulmuş taşlardan yapılırken üst kısımların ve diğer yerlerin hep ince yontulmuş taşlardan yapılması da inşaate bir süre ara verildiğini göstermektedir. Ancak 1508-9 yılında başlanılan inşaata câmiin bu günkü halinde yapımın topyekûn ele alındığı şüphelidir. Harimin kible duvarındaki bu malzeme farklılığı yanında harimle türbenin, harimle batıdaki dikine mekânın, son cemaât mahallinin güney batı köşesi ile harimin batıdaki mekânın kuzey batı köşesinin, minâre kaidesi ile son cemaât yerinin kuzey-doğu köşesinin, son cemaât yerinin kuzey batı köşesiyle batıdaki bölümün birleşme yerlerinde ve batı portalinin kuzeyinde bulunan dilitasyonlar 1508-1509 yılı öncesinde başlanılan inşaatta eserin bugünkü haliyle topyekûn ele alınmadığını; aksine bazı kalıntılardan faydalandığını, bazı kısımlarının da sonradan ilâve edildiğini göstermektedir.

Kanaatimizce şimdiki câmiin yerinde başka bir bina bulunuyordu ve kible duvarında minaresi bulunan batıdaki bölümle birlikte bir külliye teşkil ediyordu. Burasının kısmen harap olması veya ihtiyaca cevap vermemesi sebebiyle batıdaki bınadan ve harimin batısındaki dikine mekândan istifade edilmek suretiyle bu câmi yapılmıştır. Az önce de belirttiğimiz gibi câmiin yapılması bir çırpıda değil, safhalar halinde gerçekleşmiştir. Buna göre önce harimle birlikte doğu taçkapısının ve minaresinin yapılmasına başlanılmıştır. Türbe, yer ve şekil itibariyle plânlamakla beraber yapılmasına 1508-9 yılı inşaatıyla birlikte değil, bundan sonraki yıllarda başlanılmış olmalıdır.

Az önce sözünü ettiğimiz türbeyle harim arasındaki dilitasyonlar son cemaât yerinin harimle birlikte düşünülse dahi onunla aynı zamanda yapılmadığını, inşaatına birkaç sene geç başlandığını göstermektedir. Bununla beraber eserin 1520-21 yılında tamamlandığını kabul etmek gerekmektedir.

1541 yılında ise batıdaki taçkapı yapılmıştır. Bu sırada batı bölümünün tamir görmesi ve bazı tâdilâtlara uğraması da ihtimal dahilindedir. Gerek bu onarım gerekse daha başka onarımlarla orijinal halini tamamen kaybeden Adana Ulu Câmiin batısındaki bu kısım, zaviye özelliği arzeden plânına rağmen Pîri Paşa'nın vakfettiği Sıbyan Mektebi de olabilir. Çünkü vakifeyede Adana Ulu Câmiî bünyesinde bir zaviyeden söz edilmediği halde imâret hücrelerinden bazılarının-zâhid ve sülehalara tahsis edilmesiyle ilgili şartları bulunmaktadır.

14- Sümer, F., Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar, Tarih Araştırmaları Dergisi, c. I, s. 1. Ankara 1963, s. 26.

Bildiğimiz kadarıyla câmi, bu tarihten itibaren esash bir onarım görmemiştir. Ancak son cemaât mahallindeki ahşap direkli ve kiremit kaplı sundurma yakın zamanda tamir görmüş olabilir. Müezzin mahfeli, klasik devirden ziyade daha geç devre aitmiş gibi görünüyorsa da (Resim: 1) 1671 yılında câmiî ziyaret eden Evliya Çelebi, zarif bir müezzin mahfelinden bahsetmektedir. Eser hakkındaki tarihi bilgilerimiz bu müezzin mahfelinin Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği müezzin mahfeli olmasını mümkün kılmaktadır. Çünkü müezzin mahfelinin yenilediğine dair elimizde herhangi bir delil yoktur.

Oktay Aslanapa, "Türk Sanatı" adlı eserinde câmiin doğusundaki türbenin 1540 yılında Pîrî Paşa tarafından yaptırıldığını ifade etmektedir (15). Ancak buradaki lâhîtlardan ikisinin tarihi 1540'tan öncedir ve bu türbenin bu yılda yapıldığına dair herhangi bir kayıt yoktur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi câmi ile türbe arasında iki-üç yıllık bir zaman farkı olsa bile iki yapının biri birinden ayrı ve bu kadar uzak düşünüldüğünü kabul etmek muhaldir. Türbe, eğer denildiği gibi böyle uzun süre sonra yapılmış olsaydı, eserin plânının incelenmesiyle de görüleceği gibi (Şekil: 1) câmiin güney doğu köşesinde lüzumsuz bir boşluk olacaktı. Burada, batı portalinin kitâbesindeki 1540 tarihinin türbeye de teşmil edilmesi gibi bir yanlışlık söz konusu olmalıdır.

Üzerinde durulması gereken diğer bir konu da çinilerin tarihlendirilmesidir. Genellikle İznik mamülü olduğunda birleşilen bu çinilerin XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait olduğunu iddia edenler çoğunluktadır. Nitekim K. Erdmann, (16), K. Otto Dorn (17), ve Hadi Altay bu görüştedir. Aynı görüşü kısmen paylaşan Oktay Aslanapa bunların çoğunun 1540-41 yılına ait olabileceğini belirtmek suretiyle daha yerinde bir görüş beyan etmiş olmaktadır. Matrakçı Nasuh'un 1537 tarihli giavûnünde altıgen şeklindeki çini panolar rahatlıkla seçilmektedir. Ayrıca türbe girişindeki IX. grup çinilerin aynısına XVI. yüzyıl ortalarında yapılan Kilis Canpolat Câmiinde (18) tesadüf etmekteyiz.

g) Banisi:

Adana Ulu Câmiin yapılmasına Halil Bey zamanında başlanmış, oğlu Pîrî Paşa tarafından tamamlanmıştır. Kitabeleri incelerken belirttiğimiz gibi batı taç kapısını da Oppenheim'in iddia ettiği gibi Pîrî Paşa'nın oğlu Mustafa değil, Paşa'nın kendisi yaptırmıştır. Kitâbe bu konuda sarîh olduğu gibi Pîrî Paşa da bu esnada Beylerbeyi olarak bulunuyordu.

15- Aslanapa, O., Türk Sanatı II, s. 243.

16- Erdmann, K., Zur Türkischen Baukunst Seldschukischer und Osmanischer Zeit, İstanbuler Mitteilungen, İstanbul, 1958, s. 24.

17- Otto Dorn, K. a.g.e., s. 119.

18- Konyalı, İ. H., Kilis Tarihi. İstanbul, 1968, s. 409.

h) Mimarı:

Ramazanoğullarının bu en güzel eserinin mimarı hakkında hiçbir bilgiye sahip değiliz.

i) Eserin Özellikleri:

Değişik birçok kültür merkezlerinin kavşak yeri durumunda olan Adana'daki bu câmi, Selçuklu, Artuklu, Memlûk, Zengi ve Osmanlı üslûplarını gayet güzel bir tertiple mimarisinde aksettirmesi yanında, sağlam yapısı ve temiz işçiliği ile de mühim bir eserdir.

Harim, Artuklu ve Selçuklu Camilerinin bir çoğunda olduğu gibi mihrap öntü kubbeli, enine sahnalar halinde yapılmıştır. Câmiin önemli özelliklerinden birini teşkil eden harimin batısındaki dikine mekânın ilk örneklerini her ne kadar, Afşin Eshâbı Kehf Mescidi (1232), Harput Arap Baba (1279), ve Ermenek Ulu Câmiinde (1302) görüyorsak da bunlar Adana Ulu Câmi kadar güzel bir terkip meydana getirmemektedirler. Nitekim münferid eserler olarak kalan bu mescidlere karşılık Adana Ulu Câmi, son cemaat mahalli formundaki harimin batısındaki dikine mekânı ile Hasan Ağa Câmi, Kemeraltı Câmi (Şekil: 2) ve Ceyhan Kurtkulağı Köyü Câmi gibi bazı eserleri etkilemiştir.

K. Otto Dorn ve Oktay Aslanapa gibi bazı San'at tarihi araştırmacılarının Zengi devri-eseri olan Bağdad yakınlarındaki Sitte Zübeyde Türbesi (XII. yüzyıl) ile yakından alakalı gördükleri batıdaki mukarnaslı konik örtünün eteğinde bulunan ejder motifleri ile Selçuklu geleneğini devam ettiren eser, daha çok Memlûklü karakteri arz etmektedir. Doğu taçkapısının nişi, minberin renkli taşakmaları, siyah-beyaz mermer kaplamalar ve yüksek çokgen kasnak üzerine sivri kubbe, tamamen Memlûk üslûbundadır. Çokgen gövdeli ve şerefe üstü külâblı olan minaresi ile iki sıra mukarnaslarla nihayetlenen dikdörtgen niş içerisine alınan türbe penceleri ise Memlûklü geleneğinin canlı bir örneği olup; bu çeşit minarelere ve penecelere özellikle Halep'te ve Güney Doğu Anadolu'da rastlıyoruz.

Benzer örneklerini Halep Ulu Câmiinde ve Gaziantep Eyüboğlu Câmiinde gördüğümüz minare gövdesini çevreleyen sağır kemerciklerin üst tarafındaki düğümler ve mihrap nişi üstündeki düğümlü köşe dolgular da Zengi menşelidir.

Câmie özellik kazandıran harim girişlerinin söğe profili bulunmayan kemer gözü şeklindeki üç kapısı, sayı ve şekil yönünden Artuklu yapısı olan Urfa Ulu Câmi ve Mardin Kızıltepe Ulu Camileri; bu kemerleri kavis boyunca alt tarafta

19- Aslanapa, O., a.g.e., II, . 70.

20- Aslanapa, O., a.g.e., II, s. 71.

21- Türkiye'de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler, I, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1972, s. 50.

birbirlerine bağlanarak çevreleyen geometrik ve mukarnas silmeler ise Mısır'daki Tolunoğlu Ahmet Câmii ve Bâbu'l-Futuh ile büyük benzerlik halindedir. Kezâ, minber kürsüsünün armut şeklinde ve hafif dilimli örtüsü de Memlûk tarzında yapılmıştır.

Ramazanoğullarının Memlûk nüfuzundan çıkıp Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle mimarilerinde ve tezyinatlarında da buna paralel bir değişimin olduğu dikkati çekmektedir. Nitekim 1509 tarihli doğu taçkapısı Memlûk üslûbunda olduğu halde 1541 tarihli batı taçkapısı daha çok Osmanlıya yakındır. Çiniler de ekseriyetle İznik çinileri olup bazı benzer örneklerine Kilis Tekke Câmii ve Bursa Yeşil türbede de rastlıyoruz.

Bütün bu tesirlere rağmen komşu kültürlerden alınan bu tezyinî ve inşâî unsurların olduğu gibi taklid edilmesi suretiyle değil de çevrenin imkân ve şartları da göz önüne alınarak üstün bir mimarî anlayışla yapılmış olan eser, harimin batı sındaki son cemaât mahalli fonksiyonundaki dikine mekânı ve revak kubbelerinin gövdeleri dört köşe düğümlü ve ucu damla şeklindeki-âlemi ile başta Adana Kemeraltı Câmii ve Bor Sanı Saltuk Türbesi kubbe alemlerinde olmak üzere birçok esere öncülük etmiştir.

Sıcak iklim sebebiyle son cemaât mahalli geniş tutulan bu câmide iklimin tesirini hâifletici tedbirlerden olan su tesisatı her nedense ihmâl edilmiştir. Şadırvanı olmadığı gibi abdest muslukları da câmi dışına konulmuştur. Yazları oldukça sıcak, kışları yağışlı geçen burada, su tesisatının câmiden uzak bir yere yapılmasının sebebini anlamak gerçekten-zordur. Helâların ve muslukların câmi dahilinde olması belki plân gereği ve estetik endişelerle mümkün değildi. Ama avluya bir şadırvanın yapılması esere daha güzel görünüş kazandırbilirdi. Sadece bu câmide değil hiçbir Ramazanlı eserinde şadırvan bulunmamasını dış avluda şadırvan geleneğinin yerleşmemesine bağlamak mümkündür. Ulu Câmi Medresesinde ve Tarsus Ulu Câmii'nde bulunan şadırvanlar ise muhdestir.

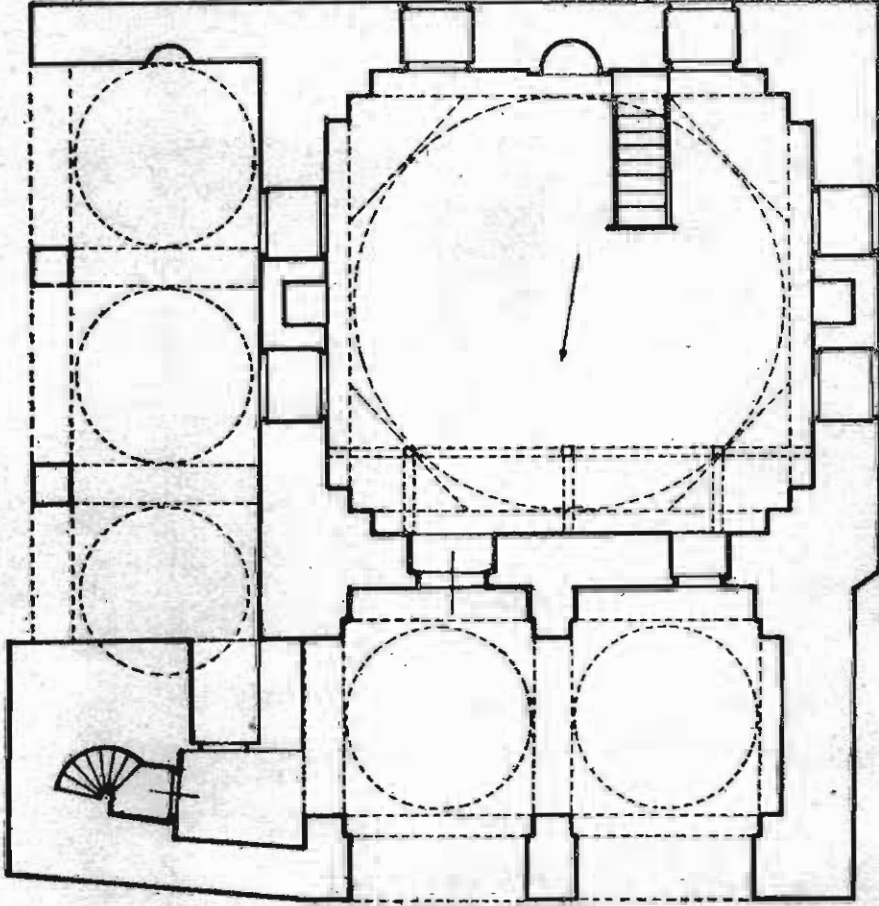
Dörtgen kaide üzerine kubbeli bir sandukalık ve onun önündeki çapraz tonozlu bir eyvandan meydana gelen türbeyi, Selçuklu ve Osmanlı türbe tiplerinden herhangi birine dahil etmek pek mümkün olmamaktadır. Türbenin önündeki bu eyvan, sandukaların bulunduğu asıl türbeye açılmaması ve bir ara kapıyla câmiin harimine bağlanması sebebiyle türbenin ziyaret yeri olmaktan çok câmiin son cemaât yeri durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

- 1- Adana Şer'i Mahkeme Sicilleri, Adana Müzesi.
- 2- Alishan, L.; Sissouan, Venise, 1899.
- 3- Altay, M. H.: Adana'da Ramazanoğulları'ndan Kalan Anıtlar, Adana, 1964 (Basılmamış).

- 4- Altay, M. H.: Adım Adım Çukurova, Adana, 1965.
- 5- Aslan, S.: Adana Ulu Câmii (Lisans Tezi) A.Ü. İlahiyet Fakültesi Kütüphanesi, Ankara, 1968.
- 6- Aslanapa, O.: Türk Sanatı II, İstanbul, 1973.
- 7- Bardak, Ö.: Adana İlinin İskân Târîhi ve Yer Adları (Lisans Tezi) İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi No: 901, İstanbul.
- 8- Basım, A.: Adana Şehrinin Tetkiki (Lisans Tezi), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi, No: 901, İstanbul.
- 9- Batur, M.: Ramazanoğulları Mimarisi, Güney Dergisi, Adana, 1971.
- 10- Berker, Ş.: Osmanlı Devrinde Çukurova ve Civarı. Çukurova (Adana Halkevi Dergisi), Eylül, 1946, Adana.
- 11- Berker, Ş.: Osmanlı Devrinde Çukurova ve Civarına Ait Bazı Vesikalar, Çukurova, Nisan-Mayıs, 1944, Adana.
- 12- Berker, Ş.: Seyehatnâmelere göre Çukurova, Görüşler, Sayı 64-65-85-86-87, Adana, 1946.
- 13- Broquiére, B. de la; Le Voyage D'uoutremere (Yayımlayan Charles Schefer), Paris, 1892.
- 14- Darkot, B.: Adana, İslâm Ansikopedisi I, İstanbul, 1941.
- 15- Ekrem Kâmil: Gazzi-Mekki Seyahat nâmesi, Tarih Semineri Dergisi, İstanbul, 1937.
- 16- Ener, K.: Tarih Boyunca Adana Ovasına Bir Bakış, İstanbul, 1962.
- 17- Erdman, K.: Zur Türkischen -Baukunst Seldschukischer und Osmanischer Zeit, İstanbuler Mitteilungen, 8, İstanbul, 1958, s. 1-39.
- 18- Evliyâ Çelebi Seyehatnâmesi IV-IX, İstanbul, 1935.
- 19- Gazzi (Halil Kamil Efendi); Nehrüz-Zeheb Fi Tarih-i Haleb, 1926.
- 20- Gökler, Ö.: XV ve XVI. yüzyıllarda Adana (Lisans Tezi), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi, İstanbul
- 21- Göresine, Z.: Adana Ulu Câmii Külliyesi (Lisans Tezi); İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi, İstanbul.
- 22- Kum, N.: Adana Şer'i Mahkeme Sicilleri Üzerine Araştırmalar, 13. Türk Tarih Kurultayına Sunulan Tebliğler, Ankara, 1962.
- 23- Kum, N.: Ramazanoğulları Tarihi ve Adana'daki Eserleri, Görüşler, sayı. 35, Adana, 1941.
- 24- Kum N.: Ramazanoğulları, Türbesi, Görüşler, s. 33, Adana, 1941.

- 25- Kum, N.: Ulu Câmii Kapı Kubbesindeki Yılan Şekilleri Münasebetiyle, Görüşler, sa 34, Adana, 1941.
- 26- Laborde, L.D.: Voyage de L'Asie Mineure, Paris, 1838
- 27- Langlois, V.: Voyage dans la Cilicie dans les Mantagnes de Taurus, Paris, 1861,
- 28- Menzi, A.: Adana'da Ramazanoğullarından Kalan Mimari Eserler, (Lisans Tezi), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi, İstanbul.
- 29- Oppenheim, M. V.: Inschriften aus Syrien, Mezopotamien und Kleinasien, Arabische Inschriften bearbeitet von Max von Berchem, Leipzig, 1909.
- 30- Otto Dorn, K.: İslamische Denkmäler Kilikiens, Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung II/2, İstanbul, 1952.
- 31- Otto Dorn, K.: Türkische Keramik, Ankara, 1957.
- 32- Öney, G.: Türk Çini Sanatı, İstanbul, 1971.
- 33- Öztuna, Y.: Büyük Türkiye Tarihi II, İstanbul, 1977.
- 34- Paker, M.: Anadolu Beylikler Devri Keramik Sanatı, Sanat Tarihi Yıllığı, İstanbul, 1965.
- 35- Ramazanoğlu Piri Paşa Vakfiyesi ve Türkçe Tercümesi, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Arşivi, Ankara.
- 36- Salihoğlu, H.: Ramazanoğullarından Davud Oğlu Mahmud Bey Vakfiyesi, Vakıflar Dergisi, X, Ankara, 1973.
- 37- Sümer, F.: Ramazanoğulları, İslâm Ansiklopedisi, IX.
- 38- Sümer, F.: Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar, Tarih Araştırmaları Dergisi, c. I, s. 1, Ankara, 1963.
- 39- Sümer, O.: Eski Seyahatnâmelerde Adana ve Civarına Dair Bilgiler, Görüşler, Sayı: 84, Adana, 1945.
- 40- Toros, T.: Adana Mezar Taşları, Görüşler, Sayı 20-21, Adana, 1939.
- 41- Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, I, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1972.
- 42- Uzunçarşılı, İ. H.: Anadolu Beylikleri, İstanbul, 1969.
- 43- Yetkin, Ş.: Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul, 1972.
- 44- Yurdaydır, H. G.: Nasûhî Matrakî, Beyan-ı Menâzil-i Sefer-i İrâkeyn, Ankara, 1976.



Şekil 2: Adana Kemeraltı Camii Plânı

yine bir bahar sabanı ve ben aşık
düyorum. Her bahar olduğu gibi...

KÂ'B B. ZUHEYR VE KAŞİDE-İ BÜRDE'Sİ ÜZERİNE NOTLAR I

Ass. Süleyman TULUCU

D) HAYATI:

Adı, Ka'b b. Zuheyr b. Ebî Sulmâ el-Muzenî (1) şeklinde olup, meşhur *Mu'allakât* (2) şâiri Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın oğludur. Künyesi Ebu'l-Muğarrab (3) veya Ebü 'Ukbe (4) idi. Annesi Kebşe bint 'Ammâr (5)'dir. *Muğadram* (6) şâirlerden olan (7) Ka'b, kardeşi Buceyrden ve her ikisinin babası olan Zuheyr de onlardan daha iyi şiir söylerdi. Hz. Ömer'e göre, Zuheyr, insanların en güzel şiir söyle-

- 1- Ka'b'ın tam nesebi için bk. el-Ya'kûbî, *Târîh*, Beyrut 1379/1970, I, 268.
- 2- Mu'allakât, Cähiliyye devrinde Kâ'be'nin duvarına asıldığı rivayet edilen en değerli kasidelere verilen isimdir ki yedi şâirin Mu'allaka'sı meşhurdur. İbn 'Abdî Rabbihî (el- 'İkdu'l-Ferîd, Kahire, 1317, III, 83)'ye göre bu şâirler şunlardır: İmru'u'l-Kays, Zuheyr, Tarefe, 'Antere, 'Amr b. Kulşüm, Lebid ve el-Hâriş b. Hillize.
- 3- Muhammed b. Habîb, *Kitâbu Kuna's-Şu'arâ* ve Men. Galebet Kunyetuhü 'alâ İsmihî, Nevâdiru'l-Mahtûfât, nşr. 'Abdu's-Selâm Hârûn, Kahire 1374/1954, s. 289; es-Suyûtî, el-Muzhir fi 'Ulümü'l-Luga ve Envâ'ihâ, nşr. Muhammed Aĥmed Câde'l-Mevlâ, v.b., Mısır (ts.), II, 425; 'Abdu'l-Kâdir b. 'Omer el-Bagdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*, Bulak 1299, IV, 11; Ĥayru'd-Dîn ez-Ziriklî, el-A'lâm, 3. baskı, Beyrut 1389/1969, VI, 81.
- 4- Aĥmed Ĥasen ez-Zeyyât, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Kahire (ts.), s. 146; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1975, II, 229.
- 5- Ebu'l-Ferec el-İşfahânî, *Kitâbu'l-Aġânî*, nşr. 'Abdu's-Settâr Aĥmed Ferrâc, Beyrut 1959, XVII, 38; 'Omer Ferrûĥ, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrut 1388/1969, I, 282.
- 6- Lûgatçıların istilâhınca - Sahâbi olsun olmasın - yarı ömrünü Cähiliyye, diğer yarısını da müslüman olarak geçirmiş kimseye Muđadram denir. Mu'allakât şâiri Lebid, Ka'b b. Zuheyr, Ĥassân b. Şâbit, en-Nâbiga el-Ca'dî ile Ebü Zu'eyb el-Huzelî, Mutemmim b. Nuveyre hep şu'ara-yı Muğadramın'dendir. Bk. Aĥmed Naîm, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tercid-i Sarih Tercemesi mukaddimesi*, Ankara 1957, s. 33; krş. İbn Kuteybe, el-Ma'ârif, Beyrut 1390/1970, s. 249; İbn Reşik, el- 'Umde fi Mehâsinî's-Şi'r ve Âdâbihî ve Nakĥihî, nşr. Muhammed Muĥyi'd-Dîn 'Abdu'l-Ĥamid, Mısır 1383/1963, I, 113.
- 7- Ebu'l-Ferec el-İşfahânî, aynı eser, XVII, 38; Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Beyrut (ts.), I, 158.

yeni idi (8). Ka'b'ın 'Ukbe (el-Muḍarrab lakaplı (9)) ve el-'Avvām adlı şâir iki oğlu vardı (10). Şiir istidadı, âdeti, bu ailenin imtiyazlarından biri olmuştur (11); çünkü Ka'b ile babasından başka, bu aile efradından on birinin daha şiirleri mevcuttur ki, bunlar arasında meşhur kadın şâir Tumâdır (el-Hansâ) da vardır. Ka'b'ın Buceyr'den başka Sâlim adında kendinden küçük bir kardeşi daha vardı. O kadar itimada şayan olmayan rivayetlere göre Ka'b, şâirlik istidadının delillerini çok genç yaşta vermiştir. Babası onun şâirliğine ilk önce inanmamış ise de kat'i bir imtihandan sonra, nihayet o da buna kanaat getirmiştir (12).

Ebû 'Alî el-Ḳâlî (öl. 356/967)'nin, meşhur dilci ve kıraat âlimi Ebû 'Amr b. el-'Alâ' (öl. 154/770)'nın rivayetine istinaden kaydettiğine göre Ka'b, iri bir vücuda sahipti (13).

Divan'ındaki birçok şiirlerden anlaşıldığı gibi, Tayyi', Ḳureys ve Ḥazrec kabilelerine karşı yapılan harplere karıştı (14).

Ka'b'ın bazı hükümdarlarla münasebetleri olmuştur. Bir defasında Ḥîre hükümdarı en-Nu'mân b. el-Munzir'in, şâir en-Nâbiga ez-Zubyânî'nin bir şiirine kızması üzerine, Ka'b, onu güç durumdan kurtarmış ve en-Nu'mân her ikisine de câize vermiştir (15).

Kaynakların verdiği bilgiye göre, babası Zuheyr'in şiirlerini rivayet edenlerden biri de odur (16).

Ka'b b. Zuheyr, büyük bir şâir addedilmektedir. Nitekim büyük şiir âlimlerinden Ḥalef el-Aḥmer (öl. 175/791), onun hakkında şöyle demektedir: "*Zuheyr'in kasideleri olmasaydı, onu oğlu Ka'b'a üstün saymazdım.*" (17)

8- Eyyüb Şabîrî, 'Azîzu'l-Âşâr Şerh-i Ḳaside-i Bânet Su'âd, İstanbul 1291, s. 6.

9- İbn 'Abdî'l-Berr, el-İstifâb fî Ma'rifeti'l-Aşhâb, nşr. 'Alî Muḥammed el-Becâvî, Kahire (ts.) III, 1315; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, Haydarâbâd 1962 v.d., VII, 258; Fuat Sezgin, aynı eser, II, 235.

10- İbrâhîm b. Muḥammed el-Bâcûrî, Ḥâşiye 'alâ Metni Bânet Su'âd, Mısır 1286, s. 3.

11- Krş. Muşafâ Şâdîk er-Râfî'î, Târîhu Âdâbi'l-'Arab, Beyrut 1394/1974, III, 236.

12- Krş. eş-Şerîf el-Murteḏâ, el-Emâlî, nşr. Muḥammed Ebu'l-Faḏl İbrâhîm, Kahire 1373/1954, I, 97-98; Ahmed Ateş, an-Nâbiga ad-Ḍubyânî, Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar, Şarkiyat Mecmuası (1957), II, 27-28.

13- Ebû 'Alî el-Ḳâlî, Kitâbu Zeyli'l-Emâlî ve'n-Nevâdir, Kahire 1344/1926, s. 23.

14- René Basset, Kâ'b, İA, VI, 5.

15- es-Suyûfî, aynı eser, II, 494; René Basset, La Bânât So'âd. Poème de Ka'b ben Zohair, Alger 1910, p. 23; Ahmed Ateş, aynı mak., s. 27.

16- Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul, 1973, s. 23.

17- İbn 'Abdî'l-Berr, aynı eser, III, 1315; İbn Ḥacer el-'Asḳalânî, el-İşâbe fî Temyîzi's-Şahâbe Mısır 1328, III, 296; Ali Özek, Arapça Edebî Metinler, İstanbul 1972, s. 287.

Doğduğu tarih bilinmemekle beraber, ölüm tarihi de kesinlikle belli değildir. Fakat oldukça yaşlı olarak vefat ettiği zannedilmektedir. H. 24 /M. 644 (18), 26 /M. 646 (19) veya 42 /M. 662 (20) yılında vefat etmiştir.

Ka'b, hicretin 9. senesinde müslüman olmuştur (21). Ağabeyisi Buceyr, İslâmiyeti kabul edince yakınları buna çok üzüldüler; ve Ka'b, kardeşine o kadar kızdı (22) ki Hz. Peygamber (s.a.v.) aleyhine hicviyeler tertip etti (23). Hicretin 9. yılında Arabistan'ın büyük kısmı, Muzeyneliler de dabil olmak üzere Hz. Peygamber'i, tasdik ettiler. Ka'b'ın hicvinden dolayı Hz. Peygamber, onun kanının müslümanlar için helâl olduğunu (24) ilân etti (25). O andan itibaren, "arz Ka'b'a çok dar gelmeye başladı." Muzeynelilerin aralarından attığı şair, İslâma girmeğe karar verdi. Hicretin 9. senesinde, âni olarak, ağlaya ağlaya, gece, Medine'ye geldi. Cuheyne kabilesinden tanıdığı bir zatın evine indi. Bazıları bu zatın 'Alî b. Ebî Tâlib olduğunu söylemişlerdir. (26) Sabah olunca, Hz. Peygamber'in bulunduğu mescide gitti. Onun huzuruna gelip, kendisini tanıtınca, Ensâr'dan biri üzerine atıldı ve: "Yâ Resûlellah, bana izin ver de onun boynunu vurayım" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "İlişme ona! Zira o, tevbe etmiş ve müslüman olarak gelmiştir" buyurarak, onu menetti (27). Müteakiben Ka'b, onu medhetmek için tertip ettiği "Bânet Su'âd" (Su'âd uzaklaştı) diye başlayan meşhur kasidesini kendisine okudu

-
- 18- Corci Zeydân, aynı eser, I, 158; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, aynı eser, s. 146.
- 19- 'Omer Rıdâ Kahhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifin, Dimeşk 1378/1959, VIII, 144.
- 20- L. Şeyho, Mecâni'l-Edeb fi Hadâ'iki'l-'Arab, Beyrut 1913, VI, 290.
- 21- el-Maqrîzi, İmtâ'u'l-Esmâ', Kahire 1941, I, 494'e istinaden: Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, çev. M. Said Mutlu, İstanbul 1385/1966, I, 293.
- 22- İbnu'l-Eşîr, el-Kâmil fi't-Târîh, Beyrut 1385/1965, II, 274; Ahmed el-İskenderi ve Muştafâ İnânî, el-Vasîf fi'l-Edebi'l-'Arabi ve Târîhihi, Mısır (ts.), s. 152; I. Goldziher, A Short History of Classical Arabic Literature, translated by Joseph Desomogyi, Berlin 1966, p. 23.
- 23- Abdurrahman Fehmî, Medresetü'l-'Arab, I. cilt, Kostantîniyye, 1304, s. 97.
- 24- Ebu'l-Ferec el-İşfahânî, aynı eser, XVII, 42; el-Merzubânî, Mu'cemu's-Şu'arâ, nşr. 'Abdu's-Settâr Ahmed Ferrâc, Kahire 1379/1960, s. 230; İbnu'l-Eşîr, aynı eser, II, 274; İbn Hacer el-'Askalânî, aynı eser, III, 295; Abdurrahman Fehmî, aynı eser, s. 97; Yûsuf b. İsmâ'il en-Nebhânî, el-Mecmû'atu'n-Nebbâniyye fi'l-Medâ'ihî'n-Nebeviyye, Beyrut 1320, I, 42.
- 25- el-Maqrîzi (öl. 845/1442)'nin diğer bir rivayetine göre (bk. İmtâ'u'l-Esmâ', I, 494) Ka'b, Hz. Peygamber'le kardeş çocuğu olan Ummu Hânî bint Ebî Tâlib aleyhinde bir şiir tertip etmiş, Hz. Peygamber de şâiri kanun dışı ilân etmişti. Bk. Muhammed Hamidullah, aynı eser, I, 293.
- 26- Zeynu'l-'Abidîn, Kaşîde-i Bânet Su'âd, İstanbul 1928, s. 14.
- 27- Ebu'l-Fidâ' İbn Keşîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, nşr. Mektebetu'l-Ma'ârif (Beyrut) - Mektebetu'n-Naşr (er-Riyâd), 1966, IV, 369; Zeynu'l-'Abidîn, aynı eser, s. 15.

(28). Bu kaside, Cähiliyye devri kasideleri gibi "nesib" (29) beytiyle başlamaktadır. Ka'b'ın bu şiiri âdet üzere sevgilisi Su'ad'ın ayrılığından duyduğu teessürünü, kalbinin elemelerini ifade ile başlar (30). Onun güzelliğini, onun peşinden nasıl koştuğunu anlatır (31) Bu girişten sonra asıl maksada gelir. Sözü Hz. Peygamber'e getirir, onu medhederken belâğatin şâhikasına çıkar.

أَنْهَيْتَ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولٌ

"Resûlullah'ın bana vaidde bulunduğunu duydum. Ondan zaten af umulur." (32) diyerek, af diler. Sonra:

إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يَسْتَضَاءُ بِهِ مَهْنَدٌ مِنْ سَيَوفِ اللَّهِ مَسْلُوكٌ

"Şüphe yok ki Peygamber, dünyayı aydınlatan, (şerri kesip atmak için) çekilmiş, Allah'ın keskin kılıçlarından bir kılıcıdır" (33) beytini söyleyince, bu, Hz. Peygamber in çok hoşuna gitmiş ve yanında şâire verecek başka bir atıyye bulunmadığından, hemen sırtından hırka (bürde) sını çıkararak onu hediye etmiştir (34).

28- İbn Hişâm, Sîretü Resûlillâh, Mısır 1295, III, 33 v.d.; Ebu'l-Ferec el-İşfahânî, aynı eser, XVII, 42; İbn Reşîk, aynı eser, I, 23-24; İbnü'l-Eşîr, Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Şahâbe, Mısır 1286, IV, 240-241; Şevkî Dayf, Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, el-'Aşru'l-İslâmî, Kahire (ts.), s. 85; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 263 v.d.; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ, İstanbul 1386/1966, I, 220; Clément Huart, Arab ve İslâm Edebiyatı, çev. Cemal Sezgin, Ankara 1971, s. 55; J.- M. Abd-el-Jalîl, Histoire de la Litterature Arabe, Paris 1943, p. 54; Muhammed Hamidullah, aynı eser., I, 293; Osman Keskioglu, Kâ'b b. Züheyr ve Kaside-i Bürde, Diyanet Dergisi, c. XIV, sayı 2 (Mart-Nisan 1975), s. 98.

29- "Nesib": Kasidede, şâirin, eski sevgilisinin hatırasını anmağa çağırduğu romantik bir başlangıçtır. Bu konuda geniş bilgi için bk. İbn Reşîk, aynı eser, II, 116-128; Usâme b. Munkız, Kitâbu'l-Menâzil ve'd-Diyâr, nşr. A.B. Hâlidov, Moskova 1961; İbn Haldûn, Mukaddime, çev. Zâkir Kadiri Ugan, İstanbul 1970, III, 230 v.dd.; 'Izzet Hâsen, Şi'ru'l-Vuquf 'ale'l-Atlâl, Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye, bi-Dimeşk 1968, XLIII, 351-368, 635-642; 1969, XLIV, 505-514, 813-823; Köprülüzâde M. Fuad, İslâm Edebiyatında Mersiye, Yeni Mecmua (İstanbul 1917), c. I, sayı 17, s. 326 v. dd.; Ilse Lichtenstädter, Nesib, İA, IX, 202 v.d.; Nihad M. Çetin, aynı eser, s. 71,72,80,81,83,84,86.

30- Kaşide-i Bânet Su'ad, beyit: 1-2.

31- Kaşide-i Bânet Su'ad, beyit: 3 v. dd.

32- Kaşide-i Bânet Su'ad beyit: 39.

33- Kaşide-i Bânet Su'ad, beyit: 52; 'Alî el-'Ammârî, Nelhu'l-Burde, Mecelletu'l-Ezher, c. XXXII, sayı 6 (1380/1960), s. 590.

34- İbnü'l-Eşîr, el-Kâmil fi't-Târîh, II, 276; İbn Hacer el-'Askalâni, aynı eser, III, 296; el-Makkarî, Nefhu't-Ṭîb, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1388/1968, II, 688; Abdurrahman Fehmî, aynı eser, s. 98.

Bundan dolayı bu kasideye *Kaşide-i Bürde* (35) de denir (36).

Ortaçağ Fransasında olduğu gibi eski Arabistan'da da, şâir ve ozanlara câize yerine hil'at verilmesi hiç te nadir değildi. Bu hediye Ka'b'ın yanında o kadar kıymetli idi ki, bir müddet sonra Halife Mu'aviye kendisine bu hil'at için 10.000 dirhem (37) teklif ettiği halde vermedi. Ancak onun ölümünden sonra, Halife bu şerefli elbiseyi onun mirasçılarından satın alabildi (38). O zamandan beri mukaddes emanetlerin en mühimlerinden biri olarak, hükümdarların hazinelerinde, evvelâ Şam'da, sonra da M. 1258'de Moğollar tarafından zaptı sırasında yangında yanmıca kadar Bağdad'da muhafaza edildi (39) Fakat bilâhare asıl *bürdenin* kurtarılmış olduğu iddiası ortaya atıldı Bu *bürde* (*hurka-i şerif*) hâlâ İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesindedir (40).

II) ESERLERİ:

I- Divân'ı:

Ka'b b. Zuheyr'in râvisi, şâir el-Huṭay'e (öl. 45/665'e doğru) idi (41). Onun şiirlerinin toplandığı divân, son zamanlarda, Ebû Sa'îd es-Sukkerî (öl. 275/888) nin şerhi ile, T. Kowalski (*Le Dîwân de Ka'b Ibn Zuhair*, edition critique, Polska

35- Bürde: İslâmdan önceki devirlerden beri, geceleyin örtü ve gündüzün aba olarak kullanılan yünlü bir libastır. "Hırka" mânâsındadır. Meşhur olanı Hz. Peygamber'in bürdesidir. Bk. Bürde, İA, II, 837; krş. İbn Manzûr, Lisânu'l- Arab, nşr. Dâru Şâdir, Beyrut (ts.), III, 87; Mûtercim Âsım, Kâmus Tercemesi, İstanbul 1304, I, 1078; Hüseyin Atay v.b., Arapça-Türkçe Büyük Lûgat, Ankara, 1964, I, 109.

36- Clément Huart, aynı eser, s. 55; Ali Himmet Berki-Osman Keskioglu, Hâtemü'l-Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı, üçüncü baskı, Ankara 1966, s. 348-349; Zekâi Konrpa, Peygamberimiz, İslâm Dini ve Aşere-i Mübeşşere, İstanbul 1968, s. 387; M. Nuri Gençosman, İslâmî Edebiyatta Kaside, Diyanet Dergisi, c. II, sayı 6-7 (Haziran-Temmuz 1963), s. 33; Nafiz Danışman, Kaside-i Bürde, aynı dergi, c. II, sayı 12 (Aralık 1963), s. 23; Osman Keskioglu, aynı mak., s. 98.

37- İbn Kuteybe (Kitâbu's-Şi'r ve's-Şu'arâ' Mısır. 1322, s. 34). Mu'aviye'nin bu hil'atı 20.000 dirheme satın aldığını kaydediyor. Krş. İbnu'l-Esir, el-Kâmil fi't-Târîh, II, 276; el-Makrizî, aynı eser, I, 494; Eyyüb Şabri, aynı eser, s. 12; Fuat Sezgin, aynı eser, II, 230. İbn Reşîk (aynı eser, I, 24) ise 30.000 dirheme satın aldığını söylüyor.

38- el-Cumahî Ṭabakâtu's-Şu'arâ' nşr. Joseph Hell, Leiden, 1916, s. 21.

39- C. Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi I, çev. Neş'et Çağatay, İkinci baskı, Ankara 1964, s. 30.

40- Bürde, İA, II, 837; Nafiz Danışman, aynı mak., s. 23.

41- Fuat Sezgin, aynı eser, II, 230.

Akademia umijetnosci, Krakow 1950, nr. 38; F. Krenkow'un mukaddimesi ile ve 'Abdu'l-'Aziz el-Meymenî tarafından (*Şerhu Divâni Ka'b b. Zuheyr*, Kahire 1359/1950; 1385/1965) neşredilmiş (42) ve ayrıca O. Rescher tarafından Almancaya tercüme edilmiştir: *Beiträge zur arab. Poesie* VI, 3, İstanbul 1959-1960, s. 99-175 (43).

2- Kaşide-i Bürde (Kaşide-i Bânet Su'âd (44))'si:

Kaşide-i Bürde, te'lif tarihinden zamanımıza kadar. İslâm edebiyatında önemli bir yer işgal etmiştir. Merhum hocamız Tayyib Okıç'e göre, Ka'b'ın bu kasidesi ve diğer Sahabî şâirlerin Hz. Peygamber hakkında tertip ettikleri medhiyeler, müstakbel Mevlid eserlerine birer ilham kaynağı olarak telakki edilebilir (45).

el-Maqqarî (ö. 1041/1631) de: "*İskenderiyeli hocalarımızdan birinin bana haber verdiği göre, bazı âlimler, meclislerini Ka'b'ın kasidesi ile açıyorlardı*" (46) ifadesi ile bu kasidenin ehemmiyetine işaret emektedir.

Kaynaklara göre, *Kaşide-i Bürde*, 57 (47), 58 (48) veya 59 (49) beyittir. Bu kasidenin birçok şerhi yapılmış, bütün İslâm dillerine (50) ve ayrıca bazı garp dillerine tercüme edilmiştir.

42- René Basset, aynı mad., İA, VI, 5; Nihad M. Çetin, Sükerî, İA, XI, 93; 'Omer Ferrûh, aynı eser, I, 285.

43- Fuat Sezgin, aynı eser, II, 230.

44- Ka'b'ın "*Kaşide-i Bürde*" (İmam Büşîrî (ö. 696/1296-1297)'nin Hz. Peygamber hakkında yazdığı kasideye de "*Kaşide-i Bürde*" veya genellikle "*Kaşide-i Bür'e*" (şifa verici kaside) adı verilmektedir) veya "*Kaşide-i Bânet Su'âd*" diye anılan bu kasidesi, Batı'da ilk defa Lette tarafından neşredilmiş (Leiden 1748), müteakiben Batı'da (Freitag, Nöldeke v.b.) ve İslâm memleketlerinde şerhli, şerhsiz birçok baskıları yapılmıştır (Meselâ, Fu'âd Efrâm el-Bustânî'nin neşrettiği "*Ravâ'i*" serisinde basılmıştır (Beyrut 1937).

Kaşide-i Bürde'nin hareketli Arapça metni için bk. Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemheretu Eş'âri'l-'Arab, Beyrut 1383/1963, s. 282-287; Ebû Sa'id es-Sukkerî, Şerhu Divâni Ka'b b. Zuheyr, Kahire 1385/1964, 6-25; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, aynı eser, III, 2-8; İbrâhîm b. Muştâfâ en-Nebhânî, Kitâbun Mecmû' min Muhimmâtî'l-Mutûni'l-Musta'mele, Mısır 1323, s. 48-52.

45- M. Tayyib Okıç, Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri, A.Ü. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sayı 1 (Aralık 1975), s. 21.

46- el-Maqqarî, aynı eser, II, 689.

47- Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn, nşr. Şerefeddin Yalçınkaya-Kilisli Rifat Bilge, ikinci basılış, İstanbul 1971, II, 1330; Yûsuf Elyân Serkis, Mu'cemu'l-Ma'jbu'âtî'l-'Arabîyye ve'l-Mu'arabe, Mısır 1346/1928, II, 1562.

48- Ebû Zeyd el-Kureşî, aynı eser, s. 282-287.

49- Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, aynı eser, III, 2-8; İbrâhîm b. Muştâfâ en-Nebhânî, aynı eser, s. 48-52; Zeynu'l-'Abidin, aynı eser, s. 2-7.

50- Muhammed Hamidullah, aynı eser, I, 293.

A) Kaşide-i Bürde'yi Şerh Edenler (51):

- 1- Ebu'l- 'Abbās el-Ahval (öl. 270/883).
- 2- Ebû Sa'îd es-Sukkerî (öl. 275/888).
es-Sukkerînin şerhi, R. Basset tarafından neşr ve tercüme edilmiştir (*La Bânat So'âd. Poème de Ka'b ben Zohair*, Alger 1910). Bu şerh için ayrıca bk. Ebû Sa'îd es-Sukkerî, *Şerhu Dîvânü Ka'b b. Zuheyr*, s. 6-25.
- 3- Ebu'l-'Abbās Şa'leb (öl. 291/903): "*Şerhu Bânet Su'âd*".
- 4- İbn Dureyd (öl. 321/933): Berlin, nr. 7489.
- 5- Ebû 'Abdillâh Niftaveyh (öl. 323/935).
- 6- Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî (ö. 327/939): "*Şerhu Bânet Su'âd*", Şam, Zâhiriyye, şî'r, nr. 103; Kayseri, Râşid Efendi, nr. 568/1.
- 7- İbn Hâleveyh (öl. 370/980).
- 8- Aḥmed b. Muḥammed el-Merzûkî (öl. 421/1030).
- 9- Yaḥyâ b. 'Alî el-Ḥaṭîb et-Tibrîzî (öl. 502/1109): "*Şerhu Kaşideti Bânet Su'âd*". F. Krenkow tarafından (ZDMG, LXV (1911), s. 241-279) neşredilmiştir.
- 10- 'İsâ b. 'Abdi'l-'Azîz el-Cuzûlî (öl. 607/1210): "*Şerhu Kaşideti Bânet Su'âd*", Alger, nr. 1830/2. René Basset tarafından neşr ve tercüme edilmiştir (*La Bânat So'âd. Poème de Ka'b ben Zohair*, Alger 1910).
- 11- 'Abdu'l-Laṭîf b. Yûsuf el-Baġdâdî (öl. 629/1231): "*Şerhu Bânet Su'âd*".

51- Kaşide-i Bürde'nin şerhleri tesbit edilirken başlıca şu eserlerden faydalanıldı: Kâtib Çelebi, aynı eser, II, 1330; 'Abdu'l-Ķâdir b. 'Omer el-Baġdâdî, aynı eser, I, 10; IV, 8; Baġdath İsmâil Paşa, Keşfu'z-Zunûn Zeyli, nşr. Kilisli Rifat Bilge, ikinci basılış, İstanbul 1972, II, 229; aynı mll., Hediyetu'l-'Ârifin, Esmâ 'u'l-Mu'ellifin ve Âşâru'l-Muşannifin, nşr. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç, İstanbul 1951-1955, I, 17, 163, 357, 406, 426, 467, 540, 615, 729; II, 354, 453, 519; Fu'âd Seyyid, Fihrisu'l-Maḥtûṭâti'l-Muşavvere, Kahire 1954, I, 491; 'Omer Riḏâ Kaḥḥâle, aynı eser, V, 281; VIII, 304; IX, 18 v.s.; Bursalı Mehmed Tâbir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1972-1975, I, 156, 199, 380, 412, 459; II, 149; III, 54, 97; C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden 1943, I, 39; Supplementband, Leiden 1937, I, 68-69; Leon Nemoy, Arabic Manuscripts in the Yale University Library, Copenhagen 1956, No. 302, 323; Fehmi Edhem Kara'ay, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Katalogu, II, İstanbul, 1961, s. 56, 261, 352; Bürde, İA, II, 837; René Basset, Kâ'b, İA, VI, 5; Ağâh Sırrı Levend, Dini Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten, 1972, Ankara 1973, s. 65; Fuat Sezgin, aynı eser, II, 230-235.

- 12- Aḥmed b. Muḥammed b. el-Ḥaddād el-Becelî el-Bagdâdî İbn Kuteyle (Şerhi 724/1324'de te'lif edilmiştir.)
- 13- 'Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm el-Enşârî (öl. (öl. 761/1360): "*Şerhu Kaşideti Bānet Su'ād*", Neşirleri: I. Guidi, Leipzig 1871-1874; Kahire ,1304 1307, v.b.
- 14- 'Abdullâh b. Muḥammed Nuḳrakâr (öl. 776/1374): "*Şerhu Kaşideti Bānet Su'ād*", Kahire Dâr, nr. 12353⁷.
- 15- İbrâhîm b. Muḥammed b. 'Abdi'r-Raḥîm el-Laḥmî el-Umyüfî (öl 790/1388): "*Şerhu Kaşideti Bānet. Su'ād*", Esad Efendi, nr. 2755.
- 16- Şemşu'd-Dîn Muḥammed b. Aḥmed es-Su'ûdî (öl. 803/1401): "*el-Edebu'l-Mustefâd min Şerhi Bānet Su'ād*", München, nr. 542.
- 17- 'Ali b. Muḥammed el-Curcânî (öl. 816/1413): "*Şerhu Kaşideti Bānet Su'ād*".
- 18- Muḥammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (öl. 817/1414): "*Şerhu Kaşideti Bānet Su'ād*".
- 19- Ebu'l-'Abbâs Aḥmed el-Ḳalkaşendî (öl. 821/1418): "*Kunhu'l-Murâd fi Şerhi Bānet Su'ād*" (52).
- 20- Mûsâ b. Ebî Zeyd el-Kâtib el-Maḳdisî (H. IX. asır): Âtîf Efendi, nr. 2815/11.
- 21- Şeyḫ Huseyn Hârezmî (öl. 836/1432): "*Keşfu'l-Hudâ*" (Çağatayca Kaşide-i Bürde şerhi (53)).
- 22- Ebû Bekr İbn Hicce (öl. 837/1434). Berlin nr. 7495.
- 23- Şihâbu'd-Dîn Aḥmed b. Şemşi'd-Dîn 'Omer ed-Devletâbâdî el-Hindî ez-Zâvulî el-Gaznevî (öl. 849/1445): "*Muşaddiḳu'l-Faḳl, Şerhu Kaşideti Bānet Su'ād*", Haydarâbâd 1323/1905.
- 24- Celâlu'd-Dîn el-Maḥallî (öl. 864/1459): "*Şerhu Bānet Su'ād*", Leipzig, nr. 503; Haydarâbâd, Âşafiyye. nr. 238.
- 25- el-Mevlâ Ḥayru'd-Dîn b. 'Abdillâh (öl. 883/1478): "*Şerhu Kaşideti Bānet Su'ād*".

52- Ebu'l-'Abbâs Aḥmed el-Ḳalkaşendî, Nihâyetü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ensâbi'l-' Arab, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1959, s. 420.

53- Ağâh Sırrı Levend, Ali Şir Nevai, nşr. TDK, Ankara 1968 IV, 72; krş. bir de A.K. Borovkov, Özbek, Yazı Dilinin Kurucusu Ali Şir Nevai, çev. Rasime Uygun, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten, 1954, Ankara 1954, s. 75; K.H. Menges, A. von Gabain, v.b., Târihi Türk Şiveleri, çev. Mehmet Akalın, Ankara 1979, s. 183.

- 26- 'Abdu'l-Kâdir b. İbrâhîm el-Maḥallî (öl. 907/1501): "*Şerḥu Bānet Su'ād*".
- 27- Celâlu'd-Dîn es-Suyûfî (öl. 931/1505): "*Kunhu'l-Murâd fî Şerḥi Bānet Su'ād*". Yazma nüshaları için bk. Fuat Sezgin, aynı eser, II, 232.
- 28- 'Abdu'l-Azîz b. 'Alî b. 'Abdi'l-Azîz ez-Zemzemî (öl. 963/1556): "*Şerḥu Bānet Su'ād*", Garrett, No. 7.
- 29- Aḥmed b. Muḥammed İbn Ḥacer el-Heysemî (öl. 973/1565): "*Kunhu'l-Murâd fî Şerḥi Bānet Su'ād*", Nuruosmaniye, nr. 4004; Yale, L- 416 (bk. Nemoj, No. 302).
- 30- Şâlih b. Şiddîk el-Ḥazrecî (öl. 975/1576): "*Kitâbu'l-İkṭisâd fî Şerḥi Bānet Su'ād*", Escorial, nr. 304/1.
- 31- 'Alî b. Muḥammed el-Kârî el-Herevî (öl. 1014/1605): "*Fethu Bâbi'l-İs'ād fî şerḥi Kaşideti Bānet Su'ād*", Kayseri Râşid Efendi,-nr. 535/1; diğer yazmaları için bk. Fuat Sezgin, aynı eser, II, 232.
- 32- Hıdır b. İlyâs el-Fakîh (öl. ?): Lâleli, nr. 1798/1 (1046 H.).
- 33- Aḥmed b. 'Abdillâh el-Ḥaḍramî (öl. 1091/1680): "*Şerḥu Bānet Su'ād*".
- 34- 'Abdu'l-Kâdir b. 'Omer el-Bağdâdî (öl. 1093/1682): "*Hâşiye 'alâ Şerḥi İbni Hişâm fî Kaşideti Bānet Su'ād*", Köprülü, nr. 1301 (54) İbn Hişâm'ın şerhine hâşiye.
- 35- 'Abdu'r-Raḥmân 'Abdî (öl. 1103/1691): "*Şerḥ-i Kaşide-i Burde*" (Türkçe) Lâleli, nr. 3657.
- 36- 'Abdullâh Ebu't-Taleb el-Hitî (öl. ?): Berlin, nr. 7496; Br. Mus., Or. 3684/17 (1115 H.).
- 37- Medenî Mehmed Efendi (öl. 1123/1711): "*Şerḥ-i Kaşide-i Bānet Su'ād*".
- 38- Aḥmed b. 'Oşmân el-Ezurûmî (öl. ?): "*Şerḥ-i Kaşide-i Bānet Su'ād*" (Te'lif tarihi: 1130 H.), Beşir, nr. 535; Hasan Hüsnü, nr. 1047.
- 39- Muştafâ b. Muḥammed Seyyid (öl. ?). (Eserini H. 1150'ye doğru kaleme almıştır), Esad Efendi, nr. 2752.
- 40- İbrâhîm b. Ḥaydar b. Aḥmed el-Kurdî el-Ḥuseynâbâdî es-Şafevî (1151/1738 dolaylarında yaşadı): "*Şerḥu Kaşideti Bānet Su'ād*", Kayseri, Râşid Efendi, nr. 535/2, diğer yazmaları için bk. Fuat Sezgin, aynı eser, II, 233.

54- Nihad M. Çetin, Müberred, İA, VIII, 781; Nazif Hoca, 'Abdal qâdir b. 'Omar al-Bağdâdî'nin Eserlerinin İstanbul'daki Yazmaları, Şarkiyat Mecmuası (1961) IV, 127 v.d.; aynı mll., 'Abd al-Kâdir b. 'Omar al-Bağdâdî ve Hâşiya 'alâ Şarḥ Bānat Su'ād li-İbn Hişâm Adlı Eseri, İstanbul 1963, Doktora tezi, İst. Üniv. Ktp., tez nr. 3339.

- 41- Ebu'l- 'Abbās Muḥammed b. Vecīhī'd-Dīn (öl. ?): "Vehbi, nr. 1615/1 (1165 H.).
- 42- 'Atā'ullāh b. Aḥmed 'Atā'illāh el-Ezherī (öl. ?): (Eserini 1170/1756 da kaleme almıştır): "Husnus'-Seyr bi-Ḳaṣīdeti Ḳa'b b. Zuheyr", "Ṭarīḳu'r-Reṣād ilā Ṭaḥḳīki Bānet Su'ād", Kahire, Dār, edeb., nr. 4049.
- 43- Muḥammed b. Ḥumeyd el-Keffevī (öl. 1174/1761): "Şerḥ-i Ḳaṣīde-i Bānet Su'ād", İst. Üniv. ktp. nr. A 3728; Paris, nr. 3078.
- 44- Yūsuf b. Sālim el-Ḥafnāvī (el-Ḥifnī) (öl. 1178/1764): "Akṣā'l-Murād bi-Şerḥi Bānet Su'ād", Kahire, Dār, edeb, nr. 1951.
- 45- Ḥākim Seyyid Mehmed Efendi (öl. 1184/1770): "Şerḥ-i Ḳaṣīde-i Ka'b b. Zuheyr".
- 46- 'Abdullāh b. Faḫri'd-Dīn el-A'rec el-Mevşilī (öl. 1188/1774'e doğru): Paris, nr. 3078; İskenderiyye, Belediyye, nr. 3560 c/6.
- 47- Şalāhī Efendi (öl. 1196/1781): "Şerḥ-i Ḳaṣīde-i Bānet Su'ād".
- 48- Muştafā 'İşāmu'd-Dīn (öl. 1203/1789): "Akṣā'l-Mufād fī Tercemeti's-Şerḥayn ve Kunhu'l-Murād fī Beyāni Bānet Su'ād", "Zādu'l-İbād fī Şerḥi Zuḫri'l-Me'ād Bānet Su'ād".
- 49- Suleymān b. 'Omer el-Cemel el-Mısrī (öl. 1204/1790): "el-Fethu'l-Cevād bi-Şerḥi Ḳaṣīdeti Bānet Su'ād", İskenderiyye, Belediyye, nr. 5092 c.
- 50- Mes'ūd b. Ḥasen el-Ḳınāvī (1205/1791'de hayatta idi): "el-İrşād li-Ḥallī Naẓmi Bānet Su'ād", Kahire, Dār, edeb, nr. 5091.
- 51- Ebu'n-Naşr Muḥammed b. 'Abdillāh en-Nāşirī eṭ-Ṭarābulusī (öl. 1218/1803): "el-Lu' lu'u'r-Raṭb 'alā Ḳaṣīdeti Ka'b", Kahire, Dār, edeb, nr. 432.
- 52- Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed el-Maḳdisī (öl. 1219/1804): "Keşfu'l-İs'ād fī Şerḥi Ḳaṣīdeti Bānet Su'ād".
- 53- Aḥmed b. Muḥammed el-Enşārī eṣ-Şirvānī (öl. 1256/1840): "Cevāhiru'l-Vaḳkād fī Şerḥi Bānet Su'ād", Būhār, nr. 434; Kalkutta 1231.
- 54- Muḥammed Sālih es-Sibā'ī el-Ḥafnāvī (öl. 1265/1852): "Bulūgu'l-Murād 'alā Bānet Su'ād", Garrett, No. 6; Kahire, Dār, edeb, nr. 1473.
- 55- İbrāhīm b. Muḥammed el-Bācūrī (öl. 1276/1860): "Ḥāşīye 'alā Metni Bānet Su'ād", Kahire, 1273, 1286 v.b. İbn Hişām'ın şerhine ḥāşīye.
- 56- Mūsā el-Ḥākī (öl. ?) : Basra, 'Abbāsiyye, ḥ. 172 (1285 H.).
- 57- 'Abdullāh b. 'Alī el- 'Akkāşī eṭ-Ṭabīb (öl. ?) : Būhār, nr. 436/4 (H. XIII. asır).

- 58- 'Abdu'l-Hâfız Muḥammed Nâzır Surûru'l'İbâde (öl. ?): Luknov 1875, 1888 (Farsça şerh).
- 59- Şeyḫu'l-İslâm Aḥmed Muḫtâr (öl. 1300/1892): "*Şerḫ-i Kaşide-i Bânet Su'âd*", Dersa'âdet 1324.
- 60- Eyyüb Şabri (öl. 1308/1890): "*Azîzu'l-Âşâr Şerḫ-i Kaşide-i Bânet Su'âd*", İstanbul 1291.
- 61- Necîb (öl. ?): "*İs'âd*", Mekke 1314 (Türkçe şerh).
- 62- Seyyid Muẓâhir Ḥasen el-Emrûhî (öl. ?): Urduca şerh (1928'de te'lif edilmiştir).
- 63- Mekkî b. Muḥammed b. 'Alî el-Betevvî (öl. ?) "*Muḫtaşaru'l-İstihâd fî Şerḫi Bânet Su'âd*", Fas, Kâreviyyîn, nr. 3 (1353 H.).
- 64- Mekkî b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alî er-Ribâtî el-Ḥasenî (H. XIV. asır): "*el-İsti'dâd bi-Şerḫi Bânet Su'âd*", Fas, Kâreviyyîn, nr. 3.
- 65- Şiddîk b. Muḥammed b. Şiddîk es-Serrâc (öl. ?): "*en-Nuketu'l-Ciyâd fî Şerḫi Kaşideti Bânet Su'âd*".
- 66- Sa'd b. 'Abdillâh el-Kâzerûnî (öl. ?).
- 67- Nizâmu'd-Dîn b. Muḥammed Rustem el-Lâhürî (öl. ?). Farsça şerh etmiştir.
- 68- Aḥmed Üsküdârî (öl. ?): "*Şerḫ-i Kaşide-i Bânet Su'âd*", Nuruosmaniye, nr. 4005 (Türkçe şerh).
- 69- 'Abdullâh b. 'Abdi'l-Vâḫîd b. Ḥıdr Ebû Bekr el-Ḥalebî (öl. ?): Haydârabâd, Âşafiyye, mecmû'a, nr. 16/8.
- 70- Ebû 'Abdillâh Muḥammed Dahmân el-Ḳayrevânî (öl. ?): Rabat, Kettânî, nr. 930/6.
- 71- Luṭf'alî b. Aḥmed et-Tibrizî (öl. ?): "*Şerḫü Kaşideti Bânet Şu'âd*", Berlin, nr. 7500.
- 72- Muḥammed Necef 'Alî Hân (öl. ?): "*Kâfilu'l-İs'âd Şerḫü Kaşideti Bânet Su'âd*", Benares (Farsça şerh).
- 73 'Abdu'l-'Azîz b. Muḥammed b. Ḥalîl (öl. ?): Paris, nr. 5387 ve 6104 (İbrâhîm el-Bâcûrî'nin haşiyesini telhis etmiştir).
- 74- Muḥammed Muḫsin el-Marşafî (öl. ?): "*el-Ḳavlu'l-Murâd min Bânet Su'âd*", Kahire, (ts.).
- 75- Anonim bir Farsça şerh (bk. Zerî'a XIV, 5).
- 76- Muhtelif anonim şerhler bk. Fuat Sezgin, aynı eser, II, 234).

B) Tahmîs Edenler:

- 1- Şihâbu'd-Dîn Yahyâ b. Hâbeş es-Suhreverdî (öl. 587/1191): "*Munthu'l-İs'âf ve'l-İs'âd fî Tahmîsi Bânet Su'âd*", Tübingen, nr. 137/5; Gotha, nr. 2227, Paris, nr. 1620.
- 2- Faḥru'd-Dîn 'Osmân b. 'Alî el-Mâridînî (öl. ?), Suhreverdî'nin muasır): Tübingen, nr. 137/5.
- 3- Şa'bân b. Muḥammed el-Ḳureşî el-Âşârî (öl. 828/1425): "*Neylu'l-Murâd fî Tahmîsi Bânet Su'âd*", Lala İsmail, nr. 580/2, v.b.
- 4- Muḥammed el-Bedḳâvî İbnu's-Şâfî (öl. ?): Hamidiye, nr. 1059/1 ve 1059/2 (748 H.).
- 5- Ebû Bekr b. Ramaḳân b. Mûk (?) (öl. ?): "*el-Verdetu'z-Zekiyye fî Tahmîsi'l-Burdeti'z-Zekiyye*" (H. 885'de te'lif edilmiştir). London, India Office, nr. 2807/15.
- 6- Muḥammed b. Ebî Bekr Şemsu'd-Dîn el-Ḳâdirî (öl. ?): Fatih, nr. 5425/1 (H. X. asır).
- 7- Maḥmûd en-Neccâr (öl. ?): Berlin, nr. 7503 (1088/1677'de te'lif edilmiştir).
- 8- Şadaḳatullâh el-Ḳâhirî (öl. 1115/1703): Berlin, nr. 7504
- 9- Muştâfâ b. İbrâhîm el-Ḥalîlî (öl. ?): "*Tahmîsu Bânet Su'âd*", Yale, L-416 (bk. Nemoy, No. 323), (1730'da yazılmıştır).
- 10- Suleymân Naḥîfî (öl. 1151/1738-1739): "*Ḳaşıde-i Bürde*'yi tercüme ve tahmîs etmiştir (55).
- 11- el-İmâm el-Vâsiṫî (öl. ?): "*Tenfîsu's-Şidde ve Bulûḡu'l-Murâd fî Tahmîsi'l-Burde ve Hiye Bânet Su'âd*", Garrett, No. 5/1 (1191 H.).
- 12- 'Abdu'l-Bâkî b. 'Alî el-Varnavî (öl. 1187/1773): "*Munyetu'l-Fu'âdi'l-Mutelezziz bi-Ḳaşıdeti Bânet Su'âd*".
- 13- es-Sektânî (öl. ?): Alger, nr. 1830/5 (H. XII. asır).
- 14- Aḥmed b. Muḥammed eş-Şâfi'î eş-Şerkâvî el-Circâvî (öl. 1220/1805): Kahire, Dâr, edeb, nr. 2173 (1328 H.).
- 15- 'Uryânî 'Osmân Efendi (öl. 1268/1851): "*Mirşâdu'l-Murâd Şerḫu Tahmîsi Bânet Su'âd*".

55- Bk. Fehmi Edhem Karatay, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, II, s. 56; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlâna Müzesi Yazmalar Kataloğu, III, Ankara 1972, s. 54.

- 16- İbrâhîm b. Muḥammed el-Bâcûrî (öl. 1276/1860: "*el-İs'âd fî Tahmîsi Bânet Su'âd*" (bk. Kahire, Dâr, Kat.², III, 11-12).
- 17- Ḥalîl el-Eşrefî Nâ'ibu'l-İskenderiyye (öl. ?): "*Bulûgu'l-Murâd fî Faḍli Seyyidi'l-'İbâd min Tahmîsi Bânet Su'âd*", Paris, nr. 4261.
- 18- Cemâlu'd-Dîn Muḥammed b. 'Abdi'l-Gaffâr (öl. ?): İskenderiyye, Belediyye, nr. 3721 c/1.
- 19- Şemsu'd-Dîn Muḥammed el-Bedemâsî (öl. ?): Paris, 7 Hss.
- 20- *Anonim nüsha*: Berlin, Dahdah, nr. 241/1; London, India Office, nr. 2807/16; Kahire, Dâr, edeb, nr. 1565 (1107 H.)

C) Nazîre Yazarlar:

- 1- el-Aḥṭal (öl. 90/708).
- 2- Şerefu'd-Dîn el-Büşîrî (öl. 696/1296-1297): "*Zuḥru'l-Me'âd 'alâ Vezni Bânet Su'âd*" (56).
- 3- İbn Seyyid en-Nâs (öl. 734/1334): "*Uddetu'l-Me'âd fî 'Arûḍi Bânet Su'âd*" (57).
- 4- 'Alâ'u'd-Dîn 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî Melik el-Ḥamevî (öl. 917/1511): "*Nazîretu Bânet Su'âd*", Lala İsmail, nr. 708/7.
- 5- el-Kâḍî Muḥyi'd-Dîn b. 'Abdi'z-Zâhir (öl. ?) (58).
- 6- Sünbülzâde Vehbî (59) (öl. 1224/1809).
- 7- *Anonim bir nazire*: Lala İsmail, nr. 708/6.

D) Teşîr'ler:

- 1- 'Alî Âgâ el-Celîlî (öl. 1180/1766'ya doğru).
- 2- 'Abdu'r-Rezzâk b. el-Cundî (öl. 1189/1775): Berlin, nr. 7505.
- 3- 'Abdu'l-Kâdir Sa'îd b. Aḥmed b. 'Abdi'l-Kâdir er-Râfi'î el-Fârûkî el-Ḥanefî et-Ṭarâbulusî (H. XIV. asır): *Neylu'l-Murâd fî Teşîri'l-Hemziyye ve'l-Burde ve Bânet Su'âd*, Kahire, 1315, 1323, 1329.

56- René Basset, Bûsirî, İA, II, 822.

57- Bk. Arthur J. Arberry, The Chester Beatty Library A Handlist of the Arabic Manuscripts, vol. VI, Oxford 1963, p. 108 (nr. 4825/10).

58- el-Maḳḳarî, aynı eser, II, 689.

59- Sünbülzâde Vehbî, Divân, Bulak 1253, II.Bölü m, s. 2 v.dd.; krş. Agâh Sırrı Levend, aynı mak., s. 64.

E) Mu'arağalar:

- 1- 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî Ebu'l-Ḥasen el-'Imrânî al-Ḥvârizmî (60) (öl. 560/1165'e doğru).
- 2- Şerefu'd-Dîn el-Büşîrî (öl 696/1296-1297): "*el-Lâmiyye fî Medḥi'n-Nebî*".
- 3- Ebû Ḥayyân Muḥammed b. Yûsuf el-Garnâfî (el-Endelusi) (öl. 745/1345): "*el-Mevridu'l-'Azîb fî Mu'arağati Kaşîdeti Ka'b*" (61).
- 4- 'Abdu'l-Hâdî b. 'Abdillâh b. 'Alî b. Tâhir es-Sicilmâsî el-Ḥâsenî (öl. 1056/1646): "*Mu'arağatu Kaşîdeti'l-Ka'biyye*", Rabat, nr. 496/14.

F) Tercümeleri:

Ka'b'ın kasidesi, İslâm dillerine tercüme edildiği gibi, bazı garp dillerine de tercüme edilmiştir. Bunlardan, tesbit edebildiğimiz bazıları şunlardır:

- 1- Farsçaya tercümesi: Muḥammed Ca'fer, Bankipore, nr. 920 (H. XIII. asır).
- 2- Latinceye tercümesi: Freytag (Halle 1823).
- 3- Fransızcaya tercümesi: A. Raux (Paris 1904): R. Basset, *La Bânet So'âd. Poème de Ka'b ben Zohair* (Alger 1910).
- 4- İngilizceye tercümesi: R. A. Nicholson, *Translations of Eastern Poetry and Prose* (Cambridge 1922), pp. 19-23.
- 5- Almancaya tercümesi: O. Rescher, *Beiträge zur arab. Poese* IV, 1 (İstanbul 1950), s. 32-41, 80-84.
- 6- İtalyancaya tercümesi: G. Gabrieli, *al-Burdatân*, Firenze 1901 (Bu eserde, Ka'b'ın *Bânet Su'âd*'i ile el-Büşîrî'nin *Burde*'sinin İtalyancaya tercümeleri yer almaktadır (62)).
- 7- Türkçeye tercümeleri:
 - a) Eyyüb Şabrî, *'Azîzu'l-Âşâr Şerḥ-i Kaşîde-i Bânet Su'âd* (İstanbul 1291).
 - b) Zeynu'l-'Abidîn, *Kaşîde-i Bânet Su'âd* (İstanbul 1928).
 - c) M. Nuri Gençosman, *Kaside-i Bürde*, Tercüme Dergisi, sayı 75-76 (Temmuz-Aralık 1961), s. 90-97, Aynı tercüme için ayrıca bk. *Hayat Mecmuası* sayı 12 (14 Mart 1963), s. 6-7; Hüseyin Karakan, *Dünya Şiiri* (İstanbul 1963), III, 193-199.

60- Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'* nşr. D. S. Margoliouth, London, 1929, V, 413.

61- el-Makḥarî, aynı eser, II, 569; krş, Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi II*, Ankara 1960, s. 377.

62- Bk. Alexander S. Fulton, *Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1926, p. 498.

- d) Nafiz Danışman, *Kaside-i Bürde*, Diyanet Dergisi, c. II, sayı 12 (Aralık 1963), s. 23-27.
- e) Sezai Karakoç, *Üç Kaside* (İstanbul, 1967), s. 17-25 (Manzum tercüme).
- f) Hayreddin Karaman-Bekir Topaloğlu, *Arap Dili ve Edebiyatından Tercemeler* (İstanbul 1967), s.69 (Az bir kısmının tercümesi).
- g) Osman Keskiöglü, *Kâ'b b. Züheyr ve Kaside-i Bürde*, Diyanet Dergisi, c. XIV, Sayı 2, Mart-Nisan 1975), s 99-101(63).

63- Ka'b'ın hayatı ve şiiri hakkında ayrıca bk. Fu'ad Efrâm el-Bustâni, *Şâ'riyyetu Ka'b b. Zuheyr, el-Meşriq*, XXXI (1933), 697-706; Tâhâ Huseyn, *Fi'l-Edebi'l-Câhili*, Kahire 1969, s. 290-293; Hânnâ el-Fâhûrî, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, (Beyrut) 1960, s. 223-230; 'Inâd Gazvân İsmâ'il, v.b., *el-Edebu'l-Arabî*, Bağdad 1394/1974, s. 120-122; R. Dozy, *Dictionnaire des Noms Vetements chez les Arabes*, Amsterdam 1845, pp. 59-64; Caussin de Perceval, *Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme*, 2. baskı, Paris 1902, II, 530-531, III, 280-281; L. Caetani, *İslâm Târihi*, trc. Hüseyin Câhid, İstanbul 1925, VI, 160-163; O. Rescher, *Abriss der Arabischen Litteraturgeschichte*, Stuttgart 1925, I, 109-111; C.-A. Nallino, *La Litterature Arabe*, trad. Fr.: Charles Pellat, Paris 1950, pp. 71-72; Régis Blachère, *Histoire de la Litterature Arabe*, Paris 1964, II, 270-271; Gaston Wiet, *Introduction à la Litterature Arabe*, Paris 1966, p. 41; Charles Pellat, *Langue et Litterature Arabes*, Paris 1970, p. 78; M. Âsım Köksal, *Hız Muhammed (A.S.) ve İslâmiyet*, İstanbul 1979, IX, 43-51 M. Hidayat Husain, *Bânât Su'âd of Ka'b b. Zuhair*, *Islamic Culture*, I (1927), 67-84; R. Paret, *Die Legende von der Verleihung des Prophetenmantels (burda) an Ka'b ibn Zuhair*, *Der Islam*, XVII (1928), 9-14; T. Kowalski, *RAAD*, XIV (1936), 12-22; Ruth Stiehl, *Eine Neue Qaside des Ka'b b. Zuhair*, *Nouvelle Clío*, 1-2 (1949-1950), 360-374; Süleyman Tülüçü, *Hazret-i Peygamber (s.a.v.)'in Takdir Ettiği Şair: Kâ'b b. Züheyr*, *İslâm Medeniyeti*, sayı 8 (Mart 1968), s. 37-38.

İmlâ Usûlû

ve

es-Sem'ânî'nin "Edebu'l-İmlâ' ve -ve-l'İstimplâ"ı

Abdullah Aydınlı

İmlâ, hadis alma usûllerinin en üstünü sayılır (1). *Şeyhin tâlibe hadis* yazdırması şeklinde târif edilebilir. Bu durumda *şeyh* (hoca) *mumli*, *talib* (talebe) *mustemli* ismini alır. *Mumlinin* söylediklerini hazır olan cemâate yüksek sesle nakleden, tekrarlayan şahsa da *mustemli* denmektedir.

İmlâ, asr-ı saâdettenberi görülen bir usûldür. İnen âyetlerin vahiy kâtiblerine yazdırılmaları ve, kendilerine *hadis* yazma müsâadesi verilen bir kısım *ashâbın* huzûr-ı risâlet penâhîde *hadis* yazmaları ilk örnekleri teşkil ederler (2). Burada, Hz. Peygamber (s. a. s.) tarafından *imlâ* edilip devlet ve kabile başkanlarına gönderilen dine dâvet mektublarını da zikr edebiliriz (3). Müteakib *ashâb* ve *tâbiûn* devirlerinde, diğer konular meyânında *hadis* neşri ve öğretimi için *imlâ* hâdiselerine bolca rastlanır. Nihayet öyle olur ki *imla* yolu ile hadis alma, *hadis* öğretim ve öğrenimin vazgeçilmez unsurları arasına girer. Hatta yalnız bu yolla *hadis* almayı âdet edinenler de görülür (4). Ebû Bekr ibn Ebî Şeybe ise öyle der: "20 bin *hadisi imlâ* yoluyla yazmayan sâhib-i hadis sayılmaz" (5).

İmlâya verilen bu önemle *imlâ meclislerine* rağbet zamanla artmıştı. Ca'fer ibn Durusteveyh şöyle anlatır: "Yer bulamama endişesiyle Ali İbnu'l-Medîni'nin yarın ki meclisi için bugünün ikindisinden yerimizi alırdık. Hatta bir gün, kalktuğında yerini kaybetmemesi için *taylesânunâ* (sırtına attığı, altına serdiği şalına) bevleden bir adam görmüştüm" (6). Konuyla ilgili eserlerde binlerce, onbinlerce kişi huzûrunda akdedilen *imlâ meclislerine* işâret edilir.

1. Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tedkikler. Prof. M. Tayyib Okıç, İst. 1959, s. 94.

2. Mecâlisu'l-Hadis ve Âdâbu Rivâyetih, Dr. Muhammed 'Accâc el-Hatib, Advâ'u's-Şerî'a (Mecelletun), er-Riyâd, aded: 4, C. ûlâ 1393, s. 177.

3. Bkz. Bazı Hadis Meseleleri, s. 95, 124 vd.

4. Edebu'l-İmlâ ve'l-İstimplâ', es-Sem'ânî, Leiden, 1952, s. 11.

5. a.g.e.

6. a.g.e./s. 112-113.

Âsım ibn Ali ibn Âsım'ın *imlâ meclisinde* 120 bin (1), Ebû Muslim el-Keccî'nin meclisinde 40 bin (2), Bağdâd'a gelişinde taşkın sevgi gösterileri ile karşılanan Ebû Bekr Ca'fer ibn Muhammed el-Firyâbî'nininde ise 30 bin kişi kadar (3) bulunduğ u nakledilir.

Herhalde bu meclislere gösterilen bu rağbetle bazı halifeler, hayatlarında tatmak istedikleri en mûtena hazzın böyle bir meclis akdedebilmek olduğunu söylemişlerdir. Bu halifelerden el-Mansûr, Hârûnu'r-Reşid ve el-Me'mûn'un isimlerini burada kaydedebiliriz (4).

Şa'sa'âlî dönemler geçiren *imlâ meclisleri* giderek dinleyenler yönünden olduğu gibi *istimlâ* edenler yönünden de seyrekleşir. es-Sem'ânî, Ebu'l-Fadl ibn Yusuf'un *imlâ meclisi* bittiğinde, hazır bulunanları yazmak için bir hokka arandığı halde bulunamadığını nakleder (5).

İmlâ mevzûuna çoğu *hadis usûlü* kitaplarında bablar tahsis edildiği gibi müstakil kitaplar da hasredilmiştir. Bu konuda müstakil kitab olarak, özet tercemesini takdîm sadedinde olduğumuz Edebu'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ' adlı eser büyük bir ehemmiyeti haizdir. Ebû Sa'd Abdülkerim ibn Muhammed es-Sem'ânî'nin (v. 562/1166) bu değerli eserini merhûm hocamız Prof.Dr. Muhammed Tayyib Okıç, Türkçe kaleme alınmış *hâdis usulü* kitabının şimdilik tek muhalled eseri Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler (İst. 1959, Osman Yalçın Matbaası, VII+252 s.) adlı kitabında tanıtmıştı (s. 95-99). Merhûmun, *imlâ* (6) ve *emâli* sistemleri (7) hakkında verdiği mâlûmât hâlâ tazeliğini muafaza etmektedir.

es-Sem'ânî bu eserini, İsbahân, Bağdâd, Belh, Curcân, Dimesk, Serahs, Merv, Nisâbûr, Vâsıt, Herât ve Hemezân başta olmak üzere 80'i aşkın beldeyi gezerek derlediği bilgilerle meydana getirmiştir. Yazma tek nüsha halinde bulunan eseri (8) Max Weisweiller; giriş, eser ve yazmaları, kitabın muhtevasının Almanca hülâsası ile neşretmişti (9). Biz burada müellifin, serdettiği görüşleri te'yid maksadıyla zikrettiği rivâyetleri hazfetmek suretiyle eserin özet tercümesini, Türk okuyuculara faydalı olur düşüncesiyle takdîm ediyoruz:

1. a.g.e., s. 16-17.

2. a.g.e., s. 96.

3. a.g.e., s. 17-18.

4. a.g., s. 19-21.

5. a.g.e., s. 18.

6. Bazı Hadis Meseleleri, s. 94-99.

7. a.g.e., s. 102-104.

8. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 1557.

9. Die Methodik Des Diktatgollés (Adab al-İmlâ wa'l-İstimlâ') von Abd-Al-Karîm ibn Muhammed as-Sam'ânî. Herausgegeben von Max Weisweiller, Leiden, 1952, E.J. Brill, 51 + 190 s.

Edebu'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ' (Özet Tercüme)

Hamd âlem'lerin Rabbi olan Allah'a, salât O'nun elçisi Hz. Muhammed'e, temiz *ehl-i beytine* ve yüce *ashâbınadır*

Allah kendisinden ve geçmişlerinden razı olsun, Efendimiz (Abdu'l-Kerîm es-Sem'ânî) dedi ki:

İmdi; Allah seni korusun ve muhafaza etsin, kardeşim, sen benden *imlâ* ve *istimlânın-âdâbını*, *mümlî* ve *müstemlînin*, yüce ahlâkla ahlâklanmak ve *nebevî sünnet*lere uymak hususunda muhtaç oldukları şeyleri sordun ve bunun kısa olmasını şart koştun. Çünkü himmetler noksanlaşmış, *hadis* büyükleri ortadan kaybolmuş, istekler de gevşemiştir. Bunun üzerine (s.y.o.)* Allah'a istihâre edip bunun cem'ine başladım. Mutlaka lüzumlu olan ve, ileri görüşlü hadiscinin, zeki talebenin müstağnî kalamayacağı; âdâb-ı muâşeretî ve bunları hâlvet ve meclisler de kullanmayı bilmek isteyen diğer insanların ihtiyaç duyacağı şeyleri zikretmekle yetindim... Allah'dan bizi ve seni ilimle menfaatlandırmasını ve çalışmamızı kendi rızasına uygun kılmasını dilerim. Muhakkak başarıya ulaştıran O'dur.. Allah seni muvaffak etsin, bil ki *hadis ilmi*, (s.y.o.) Allah'ın Kitabının ilminden sonra ilimlerin en şerefliisidir. Çünkü hükümler bu ikisine mebnî olup onlardan istinbat edilmişlerdir. (s.y.o.) Allah da Peygamberimiz (s.a.s.)'i şöyle buyurarak şereflelendirmiştir: "O, havadan konuşmaz, O'na inen Kur'an veya onun söylediği sözler), kendisine vahyedilen vahiyden başka birşey değildir. (Necm, 3-4)...

Resûlullah (s.a.s.)'in lafızlarının mutlaka nakledilmesi gerekir. Onların *sıhâtı* da ancak *sâhîh isnâdla* mâlum olur. *İsnaddaki sıhhat* ise yalnız *sıkanın sıka-dan, adlın adldan rivâyetiyle* bilinir...

Hadîsi şeyhlerden almak bir kaç şekilde olur: *Muhaddisin hadîsi* sana *rivâyet* etmesi, senin ona okuman, sen dinliyorken ona okunması, kendisinden *rivâyet* izni isteyerek ona *arz*etmen, onun sana yazıp *rivâyete* izin vermesi bunlar arasında zikredilebilir. Böylece sen onun kitabından veya asıyla karşılaştırılmış *fer'*den nakledersin. Bu çeşitlerin en sahihi, onun sana *imlâ* edip senin de lafızdan onu yazmandır. Zira sen ona okuduğunda çoğu kere o gafil olur veya dinlemez. Eğer sana okursa bu sefer sen ekseriya bir şey sebebiyle onu dinlemeye kendini veremezsin. Şayet ona okunur. hazır olanlar da dinlerlerse durum yine böyledir... Eğer sen ona *arzedip* o da sana izin verirse veya sana yazarsa bu tarz, bu çeşitlerin en alt derecesi olmuş olur. Bunun için onun sıhhatında ihtilâflar olmuştur. Öyleki bazıları neredeyse *icâzete* cevap vermezler... Fakat muhaddis sana *imlâ* eder, sen de onun lafızından yazarsan buna herhangi bir fesâd yol bulamaz. Çünkü, o *imlâ* ettiğini biliyor, sen de yazdığını duyuyor ve anlıyorsun... Peygamber (s.a.s.) de meliklere, mektuplar

* "Sübhân ve Yüce Olan"

yazmada ve musalahada *imlâ* etmiştir... Peygamberimizin bu mektublarının mi-sâlleri çoktur. Onları zikdersek kitab uzar. Maksudımız ise Nebî (s.a.s.)'in kâtib-lerine (Allah onlardan razı olsun.) mektublar *imlâ* ettiği hususudur. *Etbauttâbi*'in, onların halefleri ve daha sonrakiler arasından bir cemaat *imlâ* için meclisler ak-dediyorlardı. Şu'be ibnu'l-Haccâc (ki *imlâyâ* değer vermiştir.), Yezid ibn Hârûn, Vekî ibnu'l-Cerrâh, Âsım ibn Ali et-Teymî, Amr ibn Merzûk el-Bâhili, Muhammed ibn İsmâ'il el-Buhârî; Ebû Muslim el-Keccî, Ca'fer ibn Muhammed vd. bunlar-dandırlar... Allah geçmiş *selefe* rahmet etsin, onların zamanında ilim aranıyordu. Rağbetler bol, toplantılar çoktu. Şimdi ise ilmin ateşi söndü, kıvılcımları azaldı, çarşısı durgunlaştı. Hatta Bağdâd'da Ebû Hafs Ömer ibn Zafer el-Meğâzilî'den, *müzâkere* esnâsında şöyle dediğini işittim: "eş-Şeyh Ebu'l-Fadl ibn Yûsuf'un *imlâsını* bitirmiştik. Hazır bulunanların isimlerini yazmak için bir hokka aradık, bulamadık." Halifelerden *imlâ* meclisi akdetmek isteyen ve buna heves edenler vardı.. el-Me'mûn, Abbâsoğulları halifelerinin, hadîse en büyük yardımı göstereni idi. Çokca hadîs müzâkere eder, *hadîs rivâyetine* büyük arzu duyardı. Bununla beraber O, has çevresinden ehil olan kimselere çok hadîs rivâyet etmiştir. Herkesin, dinlemek için hazır bulunacağı umûmî bir mecliste *hadîs imlâ etmeyi* de çok sevi-yor, buna karşı nefsinî zor tutuyordu, nihayet bunu yapmaya azmetti... *Muteehi-rûndan*, *imlâ* yolu ile rivâyette bulunup meclisler akdedenler vardı. Onlar ara-sında şu zatları zikredebiliriz:

Bağdâd'da: Ebu'l-Hasan ibn Rızkaveyh el-Bezzâz, Ebu'l-Huseyn ibn Bîşrân, kardeşi Ebû'l-Kâsım, Ebûl-Feth ibn Ebî'l-Fevâris el-Hâfız, Ebu l-Kâsım Abdur-rahman ibn Ubeydillah el-Hurfî.

Nisâburb'da: Ebû Tâhîr Muhammed ibn Muhammed ibn Mahmiş ez-Ziyâdî, el-Hâkim Ebu Abdillah Muhammed ibn Abdillah el-hâfız, Ebû Abdirrahman Muhammed ibnu'l-Huseyn es-Sulemî, el-Kâdî Ebû Bekr Ahmed ibnu'l-Hasen el-Hîrî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman ibn Muhammed es-Serrâc, Ebû İshak İbra-hîm ibn Muhammed el-İsferâyîrî.

İsbehân'da: Ebû Abdillah Muhammed ibn İshak ibn Mende el-Hâfız, Ebû Abdillah Muhammed ibn İbrahim el-Curcânî, Ebû Nuaym Ahmet ibn Abdillah el-Hâfız.

Basrâ'da: İsa ibn Gassân, Muhammed ibn Ali ibn Habîb el-Mettûsî.

Hemezân'da: Ebû Tâhîr ibn Seleme, Muhammed ibn İsa ibn Abdilazîz el-Bezzâz.

Merv'de: Ebû Abdillah el-Hazerî, Ebû Bekr Abdullah ibn Ahmed el-Kaffâl, Ebû Muhammed eş-Şirnehşîrî, Ebû Ali el-Huseyn ibn Şu'ayb es-Sincî, babamın dedesi Ebû Mansûr el-Kadî es-Sem'ânî, dedem, babam (Allah onlara rahmet etsin.) ve onların dışında büyük bir cemaat.. Kavuştuğumuz hocalarımızın hepsine

biz *kıraat* ediyorduk. Bazıları haftanın bir gününü özellikle *imlâya*, diğer günlerini *kıraate* ayırıyordu. Şu zevât, *imlâ* yazmak için meclislerinde hazır bulunduğumuz şeyhlerdendirler:

Merv'de: Ebû Hafs Ömer ibn Muhammed ibn Ali es-Serahsî el-İmâm, Ebû Hafs Ömer ibn Muhammed ibni'l-Hasan el-Fergûlî, Ebû Nasr Tâhir ibn Mehdî et-Taberî.

Serahs'da: Ebû Muhammed el-Fadl ibn Muhammed ez-Ziyâdî.

Nisâbûr'da: Ebû Abdillâh Muhammed ibnu'l-Fadl ibn Ahmed el-Furâvî, Ebû Bekr Vecîh ibn Tâhir eş-Şehhâmî, Nisâbûr'da cami imamı olan Ebû Muhammed Abdulcebbar ibn Muhammed ibn Ahmed el-Huvârî. Bunlardan sonra Es'ad ibn Ebî Sa'îd ibni'l-Kuşeyrî el-Hatîb, Ebu'l-Berekât Abdullâh ibn Muhammed el-Furâvî, Ebû Mansûr Abdulhâlık ibn Zâhir ibn Tâhir eş-Şehhâmî, Ebû Osmân İsmâ'il ibn Abdurrahman el-Gadâ'irî, Ebu'l-Futûh Abdurrezzâk ibnu's-Şâfi'î es-Seyyârî.

Nevkân'da: Ebû Sa'd Muhammed ibn Ebi'l-Abbâs Ahmed ibn Muhammed el-Halîlî el-Hâfız.

İsbehan'da: Ebu'l-Kâsım İsmâ'il ibn Muhammed ibni'l-Fadl el-Hâfız, Ebû Mansûr Mahmûd ibn Ahmed ibn Abdilmun'im ibn Mâşâzete'l-Mufessir, Ebû Sa'd Ahmed ibn Muhammed ibn Ebî Sa'd el-Bagdâdî, Ebû Bekr Muhammed ibn Ebî Nasr el-Leftuvânî, Ebû Mes'ûd Abdulcelîl ibn Muhammed ibn Abdilvâhid ibn Kûtâh el-Cûbârî el-Hâfız, Ebû Gâlib Muhammed ibn Amr eş-Şirâzî.

Haremeyn'de, Mekke ve Medîne'de, Şeyhim Ebû Sa'd Ahmed ibn Muhammed ibn Ebî Sa'd el-Bagdâdî'nin *imlâsında* hazır bulundum ve *mustemlisi* oldum.

Âmulu Taberistan: el-İmâm Ebu'l-Mehâsın er-Rûyânî'nin torunu Ebu'l-Fevâris Hibetullah ibn Sa'd et-Taberî.

el-Kerec Beldesi'nde: Ebu'l-Hasan Muhammed ibn Ebî Tâlib el-Kerec el-İmâm.

Basra'da: Ebû Muhammed Câbir ibn Muhammed ibn Câbir el-Ensârî el-Mâlikî el-Hâfız.

Herât'da: Ebû Şuca' Ömer ibn Muhammed ibn Abdillâh el-Bestâmî el-İmâm.

Mervu'r-Rûz'da: Ebû Muhammed Abdurrahman ibn Abdillâh en-Nihî el-İmâm.

Belh'de: -Ebû Bekr Muhammed ibn Muhammed ibn Muhammed el-Hâc el-Hulmî.

Şeyhimiz Ebû'l-Kâsım İsmâ'il ibn Ahmed ibni's-Semerkanî Bağdâd'da, Ebu'l-Kâsım Zâhir ibn Tâhir eş-Şehhâmî Nisâbûr'da *imlâda* bulunuyordu. Şu

kadar var ki onlar *imlâ*yı terkettiler, benim de kendilerinden *imlâ* yoluyla değil *müzâkere* yoluyla bir şeyler yazmam mümkün oldu

Bu girişten sonra ben, Allah'ın fazlı ve lütfuyla önce *mumlîn*in, sonra *mustemlîn*in, en sonunda da *kâtibin* ihtiyaç duyacağı şeyleri takdim edeceğim.

Mumlînin Uyması Gereken Edebler Fash

*Muhaddis*in, kılık-kıyafetini düzeltmesi ve *hadis rivâyet* etmeye hazırlanması gerekir. *İmlâ* esnasında *mumlîn*in en mükemmel bir şekil ve en güzel bir surette olması şâyân-ı arzudur. Bundan önce hazır bulunacak olan muvâfik ve muhâliflerinin yanında kendisini güzelleştirmeye vesile olacak işlerini düzeltmek gayesiyle üst-başına bakar... (Bunun için) misvaktamakla başlayıp uzamışsa tırnaklarını kessin, bıyığından alsın, saçını tarasın, beyaz elbise giysin, sarığı yüsüvarlak dürsün, saka'ını tarasın, yanında varsa güzel koku sürsün, aynaya baksın, meclise gitmeye yöneldiğinde yürüyüşünde mutedil olsun, karşılaştığı müslümanlara selâm-la başlasın, bâliğ olmayan çocuklara varıncaya dek müslümanların hepsine selâmı genelleştirsin, Meclise vardığında oturana kendisi için kalkmaktan men etsin. Çünkü buna alışma, nefsin âfetlerindedir. Oturmadan önce iki rek'at namâz kılması bağdaş kurub huşûlu bir şekilde oturması müstehabdır. *Ashâb*ıyla hoşça konuşsun, onlara ve *halkasındakilere* karşı huyunu güzelleştirsin. Meşgalelerinden kopmalarını, birbiriyle sözleşip kendisine gelmeye hazırlanmaları için *mumlîn*in *ashâb*ı için toplantı günü tayin etmesi gerekir. Onlara gün tayin edip *imlâ*ya söz verince sözünden cayması yakışık almaz. Ancak kendisini mazûr gösterecek bir işi olursa müstesna, bunda bir beis yoktur.

Mescidlerde Meclisler Akdetmek

Muhaddis için mescidlerde, bilhassa cuma günü cuma mescidinde *imlâ* etmesi müstehabdır. Bu durumda kibleye karşı yönelir ve *aşına* ancak taharetli olarak el sürer ve temiz olarak *rivâyet* eder. *Hadis*leri de yalnız kitabından *rivâyet* eder. Çünkü hafıza çok haindir. Kur'andan bir sure okuyarak başlar. Sonra insanları susturur. Bunu *mustemlî* yaparsa güzel olur. Sonra *imlâ* etmek istediği şeyi yüksek sesle söyler. Sesini de, sadece hazır bulunanların duyacağı kadar yükseltir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Sesini de kıs." (Lokman , 19) . Eğer bir minber veya yüksek bir yerin üstüne oturursa bu caizdir.

Semâ için hazır bulunanlar, *mumlîn*in yüzünü görmeyecek kadar çoğaldığında onun minber vs. bir şey üzerinde oturması müstehabdır. Böylece cemaat onun yüzünü görür, o da onlara sesini ulaştırır. Sonra tesniye ile başlayarak "Bismillâ-hirrahmanirrahim"; devamında da "Elhamdü lillahi Rabbi'l-Âlemin" der. Bu hamdele hakkında bir hadîs vârid olmuştur."

ان كل امر لا يفتح فيه بالحمد لله رب العالمين أقطع

”. Sonra Nebî (s.a.s.)’i zikrederek O’na salâvat getirir. Çünkü Allah’ın zikrinden sonra O’nu zikretmek vâcibtir. Böyle bir hâlde ise O’na salâvat getirmek ifâsı gerekli bir iştir. Sonra *mustemlî* mumlîye ”Allah sana merhamet etsin, kimi zikrettin veya sana kim rivâyet etti?” der. Mümlî de ”Hadesenâ Fulânun” diyerek, kendisinden rivâyet etmek istediği şeyhin nesebini, sonuna kadar verir, *şeyh*’ine merhamet dileyip ona dua eder. Tek bir şeyhden *rivâyet* etmez. Aksine *şeyh*leri olan bir cemattan *rivâyet* eder. Şayet her bir *isnâd*ı bir diğer *şeyh* den *rivâyet* etse daha güzel olur. Yalnız *sıkalardan rivâyet* edip *zâ’if*lardan, heva ve *bidat* sahibi muhaliflerden *rivâyet* etmekten kaçınır.

Meşhûr ve Adillerin Rivâyetinin Garîb ve Münkerlerden Üstün Tutulması

Avâmın akıllarının almayacağı şeyleri rivâyet etmemeli. İbâdetler ve *muâmelât* hukuku ile ilgili şer’î hükümleri bilmeye faydası olacak olan *fikhî hâdîsler*, imlâ edilecek en faydalı şeylerdendir.

Amellerin faziletleri ile hayra ve zikre teşvik eden, dünyaya meyli azaltan *terğîb hâdîslerini* imlâ etmek müstehabdır. *Mumli*, içinde garîb bir söz bulunan bir hadîs rivâyet ettiğinde bunu tefsîr eder, kapalı bir mânası olan hadîsi de izâh eder ve açıklar. *Mumliye*, ancak mânasını bildiği şeyleri tefsîr etmesi caizdir. Bilmediklerinde ise susması gerekir. *Mumli isnâd* sevkinde Resûlullah (s.a.s.)’e ulaştığında sesini yükselterek O’na salâvat getirmelidir. İçinde Resûlullah (s.a.s.)’in zikri tekrarlanan her hadîste böyle yapar. *Sahabeden* birine *isnâd* ulaştığında ”*ridvânu’llahi ’aleyh*” veya ”*Radiye’llahu ’anh*” der.

Mumlinin Hadîs Hakkında Söz Söylemesi ve Onu Sihhat, Snbût vs. Sıfât-ve Nâ’tlarla Tavsif Etmesi

Râvînin, *rivâyet* ettiği şeyin faziletine dikkat çekip, ancak kendisi gibi *hâfızların* bilebileceği mânaları açıklamayı müstehabdır. *Hadîs âlî* veya *sahîh* olursa onu bununla tavsif eder.

Mumlinin Uzun ve Çok İmlâ Etmek Suretiyle Dinleyeni Bıktırma ve Canını Sıkmasının Kerâhati

Mumlinin, rivâyette bulunduğu meclisi uzatmaması lâzımdır. Bilakis onu, dinleyiciyi bıktırıp usandırmasından ve bunun dinleyiciyi araştırmada gevşeklîğe ve tenbellîğe sevketmesinden kaçınmak için orta uzunlukta yapar. Meclisi, hikâyeler ve nâdir olan konularla bitirir. Hikâyelerden sonra da şiirler okuyarak bununla meclise nihâyet verir. *Mumli*, bir kelime zikrettiğinde, *mustemlî* tekrar edip talebe yazıncaya kadar boş kalmamak için (s.y.o.) Allah’a istiğfârda bulunur.

Meclisin bitiminde âyete göre istiğfar ve hamdeleden söylenmesi âdet olanlar

Katâde ve Mucâhid'den rivâyet edildiğine göre "Kalkacağım zaman-da rab-bine hamd ile tesbîh et." (Tûr, 48) âyetinde "Her meclisten kalkacağım zaman..." mânası vardır... Resûlullah (s.a.s.) bir meclis ten şöyle demeden kalkmazdı:"

سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا أنت استغفرک و أتوب اليك

Mecliste Yazılanı Mukabele Etmek, İşi Sağlam Tutmak ve Kalemın Sapma ve Hatalarını Düzeltmek

Bir adam Peygamber (s.a.s.)'in yanında bir şey yazmıştı. Peygamber (s.a.s) ona "yazdın mı?" buyurdu. Adam "Evet" dedi, Hz. Peygamber "Mukabele ettin mi onu?" diye sorduğunda "Hayır" cevabını alınca şöyle buyurdu: "Onu muka-bele edip sahîh oluncaya kadar yazmamışsın demektir."

Yahya ibn Ebî Kesîr şöyle der: "Yazıp ta mukabele etmeyen tuvalete girip istincâ etmeyene benzer".

Meclisi Kaçırma ve Tekrâr Etme Hakkında Söylenenler

Hadîs, ilminde, anlatılan şeyi tekrar etmeyi kerîh görmek, kavuşamayana ve-ya bitirene onu bir daha anlatmayı zor bulmak âdet olmuştur. Öyleki şairlerden biri, ağır davranan birine şöyle hitab eder:

خل عنا فانما أنت فينا و او عمرو او كالحديث المعاد

İmlâyı semâ' etmek isteyen kimsenin erken gelmesi gerekir. Aksi halde bulun-masının geçikmesiyle meclisi kaçırmaktan, aynı zamanda tekrar etmenin *şeyh* tarafından güç karşılanmasından korkulur. Çünkü, Sufyân ibn Uyeyne, Yezid ibn Hârûn ve bunlardan önce-sonra gelen bir cemattan (Allah onlardan ve bu ikisinden razı olsun) *râvilerin* naklettiği hususları, işinde isti'mâl etmeyi âdet edinerek *şeyhin* tekrardan kaçınması mümkündür

Mustemlî Edinmek ve Onun Âdâbı Hakkında Fası

Mumlînin, halkasmdan uzakta kalana *imlâyı* ulaştıracak bir kimse edinmesi lüzümlüdür.

Müstemlînin İnsanlardan Yüksekte Bulunması

Mustemlînin, seki, sandalye gibi yüksek bir yere oturması müstahaptır. Bula-mazsa ayakta *istimlâ* eder. Çünkü istimlâdan maksad hazır bulunanların hepsine ulaştırmaktır. *Mustemlînin* yüksek sesli olması da gerekir. *Mustemlî*, uyanık ve tefrik edici olup, Yezid ibn Hârûn'un *mustemlîsinden* hikâye edildiği gibi aptal ve gafil olmamalıdır.

Selefin bazıları, akıllı ve izzet-i nefis sahibi *mustemlîsi* olduğu halde *imlâ* eder, *mustemlîsini* de medh edip överdi. Bazıları da bunun aksine idi. Onlar da ağızlarına geleni söylerlerdi. Ben onlardan bana ulaşan bazı şeyler hatırlarım... *Istimlâ* için, hazır bulunanların dil bakımından en fasihini, açıklama bakımından en vazihini, ibâre bakımından en güzeliğini, anlatım bakımından en iyisini seçmek gerekir. *Mustemlînin*, *hadîsle* ünsiyeti olan, tam değilse bile onunla biraz meşgul bulunan biri olması lâzımdır. Çünkü o *hadîsle* meşgul olan biri değilse, yanılma ve hata yapmasından dolayı kendisine emniyet edilmez. Kalabalık çoğaldığında, bazıları bazılarına ulaştırması için *mustemlîler* artırılmalıdır.

Mustemlînin Başlarken Söyleyeceği Söz

Bu kitabın baş tarafında *mumlînin* âdâbı kısmında onun insanları susturmasından bahsetmiş ve bunu *mustemlînin* yapacağını zikretmiştik. Bundan sonra *müstemli* (şöyle diyerek:)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوةُ عَلٰی
مُحَمَّدٍ النَّبِیِّ وَآلِهِ اٰحْمَدُیْنَ وَصَحْبِهِ الْاَكْرَمِیْنَ .

Kur'an'dan bir sure okur.. Bu zikrettiğimiz hususların hepsi hakkında *hadîsler* zikretmiştik. Onları tekrar etmiyeceğiz. *Mustemlî* onların hepsini zikredip şöyle diyerek *şeyhe* dua eder: "Allah, *şeyhten*, ebeveyninden ve bütün müslümanlardan razı olsun!". Şayet "Allah, efendimizden razı olsun" derse bu, *mumlî* nefsinin kadrini bildiğinde caiz olur. *Şeyhe*, uzun hayat ve ömrün devamı hususunda dua ederse mekrûh olur. Çünkü *selef* bunu kerîh görmüşleşdir.

İmam Yahya ibn Sa'îd el-Kattân ve diğer bazı imamlar, hadîs ashabının muhaddise dua etmesine ehemmiyet vermeyip bunun sahîh olmayan bir niyetle yapıldığı görüşündeydiler. Sufyân ibn 'Uyeyne bunun aksini söylerdi.

Mustemlî şeyhin ismini, *künyesini* ve *nisbesini* bilirse bunları hazır bulunanlara zireder. Aksi halde, hazır bulunanlara söyleyip yazmaları için *şeyhe* sorar.

Mustemlînin Mumlîye "Men Zekerte" Demesi

Mustemlî zikrettiğimiz girişi yaptıktan sonra *mumlîye* yönelip "Allah merhamet etsin, sana kim rivayet etti?" veya "Allah razı olsun, kimi zikrettin?" der.

Mustemlî "Menzekerte" dediğinde *mumlî* "ahberenâ ebû fulân fulân ibnu fulân" deyip, kelime kelime söyleyerek *hadîsi rivâyet* eder. Bunu *mustemlî* nakleder ve söyleyeceği şeyde sesini yükseltip onu *imlâ* eder. *Mustemlî mumlîden* tebliğ ederken onun lafzına muhalefet etmemelidir. Hatta muhalefet etmeme lüzumludur. Bilhassa râvî, rivâyet hükümlerini bilen ve anlayanlardan olduğunda... Kâtib bir harf işitmezse bunu, işitmesi için *mustemlîden* sorar. Veya bir şeyde şüphe ederse

doğruluğunu araştırmak üzere ona müracaat eder. Mustemli de ona cevap verir. Allah (azze ve celle) Kehf sûresinde (âyet, 71) şöyle buyurur: "Halkını boğmak için mi gemiyi deldin? Hakikaten sen müthiş bir iş yaptın"

Mustemlinin, istimlâyı bitirdiğinde hazır bulunan ve yazanlara rahmet ve mağfiretle dua etmesi müstehabtır. Bu durumda mustemli önce kendisine sonra hazır bulunanlara dua eder.

Kâtibin Âdabı Hakkında Fâsıl

Hadis tâlibinin, mümkün olduğu kadar, Resûlullah (s.a.s.)'in eserlerine göre hareket etmek ve sünnetleri kendisine şîâr yapmak suretiyle bütün işlerinde avâmın yollarından ayrılması gerekir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Andolsun Allah'ın Elçisinde sizin için (uyulacak) en güzel bir örnek vardı." (Ahzâb, 21).

Hadis Meclislerine Erken Gitmek

Yalnız yaz aylarında erken gidilir. Kış aylarında gün yükselinceye kadar sabredilmesi evlâdır. *Tâlib* acele etmeksizin ağırbaşlılık'a yürür. Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Yer yüzünde kabara kabara yürüme." (İsrâ, 37). Allah azze ve celle yine şöyle buyurur: "Yürüyüşünde mu'tedil ol, sesini alçalt" (Lokman, 19). Aşırı öğrenme arzusu ve *muhaddise* ilk önce gitmiş olması için hızlı yürürse bu caizdir. Talib için en uygun olanı yaya yürümesi, bir şeye binmemesidir.

TÂLİBİN; YÜRÜDÜĞÜNDE SÜRÇMEMESİ, AYAĞA KALKTIĞINDA DÜŞMEMESİ İÇİN ELBİSESİNİ YUKARI ÇEKMESİ VE KIYAFETİNİN PERİŞAN OLMASI

Tâlib, içine kitab ve cüzleri koyması için elbisesinin kolunu geniş yaptırır. Elbise hususunda zorluğa girmez... Tırâzu'z-Zehab kitabında *muhaddisten* izin alma usulünü zikretmiştik. Burada, *muhaddis* ve *mumlinin* huzuruna giriş âdabının bir kısmını zikredeceğiz. Bir *talebe* topluluğu hazır olup kendilerine, *mumlinin* huzuruna giriş izni verildiğinde talebelerin en yaşlılarını öne geçirip onu önlerinde içeri girdirmeleri gerekir. Bu şüphesiz bir sünnettir... Eğer yaşça en büyük olan kimse kendisinden daha alını olanı öne geçirirse bu hoş karşılanarak caiz görülür. *Tâlib*, *mumlinin* yanına girip onun yanında bir topluluk bulursa hepsine birden selâm vermesi müstehabdır... *Tâlib* terlik giymiş idiye huzura girmeden önce onları çıkarmalıdır. *Mumlinin* oturduğu yaygının üstünde yalın ayak yürümesi müstehabdır. Çünkü bu tevâzu ve güzel terbiyenin gereğidir. Başta, sağ ayağındaki terliğinden önce solundakini çıkarmalıdır. Çıkarırken soldan başlamakla emrolunduk.. Allah'u a'lem. Giyinme iyi bir şeydir, çünkü o bedeni korur. Sağ taraf soldan üstün olduğu için giyinirken onunla başlanmış çıkarırken ise geri bırakılmıştır. Böylece sağın kıymeti daha devamlı ve nasibi, sol taraftan daha çok olmuş

olur. Talib terliklerini çıkardığında onları soluna kor ve meclisin ulaştığı yere oturur. Meclis, bulunanlara dar geliyorsa onların boyunlarından atlayıp geçmez. Mumlî onu yanına çağırırsa o zaman hazır olanların boyunlarından atlayıp geçmesi caizdir. Mumlî onu yanına yaklaştırdığında yaklaştırdığı kadar ona yaklaşır. Mumlî ona bir yastıkla ikramda bulunursa onu geri çevirmez, üzerinde oturur. Tâlibin, meclisten birini kaldırıp yerine oturması... halkanın ortasında, meclisin baş tarafında, izinlerini almadan iki kişinin arasında oturması mekrûhtur. Hal-kada oturan kimsenin, giren için yer açması ve kendi yerinden uzaklaşması müste-habtır. İki kişi, aralarında oturması için yer açarlarsa oraya oturur, çünkü bu, o ikisinin yaptığı bir ikramdır. Artık onu geri çevirmemek lâzımdır. Yer ayırıp kendisine ikram ettiklerinde, bu iki kişinin arasına oturanın kendisini toplaması, bağdaş kurunması müstehabtır.

Dönmek Üzere Meclisten Kalkan Kimsenin Yerine Oturmanın Kerâhati Muhaddisin Huzurunda Oturmanın Keyfiyeti

Tâlib, mumlîyi ta'zim ve tebcilde mübalağa eder. Ona hitap ettiğinde veya bir şey hakkında ona müracaat ettiğinde "ey üs tâz, ey âlim, ey hâfız" vb. ta'zim ifadeleri kullanır. Tâlib, mumlîye ismiyle değil künyesiyle hitab eder.

Mumlî İçin Ayağa Kalkmanın Cevâzi

Mumlî içeri girdiğinde meclis dar ise hazır bulunanlar ona yer açarlar.

Mumlinin Elini Öpmek

Bağdâd'da şeyhimiz Ebû Bekr Muhammed ibn Abdilbakî el-Ensârî'nin hu-zuruna girdiğimde, bize kıraat imkânı vermesi için her sefer elini öper ve konuşur-ken onunla lâtifede bulunurdum. Bundan dolayı hocadan, başkasının elde edeme-diğini ben elde ettim.

Mumlinin Meclisine Saygı Gösterme

Tâlib imlâ meclisinde uyumaz. *İmlâ meclisinde* uyuklaması gelirse diğer tarafa döner. *İmlâ* esnasında güzelce dinler ve kulak verir. Yüzyüyle *mumlîye* döner ve ona tevazu gösterir. *Tâlib mumlîye* yumuşak davranır. İyi muamele eder ve (hoşlanmadığı şeylerine) katlanır.

İşte bunlar *imlâ meclisinde* bulunmanın edebleridir. Onları kısaea zikrettim. Şimdi, *imlâyî* yazarken ihtiyaç duyulan şeyleri, yazı aletlerini, nasıl yazılacağını nakledeceğim. Tırâzu'z-Zeheb kitabında kitabetin caiz olup olmadığını, ilmin ki-tabetinin caiz olduğu görüşünde olanlarla bunu kerih görenleri derin bir şekilde araştırarak yazdım. Hülâsası şudur: Hadislerin kitabetinin mekrûh olması, Allah'ın Kitabı ile karışmamaları için başlangıçtaki bir durum idi. Karışma ihtimali orta-

dan kalkınca kitabeti caiz olmuştur. Alimin yazıya itimad etmemesi, bilakis ezberlemesi için de kitabeti mekrûh görüyorlardı. Sonradan isnadlar uzayıp himmetler kısalduğunda kitâbete ruhsat verildi.

Kitâbetin edebleri ve âletleri vardır. bunları özetle zikredeceğim:

Tâlib, hadisi siyah boyayla, özellikle de midâdla (?) değil, mürekkeble yazmalıdır. Çünkü, siyah, renklerin en göze batanı, mürekkebe de devinler ve zamanlar boyu en kalıcı olanıdır. Mürekkebe, ilim sahiblerinin ve bir çok marifet ve irfan ehlinin aletidir.

Tâlib elbisesini mürekkebtan muhafaza edip siyah boyadan onu korursa iyi olur. Boyayı elbisesinden gidermek isteyip siyahın üzerine beyazı dökerse boyanın giderilmesi mümkün olur.

İstinsâh Âletleri

Hokka

Tâlib imlâ meclisine hokkasız gelmez. Yanında hokka olmadan imlâ meclisinde bulunur, başkasının hokkasıyla yazarsa bu caizdir. Selef bunu yapmıştır.

Kalem

Hadis sahibinin kalemi sert olmamalıdır, bu özelliği çabuk harekete mani olur. Yumuşak da olmamalıdır, bu durumda çabucak kısılır. Boğumları giderilmiş en pürüzsüz çubuk alınır, ucu genişçe ve uzunca açılır, açması yuvarlaklaştırılır.

Hadis ehlinin çoğu kalemi kılıca takdim edip, onu üstün tutmuşlardır.

Kalemlik

Bıçak

Kalem bıçağının sadece kalem açmakta kullanılması, bıçağın ağzının ince ve keskin, demirinin halis olması gerekir. Hasan ibn Vehb birisine hediye ettiği bıçağı güzel bir şekilde tavsif etmişti. O bir arkadaşına bir bıçak hediye etmiş ve ona şöyle yazmıştı: "Sana visalden daha güzel, firaktan daha keskin bir bıçak hediye ettim."

Mürekkebe ve Kâğıt

Mürekkebe berrak ve akıcı, kâğıt temiz ve hâs olmalıdır. Seleften bir topluluk -Allah bize ve onlara rahmet etsin.- ihtiyaç var iken bulunmadığı veya nâdir olduğunda deri, levha, tuğla, kumaş, terlik ve avuç üzerine yazmıştı. Bu yazı malzemesi çeşitlerini, senedleriyle Edebu't-Tâlib kitabında zikrettim. İsteyen oraya başvursun.

Kâğıttan başka bir şey üzerine yazı yazma hususunda bana ulaşan haberlerin en hayret vericisi şu haberdir:

Ubeyd ibn Abdilvâhid ibn Şureyk anlatıyor: Çok kalabalık olan bir mecliste bulunmuştum. Kafamda bir sürtme ve hareket hissedince dönmek istedim. Bir de ne göreyim, bir adam beni oturtmaya çalışıyor: "Ne oluyor sana" dedim. Şöyle cevap verdi: "Otur! Meclisi kafana yazmıştım. Bekle de onu (yazıp) karşılaştırayım".

Yazarken iyi ve güzel yazmaya gayret edilmelidir. Yazının iri yazılıp incesinden sakınılması müstehabdır. Tâlibin ince yazı yazması ancak, fakir olup satın alacağı kâğıt bulamaması, misafir olduğu için taşınması hafif olsun diye ince yazması gibi hallerde gereklidir. *Rehhâllerin* ekserisinde, ince yazmayı mazûr kılan bu iki sıfat bulunur.

Tâlibin imlâda ilk önce yazacağı şey "Bismillahirrahmanirrahim" dir. "Mîm" den önce "sîn"i uzatması mekrûhtur. "Bismillahirrahmanirrahim" yazdığı satıra başka bir şey yazmaz. Besmeleden sonraki satıra, kendisinden imlâ işiteceği veya yazacağı şeyhinin ismini, künyesini ve nisbesini yazar. Sonra da mümlinin lafzını getirir ve imlâ ettiği şeyleri yazar. En güzeli (müstemlinin ağzından değil de) mümlinin ağzından lafzını yazmasıdır. Müstemli söyleyinceye kadar, hareke ve noktalama ile, tashîf ve ibhâmdan kaçınmak için isim ve harfleri tesbit eder. Hadîs san'atında mahâreti olmayan bir kimsenin, nokta ve hareke koymadıkça, "Busr"u "Bişr", "Abbâs"ı "Ayyâş", "Ubeyde" yi "Abîde" yapmak gibi bir tashif ve tahrif yapmasından korkulur. Nokta ve hareke olursa artık işe vehmin girmesinden korkulmaz, hadîs sahibi ve râvîsi de bundan salim olur.

Hadîsin yazılması bittiğinde onunla (sonradan yazacağı) diğer hadîs arasına, aralarını tafsîl, birini diğerinden temyiz edecek bir daire konur. Tâlib, yaprağın bir yüzünü yazıp arkasını çevirmek istediğinde doğru yazılanların bozulmaması için ikisinin arasına bir yaprak koymalı veya yazılan sayfayı talaşla kurutulmalıdır. Kurutma, çınar vesâir ağaç talaşıyla olur. Toprak kullanımından kaçınılmalıdır.

Hazır bulunanlar yazma işini bitirince müstemli imlâyı okur, tâlibler yazdıklarını karşılaştırırlar. Biz daha önce karşılaştırma âdâbını zikretmiştik. Şayet, talebeden biri meclisten bir şeyi fevt ettiyse, hazır olanlardan biri, istinsâh etmesi için kitabını ona iâre eder. Kitab sahibi bu hususta sevab elde etmeyi ganimet saymalı (ödünç vermekten kaçınmamalıdır). Bu zat tâlibe kitab iâre ettiğinde tâlib artık onu kendine alkoymaz. Acilen iade eder. Müsteâr kitabları iade edilmediğinden dolayı çok kimse iâre etmekten kaçınmıştır. Kitab sahiblerinin bazıları da iâre ettikleri kitablardan dolayı, dostlardan bile rehine almayı hoş görmüşler ve bu hususta şiirler söylemişlerdir.

Talebeden biri meclis ehlinde önce ayrılmak isterse onlara selâm verir. Çünkü bu sünnettendir.

"NEFS" KELİMESİNİN KUR'AN'DA KULLANILIŞI HAKKINDA BAZI NOTLAR (x)

Yazan: Regis Blachère

Çeviren: Ass. Sadık Kılıç

Müslüman sözlük yazarları, sözde İslâm öncesine ait, içinde "N-F-S" kökünden alınmış kelimeletin bulunduğu manzum metinler nakledeleler. Bununla beraber, bu metinlerin doğruluğu ve hangi döneme ait oldukları şüpheli görünmektedir. Arapçada bulunan bu *semitik* (Samî asıllı) kökten türemiş tabirlerin, kronolojik yönden doğru kullanılışlarına raslamak için, öyleyse, Kur'an'ı ve yedinci yüzyıl başlarını beklemek lâzım

Kur'an, nefis masdarından gelen iki fiil şekli ihtiva eder:

"Doğduğu zaman *-izā teneffese-* sabaha andolsun" (Tekvîr, 18),

"İşte yarışanlar, bunun için yarışsular *-fe'tyetenāfesi l-mütenāfisün-*" (Mutaffifîn, 22). Birinci durumda, muhakkak bir istiare söz konusudur; ışık, sabahın soluğu gibi yayılır (1). İkinci ayette, soluk fikri zımnîdir: can atılan şeye ulaşmak için soluk tüketilir. Kur'an da *-şasılacak şey-* yahudî dilindeki nefes (naphes) kelimesine uygun düşen, bununla beraber Arapça'da çok sonraları fazlasıyla raslanan "soluk alma", "soluk" ve "soluma" anlamına gelen *nefes kâlibi* hiç görülmez. İsim olarak Kur'an'ın sunduğu kalıp, çoğulu enfus olan *nefs*'dir; nüfûş şeklindeki çoğulu -ki, Kur'an Sonrası Dil'de çok kullanılır- yalnız bir sûrede kullanılmıştır: Tevkîr, 7 (x) Rüzgâr anlamını ihtiva eden, hemen hemen, her kelimedede 69/olduğu gibi, *nefs kelimesi* de tabii olarak *müennes* (feminin) bir kelimedir. //

"Nefs" kelimesinin incelenmesi, O'nun, ancak kendisiyle münasebeti bulunan varlığa bağlı olarak düşünülmesiyle mümkündür. Calverley'in de hatırlattığı gibi,

x) Bu yazı, "Semitica, I 1948), Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris" de yayınlanmıştır. Dipnot kısmında (x) işaretinden sonraki notlar bana aittir.

1) Bununla beraber Taberî (Tefsir, XXX, 50. sahifenin alt kısmında), el-Ferrâ tarafından sezilen (*Lişānu'l-'Arb*, VI, 238 ve aşağısı) bir mecaza işaret eder. Krş. Beydâvi (Fleischer bask., II, 389); (Her halde bu tefsir, eski bir rivayete göredir) "Sabahın solgun ışığı, rüzgâr ve meltem estiğinde, parladığı zaman..."

x) Müellif, terkibe girmemiş şeklini kastetmiş olsa gerek; çünkü *nüfûş* şeklinde çoğul hali muzaf olarak İsra, 15 de vardır.

nefs, hemen hemen her zaman beşerî varlıklar hakkında kullanılır. Nadir olarak Allah'a veya Putperestlikteki tanrılar, ve çok istisnai olarak cinler için kullanılır (2) Asla melekler için kullanılmaz. Bu ismin incelenmesinin sağladığı fayda, sadece bu açıdan değildir. Buna karşılık, *nefs*'in fonksiyonel değerlerini analiz etmek, bizi, kapsamı açık seçik olan sonuçlara götürür. Bununla beraber, o'nu işlerken ilk plânda, bu kelimenin semantik bir evrime sahip olduğu gerçeği çok geçmeden fark edilir. Eğer bazı fonksiyonel değerlerin hesaba katıldığı iddia ediliyorsa, şu halde, bu evrimi incelemekle işe başlamak uygundur.

Yahudî dilindeki *nefes* ile akad dilindeki *nāpistu* kelimeleri nin birkaç kullanılışı kaydedilmiştir. Her ikisi de "gırtlak", "boğaz" ve "ağız" manasıyla; Arabça'daki *nefs*, *nefes* kelimelerine uygun düşerler (3). Kur'an ifadesi, aynı anlamı yükleyerek *nefs* kelimesinin yalnız bir örneğini sunar.

"Ve haklarında hüküm geri bırakılan o üç kişinin de tevbelerini kabul etti. (Çünkü) yeryüzü bunca genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, nefisleri kendilerini sıktıkça sıkıyordu -ve *dākāt 'āleyhim enfusuhum*-" (Tevbe, 118).

Bu son ifadedeki anlama gelen ve bu gün kullanılan bir deyim bilinmektedir: *dākā şādrī* (göğsüm daraldı, rahatım yerinde değil, kaygılıyım). Bu ifade Kur'anda da görülür.

"Andolsun, Biz biliyoruz ki onların söyledikleri yüzünden göğsün daralıyor -*yağıku şadruke*-" (Hicr, 97).

Şarkın diğer milletlerinin müşterek inanaçlarını da dile getiren Kur'an, meselâ, şöyle der:

"Allah, öldükleri sırada canları alır, ölmeyenleri de uykularında (bedenlerinden alıp kendilerinden geçirir); sonra ölümüne hükmettiğini yanında tutar, ötekilerini de belli bir süreye kadar (bedenlerine) gönderir... -*Allāhu yeteveffe'l-70/enfuse*..." (Zümer, 42) (4) // Bu ayette *nefs*, vücuttan çıkarak baygınlık (burada uyku) veya ölüm getiren ve tekrar ona girerek-dirilme (burada uyanma) (5) yı tahrîk eden hayatî prensiptir. Başka yerde bu mana, aynı biçimde doğrulanmış olarak bulunur:

"Onların ne malları, ne de evlatları seni imrendirmesin. Allah bunlarla onlara dünya hayatında azab etmeği ve kâfir olarak canlarının çıkmasını istiyor -ve

2) l'Encyc. de l'İslâm (*nefs mād.*) III, 88.

3) Jean, *Tentatives d'explications du "moi" chez les anciens de l'Orient méditerranéen*, Revue, Hist des religions, CXXI (1940) 112, 114; Dhorme, *l'Idée de l'au-delà dans la religion hébraïque*, Revue, Hist. des religions, CXXIII (1941) 117.

4) Krş. En'âm, 60: "O'dur ki, geceleyin sizi öldürür (gibi uyutur), gündüzün ne işlediğinizi bilir."

5) Babilonyalı ve yahudî olgular için bkz., Jean, 115; Dhorme, 118.

tezheķā enfusuhum-" (Tevbe, 55, 85). Kitab-ı Mukaddes metinlerinde olduğu gibi (6) Kur'an, da da, *nefs* "hayatı soluk" teriminin fanî bedene sıkı sıkıya bağlı bir prensibi göstermiş olması çok önemli olarak beklenen şeydir; *nefs*, kaderini paylaştığı bu fanî dayanaktan ayrılmaz. İlahilikten kaynaklanan ve bu ilâhî güç tarafından ölümlü maddeye üflenen "hayat prensibi" söz konusu olunca, Kur'an'ın *nefs* terimini kullanmamasında, öyleyse, şaşılacak bir şey yoktur. Bu durumda *rûh* (yahudî dilinde: ruah) ismiyle karşılaşılr. Tekvîn II: 7 deki şu anlatım da böyledir:

"O zaman Yahve Elohim insanın burun deliklerine hayat olduğu (*nismat hayyim*) üfledi. Ve insan canlı bi mahluk (*nefes hayyah*) oldu!".

Bu ifade Kur'an'da da aşağıdaki şekilde bulunur.

"Hatırla o vakti ki Rabbin meleklerle: "Ben, kuru bir çamurdan, süretlenmiş bir balçıktan bir beşer yaratacağım. O halde Ben onu ahenkli bir biçimde şekillendirdiğimde ve ona ruhumdan (*min rûnî*) üflediğimde, siz derhal ona secdeye kapının" dedi" (Hicr, 2). Yine Şâd, 72 ayetinin metni de böyledir. Karşılaştırınız: "Ona ruhundan *-min rûhîhî-* üfledi" (Secde, 9). // 71

Öyleyse kitab-ı Mukaddes'te görülenin aksine (7) Kur'an Dili'nde "hayatı soluk" "yaşatıcı *rûh*" anlamına gelen *nefs* ile, "hayat *rûhu*" ve "mânevî *rûh*" anlamına gelen *rûh* arasında sürekli bir ayırım vardır. *Rûh* ismi, Kur'an'da, *nefs* (8) kelimesinden daha nadir bir kullanım olduğundan, şu problem ortaya çıkmaktadır. *Rûh* kelimesinin çok az alışılmış ve belki de-daha eski telâkkilere katılmak üzere gelen, dışardan alınmamış kavram olup olmadığı...

Kur'an, *nefs*'in, *kan* anlamına geldiği kullanım örneklerini ihtiva etmez (9). (9). *Kan* anlamına, "hayat soluğu"nun yerleştiği bir nevi akışkan maddeyi ifade eder. Öyleyse *nefs* terimini, İbranca'da çok rastlanan maddî ve müşahhas kavramlardan (10) kurtarılmaya yönelen Kur'an Dili, çok bariz bir gelişme gösterir.

6) jean, 11 .

7) İbranca'da *nefes*'in yerine *ruah*'ın kullanılışları hakkında bkz., jean, 119.

8) *Rûh* -ister "Rûhu'l-Kudûs" anlamında, isterse "insan *rûhu*" anlamında olsun- sadece yirmi kadar yerde geçtiği halde, *nefs* tabirine yüzlerce defa raslanır.

9) İbn Manzûr, *Lişânu'l-'Arab* (VI, 234, N-F-S mad. da, İslâm Öncesi'nin Hicazlı bir yahudî şairine ait, aşağıdaki mısrasını nakleder:

"Kılıçların keskin ağızından kanlarımız akıyor"

تسيل على حد الضبات نفوسنا

Ve, bu lügâtçi *nefs*'i "kan" ile açıklar. Fakat bu mısra gerçek midir? Şayet gerçekse, tarihi nasıl belirlenir? Öte yandan bilinmektedir ki Arabça, *nâfıs* veya *nâfus*'un, Aramca *nefsin* "ağıt, mersiya" anlamında kullanılışına tamamen yabancıdır.

10) jean, a.g.e., 116, 117.

Bununla beraber, bu soyutlamaya rağmen, Kur'an anlayışında nefs'in orijinine özgü, bir çok unsurlar da bulunmaktadır. Bundan dolayı Kur'an'da, nefs'in, günaha temayülün ve dünyaya ait isteklerin odak noktası gibi karşımıza çıkması, her halde tesadüfi değildir:

Günaha düşüren odur (Bakara, 130; Kâf, 16). Kur'an'ın ifadesine göre Samiri'ye Altın Buzağı dökmeği telkîn eden odur (Tâha, 96); heva ve heves onda yatmaktadır (Necm, 23); ve nihayet bir arab için en alçaltıcı şey olan cimrilik, onda yerleşmiştir (Teğabun, 16). Öyleyse yapılması gereken ödev, ona hakim olmaktır (Kehf, 28). Çünkü:

"... Ama kim Rabbi'nin makamından (O'nun huzurunda duracağı demden) korktu ve nefsirini hevadadan alıkoyduysa -ve *nehe'n-nefse 'âni'l-hevâ*.- işte muhakkak 72/cennet onun varacağı yerin tâ kendisidir (Naziât, 40-41).// Diğer bir ayette nefis *levvâme* "alabildiğine kınayan" diye vasfedilmiştir (Kıyame, 2). Müfessirlerin, mânânın kesin olmayışından ileri gelen bir takım tereddütleri olsa da (11), kesin olarak burda hristiyanların *vicdân* diye adlandırdıkları şeyin görevini yapan nefis söz konusu değildir (x). Anlaşıldığına göre buradaki sıfat, sadece hüküm günü, yeryüzü hayatındayken kurtuluşu için daha çok sevap biriktirmemekle kendisini kınayan nefis'i düşündürür.

11) Meselâ Beydâvi (*Envâru't-Tenzil ve eşârü't-Te'vîl*, II, 371), ikisi çok farklı olan üç yorum verir.

-x) Kur'an'da vicdan mefhumunun varlığı ayrı bir araştırma konusu olmakla beraber, biz, çok kısa biçimde bazı müfessirlerin *Nefs-i Levvâme*'yi anlama biçimlerini sunmayı yararlı görüyoruz:

Hasan Basri'den gelen rivayetlere göre, burada mü'nin söz konusudur: Sürekli nefsini kınar, azarlar... Facir ise, adım adım çeker gider; nefsini azarlamaz (İbn Kesir (v. 774/1372) *Tefşuru'l-Şur'âni'l-Azîm* (4 ciltlik), IV, 448; es-Suyûtî (v. 911/1505), *ed-Durru'l-Menşûr fi't-Tefşir bi'l-Me'sûr*, VI, 287). Yine O'na göre: "Gök ve yer ehlinden hiç bir nefis yoktur ki, kıyamet günü kendisini zemmetmesin, kınamasın... (*Ed-Durru'l-Menşûr*, a.y.; *Tefziru'l-Şur'ân...*, a.y.) Görülen odur ki, bazı rivayetlerde *zem ve kınâmâ* işi kıyamet gününe hasredilirken, bazı rivayetlerde böyle bir hasr söz konusu değildir. Meselâ: Sa'îd ibn Cubeyr ve İbn 'Abbas'ın görüşleri...

Rivayet tefsirlerinin bu anlayışlarına ilâveten. Dirayet tefsirlerinin farklı bir yorumu olmayıp, rivayet edilen haberleri aktarmakla yetinmektedirler (Meselâ: *Beydâvi*, II, 287; *Medârik...* III, 621). İbn Cerîr et-Taberi ise: "Bu konudaki sözlerin tamamı birbirine yakındır. En uygun olan anlayış, ayetin zahiridir. Yani bu nefis hayır ve şer fillere mukabil sahibini kınayan, elden kaçırdığı şeylere üzülen, pişman olan nefistir" derken (İbn Kesir, a.y.) zaman olarak bir hasra gitmemiştir.

Müfessirlerimizi, *zem* ve *kınamanın* kıyamet gününde olacağı gibi, bir hasra sevkeden, bu ayetin; hemen kıyamet günü söz konusu olan 1. ayetten sonra gelmesidir. Nitekim Beydâvi bunu şöyle ifade eder: "...Kıyamet gününe bitmiştir; çünkü kıyametin kopmasından gaye o'nun cezalandırılmasıdır!..." (*Beydâvi*, a.y.; *Âlûsî* a.y.) Nefs-i Levvâme'nin böyle anlaşılmasında, ayetin sibakı kadar

Ayrıca burda, Kur'anî ifadede çok sıkça bulunan ve İslâm tebliğinin temel prensiplerinden biriyle bütünleşen yeni bir olgular serisine gelmiş bulunuyoruz; ki oda: ahiret gününde ferdi mesûliyet kavramıdır. Kur'an yeniden dirilmeyi, bedenî bir dirilişten başka bir tarzda bildirmemesine rağmen, ilâhî adaletin karşısına çıkacak olan insan varlığını göstermek için, bedeni belirten her hangi bir kelime kullanmaz. Bazı kere mücerred bir mefhum olan *el-insân* kelimesini kullanır. Daha sık olarak da, *nefs* kelimesini kullanmaya baş vurur. Şayet *nefs* kelimesinin, "ben (moi)" mefhumunda şuur ve süreklilikle donanmış başlıca unsuru temsil ettiği düşünülürse, bu tamamen mantıkî sayılır Buradaki *nefs*, bizim anladığımız mânâda "rûh" (lâme)" mudur? Bu, çok şüpheli, Bu terim, ilk anlamda, bir dereceye kadar müşahhas çağırışlar taşır. Ahiret gününde *nefs*, diriltilecek olan insanın geçmiş fiillerinden sorumlu olan mü'min rûhudur. Demekki âdeti, yarıncının önündeki sanık gibi gösterilir. Zaten çok çeşitli olmayan hafif temaslarında Kur'an, *nefs*'i, kendisini savunmak için ürkek ve mütereddit ilerlerken tasvîr eder:

"Hakikat senin Rabbin, bunların ardından da çok bağışlayıcıdır. O gün her nefis kendisiyle uğraşacak -*kullu nefsin tucâdilu'ân nefsiha-*" (Nahl, 111) (x).

Her nefis ancak Allah'ın izniyle konuşacak (Hûd, 105) ve yeryüzün de yapmış olduğu şeyleri görecektir (İnfitar, 5); her nefis, kendisini zor duruma düşüren veya kendisinin lehinde olan fiillerin neler olduğunu bilecektir (Tekvîr, 14; İnfitar, 5). Hiç bir nefse haksızlık yapılmayacak (Enbiyâ, 47; Yâsîn, 54), fakat "Her nefse kazandığı (nın karşılığı) tam olarak verilecektir" (A. İmran, 25, 161; krş. Nahl, 73 111; Zümer, 70) //Hüküm giyen nefisler, akıbetlerinden dolayı ağlayıp, dövünecekler (Ahzab, 66), ama bu boşunadır; zira, "O din gününde hiç bir nefis başka bir nefis için, bir şeye malik değildir (İnfitar, 19; krş. Bakara, 48, 123).

Din Gününün Hakimi önünde, mü'min ruhun bu kısa anlatımı, (Hz.) Muhammed'in ve çağdaşlarının düşüncesinde, ne nisbette daha somut bir takım

(Sayfa 188'den devam)

Hiz. Peygamberden rivayet edilen haberlerin de te'siri vardır. Resûl-i Ekrem'den şöyle bir haber nakledilmiştir: "İtaatkâr ve günahkâr hiç bir nefis yoktur ki, kıyamet gününde kendisini kınamasın; eğer iyilik yapmışsa, "niye daha çok yapmadım" diye, eğer kötülük yapmışsa, "Ah, keşke az kötülük yapsaydım!" diye..." (Alûsî, XXIX, 136). Biz bu konuda sözü fazla uzatmadan, vicdanın anlamı ve fonksiyonuna yaklaşımı bakımından çok uygun olan Alûsî'nin şu tesbitini nakledeceğiz: "Tasavvuf erbabına göre *nefs-i levvâme*, *nefs-i emmâre*'nin üstünde, *nefs-i mutmâinne*'nin ise altındadır. Sofilerce şöyle tarif edilir: "Bu nefis, gaflette bulunmadığı sürece kalbin nûriyle nurlanır. Zulmanî yaratılışının hakim olması sebebiyle kendisinden bir kötülük sadır olduğunda, kendisini kınamaya, kendinden nefret etmeye başlar..." (Alûsî, XXIX, 136-137).

x) Sözkonusu ayet: "... Herkes canını kurtarmak için uğraşır" şeklinde de anlaşılmaktadır; "Kendisi için uğraşır, kurtuluşu için gayret eder; başkasının durumu o'nu ilgilendirmez; 'nefsi nefsi' der" (Beydâvi, I, 285).

çizgilerle bulunuyordu? Bu anlatım biçimini, diriltiilenleri, bahtlarından tasalı, başları önde (Naziat, 9; Kamer, 7), ellerinde yaptıklarının belgesi olduğu halde (İnşikak, 7, 10) birer birer ortaya çıkarken anlatan diğer Kur'an ayetlerinde de görüyoruz. Burada çok sonraları mu'tezile kelâmcılarının karşlarına çıkacakları ağır bir *antropomorfizm* kalıntısı vardır (x).

Bununla beraber Kur'an, dağınık olarak, Fransızca'da aşağı yukarı "âme" (Je lis en votre âme: ruhunu okuyorum) anlamında olabilen ve kesinlikle gelişmiş bir mânada *nefs* kelimesinin bazı kullanışlarını sunuyor gibidir. Ya'kûb'un oğulları ikinci defa Yûsuf'un bulunduğu şehre gelince, babalarının tavsiyesi üzerine şehre dağınık girerler:

"(Bu yaptıkları) Allah'ın takdirinden hiç bir şeyi onlardan savamazdı. Yalnız Ya'kûb içindeki *-fi nefsi Ya'kûb-* bir dileği açığa vurmuştu" (Yûsuf, 68)

Kur'an'ın bir başka yerinde de şunu okuyoruz:

"Biliniz ki Allah nefislerinizde olanı *-mâ fi enfusikum-* bilir" (Bakara, 235).

Aynı şekilde Allah'a hitab eden İsâ şunu itiraf eder:

"Sen benim nefsimde olanı *-mâ fi nefsi-* biliyorsun, ben senin nefsinde olanı *-mâ fi nefsi-* bilmiyorum" (Maide, 116; krş. Bakara, 241 ve bilhassa Enfal, 53). Müfessirlerin bu ayette, Allah hakkında *nefs* tabirinin kullanılmış olmasından sıkıntıya düştükleri anlaşılmaktadır. Onların düşündüğüne göre buradaki *fi nefsi* deyimini "indeke" "en toi" deyimleriyle eş anlamlı olmalıdır (12). Bu yorum kabûl edilebilir olsa da, tekellüflü olarak telâkkî edilebilir. Gerçekten diğer ayetlerde, Kur'an, meselâ şöyle der:

74 "Allah kâlblerindeki bilir" (Nisa, 63); // veya:

"Rabbin muhakkak göğüslerinin gizlediği şeyi bilir" (Nemli, 74).

Buradaki kalpler *-kulûb-* ve göğüsler *-şudur-* terimleri, öyle görülüyor ki, hakikî anlamda kullanılmışlardır. Öyleyse yukarda kaydedilen ayetlerdeki *nefs* kelimesinin "düşünce merkezi (réceptacle de la pensée) ne, belki de iç, derûn (for interieur) a delâlet ettiği düşünülebilir. Bütün bunlardan *nefs* kelimesinin "hayatî soluk (souffle vital) şeklindeki ilk anlamından ne kadar uzaklaşmış olduğu hissedilir.

Kur'an ayrıca, içinde *nefs* teriminin "beşerî varlık" (être humain), "beşerî şahsiyet" (personne humaine) anlamlarından daha çok gelişmiş bir anlamı sundu-

x) Kur'an'ın bu üslûbunda hiç de antropomorfik bir düşünce yoktur. Üslûb ve anlatım bütünlüğü içinde ele alınacak olursa, bu tür ifade ve tasvirlerin ahlâkî bir gayeye müstenid oldukları görülecektir. Öte yandan *antropomorfizm*, Tanrı veya tanrıların kişiselleştirilmesiyle (*teşbih, tecsüd*) ilgilidir.

12) Özellikle bkz., *Lişânu'l-'Arâb*, N-F-S mad., VI, 234.

ğu, çok sayıda bir seri ayet takdim eder. Burada Fransızca veya Eski Latince'ninkine benzeyen ve daha-önce Akadca'da bilinen (13) bir anlam kayması, açıkça görülür. Ama yine de bu kullanışta eski kavramların varlığı da iyice hissedilir. Nitekim bütün insanlığın Ademden geldiğini hatırlatarak, Kur'an der ki:

"Sizi tek bir nefisten *-min nefsin vâhideh-* yaratan Rabbiniz'den korkun"¹³ (Nisa, 1; Zümer, 6; krş. En'âm 98, A'daf, 189).

Başka yerde nefis, ferdî (individuel), tek başına (izolé), yaşayan ve son saate kadar kaderini izleyen beşerî varlığı (être humain) gösterir. Kur'an sık sık ölümüdü dünya olgusu üzerinde durur:

"Her nefse, ancak gücünün yettiği teklif olunur" (Bakara, 233, 286; krş., A'raf, 42; Mu'minun, 62), "Hiç bir nefis nerede öleceğini bilemez" (Lokman, 34) ve "Her nefis ölümü tadıcıdır" (A. İmran, 185; Enbiya, 35; Ankebût, 57). Bununla beraber, "Her nefis ancak, Allah'ın izniyle ölür" (A. İmra 145). Allah zaten eceli gelince, kişiye mühlet tanımamıştır (Münafikûn, 11). Çeşitli yerlerde Kur'an Mûsa tarafından öldürülen bir şahıs (nefs) tan bahseder (Tâhâ, 40; Kasas, 19, 33) Her ne kadar kısas-hükmüne göre, "Bir şahsın intikamını almak için bir şahsı ortadan kaldırmak" (Maide, 45) meşrû ise de, buna mukabil şuna da raslanır:

"Haklı olmanın dışında, Allah'ın haram kıldığı nefsi öldürmeyin" (En'âm; 75 151; İsra, 33; krş., Bakara, 54 ve Kehf, 74). //

Bir çok-erde, Kur'an anlatımı içinde, nefislerin malla birlikte kullanıldığı, kalıplaşmış bir tabir görülür:

"Mallarımız ve nefislerinizle *-bi emvalikum ve enfusikum-* Allah yolunda cihad ediniz" (Tevbe, 41; krş., Bakara, 155; Tevbe, 111; Saf, 11) (14).

Buraya kadar nefis terimi bize, bazen kaypak olan, fakat her zaman ilk anlam olan "hayatî soluk" (souffle vital) mânasıyla ilişkili bir kavram olarak gözüktür. Geriye şu mesele kalıyor; bu isim bir çok yerde, isim değerini asla kaybetmeksizin, daha da değişmiş bir anlama kaymış görünüyor ki o da, Arabca'da *réfléchi* (dönüşlülük) kavramını ifade etmesidir. Fiilin direkt tümleci olarak-nefs, işin bizzat fail üzerine terettüp ettiğini de gösterir:

"Nefislerinizi kınayın *-lûmû enfusekum-*" (İbrahim, 22).

"Onlar ancak kendi nefislerini *-illâ enfusehum-* helak ediyorlar" (En'âm, 26).

Keza çokca bilinen *zalama nefsehu*: "kendisine-zulmetti", "kendisine zarar verdi" deyişi de Kur'anda çok siktir. Bazen de ifade daha uzundur. Şöyle ki:

Nefislerinizi çıkartınız *-ehricû enfusekum-*, yani "çıkınız" (En'âm 93).

13) Napsitu "şahıs", "fert" hakkında bkz., jean, a.g.e., 113.

14) Belirtmeliyiz ki Fransızca'daki "comme un seul homme (bir tek adam gibi) deyişi, Lokman, 28 ayetindeki *ke-nefsin vâhîdetin* deyimine uygun düşer. Krş., Beydavî, *Envâr...*, II, 27.

Diğer bazı hallerde nefis terimi, mütekebil dönüşlülüğü ifade eder:

"Nefislerinizi *-enfusekum-* diyarlarınızdan (birbirinizi meskenlerinizden) çıkarmıyacaksınız, (...) diye..." (Bakara, 84) (15).

Bir harf-i cerrin girmesiyle nefis kelimesi, dolaylı veya şarta bağlı dönüşlülük ifade eder. Şöyle ki:

"(...) İsrailin nefisine *-'âlâ nefsihî-* haram kıldığı şey müstesna" (A. İmran, 93).

"Allah; nefisine *-'âlâ nefsihî-* rahmeti vacib kıldı" (Enâm, 12, 54)
76 // Kim iyi iş yaparsa kendi nefsi içindir *-fe li nefsihî-*" (Fussilet, 46).

"Nefislerinde şöyle-diyorlar *-ve yekûlûne fî enfusihim-*" (Mücadele, 8).

"Nefislerine yardıma *-naşra enfusihim-* güçleri yetmiyor" (Enbiya, 43).

Listesi pek çok uzatılabilecek olan bu örneklerde görülmektedir ki, *nefs* ismi, daima "rûh" ve "kişi" terimlerine komşu bir anlamla görülmektedir. Öyleyse bizim o'nu bir dönüşlülük değeriyle anlamamızın sebebi sadece bizim Avrupaî linguistik şuurumuzdur. Gerçekte Kur'an, meselâ:

"Nefislerimizin aleyhine, *-âlâ enfusinâ-* şahidlik yaptık, dediler" (En'âm, 130) dediğinde, nefis teriminin takdîm ettiği kavramların dışına hiç çıkmıyor. Burada "şahıs", "beşerî" varlık" kavramı da görülmekte ise de, ve fakat, bilhassa "fiille-rinden sorumlu rûh" kavramı belirlemektedir.

Geçen tahlilden, Kur'anî Dilin, nefsin: "hayatî soluk" (*souffle vital*), "fanî bedenle ilgili yaşatıcı rûh" (âme vegetative) anlamını da tanıdığı izlenimi ortaya çıkıyorsa da, en azından bu anlam daha az ve uzaktan sunulmuştur. Çok daha sıkça görülen şey; *nefs* teriminin "dünya zevklerine mâil ve hüküm gününde sorumlu ruh" ve bir de, "beşerî varlık", "beşerî şahsiyet" anlamıyla beraber sunulmuş olmasıdır. Bundan 7. yüzyılda Batı Arabistan'da ve bilhassa Mekke'de yegâne gerçek kullanılan şekillerinin bu anlamlar olduğu sonucuna varılabilir mi? Tamamen hayır; "dünya zevklerine eğilimli ve hüküm gününde sorumlu rûh" anlamının, sıkı sıkıya İslâmî Tebliğe bağlı olduğunu düşünmek yerinde sayılır. Ve bu arada da, böyle bir kavramın asıllarının güç ve zorlu problemi, 8. asırda Arapça sahaya 77/da yerleşmiş olarak bulunur.//

15) "Kendinizi boş işlerde yormayın", "kendinizi öldürmeyin", birbirinizi öldürmeyiniz" anlamlarına da gelebilen *lâ taktulu enfusekum* (Nisa, 29; krş. Bakara, 54, 85) ifadesinin belirsizliği bundandır.

ŞEYHÜLİSLAMLIK MAKAMI

Doç.Dr Ekrem Sarıkçıoğlu

Fatih Sultan Mehmed'in (1451-1481) hazırlattığı Kanunnâme-i Âli Osmana göre sultan hocası ve şeyhülislam devlet protokolunda sadrazamdan sonra gelir ve eşit mevkide bulunurdu (1). Fakat şeyhülislâm makamının ilk devirlerdeki görevi yalnız fetva vermektir. İlk- defa Kanunî Sultan Süleyman zamanında, 1564 yılında İlmiye Sınıfını tâyin selâhiyeti şeyhülislâma verildi (2). Sadrazam Özdemiroğlu Osman Paşanın (992/1584) Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendiyi evinde ziyaretinden sonra sadrazamların şeyhülislâmları takriben senede iki defa ziyaret etmeleri âdet oldu ve bundan sonra şeyhülislâmlık makamı bir kademe daha yükselerek sultan hocalığının önüne geçmiş oldu (3). Artık bu tarihten itibaren, sadrazamın devlet işlerinin başı olduğu gibi, şeyhülislâm da İlmiye Sınıfının başı olmuş oldu. Sadrazamla beraber buldukları zaman şeyhülislâm sadrazamın sol tarafında yerini alırdı.

Onaltıncı yüzyıl Osmanlı Devlet idaresi hakkında görüşlerini yazan Hezarfen Hüseyin Efendi, şeyhülislâm ve sadrazamların aynı derecede bulduklarını ve bazı durumlarda şeyhülislâmın makamca sadrazamdan daha yüksek olduğunu iddia eder ve "Devlet-i 'aliyyede makam-ı şeyhülislâm, mertebe-i vekâlet-i kübrâ yâni vekâlet-i usmâdan 'a'lâ değil ise, bârî beraber ve bazı husûsa nazar olursa andan bâlâterdir" (4), der. Onun bu ifadesine göre şeyhülislâm sultandan sonra devletin en yüksek zâtı olarak görülmektedir. Fakat daha sonra göreceğimiz gibi gerçekte şeyhülislâmın İlmiye Sınıfı tâyinlerinde sadrazamın onayına muhtaç olması ve tâyin yazılarını dâima sadrazam vasıtasıyla sultana ulaştırması (5) Hezarfen Hüseyin Efendinin bu görüşünü naksederek onun sadrazamdan sonra gel-

1) Kânunnâme-i 'Âli 'Osmân, Millî Tettebbular Mecmuası, C. 1, S. 10.

2) Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara, 1965, s. 176 v.d.

3) Hammer, Joseph, von. Staatsverfassung und Staatsverwaltung des Osmanischen Reiches, C. 2, Wien 1815, (Nachdruck, Hildesheim 1963) S. 1374.

4) Anhegger, Robert. Hezarfen Hüseyin Efendinin Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dâir Mülâhazaları. Türkiyat Mecmuası, C. 10, İstanbul 1951 - 1952, S. 389.

5) İbnü'l-Ermin Mahmûd Kemâl. Tevcihat Vesikaları, İstanbul Başbakanlık Arşivi, Nr. 79, 2215, 853.

yin edildiği görülmüştür (15). Çünkü kadıaskerlik süresi ekseriyetle bir yıl gibi kısa bir süre olmasına rağmen arkadan gelen kadıların fiilen bu makamda vazife yapmalarına imkân vermiyecek kadar çok olması sebebiyle bazan fiili görevdeki iki kadıasker dışındaki kimselere de mükâfat olarak kadıaskerlik rütbesi verilebiliyordu. İşte bu ünvan sahibi kişiler arasından da Şeyhülislâm tayin edildiği görülmüştür.

Şeyhülislâmın makam süreleri sınıflandırılmamıştır. İlk devirlerdeki şeyhülislâmlar ömürlerinin sonuna kadar makamlarında kalmışlardı. Bu âdet ilk defa Kanunî Süleyman tarafından Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Efendinin (948/1542) azhı ile bozulmuştur. Daha sonraları benzeri aziller artık âdet haline gelmişti. Esas olarak şeyhülislâmlık süresi daha ziyade şeyhülislâmın şahsî kabiliyetlerine ve devletin içinde bulunduğu siyasi durumuna bağlı idi. Bu husus yalnız şeyhülislâm için değil sadrazamlar ve hatta Hıristiyan tebanın dinî lideri olan Patrikler için de geçerlidir. İstikrarlı devirlerde dini liderlerin makam süreleri uzarken, karışık devirlerde makam sahipleri birbiri ardınca değişmekte ve kısa zamanda pek çok kimseler şeyhülislâmlıktan gelip geçmektedir. Meselâ IV. Mehmed yedi yaşında tahta çıktığında (1648) ülke karışıklıklar içinde idi ve bu zayıf saltanatın ilk on yılında oniki şeyhülislâm birbirini takip etmişti. Saltanatının geri kalan istikrarlı yirmidokuz yılında ise sadece beş şeyhülislâm değiştirdi. Normal şekilde şeyhülislâmlar makamlarında iki ile beş sene arasında kalabilmişlerdir Fakat bu bir kâide değildir. Daha az kalan pek çok şeyhülislâm da vardır: Meselâ Şeyhülislâm Yekçeşm Hüseyin Efendi (20/8/1703 günü tayin edildi) ve sadece üç gün (16), Memekzâde Mustafa Efendi (4/3/1656 günü tayin edildi) ve yalnız onüç saat (17) makamlarında kalabildiler.

Daha önce azledilmiş bir şeyhülislâmın tekrar tayin edilme şansı da vardı. Meselâ 997/1589 yılında Bostanzâde Mehmed Efendi ilk defa şeyhülislâm olmuş ve azlinden sonra da 1001/1593 yılında ikinci defa aynı makama getirilmişti (18). Bu duruma daha sonraları sık sık raslanır oldu (19). Zekeriyazâde Yahya Efendi (20), Esad Efendizâde Ebu Sâid Efendi (1593-1661) (21) ve Dürriyâde Mustafa Efendi

15) O. F. Köprülü, "Fezullah Efendi", İslam Ansiklopedisi, C. 4, S. 593. Mehmed Süreyya, C. 4, S. 33 v.d., 452 v.d.

16) Şem'i Molla, İlâveli Esmar ül-Tevârih, Stambul 1311, S. 118.

17) " " " " " " " " S. 116.

18) Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, S. 410. Esad Serezli, Şeyhülislâmlar, Tarih Hazinesi, Sayı 9, İstanbul 1951, S. 9. Mehmed Süreyya, C. 4, S. 133.

19) Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, S. 432, 437, 459, 485, 492, 489, 494 v.d.

20) Aynı Eser, S. 441 v.d. Mehmed Süreyya C. 4, S. 636.

21) Aynı eser, S. 450 v.d.

(1702-1774) (22) üçer kere şeyhülislâm oldular. Hatta Sanullah Efendi (1553-1612) dördüncü kere şeyhülislâm olmuştur (23).

Şeyhülislâmlığa tayin işini ekseriyetle Sultan kendisi yapardı. Bazan da sadrazamını davet ederek istişarede bulunur, kendisinin iyi anlaşabileceği adayları sorardı (24). Eğer Sultan henüz olgun yaşta değilse, kararı sadrazam verirdi. Sultanın fermanı ise sadece bir formaliteden ibaret olurdu. Meselâ Yeniçeriler 2 (ve 3) Eylül 1651 tarihinde Sultan Ahmed Meydanında Kösem Sultanın öldürülme meselisini konuşmak üzere toplanmışlardı. Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi sarayın davetine-değil, Yeniçerelerin davetine uymuş, âsilerin yanına gitmişti. Bunun üzerine Sadrazam Siyavuş paşa henüz on yaşına basmamış Sultan Mehmed'le yeni bir şeyhülislâm tayini hakkında istişarede bulundu. Sultanın annesi Ebu Said Efendi'nin tayinini teklif etti. Sadrazam bu teklifi, "Hayır, bize Bahâî Efendi ondan yeğdir. Zîra Ebu Said Efendi keçe bıçaktır. Bahâî Efendi cerîu'l-cenân ve hadîdu'l-lisân bî pervâdır", diyerek reddetti. Fakat Bahâî Efendi saraya gelmemiş ve orada yoktu. O anda beyaz pamuklu bir cübbe giyerek gelen emekli kadıasker Hanefi Efendi Sadrazama, "Paşa Hazretleri! Huzur-u hümayûna gelmekte cümleye tekdüm ve pâdişahımız uğrunda bezl-i maqdûra teşebbüt idüb bihamdilillâhi te'âlâ zâten ve zamânen liyâkat-ı mütehaqqık iken hıdmet-i eftânın bizden tahtifinde ne fâide melhûzdur?", dedi, Sadrazam Bahâî Efendi'nin yokluğundan dolayı Vâlîde Sultanın adayını kabul etmemek için hemen orada Hanefi Efendi'nin tâyin fermanını çocuk sultana dikte ettirdi (25).

Normal tayinler yanında, komutanların (26) veya ayaklanan askerlerin baskısıyla da Şeyhülislâm tayinlerine raslanır: Çınar Vakası denen 4 Mart 1656 tarihli ayaklanmada Şeyhülislâm'ın sadık adamlarından Kara Abdullah Efendi isyancıları nasihatıyla yatıştırmaya gönderildi. Fakat isyancılar Kara Abdullah'ı param parça ettiler. Bunu Şeyhülislâm Hüsâmzâde Abdurrahman Efendi duyunca istifa etti ve yerine Memekzâde Mustafa Efendi tayin edildi. Fakat isyancılar Memekzâde'nin şeyhülislâmlığını kabul etmediler. Bunun üzerine tâyininden henüz onüç saat geçen Memekzâde azledildi. Daha sonra da isyancıların arzusuna göre Hocazâde Mesud Efendi şeyhülislâmlığa getirildi (27). Edirne Vakasında da (1703) Başmakçızâde'nin şeyhülislâm olmasına âsiler karar verdi ve bu kararı Sultan tastik etmek zorunda kaldı ve makam nişanesi olan ferve-i beyza'yı ken-

22) Aynı eser, S. 529 v.d. Mehmed Süreyya, C. 4, Z. 444.

23) Aynı Eser, S. 422. Kâtib Çelebi, Fezleke-i Târîh, C. 1, İstanbul 1286, S. 348.

24) Süleyman İzzi, Târîh-i Vekâ'i, Stambul 1199, Va. 23a, 55b, 70b, 206a. Mehmed Said, Gülşen-Maarif-i Tevârîh, C. 2, Stambul 1252, S. 859. Naima, C. 6, S. 272.

25) Naima, C. 5, S. 123.

26) Mehmed Said, I, 774.

27) Uşakızâde İbrahim b. 'Abdülbâkî, Zeyl-i Şakâik, yayınlayan H.J. Kissling, Wiesbaden 1965, S. 200.

disine gönderdi. Fakat Başmakçızâde hastalığını bahane ederek şeyhülislâmlığı kabul etmedi (28). Bunun üzerine âsiler Sultandan ferve-i beyza'nın İmam Mehmed Efendiye verilmesini istediler (29). Sultan ikinci Mustafa ise İmam Mehmed Efendi'yi tayinden ictinab ederek yerine Yekçeşm Hüseyin Efendi'yi tayin etti. Ancak İkinci Mustafa'nın iki gün sonra tahtan indirilmesi ve kardeşi Ahmed'in tahta geçirilmesi üzerine, isyancıların isteğine göre şeyhülislâmlık İmam Mehmed'e verildi (30) ve Yekçeşm Hüseyin Efendi Kıbrıs'a sürüldü (31). Tabii ki bu türlü tayin ve aziller olağanüstü hadiselerin ortaya çıkardığı istisnai hallerdir. Şeyhülislâmlık tarihinin nâdir olaylarından.

2. Tayin Merasimi

Şeyhülislâmlığa tayinlerde aday hemen ya saraya davet edilir veya önce Bab-ı Âli'ye davet edilerek oradan Sadrazam refakatında saraya giderdi ve her ikisi de Sultan tarafından kabul edilirdi (32). Kabul merasiminde Sultan üç adım misafirlerine doğru ilerler, aday da Sultana hürmeten yere diz çökerdi (33). Daha sonra Sultan adaya kendisini şeyhülislâm tayin etmek istediğini açıklardı. Aday teklifi kabul ederse, kendisine ferve-i beyza denen şeyhülislâmlık libası giydirilirdi, bu münasebetle Sadrazama da sultanın itimadının nişanesi olarak bir kürk hediye edilirdi. Sultanın kendilerine lüzumlu nasihatı etmesinden sonra, ikisi de saraydan ayrılmak için izin isterlerdi (34).

Yeni Şeyhülislâm ve Sadrazam merasimle Bab-ı Ali'ye doğru ilerlerler, orada Şeyhülislâma soğuk meşrubat, gül suyu ve güzel kokular takdim edilir ve kendisini

25) Öztuna, Yılmaz, Türkiye Tarihi, C. X, İstanbul 1946, S. 208.

29) İsmail Hami Danişment, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, C. 3, İstanbul 1950, S. 541. Mehmed Raşid, Tarih-i Râşid, C. 3, (2. baskı İstanbul 1282) S. 46.

30) İ.H. Danişment, III, 561 v.d.

31) Y. Öztuna, X, 208.

32) Süleyman İzzi, Tarih-i Vekâ'i, Va. 33a, 55b, 70b, 71a, 227b.

33) Uzunçarşılıya göre önce Sadrazam tarafından Sultana hakkında mutabakata varılan aday üzerinde teklifte bulunulur ve daha sonra Sadrazam ve aday Saraya davet edilirdi. (Uzunçarşılı, O.D. İlmiye Teşilâti, 190).

34) Esad Mehmed, Usûl-i Atika-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, (Teşrifat-ı Kadime). İstanbul 1287, S. 126. Silâhdar Fındıklı Mehmed, Sadeleşiren İsmet Parmaksızoğlu, C. I, İstanbul 1962-64, S. 21, 31. Süleyman İzzi, Va. 70 b, 204b, 206 a, 227b

Mirzazâde'nin ilk tâyininde beyaz kumaşla örtülü kürk bulunmadığı için, kendisine yeşil kumaşla kaplı bir samur kürk giydirilmişti. (İzzi, Va. 23a. Mehmed Suphi, Târih-i Vekâf, Stambul 1198, Ca. 76.)

Şeyhülislâm İsmâil Asım 26 Şubat 1659 da öldüğünde yerine Şeyhülislâmlığa Veliyüddin Efendi kararlaştırıldı ve bunun için Saraya davet edildi. Fakat hastalığı sebebiyle gelemedi. Bunun üzerine Ferve-i beyza Sultan 3. Mustafa tarafından Veliyüddin Efendinin evine gönderildi. (Mehmed Said, II, 1531).

Bab-ı Âli'nin yüksek memurları tebrik ederlerdi. Âdet gereğince Sadrazam kendisine yeşil bir kumaştan yapılmış samur kürk hediye ederdi. Ancak kürk orada giydirilmez bir bohça içinde merasim çavuşu tarafından getirilerek Şeyhülislâma gösterilir ve sonra da Şeyhülislâmın hizmetçilerinden birine teslim edilirdi (35). Daha sonra da Şeyhülislâm Sadrazamın hediye ettiği bir ata binerek evine dönerdi.

Tayinini takip'eden günlerde toplanan divana Şeyhülislâm da gelir, önce Divan önündeki bahçede Sultanı karşılarken, sonra-da Divan huzurunda Sultanın elini öperdi. Bu merasimde de Şeyhülislâma bir kürk hediye edilirdi. Fakat bu merasimin Şeyhülislâm Zekeriyazâde Yahya Efendi'den sonra (ilk defa 20 Mayıs 1622 de Şeyhülislâm tayin edilmiştir) bir müddet için kısaltıldı; Şeyhülislâmın Saray bahçesinde Sultanın elini-öpmesi kâfi görüldü ve ikinci bir kürk daha hediye edilmez oldu. Ancak Bahâî Efendi'nin Şeyhülislâmlığa tayininde (18 Temmuz 1549) Rumeli Kadıaskeri Karaçelebizâde Abdülaziz bir Divan toplantısında sadrazama "Şeyhülislâma ne zaman el öptürüleceğini" sordu. Orada bulunanlar şaşkınlıkla "Müftü divanda el mi öpet?" diye sorarak teklifi reddettiler. Bu adet terkedileli 40 sene olmuştu ve unutulmuştu. artık vezirler dahi bu âdeti bilmiyorlardı. Böyle bir âdetin varlığına Defterdar İsmail Paşa ve Kapı Ağası'nın şahadet etmelerine rağmen Bahâî Efendi'nin Divanda el öpmesine müsaade edilmedi. Karaçelebizâde bu hadiseyi Ravzatü'l-Ebrar isimli tarihinde "Bir kürkü Bahâî Efendi'den kıskanarak el-öptürmediler" diye yakınarak anlatır (37). Fakat kendisi şeyhülislâm olduğunda Abdülaziz Efendi unutulmuş merasim âdetinin yerine getirilmesini teklif ederek ikinci bir kürkü de almıştır (38).

3. Şeyhülislâmlığın Sonâ Ermesi

Şeyhülislâmlık makamını bırakan ilk şeyhülislâm Molla Yeğân'dır ki, şeyhülislâmlar zincirinin, ikinci halkasını teşkil eder (39). Hakkındaki kaynakların yeterli olmaması sebebiyle Molla Yeğân'ın şeyhülislâmlıktan ayrılış sebebini bilemiyoruz. Kendi isteğiyle mi ayrıldı, yoksa sultan tarafından mı azledildi bilinmemektedir. Molla Yeğân'ın halefleri ise Çivizâde Muhyiddin Efendiye (azli Ekim 1541) gelinceye kadar hayatları boyunca Şeyhülislâmlıkta kalmışlardır. Bazı kaynaklara göre Muhyiddin Efendi, Muhyiddin ibn Arabî ve Mevlânâ Celâleddin el-Rumî'nin görüşlerini tenkit etmiş ve bu tenkitlerin Sultanın kulağına gitmesi azline sebep olmuştur (40). Diğer kaynaklara göre de zamanın kadıaskeri

35) Süleyman İzzi, Va. 227b. Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı 191.

36) İzzi, Va. 23a, 55b. Uzunçarşılı, İlm, Teş., 191.

37) Abdülaziz Karaçelebizâde, Ravzat ül-Ebrâr, El yazması İstanbul Hacı Mahmud Efendi Nr. 4881, Va. 26b.

38) Karaçelebizâde, Va. 26b.

39) Rescher, 45.

40) A. Refik, İlmiye Salnamesi, 361, M.C. Baysun, "Çivizâde", İslâm Ansiklopedisi, C. 3, S. 438. Müstakimzâde; 20.

Ebu Suud Efendi Şeyhülislâm Çivizâde'nin fetvalarını şeriata uygun bulmayarak tenkitlerini Rüstem Paşa vasıtasıyla Sultan Süleyman'a iletmıştır. Bu tenkitler Çivizâde'nin gözden düşmesine ve azline sebep olmuştu (41). Çivizâde'nin azli ise daha sonraki Sultanlara kötü örnek olmuş, çeşitli sebeplerle artık sık sık Şeyhülislâm azledilir olmuştur. Hatta bazı şeyhülislâmlar tayinlerinden bir kaç saat sonra arzedilmişlerdir (42).

Azillerde en büyük rolü sadrazamlar oynamışlardır. Genellikle sadrazamlar fetvaların kendi arzuları istikametinde olmasını istemişlerdir ve şeyhülislâmlar da bu arzuya uymuşlar, ona göre fetvalarını vermişlerdir (43), ancak bu arada hem makamlarını korumaya, hem de sadrazamların haksız ve kanunsuz kararlarına mâni olmaya gayret etmişlerdir. Tabii böyle durumlar görüş, farklılıkları şeyhülislâmlarla sadrazamların aralarının açılmasına sebep olmuştur (44), Meselâ Şeyhülislâm Sanullah Efendi Avusturya seferinde ölen İbrahim Paşa yerine Yemişçi Hasan Paşanın sadrazamlığa tayin edilmesini ve sonradan hemen Belgrad'a hareket ederek ordunun komutasını eline almasının faydalı olacağı görüşünü söylemişti. Sultan da Şeyhülislâmın bu görüşüne katılmış, Yemişçi Hasan Paşayı Sadrazamlığa getirmişti. Fakat Hasan Paşa sadrazamlığa tayininden sonra İstanbul'dan ayrılmak istemiyordu. Hâlâ kendisinin Belgrad'a giderek ordunun komutasını almasını savunan Şeyhülislâma kızmaya başladı ve Şeyhülislâmı azlettirmeden (2 Ağustos 1601) önce İstanbul'dan ayrılmadı (45). Şeyhülislâm Bolavî Mustafa Efendi de Sadrazam Köprülü Mehmed Paşanın, Hüseyin Paşanın katli hakkında istediği fetvayı vermiyerek kendisini tenkit ettiği için 20 Mart 1659 tarihinde azledilerek sürgüne gönderildi (46).

Şeyhülislâmların devlet işlerindeki tesirini bilen sadrazamlar daima kendi görüşlerinde olan kimseleri şeyhülislâmlığa getirmeye çalışırlardı, aksi halde şeyhülislâm Dürrizâde de görüldüğü gibi ikisinden biri mutlak hakimiyetini kaybedebilirdi. Dürrizâde, Sadrazam Rağıp Paşanın Rusyaya karşı hazırladığı bir sefer planına karşı çıkmıştı. Fakat muhalefeti azliyle kaldırılıverdi (23 Nisan 1767) (47).

Şeyhülislâmların azillerindeki biricik sebep sadrazamların kararlarına muhalefet-değildir (48). Bazan şeyhülislâmların sadrazamlara yaptıkları dostane uyarı-

41) Baysun, "Çivizâde", İA, C. 3, S. 438.

42) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 192.

43) Hammer J. von, Geschichte des Osmanischen Reiches, C. VI, Wien, S. 94.

44) Defterdar Damat Mehmed, Zübdet ül-Vekâi, Elyazması, İstanbul Esad Efendi Nr. 3282, (Defterdar), Va. 224a. Hammer, Geschichte des Osmanischen Reiches (GOR), C. VI, Wien 1830, S. 56, 586.

45) Naîma, I, 252 v.d.

46) Güner Akyürek, 17. yüzyıl osmanlı Şeyhülislâmları, lisans Tezi İstanbul 1963, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nr. 3225, S. 37. Hammer, GOR, VI, 56 v.d.

47) Hammer GOR., VIII, 297.

48) Râşid, III, 120 v.d. Müstakimzâde, 79.

lar da azillerine sebep olmuştur, çünkü sadrazamlar kendi açıklarını bilen şeyhülislâmları azlettirmeden kendilerini emin hissedememişlerdir. Meselâ Zekeriyâzâde Yahya Efendi Sadrazam Kemankeş Ali Paşanın sık sık rüşvet aldığı duyulmuştu. Sadrazam bayram ziyaretine geldiğinde kendisine rüşvetin kötülükleri hakkında nasihatta bulunmuştu. Kemankeş Ali Paşa üzerindeki bu töhmetin padişahın da kulağına gitmesinden korktu ve tedbir olarak Şeyhülislâmı Sultan Murad'a karalamaya başladı; Sultanın tahta çıkmasına Şeyhülislâmın muhalefet ettiğini, Mustafa'nın padişahlığını arzu ettiğini söyledi. Ayrıca Şeyhülislâmın sakin de durmadığını, Sultan Mustafa'yı tekrar tahta geçirmek için âsilerle temasta bulunduğunu da ilâve etti (49). Mevcut şartlar içinde Zekeriyâzâde'nin azlinin faydalı ve yerine de kayın pederi Bostanzâde'nin tayininin münasib olacağını söyledi. Fakat Bostanzâde partizanlıkla suçlanmaktan korkarak Şeyhülislâmlığı kabul etmedi. Azledilen Zekeriyâzâde yerine Esad Efendi şeyhülislâmlığa tayin edildi (Ağustos Eylül 1623) (50). Benzeri bir anlaşmazlığa Sadrazam Sürmeli Ali Paşa ve Şeyhülislâm Ebu Saidzâde Feyzullah Efendi arasında da raslanır. Sadrazam, Feyzullah Efendi şeyhülislâm bulunduğu müddetle kendini makamında emin hissedemiyerek şeyhülislâmı afyonkeşlik isnadıyla Sultana şikâyet etti ve azlinin iyi olacağını söyledi. Bu isnad üzerine Feyzullah Efendi azledilerek Sakız adasına sürüldü (25 Haziran 1694) (51).

Sadrazam Çorlulu Ali Paşa da selefleri Enişte Hasan Paşanın, Kalaylıkoz Ahmed Paşa'nın ve Baltacı Mehmed Paşanın Şeyhülislâm Başmakçızâde Ali Efendi'nin oyunlarıyla azlediklerine inanıyordu. Hatta Şühülislâm'ın bazı samimi, ikazlarına da tahammül edemiyordu. Bundan dolayı Şeyhülislâmı her münasebette padişaha kötüledi. Edirne Vakasını Şeyhülislâmın körüklediğini ve ilişkisini saklamak için kendisini hasta gösterdiğini, ayrıca Sadrazam aleyhine de kışkırtmalarda bulunduğunu söyledi (52). Sadrazamın karalamaları başarı göstererek Başmakçızâde Ali Efendi azledildi ve İstanbul dışındaki bir bahçe evinde oturması emredildi. Kısa bir müddet sonra da Sinop'a sürüldü (1707) (53).

Şeyhülislâmlık vazifesine mâni olan hastalıklar da azil sebebi olmuştur. Şeyhülislâm Mirzâzâde Şeyh Mehmed Efendi (17 Mayıs 1731) (54) ve Seyid Murtaza Efendi (12 Ocak 1755) (55) görme zaafiyetlerinden dolayı azledilmişlerdir. Şey-

49) Hammer, GOR., V. 3.

50) A. Refik, İlm. Sal., 442. İbn ül-Emin Mahmud Kemal, Divân-ı Yahya, İstanbul 1334, S. 8. Müstakimzâde, 46 v.d.

51) Akyürek, 54.

52) Mehmed Said, II, 1071, v.d.

42) A. Refik, İlm. Sal., 496, Râşid, III, 212 v.d.

54) Mehmed Subhî, Târîh-i Vekâ i, İstanbul 1198, Va. 23b.

55) Mehmed Said, II, 1493.

hülislâm Veliyyüddin Efendi (2. defa 23 Nisan 1767) (56) ve Avazpaşazâde İbrahim Efendi (27 Ağustos 1775) (57) fazla asabî olduklarından, Mehmed Mekki Efendi (2. defa 12 Temmuz 1792) (58), Hanefî Mehmed Efendi (20 Kasım 1656) (59), Sadık Mehmed Efendi (22 Ocak 1707) (60), Vassaf Abdullah Efendi (8 Haziran 1755) (61) ve Mehmed Şerif Efendi (2. kere 18 Ekim 1789) (62) yaşlılık ve dermansızlıktan, Minkârizâde Yahya Efendi de (20 Şubat 1674) (63) felçten dolayı azledilmişlerdir.

Şeyhülislâmın azil sebepleri arasında yakınlarını kayırma ve lâıyk olmadıkları yüksek mevkilere getirme (64) veya haksız tayin ve azillerde bulunma gibi huzursuzluk sebebi olan dedi kodu ve alışılmış suçlamalar da vardır (65). Şeyhülislâm Mirzâ Mustafa Efendi ise rüşvet kabulünden dolayı azledilerek Sinop'a sürülmüştür (11 Aralık 1716) (66).

Şeyhülislâmın selâhiyetleri dışındaki meselelerde de meşgul olmaktan kendilerini korumaları gerekmekte idi. Bu sebeple bazıları çevrelerinde kötü bir tesir bırakarak makamlarından ayrılmak zorunda kalmışlardır. Şereflerini korumak, devletin âdet ve merasimlerine riayet etmek zorunda idiler (67) bilhassa sultanla tamamen dostluk içinde yaşamaları ve onunla hiç bir münakaşaya girmemeleri (68) ve onun arzularını yerine getirmeleri gerekiyordu (69). Aksi halde bunlar da azil sebebi olabilirdi. Şeyhülislâm Muîd Ahmed Efendi (15 Şubat 1646-1647) sağlam bir şahsiyete sahipti; ne riyakârlık eder ne de başkalarının gönlünü kazanmaya çalışırdı. Bir gün Padişah halka yumuşak ve şefkatle muamele etmesi için kendisini uyardı. Bunun üzerine Şeyhülislâm da "Biz kimseden para almıyoruz ve herkesin tayin ve azil zamanlarını biliyoruz" diye cevap verdi. Onun bu kabalığı ve pervarsızlığı azline ve Belgrad'a sürülmesine sebep oldu (70).

56) Aynı Eser, II, 1536.

57) Ahmed Cevdet, Târih-i Ahmed Cevdet, C. VI, 2. baskı İstanbul 1309, s. 271.

58) Hamdiye, Oğuz, 18. Asır Osmanlı Şeyhülislâmları, lisans tezi. İstanbul 1963, Üniversite Kütüphanesi İstanbul Nr. 3623, S. 72.

59) Mehmed Said, II, 854.

60) Hammer, GOR., V VII, 126. Râşid, II (1. baskı İstanbul 1153) Va, 57b. Mehmed Said, II, 1075

61) Mehmed Said, II, 1494. İ.H. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C. IV, 2. Ankara 1959, S. 482.

62) Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV, 2., S. 499.

63) Râşid, , 304.

64) Hammer, GOR., VI, 23. İzzi, Va. 227a. Mehmed Said, II, 1102. Müstakimzâde, 68.

65) Hammer, GOR., VII, 103. Aâşid, II, 121, V. IV, S. 6 v.d.

66) Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV, 2., S. 462.

67) Naima, VI, 272.

68) Kâtib Çelebi, Fezleke-i Târih, C. I, İstanbul 1286, S. 278.

69) Ahmed Cevdet Paşa, Târih-i Ahmed Cevdet, Dersââdet 1309, C. V, S. 106 v.d.

70) Müstakimzâde, 53.

Şeyhülislâmlık tarihinde bir kaç gönüllü geri çekilmelere de raslanır. İlk defa arzusuyla makamı bırakan Şeyhülislâm Abdülkâdir Çelebi'dir (Şubat -Mart 1542) (71). Daha sonraki devirlerde de onu Muhyiddin Fenârî Efendi (21 Ocak 1582) (73), Hüsâmzâde Abdurrahman Efendi (4 Mart 1656) (74), Başmakçızâde Ali Efendi (1 Şubat 1707) (75), Mirzâzâde Şeyh Mehmed Efendi (17 Mayıs 1731) (76) Pirizâde Sahib Mehmed Efendi (5 Nisan 1746) (77) ve Mirzâzâde Seyid Mehmed Said Efendi'nin (20 Ağustos 1773) (78) istifaları veya kendi arzularıyla geri çekilmeleri takip etmiştir.

Şeyhülislâmların makamlarını gönülleriyle bırakmalarına iki husus sebep olmuştur: Birincisi aşırı vücut zaafiyetidir. Meselâ Mirzâzâde Mehmed Said Efendi dermansızlığından dolayı ne dinî ne de devlet merasimlerine iştirak edebiliyordu. Nihayet rızasıyla 20 Ağustos 1773 de Şeyhülislâmlıktan geri çekildi (79). İkincisi devletin içinde bulunduğu siyasî durumdur. Şeyhülislâm Hüsâmzâde Abdurrahman Efendi 4 Mart 1656'da 'Çınar Vakası' denen askerî ayaklanmada Sultan IV. Mehmed'in 'ayak divanı' na gitmesini önlemişti. İsyancıların öç almalarından korkarak Şeyhülislâmlıktan geri çekildi (80).

Azil Yöntemi: Bir Şeyhülislâmın azli 'Çavuş başı' tarafından kendisine bildirilirdi (81). Şeyhülislâmın azli sadrazamın ısrarına veya kendi çevresindekilerin tesirine veya ihtiyarlığına dayanıyorsa, bu Sultanın Şeyhülislâma olan teveccühünün devam ettiğini göstermek gayesiyle tebliğ 'reisü'l-küttâb' tarafından yapılırdı. Başmakçızâde Ali Efendi, Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın padişaha ısrarı üzerine azlolunmuştu. Bu beplede de tebliğ çavuşbaşı yerine reisü'l-küttâb tarafından yapılmıştı (1 Şubat 1707) (82). Dürrizâde Mustafa-Efendi'nin azlinde de tebliğe reisü'l-küttâb gönderilmişti (23 Nisan 1767) (83). Diğer bir azil misali yaşlılık ve dermansızlık sebebiyle azledilen Mekkîzâde Mehmed Efendi'dir. Alı-

71) Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, S. 364.

72) " " " " S. 368. Karaçelebizâde, 430.

73) Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, 400.

74) Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, 463. C. Huart, "Hüsâmzâde Abd ur-Rahman", İA., C. I, S. 50.

75) Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, 497.

76) Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, 510. Mehmed Said, II, 1261.

77) Mehmed Said, II, 1406.

78) Mehmed Said, II, 670 v.d. Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, 539.

79) Ahmed Refik İlmiye Salnamesi, 539.

80) Ahmed Refik, " " " " , 463.

81) İmam-ı Sultanî Mehmed'e azli Silâhdar Ağa tarafından haber verildi (1115/1703). Fakat bu bir istisna olarak kaldı. (Hammer, GOR, VII, 103. Raşid, III, 120 v.d.

82) Râşid, III, 212 v.d.

83) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 193.

şılmış nizama göre tebliği çavuşbaşının yapması gerekirken, Sultan III. Selim Şeyhülislâma üzüntüsünden felç gelebileceğini düşünerek, tebliğe reisü'l-küttabı gönderdi ve Şeyhülislâma istediği yerde oturmasının serbest olduğunu bildirdi (84).

Sultanın veya Sadrazamın Şeyhülislâma yapacağı resmî tebliğler Bab-ı Ali'den reisü'l-küttab vasıtasıyla yapılırdı. Reisü'l-küttabın istisnâî hallerde gidememesinde, yerine çavuşbaşı giderdi, ancak Şeyhülislâmın birden bire çavuşbaşını görerek azli vehmine kapılmaması için çavuşbaşının önünde bir adam da elinde fenerle yürürdü (85), çünkü protokol gereğince normal hallerde çavuşbaşı yalnız azil tebliğini getirirdi,

Ekseriya, azledilen şeyhülislâmların haleflerine olabilecek rekabetleri (86), sadrazamlara olan kinleri (87) veya Sultana öfkeleri gözönüne alınarak imparatorluğun herhangi bir yerine sürülür, İstanbuldan uzaklaştırılırdı. Bazı şeyhülislâmlar sürgün yerlerinde ölmüşlerdir (89). Bazıları sürgünlerinden bir müddet sonra Sultan tarafından affedilerek İstanbula dönmelerine müsaade edilirdi. Bu affedilen şeyhülislâmlardan bazılarının tekrar şeyhülislâmlığa tayin edildikleri de görülmüştür (90).

İstanbulda kalmalarına izin verilen azledilmiş şeyhülislâmlar ya şehirdeki kendi evlerinde veya yalılarında şehrin dışında ikamet ederlerdi (91). İnkâmet yerlerini değiştirmeye mezun değillerdi. Sultan I. Abdülhamid zamanında bu sınırlama biraz hafifletilerek mazul şeyhülislâmların kısım şehirde yazın yalılarında otumalarına müsaade edilmiştir (92).

Yeni tayin edilen şeyhülislâmların selefleri ile görüşmelerine izin verilmezdi (93). Bir kaç istisna dışında, azledilen şeyhülislâmlara hiç bir vazife de verilmezdi (94).

84) Edib Mehmed Emin, Târih, Elyazması, İstanbul Üniversite Kütüphanesi Nr. T.H. 3220, Va. 152.

85) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 194.

86) Uzunçarşılı İlm. Teş., 194. Cevdet Paşa, V. 108, v.d.

87) Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, 194, 475, 478, 496. Hammer, GOR., VII, 103. Râşid, III, 120.

88) Cevdet Paşa, VI, 355. İzzi, 227b. Müstakimzâde 58. Naima, VI, S. 272. Atullah Ahmed, Târih-i Atâ, İstanbul 1291-93, C. II, S. 184.

89) Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, 456, 461, 466, 475, 478, 496, 525, 544, 563.

90) Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, 485, 497, 530, 534. Ahmed Cevdet paşa, V, 114. Uşâkizâde, 424.

91) Ahmed Cevdet, III, 144, 150. Hammer, GOR., VI, 567. İzzi, Va. 55a. Uşâkizâde, 424. Edib Mehmed Emin, Târih, Va. 152b

92) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 194.

93) Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhis ül-beyân fi Kavanin-i Ali Osman, Elyazması, Paris Bibl Nat. Aniceen Fonds, Nr. 40, Va. 135 a. İlgili dökümanı lütuflarından dolayı Prof. Dr. H.G. Yurdaydın'a müteşekkirim.

94) Uzunçarşılı, İlm. Teş. 195. Ahmed Refik İlmiye Salnamesi, 451, 466, 496.

4. Sonu Katliamla Neticelenen Aziller

İslâmde müftiler otorite ve faziletleri ile eskiden beri büyük hürmet görürlerdi. Osmanlı devletinde de 17. yüzyıl başlarına kadar herhangi bir şüphe veya suçtan dolayı hiç bir şeyhülislâma ölüm cezası verilmemişti. Şeyhülislâmlar için en büyük ceza -ilk olarak 16. yüzyılda ortalarında raslanır- azil ve sürgündür. 17. yüzyılın ilk yarısından itibaren raslanan bir kaç hadisedeki suçlamalar Sultanın tahtan indirilmesine yönelik faaliyettedir ki, sonu ölümle neticelenmiştir.

Sultan IV. Murad Bursa seyahatında iken İznik kadısını halkın şikâyeti üzerine idam ettirmişti. Bu olay Şeyhülislâm ve ulâmâyı üzmüştü (95) ve bunun üzerine şeyhülislâm Ahizâde Hüseyin Efendi (Receb 1041-Receb 1043 h.) Vâlîde Kösem Sultana bir mektup göndererek oğluna nasihat etmesini, böyle kötü hadiselere engel olmasını söyledi. Fakat Şeyhülislâmlığın muhalifleri mektubu, Şeyhülislâmın taht değişikliği istediği şeklinde yorumladılar. Bu hal Vâlîde Sultanı heyecanlandırdı ve oğluna bir mektup yazarak acele İstanbula dönmesini bildirdi (96). Sultan IV. Murad seyahatını yarıda bırakarak geri döndü ve Şeyhülislâmı tevkif ettirerek, Kıbrıs'a gemiyle sürülmesini emretti. Fakat ikinci bir emirle gemi Küçük Çekmece adası önlerinde durdurularak Ahizâde Hüseyin Efendi karaya çıkarıldı ve boğularak öldürüldü (Ocak 1634) (97).

İkinci şanssız Şeyhülislâm Hocazâde Mesud Efendi'dir. Mesud Efendi Yeniçerilerin isteğiyle Şeyhülislâmlığa getirilmişti. Hakimiyet hırslısıydı. Devlet idaresini nüfuzu altına almak, sadrazamları arzusuna göre tayin ettirmek veya azlettirmek istiyordu. Sadrazam Boynuyaralı Mehmed Paşa da Mesud Efendi'nin isteğiyle tayin edilmişti. Sadrazamın kendisine boyun eğmediğini görünce Valide Sultan vasıtasıyla sadrazamı azlettirmek istedi. O da iki günde bir sadrazam değiştirmek devlet için zararlı olur diyerek Şeyhülislâmın isteğini reddetti (98). Kısa bir müddet sonra Mesud Efendi'nin Yeniçerileri isyana teşvik ettiği haberi Saraya ulaştı. Bunun üzerine Mesud Efendi bir meşveret bahanesiyle saraya davet edildi. Saraya gelince de, kendisine Diyarbakır kadılığına tayin edildiği tebliğ edildi ve hemen bir Bostancı refakatında Bursaya gönderildi (17 Temmuz 1656) (99). Artık Mesud Efendi buradan Diyarbakıra seyahat etmek zorunda idi. Fakat yollar Abaza Hasan Paşa isyanı dolayısıyla emniyetli olmadığı için muhafız askerleri refakatında gitmek istiyordu ve bunun içinde lüzumlu askerleri toplamağa

95) Hammer, GOR., V, 167.

96) Hammer, GOR., V, 167 v.d. Mehmed Said I, 68 .

97) Hammer, GOR., V, 169. Mehmed Said, I, 682. Fezleke-i Târih, II, 160.

98) Hammer, GOR., V, 651. Beyhan Kırmızı. Osmanlı Devletinde Maktul Şeyhülislâmlar, Lisans Tezi, İstanbul 1957/58, İstanbul Üniversite Kütüphanesi Nr. 2729, S. 28, Müstakimzâde 65.

99) Hammer, GOR, V, 652. Kırmızı. 28, Müstakimzâde, 65.

başladı. Onun bu hareketi ise, eski düşkanlarından olan Bursa Kadısı Ruhiddin Efendi tarafından "devlete karşı asker topluyor" şeklinde Saraya ihbar edildi. Bu haber üzerine Mesud Efendi bir fermanla misafir kaldığı evde öldürüldü (100),

Şeyhülislâm Dürrüzâde Mehmed de benzeri şekilde, Sadrazam Halil Hamid Paşa (31 Aralık 1782-31 Mart 1785) ile işbirliği ederek veliaht Selimi tahta geçirmek isteğiyle suçlandı ve azledilerek Geliboluya sürüldü (20 Mart 1785). Orada tedrici bir zehirlenme ile öldürüldü (101).

5. Şeyhülislâmlar İçin Defin Merasimi

Eğer bir şeyhülislâm vazifede ölürse istisnâî bir muamele görmezdi. Sultan ve yüksek-devlet memurları ölüm olayından haberdar edilir ve Sultan hemen halefini tayin ederdi. Vezirler, kadiaskerler ve ordu komutanları gibi yüksek devlet memurları cenaze namazının kılınacağı camiye gelirler ve cenaze namazından sonra da tekrar evlerine dönerlerdi. Bir mâtem merasimi filân yapılmazdı. Mazul şeyhülislâmlar için ise hiç bir resmî merasim söz konusu değildi (102).

Şeyhülislâm Yahya Tevfik 28 Mart 1791 yılında öldüğünde, önce Sultana haber verildi ve onun emriyle bütün yüksek memurlar yazıyla davet edilerek cenaze namazına Fatih camiinde bulunmaları emredildi. Mehmed Mekkî Efendi Şeyhülislâmlığa tayin edildi ve kendisine ferve-i beyza giydirildi. Yeni Şeyhülislâm ve diğer yüksek devlet memurları Fatih camiine geldiler, birlikte öğle ve cenaze namazlarını kılarak vazife yerlerine döndüler (103). Muteveffa şeyhülislâmın cenazesi akrabaları ve dostları tarafından "Küçük Karaman" semtine getirilerek toprağa verildi (104). Cenaze için yapılan tek merasim yüksek devlet memurlarının da iştirak ettiği cenaze namazı oldu.

6. Şeyhülislâmların Makam Yerleri ve Makam Personelleri

Şeyhülislâmlar 1826 yılına kadar vazifelerini kendi ikametgâhlarında sürdürmüşlerdir. Sadrazamlara Bab-ı Ali'nin tahsis edilmiş olmasına rağmen, Şeyhülislâmlara belirli bir-yer, özel bir bina tahsis edilmemişti (105). Her şeyhülislâm kendi konağında vazife görürdü. Eğer konağı yoksa, evi müsait değilse uygun bir yer kiralanırdı. Ancak 1826 yılında Yeniçeri Ocağı kaldırılınca Yeniçeri Ağasının makam binası da Şeyhülislâmlara tesis edildi (106). Daha önceleri Şeyhülislâm-

100) Hammer, GOR., V, 652.

101) Ahmed Cevdet, III, 129, 136. Uzunçarşılı Osm. Ta., IV, 2., 501.

102) Esad Mehmed, Teşriat-ı Kadîme, İstanbul 1287, S. 125.

103) Esad Mehmed, 126.

104) Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, 464.

105) Sultan Edirne'de oturursa, Şeyhülislâmın da onun yanında olması gerekiyordu ve bunun için kendisine özel bir makam binası veriliyordu. (Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, 196).

106) Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C, VI, Ankara, S. 114 v.d.

lar konaklarının 'selâmlık' denen kısımlarında vazifelerini sürdürürlerdi. Bilhassa 17. ve 18. yüzyıllar gibi kısa zamanda pek çok şeyhülislâm değiştiği devirlerde, buna paralel ikâmetgâhlarının da değişmesi sebebiyle, çoğu kez halk şeyhülislâmın kim olduğunu, nerede oturduğunu bilmezdi (107). Tabiiği şeyhülislâmlara yüzyıllar boyu bir makam binasının tahsis edilmemesi hayret vericidir. Elimizdeki mevcut bilgilerin yetersizliği sebebiyle, bunun temelinde yatan gerçek düşünceyi bilmiyoruz. Belki de sadrazamların dünyevî ihtişamları yanında, şeyhülislâmlara tevazu ve sâdelik uygun görülmüş olabilir. Bunun güzel bir misâlini Zembilli Müfti Ali Cemali Efendi de görüyoruz.

Şeyhülislâm Ali Cemali Efendi evinin penceresinden aşağıya, caddeye bir sepet sarkıtır ve bir kimse fetva almak isterse, problemini bir kâğıda yazarak bu sepete kor ve haber vermek için ipini sallardı. Ali Cemali Efendi'de sepeti yukarı çeker, problemin cevabını vererek caddeye içinde fetva bulunan sepetini tekrar sarkıtırdı. Onun bu âdetinden dolayı kendisine "Zembilli Müfti" lâkabı verilmişti. (108). :

Şeyhülislâmın ikâmetgâbında makam memurları da vazife yapardı. Bu memurların çeşitli makam ünvanları ve vazifeleri vardı:

a) Kethüda

Kethüda şeyhülislâma siyâsî ve mâlî durumlarda vakalet eden bir memurdu (109).

b) Telhisci

Telhisci şeyhülislâmın memurlarından idi ve şer'i kararlarda hükümetle teması sağlardı. Şeyhülislâmın müderris ve kadı tayinlerini reisü'l-küttabın aracılığı ile sadrazama ulaştırırdı (110).

Resmî yazılar yeşil, ipek bir bohça içinde telhisci tarafından reisü'l-küttaba götürülür, reisü'l-küttab da yazıların mutevasını özetliyerek sadrazamdan sultana gidecek teklif yazılarını hazırlardı. Daha sonra ipek bir bohça içinde padişağa takdim edilirdi ve padişah da hatt-ı hümayûnunu yazardı, lüzumlu hallerde düşüncelerini de ilâve ederdi (111).

107) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 196.

108) Rescher, 189.

109) Hammer, Staatsverfassung und Staatsverwaltung des Osmanischen Reiches, Wien 1815, (Ofset tıpkı basım, Hildesheim 1963) C. 2, S. 375, v.d.

110) Hammer, Staatsverf., II, 376.

111) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 198.

c) Mektubcu

Mektubcu şeyhülislâmlık da tayin ve emirlerin yazıldığı büronun başkanıydı (112).

d) Fetva Emini

Şeyhülislâmın vereceği fetvaları hazırlardı. Fetvaların şeriata uygun olmasını sağlar, delillerini tesbit ederdi. Bu vazife ilk olarak onaltıncı yüzyılın ikinci yarısında tahsis edilmiştir (113), çünkü ilk şeyhülislâmlar fetvalarına müsned teşkil eden kaynakları bizzat kendileri tetkik ederlerdi. Ancak sonaki şeyhülislâm'ar fetvaların hazırlanmasını fetva emimine bırakmışlardır (114). Daha sonraki şeyhülislâmlar ise sadece hazırlanan fetvayı imza eder olmuşlardır.

Fetva-eminine bağlı memurlar da vardı; Bunlardan 'müsevvid' fetva emini için yazı metinlerini hazırlardı. 'mübeyyiz' müsveteleri temize yazardı, 'mukabeleci' mâli işlere bakardı, 'kâtib' sekreterlik hizmetini görürdü, 'müvezzi' verilen fetvaları sahiplerine dağıtırdı (115).

7. Şeyhülislâmların Ücretleri

İlk zamanlarda şeyhülislâmların ücretleri müderrisler gibi çok düşüktü. Fahreddin Acemi (1436-1460) günde 30 akçe alırdı (116). Zamanla otoritelerinin artmasıyla şeyhülislâmların ücretleri de yükselerek müderrislerinkini geçti, meselâ Molla Arabî fetva hizmeti için 100 akçe alıyordu (117). İkinci Bayezid Medresesinin yapılmasından sonra şeyhülislâmlar fetva hizmetlerine ilâveten orada ders vermekle de görevlendirildiler. Bundan dolayı şeyhülislâmların ücretlerine 50 akçe ilâve edildi (118). Buna mukabil aynı zamanda bir kadı asker yevmiye 500 akçe alıyordu (119). Kaynaklarımız, şeyhülislâmlar ve kadıaskerler arasındaki bu büyük ücret farkının sebebi hakkında tatmin edici bir cevap veremiyorlar. Değerli araştırmacı İsmail Uzunçarşılı bunu (120) kadıaskerliğin şeyhülislâmlığa nazaran daha önemli olmasına bağlıyor. Fakat bu görüş Fatih Kanunnamesine aykırı düş-

112) Hammer, Staatsverf, II, 376.

113) M.Z. Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C. I, İstanbul 1946, S. 621.

114) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 197.

115) Hammer, Sataatsverf., II, 377 v.d.

116) Rescher, 33.

117) Rescher, 98.

118) Rescher, 188. Anhegger, Hezârfen Hüseyin Efendinin Osmanlı Devleti Teşkilatına Dair Mülâhazaları Türkiyat Mecmuası, C. 10, İstanbul 1951-1953, S. 380. Hammer, Staats- tff verf., II, 389.

119) Anhegger, 380. Hammer, Staatsverf., II, 390.

120) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 77.

mektedir. Çünkü Kauunnameye göre "Şeyhülislâm İlmiye Sınıfının başıdır" (121). Buna rağmen şeyhülislâmların ücretleri Ebu Suud Efendiye (Temmuz/Ağustos 1545-Ağustos/Eylül 1574) kadar kadıaskerlerinkinden "daha düşüktü. Ebu Suud Efendi 1564 yılında "İrşâd ü Akl-i Selim" isimli tefsirinin birinci bölümünü yazıp Kanunî Süleyman'a takdim ettiğinde ücreti 500 akçeye yükseltildi ve kadıaskere denk oldu. Bir sene sonra da Ebu Suud Efendi'nin eserini tamamlaması üzerine yevmiesine 10 akçe daha ilâve edilerek ücreti yevmiye 600 akçeye yükseldi. Artık bundan sonra şeyhülislâmlar makam ve ücret bakımından kadıaskerleri geçmiş oldular (122).

Ayrıca şeyhülislâmlar, kadıaskerler ve İstanbul Kadısı'nın "has" tâbir edilen yan gelirleri de vardı. Onsekizinci yüzyıl sonlarından kalan bir yazıda şeyhülislâmın "has" namıyla ayda 2.083 kuruş aldığı zikredilir (123).

Şeyhülislâm Bostanzâde Muhyiddin Efendi ikinci defa (11 Temmuz 1593-1 Nisan 1598) şeyhülislâm oluncaya kadar şeyhülislâmlara "arpalık" verilmiyordu. Bostanzâde Muhyiddin Efendi ikinci defa şeyhülislâm olunca kendisine yıllık 50.000 akçe geliri bir arpalık verildi (125), ve daha sonraları da bazı şeyhülislâmlara arpalık tahsis âdeti devam etti. Fakat bu özel geliri her şeyhülislâm alamazdı. Hocazâde Mesud Efendiye (azli 17 Temmuz 1656) "Foça Hasları" denen bir arpalık verilmişti. Geliri 800.000 akçeyi buluyordu (126). Adet gereğince şeyhülislâmlar arpalıklarına kendileri gitmiyerek "Nâib" denen bir vekil gönderirlerdi ki, oda arpalık gelirinin bir kısmını şeyhülislâma gönderir, geri kalan muayyen kısmını da arpalık masrafları için alıyordu (127).

Azledilen şeyhülislâmlara emeklilik parası diyebileceğimiz bir istirahat parası verilirdi. Abdülkadir Çelebi (azli Ekim/Kasım 1541) günde 200 akçe (128), Abdülkadir b. Hacı Şeyhi (azli 4 Nisan 1589) 250 akçe (129) emeklilik ücretli almışlardı. Bostanzâde Mehmed (10 Mayıs 1592) (130) ve Ebu'l-Miyyâmin Musta-

121) Kanunnâme-i Ali Osman, Milli Tettebular Mec., I, 10.

122) Hammer, Staatsverf., II, 390. Selânikî Mustafa, Tarih-i Selânikî, İstanbul 1281, S. 78.

123) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 177.

124) Arpalık bir şehrin vergilerinden belirli bir kısım idi ve İlmiye Sınıfı veya Askerî sınıf mensuplarına emeklilik veya maaşlarına ilâveten verilirdi, (Bk. Giese, "Arpalık" Enzyklopaedie des Islam, I, 477. İbn ül-Emin Mahmud Kemâl, "Arpalık", Türk Tarih-i Encümen-i Mecmuası, Say. 17, İstanbul 1926, S. 276.

125) Hezârefen Hüseyin Efendi, Telhis ül-beyan, Va. 136b-137a.

126) Hezârefen Hüseyin, Va. 137 a. Hammer, Staatsverf, II, 390.

127) İbn ül-Emin Mahmud Kemâl, "Arpalık", S. 281.

128) Rescher, 283.

129) Atâî, 327.

130) Fezleke-i Târih, I, 197

fa b. Ali (azli 11 Haziran 1604) (131) 600 akçe emeklilik ücreti almışlardı. Minkârizâde Yahya'ya 1.600 akçe emeklilik ücretinden başka, ekmeçlik zahiresi de hazineden verilmişti (132). Şeyhülislâmlara verilen arpalık ise genellikle azillerinden sonra da devam ediyordu. Bazı şeyhülislâmlar azilleriyle beraber ikâmet etmek üzere arpalıklarına sürgün edilmişlerdir (133).

8. Şeyhülislamların Kıyafetleri

Osmanlı devletinde padişah şeref nişanesi olarak bütün yüksek devlet memurlarına birer kürk hediye ederdi. Bu Emeviler'de, Abbasilerde ve diğer İslâm devletlerinde ve Bizans'ta mevcut eski bir âdetti (134). Bu âdet gereğince padişahlar din ve devlet bayramlarında yüksek memurlarına memnuniyetlerini belirtirlerdi (134).

Şeyhülislâmlara hediye edilen şeref ve makam elbisesine 'ferve-i beyza' denirdi. Aynı zamanda bu şeyhülislâmların merasim elbisesiydi. Ferve-i beyza vücut ve kol kısımları, geniş, samur kürkle kaplı, dış kısmı beyaz pamuklu bir kumaşla örtülü, etekleri yere kadar uzanan bir elbise idi. Sadrazamlara hediye edilen kürkün ise dışı altın işlemeli bir kumaşla kaplı olurdu (136). Şeyhülislâm Ebu Suud Efendi tefsirini tamamlayarak Sultana takdim ettiğinde, mükâfat olarak ücretine 100 akçe daha ilâve edilmiş ve bu arada da hem yazlık ve hem de kışlık olmak üzere (Eylül 1566) iki kürk hediye edilmiştir (137). Daha sonraki devirlerde yazlık ve kışlık kürkler her yıl Sultan tarafından şeyhülislâmların evlerine gönderilmeye başlanmıştır. Tabii buna karşı şeyhülislâmlar da Saraya giderek Sultana şükranlarını arzederlerdi (138).

Şeyhülislâmlar başlarında altın bir şeritle süslü beyaz sarık taşırldı, beyaz âlimliğin bir nişanesiydi (139). Eğer şeyhülislâmın soyu seyid ve şeriflerden gelmekte ise, şerefli sülâlenin nişanesi olarak yeşil sarığını giymeye devam edebilirdi (140).

131) Fezleke-i Târih, I, 285. Karaçelebizâde, 499.

132) Defterdar Damat Mehmed, Va. 20b.

133) Ahmed Refik, İlmiye Salnamesi, 463.

124) Köprülüzâde Mehmed Fuat, Bizansın Osmanlı Müesseselerine Tesiri, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, C. I, İstanbul 1931, S. 274 v.d.

125) Hammer, GOR.' VI, 292. İzzi, Va. 219a. Mehmed Said II, 1491, 1504. Râşid, I, 107, 131, C. III, 347. Selâniki, Va. 399a. Silahdar, I, 5, 21, 113, 209.

126) Hammer, Staatsverf., II, 375.

137) Anhegger, 390.

138) Atâî, 323.

139) Stephan Kekule, Über Titel, Aemter, Rangstufen und Anderes in der offziellen osmanischen Sprache, Halle 1892, S. 17.

140) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 163.

9. Şeyhülislâmların Resmî Ünvanları

Fatih Sultan Mehmed devrinde hazırlanan Kanunnâme-i Ali Osman-da imparatorluk baş müftisinin ünvanı ve yapılacak resmî hitap şekli tesbit edilmiştir. Ancak şeyhülislâm için olan bu ünvan ve hitap, Sultan Hocası ve kadıaskerlerinki ile aynı idi: "... ve Müftî Efendiye ve Hoca Efendiye ve Kadıaskerlere böyle yazıla 'a'lemu'l-'ulamâ'il-mütebahşırın, efdalu'l-fudalâ'il-müteverri'in, yenbu'il-fadli ve'l-yakîn, vâriş-i 'ulumu'l-enbiyâ'i ve'l-mürselin, ..." (141).

Feridun Ahmed (ölm. 16 Mart 1843) (142) bize şeyhülislâmların ünvanları hakkında Kanunnâme-i Âli 'Osmandan farklı bir metin vermektedir. Bu hitap ve ünvan artık Şeyhülislâmlığın doğuş ve gelişme devirlerinde olduğu gibi Sultan Hocası ve Kadıaskerlerinki ile aynı değildir. Bir asır sonra Şeyhülislâmlar için ayrı bir ünvan ve hitap teşekkül ettiği görülmektedir. Bu durum makamın gelişmesine ve diğerlerinden ayrılmaya paralel olmalıdır. Fakat bu husus da yeterli derecede delillerimiz yoktur. Feridun Ahmed'in tesbit ettiği Şeyhülislâmlık ünvanı şöyledir: "'a'lemu'l-'ulamâ'il-izâm, efdalu'l-fudalâ'il-fihâm,... nişâb-ı râyâtu'l-fevâdil ve'l-'avârif, bahru'l-ma'ânî ve'l-yakîni'l-mu'îd, bite'yidi'l-meliki'l-mu'in, şey-hu'l-islâm, mevlânâ ,idâmallahu ta'âlâ fadâ'ilihi" (143).

Şeyhülislâmlık ünvanı ise siyasî sebeplerle Osmanlı tarihinde iki defa fiilen şeyhülislâmlık yapmamış kimselere de verilmiştir. Bu şeref ünvanını, fiilî şeyhülislâmlıktan ayırmak için "Paye-i Fetva" olarak zikredilir. Bu ifade "Pâye-i Şeyhülislâm" tabirinden pek farklı değildir. çünkü kaynaklar ekseriya Şeyhülislâmlık için "Makâmı Fetvâ" (144). Şeyhülislâmlık süresi için de "Müddet-i Fetvâ" (145) tabirini kullanırlar.

Bu şeref ünvanı ilk defa Rumeli Kadıaskeri Karaçelebizâde Abdülaziz Efendiye 1059/1649 yılında verilmiştir (146). Çünkü 1059/1649 yılında Sadrazam Kara Murad Paşa ve Şeyhülislâmi Bahâî Efendi arasındaki ilişkiler pek iyi değildi. Bu fırsattan faydalanmak isteyen Rumeli Kadıaskeri Karaçelebizâde Abdülaziz de hırsıyla Şeyhülislâmlığa tayinini arzu ediyordu. Sadrazamı Şeyhülislâm Bahâî Efendi aleyhine kışkırtıyordu. Fakat Bahâî Efendinin tayininden henüz iki ay geçmişti, bu sebeple Kara Murad Paşa Şeyhülislâm-değişikliğini erken buluyordu (147))

141) L. Fekete, Einführung in die osmanische-türkische Diplomatie, die türkische Botmaessigkeit in Ungarn, Budapest 1926, S. 33. Kanunname-i Ali Osman, I, 30.

142) F. Babinger, Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke, Leipzig 1927, S. 107.

143) Feridun Ahmed, Mürşâât üs-Selâtin, C. I, Stambul, 1274, S. 11.

144) Ahmed Refik, İlm. Salnamesi, 478, 483, 496.

145) Ahmed Refik, İlm. Salnamesi, 485, 487, 496 v..

146) Babinger, "Abdülaziz Efendi", IA., I, 65.

147) Naima, IV, 450.

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi ise bu sırada "Ravzatu'l-Ebrar" isimli tarih eserini tamamladı ve hiç olmazsa Şeyhülişlâmlık şeref ünvanını (Pâye-i Fetvâ'yı) elde edebilmek için eserini Sadrazam vasıtasıyla Sultana takdim etmek istedi. Fakat Sadrazam Kara Murad Paşa ise bu teklifi uygunsuz bularak "Efendi, bu huşuş bir nekre maşlahatdır, biz itmeziz, nihâyet mâni' olmayalım var haññ-ı humâyün ile al içerde", dedi. Sonra da Vâlide Sultana ve Hadım Hüseyin Ağaya haber göndererek ona engel olmamalarını istedi. Bunun üzerine Karaçelebizâde Abdülaziz tarihî eserini Sultana takdim ederek "Pâye-i Fetvâ'yı" Receb 1059/ Temmuz 1649 da aldı (148).

Tabii Abdülaziz Efendinin bu alışılmamış ünvanı devletin ileri gelenlerince acayip karşılandı. Hatta bir Divan toplantısında, Abdülaziz yeni ünvanı-dolayı-şiyle, fiilen kadiasker olduğuna-dikkat etmiyerek vezirlerin önünde yer almak istedi. Bunun üzerine vezirlerden Kenan Paşa, Karaçelebizâde'nin öne geçmesine omuzu ile mani olarak: "Efendi, eğer Kadı Asker isen aşağı Anadolu Efendisinin yanına var, yok eğer Müfti isen burada işin nedir, biz bu vüzarat rütbesini ele geçürünce nice kere kellemizi ortaya koyub. mehlekeler geçürmüşüz, bu senin itdiğın nedir?" dedi ve Karaçelebizâdeyi omzuyla geriye itti (149). Diğer vezirler de aynı hareketi yaptılar, nihayet Abdülaziz itile itile Anadolu Kadıaskerlerinin yanına kadar geriye geldi. Bir kere de Sultanın bayram ziyaretinde, vezirlerin önüne geçmeyi denedi ise de, daha önceki kaderiyle karşılaştı ve geriye itildi (150). Nihayet Karaçelebi zâde bu ünvanına bağlı olmaksızın 1651 yılında Şeyhülişlâmlığa tayin edildi.

"Pâye-i Fetvâ" şeref ünvanını ikinci olarak, Sultan II. Mustafa'nın hocası ve aynı zamanda şeyhülişlâm olan Feyzullah Efendi'nin oğlu Fethullah Efendiye verilmiştir. Feyzullah Efendi bütün yüksek mevkileri oğulları ve akrabalarına dağıtmıştı. O bununla da yetinmiyerek küçük oğlu Fethullah'ı kendine halef yapmak istedi (151). Fethullah henüz Anadolu Kadıaskeri idi ve Rumeli Kadıaskeri ünvanı ile Nakıbu'l-Eşraf tayin edilmişti. Feyzullah Efendi oğluna "Paye-i Fetva"-nın da verilmesini Sultan rica etti. Rica kabul edildi ve Fethullah Efendiye 23 Şubat 1702 de "Paye-i Fetva" verilerek Sultanın huzurunda "Ferve-i Beyza" giydirildi (152). Bu sırada Fethullah Efendi henüz 25-30 yaşlarında idi (153) ve Şeyhülişlâm halefi olarak görülüyordu. Fakat askerlerin de hışmını üzerine çeken baba ve oğul "E-dirne Vakası" denen ayaklanmada 1703 yılında öldürüldüler (154).

148) Naima, IV, 450.

149) Naima, IV, 451.

150) Naima, 13, 452.

151) O.F. Köprülü, "Feyzullah Efendi", IA, IV, 594.

152) Mehmed Said, II, 1042.

153) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 211.

154) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 211.

10. Şeyhülislâmın Resmî Ziyaretleri ve Merasimlere İştirakı

Eğer Şeyhülislâm Sultanı ziyaret etmek isterse, 'ferve-i beyza'sını giyerek Saraya gider ve Sultanın huzuruna çıkmadan önce Kapıcı Başı'nın odasında bir müddet oturur, daha sonra da Sultan tarafından kabul edilirdi (155). Sonraları bu âdet Sultanın emriyle değiştirildi ve artık şeyhülislâmlar Kapıcı Başı'nın odasında değil Dârü's-sa'âde Ağasının odasında kabullerini beklemeğe başladılar (156).

Cülus ve bayram merasimlerinde Sadrazam ve yüksek devlet memurlarının tebriklerinden sonra sıra Ulama Sınıfına gelirdi: Önce Şeyhülislâm vezirleri selâmlıyarak tahta doğru ilerlerdi. Bunun üzerine Sultan da ayağa kalkar, Divan Çavuşlarının alkışları arasında Şeyhülislâma doğru bir kaç adım atardı (157). Şeyhülislâm da Sultanın elini ve eteğini öperdi. Bu anda Sultan ayakta dururdu. Şeyhülislâm kısa bir duadan sonra Sultanın eteğini öpererek geri geri çekilir, geride sol tarafta duran Suvari Komutanı yanında yerini alırdı (158).

Osmanlı Kanunnamelerine göre Şeyhülislâm Sadrazamı makamında (Bab-ı Ali'de) bayram gününden-önce ziyaret ederdi (159). Yine Kadiaskerler, vezirler ve diğer yüksek devlet memurları önce Sadrazamın sonra Şeyhülislâmın bayramını tebrik ederlerdi (160).

Bu zikredilen âdet Sadrazam Özdemiroğlu Osman Paşa'nın 992/1584 yılında III. Murad'ın emriyle Çivizâde Mehmed Efendi'yi konağında ziyaretine kadar devam etti. Daha sonra kanun değişerek Sadrazamlar önce Şeyhülislâmları ziyaret etmeğe başladılar. 18. yüzyıl başlarına kadar Sadrazamlar bayramlardan beş-gün önce sabah veya öğle namazından sonra refakatçılarıyla beraber Şeyhülislâmları tebriğe gelirlerdi (161).

Ramazan bayramı tebrikleri, Ramazanın 25 inden önce olurdu, sonraları ise 26. gece akşamına, yâni Kadir Gecesi verilen iftar daveti şeklinde olmaya başladı (162). Bunun için Fetva Emîni 26 Ramazan ikindi vakti Sadrazama giderek onu Şeyhülislâmın konağında iftara davet ederdi (163).

155) Selânikî, Va. 399a.

156) Atât, I, 266.

157) Hediye Tuncer, Osmanlı Devleti Arazi Kanunları, Ankara 1962, s. 71.

348) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 206.

159) Osm. Kânun., Milli Teteb. Mec., Sayı 3, S. 519.

160) Osmanlı Kanun., Sayı 3, S. 519.

161) Raşid, II, Va. 137b. İsmail Asım, Târih, Stambul 1153, Va. 17b. Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin Bahriye ve Merkez Teşkilâtı, Ankara 1948, S. 145.

162) İsmail Asım, Va. 45b.

163) Esad Mehmed, 33.

Davet Sadrazam tarafından kabul edilir, sırtına makam kürkünü, başına "Selim-i Kallevi" bir sarık giyerek muhteşem bir şekilde süslenmiş bir ata biner, Divan toplantısına gider gibi merasimle Şeyhülislâm konağına giderdi. Şeyhülislâm binek taşına kadar giderek misafirini karşılar ve misafir odasına kadar kendisine refakat ederdi. Bu sırada Sadrazam refakatında olan Reisü' -Küttab, Çavuşbaşı ve Tezkereci Şeyhülislâmı etek öperek selâmlar ve tebrik ederlerdi. Daha sonra Sadrazam refakatçılarının geri dönmelerine izin verir ve kendisi Şeyhülislâmın yanında kalırdı. Beraber sohbet eder, yemeklerini yerlerdi. Yemekten sonra Sadrazam teravih namazını her hangi bir camide kılmak üzere Şeyhülislâm konağından ayrılırdı. Şeyhülislâm da kendisine Binek taşına kadar refakat eder ve hayırlı yolculuklar dilerdi (164)

Ertesi günü Şeyhülislâm makam kürkünü giyerek süslü bir at üzerinde Sadrazamın ziyaretini iâde için Bab-ı Aliye giderdi. Şeyhülislâmı Bab-ı Âli'de Reisül küttab, Çavuşbaşı, Tezkereci ve Mektubcu karşılardı. Önde yürüyen iki kişi buhurdan taşır ve etrafa güzel korkular saçarak binek taşına kadar gelirlerdi. Orada Sadrazam misafirini karşılardı (165). Sonra buradan kabul salonuna giderek otururlardı. Bu arada hazır bulunan Bab-ı Âli memurları etek-öperek salonu terk ederlerdi. Bir müddet sonra da Şeyhülislâmı Sadrazam başka bir odaya geçerek başbaşa kalırlardı. Bu esnada Sadrazam ev kıyafetini, Şeyhülislâm da "tebeli" denen takkesini giyerdi. Kısa bir sohbetten sonra tekrar güzel kokular tütütülerek gülsuyu ikram edilirdi. Şeyhülislâmı uğurlarken Sadrazam aynı ev elbisesiyle yine binek taşına kadar misafirine refakat ederdi (166).

Daha sonra vezirler etraflarıyla beraber önce Sadrazamı, sonra Şeyhülislâmı ziyaret ederlerdi (167). Fakat Kadıaskerler önce Şeyhülislâmı, sonra Sadrazamı ziyaret ederlerdi (168).

Hırka-i Saadet ziyareti 15 Ramazan da olurdu. Bunun için Şeyhülislâm Sultanın emriyle Reisül-küttab tarafından davet edilir ve refakatçılarıyla birlikte öğle namazına Ayasofya Camiine gelirdi (169). Orada Sadrazamla buluşurdu. Namazdan sonra Baltacılar Kethüdası kendilerine Sultanın ikinci bir Hırka-i Saadet-davetini daha getirirdi. Sadrazam ve Şeyhülislâm buradan birlikte Saraya giderler ve Sultanın kendi eliyle açtığı Hırka-i Saadeti ziyaret ederlerdi (170).

164) Esad Mehmed, 33.

165) Uzunçarşılı, O.D. Bahriye ve Merkez Teşkilâtı, 147.

166) Esad Mehmed, 34 v.d.

167) " " " . Râşid III, (f. baskı İstanbul 1153) Va. 29b.

168) Esad Mehmed, 36 c.d.

169) Uzunçarşılı Şeyhülislâmın önce Bâb-ı aliye geldiğini ve sonra da Sadrazamla Ayasofya'ya gittiklerini yazıyor. İlm. Teş., 207.

170) Esad Mehmed, 14 v.d. Atâî, I, 214ı, I, v.d. Râşid, III, 183, 253.

Peygamber'in doğumgünü bayramında ise (12 Rebiu'l-evvel) Şeyhülislâm merasim elbisesini giyerek daha önce belirtilen Camiye gelirdi (171) ve mihrabın önüne oturan Sadrazamın sol tarafına otururdu. Diğer davetli yüksek devlet memurları ve yüksek rütbeli subaylar derecelerine göre Sadrazamın sağ tarafına, İlmiye Sınıfı mensupları ise Şeyhülislâmın sol tarafına oturlardı (172). Şeyhülislâmlığın önem kazanmasından sonra, Sadrazamlar mihrabın sağ tarafında, Şeyhülislâmlar sol tarafında oturmaya ve mihrabın önü boş bırakılmaya başlanmıştır (173).

Donanmanın hareket veya-yeni kalyonların denize indirilme merasimlerine, diğer yüksek devlet memurları gibi Şeyhülislâmlar da davet edilirdi. Bunun üzerine Şeyhülislâm sabah namazından sonra merasimle tersaneye gider ve orada Kaptan-ı Derya tarafından karşılanırdı (174). Merasime Sultan-da iştirak eder, Sadrazam, Şeyhülislâm ve Kaptan-ı Derya'ya kürkler hediye ederek kendilerinden memnuniyetini izhar ederdi (175).

Tuğ ve sancağ-ı şerif çıkarma merasimine Şeyhülislâm ferve-i beyza ve örf denen sarığını giyerek katılırdı (176). Asker çıkışında ise süslü bir ata biner zikredilen elbisesi dışında pamuklu bir şalvar giyer, okluk takardı (177). Daha sonraları Şeyhülislâmların ihtiyarlıkları gözönüne alınarak yeşil bir bezle örtülü arabada içinde katılmalarına izin verilirdi (178).

Bunlardan başka Şeyhülislâmlar, Sultanların (179), Valide Sultanların (180), Sadrazamların (181) İstanbul dışına çıkışlarında veya dönüşlerinde yapılan uğurlama ve karşılama merasimlerine de katılırlardı.

171) 1730 yılında Mevlid Kandili Yenicâmi'de kutlanmıştır. (Naima, III, 172). Sultan Ahmed Camii'nin inşasından sonra ekseri kutlamalar burada yapılmıştır. (Hammer, GOR., V. 404, VII, 441. Naima, IV, 74 v.o. Atâî, I, 240 v.d.

172) Osmanlı Kanunnameleri, Milli Tetebbular, Mec. III, 535.

173) Hammer, GOR., VII, 440.

174) Osmanlı Kanun, 531.

175) Ahmed Cevdet, VII, 223. İzzi, Va. 108b, 219a, 265b.

176) Osm. Kanun.,551. Z. Orgun, Osmanlı İmparatorluğunda Tuğ ve Sancak, Tarih Vesikaları C. I, Sayı 4 (1941), S. 345.

177) Z. Orgun, 348.

178) Uzunçarşılı, İlm. Teş., 207.

179) 179) Hammer, GOR., VII, 10 v.d. Selânikî, Va. 354a-b.

180) Defterdar Va. 39b. Râşid, I, 339.

181) Râşid, II, 98.

KİNDİ'DE İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI (1)

Yazan: A.Cortabarría Beitia, o.p.

Fransızcadan çeviren

Doç.Dr. Emrullah Yüksel

Bilgiyi sınıflandırma fikri, iki gayeyi hedef alan çok eski bir meseledir: Çeşitli ilimlerin tanımını yapmak ve onlar arasında derece sıralaması kurmaktır. "Risâle fî kemmiyet kutub Aristo" sundan başka, Kindî'nin çok sayıda bildiğimiz kitaplarından hiç biri bu konuya tahsis edilmemiştir. Çünkü biz onun sosyal ilimlerin sınıflandırılmasına dair kitabının metnine sahip bulunmamaktayız (2). Bununla beraber yazılı eserlerinin çoğunda o, arada sırada filan veya filan ilimden, konusundan, değerinden ilimlerin derece sıralamasındaki yerinden ve bilginin diğer sahalar ile olan ilişkisinden bahseder.

Bu sayfaların gayesi, Kindî'nin çeşitli risâlelerinde ilimlerin sınıflandırılmasına ait söylediklerini bir araya getirmektir: Gaye felsefeye ait külliyat içindeki maddenin sıkıcı dağılımını ortaya koymaktır. Antik veya Ortaçağın birçok müellifleri için olan durumun tersine, bu konuda zaten özel hiç bir inceleme ve bilhassa birçok arap filozofları için de herhangi bir araştırma yoktur (3).

(1) Bu makâlenin aslı "A. Cortabarría Beitia: La classification des sciences chez al-Kindi (Melanges de L'Institut Dominicain d'Etudes Orientales, 11), Cairo, 1972, p. 49-76" da yayınlamıştır.

Burada bu makalenin fotokopisini temin ederek bize tercüme imkânı veren Dr. Ali Uğur beye teşekkürlerimizi sunmayı bir borç biliriz.

(2) Kitâb aqsâm el-'İlm el-unsî. Krş. G.N. Atiyeh, el-Kindi: The Philosopher of the Arabs, Rawalpindi, 1966, s. 154.

(3) İlimlerin sınıflandırılması konusu bazı islâm filozofları tarafından çok açık bir biçimde işlenmiştir, meselâ Farabî "İhsâ' el-'ulûm" da (A. Gonzalez Palencia, Madrid, 2. Baskı, 1953), bu eser "De scientiis" içinde Dominique Gondisalve tarafından yeniden elden geçirilmiştir (Basan, M. Alonso, Madrid-Grenade, 1954); Kurtubalı İbn Hazm, "Merâtib el-'ulûm ve Risâle el-tawqîf 'alâ şâri' el-necâb" içinde, Gazzâlî çeşitli eserlerinde; el-Hawârizmî; İbn Haldun, "Mukaddime" sinde v.s., v.s. Gardet-Anawati'nin Introduction à la Theologie musulmane'ında Paris, 1948, bu sınıflamaların bazıları bulunmaktadır. Elbette Ortaçağ müellifleri bu konuyla ilgilendiler ve

Kindî'nin ilimleri sınıflandırması daha çok geneldir ve o hiç bir yerde onları düzenleme niyeti göstermez. Çünkü o elbette bilinen eserlerinde meseleyi asla kendisi için ele almamaktadır.

Onun sınıflandırılmalarının en önemlisi, Aristo'nun kitaplarının sayımını incelediği zaman verdiği ve o gerçek bir filozof olmak için onları bilmenin gerektiğini söyler. Bütün bu sınıflamalar ilimlerin derece sıralamasına dayanmaktadır. Kindî yunan düşüncesini en tabii şey olarak benimsemektedir.

Ben, bu çalışmanın birçok kısımlarında, önce ilimlerin derece sıralaması kayramundan başlayıp, sonra da sınıflamalardan her birini inceleyerek ilimlerin Kindî tarafından yapılan sınıflandırılmasının çeşitli görünüşlerini sergileyeceğim. Kindî'nin risâleleri için, ters bilgi hariç, Dr. Ebû Rîdâ'nın arapça yayınladığından istifade edeceğim (4).

I. İLİMLERİN DERECE SIRALAMASI

Kindî, yunan geleneği dizisinde, yüksek ilimlerin başarısının bilhassa felsefî ilimlerin büyük bir kısmı ile aşağı ilimlerin bilgisine bağlı olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu aşağı ilimler prensipleri ve delilleri verir. Onlarsız yüksek ilimlerin sahasına girilemez. İşte ilimlerin derece sıralamasını ve aralarındaki tesiri gerektiren budur. Kindî'nin eserlerinde oldukça sık sık tekrarettiği bu fikir, gerçekte ilimlerin bir sınıflandırılmasını içine almaktadır.

(Sayfa 215'den devam)

yunanlılardan, araplardan ve yahudilerden alınan çeşitli sınıflandırmaları hesaba kattılar. Yol göstermek için bu konuyla ilgili bazı çalışmaları bildiriyorum: Salvador Gomez Notagales, *Teoria y clasificacion de la ciencia segun İbn Hazm*, IX Centenario de Aben Hazm içinde Cordoba, 1963, s. 65-85, Hussain Mones, *Classificacion de las ciencias segun İbn Hazm*, *Revista del Instituto de Estudios Islâmicos en Madrid* içinde, c. XIII, Madrid 1965-1966, s. 7-15; M. Asin Palacios, *Un codice inexplorado, del Cordobés İbn Hazm, al- Andolus* içinde II, 1934, bilhassa 9-13, 46-56 sayfalar; J. A. Weishçipl, O. P., *Classification of Scinences in Medieval Thought*, *Mediaeval Studies* içinde, c. XXVII, 1965 s. 54-90; Türker-Küyel, *La classification des sciences, selon Cumal Al-Falsafa d'İbn Kindî* Araştırma içinde, 1967, Ankara, s. 47-61. *Hawârizm'in Mefâtih el-'ulûm'u* ile ilgili olarak bak. G.E. Bosworth, *A pioneer arabic Encyclopaedia of the Scinences*; *al-Havarizmi's Keys of the scinences*, *Isis* içinde, c. 54, nu. 175, 1963, s. 97-111. Aynı şekilde bak. M. Asin Palacios, *Bosquejon de un diccionario tecnico de filosofia musulmanas*, *Revista de Aragon* içinde, Zaragoza, 1903, V. s. 179-189 ve 343-359. Bu araştırma, *les Obras Escogidas*, II ve III'de yeniden yayınlanmıştır. *De Historia y Filologia Arabe*, Madrid, 1948, s. 171-251.

(4) *Resâ'il el-Kindî el-felsefiyye*, c. I, 1950; c. II, 1953, Kahire, Bu eser daha sonraki notlarda kısaltma ile "Resâ'il" olarak belirtilmiştir.

Bilindiği üzere, Kindî'nin risâlelerinin çoğu, psiko-matematik ilimlere ayrılmıştır (5), fakat, Kindî fizik ve matematiğe ait eserler içinde felsefî sırayla ilgili çok sayıda düşüncelerin bulunduğunu unutmaksızın bazı felsefî eserleri de bırakmıştır. Bu ise, onun için tıpkı bir lisandaki harfler, sesler ve cümleler gibi ilimlerin birbirleriyle karşılıklı münasabette bulduklarını ve birbirine uygun bir tarzda birleştiklerini göstermektedir. O, bu konuda, "Soğukun yüksek alanda ve sıcakın alçak alanda bulunması" na dair yazdığı kitabında, okumamış bir kişi (recül ümmî) nin, kelimeler içinde kendi şekilleri, ait olduğu esesleri ve değerleri ile alfabesinin harfleri nasıl ise öylece kitapların yazıldığı lisanı bilmedikçe, o kitapları öğrenemeyeceğini söylemektedir. Eğer o bunların hepsini bilmiyorsa, onun bu kitapları okumayı öğrenmekten umudunu kesmesi gerekecektir; tersine, eğer bütün bu ayrıntıları biliyorsa, onları okumak ona kolay olacaktır. Kindî şöyle bir sonuca varmıştır: İlimler içinde birinci, ikinci ve üçüncü diye bir sıra vardır. Ve daha önce birinciye sahip olmadan ikinci, ikinciye sahip olmadan önce de üçüncü elde edinilemez. İşte bundan dolayıdır ki, o, birçok insanların düşündüğünün tersine bir yol izlemektedir. Herhangi bir ilmin tetkiki "istendiği zaman ve diğer bütün ilimlerden önce" ele alınamaz (6). O, "Denizin alçalması ve kabarması" risâlesinin sonunda anlatılan her şeyin, diğer ilimlerin prensipleriyle aydınlatılmış olan bütün sanatların prensiplerinin çeşitli kaynaklardan alınmış olduğunu doğruluyorsa, şu halde bunda şaşılacak bir şey yok, öyle ki tek yönde açıklamada bulunmak veya eşyayı ispatlamak imkânsızdır (7).

Biraz sonra, girişle ilgili (propédeutique) tamamıyla meşhur ilimlere dair Kindî'nin düşüncesinin aşağıdaki nokta üzerinde bulunduğunu söyleyeyim: Matematiğe değin ilimler, mantık ve tabii ilimler, yüksek ilimlere temel verirler. Öte yandan çok değişik konulardaki Kindî'nin yazılı külliyatı, haddizatında, ilimlerin derece sıralaması ve aralarındaki tesiri konusunda derin kanaatini ispat etmektedir. M. Henry Corbin, Kindî hakkında şöyle yazmıştır: "İmdi, İslâm'da Şahrazûrî gibi ona dair bazı biyografi yazarlarının yazdıklarının tersine, Kindî'nin mevcut eserleri, bize, onun yalnız bir matematik ve geometri bilgini olduğunu değil, aynı zamanda o sırada bu kelimenin sahip olduğu tam anlamında bir filozof olduğunu da göstermektedir. Kindî, astronomi, astroloji, müzik, aritmetik, geometri... de olduğu kadar metafizik ile de ilgilenmiştir.. O, tabii ilimlerin çeşitli dalları ile ilgilenmiştir. meselâ ilâçlar bilgisi (pharmacologie)... Kısacası, o, Fa-

(5) İbn Nedim, Fihrist'inde daha önce Kindî'yi ilimler konusundaki kabiliyetinden dolayı bir tabiat filozofu olarak sınıflamıştı (Kahire neşri, s. 255). İ. Madkour La place d'al-Fârâbî, dans l'ecole philosophique musulmane, Paris, 1934, s. 5; A.F. al-Ahwanî, el-Kindî, M.M. Sharif i'inde, A History of muslim Philosophy, c. I, s. 423-424.

(6) Risâle fi l-'illa elletî lehâ yebrudu a'la l-cevv ve yeshunu mâ karube min el-ard, Resâ'il..., c. II, s. 92.

(7) Risâle fi l-'illa el-fâ'ila lil-medd ve l-cezr, Resâ'il..., c. II, s. 133.

rabî, İbn Sina, Nas'reddin Tusî ve diğer çoklarınınunki gibi olmuş olması gerekli cihanşümül düşüncede bu filozof tipini iyice yaymıştır ” (8).

GİRİŞLE İLGİLİ İLİMLER

Kindî, Aristo'nun kitaplarının sayımına ait risâlede bu filozofun yazılı eserlerini saydıktan sonra, kesin bir ısrarla, gerçek bir filozof olmak isteyene onların okunmasının zorunlu olduğunu, fakat bu okumanın girişle ilgili ilimlerin incelenmesinden önce gelmiş olması gerektiğini, onlarsız bir kimsenin hayatı boyunca felsefe araştırması yapsa bile, hiç bir zaman asıl özü kavrayamayacağını ve ezbere birkaç kavram öğrenmekten başka bir sonuca sahip olamayacağını belirtmektedir.

Kindî'nin bu parçada sözünü ettiği girişle ilgili ilimler, aritmetik, armoni, geometri ve astronomidir.

Aritmetik, basit sayı ilmidir, yani hesap, toplama, çıkarma, çarpma ve bölme ilmidir. Armoni de sayı ve miktar ilmidir, fakat uyumsuz ile uyumlunun ayrımı nedeniyle sayılar arasındaki münasebetler ve uyuşma açısından dır. Geometri değişmez nitelik ilmidir, yani ölçü ilmidir. Nihayet astronomi, kâinatın şeklini, onların hareketlerinin sayısını, dünya kitesiminin hareketlerinin süresini incelemeyi konu edinen değişen nitelik ilmidir. Kindî, eski anlayışa göre, astronominin konusu olan gök âlemi cisimlerinin yaratılmamış ve bozulmamış olduğunu tahmin etmektedir. Onlar, kendilerinde hiç bir bozulma prensibine sahip olmadıkları için onların kaybolması veya tahribi yalnız ve yalnız ilâhi iradeye bağlıdır (9).

Önem sırasına gelince buna göre girişle ilgili ilimler ard arda dizilmektedir. Kindî, onlardan sayı ilminin birinci olduğunu söyler, çünkü eğer sayı mevcut olmazsa sayılı şeylerin hiç biri, ne sayıların bileşimi, ne sayılı şeyler arasında sıra, ne yüzölçümü, ne hacim, ne zaman, ne hareket, ne de ölçüler var olacaktır. Sonra kesin ispatlarla belirlenen geometri gelir, onun da peşinden sayı ve ölçüyü içine alan astronomi ve nihayet armoni içinde, sayı, ölçü ve astronomi arasında armoni gelir, çünkü gerçekte armoni her şeyde vardır diyor o: Seslerde, kâinatın yapısında ve beşerî ruhlarda. Bu parçayı okurken elbette sayı ve armoninin pitagorcu teorisini düşünmekten kendimizi tutamıyoruz. Ve Kindî, geniş bilgi için, okuyucuyu armoniye dair yazdığı büyük kitabına (10) göndermektedir.

(8) Histoire de la philosophie islamique, Editions Gallimard, 1964, s. 218-219.

(9) Resâ'il..., c. I, 376-377.

(10) Söz konusu olan G. Flügel'in kısmî listesinde bulunan Kitâb risâletihî el-kubrâ fil-te'lif'dir, Kindî'de, gennant der "Philosopher der Araber", Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes'da, c. I, not, 2, Leipzig, 1857, Bu risâlenin arapça metni, Zekerîya Yûsuf tarafından Bağdat'da 1962'de "Mullefât, el-Kindî l-mûsikiyya" içinde (s. 121-143) Risâlelerin beşincisi olarak "el-risâle l-kubrâ fî l-te'lif ev l-kitâb el-a'zam fî l-te'lif" adı altında yayımlanmıştır.

Kindî'nin vardığı sonuç aşağıda olduğu gibidir: Bu dört ilimden yoksun bulunan kimse, nicelik ilminden, nitelik ilminden ve cevher ilminden de yoksun olur, o halde bu kimse, felsefe ilminden de yoksun kalır. Zorunlu aynı sebepten dolayı, felsefeden önce, girişle ilgili ilimlerin, mantığın ve tabii ilimlerin incelenmesi gerekmektedir (11).

Şimdi biz, Kindî'nin mantık, matematik ve tabii ilimlerin zorunluluğuna ait düşüncesini daha ayrıntılı olarak gözler önüne sereceğiz.

MANTIK, MATEMATİK VE TABİİ İLİMLER DİĞER YÜKSEK İLİMLERİN HİZMETİNDE

Mantık, baştan beri müslüman filozoflarca çok beğenilmiştir. Kindî, bugün için kayıp olan (12), mantığa ait birkaç risâle yazmıştır. Öyle geliyor ki onun mantığa ait doktrinleri çok az tanınmış ve müslüman Batıda büyük bir itibara kavuşmamıştır. Gerçi, İbn Sa'îd el-Endulusî, "onun ilimlerin yetkin ustası ve bilgisinin bütün ilim branşlarına uzanmış olması nedeniyle, üstün nitelikli müslümanlar arasında Kindî'ye seçkin yer veren hususu "yazmış olmasına rağmen, bu arada, tahlil sanatını ihmal ettiğinden dolayı Kindî'nin mantık kitaplarından pek o kadar faydalanılmadığını söylemektedir ki bu görüşü Kiftî de "Ahbâr el-Hukemâ" da ifade etmiştir. Bununla beraber İbn Ebî Useybi'a, "Kitâb 'uyûn el-enbe' fî tabakât el-eṭibbâ" 'da, İbn Sa'îd'in tenkidinin doğru olmadığı kanısındadır (13).

Porfir'in İsağojisinin, müslüman-arap felsefesinde, mantık kitaplarına tamamlayıcı olarak bilhassa Kategoriler kitabına önemli bir etkisi olmuştur. Hatta o, meselâ Kindî'nin bir talebesinin meydana getirdiği "Liber introductorium in artem logieca demonstrationis" gibi, çok sayıda taklitlere sahiptir (14). "İ. Madkour, doktrinal açıdan, arapça olarak İsağojinin şansının büyük olduğunu yazıyor; o derinliğine incelenmiş ve birçok kez şerh edilmiştir. Kindî, o kolay anlaşılır bir şey olduğu için bütün öğrencilerin onunla başladıkları bir kitap olduğunu söyler" (15).

(11) Risâle fî kemmiyyet kutub Aristo, Resâ'il, içinde, c. I, s. 378.

(12) Resâ'il..., c. I, S. 12-13.

(13) Fazla ayrıntı için, bak. D. Cabanelas, A proposito de un libro sobre la filosofia de al-Kindî, Verdad y Vida'da, Madrid, 1952, 268-269 ve A.F. al-Ahwani, a.g.e. s. 425, G.F. Hourani'nin yeni bir çalışması, The early growth of the secular sciences in Andalusia, Studia Islamica da çıkmıştır. XXXII, 1970, s. 143-156, konu olarak Müslüman İspanya'da ilmi ele alır ve biyografik kaynaklar verir.

(14) G.N. Atiyeh, a.g.e., 163-164. M. Alonso, S.J. Traducciones del Arceadiano Domingo Gundisalvo, al-Andalus'da, c. XII, 1947, s. 329-331.

(15) İ. Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris, 1934, s. 70 vd.

Tam bir filozof olabilmek için onların gerekliliği nasıl ise, "Risâle fî kemmiyeti kutub-ı Aristo", Aristo'nun kitaplarının önemini ve sırasını belirtmeye yöneltmiş bir kitaptır. Aristo'nun kitaplarının incelenmesi, bilhassa felsefenin incelenmesi, mantık, matematik ve tabii ilimler gibi bazı ilimlerin incelenmesinden önce gelmiş olmalıdır. Aristo'nun mantık kitaplarının tasviri, onlardan her birinin sayısını ve konusunu gösteren bu kitapta önemli bir yer tutmaktadır.

Hatta mantık, prensiplerini tabii ilimlere dayandırabilmektedir. Kindî, "Risâle fî ennehu tûced cevâhir lâ ecsâm" a şöyle diyerek başlar: "Sen bana maddî olmayan cevherin varlığına dair bazı şeyleri sana yazmamı istedin.. Peki öyleyse! Bu meseleleri inceleyen kimse tarafından açıkça anlaşılmış olanlara uygulanan mantık prensipleri için, bunu ancak tabii şeylere ait ilmi inceledikten sonra yapmalıdır" (16).

Ayrıca, mantıkî istidlâllerin kullanışı, bizzat Kindî'nin Porfir'in İsağojisinin prensiplerini kullanacağını içinde haber verdiği Trinite (teslis-üçleme) ye karşı olan küçük risâlesini (17) de unutmaksızın, felsefî risâlelerinde, bilhassa "Kitâb fî l-fesefe el-ülâ" da, apaçaktır.

Kısacası, Kindî, kendisi için gerçek bir âlet olmuş olduğu söylenebilen böyle bir mantığı kullanmıştır. Mantığa ait bu âlet anlayışı, zaten bütün İslâm felsefesi tarafından benimsenmiş, İbni Sina mantığın "bir âlet ilmi" (18) olduğunu söylerken bunu ne kadar da iyi ifade etmiştir.

Matematiğe gelince, Kindî'nin bu konuda bir çok risâle yazdığı bilinmektedir. Gerçekte, el-Macestî'ye dair kitabı, fizik ve hatta metafiziğe giriş için olduğu gibi, aritmetik ve geometriye ait sağlam temellere dayanan bilgileri kapsamaktadır. el-Macestî'yi anlamak için, matematik ilimlere ait iyi bir bilgi gerektiğini bilen ve aynı şeylere dair konu dışı yazılarla eserini doldurmak istemeyen, okuyucuyu fizik, optik, küreler, aritmetik ve cebirle ilgili yazılmış eserlerine baş vurdurmaya dikkat eder (19). Basit bir merak olarak, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Ahmed el-Nesevî'nin Kitâb el-Muğnî'de, Kindî'nin aritmetiğe ait kitaplarında karışıklık ve söz uzunluğu (itnâp) bulunduğunu söylediğini hatırlatalım (20).

(16) Resâ'il..., c. I, s. 265.

(17) A. Perier'de Kindî'nin bu küçük risalesinin metni görülebilir. Yahyâ Ben 'Adî, un philosophe arabe chretien du Xe siècle, Paris, 1920, s. 186-191, Appendice, I, s. 118-128.

(18) N. Rescher bu konuda şöyle yazmaktadır: "Kindî'nin mantık konusundaki esas başarısı, araplar arasında mantık çalışmalarına başlamasına ait münasebeti idi. Kindî'nin tercüme edilmiş metinlere sıkı bağlılığı, İslâm'daki mantık çalışmalarının nûmunesini ortaya koymuştur. Daha ilerde: "Serahsî (840-899), mantık dahil çeşitli sahalarda çalışmalarını sürdüren Kindî'nin talebesi idi". Krş. The Development of arabic Logic. University of Pittsburgh Press, 1964, s. 103 ve 109. İ. Madkour, a.g.e., s. 49-53.

(19) F. Rosenthal, Al-Kindi and Ptolomy. Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida içinde, c. II, Roma, 1956, s. 440-441.

(20) J. Samsó Moya, Estudios sobre Abû Nasr Mansûr b. 'Ali b. 'Iraq, Barcelona, 1969, s. 11.

Kindî, yazdığı eserlerinin çoğunda, önsözden sonra, adı geçen eserlerde, ispatlarının temeli olacak olan matematik sırasının bazı prensiplerinin sayımını yapmaktadır. Risâle fî îzâh tenâhî cirm el-'âlem (21), Risâle fî mâhiyyet mâlâ yumkin en yekûne lâ nihâyete lehu, ve-mâ llezî yukâl: lâ nihâyete lehu (22), Risâle vahdâniyyet Allâh ve tenâhî cirm el-'âlem (23) ve Risâle fî l-ibâne enne sucûd el-cirm el-aksâ ve-tâ'ate-hu li-llâh (24) için olan durum işte böyledir.

Matematik, tabii ilimler (fizik, optik v.b.) sahasına ait olan bazı meselelerin incelenmesi için, önemli bir âlettir. Böylece kâinatın yapısını inceleyen Kindî, "Dört elemanın ve en uzak cismin kürevî yapısına (25) ait eserin sonunda şöyle diyecektir: "Matematikte dünya cisminin yuvarlak olduğunu ispatlayabiliriz". O, daha yukarıda adı geçen "Risâle fî îzâh tenâhî cirm el-'âlem" de, eğer matematiği bilmediklerinden dolayı burdakilerin tersini düşünen varsa, onların mantikî istidlâli anlamadıklarını ve tabiatın alâmetlerini bilmediklerini söyler (26). Kindî, daha önce zikredilen risâlelerde, nicelik, zaman, hareket v.b ler ile ilgili fiziko-matematik kavramlar üzerine kurulmuş ispatları (27) ve delilleri için âlemin sonluluğu lehine matematik metodu kullanmaktadır (28).

Matematiğin incelenmesi, tıbbın bazı yönlerini anlamak için de gereklidir. Biz, bu konuda "Risâle fî ma'rife kuvâ l-edviye l-murekkebe" de tipik bir misâle sahibiz ki orada eskilerin daha önce sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk gibi dört niteliğin her birinde ilâçların dört şiddet derecesini tanıdıkları, fakat terkîp edilen her ilâcın hararet, soğukluk vb. nin derecesini aydınlığa çıkarmak işi önünde gerilemiş oldukları söylenmektedir. O, bunu yapmak için çeşitli ilâçların şidetinin

(21) Resâ'il..., c. I, s. 185-192.

(22) Resâ'il..., c. 1, s. 194-198. Bu Risâle, N. Rescher ve H. Khatchadorian tarafından kısa bir girişle İngilizce'ye tercüme edilmiştir. Al-Kindî's Epistle on the Finitude of the Universe, Isis içinde, 1965, s. 426-433.

(23) Resâ'il..., c. I, s. 201-207.

(24) Resâ'il..., c. I, s. 256.

(25) Resâ'il..., c. II, s. 53. Bu risâle için bak. N. Rescher ve H. Khatchadourian'ın İngilizce tercümesine: Al-Kindî's Epistle on the Concentric structure of the Universe, Isis içinde, 1965, s. 190-195.

(26) Resâ'il..., c. I, s. 187.

(27) Ahmed Fouad El-Ahwany, Al-Kindî, A Histor of Muslim Philosophy içinde, M.M. Sharif tarafından yayımlanan ve giriş yazılan kolektif bir çalışma, c. I, Wiesbaden, 1963, s. 531. Söylediğimiz şey, Kindî'nin bazı risâlelerini yakından incelemiş herhangi bir kimse için açıktır. N. Rescher, sisteminde matematiğin rolünü çok iyi belirtmiştir. "Matematik, evvelâ onunla bir ispat âleti olarak hizmet etmiştir. Güvenilir matematikçi, konusunu sırf matematik için geliştirir; fakat Kindî'ye göre matematik diğer ilimleri takip etmek üzere kullanılmak için bir çalışma âletidir". Krş. Studies in Arabic Philosophy. University of Pittsburgh Press, 1966 s. 7.

(28) A.F. El-Ahwany, a.g.e., s. 430.

geometrik ilerleyişine dayandırılan bir metodu kullanmaktadır (29). Orta çağda, Roger Bacon, terkip edilen ilâçlar ile ilgili şimdî adını zikrettiğimiz Kindî'nin kitabını anlamak için matematik bilgilerin gerekliliğinin iyi farkına varmıştır. Ona göre, "eğer onun devrine ait" latin tıbbı "nı açıklamakta başarı sağlanmıyorsa, bunun nedeni o insanların matematiği bilmemeleridir." "Kindî'nin dereceler konusunda öğrettiklerinin dışında bunun belirlenmesi imkânsızdır. Bu yol son derece güçtür ve herhangi bir kimse değişiklik yapmış olabileceği için onun zamanında latin doktorlarınca bu bilinmemektedir. Çünkü filozofların söz sanatını kullanmak isteyen herkesin büyük ve küçük eşitsizlik türlerinin, orantı türlerinin ve yazarın faydalı olduğunu söylediği çok çetin kesir kanunlarının yanı sıra herkesin kullandığı matematiği iyi bilmelidir" (30).

Diğer ilimlere ait meselelerin anlaşılması için temel bilgi olan ilimler arasında, Kindî, tabii olayların üstünde ve değişmez belli bir biçimde olan şeyin, yani metafiziğin tersine, hareket eden her şeyin ilmi olan tabii olaylar ilmini birçok kez belirtmektedir (31). Bu şekilde, o, daha önce sözü edilen "Soğukun yüksek alanda ve sıcakın alçak alanda bulunmasına dair yazdığı risâlesinde, orada söz konusu olan çeşitli problemlerin tabii olaylar ilmine sahip herhangi bir kimse için küçük ve kolay olduğu, bu konuda eksersiz yapmamış kimse için tersine onların zor ve çetin sanki kavranılamaz olduğu ve aklın tabii ilimlerde bu problemlerin çözümü prensibine katıldığı temel kuralından hareket etmektedir; oysa nasıl ki ona göre, ilk prensipleri, sebep ve kanıtları bilinmediği sürece bir ilmi elde etmekten umudu kesmek gerekir, aynı şekilde bu kitapta ele alınan meseleler ancak tabii ilimleri bilen kimseye açıktır (32). Daha ilerde bundan dolayı bazılarının gök küresinin

(29) Bu risâleyi giriş ve notlarla yayınlayan L. Gauthier, şöyle yazmaktadır: "Şu halde, Kindî, ispatlayıcı gerçek bir karakter verdiği aynı zamanda, matematik, fizik, psikoloji ve mateafizik sıranın düşünme düzenleri üzerine kurulmuş yeni bir teori kurmaya çok özen gösterecektir. Krş. Antecedents grecoarabes de la Psychophysique, Beyrouth, 1939, s. 24.

(30) De erroribus Medicorum secundum Fratrem Roggerium Bacon de Ordine Minorum. Ed. opera hactenus inedita Roggeri Baconi, fasc. IX, Oxonii, 1928, s. 166-167.

Buradaki tırnak içindeki kısmı latince den Türkçeye bize kazandıran A. Ü. Ed. Fak. Öğr. üyesi Doç. Dr. Baki Dereli'ye teşekkür ederiz.

(31) Kitâb fîl-felsefe l-ülâ, Resâ'il..., içinde, c. I, s. 111, Krş. Risâle fi l-ibâne 'an tabi'at el-felek muhâlîfe li-tabâ'i el-anâsir el-erba'a, Resâ'il..., içinde, c. II, s. 40, orada şöyle yazıyor: "Sen, tabii olaylar ilminin, hareketli şeylerin ilmi olduğunu bilmelisin, çünkü tabiât Allah'ın hareketli ve hareketsiz olan şeylerin bütün prensibini yarattığı özelliştir. Böylece hareketli şeylerin özelliğini daha iyi açığa vuran bu şey, onların hareketleridir, çünkü onlar kendi ayrımları ile hareketli şeylerin özelliğini ayırttettirirler..." Bu Risâle'nin N. Rescher ve H. Khatschadourian tarafından kısa bir girişle İngilizceye çevrilmiş olduğunu okuyucuya hatırlatalım: Al-Kindî's treatise on the distinctiveness of the celestial sphere, Islamic Studies içinde, c. 4, 1965, s. 46-54.

(32) Resâ'il..., c. II, s. 91. Aynı eser, s. 40.

dört elemanı (ateş, su, hava ve toprak) in bir karışımından meydana geldiğini savunduklarını söyleyecek, bu, onların (Kindî'ye göre) tabii ilimler sahasındaki bilgisizliğidir (33). Risâle fi 'illet el-kevn ve l-fesâd'ın sonunda onun dediklerini aynen bu manada anlamak gerekmektedir: "Astronomi ve tabii olayları bilen kimse için anlatılmış olan her şey açıktır; o konuda iyi bir bilgi sahibi olmayan kimseye gelince, o, söylediğimiz konuda büyük bir şey anlamış olmayacaktır, bunun da sebebi astronomi ve tabii olaylar ilmine ait bilgisini kılığdır" (34).

Bütün bundan, ister onların prensiplerini onlara isnat etmelerinden dolayı, ister doğru akıl yürütme yolunu onlardan öğrenmelerinden dolayı olsun, diğer ilimlere göre, mantık, matematik ve tabii ilimler gibi bazı ilimlerin, gerçeğe ulaşmak için vasıtalar olduğu sonucunu çıkarmak gerekmektedir. Hiç bir şey artık, Kindî'nin, her ilmin özel ve kapalı bir şey olduğunu sayan bilgisinin cihanşümül kavramına aykırı olmayacaktır. Eğer arap filozofu için hakîm ideali, çabasız, araştırmaz, uygulamasız ve zamansız katedilemeyen uzun bir yol gibi kendini gösteriyorsa, zaten o başka türlü nasıl olabilecektir? O, bu konuda, ilmî ve felsefî sisteminin diğer birçok noktaları için olduğu gibi yunan düşüncesine borçludur. G. N. Atiyeh bu hususta şöyle yazmaktadır: "el-Kindî, felsefeye giriş olarak mantık ve matematiği kabul etmekte İskenderiye okuluna ilişkin Aristoteles felsefesinin geleneklerini takip etmiştir" (35).

Kısacası, Kindî, bilgiye götüren yolda bu farklı merhaleleri, kurduğu zaman yunan düşünce hattı içindedir. P.F. Pareja'nın dediği gibi Kindî, felsefî incelemeleri ilerletmiştir. "O, incelemelerin, felsefe karakterli üçlü tecdrici yükselmenin cesur bir kahramanı olmuştur. Ve o ciddi felsefî bir çalışmanın ancak bu metodla yapılabileceği kanaatini taşımıştır. Girişle ilgili bu safha, önce mantık ve matematiğin incelenmesini gerektirmektedir; sonra fizik ve tabii ilimlerin incelenmesi gelir ve böylece kurulan temel üzerinde, metafiziğin problemlerinin açıklanmasına girişilebilir" (36).

II. DEĞİŞİK SINIFLANDIRMALAR :

Sosyal İlimler ve İlahî İlim

Kindî'ye göre ilimlerin bu iki yanlı bölünmesi, bilhassa elde etme usûlüyle ilgilidir. Çünkü bu ilimler arasında en temel fark, sosyal ilimlerin ilâhî ilmin tersine, araştırma, şahsî çalışma, çaba ve zamanla elde edilir olmasıdır.

(33) Resâ'il..., c. II, s. 45. N. Rescher ve H. Khatehadourian'ın İngilizce tercümesinde, s. 51-52.

(34) Resâ'il..., c. I, s. 237.

(35) G.N. Atiyeh, a.g.e., s. 34.

(36) İslamologia, c. II, Madrid, 1952-1954, s. 881.

Daha ilerde ayrıntılı olarak söyleneceği üzere sosyal ilimlerin doruğunda felsefe-i ulâ veya metafizik bulunmaktadır. İlâhî ilmin tersine, Kindî'nin bu sosyal ilimden daha açıkça söz etmesi, "Aristo'nun Kitaplarının Sayımına Dair" olan risâlededir, fakat bugün en çetin meselelerin ele alınmasını bize sağlayan onların çabalarının meyvesini bize bırakan eski filozoflara borçlu olduğumuz bilgiye dek uzandığında Kitâb fî l-felsefe ulâ'da Kindî'nin baş vurdukları, şüphesiz sosyal ilimlere aittir. Kindî, bir tek adam uzun süre yaşasa ve o derece de zeki olsa, gerçeğin keşfinin bir adamın eseri olmadığını belirtmektedir: O nesillerin eseridir. Gerçek, bütün milletlerin ortak malıdır ve bundan dolayı gerçek hakîm (sage), onu uzak ülkelerden olduğu gibi farklı ırklardan da gelse kabul eder (37).

İlâhî ilim, sosyal ilimlerden üstün bir ilim olan peygamberlerin ilmidir. Bu ilmin özü, çabasız, uygulamasız, zamansız ve girişle ilgili ilimlerin bir ön bilgisi olmaksızın sahip olunan ilim olmasıdır. O, vahiy ve risâlet vasıtasıyla ruhun belli bir arınma ve ilâhî ilhamın katkısı ile ilâhî irade tarafından elde edilir (38). Peygambere düşmanları kötü niyetle toz haline gelmiş kuru kemiklerin yeniden hayata nasıl kavuşabileceğini sorduklarındaki olayın gösterdiği gibi Peygamber (Hz.) Muhammed, bu tür bir ilimle donanmıştı. O yalnız Allah'ın ona ilham edebileceği bir cevabı onlara vermiştir ki o, en az kelimeler ve o kadar çok hikmet ile hiçbir zaman verilmiş olmayacak bir cevaptır. Böyle bir cevap, kaynağını hiç bir "insan felsefesi" nde bulamaz, sonucunu çıkarır Kindî (39).

Kindî'nin, sosyal ilimlere göre peygamberlerin ilâhî ilminin üstünlüğüne dair tezinde, mu'tezilenin olduğu kadar kendisinin İslâmî inancının da tesirini görmek gerekir, bundan dolayı Gazzâlî'nin benimseyeceği tez, vahye dayalı ispatın, felsefî ispata üstün olduğudur. Diğer İslâm filozofları, iman delilleri üzerine felsefî delillere sırada öncülük verirler (40).

Kindî'ye göre ilâhî ilmin veya peygamberliğe değin bilginin belli bir tarzda ilmî bir ölçü olduğunu ilâve edelim, bu anlamda ki, yoktan yaratılma ve cesetlerin

(37) Resâ'il., c. I, s. 102-104. R. Caspar ve P. Ruffinengo, De l'art d'utiliser avec reconnaissance les cultures étrangères, selon al-Kindî le "philosophe" (IXe siècle), Ibla içinde, 1968-2, no 122, s. 295-299.

(38) Bu önemli deyimler yeni eflatuncu felsefeye aittir. Krş. R. Walzer, Greek into Arabic, Oriental Studies I, New Studies on Al-Kindî'ye ayrılan bölüm içinde, Oxford, 1962, s. 179.

(39) Resâ'il., c. I, s. 372-376. Kindî'nin baş vurduğu olay, Kur'an tarafından zikredilmiştir. XXXVI/78-82.

(40) Kindî'nin bu tutumu, kendisini kesinlikle mu'tezilenin aklı Teolojisine yaklaştırır ve Farabî, İbn Sina gibi hatırı sayılır daha sonraki birçok İslâm filozoflarından da ayırır. Fakat bu hususta herhangi bir kimse, Kindî ile, daha sonraları felsefe ile olan ilgisini kestüğünü ve tamamen bir mutasavvıf olduğunu ilân eden bu şekilde peygamberliğin üstünlüğünü ve müstesna yerini açıklayan Gazzâlî'yi karşılaştırabilir". Krş. R. Walzer, a.g.e., s. 180.

dirilmesi gibi bazı tezler, bu ilâhî ilimde sonradan onlar akli deliller ile desteklenebilse bile kendilerinin haklılığını tam olarak görmekteyler. Aslında biz kendimizi iman ile akli uzlaştırmak için bir çaba karşısında bulmaktayız. Kindî'nin iman veya dinle ilgili bütün şeyler için kaynağı Kur'an, akılla ilgili olan şey için de Yunan felsefesidir: O, Eflâtun, Aristo ve Silpicius, Porphyre, Proclus gibi son dönem filozoflarından, İslâmın ve Hıristiyanlığın umumî itikatlarına değinen bazı noktalar için de R. Walzer'in gösterdiği gibi Jean Philopon'dan etkilenmektedir (41).

Nihayet Kindî'ye göre, bu ilâhî ilim veya peygamberliğe ilişkin bilgi, meselâ daha çok uygun bir şekilde düzenlenmiş hayal gücü üzerinde zihn (intellect) in faaliyetine bağlı olduğunu kabul eden Farabî'nin düşündüğünün tersine, Allah tarafından serbestçe verilmiştir. L. Gardet, bu konuda şöyle yazmaktadır: "Kindî'nin bazı doğrulamalarıyla bu fark görülmektedir. Peygamberin, Allah'ın iradesine doğrudan bağlantısı artık ortaya çıkmamaktadır. Bir insan, istenen yetenek ve değerlerle donatılmış olduğu andan itibaren hayalci gücünde peygamberliğe ilişkin tesiri almamazlık edemeyecektir. Seçimle olmakta olan şey, bir tabiat kanunu durumuna gelmektedir. Ayrıca, Kindî'nin gök bilimleri (cosmologies) ile Farabî'ninki arasında önemli bir fark olduğu belirtilmelidir. Kindî, ayrı müdrikelerden sudur eden semavî cisimlerin ruhlarına etki yaptırıyordu. Kindî, rüyaları ve keşfleri semavî ruhların insanî ruhlar üzerine faaliyeti ile açıklamaktadır. Farabî, insanî yeteneklere göre onların etkilerinde ayırım yaparak yalnız ve yalnız faal aklın tesiri ile yetinmektedir..." (42).

Kısacası, Kindî'ye göre sosyal ilimler ve ilâhî ilim bilginin sonsuz alanını içine almaktadır. Sosyal ilimler, esas olarak insan unsurlarına dayanmaktadır: Zekâ şahsî çaba, zaman, geçmişten gelen zihni miras... Halbuki ilâhî ilim, ruli tarafından muayyen hazırlığın katkısı ile Allah'ın irade sahasında kalmaktadır. Kindî'ye göre iki ilmin birbirine zıd olduğu söylenemez; daha çok üstünlüğün ilâhî ilme ait olduğu bir bütün içinde onların birbirlerini ahenkli bir şekilde tamamladıklarını söylemek gerekir. L. Gardet, bu hususta şöyle yazmaktadır: "Kindî peygamberliğe ilişkin ifadelere itimat ederek, fakat pişmanlık duymaksızın Yunan düşüncesinin katkısından yararlanarak, söz konusu olan iki itikadı (yoktan yaratılma ile cesetlerin dirilmesi), akıl ve imanın mümkün olan ahengine göre, yerleştirmeye çok önem vermektedir" (43).

(41) Krş. L. Gardet, Le problème de la "Philosophie Musulmane", Melanges offerts à E. Gilson içinde, Toronto - Paris, 1959, s. 268-269.

(42) L. Gardet a.g.e., s. 273.

(43) L. Gardet, a.g.e. s. 268. İbn Rüşd, Kindî'nin yoktan yaratılma ve cesetlerin dirilmesi gibi meseleleri çözmek için vahye baş vurduğu ve bunu felsefeden çok kelâm espirisine yaklaştırdığı vakasını düşünmektedir. Aynı eser, s. 280. H. Corbin de bu konuda şöyle yazmıştır: "Kindî, âlemin yoktan yaratılması, cismanî diriliş ve vahi ile gaibten, haber verme gibi itikatların, ne kay-

BİRİNCİ VE İKİNCİ CEVHERLER İLMİ

Kindî, tam bir filozof olmak için zarureti belirttiği "Risâle fî kemiyet kutub Aristo" içinde Aristo'nun kitaplarını saydıktan ve girişle ilgili ilimlerin zarureti üzerinde ısrar ettikten sonra, yukarıda adı anılan maddelerde tanımlanabilir tüm muhtevanın, cevher ve örnek olarak gösterdiği nicelik, nitelik, nisbet, yer, zaman, fiil, infial v.b. basit ve mürekkep olan yüklemeler (predicats-mahmul) ilmine ait olduğunu söylemektedir. Kindî, muhtemelen Kategorilerin arkasından birinci ve ikinci cevherleri ayırıyor. Birinci cevher, doğrudan değil, fakat nicelik ve nitelik yoluyla duyularla kavranan duyulur şeylerin cevheridir. Bu birinci cevherleri ayırdeden husus, değişme, sürekli yükseliş, çokluk, sınırlamadır. Bu birinci cevherler ilmi, duyulur âlemin veya duyulur şeylerin ilmidir. İkinci cevherler ilmi, tersine makullerin ve akılla kavranan küllîlerin ilmidir. İkinci cevherler ilmi, değişmezlikle ve bütün geçip gitmenin ve değişmenin yokluğu ile ötekilerden ayrılmaktadır. Kindî, bu ikinci cevherler ilmine, şüphesiz aşağı bir ilim veya duyulur âlemin bilgisi olan birinci cevherler ilminin tersine, "felsefî ilim" ve hatta "üstün (âli) ilim" adını vermektedir. Bununla birlikte birinci cevherler ilmi çok önemlidir, çünkü ikinci cevherler ilmine, ancak birinci cevherler ilminin arasından varılabilir (44).

İkinci cevherler ilmi gibi birinci cevherler ilmi de, peygamberlerin ilâhî ilminin altında bir ilimdir. İşte bundan dolayı, Kindî'ye göre birinci ve ikinci cevherler ilminin, çok önemli faktörler olan çaba, zihnî uygulama ve zaman ile edinilmesinden ötürü, "sosyal ilim" kategorisine girdiği sonucu çıkarılabilir (45).

Burada bana hatırlatma konusunda Kindî'nin "Kederleri Uzaklaştırma U-sûlü" adlı risâlesi gelmektedir, orada Kindî, makul âlemi gerçek vatan olarak takdim eder, ona göre gerçek hakîm kişi, duyulur âlemin fanî şeylerini bir tarafa bırakarak düşüncelerini o gerçek vatana doğru yöneltmelidir. Kindî, bu risâle için Eflâtun'dan ve Aristo'nun "Manuel d'Epictete" veya "Pseudo-Theologie" sinden etkilenmiş olmalı ki, orada sürekli olarak ebedî gerçekler âlemini, duyulur âlemin geçici gerçeklerinin karşısına koymaktadır (46).

(Sayfa 225'den devam)

nak için ne de teminat için hiç bir akli diyalektik (cedel) e sahip olmadığına inanmıştır. İşte bundan dolayıdır ki onun bilgi teorisi (gnoséologie), mantığı, quadrivium (aritmetik, geometri, gökbilimi ve müziği kapsayan dört bilim) u ve felsefeyi içine alan sosyal ilim ile ancak peygamberlere vahyedilen ilâhî ilim arasını ayırdetmektedir. Bununla beraber orada daima söz konusu olan, hiç bir zaman birbirine ters düşmeyen, fakat tam bir ahenk içinde olan bilginin iki şekil veya derecesidir". Krş. Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, 1964, s. 219-220.

(44) Resâ'il..., c. I, s. 372.

(45) Aynı yer.

(46) F. Jadaane, L'influence du stoicisme sur la pensée musulmane, Beyrouth, 1968, s. 198 v.d.

Bu eser ahlâkî ve pratik düzendedir: Müellif orada okuyucularını makuller âlemi olan ikinci cevherlerin olduğu tek gerçeğe doğru sürüklemekten başka bir şey aramamaktadır.

Bu başlığı bitirmek için "Kitâb fî l-felsefe l'ûlâ" yı zikdelim ki, orada Kindî, hareket, nicelik, nitelik şekillerinden biri sebebiyle fani ve değiştirilebilir özelliği, bütün duyulur olana verirken duyulur varlığı makul varlıktan ayırdeder: Artma, azalma, benzeme, benzemezlik, yoğunluk, gevşeklik... Makul varlık aklın konusu olduğu halde, duyulur varlık duyuların konusudur. Kindî, burada birinci ve ikinci cevherler ilmi deyimini kullanmaz, ama hiç şüphesiz aynı gerçek söz konusudur (47).

TABIATTAN İTİBAREN İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI

Bizzat Aristo'nun da belirttiği ilk yunan filozofları, "tabiat filozofları", "fizisyenler" "fizyologlar" terimleriyle adlandırılmalarına rağmen, burada yunan tasavvurunun tabii nesnelere üzerinde düşünme ile başladığını hatırlatmamız gereksizdir. Sonraki filozoflar: Eflâtun, Aristo v.b., en sıkı anlamda alınan felsefeye kendilerini vermiş olmalarına rağmen, bu arada onlar felsefî araştırmalarında tabiatı ihmal etmemişler ve hatta yazdıklarının belli bir sayısını tabii ilimlere adanmışlardır. En azından Rodos'lu Andronik'den beri kendini kabul ettiren "metafizik" deyimini, orada felsefenin hareket noktası olarak yeniden tabiata dönen mevki belirtmek içindir. Bu, Aristo'nun fizik, matematik ilimleri ve felsefe-i ûlâ veya metafizik olarak ayırdettiği ilimlerin sınıflandırılması için önemlidir (48).

Ayrıca Kindî'nin yazdığı külliyyatının büyük bir kısmının konu olarak fiziko-tabii ilimlere sahip olduğunu hatırlamaya gerek yok, Kindî, bu konuda yunan felsefesine bağlıdır (49). Bu, bilhassa "Bir veya iki telli çalgı âletleri kitabı"nda verdiği ilimlerin sınıflandırılmasında görülebilir, ki orada Kindî, eski filozofların, biri kendisinin altında ve bir diğeri üstünde olan "orta" bir ilim kabul etmek âdeti olduğunu yazar. Altta olan ilim, hepsinin ona baş vurması yüzünden fizik veya tabiat ilmidir; yukarıda olan ilim, tabiata ait olmayan ilimdir ki şüphesiz o bununla "metafizik" belirtmektedir. "Orta" ilim, genellikle "aşağıda" olan ilim ile "yukarıda" olan ilim arasında bulunan matematiğe tekabül etmektedir. Bu matematik kavramı, "aracı" bir ilim olarak Kindî tarafından "Âlemin kitesinin sonlu özelliği" ne dair risâlesinin sonunda yeniden ele alınmıştır ki orada Kindî

(47) Resâ'il..., c. I, s. 106-107.

(48) Eflâtun, Aristo, S. Thomas... da, ilimlerin sınıflandırılması için bak. G. Fraile, Historia de la filosofia, c. I, 1956, c. II, 1960.

(49) Dr. İ. Madkour, bu konuda şöyle yazmaktadır: "Kindî, özellikle başlangıç dönemlerinde İslâm felsefî tasavvuruna hâkim olan fizikî eğilim ile ilgili olmaktadır". Krş. La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1934, s. 5.

şöyle der: "Matematik açıklamalar, duyular ile akıl arasında aracıdır", bu aynı şekilde Eflâtun'un Cumhuriyet (Republique)'inde bulunan bir kavramdır (50). Kindî, şimdi zikrettiğimiz müziğe dair risâlesinde, tabii ilimlere ve metafiziğe ait özel ayrıntılar vermemekte, fakat "orta" ilmin bir bölünmesini vermektedir. "O, "orta" ilim dört kısma ayrılır der: Aritmetiğe ait olanı sayı ve sayılı şeyler ilmi, müziğe ait olanı beste ilmi, hendeseye ait olanı geometri ilmi ve nihayet yıldızlar ilmine ait olanı astronomidir" (51). Matematikten bahsettiğimiz zaman, bu dörtlü taksim ile daha önce karşılaştığımızı okuyucu fark edecektir.

Kısacası, ilimlerin "orta" (matematik) ilme "altta" olan (fiziko-tabii ilimler) ilme ve "yukarıda" olan (metafizik) ilme ait bu taksimnin, maddeden itibaren ve maddeye göre ilimlerin farklı derecelerini kuran Aristocu sınıflandırmaya dayandığını söylemek gerekecektir. İbn Nubâte l-Mısri (ölm. 1366), onların maddeyle olan ilişkilerine göre Kindî tarafından yapılan ilimlerin bir bölünmesini daha önce işaret etmiştir (52).

KİNDİ AÇISINDAN ARİSTOCU SINIFLANDIRMA

İlimlerin aristocu sınıflandırılması, varlığın çoğulcu ve temsîli (benzetimli) kavramı üzerine dayandırılmıştır. Varlıktan başka şekiller ve onları incelemekten ayrı tarzlar olduğu kadar da ilimler mevcuttur. Diğer taraftan Aristoya göre bir ilmin önem derecesi, konusunun üstünlüğüne bağlıdır. O, en üstün ilim, en üstün konuya sahip olması gereklidir, demektedir. Ayrıca, Metafiziğin, Nikomak Ahlâk'ın, Politika ve benzerlerinin belli kısımları olmasına, bu konuyla ilgili parçaları kapsamasına rağmen, Aristo'nun kesin olarak ilimlerin sistemli bir sınıflandırmasını vermediğini hatırlatmak faydalı olacaktır (53).

Gerçekten, daha önce söylendiği gibi girişle ilgili ilimlerin incelenmesinden sonra, tam bir filozof olmak için, derinliğine ilimlerin Aristocu sınıflandırmasını incelemekten daha çok Kindî'nin yaptığı, Aristo'nun eserlerini sıra ile sayınak, onlardan her birinin konusunu belirtmek ve onların gerekliliği üzerine dikkati

(50) Resâ'il..., c. I, s. 192.

(51) Kitâb el-musevvitât el-veteriyye min zât el-Veter el-vahid ilâ zât el-'aşarat avtâr, Nşr. Z. Yûsuf, Bağdad, 1962: el-Kindî, Writing on Music, s. 70.

(52) Şerh el-'ayûn, şerh risâle İbn Zeydün, Kahire neşri, 1861, s. 163 vd.; Kahire neşri 1957, s. 129-134. Krş. G.N. Atiyeh, a.g.e., s. 39-40. Aristo, Metafizik kitabında ilimlerin sınıflandırmasına ait prensibi, onların maddeyle olan ilişkilerinden itibaren hatırlatmaktadır. Krş. N. Rescher, Studies in the History of Arabic Logic, University of Pittsburgh Press, 1963. s. 29-30. Kindî, "Liber de quin que essentiis" içinde, maddeye göre üçlü bir bölme tesis etmektedir: Maddeyle olan şeyler, maddeden tamamen ayrılmış olan şeyler ve nihayet maddeyle devamlılığı olmayan şeyler: Bunlar "ilâhi" şeylerdir. Krş. Resâ'il..., c. II, s. 9-11.

(53) G. Fraile, a.g.e., s. 413-418.

çekmeştir. Bununla birlikte, "Aristo'nun Kitaplarının Sayımı" son derece açıklayıcıdır, çünkü Kindî, ilk islâm filozofu olmasına rağmen, bu konuda "Aristo'nun Külliyyatı" hakkında oldukça iyi bir bilgi vermeyi ispat etmiştir. Bu ise, onun elinde mutlaka filozofun bütün eserlerinin tam metninin bulunduğu anlamına gelmez.

Kindî, bu kitapçıkta Aristo'nun kitaplarının dört çeşit olduğunu söyleyerek başlar: Mantık kitapları, fizik kitapları, psikoloji kitapları ve metafizik. Daha ilerde tamamlamak için Aristo'nun başka özel konularda çok sayıda diğer kitapların ve aynı zamanda başka küçük risâlelerin de müellifi olduğunu söyleyerek bu listeye ahlâk kitaplarını ve politikayı ilâve etmektedir. Kindî tarafından takdim edilen aristocu sınıflandırmayı ayrıntılarıyla görelim.

I. MANTIK KİTAPLARI (54)

Mantık (lojique) kelimesi Arapçaya çeşitli şekillerde tercüme edilmiştir: 'ilm el-âlât, yani alet ilmi, yunanca "organon" kelimesine tekabül eden bir deyimdir; 'ilm el-mizân, yani mizân ilmi, bazan kimyayı da ifade eden bir deyim, kısacası, Hawârizmî'nin "Mefâtiḥ el-'ulûm" da yaptığı gibi bazı durumlarda lüga-viyât anlamını ifade etmektedir. Bununla beraber, her ne kadar mantık aynı zamanda kelime ve dili belirliyebilir ise de, Kindî'nin kullandığı en genel kelime, logos'a tekabül eden mantıktır (55).

Burada bazı açıklamalar gerekli görülmektedir. Kindî, Mantık (Logique) ın bölümü olarak Retorik (belâgat ilmi) ve Poetik (şiire değin) dahil sekiz kitap göstermektedir. O, Porphyre'in İsağojisini bilmesine ve bu konuda da ona iki risâle (56) izafe edilmesine rağmen, İsağojiye hiç bir imada bulunmadan aristocu sınıflandırma ile yetinmektedir. Mantığın çeşitli bölümlerini göstermek için Kâ-togoriyâs, Bâryârmaniyâs, Anûlûtiqî, Sûfistiqâ, v.s. olarak arapçaya tercüme ettiği yunanca kelimeleri kullanmakta ve her kitabın konu ve amacını arabça olarak belirtmektedir. Kindî'ye göre aristocu Mantığın bölümleri ve onların her biriyle ilgili konuları şunlardır:

(54) Burada bazıları için ilginç olabilecek Araplarda mantığa dair bir kısım çalışmaları vereyim. C. Prantl, *Geschichte der Logic im Abendlande*, 3 cilt, eser Berlin'de 1955'de basılmıştır (Kindî ve diğer arap filozofları ile ilgili olan kısım, II, cilt, s. 308-398 sayfalarda bulunmaktadır); İ. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1934 ve *Mantiq Aristo, wal-nahw l-'arabî*, *Mecellet mecma' el-lüga l-'arabiyye* içinde, c. 7, s. 338-346; 'A. Badawi, *Mantiq Aristo (tahqiq)*, Kahire, 1948; N. Rescher, *Studies in the history of arabic Logic*, Pittsburgh, 1963 (Kindî'ye ait, bak. özellikle bölüm III; *Al-Kindî's sketch of Aristotle's Organon*, s. 28-38); 'A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968 (Mantık'a dair, s. 74-79).

(55) İ. Madkour, *L'Organon...*, s. 40, 45, 50-51.

(56) *İhtisâr Kitâb İsağocî li-Fûrfiryûs* (Porfir'in İsağojisinin özeti) ve *Risâle-i fî l-medhal el-mantiqî b-istifâ' el-kavl* (mantığa eksiksiz bir Giriş) Krş. G.N. Atiyeh, a.g.e., not 34 ve 35.

- a) Kategoriler (el-makûlât) (57)
- b) Perihermeneias (el-tefsîr) (58)
- c) Birinci analitikler (el-'aks) (59).
- d) İkinci analitikler veya Apodictique (el-idâha).
- e) Topikler (cedel).
- f) Sofistik (el-mugâlata) (60).
- g) Retorik (el-belâğa) (61).
- h) Poetik (el-şî'r) (62).

(57) Kindî'ye R. fi l-makûlât el-'aşar diye bir risâle izafî edilmektedir (On kategoriler ile ilgili bir risâle). Krş. G.N. Atiyeh, a.g.e., s. 164 not, 37. Kategoriler kitabının arapça tercümesine dair bak, R. Walzer, Greek into Arabic. Oxford, 1962, s. 70-76.

(58) Kindî, bu kitabın bir özetini yapmıştır. Krş. İ. Madkour, Avicenniana, Le livre de l'Interprétation du Shifâ', MIDEO içinde 10, s. 250. R. Walzer, a.g.e., s. 76-77.

(59) Kindî, Analitikler içinde Aristo'nun dediğine uygun bir risâle yazmış olacaktır. Krş. G.N. Atiyeh, a.g.e., s. 164 not, 38. R. Walzer, a.g.e., (arapça tercümesinde Birinci Analitikler için, s. 77-79). Aristo'ya ilişkin metni, muhtemelen tanınamış olduğu halde, Kindî'nin İkinci Analitiklerin bir özetini yazdığı tahmin edilmektedir, s. 98 vd.

(60) Kindî'ye sofistlik aldatmacalardan korunmanın uslubuna ait bir risâle izafe edilmektedir. Krş. G. N. Atiyeh, a.g.e., s. 165, not, 39.

(61) Kindî, ekolüne ait Retorik için, okuyucuya R. Walzer'in kaynaklarına başvurmayı tavsiye ederim: "For the study of Aristotle's Rhetoric in al-Kindî's school. Krş. İbn an-Nadîm's (Fihrist, 250, 2 f.F.) and Ibn al-Qiftî's (37, 20f.L.) reference to the autograph of and "old" translation in the handwriting of Al-Kindî's pupil Ahmad ibn at-Tayyib as-Sarahsi, Krş. F. Rosenthal, American Oriental Series, 26, New Haven, 1943, s. 51", a.g.e., s. 97. Daha önce gördüğümüz gibi Kindî, Retorik ve Poetik'i, Organon'un bölümleri olarak kabul etmektedir; oysa, bu tarzda görmek, syriaco-arab geleneği içinde en azından Simplicius'a kadar gitmektedir. Krş. N. Rescher, a.g.e., s. 30.

Dr. Taha Hüseyih'e göre arap Retorik'i hicri ikinci asırda başlamıştır. Temel, üçüncü asrın ikinci yarısına kadar arap olduğu halde baştan beri yabancı düşünme biçimi ile bilhassa İran ve Yunan düşüncesinden etkilenmiştir. O sırada Aristo'nun Retorik tercümesinin ortaya çıkmasıyla iki retorik arasında mücadele başlamaktadır. Gizlice Yunan felsefesine ve Yunan retorikine baş vuran arap retoriki, ki kendini açıkça Aristo'dan göstermektedir. Bununla beraber iki retorik arasındaki ayrılma kesinlikle tam değildir. İbn Sina, Şifâ'da, Aristo retorikini tahlil ederken sanki onu araplaştırdı ve böylece o, iki retorik arasında mümkün mertebe uzlaşma sağlamıştır. Krş. Le rapport entre la rhétorique arabe et la rhétorique grecque, Actes du XVIII^e Congrès International des Orientalistes içinde, 7-13 Eylül, 1931, Leiden, s. 241-242.

(62) Paris Bibliothèque Nationale'de VI. asrın süryanice bir tercümesine göre yapılmış, Aristo'nun Poetik'inin arapça tercümesinin bir elyazması vardır. (Ar. 882a), bu, X. asrın başına uzanan bir tercümedir. D.S. Margoliouth bundan bazı parçaları, 1887'de Analecta Orientalia ad Poeticum Aristotelicum içinde tercüme etmiştir. Londres, 1887, Daha sonra, Jaroslaus Tkatsch, Viyana Akademisinin desteği ile arapça tenkidli bir tercümesini yaptı: Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grunlage der Kritik des griechischen Textes, I, Wien, 1928; II, Wien and Leipzig, 1932. Krş. J. Hardy, Aristote, Poétique texte établi et traduit par J. Hardy, Paris 1932, s. 26-27.

II. FİZİK KİTAPLARI

Kindî'nin kitaplarının büyük bir kısmının konu bakımından tabii ilimlere sahip olduğunu daha önce söylemiştik. Kindî, Aristo'nun fiziğe ait yedi eserinin bir listesini vermekte, fakat o kitaplardan meydana gelen her birinin kitap sayısından bahsetmeksizin onların konularını belirtmektedir (63).

Kindî'nin listesi şunlardır:

- a) Fizikî inceleme kitabı
- b) Sema (Gök)
- c) Üreme ve bozulma (64)
- d) Meteoroloji
- e) Madenler kitabı
- f) Bitkiler kitabı
- g) Hayvanlar kitabı

III. PSİKOLOJİ KİTAPLARI

Biz, Kindî'nin psikolojiye dair Aristo'nun eserlerinin kendi metinlerinden hangi noktaya kadar yararlandığını bilmiyoruz. Onun devrinde tüm metinlerin yokluğu bazen özetler ile telafi edilmişti. "De Anima"nın durumu böyle olmuş olmalı gibi geliyor: "Kindî, Aristo'nun De Anima adlı eseri hakkında Yahya b. Batrîk tarafından tercüme edilmiş, ya da üzerinde çalışılmış bir özetten kısmen bilgi edinmiş olabilir." (65).

(63) Resâil..., c. I, s. 367, 382-383. Aristo'nun fizik ve tabii ilimlere değin kitaplarının arapça tercümeleri için, bak, 'Abdurrahman Badawi, La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Paris, 1968, s. 79-80. Des animaux için, s. 81-82.

(64) Kindî, Üreme ve bozulmayla ilgili bir eserin de müellifidir, onun metni Resâ'il içinde görülebilir... c. I, s. 214-237. Bu risâle içinde, "Kindî, kâinatın aristocu sınıflandırma cetveline taraftardır, fakat bazı noktalarda Ptolemy'e yaklaşan büyük bir eğilim göstermektedir." Kırş. G. N. Atiyeh, a.g.e., s. 160.

(65) M. Guidi e R. Walzer, Studi su Al-Kindi I. Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele, Reale Accademia Nazionale dei Lincei içinde, Serie VI, c. VI, fask, V, Roma, 1940, s. 382, not 2. Aristo'nun psikolojiye dair kitaplarının arapça tercümeleri için, bak, 'Abdurrahman Badawi, a.g.e., s.80-81. G.N. Atiyeh, a.g.e., s. 99-122, Kindî'nin psikolojik doktrinlerinin bir özeti vermektedir.

Not: Yukarıda tırnak içindeki metni ve bazı İtalyanca metin ve dipnotları Türkçeye çeviren A. Ü. Ed. Fak. den Dr. Erdal Birkan'a burada teşekkürlerimizi sunarız.

- a) De anima (66).
- b) De sensu et sensato.
- c) De somno et vigilia (67).
- d) De longitudine et brevitate vitae.

VI. METAFİZİK

Kindî'ye göre metafizik, felsefenin en yüce kısmıdır. Bundan dolayı ona Felsefe-i ülâ (İlk Felsefe) adını vermiş ve felsefî eserlerinin en iyisini ona ayırmıştır: Kitâb fî l-felsefe l-ülâ, bugün için onun arapça metin içinde iki neşrine sahip bulunmaktayız (68). Daha ilerde, bizim Metafizik adını koyduğumuzu belirtmek için kullanılan deyimleri vereceğiz.

Kindî, Aristo'nun eserlerinin tasnifinde metafizikten söz ettiği zaman, onun çeşitli kitaplardan oluştuğunu söylememektedir; hatta özellikle tersini söylemektedir: O ancak, bir kitaptan meydana gelmiştir ve bu, şüphesiz Aristocu Metafizik'in bütününe baş vurmak yoluyledir (69).

V. AHLÂK KİTAPLARI

Ahlâk ve politika hususundaki yazılanlar, söz konusudur. Ahlâka ait eserler konusunda Kindî'nin listesi, elbette deyimlerinden bazılarının anlamı çıkarılmak şartıyla yeterince açık gibi görünmektedir, çünkü, o ele aldığı eserlerin adını her zaman vermemektedir. Bizim, Kindî'nin ahlâk ile ilgili Aristo'nun eserlerini ya metinler içinde veya kısaltmalar içinde tanıyıp tanımadığını bilmediğimiz de doğrudur. Gerçek olan, bizzat Kindî'nin de, Risâle fîl -ahlâk (70) ve bir süre önce H. Ritter ve R. Walzer (71) tarafından neşredilen kederleri uzaklaştırma tar-

(66) Dr. Ebû Rîda tarafından yayınlanan risâleler arasında Kindî'nin ruh hakkındaki iki risâlesinin arapça metni bulunmaktadır. Krş. Resâil..., C. I, s. 272-280, 281-282. G.N. Atiyeh, a.g. e., s. 193 içinde Kindî'nin ruh hakkındaki diğer risâlelerinin adları görülebilir. Latince ve arapça varyantları içinde sahip olduğumuz ve birçok araştırmaların konusu olmuş olan Kindî'nin "De intellectu" kitabını burada hatırlatmaya ihtiyaç duymuyoruz.

(67) Kindî, A. Nagy tarafından Die Philosophischen Abhandlungen... içinde, s. 12-27, latince metni yayınlanan "De somno et visione" adında bir kitap bırakmıştır ve onun arapça metni, Resâil içinde, C. I, s. 293-311, bulunmaktadır. S. Albert le Grand, "De somno et vigilia" nun kompozisyonunda bu kitaptan yararlanmıştı.

(68) Bunlar, A.F. el-Ahwani'nin Kahire, 1948 ve Resâil..., 'in neşridirler, C. I, s. 97-162.

(69) Resâil..., C. I s. 368-384. Metafiziğin arapça varyantları ile ilgili olarak bak. 'Abdurrahman Badawi, a.g.e., s. 82-83 ve R. Walzer, a.g.e., s. 114-128. Aynı zamanda metafiziğin bazı yönleri için bak. G.N. Atiyeh, a.g.e., s. 44-82.

(70) Krş, G.N. Atiyeh, a.g.e, s. 195-196.

(71) Studi su Al-Kindî' II. Uno scritto morale inedito di Al-Kindî, Memorie della Accademia dei Lincei, içinde, serie VI, C. VIII, fask. I, Roma, 1938.

zına dair meşhur risâle gibi, ahlâkî nitelikte birçok risâlelerin müellifi olmasıdır. P. Sbath, Halep'te özel bir kütüphanede, Kindî'nin "Felsefe Tetkikine Davet" isimli bir risâlesinin varlığını bildirmiştir (72).

Kindî'nin siyasete dair yazdıklarına gelince, en azından yönetimle ilgili iki eserin başlıkları bilinmektedir (73).

Aristo'nun ahlâk ve politika üzerine yazdıklarının Kindî tarafından bildirilenleri şunlardır: (74)

- a) Ethique à Nicomaque (75)
- b) Magna Moralia (76)
- c) Ethique à Eudème (77).
- d) Politique (78).

Kindî, Aristo'ya ait risâlelerin sayımını yaptıktan sonra, Aristo'nun özel konulara dair birçok kitapların ve ayrı zamanda özel meselelerle ilgili birçok risâlelerin de müellifi bulunduğunu açıklamaktadır (79). Diğerleri daha genel bir niteliğe sahip oldukları halde (80), Simplicius, Philopon ve Olympiodore gibi

(72) Al-Fihrist (Catalogue de Manuscrits Arabes), Premiere partie. Ouvrages des auteurs antérieurs au XVII e siècle. Le Caire, 1938, s. 112-113.

(73) G.N. Atiyeh, a.g.e., s. 195. Bak. aynı eser, Kindî'nin ahlâka ait doktrinlerinin bir özeti, s. 123-147.

(74) Resâil..., C. I, s. 369 ve 384.

(75) Arap dünyasında Nikomak'ın Ahlâkî ile yapılan bütün etkiyi belirlemek henüz mümkün değildir. O, önce İshak b. Huneyn (ölm. 910-911) tarafından arapçaya tercüme edildi ve daha sonra diğer tercüme yapıldı. Genel olarak arap filozofları ya onu şerh ettiler veya ondan etkilen-diler. Bu konu için bak. R.A. Gauthier, O.P. et J.Y. Jolif, O.P., L'Ethique à Nicomaque, C. I, Louvain-Paris, 1958, s. 71-74; A.J. Arberry, The Nicomachean Ethics in Arabic, Bulletin of the School of Oriental and African Studies içinde, 17, 1955, s. 1-9; D.M. Dunlop, The Nicomachean Ethics in Arabic, Books I-VI, Oriens içinde, C. 15, 1962; s. 18-34; 'Abdurrahman Badawi, a.g.e., s. 83; M. Guidi ve R. Walzer, Studi su Al-Kindî, I. Uno scritto..., s. 383; not, 3.

(76) M. Guidi e R. Walzer, Studi su Al-Kindî I. Uno scritto introduttivo allo studio di Aristo tele, Reale Accademia Nazionale dei Lincei, serie VI, C. VI-fasc. V, Roma, 1940, s. 407.

(77) M. Guidi e R. Walzer, a.g.e., s. 407.

(78) Kindî, Politique'in Ethique à Eudème ile karıştırma veya bir tutma duygusunu vermektedir. O, gerçekten Politique konusunda Aristo'nun onu dostlarından birine ithaf ettiğini ve onun Ethique à Nicomaque ile bazı bölümleri aynen kapsadığını söylemektedir. Bu yanlış anlama veya tanıma durumu, Politique' in arapçaya hiç bir zaman tercüme edilmemiş olması gerçeği ile daha iyi açıklanabilir. Krş. M. Guidi e R. Walzer, Studi su Al-Kindî I. Uno scritto..., s. 383-384.

(79) Resâil..., C. I, s. 369.

(80) M. Guidi e R. Walzer, a.g.e., s. 384, not, I.

Aristo'nun eski şarihleri, daha önce Aristo'nun eserleri arasında, risâleler halinde, özel konuları ele alanların mevcut olduklarını belirtiyorlardı. Kindî, bu kitapların ve risâlelerin özel konuları ele aldıklarını söylediği zaman, öyle gösteriyor ki bu eserler çok kısadır. Binaenaleyh *Metaphysique*, *De anima* v.s. gibi geleneksel olarak Aristo'ya isnat edilen eserler yanında, Aristo'nun yazılı eseri içinde "dialogues" gibi, bazı kaybolmuş eserler yahut yanlışlıkla ona isnat edilen diğer eserlere de rastlanmaktadır. "Dialogues" gibi bize kadar parçalar halinde gelen bu eserlerin bazıları, onun düşüncesinin gelişimi içinde platoncu bir safha ile son senelerin Platon ve Aristo arasındaki diğer bir intikal "transition" safhasını ayırtmaya müsaade etmiştir. Kindî, bu çok sayıdaki başka kitaplardan ve başka risâlelerden söz ettiği zaman, hangi cins kitaplara bağlanmaktadır: "Dialogues" mı, kaybolan eserlere mi, yoksa uydurma eserlere mi? Bu soruya cevap zordur, fakat çok muhtemel, onun yalnız geleneksel Aristo düşüncesine değin eserleri değil, aynı zamanda diğer eserleri de bildiğini savunmak gerekir. Meselâ R. Walzer, Kindî'ye dair önemli bir makalesinde, Kindî'nin Aristo (81)'nin Eudème "dialogue" unun doktrinlerini ruhla ilgili eserlerinin birinde yaydığını ve Kitâb el-felsefe l-ülâ'sında, *Proteprique* (82) "dialogue" un izleri bulunduğunu ortaya koymaktadır.

DIĞER TASNİFLER

Biz daha önce ilimlerin tasnifine ait Kindî'nin hiç bir risâlesinin metnine sahip bulunulmadığını ve bu noktada onun yunan düşünürleri içinde kendine ulaşmış olanı benimsediğini, yani nazarî, amelî ve üretken olarak ilimleri tasnif eden Aristo'da bir örneği mevcut bulunan nazari ve amelî halde ilimlerin genel bir taksimatı olduğunu söylemiştik. Kindî, nazari ve amelî görünüm altında ilme bir çok imade bulunmaktadır. Meselâ, o, "Kitâb fi l-felsefe l-ülâ" da, filozofun, nazari ilimde gerçeği elde etmeyi ve eylemde yani tatbikat (pratik) da bu gerçekle uygun olarak davranmayı aradığını söylemektedir. Buradan, nazariye ve amelînin, gerçek ve eylemin karşılıklı olarak birbirlerini tamamladıkları görünmektedir (83). O, "Liber de quinque essentiis" de felsefe her şeyin ilmi olduğuna göre, bütün bilginin felsefeye indirgenebileceğini söyler. Yine o, ruhun "cogitatio vel ratio et sensus" olarak bölündüğü gibi, bu külli bilginin nazari ve amelî (bilgi ve işlem) olarak bölündüğünü söylemektedir. Nazariyat zihni kısma, tatbikat ise duyulur kısma denk düşmektedir. Bu bölme, gerçekte, "Kitâb fi l-felsefe l-ülâ" da bulunan genel bir bölmedir ki, orada Kindî duyuların konusu olan duyulur varlık-

(81) *Newstudies on al-Kindî*, Greek into Arabic içinde, Oxford, 1962, s. 175-205; Eudème için, s. 201 vd. Aristo'nun uydurma (apocryphes) eserlerinin arapça tercümeleri için krş. Abdurrahman Badawi, a.g.e., s. 84-93.

(82) R. Walzer, *The rise of islamic Philosophy*, Oriens içinde, 1950, C. 3, s. 9.

(83) *Resâ'il...*, C. I, s. 97.

lar ile zihnin konusu olan zihni veya küllî varlıklar arasında en önemli bir fark kurmaktadır (84). "Liber de quinque essentis" de, yine, o, düşünce veya zihinle ilgili kısımda "divinorum-ilâhî" den olan kısım ile "artificialium-sunî" den olan diğer kısmı ayırmaktadır. Sun'î şeylerin incelenmesi, Aristo'nun hareketli ile hareketsiz (85) varlıklar arasında kurduğu büyük bölüm içinde hareketli şeylerin incelenmesine tekabül ederken, ilâhî şeylerin incelenmesi, Aristocu bölümün hareketsiz şeylerinin incelenmesine tekabül edecektir. Yine biz, Aristo'nun politika, manastır ve ekonomiye ilişkin olanı felsefenin ameli kısmı içine aldığını hatırlatalım. Kindî, Aristo (86)'nun etik (ahlâk) inden söz ettiği zaman bu bölümü çok iyi hatırlatmaktadır; bununla beraber o, kitapta (87) onu ilgilendiren felsefenin ameli kısmı olmayan vakıa ile çok iyi açıklanabilecek olan felsefenin ameli kısmını "Liber de quinque essentis" de ele aldığı zaman, ona hiç bir imada bulunmamaktadır.

İLÂHİYATIN YERİ

Kindî'ye göre ilimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili bu incelemeleri bitirmek için, diğer iki ilim konusuna kısaca değinmek istiyorum: İlähiyat ve Astroloji.

Önce onlar arasında ilimlerin ayrılmasının ilkçağda, daha sonra olduğu derecede net olmadığını hatırlatmak gerekir, çünkü çeşitli bakımlar altında düşünülse de ilimlerin deyimleri (istihlaları) henüz kararsız ve kısacası birçok anlam belirsizlikleri aşağı yukarı genel bir konuya sahip bazı ilimlerin gerçekleşmesi ile kurulmuş idi. İlk inlähiyatın durumunu görelim.

Aristo, Metafizik içinde ilim olarak tam istenilen açıklıkta inlähiyatın yerinden söz etmemektedir. İlähiyat orada bazan felsefe-i ülä'nın bir kısmı gibi, bazan konusundan dolayı ona üstün olan bir ilim gibi görünmektedir: İlk asıllar ve ilk sebepler, bu anlamda inlähî bir ilimdir, çünkü ilk asıl ve ilk sebep Allah'tır. O ezeli ve hareketsiz, ayrı bir varlığa dair olduğu için yüksek bir ilimdir, çünkü, en yüksek ilim, en üstün derecedeki varlığa ait olmalıdır. Mamâfih vaktiyle, o, felsefe-i ülä'yı inlähiyattan daha genel bir ilim gibi takdim eder, çünkü inlähiyat özel bir varlığa dairdir: Bu ilim, Allah'ı özellikleriyle (88), varlığı varlık olarak incelemektedir.

Şimdi Kindî'ye geçelim. Onun ilimler içinde inlähiyatı yerleştirme biçiminde, tamamen açık denebilecek bir çelişki vardır. Neden tamamen açık? Çünkü orada söz konusu olan sadece bir lügat meselesi ve inlähiyat denilenin konusunu inceleme

(84) Resâ'il..., C. I, s. 106-107.

(85) G.N. Atiyeh, a.g.e., s. 40.

(86) Resâ'il..., C. I, s. 384.

(87) G.N. Atiyeh, a.g.e., s. 40.

(88) G. Fraile, a.g.e., a.g.e., C. I, s. 416-418.

şeklidir. Lügat gerçekten de henüz tesbit edilmiş değildi ve bundan dolayı iman, din, tanrıya değin ilim gibi kelimeler eş anlamlı düşünölmekte idi. İlâhiyatın muhtevası, bazan sadece akılla bilinen Allah, bazan peygamberlerin sahip olduğu bilgi gibi ilâhî vahiyyle veya tabiat üstü vasıtalar ile bilinen Allah idi. Kindî'nin ona verdiği anlam işte budur.

Kindî, "Kitâb fî l-felsefe l-ülâ" da felsefenin, esasları ve gerçekleri itibariyle (başka yerde yeniden ele aldığı tanım) eşyanın ilmi olduğunu söylerken, ilâhiyatı felsefenin içine sokmuştur; oysa gerçeklikleri itibariyle eşyanın bu bilgisine, rubûbiyet ilmi ve vahdaniyet ilmi, yani monoteiz (tek tanrıçılık) ilmi girmektedir. Sanıyorum felsefenin içindeki ilâhiyatın bu kapsamında, felsefeyi ve dini, imanı ve akli uzlaştırmak için büyük bir istek vardır ki ona göre bunlar Allah'ı, bilmeye, hayrın ve faziletin tatbikatına yönelmektedir (89).

Kindî, "Aristo'nun kitaplarının sayımı" risâlesinde, felsefeden üstün bir bilme tarzına kaim olan, belki peygamberliğe değin bilgi edinebilecek ilâhî bir ilimden söz etmektedir ki, o ilim, daha yukarıda denildiği üzere, beşerî vasıtalar (çaba, dikkat, zaman) ile kazanılan sosyal bir ilim gibi sunulmuştur. Halbuki ilâhî ilim, ruhun belli bir hal yani tasfiye ve ilhamına dayanmış, ilâhî irade tarafından karşılıksız bir ihsan olarak sadece yukarıdan Allah'ın emirleri ile gelmektedir (89). İlâhî ilimden dolayı olan bu tercihte, için için eflatuncu ve yeni eflatuncu tesirleri unutmaksızın, Kindî'nin İslâmî din duygusunu görmek gerekir (91).

Kısacası, Dr. A.F. el-Ahvani'nin yazdığı gibi: "Aristo'nun Kitaplarının Sayımı" na dair olan bu risâlede, Kindî, din ile felsefe arasında kesin bir ayırım yap-

(89) G.N. Atiyeh, a.g.e., s. 22-25. Krş. Resâ'il..., C. I, s. 104. Dr. A.F. El-Ahwany, Kitâb fî l-felsefe l-ülâ'nın bu parçası konusunda, şöyle yazmaktadır: "Felsefe ve din arasındaki muvafakat üç temel münakaşa üzerine kurulur: 1) İlâhiyat, felsefenin bir bölümüdür; 2) Peygamberin vahyi ve felsefî itimad birbiriyile mutabakat ederler; 3) İlâhiyatın takip ettiği şey, mantıkî olarak buyurulmuştur. Felsefe, eşyanın gerçeğinin bilgisidir ve bu bilgi, ilâbiyatı (el-rubûbiyye), monoteizm ilmini, ahlâkı ve faydalı bütün ilimleri kapsamaktadır". Krş. a.g.e. s. 425.

(90) Resâ'il..., C. I, s. 372-373.

(91) "Kindî'nin teolojik tutum ve davranışları, mevcut yazmada ne sadece peygamberlerin kendilerine has bilgisinden uzun uzadıya bahseder, ne de ilâhî vahiy hakkında bize kısa bir örnek verir (36, 78-82 sayfaları arası), ama o mutezileye ait Kur'an tefsir metodlarını uygular, müslümanlara mahsus genel temayülün prensibini taşır, bayatın her yönüyle dinin içtenlikle yayılışını ilham eder. Ve bu da İslâmın özelliğidir, onun mükemmeliyet vasfı Mu'tezilenin teolojik düşünce devresine uyar. Ama muhtemelen Kindî'nin de, din ve felsefe uzlaşımını desteklemiş olan diğer filozofların da etkilenmediği söylenemez. Onun böyle bir kesin tutum ve davranış içine girmesinin nedeni, saf felsefenin geliştii putperest Yunana daha ziyade son antik devre hâkim olan çevreden ileri gelmektedir..." Krş. M. Guidi e R. Walzer, Studi su Al-Kindî, I. Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele, Roma, 1940, s. 388-389.

maktadır... İlahiyatın, felsefenin bir bölümü olduğu bu genel görüşüne karşı, biz burada şunları bulmaktayız: 1) İlahiyat felsefeden daha yüksek bir yer işgal eder; 2) Din ilâhî bir ilim, felsefe ise sosyal bir ilimdir; 3) Dinin yolu iman, felsefeninki ise akıldır; 4) Peygamberin bilgisi doğrudan ve vahiy vasıtasıyla, filozofunki ise mantık ve ispat yoluyla" (92).

ASTROLOJİNİN YERİ

Şimdi Astrolojiye kısaca değinelim. Önce Kindî'nin G.A. Nallino'ya göre "Açıkça Hind modelleri üzerine dayandırılmış" (93) olan Astrolojiye ait birçok risâlelerin müellifi olduğunu hatırlatalım. Kindî, Astrolojiyi Astronomiden farklı düşünmez: Ona göre her ikisi de felsefenin içine dahildir. Bundan dolayıdır ki, onu girişle ilgili ilimlerin, fizik ve hatta metafiziğin prensipleri üzerine kurarken Astrolojiye ilmî bir hususiyet vermeyi denemiştir, öyle ki "Kindî, Astrolojinin sistematik prensip ve metodlarıyla tam rasyonel bir biçim arayan tek kişiydi" (94).

Kindî, Astrolojinin tek ölçüsü için "nativitates"i içine alan Ptolèmee'nin teorisinden burada biraz uzaklaşırken, Astronominin dalları olarak "nativitates", "electiones" ve "interrogationes"i dikkate almaktadır, çünkü semavî cisimlerin eğilimi, doğum esnasında bütün hayatın kaderini göstermektedir (95).

Kindî ve diğer müslüman Astrologlar tarafından izlenen sistem dört kavuşma konumu sistemidir: Büyük, orta, küçük, Satürn ve Mars'ın kavuşma konumudur ve hatta bu sistemi arap astrolojisi içine sokmuş olan şerefi Kindî'ye ait gibi görünmektedir (96).

(92) A.F. El-Ahwani, a.g.e., s. 425.

(93) Raccolta di scritti editi e inediti. C. V. Astrologia-Astronomia-Geografia, Pubblicazioni dell'Instituto per l'Oriente içinde, Roma, 1944, s. 7. Kindî'nin bize latince metin içinde bir risâlesi ulaşmıştır. Venedik'te 1507'de ve Paris'te 1540 da, atmosferle ilgili değişmelere ait sonuçları ihtiva eden "De mutatione temporis sive de imbribus" adı altında basılmıştır. Krş. A. Nallino, a.g.e., s. 9. Kindî'nin Astrolojiye ait eserlerinin başlıkları için, bak. G.N. Atiyeh, a.g.e., s. 188-190.

(94) C.A. Nallino, a.g.e., s. 19-20, G.N. Atiyeh, a.g.e., s. 79.

(95) C.A. Nallino, a.g.e., s. 10-11.

(96) "O, Kindî ile (c. 850 veya 873) ki kavuşma konumu (konjonksiyon) hakkındaki öğretim, Arap astrolojisinde onun ilk görünüşü görünümündedir." Krş. M. Aston, The Fiery Trigon Conjunction: An Elizabethan Astrological Prediction, Isis içinde, C. 62, 2 no 207, 1970, s. 162, not, 11. Bu gibi kavuşma konumlarına dayanarak, siyâsî ve dinî büyük bir değeri olan olaylar konusunda da kanaat söylenebileceğine inanılıyordu. Çoğu kez müslüman müelliflerin hatırlattığı İslâm dininin süresine ilişkin Kindî'nin önceden haber vermesi, bu anlamda meşhurdur ki, onun arapça metni, O. Loth tarafından yayımlanmıştır. Al-Kindî als Astrolog, Morgenlandische Forschungen, Festschrift an H.L. Fleischer, Leibzig, 1875, s. 263-309. C.A. Nallino, a.g.e., s. 15-16. Kavuşma konumları teorisi Ebû Ma'ser'in meşhur kitabı Avrupaya sokulmuştur, Demagnis conjunctionibus, Ebû Ma'ser, jüpiter ve Satürn'ün başka bir gezegenle karşılaşmasının bir peygamberin ortaya çıkması ve dinin bir değişiklik göstermesi anlamını taşıdığını inanarak söylemekteydi. Krş. M. Aston, a.g.e., s. 162, not, 12. R. walzer'in Astrology and Religion bölümüne de bak. Greek into Arabic içinde, s. 199 vd.

Farabi ve İbn Sina gibi müslüman filozoflara göre, Astroloji tabii ilimlere dahildir, halbuki o, Ptolémée'nin "Tetrabiblos" veya "Quadripartitum"unu takip eden müslüman filozoflara göre Astronomiyle yıldızlar ilminin bir kısmıdır (97).

Ortaçağda diğer ilimler gibi latin Astrolojisi yalnız prensipleri konusunda değil, aynı zamanda lügat konusunda da müslüman Astrolojisinin katkısı ile zenginleşmiştir (98). Bununla beraber, ilmî tipin bu astrolojisi dışında kiliseye değin çeşitli cezaların konusu olmuş olan sözde büyüye ilişkin formüllerin, ruh çağırmanın, toprak falının v.b. nin tam ilmî bir literatürü meydana çıkmıştır (99).

Astroloji ilmi, üniversite çevrelerinde sırf tabiat üstü veya büyüü kapsayarak tatbikata uzanan bir itibardan yararlanıyordu. "Her şeye rağmen, aritmetik, geometri, gökbilim ve müziği kapsayan dört bilim (quadrivium) in biri olarak gösterilebilen astrolojinin biraz önce hatırlattığımız tatbikattan daha çok üniversite çevrelerinde yayıldığı tahmin edilebilir. Bilhassa, o, felsefî ve dinî bir etkiye sahipti..." (100). Fakat ilim ile olağanüstü bir şey arasındaki sınırları kim belirleyebilir? Yıldızlar ilmine değinen Kindî'nin bazı teorileri, açıkça ceza ve tenkid konusu olmuşlardır. Böylece "De erroribus philosophorum"un müellifi, dünyadaki olaylarla ilgili yıldızların etkisine genellikle baş vuran Kindî'nin birçok teorilerini mahkûm etmektedir. Bu yanlış düşünceler (errores), Kindî'nin "De theorica arithmetice" adlı, fakat yazmalarda daha çok "De radiis stellaris" (101) adını taşıyan bir kitabında ele alınmıştır. Gerçekten biz, Kindî'nin kâhinliğe değin (102) büyük risâle yazdığını bilmekteyiz.

Kindî, henüz bilginin çeşitli dalları arasında ilmî hudutların ve sınırın belirlenmesi gerektiği birdönemde yaşamaktaydı.

(97) C.A. Nallino, a.g.e. s. 106 vd. Farabi, Catalogue des Sciences (İlimler Katoloğu) içinde astronomi adı altında en azından iki ilmi ayırdetmek gerekir; İstikbalde gelecek olana ilişkin yıldızların işaretlerini inceleyen yıldızların kararlarını bildirme ilmidir ki bu astrolojidir, diğeri yıldızların matematik ilmidir ki bu tam deyimle astronomidir. Krş. A. Gonzalez Palencia'nın neşri, 2. baskı, Madrid, 1953, s. 46-48.

(98) "Roma dünyasından onu ayıran büyük ölçüde kültür (bilgi) uçurumu olmasına rağmen, XII. asrın başından XV. asrın sonuna kadar Ortaçağ Latin Astrolojisi Arap Astrolojisinden farklı değildi. Tek kaynak Arapça idi... Teknik terminoloji, Arapça kelimelerden alınmış latince edebî tereümelerdir. Bir bakıma bu kelimelerin basit bir bozulmuş şeklidir", Krş. C.A. Nallino, a.g.e., s. 40-41.

(99) M. Th. d'Alverny, Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII e siècle Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1949, s. 227.

(100) M. Th. d'Alverny, a.g.e., s. 228.

(101) M. Th. d'Alverny, a.g.e., s. 228. De erroribus philosophorum için, Krş. P. Mandonnet'in neşri, Siger de Brabant et L'averroisme latin au XIIe siècle içinde, Louvain, 1908, Kindî'nin "errores"i için, s. 18-20.

(102) T. Fahd, La divination arabe, Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam, Leiden, 1966, s. 216.

SONUÇ

Bütün bu kısa açıklamanın genel sonucu olarak biz, Kindî'nin tercüme ve özetler içinde kendine ulaşan yunan ilminin mirasını topladığını ve onu kendine mal etmeye, özetlemeye ve tasnif etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. O, bilgilerin hatırı sayılır çoğunluğundan kendini cesaretsizliğe bırakmayıp, sınıfladığı, tanımladığı ve geliştirdiği çok çeşitli konular üzerinde eserler yazmıştır. Onun bilgiyi sınıflaması, girişle ilgili ilimlerden başlar, felsefenin çeşitli kısımları arasından metafiziğe kadar yükselir ve ilâhî ilimle zirvesine ulaşır. Onun genel görüşü iki bölümü ihtiva etmektedir: Çalışma, uygulama, araştırma ve duyuların ve zihnin bütün mekanizmasının kullanılması yoluyla elde edilen bir sosyal ilim; Allah'ın hür iradesiyle kendisini gösteren ve bu ilâhî ilmi kabul etmeden önce gelen belli bir tasfiye ve ilhamla bazı belli ruhlara verilmiş olan ilâhî ilimdir. Peygamberler bu ilâhî ilimle imtiyazlıdırlar, halbuki sosyal ilimler alanında bilgenin en yetkin örneği olarak kâmil filozof gözükmektedir.

A. Cortabarría-Beitia, o.p.

İspanyolcadan tercüme eden A. de Sa, o.p.

' K İ T A P T A N I T M A ' V E T E N K İ D İ

Jean—Paul CHARNAY, SOCİOLOGİE RELİGİEUSE DE L'İSLAM,

Paris, Sindbad, 1977.

Tanıtan: Doç.Dr. Ünver Günay

"Cezayir'de Müslüman Hayat" (La Vie Musulmane En Algerie, Paris, PUF, 1965) ve "İslâm Kültürü ve Sosyo-Ekonomik Değişme" (Islamic Culture and Socio-economic Change, Leiden, Brill, 1971) gibi islâmî araştırmalar alanındaki önemli eserleriyle tanıdığımız, Fransa'da CNRS'te "araştırma şefi" (maître de recherche) Jean-Paul CHARNAY "Sociologie Religieuse de L'Islam" (İslâmın Dinî Sosyolojisi) başlığını taşıyan eserini de 1977 de yayınlamak suretiyle, yukarıda birkaçının adına işaret ettiğimiz İslâmiyet araştırmalarına bir yenisini daha eklemiş bulunmaktadır. Yirmi yılı aşkın bir süreyle Mağrib'de kalmak suretiyle müslümanlarla doğrudan doğruya temase gelmek fırsatını elde etmiş olup, ilkin Fransız hukuku ile İslâm hukuku arasında karşılaştırmalarda bulunan, daha sonra da sosyolojiye yönelen CHARNAY'ın bu son eseri, her şeyden önce "İslâmın Dinî Sosyolojisi" adını taşımak bakımından dikkati çekici ve orijinal olup, Din Sosyolojisiyle ilgilenenlerin okumadan geçemeyecekleri önemli bir çalışmadır.

Bilindiği gibi, sosyolojinin felsefî görüşlerden sıyrılıp, kendine has metotlarıyla deneysel ve bağımsız bir biçimde bilim dünyasındaki yerini almaya başlamasından itibaren çeşitli sosyoloji araştırmaları arasında dinî konular da önemli bir yer tutmuş olup, öte yandan, Din Sosyolojisi de yüzyılımızın başından bu yana bağımsızlığına kavuşmuş bulunmaktadır. Öyle ki, gerçi bu alanda genel ve sistematik eserlere henüz fazlaca rastlanmamakla birlikte, E. Durkheim, Max Weber, J. Wach ve G. Le Bras gibi büyük din sosyologları, bu gün için artık Din Sosyolojisi alanında klâsikleşmiş bulunan eser ve çalışmalarıyla kendilerini bilim dünyasına iyice kabul ettirmiş bulunmaktadır. Bununla birlikte, sözünü ettiğimiz bu Batılı büyük din sosyologlarının ve onların yolundan giden öteki araştırmacıların Din Sosyolojisi araştırmaları çoğunlukla Hristiyanlık üzerinde odaklaşmış bulunmaktadır. Gerçekten de, dinî olayın derin manâlı unsurlarının karşılaştırılması üzerine temellenmiş bulunan "Genel ve Sistematik Dinler Sosyolojisi"ni" gerçekleştirmek idealinde olan büyük din sosyologlarının eserlerinin bile "il-

kel" olarak vasıflandırılan dinler, Uzak Doğu dinleri, Yahudilik ve özellikle Hristiyanlık üzerinde durdukları görülmektedir. Meselâ bunlardan Max Weber'in tipolojisi içerisinde İslâmiyetle ilgili parçalar halinde bir takım görüşlerin yer aldığı ancak bu konunun hiçbir vakit derinleştirilmemiş olduğuna şahit olunmaktadır. Üstelik islâmi araştırmalar sahasında uzman olmayan Weber'in bu konudaki görüşlerinin bir bakıma tartışma konusu olduğu da bilinmektedir (1). Aynı şekilde Weber'in öğrencisi olup, Din Sosyolojisinin en büyük isimlerinden biri olarak bilinen ve bütün dinleri kucaklayan "Genel ve Sistemik Din Sosyolojisi" idealine en çok ve en titiz bir şekilde bağlı olmasıyla dikkati çeken Joachim Wach'ın eserinin bile özellikle Hristiyanlık bakımından oldukça zengin oluşuna karşılık, İslâmiyet konusunda oldukça dar ve yüzeysel kalmış bulunduğunu belirtmek gerekir. Din Sosyolojisinin klâsiklerinden hiçbiri, başka pek çok dinler üzerine derinliğine araştırmalarda buldukları halde, İslâmiyet konusunu başlı başına ele alıp, ayrı ve özel bir araştırma konusu olarak değerlendirmek suretiyle derinleştirmemiş, hattâ bazı durumlarda ondan hiç söz etmemişlerdir. Esasen her din sosyoloğunun içinde yaşadığı topluma karşı doğal olarak daha derin bir ilgi duyacağı göz önüne alınırsa, Batılı büyük din sosyologlarının da kendi toplumları ve dinlerine eğilmelerinden daha tabii bir şey olamazdı. Gerçi, L. Massignon *Année Sociologique* dergisinin ikinci serisindeki yazılarıyla İslâmiyet üzerine Din Sosyolojisi araştırmalarına ilk ve önemli katkılarda bulunanlardan olmuştur. Ancak Massignon hiçbir zaman tam anlamıyla bu konuya kendini angaje etmiş değildir. Aynı şekilde, Ruben Levy'nin "The Social Structure of Islam, Cambridge, 1957" ı, J. Chelod'un "Introduction à la Sociologie de L'Islam, Paris, 1958"ı ve "Les Structures du Sacré Chez les Arabes, Paris, 1965", "Pour Une Sociologie de L'Islam, Paris, 1960" gibi eser ve makaleleri, Montgomery Watt'ın "Islam and The Integration of Society, London, 1961" si, H.A.R. Gibb'in "Modern Trends in Islam, Chicago, 1947" ı ve nihayet Maxime Rodinson'un "L'Islam et Capitalisme, Paris, 1966", L. Gardet'nin "la Cité Musulmane, Paris, 1954", H. Laoust'un, "Les Schismes Dans l'Islam, Paris, 1959,, ını Din Sosyoloji ile ilgili olarak İslâmiyet üzerine şarkiyatçılar tarafından gerçekleştirilmiş bulunan belli başlı çalışmalar arasında zikretmek mümkündür. Batı'da ve özellikle Fransa'da dinî pratiklerin sosyolojik araştırmalarını başlatan G. Le Bras'ın "Normes Et Valeurs Dans L'Islam Contemporain, Paris, 1966" s. 286 da yayınlanan "Perspective de Recherches en matière de Sociologie Religieuse"ü ise bu konuda yapılacak monografik çalışmaların geliştirilmesine önemli bir ışık tutabilecek mahiyette olmakla birlikte, henüz bu tür bir araştırma geleneğinin tam olarak yerleşmemiş olduğuna da işaret etmek gerekir. Öte yandan, yukarıda zikredilen şarkiyatçıların hiçbirini gerçek bir din sosyoloğu olarak telâkkî etmek mümkün değildir. Buna karşılık, Fran-

(1) Max Weber'in İslâmiyet konusundaki görüşlerinin tartışması için bak.: Bryan S. Turner, *Weber and Islam, A Critical Study*, London-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1974.

sa'da "sosyologların en şarkiyatçısı ve şarkiyatçıların da en soyoloğu" olarak vasıflandırılan Prof. Jacques Berque'in bu konudaki çalışmalarının nev'i şahsına münhasır bir kıymet ve orijinalitesi bulunmaktadır. Zira Berque'in İslâmiyet araştırmaları (1), kendine kadar gelen şariyatçılar arasında geçerli olup, doğrudan doğruya klâsik din ilimlerine yönelmek şeklinde ortaya çıkan geleneği kırmış ve İslâm toplumlarının dini-sosyal realitelerinin, sosyolojinin yöntem ve bakış açılarının ışığı altında incelenmesine yönelmiştir. İşte, Eser'ini tanıtmaya çalıştığımız Jean-Paul Charnay da O'nun öğrencisi olup, Hocasının yolundan gitmektedir.

Batılı araştırmacıların Din Sosyolojisi sahasında İslâmiyetle ilgili yukarıda sözünü ettiğimiz bu çalışmalarına karşılık, İslâm dünyasında doğrudan doğruya bu konuya ayrılmış araştırmalara oldukça az rastlanmaktadır. Geiçi, meselâ Tunus'ta Abrülwahhab Budiba'nın bu konuyla ilgili çalışmaları gerçekten dikkati çekicidir. Aynı şekilde Türkiyemizde H. Ziya Ülken, Z.Fahri Fındıkoğlu, Şerif Mardin ve özellikle Mehmet Taplamacıoğlu'nun Din Sosyolojisi ile ilgili değerli çalışmaları bulunmaktadır. Esasen bu ilmin konuları çok eski devirlerden beri İslâm alimlerine tamamen yabancı kalmış da değildir. Zira pekçok İslâm alimi doğrudan doğruya bir Din Sosyolojisi denilemezse bile -hattâ çoğu zaman toplum felsefesine daha çok ağırlık vermiş olmakla birlikte- bu konuya giriş yada hazırlık mahiyetinde de olsa çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bu cümleden olarak Farabî, İbn Miskeveyh, Gazalî, Şehrîstânî, Maverdî ve İbn Haldun gibi müslüman alimlerin, bu günün modern Din Sosyolojisinin pek çok konularını ele almada öncülük ettiklerini belirtmek gerekir. Özellikle XIV. yüzyılda yaşamış bir İslâm alimi, tarihçisi, filozof ve sosyoloğu olan İbn Haldun, bir yandan tecrübî sosyolojinin kurucusu olmak şerefini taşıdığı gibi, öte yandan da, el-Mukaddime adlı meşhur eserinde dinî konulara da büyük bir ağırlık vermek ve üstelik dinin toplumsal rolü ve önemi üzerinde durmak suretiyle, aynı zamanda tecrübî Din Sosyolojisinin kuruluşuna da öncülük etmiş bulunmaktadır. Gerçekte ise, hemen hemen her İslâm aliminin eserinde doğrudan doğruya değilse bile zımnen de olsa özel bir İslâm din sosyolojisinin yatmakta olduğunu ve bu nedenle, özellikle İslâm tarihi, felsefesi, tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf gibi dinî ilimler sahasında müslüman alimler tarafından bu güne kadar ortaya konulmuş bulunan eserlerdeki bu özel ve fakat zımnî Din Sosyolojisini ortaya çıkarmanın her şeyden önce bu sahalarda çalışan müslüman araştırmacılara düştüğünü belirtmek gerekmektedir. Nitekim, J.P. CHARNAY-

(2) Prof. Jacques Berque'in bu konudaki belli başlı çalışmaları şunlardır: Cent vingt-cinq ans de la Sociologie Maghrébine, Annales, Economie, Sociétés, Civilisations, 1956, 11, No: 3, Quelques Problèmes de l'Islam Maghreb, Archives de Sociologie des Religions, 1957, No: 3; Les Arabes d'Hier à Demain, Paris, Seuil, 1969; Structures Sociales du Haut-Atlas, Paris, PUF, 1955; Le Maghreb Entre Deux Guerres, Paris, Seuil, 1970; L'Egypte, Impérialisme et Révolution, Paris, Gallimard, 1967; Les Arabes, Paris, Sindbad, 1973; l'Histoire Sociale D'un Village Egyptien, Paris, Mouton, 1958; Langages Arabes du Présent, Paris, Gallimard, 1974

ın söz konusu olan bu Eser'i çalışmalarını bu alana yöneltecek araştırmacılar için ihmali mümkün olmayan önemli bir rehber, bir ilk deneme ve hattâ bir el kitabı mesabesindedir.

Özellikle Batı'da İslâmiyet üzerinde çalışanların ortaya koydukları eser ve çalışmaların Din Sosyolojisi açısından bir ilk sentezi olarak karşımıza çıkan CHARNAY'ın "İslâmın Dinî Sosyolojisi", aynı zamanda ve bilhassa Genel ve Sistematik Din Sosyolojisinin bakış açısı, amacı ve metotlarının, İslâm dini ve toplumlarının dinî-sosyal realitelerine uygulanışının özel metodolojik esaslarının tesbitinin bir denemesi hüviyetini de taşımaktadır. Esasen bir bakıma denebilir ki, Kitab'ın ana hedefini bu son nokta yani islâmiyet üzerine gerçekleştirilecek olan Din Sosyolojisi araştırmalarının epistemolojik ve metodolojik esaslarının belirlenmesi hususu oluşturmaktadır. Zira, Paris'te 1969-1974 yılları arasında Din Sosyolojisi dalında doktora çalışmaları yapmakta iken bu konudaki dersleri ve seminerlerini takip etmek fırsat ve imkânını elde ettiğimiz CHARNAY'ya göre Genel Din Sosyolojisinin ve özellikle daha çok içinde çıktığı ve geliştiği hristiyan toplumların inançları, kültürleri ve sosyal şartlarına göre geliştirilmiş bulunan bir Din Sosyolojisinin yaklaşım yollarını, inançları, kültürleri, tarihi ve sosyal şartları, toplumsal yapıları, dinamikleri ve gelişmeleri oldukça farklı olan müslüman topluluklara aynen uygulamaya imkân yoktur. İslâm inancı ve sistemi ve Peygamber'in ilk tebliğinden bu yana bu inanç ve sistem etrafında toplanmak suretiyle vücûd bulmuş olan müslüman grup ve topluluklar nev'i şahsına münhasır (sui generis) dinî-sosyal ve kültürel üniteler olup, Genel Din Sosyolojisinin yöntemleri ve bakış açılarından hareketle inceleme konusu yapıldıklarında, ister istemez onların bu özelliklerini dikkate alarak özel araştırma yöntem ve teknikleri geliştirmek gerekmektedir. Çünkü yöntemler çeşitli inanç, kültür ve topluluklara göre değişirler. Herhangi bir dinî-sosyal ünitenin incelenmesinde kullanılan bir yöntemi bir başkası için aynen uygulamak her zaman için başarıyla mümkün olamamaktadır (Bak., s. 11-49). İşte bu düşünceden hareketle "İslâmın Dinî Sosyolojisi" başlığını taşıyan Eser'ini ortaya koyarken Yazar'ın, Eser" inin sonunda yer alan ve küçük puntolarla yaklaşık otuz sahife tutan (s. 421-45) 242 dipnotunda yer alan pek çok eserin yanı sıra, ayrıca genel kaynakça kısmında beş bölüm halinde konuyla ilgili olarak sunulan ve Fransızca, İngilizce, Almanca, Arapça ve Türkçe gibi çeşitli dillerdeki eserleri içine alan oldukça zengin ve analitik bir bibliyografya (s. 441-466), bu sentez denemesi ve metodolojik esasların tesbiti projesini gerçekleştirebilmek için ne kadar çok kitap ve araştırmaya başvurduğu ve bu yolda ne kadar geniş bir literatürü kendi hizmetinde harekete geçirdiğini açıkça göstermektedirler.

Metin kısmı 417 sahife tutan Eser'in planı içerisinde "Giriş" ve "Genel Sonuç" un yanı sıra ayrıca dört ana bölüm yer almakta olup, bu bölümler sırasıyla "Prensipeler" , "Fenomenoloji", "Tipoloji" ve "Metodoloji" başlıklarını taşımaktadırlar.

Yaklaşık 50 sahife tutarındaki "Giriş" te (s. 15-52), yukarda belirtildiği üzere Eser'in ana hedefini teşkil eden, islâm inancı ve toplumlarının dinî sosyolojisinin metodolojik esaslarının araştırılması ve ortaya konulması sorununun ana hatlarının belirlenmesine çalışılmaktadır. Bu amaçla Yazar ilkin İslâmiyet üzerine gerçekleştirilecek olan özel Din Sosyolojisinin epistemolojik öncüllerini ortaya koymak çabasına girişmiş bulunmaktadır (s. 18-26). Yazar'a göre, her şeyden önce Genel Din Sosyolojisi içerisinde mantıkî olarak alışılmış bulunan, önce bir metodolojinin belirlenmesi, daha sonra dinî karakterli sosyal olayların fenomenolojik bir biçimde derlenmesi, tipolojilerinin kurulması ve nihayet tarihî bakımdan spesifik olan sistemlerle fonksiyonel bir biçimde icraları mümkün modellerin tekli-fî şeklindeki usulün İslâmiyet üzerine yapılacak olan özel Din Sosyolojisi araştırmaları için bir geçerliliği bulunmamaktadır. Zira bu tür bir düzende, sanki dinî dil ile sosyolojik ilişkilerin inşasının birbirlerine ahenkli bir biçimde uyması problemi önceden hallolunmuş gibi farzolanmaktadır. Bu durum karşısında, İslâm üzerine Din Sosyolojisi araştırmaları yapılırken geriye doğru seyreden bir usul takib etmek gerekmekte olup, öncelikle islâmî-dinî kavramlardan hareketle müslüman dinî hayatı ayakta tutan belli başlı şemaları ve iskeleti ortaya çıkarmak gerekmekte; daha sonra bu şemalar veya iskelet esas alınmak suretiyle olayları gözlemlemek, gruplamasını yapmak ve oradan tipolojilerin teşkiline geçmek uygun düşmektedir (s. 50-52).

Buna göre, Kitab'ın birinci bölümü (s. 55-147) İslâmiyet hakkındaki özel Din Sosyolojisinin temel prensiplerinin belirlenmesine ayrılmış olup, orada islâmî-dinî inanç, düşünce ve kavramların ana mihverleri tesbit edilmek istenmektedir. Akîde, amel, şeriat, fıkıh, kelâm, vahiy, sünnet, içtihad, icma, mezhep, emri bilmaruf, adab, taklid, maslahat, istihsan, niyet, te'vil, zaruret, tefsir, fetva, haram, helâl, mekruh, mendub, farz, vacib, mübah, özür, zahir, batın, gayb, v.s. pek çok temel islâmî-dinî kavramların bir resmi geçidi yapılmakta, hattâ müslüman toplumsal hayatın tamamen sosyolojik, bilimsel ve hattâ bazan bilimciliğe (scientisme) kayan bir süzgeçten geçirilmeye çalışıldığı görülmekte, ancak bu yapılırken, bir kısım islâmî kavramlar ihmal edildiği gibi, aynı zamanda islâmî dinî-sosyal hayatın kategorisileştirilmesi tehlikesinden kurtulunamadığı içindir ki, islâm dini ve müslüman dinî-toplumsal hayat bir takım katı ve dondurulmuş kuralların yönettiği kategorik, sert ve kireçleşmiş bir sistem olarak takdim edilmektedir. Aynı şekilde, islâmın temel kavramlarından pek çoğu da vazih bir şekilde açıklanmamaktadırlar. Esasen oldukça ağır ve ağdalı bir üslupla kaleme alınmış bulunan eser, bu haliyle okuyucuyu sıkıp yorduğu gibi, öte yandan İslâmiyet üzerine özel bir Din Sosyolojisi yapılırken kullanılan bir kısım dinî-sosyolojik terimlerin her zaman için tam olarak oturmamış olması da, ele alınan konuların anlaşılmasını güçleştirmektedir. Üstelik, İslâm dini her şeyden önce Kur'an-ı Kerim üzerine temellendiği ha'de, bu dinin temel kavramlarının ele alındığı bu bölümde,

onun ana Kitab'ından yeterince söz edilmemiş olması, kanaatimizce büyük bir eksiklik olarak dikkati çekmektedir.

"Fenomenoloji" başlığını taşıyan ikinci bölüm (s. 152-241), birincisinde teorik bakımdan ele alınan İslâmın, pratikte fiilen gözlenen şekilleri aracılığıyla sosyolojik incelenmesini kendine konu edinmektedir. Bu amaçla, en eskisinden günümüze kadarki türlü müslüman toplulukların dinî yaşayış ve davranışları üzerinde durulmaktadır. Kuşkusuz bu bölüm, tüm müslüman toplumların dinî hayatlarının eksiksiz bir sosyografik tasviri olmak iddiasında değildir. Tarihin çeşitli dönemlerinde vücut bulmuş müslüman kültür, topluluk ve medeniyetlerin dinlerini yaşayışlarının mümkün olduğu kadar canlı ve vasıtasız bir tasvirine çalışılmaktadır. Başta İslâmın beş şartı olmak üzere, müslümanlıkta "İbadet" ve "Muamelat" başlıkları altında toplanan çeşitli dinî inanç ve ibadetler, kurallar, emir ve yasaklara bağlılık konusu üzerinde durulmakta; cinsiyet, yaş, servet, eğitim, sosyal ve kültürel çevre, ... gibi çeşitli toplumsal, sosyo-ekonomik ve kültürel değişkenlere bağlı olarak dine duyulan ilginin dinamizmi tartışma konusu edilmekte ve özellikle modern teknoloji, sanayileşme ve kentleşmenin bu konudaki rolü ve uyandırdığı yankılardan söz edilmektedir. Aynı şekilde inançsızlık veya dine karşı duyulan ilginin azalması yada dinî kayıtsızlık, dinî bayramlar, ölüm, vakıf, tasavvuf ve tarikatların bu bölümün belli başlı konuları arasında yer aldıkları ve böylece bu bölümün, özellikle dikkatini dinî pratiklerin sosyolojisi üzerinde toplamış bulunan Fransız din sosyoloğu G. Le Bras'ın Din Sosyolojisinin modeline uygun olarak, İslâmiyet üzerine gerçekleştirilmek istenen bu özel Din Sosyolojisinin "Dinî Pratiklerin Sosyolojisi" bölümünün iskeletini kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Üçüncü bölüm, (s. 245-322), bundan önceki bölümde fenomenolojik olarak gözlenen olguların bir takım kategorilerde toplanmak suretiyle gruplaşmasının yapılması ve bu özel Din Sosyolojisi ile ilgili belli başlı tipolojilerin taslağının kurulmasına çalışılmasının bir denemesidir. Bu amaçla ilkin bu güne kadar -müslüman veya değil- islâmı gözlemleyenlerin ele aldıkları bütüncülük (integrisme), reformizm, modernizm, sekülerizm, fundamentalizm, tradisyonalizm, liberalizm ve rasyonalizm gibi belli başlı kategori yada tiplerin tenkidi yapılmaktadır. Daha sonra Yazar, kendi tipolojisini üçlü bir model üzerine oturtmaya çalışmaktadır (s. 261-265). O'na göre üç ana tip tutum (attitud) söz konusu olup, bu ana tiplere pek çok alt-tipler dahil bulunmaktadır.

-Birincisi *Olumlu* tutumları içine almaktadır: İslâmiyeti çevresinde bulunduğu şekliyle kayıtsız şartsız kabul eden tip; bütüncü tip; akılcı tip; filozof, ahlâkçı, toplumsallaştırıcı tipler...

-İkincisi *Olumsuz* tutumları kapsamaktadır: Hurafeci tip; şekilci, opportünist (idare-i maslahatçı) ve gelenekçi tipler...

-Üçüncüsü *Karmaşık* tiplerdir: Derunî tip; antiritüalist tip; deist tip; modernist tip; inançsız, dinsiz tipler...

Böylece İslâmiyet üzerine özel Din Sosyolojisi içerisinde belli başlı tipleri adlandıran J.P. CHARNAY, daha sonra bu tiplerin müslümanların dini-toplumsal yaşayışlarının dinamizmi içerisindeki fonksiyonları sorununa yönelmekte, ancak bunu yapabilmek için de bu özel Din Sosyolojisinin metodolojisinin iyi kurulması ve geliştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir (s. 322).

Bu son nokta nedeniyle, dördüncü ve son bölümün konusu tamamen metodolojiye ayrılmış bulunmakta (s. 325-410), ancak orada daha önce ele alınan pek çok konunun gereksiz tekrarıdan kurtulunamamaktadır. Esasen son bölümün metodolojiye ayrılmış olması boşuna değildir. Çünkü, J.P. CHARNAY'ın "İslâmın Dini Sosyolojisi" başlığını taşıyan bu Kitap'ı, yukarıda da belirttiğimiz gibi gerçekte Genel ve Sistematik Din Sosyolojisinin bir alt-bölümü olarak düşünülen bir Özel İslâm Din Sosyolojisine hazırlık ya da giriş mahiyetinde olup, onun temel konuları, problemleri ve metodolojik esaslarının iskeletini kurmayı amaçlamaktadır. Bu bakımdan denebilir ki, en sonunda yer alan "Metodoloji" bölümüyle, bu eser, gerçekte başlığını taşıdığı İslâmın ve müslüman toplumların Özel Din Sosyolojisine henüz yenice girmek durumunda olup, bu amacın gerçekleştirilmesi ise, bu konuda daha pek çok yeni monografik çalışma ve derinliğine araştırmaların yapılması şartına bağlı bulunmaktadır.

Erzurum, 1979.

Doç.Dr. Ünver Günay

MERHUM PROF. M. TAYYİB OKIÇ'IN ESERLERİ ÜZERİNE

Ass. Süleyman TULUCU

1965-66 yıllarında, Konya Yüksek İslâm Enstitüsü öğrencisi iken Hadis ve Tefsir derslerimize giren merhum hocamız vefat edeli 5 sene oluyor. Onun hayatı ve çalışmaları hakkında, özellikle vefatını müteakip, epey yazı çıkmış ve ayrıca, A. Ü. İslâmî İlimler Fakültesi bir armağan (*Prof. M. Tayyib Okıç Armağanı*, Ankara 1978, LI + 315 s.) neşretmiş bulunmaktadır. Bu bakımdan, onun hayatı ve çalışmalarına tekrar dönmek istemiyoruz Şu kadar var ki, İsmail Baliç'in yazısından, onun değerini ve meziyetlerini ifade eden şu satırları yazımıza dercetmeden geçemeyeceğiz:

"9 Mart 1977 günü Tayyib Okıç'ın vefatıyla Türkiye, en iyi İslam bilginlerinden, balkanolog ve arabistlerinden birini kaybetmiştir. Okıç, Türkiye sınırları dışında da büyük bir bilgin olup, kişiliğinde geleneksel İslam bilimi ile metodik Batı bilimini çok başarılı bir şekilde birleştirmişti. İlim mevzuundaki yardım severliği, kendisine dünyadaki birçok âlimlerin sevgi ve arkadaşlığını kazandırmıştır. Okıç, İslam ananevi bilimine geniş ölçüde hizmet göstererek modern Türkiye için Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesinde büyük rol oynamıştır. Bilhassa ilm-i hadiste öncülük yapmıştır. Çok sayıda genç bilgin, Türk halkının sözü geçen aydınları bu büyük âlimin öğrencileridir. Okıç, son olarak Erzurum'da Atatürk Üniversitesindeki İslâmî İlimler Fakültesinde ders veriyordu. Merhum, Osmanlı kültürünün son yetkin temsilcilerinden olup bu kültürü çok modern bir anlayış ve ilim yönünden etkileyici bir şekilde sunardı" (1).

Bu makalenin kaleme alınış gayesi, onun gözden kaçan bazı eserlerini ve yazılarını tesbit etmektir. Onun vefatından sonra, hayatı ve eserleri üzerine iki kıymetli makale yayımlanmış bulunmaktadır. Bunlardan biri, güzide öğrencilerinden sayın Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu tarafından kaleme alınmıştır: *Prof. M. Muhammed Tayyib Okıç'ın İlmî Çalışmaları ve Eserleri*, Prof.M. Tayyib Okıç Armağanı, Ankara 1978, s. XIII-XXVIII. Diğeri ise İsmail Baliç (Viyana) tarafından yazılmıştır: *M. Tayyib Okıç (1902-1977)*, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi (İstanbul

(1) İsmail Baliç, *M. Tayyib Okıç (1902-1977)*, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi (İstanbul 1978), VII/I-2, 330-331.

1978), VII/1-2, 330-336. Sayın Cerrahoğlu'nun, onun eserlerinin hemen hemen tamamını mevzuu bahis edinmesine mukabil, İsmail Baliç, onların en ehemmiyetli olanlarını ele almıştır.

Bu yazımız sayın İsmail Baliç'in mezkûr yazısından (2) önce yazıldığından -bazı tesbitlerimiz onun yazısında bulunsa bile- aynen muhafaza edilmiş ve sayın Cerrahoğlu'nun yazısını tamamlama gayesi güdülmüştür.

A- KİTAPLARI (Tefsir hâlinde):

- 1- *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ders Notları*, Ankara 1965 (II+193 s.).
- 2- *Yüksek İslâm Enstitüsü Tefsir Notları*, Konya 1966 (I+111 s.).

B- MAKALELERİ:

- 1- Şark'ın Garp üzerindeki Edebi Tesiri "Şkolski Almanah", 1923.
- 2- *Aşura*, Üsküp, Etnografya Mecmuası, 1940.
- 3- *el-Muslimüne fi'l-Balkan 'ala 'Ahdi'l-'Osmâniyyin'* "el-Muslimûn" Mecmuası, Beyrut 1957, s. 80-82.
- 4- *Kur'an-ı Kerim'in Üslûb Mükemmeliyyeti*, "Yeni Ümit" Dergisi (Konya 1965), yıl I, sayı 1 (Nisan 1965), s. 2.
- 5- *Balkanlarda Bogomilizm Hareketi ve Bunun Bir Araştırmacısı: Aleksandar Vasiljevic - Solovjev*, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi (İstanbul 1973), V/1-4, 205-222.
- 6- *Belgrad'daki Bayraklı Camii*, Vakıflar Dergisi (Ankara 1973), X, 385-401.
- 7- *Merhum Abdullah Mahir İz Bey*, Tohum Mecmuası (Mart 1975), Yıl 8, sayı 86, s. 5-7.
- 8- *Saraybosna'daki Gâzi Hüsrev Beğ Camii*, Diyanet Gazetesi, c. 7, sayı 151 (15 Ekim 1966), s. 6.
- 9- *Ehl-i Kitab* (3), Diyanet Dergisi, c. 15, sayı 5-6 (Eylül-Ekim-Kasım-Aralık 1976), s. 360-379.

(2) Bu yazıda, 10. nr. daki TA kısaltması *İA*, ve 19. nr. da zikredilen *Vakıflar Dergisi*'nin tarihi 1964 değil, 1973 olacaktır.

(3) Bu başlık, sonraki sayıda "İslâmiyetin Ehl-i Kitab Üzerindeki Dinî Tesirine Dair Birkaç Misâl" diye düzeltilmiştir.

C- KİTAP TANITMALARI:

- 1- Dr. Eugen Sladoviç, *Zenidbeno Pravo* (Aile hukukuna dair), Gayret Mecmuası (1925), IX/16, s. 256.
- 2- Dr. Zeki Ali'nin "*Risâletu't-Tıbbi'l-Arabi*" adlı eserinin tanıtması, "İslamski Svijet" Gazetesi, 25 Mart 1934, s. 10-11.
- 3- Saravak Prensesi Hayru'n-Nisâ Dayang Muda'nın bir konferansı, "İslamski Svijet" Gazetesi, 20 Nisan 1934, s. 4.
- 4- René Pelletier, *Sarajevo et sa Région*, Gayret Mecmuası, Eylül 1934, yıl XV, s. 230-231.
- 5- Cenevre'de toplanan Avrupa müslümanları kongresi hakkındaki broşürlerin muhtevası, "İslamski Svijet" Gazetesi, 19 Mayıs 1939, s. 1-2.
- 6- *Tasavvuf Hakkında Mühim Bir Eser* (Mahir İz, Tasavvuf), İslâm Medeniyeti Mecmuası (Ağustos 1969), yıl 2, sayı 22, s. 43-45 (Aynı yazı için ayrıca bk. "Bizim Anadolu" Gazetesi, 1969, yıl 1, sayı 207-209, s. 2).
- 7- Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi (1975), VI/1-2, 179-183.
- 8- *Analı Gazi Husrev Begove Biblioteke*, Sarajevo 1973, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi (1975), VI/1-2, 184-197.

D- TERCÜMELERİ:

- 1- Dr. Velyko Narançıç, *Fizik Kültürü ve Yaşlanma, Yüz Yıl Yaşama*, Diyanet Dergisi, c. 9, sayı 96-97 (Mayıs-Haziran 1970), s. 148-150.

E- TÜRK ANSİKLOPEDİSİNDEKİ YAZILARI:

- 1- *Hadis*, c. XVIII (1970), s. 298-300.
- 2- *Hakim et-Tirmizî*, c. XVIII (1970), s. 328.
- 3- *Halime es-Sa'diyye*, c. XVIII (1970), s. 391.
- 4- *Hallâl el-Hemdâni*, c. XVIII (1970), s. 416.
- 5- *Hallâl es-Sa'dî*, c. XVIII (1970), s. 416.

F- ÖNSÖZLERİ VE ALBÜMLERDE ÇIKAN YAZILARI:

- 1- *Sevgili Öğrencilerim* (A. Ü. İlahiyat Fakültesi, 1964/1965 son sınıf albümü, s. 17).
- 2- *Sizi Uğurlarken - Sevgili Öğrencilerim* (A. Ü. İlahiyat Fakültesi, Kürsü 1967, s. 31).

- 3- *Aziz Talebem* (Konya Yüksek İslâm Enstitüsü 1967/1968 Mezunları, "Hatırat" 1968, Ankara 1968, s. 11).
- 4- *Önsöz* (Ümid 1968/1969, Konya Yüksek İslâm Enstitüsü 1969 Mezunları Albümü, s. 5-6).
- 5- *Önsöz* (A. Ü. İlahiyat Fakültesi, Kürsü 1969 Mezunları Albümü).
- 6- *Fakültemizin Yirminci Kuruluş Yıldönümü Vesilesiyle* (A. Ü. İlahiyat Fakültesi, Kürsü, 1969).
- 7- *Önsöz* (Süleyman Ateş, İslâma İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar, 2. baskı, Ankara 1971, s. XI-XII).
- 8- *Takriz* (İsmail Karaçam, Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati, İstanbul 1974, s. 3-6).
- 9- *Bir Önsöz* (M. Said Çekmegil, Sünnet-i Seniyye (Yüce Yol), Malatya 1974, s. 5-6).

G- ONDAN BAHSEDEN ESERLER VE VEFATI DOLAYISIYLA NEŞRE-DİLEN YAZILAR:

- 1- *Prof. Muhammed Tayyib Okıç'ın Hayatı ve Eserleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1969 Yılı Mezunları Albümünden ayrı basım, Ankara 1969.
- 2- Veli Ertan - Dr. Hasan Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Mûesseseleri ve Din Âlimleri*, İstanbul 1976, s. 120-129.
- 3- Süleyman Ateş, *Prof. M. Tayyib Okıç*, Diyanet Gazetesi, c. 7, sayı 162 (1 Nisan 1977), s. 1, 14.
- 4- Ramazan Ayvalılı, *Büyük Din Âlimi Hocamız Prof. M. Tayyib Okıç*, aynı yer, s. 8-9, 15.
- 5- Mustafa Ateş, *İlim Âleminin Büyük Kaybı Rahmetli Prof. Muhammed Tayyib Okıç*, aynı gazete, c. 7, sayı 164 (1 Mayıs 1977), s. 8-9, 15.
- 6- Abdullah Aydemir, *Prof. Okıç Vefat Etti*, Nesil Dergisi, c. I, sayı 8 (1 Mayıs 1977), s. 44-46.
- 7- Mustafa Ateş, *İlim Âleminin Büyük Kaybı Prof. M. Tayyib Okıç*, aynı yer, s. 47-50.
- 8- Mücteba Uğur, *Prof. Muhammed Tayyib Okıç'ın Vefatına Tarih*, aynı dergi, c. I, sayı 9 (1 Haziran 1977), s. 32.
- 9- Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, *Eşsiz İnsan, Kıymetli Hoca Prof. M. Tayyib Okıç'i Kaybettik*, A. Ü. İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi (1977), II, 1-5.

10- İsmail Baliç, *M. Tayyib Okıç* (1902-1977), İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi (1978), VII/1-2, 330-336.

11- *Prof. M. Tayyib Okıç Armağanı*, Ankara 1978.

Bu Armağan'da yer alan onunla ilgili yazılar:

- a) T. Güllap, *Prof. M. Tayyib Okıç İçin*, s. VI..
- b) İ. Cerrahoğlu, *Prof. M. Tayyib Okıç*, s. IX-XI.
- c) İ. Cerrahoğlu, *Prof. Muhammed Tayyib Okıç'in İlmî Çalışmaları ve Eserleri*, s. XIII-XXVIII.
- ç) Müeteba Uğur, *Vefatına Tarih*, s. XXIX.
- d) A. N. Tarlan, *Değerli Âlim ve Büyük İnsan Tayyib Okıç*, s. XXXI-XXXVI.
- e) M. T. Gökbilgin, *Prof. M. Tayyib Okıç ve Bosna-Hersek Tarihi. Bosna Eyaleti*, s. XXXVII-XLVII.
- f) O. Cilâcı, *Tayyib Hoca'dan Hâtıralar*, s. XLIX-LI.
- g) S. Ateş, *Saraybosna ve Gazi Husrev Bey Kütüphanesi* s. 1-8.