

Dinî Araştırmalar

IDA

Cilt: 1 Sayı: 2
EYLÜL-ARALIK 1998
DÖRT AYLIK BİLİMSEL DERGİ

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 1 Sayı: 2 Eylül-Aralık 1998

DÖRT AYDA BİR ÇIKAR

Fiyatı: 1.200.000.-TL.

Se-Ba Ofset Ltd. Şti. adına imtiyaz sahibi
Sevim Başak

Yazı İşleri Müdürü
Tamer Köksal

Genel Koordinatörler
Dr. Recai Doğan - Birol Dok

Editör
Doç. Dr. Cemal Tosun

Yayın Kurulu
Yard. Doç. Dr. Kamil Çakın, Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Dr. Niyazi Akyüz, İbrahim Maraş,
Abdulkadir Dündar, Ali İsmail Güngör, Durmuş Anık, Hilmi Demir,

Bilim Kurulu
Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Prof. Dr. Mücteba Uğur, Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Prof. Dr. Münir Koştaş,
Prof. Dr. Nusret Çam, Doç. Dr. Mustafa Erdem, Doç. Dr. Cemal Tosun, Doç. Dr. Sönmez Kutlu,
Doç. Dr. Baki Adam, Doç. Dr. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, Doç. Dr. Nâdim Macit,
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Katar, Yrd. Doç. Dr. İsmail Yörük, Doç. Dr. Mehmet Özdemir, Doç. Dr. Recep Kı,
Yrd. Doç. Dr. Ali Rafet Öskan, Yrd. Doç. Dr. Bülent Baloğlu, Yrd. Doç. Dr. Nuri Adıgüzel,
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akgül

Dizgi ve Baskı
Se-Ba Ofset Ltd. Şti. •Tel/Faks: (0.312) 342 17 13 Ankara

Yazışma Adresi:
Kazım Karabekir Cad. 85/28-80 Ankara •Tel/Faks: (0.312) 342 17 13

Posta Kutusu
Bahçelievler Posta İşletmesi Müdürlüğü P.K. 98 06502 Bahçelievler/Ankara

Abone Bedelleri
Yurt içi: 3.000.000.-TL.(Yıllık) •Yurt dışı: 80.- DM (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz
Çorum Hilmi Demir Tel: (0.412) 248 80 45 •Adana Münir Yıldırım Tel: (0.322) 225 04 74 •İsparta
Özdemir Tel: (0.246) 237 08 62 •Van Şakir Gözütek Tel: (0.432) 225 10 82 •Konya Hidayet Işık Tel: (0.
82.50 •Bursa Muhammed Tarakçı Tel: (0.224) 243 19 32 •Erzurum Kemal Polat Tel: (0.442) 218 71
Cengiz Çuhadar Tel: (0.425) 212 85 00 •Darende Gültekin Eroğlu Tel: (0.422) 615 28 07/139 •İzmir
Tel: (0.232) 285 29 32 •Kayseri Süleyman Akdemir Tel: (0.352) 437 49 24 •İstanbul Harun Anay Tel:
53 11 •Sivas Hüseyin Yılmaz Tel: (0.346) 226 10 10 •Diyarbakır Abdurrahman Acar Tel: (0.412):
Urfa Salih Aydemir Tel: (0.414) 312 81 40 •Rize İbrahim Hilmi Karlı (0.464) 214 11 22

Yurtdışı Temsilciliklerimiz
Fransa/Paris Nazmi Dündar Tel: 0033 01 469 42 625 • Paris Osman Sanyusufof Tel: 0033 01 469 42 625
• Belçika Mehmet Demirci Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:
Yurt içinden abone olmak için aşağıda belirtilen abone bedelini Sevim Başak adına göndermek
4272-3000-27852 nolu hesaba yatırarak, dekontun fotokopisini yazışma adresine göndermek
Yurt dışından abone olmak için Sevim Başak adına Türkiye İş Bankası 4272-30100-282
hesabına yatırarak, banka dekontunun yazışma adresine gönderilmesi gerekmektedir.
adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğinizi lütfen

Dinî Araştırmalar hakemli bir dergidir. Yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayınlanır.

İçindekiler

5 Recai Doğan

Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din
Eğitimi Açısından Hutbeler

53 Nadim Macit

Eylem-Değişim İlişkisi - Tarihsel Eylemin Yapısı

79 Mustafa Erdem

Geleneksel Türk Dinî ve İslâm

93 Nâsi Aslan

Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının
Kurumsallaşmasında Rol oynayan Faktörler

121 Hüseyin Aydın

Allah Rasûlünü Yeniden Anlamak

137 Hilmi Demir

Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni

165 Şakir Gözütok

Resulullah (s.a.v.) Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri

199 Celaleddin Devvânî, Çev. Muhit Mert

İnsanın Hakikati

213 İbrahim Yılmaz

Sanatsal Söylemde Şiir ve Nesir

221 Mehmet Eren

Fas Haseniyye Dâr-ı Hadîsi'nde Yapılan Akademik Çalışmalar

233 İsmail Hakkı Atçeken

Suriye'deki İlmî Dergilerde İslâm Tarihi
Alanında Yayınlanmış Bazı Makaleler

241 İbrahim Maraş

Kitap Tanıtımı

"XVIII-XX. Yüzyıl Başında Tatar Rûhânî Edeblyatı, Cemil Gabdülhakoviç Zeynullin"



Dinî Araştırmalar, Eylül - Aralık 1998, c. 1, s. 2

Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler

*Recai Doğan**

Giriş

Camiler, ibadet yeri olma özelliği yanında, din eğitiminin temel konuları olan; iman, ibadet, ahlak açısından insanın ruhen ve bedenen işlendiği, bir bakıma halk eğitiminin en geniş biçimde yapıldığı, toplu eğitim merkezlerinin başında gelmektedir. Din eğitimi, pratik yönde olduğu kadar teorik yönde de verimli hale getirmek, cami hizmetlerini yürüten vaiz ve imam-hatiplere düşen görevlerdir. Müslüman halkın, başta cuma günleri olmak üzere, haftanın belirli günlerinde, hiçbir propagandaya ihtiyaç duymadan, koşarak geldiği camilerimizde eğitilmesi, dini kültürle birlikte, yaşadıkları dönemin ilim anlayışının çeşitli örneklerini dinlemesi, milletçe bütünleşme ve kalkınmaya büyük katkılar sağlamıştır. Camilerin bu bütünleşme ve kalkınma fonksiyonlarını yerine getirmelerinde özellikle şartlarını taşıyan Müslümanlara farz kılınmış önemli bir ibadet olan cuma namazının eda edildiği yegâne mekandır. Şüphesiz cumaya bu önemi kazandıran ve diğer namazlardan farklı bir konuma sahip kılan en esaslı unsur, hutbedir.

* Dr., Ankaa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitim Anabilim dalı

İslâm fihhına göre hutbe, cumanın şartlarından biridir; hutbesiz cuma olmaz.¹ Müslümanlara cumayı farz kılan: “*Ey iman edenler, cuma günü namaz için nida olunduğu zaman hemen Allah’ın zikrine koşun; alım-satımı bırakın. Bilseniz, bu sizin için daha iyidir.*”² ayetinde geçen “Allah’ın zikri” lafzını müfessirler, “hutbe” olarak tefsir etmişlerdir.³ Esasen Hz. Pey-gamber de: “*İmam (minbere) çıktığı zaman melekler gelip zikri dinlerler.*”⁴ buyururken hutbeye temas etmektedir. Dolayısıyla cumaya anlam kazandıran hususun hutbe olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu özelliğiyle orantılı olarak hutbeler, tarih boyunca toplumların yönlendirilmesinde önemli bir fonksiyona sahip olmuştur.

Hutbe, Arapça “hatabe” kökünden isim olup, hatibin yaptığı konuşmaya denmektedir.⁵ Terim olarak hutbe, hatibin cuma günleri cuma namazlarından önce ve bayram sabahları bayram namazlarından sonra, minberde cemaata yaptığı dini konuşmadır. İbadetin bir parçası olarak ise hutbe, Allah’a hamd, Hz. Muhammed’e salavat, cemaate vaaz, nasihat ve dua olmaktan ibarettir.⁶ Hutbenin amacı ise, Müslümanlara vaaz ve nasihat etmek suretiyle onları bilgilendirmek, iyiliklere yönlendirmek, dini duygularını geliştirmek ve onları kötülüklerden caydırmaktır.⁷ Bu nedenle, hutbede Allah övülür, O’nun birliği, azamet ve yüceliği, Hz. Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğu ikrar edilir... Müslümanlara, kendilerini manen Allah’a yaklaştıracak ve cennete girmelerini sağlayacak ibadetleri yapmaları tavsiye edilir; Allah’ın gazabına ve cehennemine yaklaştıracak kötülüklerden kaçınmaları gerektiği hatırlatılır.⁸ Başka bir ifade ile hutbenin amacı, İslâmî bir bilgi ve düşüncüyü veya bir konuyu usulüne uygun olarak cemaate sunmak ve benimsetmektir.⁹ Hutbe irşadın, yaygın din

1. Abdurrahman el-Ceziri, *Kitabü'l-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-F'r'be'a*, c.I, Beyrut 1972, s. 380, 381, 383, 384; es-Seyyid Sabık, *Fıkhü's-Sünne*, c.I, Beyrut 1969, c.I, s.308.

2. Cuma (62):9.

3. Bkz. Neseфі, *Tefsir*, c.IV, Beyrut, tsz, s.256.

4. Buhari, Cuma 31; Müslim, Cuma 10.

5. İbn Manzur, *Lisanü'l-Arap*, c.I, s.361.

6. Ebu Bekir el-Kasani, *Bedaü's-Sana'i fi Tertibi's-Şerai'*, c.II, Nşr. Zekeriyâ Ali, Ali Yusuf, Mısır, tsz., s. 667-668; Halim Sabit, “Hutbelere Dair Ba'de'l-Bi'set-i Hutbe”, *Sırat-ı Müstakim*, c.I, Adet 10, 1 Şevval 326-14 Teşrinievvel 324, s.155; Ebul Kemal M. Âkil, “Hutbe Nasıl Okunmalıdır?”, *İslâm Dünyası*, Adet 17, 10 Zilhicce 331-27 Teşrinievvel 329, s.263.

7. eş-Şirbini, *Muğni'l-Muhtaç*, c.I, s.285.

8. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zadü'l-Me'ad*, thk. Şuayb el-Arnâvut Abdulkadir, 23. baskı, c.I, Beyrut 1989, s.398.

9. Bkz. Mehmet Bulut, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri*, Ankara 1997, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış doktora tezi.), s.35. Ayrıca hutbe va hatip ile ilgili olarak bkz. A.J. Wensinck, “Hutbe”, *İslâm Ansiklopedisi*, c.V, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, s.617-620; Jons Pedersen, “Hatib”, *İslâm Ansiklopedisi*, c.V, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, s.363-365.

eğitiminin en önemli vasıtalarından biridir ve halkın en çok dinlemek fırsatı bulduğu bir iletişim vasıtasıdır.

Yukarıda hutbe ile ilgili verilen tanımlar genelde tarih içerisinde ve özelde günümüzde hutbe konusunda en çok kabul görenleridir. Ancak, hutbenin, İslâm dininin gelişiyile beraber zaten eskiden Arap geleneğinde olan şeklinden¹⁰ ve muhtevasından farklılaşarak dini bir kimliğe bürünmesinden bu tarafa geçirdiği tarihi gelişim göz önünde bulundurulacak olursa, hutbenin çıkışından itibaren gördüğü vazifenin, sadece belli dini konularda Müslümanları bilgilendirmekten çok daha fazla fonksiyonlarla yüklü olduğu görülür. Maalesef hutbelerin tarih içinde geçirdikleri aşamalar, üstlendikleri fonksiyonlar siyasi, ekonomik, kültürel gelişmelerin hutbeler üzerindeki tesirleriyle beraber araştırılmamıştır. Son zamanlarda hutbelerle ilgili yapılan bir iki araştırma¹¹ veya çeşitli araştırmaların içerisinde yer alan hutbe ile ilgili kısımlar ise, onun tarihi gelişimini bütün yönleriyle ve hutbeden ne anlaşılması gerektiği ve yaygın din eğitiminde tarih boyunca üstlendiği fonksiyonu ile ilgili bir fikir vermekten uzaktırlar. Bu sebeple, hutbelerin günümüzde geldikleri noktayı iyi tetkik edebilmek ve bir yaygın din eğitimi yolu olarak neler yapılması konusunda da dikkatli kararlar verebilmek için, geçirdikleri tarihi gelişimi en iyi şekilde ortaya koymak gerekir.

Hutbenin tarih içindeki gelişim safhalarının incelenmesi, onun doğrudan doğruya bir kitle iletişim aracı fonksiyonuna da sahip olması sebebiyle aynı zamanda şu soruların cevaplarını da bulmamızı kolaylaştıracaktır: Hangi inanç esasları topluma verilmektedir? Normal bir Müslüman dini hakkında ne öğren-

-
10. Hutbenin bi'setten önceki ve sonraki gelişimi ile ilgili olarak bkz. Halim Sabit, "Hutbelere Dair -1- Kable'l Bi'seti Hutbe", *Strat-ı Müstakim*, c.I, Adet 6, 5 Ramazan 326-18 Eylül 324, s.89; Halim Sabit, "Hutbelere Dair Ba'de'l-Bi'set-i Hutbe", *Strat-ı Müstakim*, s.154-155; Ebul Kemal M. Âkıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslâm Dünyası*, s.262.
11. Mesela bkz. Mehmet Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995 (Basılmamış Yüksek Lisans tezi); Sabine Prator, *Türkische Freitagspredigten Studien zum İslâm in der heutigen Türkei*, Berlin 1985 (Bu araştırma ile ilgili olarak bkz. Mustafa Tavukçuoğlu, "Cuma Hutbeleri İle İlgili Bir Araştırma Üzerine İncelemeler", *Türkiye Günlüğü*, S.48, Kasım-Aralık 1997, s. 96-107) ; Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", *İ. İslâm Düşüncesi Sempozyumu 24-27 Ekim*, İstanbul 1996 (basılmamış), s.1-8. Yine Nesimi Yazıcı'nın "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Gözlemler (1916-1917)" adlı makalesinde Cumhuriyet öncesi dönemle ilgili hutbe konusunda çok önemli kısımlar vardır. Bkz. Nesimi Yazıcı, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Gözlemler (1916-1917)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XVII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1998, s.111-121.

mektedir? Neyi bilmektedir? Resmi olarak neyi bilmesi gerekmektedir? İslâm ile devletin istekleri nasıl uyumlu hale getirilmektedir? Özellikle hangi konular söz konusu edilmektedir? Diğer taraftan hutbe, dini bir ibadet olmanın ve dini bilgileri Müslümanlara iletmenin yanısıra, bu kazandığı anlamının dışında hangi anlamlarla yüklenmiştir, hangi amaçlara ulaşmada bir araç olarak kullanılmıştır? sorularının cevaplarını da yapılacak bu tür tarihi bir araştırmada bulmak mümkün olacaktır. Hatta bu soruların cevaplarının ötesinde hutbe gerçekten başlangıçta sadece dini bir fonksiyonla mı yoksa bunun dışındaki herhangi diğer bir fonksiyonla mı veyahut her ikisi ile de yüklü olarak mı ortaya çıkmış, gerçek anlamını daha sonra siyasi, idari, ekonomik, kültürel gelişmeler etkisiyle mi kaybetmiştir veya kazanmıştır sorusunun cevabını da bulmak kolaylaşacaktır. Bu soruların cevaplarının verilebileceği bir araştırma hutbenin yaygın din eğitimideki yerini ve önemini belirlemeye büyük katkıda bulunacaktır.

Bu çalışmada, yaygın din eğitimi açısından hutbelerin tam manasıyla yerinin ve öneminin değerlendirilebilmesi için yaygın din eğitiminin tanımı ve amacını da belirtmek yararlı olacaktır. Yaygın eğitim, örgün eğitim kurumlarında verilen din eğitim ve öğretiminin dışında halkı din konusunda aydınlatmak üzere değişik mekanlarda değişik kişilerce yapılan etkinliklerin tümüdür. Daha geniş bir tanımla, toplumun her kesimine dini bilgi veren, hayatı yorumlama becerisi kazandıran, ortak dini ve milli değerleri aşıl原因; dinin kardeşlik, özveri, hoşgörü gibi mezziyetlerini kazandıran, dini pratiklerin usulüne uygun yerine getirilmesine yardımcı olan fakat, sonuçta kişiye dini bir meslek kazandırmayan, bu alanda bir görev alabilme hakkına sahip kılmayan eğitimidir.¹² Amacı ise, her yaş ve cinsiyette ve farklı eğitim düzeyinde insanları din konusunda bilgi sahibi kılmak ve dini pratiklerin usulüne uygun yerine getirilmesini öğretmek; bilgi eksikliklerini gidermek, yeni bilgilerle takviye etmek kısaca İslâm'ın öngördüğü vasıflarla insan yetiştirmektir. Görülüyor ki, yaygın din eğitimi ile ilgili verilen bu kısa bilgiler daha çok günümüz için geçerlidir. Yaygın din eğitiminin vasıtalarından biri olan hutbenin ise, Cumhuriyet öncesi dönemde zamanın sınırlılıkları da göz önüne alındığında ne denli önemli bir yaygın din eğitimi faaliyeti olduğu ortaya çıkar. Yine araştırmanın ileri sayfalarında da görüle-

12. *Milli Eğitim ve Din Hayatı (Tebliğ ve Müzakereler)*, Boğaziçi Yayını, İstanbul 1981, s.114; Abdullah Nişancı, "Milli Eğitim Sistemi İçerisinde Yaygın Din Eğitimi", *Milli Eğitim ve Din Eğitimi*, Ankara 1981, s.128-148; Yahya Kemal Kaya, *Türkiye'de Yaygın Eğitim*, Başbakanlık DPT yayını, Ankara 1985. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Bulut, s.20-61.

çeği üzere tanımını ve amaçları da günümüzde yapılandan oldukça farklı bir içeriğe sahiptir.

Bu araştırmada özelde II. Meşrutiyet dönemi çalışma konusu yapılmakla beraber genelde bu dönem hakkında doğru tespitler yapabilmek ve hutbenin yerini ve önemini belirleyebilmek için bu döneme kadarki hutbenin gelişim safhaları ile ilgili kısa bir inceleme de yapılmıştır. Daha çok II. Meşrutiyet diye adlandırabilecek Cumhuriyet dönemi öncesi hutbeler meselesi, dönemin ileri gelen yayın organları ve fikir adamlarının yazdıkları eserler çerçevesinde araştırılmıştır. Araştırma sırasında hutbe meselesi incelenirken içeriği ile ilgili incelemelerin yanısıra, dönemin siyasi, ekonomik, kültürel gelişmeleri de göz önünde bulundurulmuştur.

II. Meşrutiyete Kadar Hutbeler

İslâm aleminde gerek mana yakınlığı, gerekse İslâm'ın başlangıç yıllarındaki uygulamalar nedeniyle imam ya da imamet, bugün anlaşılan manasıyla sadece namaz kıldırın kimseye verilen bir ad değildi. Bu isim, namaz kıldırma yanında, genellikle bütün Müslümanların siyasi önderi manasına kullanılırdı. İslâm'ın ilk yıllarında imamlık ve hatiplik hizmeti bizzat Hz. Peygamber'in kendisi tarafından yürütülmüştür. Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in hutbe okuyuş şekli ile ilgili birçok rivayetler vardır. Bu rivayetler dikkatli bir şekilde incelendiği zaman, Hz. Peygamber'in mesajını müminlere en iyi şekilde ulaştırabilmek için jest ve mimiklerinden tutun da ses tonunu ayarlamasına, hatta müminlere hitap edeceği yere çıkışına kadarki hal ve hareketlerine itina göstermesi ile ilgili birçok hususlara dikkat ettiği hemen görülür.¹³ İletişimde bu gibi şekle ait hususlar çok önemlidir. Fakat bizim ilerde hutbenin şekli yanında özellikle muhtevası hususunda yoğunlaşacağımız göz önüne alınırsa Hz. Peygamber'in hutbelerinin içeriğinin ne olduğu hususunu burada ön plana çıkarmamız daha isabetli olacaktır. Hadis külliyyatında Hz. Peygamber'in hutbelerinin içeriği ile ilgili rivayetleri değerlendiren İbn Kayyim el-Cevziyye, Hz. Peygamberin çoğu zaman Kur'an ile hutbe verdiği sonucuna varmıştır.¹⁴ Malumdur ki, Hz.

13. Peygamberimizin hutbelerinin şekil ve muhtevası ile ilgili olarak bkz. Buhari, Cuma 2, 32, 33, 36; Buhari, Salat, 84; Müslim, Cuma, 3, 11, 41, 43, 45, 47, 50-52, 54-59; İbn Mace, İkametü's-Salat 85, 86; Nesai, Cihad 32; Nesai, Zinet 122; Darimi, Salat 197.

14. İbn Kayyim el-Cevziyye, s.191. Ayrıca bkz. Muhammed Ebu Zehra, *el-Hatabe*, 2. baskı, Kahire 1980, s.273.

Peygamber'in Medine'de irad ettiği 500 civarında hutbesi vardır. Ancak bunlardan bize çok azı intikal etmiştir. Hz. Peygamber'in en küçük davranışını, özel durumlarını ve sözlerini tespit ve nakletmede hassasiyet gösteren ashab-ı kiram, acaba niçin Hz. Peygamber'in hutbelerini daha fazla nakletmemişlerdir? Bu, merak celbeden bir sorudur ve bazı araştırmacılar bu soruyu "Hz. Peygamber'in hutbelerinin bir çoğunu Kur'an ayetlerine tahsis etmesi dolayısıyla ashabın nakletme ihtiyacı duymadığı" şeklinde cevaplandırmaktadırlar ki bu cevap, hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in hutbelerinin içeriği ile ilgili rivayetlere de uygun düşmektedir. Bu aynı zamanda Hz. Peygamber tarafından hutbede Kur'an'a verilen yere de işaret etmektedir. Elbette yine hadis rivayetlerinden öğrendiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber Kur'an dışında da hutbelerinde önemine göre uzun veya kısa olmak üzere başka konulara da yer vermiştir. Ancak bunların sayısı çok azdır.¹⁵

Müslümanların sayısının giderek artması, dar alan içerisinde de olsa İslâm'ın yayılması, yeni yeni cami ve mescitlerin yapılmasına¹⁶, yeni dinin esaslarını öğretecek ve uygulamasına rehberlik edecek başka kişilere ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur. Bu ihtiyacı karşılamak üzere de bu konuda, kendisini yetiştirmiş kişilerden istifade edilmiştir. Hz. Peygamber yeni Müslüman olanlara dini öğretmek, onları Kur'an'ın yoluna sevk etmek üzere sahabenin alimlerinden özellikle Suffa ashabından faydalanmıştır.¹⁷ Bu kişiler, eğitim-öğretim tebliğ ve irşat hizmetlerini genelde cami ve mescitlerde yürütmüşlerdir. Kaynaklarda belirtilmemekle beraber ehliyet sahibi olan bu kişiler, mahalle ve köylerde cuma namazının o zamanki şartları sebebiyle beş vakit namazlarda imamlık hizmetini de yapmışlardır.

Dört halife devrinde de imamlık-hatiplik hizmetlerini merkezlerdeki büyük camilerde bizzat halifelerin kendileri, diğer şehir merkezlerinde tayin ettikleri valiler veya onların görevlendirdikleri kişiler, mahalle ve köylerde ise, cematin veya köylünün seçtikleri ehliyetli ve liyakatli kimseler yürütmüşlerdir. Halifelerin bu göreve başkalarını tayin etmedikleri, çeşitli hayati tehlike rağmen bizzat kendilerinin imam olarak cemaate namaz kıldırarak kayı

-
15. Halim Sabit, "Hutbelere Dair Hutbeler Hakkında Siret-i Nebeviye", *Sırat-ı Müstakim*, c.1 12, 17 Şevval 326-30 Teşrinievvel 324, s.179-180.
16. Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, Çev. İ.Süreyya Sırma, *Düşünce* yay. İstanbul 1981, s.77.
17. Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, 2. baskı, Ter. Ali Yardım, *Damla* yay. İstanbul 1983, s.211.

larda belirtilmektedir.¹⁸ Bu, halifelerin dini, idari ve siyasi fonksiyonları arasında dini önderlik görevinin de en başta geldiğine işaret etmektedir.¹⁹

Şimdi gerek Hz. Peygamber'in, gerekse onun görevlendirdiklerinin ve halifelerinin idari, siyasi görevleriyle beraber dini önderliği de beraberinde yürütmelelerinin özellikle cuma ve onun önemli bir unsuru olan hutbe açısından ne gibi bir önemi olabilir? sorusunun cevabını bulmaya çalışalım. Burada akla gelen en iyi ihtimal, bir kitle iletişim vasıtası olarak hutbenin, dini bilgilerin Müslümanlara naklinde geçmiş Arap kültürünün de etkisiyle zamanın en iyi iletişim vasıtası olmasıdır denilebilir. Raşid halifeler de Hz. Peygamber'den bu usulü gördükleri için aynen devam ettirmişler²⁰ ve daha çok başlangıçta sırf Kur'an'ın ayetlerinin iletilmesinin ağırlıkta olduğu hutbe içeriğini de devam ettirmişlerdir. Onlar da zaman zaman Kur'an'ın dışında yönetimle veya diğer hususlarla ilgili hususları anlatmada hutbeyi bir vasıta olarak kullanmışlardır. Yine ilk halifelerin Hz. Peygamber'in yakın dostları olmaları nedeniyle dinin esaslarını çok iyi bir şekilde öğrenmiş olmalarının, dini ve idari görevlerinde Hz. Peygamber'i örnek almayı daha iyi uygulamış olmaları veya bu gayret içinde bulunmalarının da burada etkili olabileceği söylenebilir. Bütün bunlardan hutbenin dini bilgileri aktarma yanında diğer konularda da hem Hz. Peygamber hem de Halifeleri tarafından kullanıldığı gibi bir sonuç çıkarılabilir. Ancak, İslâm'ın Hz. Peygamber ve dört Halife devrinde manevi değerler sistemi olarak gelişmiş ve yayılmış olmasına rağmen, teşkilat, müessese, sosyal düzen ve iş bölümü bakımından tam olarak gelişmiş olmadığı²¹ göz önüne alınırsa, bunu söylemekte erken davrandığımızı da ifade edebiliriz. Zaten İslâm'ın genişlemesi ve yayılması, özellikle Hz. Ömer devrinden itibaren önemli merkezler başta olmak üzere bütün şehir, kasaba ve köylerde birer, hatta bazı şehirlerde birden fazla mescit veya caminin inşa edilmesiyle birlikte, coğrafi, ekonomik ve ulaşım güçlüğü gibi engellerin, halifenin dini ve idari görevlerini tek başına yönetme ve yürütmesini imkansız kılması da yine bize bunu göstermektedir. Bu nedenle, şehir merkezlerine atanan valilere, idari görevler yanında dini

18. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, çev: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.554-560.

19. Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları XLVII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963, s.108-113.

20. Bkz. Ebul Kemal M. Akil, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslâm Dünyası*, s.264.

21. Hayreddin Karaman, "İslâmi Uyanışın Öncüleri", *Toplum ve Bilim* 29/30, İstanbul 1985, s.103.

görevler de verilmiştir.²² Camiye imam olmak, mülki olsun askeri olsun o mahallenin başkanına has bir imtiyaz olmuştur.²³

Buraya kadar ki verilen bilgileri yaygın din eğitiminde hutbe açısından değerlendirecek olursak; hutbe yoluyla eğitim, İslâm eğitiminde belirtildiği üzere önemli bir yere sahiptir. Buradaki “İslâm Eğitimi”, Hz. Peygamberle başlayıp bilimlerin ve eğitim kurumlarının ayrışıp branşlaşmalara kadar olan süre için “Genel Eğitim” anlamındadır. Çünkü o zaman eğitim, din eğitiminden ibarettir, ama bir yönüyle de sadece din eğitimi ile sınırlı değildir; aksine bir insanlık eğitimidir. Eğitimin tamamı din merkezlidir, ki bu sadece İslâm dünyasına ait bir özellik değil, antik çağdan itibaren bütün kültürlerde kendisini gösteren bir hususiyettir.²⁴ Belki İslâm buna yeni bir bakış açısı ve zenginlik getirmiştir. İşte din merkezli olan bu insanlık eğitiminde ya da diğer bir deyişle genel eğitim içerisinde hutbe ve hutbe yoluyla eğitim gerçekten önemli yere sahiptir. Çünkü hutbe kavramı, bir eğitim terimi ve eğitim faaliyeti olarak, iyiye ve güzele yöneltme, doğruyu gösterme olarak nasihat, öğüt, irşat ve tezkir kavramlarını ve bu kavramların ifade ettikleri işlevleri kapsamanın yanısıra, başlangıçtaki eğitim anlayışının ve dönemin siyasi, ekonomik, kültürel unsurlarının da etkisiyle bir kamuoyu oluşturma aracı ve süreci olmuştur. Bu sebeple, başlangıçta ve aşağıda da belirtildiği üzere sonraki dönemlerde etkisinden kaybetmiş olsa bile hutbeyi, sadece devletin bir haberleşme aracı olarak görmek ve değerlendirmek yanlıştır. Bu anlamda, Borthwick’in, hutbenin “her zaman için devletin haberleşme kanalı olarak görülmüş”²⁵ olduğuna dair tezini desteklemek için ilk dönem hutbelerinin büyük oranda politik içeriğine dikkat çekmeye çalışması ile ilgili gayretinin, İslâm’ın ilk dönemleri, tebliğinin özellikleri ve yukarıda anlatılan hususlar göz önüne alındığı zaman, boşuna bir çabadan başka bir şey olmadığı görülür.

Hutbenin Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin’den sonra aldığı şekil ve içerik de yine siyasi, coğrafi, idari, ekonomik, kültürel şartların değişmesinden ve bunun da hutbedeki yansımalarından başka bir şey değildir. Mesela Emevi-

22. Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, c. I, Çev: Zeki Megamiz, Doğan Güneş yayınları, İstanbul 1971, s. 199-200.

23. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c.I, Çev: M. Said Mutlu-Salih Tuğ, İrfan yayınevi, İstanbul 1969, s.79.

24. Bkz. Kemal Aytaç, *Avrupa Eğitim Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972, s.79-82.

25. B. M. Borthwick, “The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication”, in *MEJ*, 21 (1967), s.301.

lerle birlikte dini ve idari konularda ortaya çıkan pek çok anlaşmazlıklar²⁶, siyasi çekişmeler, devletin idari yapısının hükümdarlık olmasına ve toplumda birçok idari ve sosyal problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve dolayısıyla siyasi idare ile dini otoritenin ayrılmasını kolaylaştırmıştır. Yani Emeviler idareyi ele alınca, halifeler yalnız siyasi hükümdar durumuna gelmişler, dini görev ve sorumlulukları tamamen dini otoritelere, yani alimlere bırakmışlardır. Çünkü, onlar, dini görevleri yürütecek dini bilgi ve kültüre, ehliyet ve liyakate sahip değillerdi ve bazı halifeler dindar olmaktan ve dini kaideleri uygulamaktan aciz olarak yetmişlerdi.²⁷ Abbasiler döneminde de halifeler özel durumlarda dışında hutbe okumayı ve namaz kıldırılmayı bırakmışlar²⁸, hutbe sadece hatip tarafından verilen bir konuşma haline gelmiştir. Hutbelerin, hatiplerce sanatkarane bir şekilde oluşturulan tekerleme şeklindeki ibarelerinin ortaya çıkışı da bu döneme rastlar.²⁹

Böylece Hz. Peygamber ve dört halife zamanında dini, siyasi ve idari faaliyetler tek elde toplanırken, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlı yönetimlerinde tek iktidar uygulaması bölünmüş, siyasi ve idari iktidar, dinin örgütlenmesi özellikle eğitim, adalet, fetva ve dini hizmetlerin yönetimi gibi hizmetleri yürütmek sultana bağımlı şekilde kamu yönetimi içinde müessesleşme oluşmuştur.³⁰ Bu ayrılmadan sonra halifeler ve onların tayin ettikleri valiler, imamlık ve hatiplik görevleri için başkalarını görevlendirmeye başlamışlardır. İmamların seçilmesi ve tayini de dahil, dini ve idari işlerin yürütülmesinde hükümdar kararlarını, dini otoritelerin hükümlerine dayanarak vermeye başlamıştır. Bu karakteristik özellik, Abbasi halifeleri, diğer halifeler ve diğer İslâm ülkeleri de dahil olmak üzere Osmanlılar zamanında da bazı değişikliklerle beraber devam etmiştir.³¹ Ancak siyasi ve dini görevlerdeki ayrışmalara rağmen, cuma hutbeleri İslâm tarihinin hemen her döneminde dini hükümlerin anlatılması yanında, cuma namazının farzîyetinin daru'l-İslâm, hürriyet ve emniyet

26. Hutbenin asli şeklinin Emevilerle beraber bozulmaya başlaması ile ilgili olarak bkz. Ebul Kemal M. Akil, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslâm Dünyası*, s.264.

27. Çelebi, s.211; Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Derstleri*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara 1971, s.19-23.

28. Borthwick, s.302.

29. Brockelmann, *GAL*, c.I, s.92.

30. Davud Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret yayınları, Bilimsel Araştırma Dizisi 1, İstanbul 1989, s.19.

31. Çelebi, s.211; Ramazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları 166, Ankara 1995, s.30.

şartlarına bağlı olması, hutbelerde halife-padişahın adının³² okunması, hutbeye kılıçla çıkılması vb. gibi nedenlerden dolayı doğrudan veya sembolik olarak siyasi muhteva da taşımaya devam etmiştir. Hutbenin, diğer fonksiyonlarıyla beraber, siyasi bir araç olarak kullanılmasını bir anlamda bu özellikleri kolaylaştırıyordu.

Burada Cumhuriyet öncesi hutbe meselesini incelememizden dolayı, Osmanlı ile ilgili bazı hususlara ayrıca işaret etmek yararlı olacaktır. Osmanlılar da imamlık ve hatiplik görevlerine genellikle medreselerde okuyan kişiler getirilirdi. Ancak bunların en üst derecede bir eğitim öğretim görme zorunluluğu yoktu. Vakıf camilerinde imamlar, vakfiye şartlarına göre tayin edilir ve maaşları verilirdi. Osmanlılarda mahalle imamlarına, namaz kıldırma görevleri dışında idari ve beledi birçok vazifeler verilmişti. İmamlar, buldukları mahallede ahlak zabıtasına bakmaya, nüfus ve tapu kayıtlarını tutmaya, evlenme ve boşanma işlerini idare etmeye memur oldukları gibi, hükümetin halka iletmek istediği emir ve tebliğleri duyurma görevini de yürütürlerdi.³³ Tanzimat'tan itibaren imamlık ve hatiplikle ilgili hususlar Tevcih-i Cihat Nizamnameleriyle düzenlenmeye başlandı.³⁴

Osmanlılar'da da maalesef hutbeler Abbasiler döneminde oluşmaya başlamış olan ve sadece şekle dikkat edilip içeriğin hemen hemen kaybedildiği bir vaziyet almıştır. Abbasilerden farklı olarak Osmanlılarda sadece hutbede orta kısımda okunan hadislerin her hafta değiştirilmesine özen gösterilmiştir.³⁵ Hutbenin Arapça okunduğu ve tebasının büyük çoğunluğunun Arapça anlamadığı bir ülkede, hutbelerin tartışılması dini mi yoksa siyasi mi bir içeriğe sahipti, ne tür bir araç olarak kullanılıyordu vb. gibi soruların tartışmasını yapmak manasızdır. Hutbeyi dinleyen içeriğini anlamadıktan sonra onu hangi amaçla kullanırsanız kullanın hiç bir faydası yoktur. Dinleyenleri anlık heyecanlandırmaktan ve belli bir ibadetin bir unsurunu şekil olarak yerine getirmekten öteye bir faydası olamaz. Maalesef, Osmanlı ülkesinde Arapça bilen, bilmeyen ayırımı yapılmadan, geniş coğrafyanın tamamında hutbeler Arapça okunmuştur. Hutbelerin dili o derece etkili bir biçimde kullanılmıştır ki, hutbeler büyük bir cemaat

32. Bkz. Ebu'l Kemal M. Akil, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslâm Dünyası*, s.264.

33. Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, c.I-II, Eser Matbaası, İstanbul 1977, s.162.

34. "Tevcih-i Cihat" Nizamnameleri için bkz. "Tevcih-i Cihat Nizamnamesi", *Düstur*, Tertib-i Evvel II, 10 Safer 1290, s.177-179; "Tevcih-i Cihat Nizamnamesi", *Düstur*, Tertib-i Evvel III, 2 Ramazan 1331, s.500-504.

35. Gotthard Jaschke, "Der Islâm in der neuen Türkei" in *WZ*, N.S.I. 1951, s.71.

çoğunluğu tarafından huşu içerisinde dinlenilmeye çalışılan ve fakat anlaşılması için pek de gayret sarf edilmeyen metinler olmaya, uzun yüzyıllar ve nesiller boyunca devam etmiştir. Ancak burada hutbelerle ilgili II. Meşrutiyet'ten önceki bazı hutbe ile ilgili görüşlere geçmeden önce Osmanlılarda Arapça okunan hutbenin dinleyenler tarafından anlaşılması ile ilgili bir uygulamadan da bahsetmek yerinde olacaktır. Osmanlılarda Kürsü Şeyhliği diye adlandırılan bir müessese vardı. İlki Eyüp camiine tayin edilen Kürsü Şeyhleri daha sonra Sultan Selim, Fatih, Beyazıt, Süleymaniye, Sultan Ahmet, Ayasofya camilerine de tayin edilmişlerdir. Cuma vaizi de denilen ve 1726-27'de Selatin Şeyhliği şeklinde değiştirilen Kürsü Şeyhleri, zaman içerisinde İstanbul'daki diğer bazı camilere de tayin edildikleri gibi, vilayet ve sancak merkezlerinde de görevlendirilmişlerdir. Bunların en önemli görevleri, cuma namazı sırasında hatip tarafından Arapça olarak okunan hutbeyi, namaz bitimindeki vaazları esnasında cemaate "izah ve telkin" etmektir.³⁶ Fakat bu uygulama, içerisinde bulunulan dönemde, oldukça gevşemişti ve zaten tatbikatta bulunsa bile, ancak az sayıda müslümanın istifadesine imkan verebilecek kısmi bir çözümdü.³⁷

Cuma hutbelerinin İslâm tarihi boyunca doğrudan veya sembolik olarak siyasi bir muhteva taşıdığını yukarıda belirtmiştik. Ancak iktidar ve muhalefetin hutbelerde, bu adı taşıyan kitap ve yazılarda mücadele vermeleri, bu yolla meşrutiyet aramaları yahut muhalefeti dinin dışına çıkarmakla itham çabaları ıslahat ve modernleşme süreciyle orantılı olarak, II. Meşrutiyet öncesi başlayan ve bu dönemde de yoğunluğunu artıran bir üründür ve "halka gitme" ve "dil"le alakalıdır.³⁸ Ali Suavi'nin cami cemaatına vaaz verir gibi yazması, bazı makalelerini de "Hutbe" başlığı ve formu ile kaleme alması bunun bir sonucudur.³⁹ Yine Ali Suavi'nin hutbeleri halka gitme ve Tanzimatla başlayan modernleşme çabalarında bir araç olarak kullanmasının yanında, hutbelerin özellikle şekline önem verilerek makamla okunup ancak, muhtevalarına hiç dikkat edilmediğiyle ilgili 1870'lerde çıkan bir yazısı da vardır. Aslında hutbelerin 1870'ler-

36. Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", s.5. Ayrıca bkz. Mehmed Emin, "Kürsü Şeyhleri: Selatin Şeyhliği", *Sebilürreşad*, c.XVII, Adet 427-428, Haziran 1335, s.88-89.

37. Yazıcı, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", s.5.

38. Yeni Osmanlıların, bu usule başvurmaları konusunda bkz. Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, trc. Metin Çulhaoğlu, İletişim yayınları, İstanbul 1992, s.180.

39. Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim yayınları, İstanbul 1991, s.78-79.

den önce de gündeme gelmeleri yine Fransız ihtilalinin getirdiği kavramların islami bir içerik kazandırılarak biraz öncede değinildiği üzere geniş halk tabakalarına yaygınlaştırılmasının, yapılan islahat ve yeniliklerin halka anlatılmasının ve benimsetilmesinin bir sonucudur. Bu hutbelerin şekil ve muhtevasını, muhteva da anlaşılabilirliğini beraberinde getirmiştir. Ancak II. Meşrutiyet öncesi dönemdeki hutbelerle ilgili eleştiriler daha çok bu dönemde hutbelerin kullanış amacına hizmet edecek olan şekle girmesine yarayacak olan şekil ve muhteva ile ilgilidir. Çünkü hutbenin, halka gitmede ve yapılanların halka anlatılması ve benimsetilmesinde başarılı olunmasında, ilk önce onun halk tarafından anlaşılır olması, ikincisi ise içeriklerinin klasik hutbe konularından kurtarılarak veya daha doğrusu genişletilerek, İslâmı da uygunluğu sağlanmak suretiyle elverişli bir hale getirilmesini gerektiriyordu. Bu, islahat ve reform hareketlerinin de bir sonucu olarak hutbenin, sanki ilk dönem İslâm'ın karakterini taşıyan bir siyasi haberleşme kanalı olarak usule uygun düzeltilmiş ve yeterli hale getirilmiş şekli olacaktır. Ancak hutbe ile ilgili yazılan ve söylenenlerde hutbenin bir haberleşme aracı olmasından öte şekil, muhteva ve dili ön plandadır. Bu bağlamda, 1908 öncesi hutbe ile ilgili düşünceler ve eleştiriler görünüşte bugünkü hutbe nasıl olmalı, cemaate neler vermeli ve nasıl verilmeli? Hatiplere neler tavsiye edilmeli? sorularına çözüm arayışlarında yoğunlaştı. II. Meşrutiyet'ten önce Ali Suavi'nin "Zemane Hutbesi" başlığını taşıyan makalesi o zamana kadar Osmanlı ülkesinde okunan hutbelerde şekle ve muhtevaya önem verilmediğini eleştiren bu anlamadaki bir yazıdır.⁴⁰ Yine Muallim Naci de "Hutbe

40. "Zemane Hutbesi"

Mümkün olsa da vakt-i saadette ve evkat-ı hilafette hutbe dinleyen sahabeden biri kalksa ve bizim mesela Ayasofya Camii'ndeki hutbeyi dinlese acaba ne der ne zanneder? Şol sahabe ki hutbe, müstemîğlerin anlayacakları lisanda nasihat ve tebliğ-i emr-ü nehy ve icabında talim-i tedabir-i harbiyye ve ilan-ı harp ve bunların gibi talimattan ibaret olduğunu bilmiş anlamış (tır). Bu sahabe bizim hurç (meşinden yapılmış büyük heybe) binişli burc imameli, imamesi sırmalı cicili bicili hatip efendinin o müzeyyen minbere çıkıp Türklerin anlamadıkları bir lisanda arabandan ya acem aşırandan tutturup elhamdulillah elhamdulillah (80 elif miktarı) elhamdulillah (70 elif miktarı) meddi boğaz boğumlarına bi't-taksim nagamat çevirdiğini görse acaba ne der? Merak bu ya ihtimaldir maa't-taaccüb dinler, dinler de hatip minberden inince yakalayup "Ey mü'min bunca mü'minin hutbe ve nutuk istimağı için ictima ve kemal-i edeb ile işga (kulak verip, dikkatle dinlemek) ettiler. Sen ise minbere çıkıp bağurdun, çağırdın. Ne idi muradın?" der. Zannolunur ki beylerinde şöyle bir mükaleme geçer: "Be ne cahil ağrabisin. Beni bağırdı, çağırdı zannediyorsun. Ben arabandan girdim, aceme atladım, acemden İsfahana geçtim." Sahabe der ki; "Ben Bedir gazasında bulundum, Şam fethinde hazır idim, Yermuk'ta dahi kılıç salladım, fütuhat-ı Mısır'da dahi bulundum. Şimdi seyahat mefaharetini bırakalım. Şu sen minberde ne dedin?"

dinlemekten hatta esnayı hutbede kelime-i vahide söylememekten maksat, hatib-i edibin lisanından cereyan edecek hikem-i aliyeyi hakkıyla iz'an ve bu tarik ile terbiye-i nefis ve vicdan olduğu halde camilerde kulağımıza hatiplerin nağamat-ı zaidesinden başka bir şey girmemekte olmasına nasıl teessüf olunmaz?"⁴¹ diyerek II. Meşrutiyet öncesinde hutbelerin dili ve dolayısıyla anlaşılması meselesine dikkat çekmektedir. Bazen hutbe ile ilgili başlayan tartışmaların, modernleşme ile ilgili görüşlere paralel olarak, Batı veya diğer sebeplerle ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışıldığı görülür. Böyle bir bakış açısı birçok yanlışlıklara sebebiyet verebilir. Çünkü her başlayan yeniliği bir başka etki ile açıklamaya çalışırsak, Müslümanların bizzat kendilerinin görüp, islah ve terakki isteği içerisindeki girişimlerini açıklamak da zorlaşacaktır. Elbette bazı değişim isteklerinde yabancı etkiler olmuştur. Bu etki doğusunda da olabilir sonra da olabilir. Ancak her şeyi biraz önce de ifade edildiği üzere bir başka sebebe bağlamamak gerekir. II. Meşrutiyet öncesi ve bu dönemde hutbelerle ilgili ileri sürülen görüşler de aşağıda görüleceği üzere düşünen Osmanlı yazarlarının kendi fikirlerinden ve çabalarından başka bir şey değildir. Ancak zaten çok daha önce başlamış olan hutbe meselesine özellikle Orta Asya'nın etkisi II. Meşrutiyet'te vardır.

Hutbelerle ilgili yukarıda verdiğimiz tarihi gelişim ve ikinci Meşrutiyet öncesindeki hutbelerin dil ve içeriğine yönelik bu iki misalden sonra şimdi Cumhuriyet öncesi her alanda bir laboratuvar olarak nitelendirilebilecek, hemen her şeyin yazılıp konuşulduğu II. Meşrutiyet dönemindeki hutbe meselesini incelemeye geçebiliriz. Bu kısımda hutbeler konusu, öncelikle zamanın yayın organlarında hutbe ile ilgili cereyan eden tartışmalar, hutbenin kullanılış

Hatip der ki; "O hutbeyi ben mi yaptım. O hutbe merhum büyük imam efendininidir. Ben onu hutbe mecmuasından ezberledim. Onu cühela ne anlar?!.."

Sahabi: "Be mü'min sana manasından sual ediyorum. Sen teganni ederken kalbin ne mana tefekkür ederdi?"

Hatip Efendi der ki; "Ne cahil imişsin!.. Ben sana arabandan aceme, acemden İsfahana gezindim, dedim. Sen seyahat naklediyorum zannettin. Şimdi de manasından sual ediyorsun. Zahir ben hutbe okurken kalbimle ve parmaklarımla dümtük vurmaya bırakıp da başka şey düşüneceğim ve makamı gaib edip rezil olacağım öyle mi?!.."

Derken birkaç efendi yanlarına gelir, "Efendi nafiye yüreğini üzme" diyerek hatip efendiyi alırlar. Sahabi: Bunlar "dınlerini bir oyun ve eğlence edindiler" (Araf,51) der. Ve bize cahil olduğundan camilerin musiki meclisleri ve hutbelerin bülbül avazesi olduğunu ne anlar?" Ali Suavi, "Zemane Hutbesi", Ulum Gazetesi, 29 Muharrem 1287/1 Mayıs 1870, s.1116-1118, Yazıcı, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", s.1-2'den naklen.

41. Ebu'l Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslâm Dünyası*, s.263'den naklen.

amacı, içeriği, dili, şekli, hutbe okuyan hatibin özellikleri gibi başlıklar altında incelendikten sonra, dönemin fikir akımlarının görüşleri çerçevesinde incelenmiş ve bütün bu bilgiler ışığında yaygın din eğitimi açısından hutbelerin yeri ve önemi değerlendirilmiştir.

B. Cumhuriyet Öncesi Dönemde Hutbeler

Cumhuriyet dönemi öncesi hutbeler meselesini iyi tahlil edebilmek için bu dönemin özellikleri konusunda bir açıklama yapmak faydalı olacaktır. 1908 İnkılabı'nın belki en önemli sonucu o zamana kadar hiçbir aşamada görülmemiş geniş kapsamlı bir tartışma dönemi açmış olmasıdır. 1700'lerde başlamış olan çağdaşlaşma bunalımının çözümlenecek bütün meseleleri sanki bu 1908 ile 1918 arasındaki on yılın içine sıkıştırılmıştır. Bu fikir tartışmaları çerçevesinde devlet, milliyet, ve din; aile, gelenekler ve eğitim; ekonomik kalkınma meseleleri üzerine söylenenlerin biraz ayrıntısına girersek çözümlenememiş, belki de çözümlenemez meselelerin geriye kalışı bize yeni bir dönemin başında değil, uzun bir sürenin artık sonunda olduğumuzu gösterecektir. 1876 anayasasında yapılmak istenen ve yapılan değişiklikler, İslâm dininin devletin resmi dini olduğu maddesine değinemediği için, din-devlet arası ilişki meselesi, bir anayasa meselesi olarak değil, dolaylı bir yoldan kaçınılamayan bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Bu, din müessesinde yenilikler yapılması sorunu olarak zuhur etmiştir. 1908 İnkılabı'ndan sonra din alanında ıslahat veya modernleştirme gerekliliği üç ana fikir akımının birleştiği noktalardan biridir. Hepsinin başlangıç noktası şu gözlemde toplanıyordu: İslâmlık akli, hatta tabii bir dindir. Bu, aslındaki halinden çıkmış, akla ve tabiat kanunlarına aykırı inançlarla bozulmuştur. İslâmlığı bunlardan temizleyerek saf haline döndürmek gerekir. En büyük inkılap bunu başarmak olacaktır. Fakat saf halindeki İslâmlığın niteliği, bunun dünyevi hayat kuralları ile ilişkisi, saf hale döndürülmek üzere ne gibi müesseselerin kaldırılması veya ıslahatların yapılması gerektiği noktaları üzerinde ayrılıklar hemen ortaya çıktı.⁴² Bu konu en başta

42. Bu konularda dönemin hemen her yayın organında aşırı uçlar dışında bu tür cümleleri bulmak mümkündür. Mesela bkz. Bkz. Celal Nuri, "İslâm'da Vucub-ı Teceddüd 2", *İçtihad*, No.40, 1 Şubat 1327, s.983-989; Satı Bey, "Medeniyet-i İslâmiye", *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası*, No.11, 1 Nisan 1327, s.181-189; M. Şemseddin, *Zülmekten Nura*, İkinci tabı, Sebilürreşad Kütüphanesi:6, Tevsi-i Tabaat Matbaası, İstanbul 1331; M. Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, Tevsi-i Tabaat Matbaası, İstanbul 1332. Bu konularda derli toplu bilgi için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, İstanbul 1962; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiyenin Siyasi Hayatında*

seyhülislamlığı ve medreseyi ilgilendirecekti. Böyle bir konuda devletin yarı gücünü elinde tutan din müessesesi hareketsiz kalamazdı. Eski Osmanlı geleceğinde medrese bir din kurulu değil, bir devlet kuruluydu ve başlıca fonksiyonu hukuk eğitimi vermektir. Halbuki şimdi din aydınlanması fikri gelince bu, medreselerin de modern okullar gibi modernleştirilmesi fikrine yol açtı. Medreselerin eğitiminin içine modern bilimlerin konmasıyla bu kurumlar gelenekçi bir kurul olmaktan çıkarılabilecek, İslâmîliğin bir akıl ve tabiat dini oluşu fikri -ki üç fikir akımı bu görüşte birleşiyorlar- gerçekleştirilmiş olacaktır. Farklı düşüncelerden gelen bu paylaşıklı görüşün etkisi altında 1909'dan başlayarak medreseleri modernleştirme işine girişildi. Medreselerin mektepler gibi modernleştirilmesi fikri ve ihtisaslaşmanın bunda ağırlık kazanması daha sonra açılacak olan Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba türünden okulların açılmasını ve dolayısıyla da burada mezun olacakların da bu fikre hizmet edecek şekilde bir eğitimden geçmelerine yol açmıştır. Bu işe, hutbeleri veren imamların hutbeler konusunda eski düşünce kalıplarından farklı düşünmeleri sonucunu getirecekti. Yani hutbeleri irad edecek olan imamlar bu konuda da çağın gerektirdiklerine göre bir eğitim sürecinden geçeceklerdi.

Diğer taraftan din müessesesinde değişiklikler yapılması meselesi, İttihat ve Terakki'nin fikir babası olan Ziya Gökalp'in ileride İttihat ve Terakki'nin kongrelerinde sunacağı lâyhalarla daha da netleşmiştir.⁴³ Aslında hutbelerin dili meselesinin devamlı gündeme gelmesi veya daha ağırlık kazanması daha önce zikredilen modernleşmenin ve ıslahatların halka gitme çabasının bir sonucu olması, hemen herkesin hutbeler konusunda bir şey yapılması gerektiği ile ilgili ortak fikrinin yanında bu dönemde uluscu akımın siyasi platformda ağırlık kazanması ve bunun sonucu olarak da onların ibadette de Türkleşme fikir-

Batılılaşma Hareketleri, Yedigün Matbaası, İstanbul 1960; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994; Tarık Zafer Tunaya, "Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe 'Garbcılık' Cereyanı", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c.XIV, S.3-4, İstanbul 1948, s.585-630.

43. 1916 İttihat ve Terakki Kongresinde bu hususlarda önemli görüşlere yer verilmiştir. Bkz. İttihat ve Terakki Kongresi II", *Tanin*, No. 2808, 6 Teşrinievvel 1916, s.1; İttihat ve Terakki Kongresi III", *Tanin*, No.2809, 7 Teşrinievvel 1916, s.1; İttihat ve Terakki Kongresi IV", *Tanin*, No.2810, 8 Teşrinievvel 1916, s.1; İttihat ve Terakki Kongresi V", *Tanin*, No.2811, 11 Teşrinievvel 1916, s.1; İttihat ve Terakki Kongresi VI", *Tanin*, No.2812, 12 Teşrinievvel 1916, s.1; İttihat ve Terakki Kongresi VII", *Tanin*, No.2813, 13 Teşrinievvel 1916, s.1-2; İttihat ve Terakki Kongresi VIII", *Tanin*, No.2814, 14 Teşrinievvel 1916, s.1; İttihat ve Terakki Kongresi", *Tanin*, No. 2801, 29 Eylül 1916, s.1; İttihat ve Terakki Umumi Kongresi I", *Tanin*, No.2807, 5 Teşrinievvel 1916, s.1; İttihat ve Terakki Umumi Kongresi III", *Tanin*, No.2809, 7 Teşrinievvel 1916, s.1-2.

leri ile de yakından ilgilidir. Ulusçu çevreler, Şeyhülislam hükümette kabine-nin bir üyesi olarak oturduğu sürece, şeriat mahkemelerini elinde tuttukça, eğitim sisteminin yarısını yetkisi altında bulundurdukça, üstelik bazı alanlarda yasama gücünü de elde ettikçe çağdaşlaştırıcı din reformunun, eğitimi batılılaşma aracı yapma çabalarının başarı kazanamayacağını anlıyorlardı. Onlarca sorun, eğitimi dinsel otorite alanına kaptırmamaya bakmaktı. Aslında medreselerin reformu bir din aydınlanması sorunu değil, gerçekte çağdaş bir eğitim reformu sorunu olarak görülmüştü. İşte biraz önce değinildiği üzere, İttihat ve Terakki Partisinde, İslâmcılar ve Batıcılar yanında yavaş yavaş etkisini artıran Ziya Gökalp, bu sorun üzerine bir muhtıra hazırladı. Muhtıranın asıl konusu, din kurumunu ve din adamlarını “diyanet” terimiyle adlandırdığı alana sürmek çözümdür. Bunun gerektireceği değişiklik, Şeyhülislam’ı politika dışına çıkarmak; şeriat mahkemelerini, Evkaf idaresini ve nihayet bütün okulları şeyhülislamlığın otoritesinden ayırmaktı. En yüksek din otoritesi olarak onun asıl görevi, ifta fonksiyonu olduğundan bu niteliği idare, maliye, adliye, ve eğitim fonksiyonlarıyla uzlaşmaz bir fonksiyondur.⁴⁴ Bu muhtıraya göre 1916’da başlayan başlıca reformlardan birisi bütün medreselerin Meşihat’tan alınarak Maarif Nazırlığına bağlanması idi. Bu kongrede Gökalp’in sunduğu tedbirler din ve devlet ayırımı yönünde başlayan akımın bir parçasıdır. Bunlarla, din, devlette, eğitimde, yasamada, adliyede, maliyede dünyevi yetkilerini yitiriyordu. Yetkileri ve fonksiyonları, Ziya Gökalp’in bulduğu terimle “diyanet” alanına daraltılıyordu. Demek oluyor ki, Gökalp bu teklifiyle camilerde imamlık yapacak ve dolayısıyla hutbe okuyacak imamları Meşihat’tan alarak modern eğitim yapan mektepleşmiş medreselerde yetiştirilmesini teklif ediyordu. Eğitimin dinsel alandan kurtarılarak din aydınlanmasına paralel olarak mekteplerdeki modernleşmenin farklı bir görüntüsü olarak yansımaları, hutbelerden siyasi otorite-nin kendi benimsediklerini halka yaymada bir araç olarak kullanılmasını, en azından başkalarının değil de kendince olumlu yönde kullanılmasını ve kontrolünü beraberinde getiriyor demektir. Bunlar, modern eğitim görmüş ve istenilen tarzda hutbe okuyabilecek hatiplerin yetişeceği medreselerin bağlı olduğu makam, Meşihat’ın alanının daraltılması vb. yönlerden önemli gelişmelerdir

44. “İttihat ve Terakki Kongresi”, *İslâm Mecmuası*, c.II, S.48, 12 Muharrem 1335-27 Teşrinievvel 1332, s.975-978; “İttihat ve Terakki Kongresi” *İslâm Mecmuası*, c.IV, S.49, 4 Safer 1335-17 Teşrinisani 1332, s.987-994; “İttihat ve Terakki Kongresi Münasebetiyle”, *İslâm Mecmuası*, c.IV, S.50, 1 Rebiülahir 1335-12 Kanunisanı 1332, s.1002-1007.

ve Cumhuriyet döneminde bu alanda yapılan uygulamaları da derinden etkileyen fikirlerdir.

Bu dönemde ana dilin din alanındaki tartışmalarda ağırlık kazanması sadece hutbelerde değil, Kur'an'ın anlaşılması meselesi ile de alakalı olarak gündeme gelmiştir. Eğitim meselelerinde de aynı görüş tartışılmaktadır. Aslında bu tartışmaların mihenk noktası yukarıda bahsedilen İslâm'ın akli ve tabii bir din olduğu noktası ile yakından ilişkilidir. Bu ise anlaşılmayı dolayısıyla dil problemini beraberinde getirmektedir. Eğer din alanında bir aydınlanma olacaksa bu ancak konuşulan ve yazılan dil ile olabilir. Bu da Türkçe'dir. Ancak bu başarılması kolay bir iş değildi. Beraberinde birçok tartışmaları ve görüş ayrılıklarını bazı asgari müştereklere rağmen fikir gruplaşmalarını getiriyordu. Bu anlamda ilk Türkçe Kur'an çevirisi de daha basılmadan yasaklandı; Türkçe Kur'an yayınlanması da yasak edildi.⁴⁵

Aslında hutbelerin II. Meşrutiyet'in ilanından sonra hem siyasi kullanım alanında hem de kullanım tarzında büyük bir genişleme kazanması Gökalp'in bu teşebbüslerinden önce olmuştur. Ancak, bu, din-devlet ayırımı fikrinden ziyade, memleketin içerisinde bulunduğu durumun bir sonucudur. Yukarıda da kısaca değinildiği üzere, kıstas olarak Avrupa alındığında yönetici sınıfın ve aydınların ilk fark ettikleri ve günümüze kadar ağır baskısından kurtulamadıkları şey geri kalmış olma vakasıdır. İçinde bulunulan şartları ve mevcut durumu tespit için yaygın bir şekilde kullanılan kelime ve kalıplar şunlardır: -Osmanlı Devleti, İslâm dünyası, Müslümanlar genel bir fetret, gerileme ve çöküş içindedir (tedenni, tevakkuf, inhitat, inkıraz); -Osmanlı Devleti'nde, İslâm dünyasında hareketsizlik ve donukluk hakim hale gelmiştir (atalet, cümdü); -İslâm, "ters giyilmiş bir kürk" halindedir; menfilikler en mütekamil din olan İslâm'dan değil, onun asli kaynaklarından, prensiplerinden, yönlendirmelerinden uzaklaşan idarelerden ve bunlara rıza gösteren ulemeden, Müslümanlardan kaynaklanmaktadır.; -Fetret ve gerilemenin asıl sebebi, ulema ve idarecilerin ihmalleri, hataları ve bunların yanında halkın cehaletidir.

Çözüm arayışları ve temel yönelişler bu tespitlerle tam bir paralellik arz etmektedir: -İlerleme ve yükselişi yeniden sağlamak (terakki, teali); -Cihad, sa'y, gayret gibi kavramları öne çıkarmak; tevekkül, fakr, dünya, zühd gibi kavramları da muhtevalarını değiştirecek şekilde yeniden yorumlayarak aktif bir insan tipi ve hareketli bir toplum modeli ortaya çıkarmak; -İslâm tarihi ve

45. Ergin, c. V, s.1611; Yusuf Akçura, *Türk Yurdu*, c.VI, s.2136.

kültürünün, İslâm'ı bozucu ve değiştirici geleneksel kalıplardan, zihniyet ve müesseselerinden uzaklaşarak, asr-ı saadete, kaynaklara (Kur'an ve sünnet'e), saf İslâm'a dönmek; içtihat kapılarını açarak ilimle, akılla barışık İslâm'ı yeniden keşfetmek, yeniden hayata hakim olmak; -Yeni bir eğitim-öğretim anlayışı ile cehaleti ortadan kaldırmak, kafaları aydınlatmak; bunlara bağlı olarak terakki için yeni bir şevk oluşturmak ve siyasi, dini, kültürel yönelişler için taşıyıcılık rolü üstlenecek cemiyetlerin kurulmasını sağlamak.⁴⁶ İşte ilerleme ve yükselişi yeniden sağlamanın tevekkül, fakr, zühd gibi kavramların muhtevalarını değiştirerek terakki ve teali gibi kavramları ön plana çıkarmanın, aktif bir insan tipi ve hareketli bir toplum modeli ortaya çıkarmanın, İslâm'ı yeniden keşfetmenin, ilimle akılla, kafaları aydınlatmanın en önemli ve etkin yollarından birisi de hutbelerdi.⁴⁷ Hutbelerden niçin dini bir içerikle çok amaçlı bir şekilde yararlanılması gerektiği bir makalede yine ilk şekline de dikkat çekilerek: "Hutbenin şiiire göre daha çok ilerlemesinin sebebi, İslâm'ın yayılış döneminde hutbe yoluyla hem anlatım kolay hem insanları tahrik etmek mümkün, hem de ordulara cesaret vermek gibi bir çok yerlerde kullanılabilirdi. Bu sebeple, hutbelerle, Kur'an'dan ayetlerle oluşturulmak suretiyle istenilen hedefe ulaşmak kolay oluyordu"⁴⁸ şeklinde ifade ediliyordu. En önemlisi de bu dönemde ulaşılacak istenen hedefler vardır ve bunlara ulaşmada en etkili yollardan biri olarak da hutbeler görülür. Bu noktada artık bu dönemin yayın organları ve kitaplarında hutbelerin hangi açılardan tartışıldığı ve ne gibi fikir ve öneriler sunulduğunu inceleyebiliriz.

46. Kara, s.18-19.

47. Ancak, islami ilkeler ve değerler bir taraftan ıslahat hareketlerinin, terakkinin muharrik gücü, menşei, mesnedi, teşvikçisi gibi sunulurken diğer taraftan da modernleşmenin önünde mani olucu veya geciktirici bir faktör olarak bulunan, bulunması muhtemel olan dini öğeler gerilere doğru itilmekte, yeniden yorumlanarak tehdit edici olma noktasından uzaklaştırılmakta veya tamamen unutulması tercih edilmektedir. Bu iki tarafı davranış, neticeleri itibariyle hem "İslâm'ın intibahına" katkıda bulunmuş hem de İslâm'ın seküler yorumlarına zemin hazırlamış gözüküyor. Kara, s.20; Şerif Mardin, *Jöntürklerin Siyasi Fikirleri*, 2. Baskı, İletişim yayınları, İstanbul 1983, s.208; Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981, s.129-58, 325-41. Hutbeler ise İslâm'ın temel ilkelerinin birer terakki aracı olarak geniş halk kitlelerine sunulmasının ve İslâm'ın intibahına katkıda bulunabilmesinin en iyi yolu idi.

48. Konyalı A. Atif, "İslâm'da Ulum ve Fünun", *Beyanü'l Hak*, c.III, Adet 75, 23 Şaban 1328-16 Ağustos 1326, s.1456. Hutbenin çok amaçlı bir şekilde kullanılması ile ilgili olarak ayrıca bkz. Halim Sabit, "Hutbelere Dair -1- Kable'l Bi'seti Hutbe", *Strat-ı Müstakim*, s.89.

1. Hutbelerin kullanılış amaçları

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra hutbeler aracılığıyla ulaşılmak istenen hedefler birbiriyle bağlantılı olarak şu maddelerde ele alınabilir:

a. Kamuoyu oluşturmak için hutbenin içeriğinin genişletilmesi. Şimdiye kadar içine düşmüş bulunduğumuz tehlike, ümmetin susması ve bunun sonucu olarak da zihinlerde uyuşukluk vukua gelmiş olmasından dolayı olduğundan, bundan kurtulmak için millet ve memleket yararına ümmeti sevk ve irşat etmek, kendimizi her ihtimale karşı uyanık tutmak ve halkın zihnine gerçekleri sunmak için en iyi yollardan birisi olan hutbelerden yararlanmaktır.⁴⁹ Bu, hutbelerin asli şeklini alması için amaçlarını kaybederek en aşağı bir amaç sayılabilecek bir dua şeklini almış⁵⁰ hutbenin çok amaçlı hale getirilmesi ve bu muh-

49. Okuma-yazmanın sınırlı olduğu ve gazetelerin halk katında itibarlı olmadığı bir ortamda hutbelere bu anlamda özel bir önem kazanmıştır. Yayın organlarındaki ilgili örnekler şöyledir: 1-"Bir hatibin cuma gününde minber üzerinde ahaliye ilka edeceği bir hutbe gazetelerin sahifeler dolusu yazılarından ve heyet-i nasihanın tek tük ifa ettikleri nasihatlardan daha müessir, bin kere daha ziyade faydalı olurdu. Bugün bizde gazete okuyup da mündericatuyla istifade edenlerimizin sayısı pek azdır. Halkımızın büyük kısmı gazetelere nazar-ı istikrahlı bakıyor. Değil avamımız, talebelerimiz hatta Darülfünun talebelerimiz arasında bile gazeteler, birer safsata yığınınından ibarettir diyenlerimiz de yok değildir." (Alimcan el- İdrisi, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 120, 20 Zilhicce 328-9 Kanunievvel 326, s.264.) diyen yazar, bu noktada hutbelerin önem kazandığını söylüyor. 2- "Bizde ise mütedeyyin, müteşerri olan alim hatiplerin manevi bir kuvvetin inzimamıyla irad edeceği hutbelerde görülecek tesir, matbuat ve vaaz gibi vesaatın cümlesinden ziyade evladır." ("Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, c.II, Adet 39, 7 Şaban 1327-10 Ağustos 1325, s.877-878) Yine bu dönemde her ne kadar gazete ve dergiler varsa da bunlar henüz taşraya ulaşamamıştır. Halbuki hutbelerle bunu yapmak mümkündür. İrşat hususunda hutbe gazete ve vaazlardan daha önemli hatta onlarla karşılaştırılması mümkün olmamasına rağmen, hak ettiği şekilde kullılmıyor. (Yusuf Suad, "Hutbe", *Beyanü'l Hak*, c.I, Adet 10, 13 Zilkade 1326-24 Teşrinisani 1324, s.206-207) Ayrıca bkz. "Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, s.877. Yine hutbenin çok güçlü bir iletişim vasıtası olması ve niçin kullanılması gerektiği ile ilgili şu cümleler de hutbenin aslına ırcı açısından önemlidir: "Hutbeler İslâm'ın başlangıcında pek büyük pek ali fikirlerin neşrinde en tesirli, en nüfuzlu vasıtalarından sayılıyordu. İslâmiyet'in az bir zamanda bütün Arabistan'a yayılışında hutbelerin büyük önemi olmuştur." Halim Sabit, "Hutbelere Dair Ba'de'l-Bi'set-i Hutbe", *Sırat-ı Müstakim*, s.155. Ayrıca bkz. Filibede Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sani, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.1, Adet 14, 2 Zilkade 326-13 Teşrinisani 324, s.218. Ayrıca bkz. İbrahim Besim, "İntibah-ı İslâm-İttihad-ı Müslimin Camilerde Hutbe ve Mevaizi Diniye Encümenleri", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 110, 9 Şevval-29 Eylül 326, s.95.
50. Hutbelerin sırf duadan ibaret kaldıkları ile ilgili Halim Sabit'in şu cümleleri dikkat çekicidir: "Hutbelerin suret-i zahire keyfiyet-i edası birçok değişmelere uğradığı gibi cihet-i batnıye ve maani-i mesnunesi dahî zayi olmuştur. Hutbelerimiz adeta birer cümle-i duaiye olup kalmıştır. Öncesi dua, sonu dua hep duadır. Hutbelerde dua edilmesini inkar etmeyiz. Münasebet aldıkça esna-yı hutbede dua edilir. Bu yolda fiil-i Rasul sabittir. Peygamberimiz ve Hulefa-i Raşidin münasebet oldukça her vakit değil, bazı hutbeleri içinde dua ediyorlardı. Fakat zamanımızda olduğu gibi bütün hutbeleri duadan ibaret kalmıyordu. Hutbelerde Hulefa-i Raşidin'in, muhterem

teveyı yüklenilmesi ile mümkündür. Bu anlamda, Beyanü'l Hak'da çıkan bir makalede, cuma hutbesinden geçmişte olduğu gibi "...emr-i dinde ve kısmen menafi-i müslimine ait hususat-ı dünyeviyede nasihate mahal yani nesayih-i siyasiyeye zemin-i dini gibi bir şey olmak içindir"⁵¹ denilerek hutbeden çok amaçlı yararlanabilmemiz gerektiğinden bahsedilir ve hutbenin buna paralel olarak "bütün İslâm alemindeki merkezîyet ve merciiyetimize göre o sıfatımızla mütenasip yepyeni bir üslûpla hazırlanmış" olması istenir. Çünkü, "hutbe Kur'an'ın emrettiği doğru yola yönelmemizi cemaat-ı müslimine anlatmak ve onları dini ve dünyevi hastalıklardan men etmek gibi bir maksad-ı meşru üzere rine teşri' edilmiştir."⁵² Yine bu dönemde hutbe tanımları yapılırken de hutbenin bu çok amaçlılığı yerine getirebilmesi için tanımlarında devamlı olarak dini bir konu olmasından ziyade dönemin özelliğine de paralel olarak "şer'i, siyasi, edebi, ilmi"⁵³ bir konuyla ilgili irad edilen nutka denilir diye tarif edilmiştir.

b. Hutbenin asli amacına ve şekline döndürülmesi⁵⁴ ve bu içerikle hutbelerin okunması İslâmlar arasındaki birliğin⁵⁵ ve kardeşliğin sağlanılmasında⁵⁶ etkili olacaktır.

c. Müslümanlar arasında hutbeler vasıtasıyla zamana göre bir fikir birliğinin sağlanması.⁵⁷

hazaratın, halifelerin isimlerinin zikredilmesi tebeuttabiine kadar yoktu. Bu müteahhirin tarafından İslâm'a büyük hizmetleri olduğu için sonradan eklenilmiş olmalı." (Kazanlı Halim Sabit, "Hutbelere Dair Şetta", *Sirat-ı Müstakim*, c.1, Adet 13, 24 Şevval 326-6 Teşrinisani 324, s.199.) Ayrıca bkz. Antakya Ulemasından Bereketzade Safvet, "Hutbelere Dair", *Sirat-ı Müstakim*, c.II, Adet 27, 4 Safer 327-12 Şubat 324, s.10; Hafız Mehmed Tahir, "Taşralarda Hutbe ve Hatipler", *Sirat-ı Müstakim*, c.III, Adet 73, 15 Muharrem 328-14 Kanunisanı 325, s.331.

51. Yusuf Suad, "Hutbe", *Beyanü'l Hak*, s.206.

52. A.g.m., s.207.

53. "Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, s.877; Halim Sabit, "Hutbelere Dair -1- Kable'l Bi'seti Hutbe", *Sirat-ı Müstakim*, s.88; Halim Sabit, "Hutbelere Dair Hutbeler Hakkında Siret-i Nebeviye", *Sirat-ı Müstakim*, s.179-180; Ahmed Cavid, "Hutbelere Dair", *Sirat-ı Müstakim*, c.III, Adet 64, 11 Zilkade 327-12 Teşrinisani 325, s.184; Ebul Kemal M. Akil, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslâm Dünyası*, s.262.

54. "Hutbe ve Mevaiz", *Sebilürreşad*, c.I-VIII, Adet 1-183, 19 Rebiülevvel 1330-24 Şubat 1327, s.12.

55. Hutbelerin, İslâm'dan önce de birleştiricilik özelliği ile ilgili olarak bu dönemin konuyla ilgili makalelerinde özellikle durulmuştur. Bkz. Halim Sabit, "Hutbelere Dair -1- Kable'l Bi'seti Hutbe", *Sirat-ı Müstakim*, s.89; Ebul Kemal M. Akil, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslâm Dünyası*, s.262.

56. Yusuf Suad, "Hutbe", *Beyanü'l Hak*, s.206; "Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, s.877; Manisa Müderrisi Mehmed Alim, "Mekke-i Mükerrreme ve Cerai-i Arabiye", *Sirat-ı Müstakim*, s.293.

57. Filibede Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sani, "Hutbelere Dair", *Sirat-ı Müstakim*, s.218; Mehmed Remzi, "Hutbelere Dair", *Sirat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 82, 18 Rebiülevvel 328- 17 Mart 326, s.61-62.

d. Dinimizin mani-i terakki olduğuna dair yazılan ve söylenenlerin doğru olmadığı hutbeler vasıtasıyla anlatılması.⁵⁸ İslâmiyet Müslümanların dünyevi ve uhrevi gelişmelerini sağlamak için birçok usuller va'z eylemiş ve bununla da yegane gayesi Müslümanların refahını temin olduğundan dolayı, hutbeler bu amaca ulaşmada en önemli vasıtalar. İslâmiyet'in mani-i terakki değil bilakis bais-i terakki olduğunun anlatılması ancak hutbeler yoluyla mümkündür.

e. Halkı dünyevi ve uhrevi konularda ikaz ederek, hutbeleri "selamet-i umumiye ve islamiyeye hizmet" eder hale getirmek.⁵⁹ Bu konuda özellikle bu dönemden çok daha önce başlayan ve dünyayı bırakıp sırf ahirete yönelmemiz sebebiyle geri kalmamıza sebep olan söylemin, -ki bu en çok hutbelerde yapılmaktadır- hutbelerde terk edilerek ahiretin de kazanıldığı yer olan dünyaya teşvik eden muhtevalarla dolu hutbelerin minberlerde okunulması önem kazanır.⁶⁰ Bununla ilgili bir yazı şöyledir: "Minberlerden cennet ve cehennemden, cehennem zebanilerinin vazifelerinden, kabir ve mahşerden, kıyamet alâmetlerinden başka bir şey işitilmiyor. Cennetin kaç kapısı var, her şahsın orada hurilerden kaç zevcesi var, cennetin toprağı miskten, taşları, duvarları yakut ve zebercedden olduğunu işittik, anladık, ezberledik. Lakin cennetin tarihi nedir? Ona vesile nedir? Hayat mücadelesinde kazanmanın yolları nedir? Sabah akşam kuru tesbih çekmekle mi hayır. Evrad kılmakla mı hayır. Allah sadece ahireti yaratmadı. Dünyayı yaratan da O'dur."⁶¹

f. Meşrutiyet'in meşru bir yönetim tarzı olduğunu halka anlatmak ve muhalif düşünceleri etkisiz hale getirmek için hutbelerden yararlanmak. Mesela Mehmed Remzi isimli bir hatip Müslümanların en çok o zaman ve zeminde ihtiyaç duydukları birlik üzerine ve özellikle Meşrutiyetin İslâmiyet'le bağdaştığına dair Türkçe bir hutbeyi hazırlayarak okuduğunu ve bunun cemaat üzerinde çok tesir ettiğini söyler.⁶² Bu fonksiyonları yerine getirmek için hutbe

58. Manisa Müderrisi Mehmed Alim, "Mekke-i Mükerrreme ve Ceraid-i Arabiye", *Strat-ı Müstakim*, s.293.

59. Ahmed Cavid, "Hutbelere Dair", *Strat-ı Müstakim*, s.184; Hafız Mehmed Tahir, "Taşralarda Hutbe ve Hatipler", *Strat-ı Müstakim*, s.331.

60. 1913lerde İstanbul'da birkaç mahalle camisinde nadiren okunan Türkçe cuma hutbelerinde özellikle müslümanları ticarete sevkeden hutbeler okunmaya başlanılmıştır. Bu türden okunan hutbelere halk büyük rağbette bulunmuştur. Bkz. Canpulad, "Türkçe Hutbe", *İslâm Dünyası*, Adet 21, 21 Safer 332-6 Kanunisanı 329, s.334.

61. İbrahim Besim, "İntibah-ı İslâm-İttihad-ı Müslimin Camilerde Hutbe ve Mevaiz-i Diniye Encümenleri", *Strat-ı Müstakim*, s.95.

62. Mehmed Remzi, "Hutbelere Dair", *Strat-ı Müstakim*, s.61-62.

ve mevize kitaplarında ciddi bir artış gözlemlendi. Hemen bütün İslâmcı yayın organları hutbeler neşrettiler. Bunların önemli bir kısmı yazılı hutbelereydi.⁶³

g. Hutbeler vasıtasıyla özellikle yıllardır ihmal edilmiş köylüye yeniden ulaşmak ve fikirlerini açmak, genel olarak da bütün halkın irfan ve seciyesini yükseltmek.⁶⁴ Bunun için Müftülüklerin ıslahı gerekmektedir. Çünkü müftülüğe bağlı olan hatiplerin köylü ve şehir halkı üzerindeki o eski nüfuzlarının kaybolması sebebiyle buralar cehalet çukuruna itilmiştir.⁶⁵

h. Üzerinde durulması gereken bir diğer konu İttihat ve Terakki cemiyeti başta olmak üzere siyasi partilerin programlarında ders, konuşma veya kitap şeklinde “vaaz, hutbe ve irşat” faaliyetlerine yer vermiş olmalarıdır.⁶⁶

Hutbelerin kullanılış amaçlarına dikkat edilirse, hutbe çok amaçlı bir hale getirilmekle beraber özellikle halkın dini bilgisinin artırılması, dinden kaynaklanan yanlışlıkların düzeltilmesi gibi vb. konularda yetişkinlere yönelik dini amaçların da ön plana çıkarıldığı görülür. Hutbenin siyasi parti programlarına kadar bir araç olarak kullanımının girmesi ise, dönemin özelliği ile beraber halka ulaşmanın en iyi yolu olmasından kaynaklanır.

2. Hutbelerin muhtevaları

Hutbelerin her ne olursa olsun istenilen amaçlara ulaşabilmesi için, ilk önce içeriklerinin düzeltilmesi gerekir. Bunun için de onun asli maksatlarına döndürülmesi icap eder. Bu sebeple, Cumhuriyet öncesi dönemde özellikle hutbelerle ilgili yazılan ve söylenenlerde en çok üzerinde durulan hususlar şunlardır:

63. Ebu'l Kemal M. Akil, “Hutbe Nasıl Okunmalıdır?”, *İslâm Dünyası*, s.262.

64. Canpulad, “Türkçe Hutbe”, *İslâm Dünyası*, s.333.

65. Mehmed Gıyaseddin, “Terakkiyi Temin İçin İslahı Vacip İki Esas”, *İslâm Dünyası*, Adet 4, 17 Cemaziyevvel 331, 11 Nisan 329, s.57.

66. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1909 tarihli nizamnamesinin 44. ve 45. maddeleri bu faaliyetleri düzenlemektedir. Bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler II. Meşrutiyet Dönemi 1908-1918*, c.I, İstanbul Hürriyet Vakfı yayınları 1984, s.72. Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın dahili nizamnamesinin 19. maddesi ile dolaylı olarak temas eden programının 28. maddesi de konuyla ilgilidir. Bkz. Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, Dergah yayınları, İstanbul 1990, s.270, 273; İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti nizamnamesinin ise 5. maddesi bu faaliyetlere ayrılmıştır ve diğerleri içinde en açık ve neti budur. “...cemiyete mensup ulema ve meşayih ve siyasiyyun canibinden hutbeler ve nutuklar iradiyle icra-yı müzakere etmek.” Bkz. “İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti Nizamnamesi”, *Volkan*, No. 75, 23 Safer 1327- 3 Mart 1325, 16 Mart 1909, s.3; Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Ziya-yı Hakikat”, *Volkan*, No.97, 16 Rebiülevvel 1327-25 Mart 1325- 7 Nisan 1909, s.3. Bu konularda ayrıca bkz. Kara, s.88-91.

a. İslâm bidatı reddederken en büyük bir bidat halini alan⁶⁷ hutbelerin, içeriğinin düzeltilmesi zaman ve zemine muvafık⁶⁸ bir hale getirilmesi gerekir. Dönemin dergilerinde çıkan çeşitli yazılardaki ortak görüş “mahza zikir ve taat ve ibadetten ibaret olan hutbelerle umur-ı diniye ve dünyeviyemiz esbab-ı maişet ve siyasetimiz efkarımız ve hatta ahval-i umumiyyemiz ahkam-ı şer’iyesiyle tasvir edilmeli ve her zamanın vukuatı hadisesine göre talimat-ı şer’iye irşadat-ı hikemiyeyi cami’ olduğu halde hutbeler tertip olunmalıdır. Yoksa zemin ve zamana mevki ve hale gayri münasip öyle birtakım rekik cümleler, muğlak ibareler, kafiyeli cümlelerle hutbeler yalnız dualara hasır ve kasr edilmemelidir...”⁶⁹ ve “şuhur-i arabiye ve mevasim-i diniyeye münasip hutbeler”⁷⁰ okunmaktan vazgeçilmeli şeklindedir. Dolayısıyla, başlangıçta olduğu gibi zamanımız hutbeleri de terakkimizi sağlayacak her konuyu içermeli ve bu muhtevaya sahip hutbeler hazırlanmalıdır.⁷¹ Sırat-ı Müstakim’de hutbelerle ilgili çıkan bu yazılardan cesaret alarak, dergiye, özellikle hutbenin zaman ve zemine⁷² uygun konular işlenerek okunması yönünde hatiplerden de olumlu yazılar gönderilmiştir. Hatipler de gönderdikleri yazılarda hutbenin konularının aynen

-
67. Ali Şeyhu’l Arap, “Hutbeler Nasıl Olmalı”, *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 61, 20 Şevval 327-22 Teşrinievvel 325, s.134.
68. Hutbelerdeki konuların zaman ve zemine uygun olması başlığı altında tıbdan ekonomiye, siyasetten, psikolojiye... kadar her bilginin aktarılması “bilmek ve kazanmak” sloganıyla işlenir. Hamiduddin, “İrşad Tarikleri 2”, *İslâm Dünyası*, Adet 2, 18 Rebiülahir 331-14 Mart 1329, s.24.
69. Antakya Ulemasından Bereketzade Safvet, “Hutbelere Dair”, *Sırat-ı Müstakim*, s.10. Ayrıca bkz. Kazanlı Halim Sabit, “Hutbelere Dair Şetta”, *Sırat-ı Müstakim*, s.200; Hafız Mehmed Tahir, “Taşralarda Hutbe ve Hatipler”, *Sırat-ı Müstakim*, s.331; Halim Sabit, “Dinin Şekli-Aslisine İrcai Lüzumu”, *Sebilürreşad*, c.XI, Adet 278, 11 Safer 1332-26 Kanunievvel 1329, s.275. Minberlerden halka nelerin okunması gerektiği ile ilgili daha geniş ve toplu bulgu için bkz. Hamiduddin, “İrşad Tarikleri 2”, *İslâm Dünyası*, s.24-25.
70. İbrahim Besim, “İntibah-ı İslâm-İttihad-ı Müslimin Camilerde Hutbe ve Mevaiz-i Diniye Encümenleri”, *Sırat-ı Müstakim*, s.95.
71. İbrahim Besim, “İntibah-ı İslâm-İttihad-ı Müslimin Camilerde Hutbe ve Mevaiz-i Diniye Encümenleri”, *Sırat-ı Müstakim*, s.95; “Hutbe ve Mevaiz”, *Sebilürreşad*, s.12.
72. Hutbelerde işlenecek konuların zaman ve zemine uygunluğu meselesinde bu iki kelime yan yana zikredilmiştir. Ancak Alimcan el-İdrisi’nin yazısında zeminin değil, zamanın önemli olduğu çünkü birisinin telafisi mümkün iken, diğerinin olmadığı söylenir. Alimcan el-İdrisi’nin zamanla bahsettiği aslında gündemi oluşturan olaylardır. Ancak, hutbelerde gündemin, onun tabiriyle zamanın içeriği belirlemesi ile ilgili verdiği şu örnek çok önemlidir: “Bilhassa kolera illet-i müdhîşesinin şiddetle hükümferma olduğu şu günlerde hatiplerimiz, cumalarda nezafet ve korunmanın lüzumunu, her derdin devası olduğunu ve sağlığa Peygamberimizin ne derecede riayet ettiklerini halkımıza lisan-ı münasebetle anlatsalar da şu illet-i müdhîşenin def ve izalesine hizmet etseler. Salat-ü cumayı suret-i sîhiyyede eda ettiklerinden maada vazaif-i İslâmiye’nin en mühimlerinden biri olan vazife-i nasihati de ifa etmiş bulunurlardı.” (Alimcan el-İdrisi, “Hutbelere Dair”, *Sırat-ı Müstakim*, s.264.)

Peygamber ve daha sonraki dönemlerde olduğu gibi “dünyevi menfaatlere, tehzib-i ahlakımıza, heyet-i ictimaiyemize, siyasi meselelerimize hizmet edecek hale getirmemiz” gerektiğinin ve “hutbelerin dünyaya taalluk eder içtimai meselelere, mühim siyasi meselelerin halline ve böyle bizim gibi on iki ay mahdut hutbeler okunmayıp belki hal ve yere, ihtiyaç ve zamana göre hutbeler okunabileceğini” n bu seri makalelerle iyi bir şekilde anlaşıldığını ifade etmektedirler.⁷³ Yine hatipler hutbelerin zaman ve zemine muvafık okunması sebebiyle cemaatte de bu hutbeleri dinlemek konusunda bir merakın uyanacağını ve böylece de hutbelerden istenilen tesirin bu yolla da gerçekleşeceğini ifade etmektedirler.⁷⁴ Demek ki, zamanın hatipleri de hutbelerin içinde bulunduğu durumun farkındaydılar ve ancak meselenin böylesine geniş bir şekilde kendilerine tercümanlık edecek bir şekilde tartışılmasını bekliyorlardı.

Hutbeler yoluyla “mevaiz-i diniyenin ıslah ve tehzibi” ile ilgili Mısır’da ulemadan teşekkül ettirilen Encümenin nizamnamesi ve faaliyetleri ile ilgili bilgiler Sırat-ı Müstakim’de yayınlanarak hutbelerin, özellikle içeriklerinin düzeltilmesi ile meşgul olacak bir Encümenin bizde de teşekkülü konusunda ilgililerle göndermede bulunulur.⁷⁵ Bu yazının tesiri, “hutbelerin ihtiyacı hal ve zamana muvafık olarak tanzim ve terakkisi” için zamanın Şeyhülisla Musa Kazım tarafından teşkil edilen bir meclis ile hemen görülür. Ancak meclisin görevi sadece zaman ve zemine uygun hutbe hazırlamaktan ibare ve Arapça olacaktır.⁷⁶ Fakat, Musa Kazım tarafından hutbelerin zaman ve zemine muvafık hazırlanması işiyle görevlendirilen bu meclisin, bunda pek de başaramadığı ve hutbelerin hala eski şekli ile devam ettiği yayın organlarının şikayetlerden anlaşılıyor.⁷⁷

b. Hutbeler zaman ve zemine uygun hale getirilirken, o güne kadar belerde devamlı surette zikredilen mevzu hadislere, hurafelere, bidatlar

73. Bkz. Filibede Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sani, “Hutbelere Dair, *Sırat-ı Müstakim*, s. 134.
 74. Filibede Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sani, “Hutbelere Dair, *Sırat-ı Müstakim*, s. 218.
 75. “Mısır’da Hutbelerle Mevaiz-i Diniyenin Temini Terakkisi Encümeni”, *Sırat-ı Müstakim*, Adet 102, 12 Şaban 328-5 Ağustos 326, s. 404.
 76. “Cevami-i Şerifede Hutbeler”, *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 103, 19 Şaban 328-12 Ağustos 326, s. 437; Alimcan el- İdrisi, “Hutbelere Dair”, *Sırat-ı Müstakim*, s. 263.
 77. İlgili bir şikayet şöyledir: “Daha sonra İstanbul’a dönüp ıslah edilmiş hali ile bir hutbe dinledim. Fakat ilk cuma camiye gidip de dinlediğim hutbe yine teğannili ve anlayışsız idi. Hayal kırıklığına uğradım. Belki burada böyledir, diyerek her hafta hemen hemen aynı hutbe dinledim. Ancak hiç birisinde ıslah olunmuş şekli bir hutbe dinlemedim.” (Alimcan el- İdrisi, “Hutbelere Dair”, *Sırat-ı Müstakim*, s. 264.) Ayrıca bkz. Alimcan el-İdrisi, “İslamın Terakkisi”, *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 122, 4 Muharrem-23 Kanunievvel 326, s. 122.

verilmemesi.⁷⁸ Böylece dinin yanlış anlaşılmasına sebebiyet veren muhteva, içerisinde bulunmuş olduğu ortamdan kurtularak belirli bir kaliteye ulaşacaktır.

3. Hutbelerin şekilleri

Hutbelerin alması gereken şekil ile söylenenler ile hutbeden beklenen amaçlara ulaşılma bir uygunluk arz eder. Bu sebeple, hutbe şekli ile ilgili söylenenler ve yazılanlar, ulaşılma istenen amaçlarla daima yanyana zikredilir. Aslında bu şekil konusunda da muhtevada olduğu gibi ilk dönem asli şekline dönülmesi sık sık zikredilen hususlardandır. Hutbelerin şekil olarak nasıl olması gerektiği ile ilgili olarak ise Cumhuriyet öncesi dönemde şunların ileri sürüldüğünü görüyoruz:

a. Tegannili ve seciyeli hutbe okunulmaması.⁷⁹ Çünkü hitabet, fikirde tasavvur edilen, şer'i, siyasi veya edebi bir konuyla ilgili irticalen irad edilen nutka denilir. Bu tegannili, seciyeli okumakla gerçekleşemez. Tegannili ve kafiye hutbe okumak hatibi yorduğu kadar dinleyenleri de yorar.⁸⁰ Hutbelerimiz bu içerikleri unutulmuş ve şekle verilen önem sebebiyle "garabet-i hane-i elfaz olup kalmıştır. Hutbeler bütün ruhlarını kaybederek kendilerinden beklenen maksat, maksad-ı şer'i unutulmuş, hatibin hutbe okuması adeta eskiden kalmış bir resmi ifa gibi bir şey olmuştur. Maalesef, şimdi bizim hutbelerimiz eski hutbelere katiyen tevafuk etmiyor."⁸¹ Bu nedenle, bu işin inceliklerini bilmek gerekir. Hz. Peygamber hutbe okurken bazen sinirli ve gözleri kızarmış olduğu halde hutbe verirdi. Hutbede ekseriya hatibin hal ve hareketlerinde bir değişiklik görülür. Hutbe cumalarda farz olduğu gibi diğer zamanlarda da meşrudur. Hutbe konusunda Avrupa'da birçok ilerlemeler kaydedilmiş ve başarılılar da bu sayededir.⁸² Bu sebeple, teganni ile hutbe okumayı bırakıp, bunu inceliklerini bilerek yapmak gerekir. Hutbenin şekli ile ilgili görüşlerde

78. Hafız Mehmed Tahir, "Taşralarda Hutbe ve Hatipler", *Sirat-ı Müstakim*, s.331; Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbeler Nasıl Olmalı", *Sirat-ı Müstakim*, s.134.

79. Yusuf Suad, "Hutbe", *Beyanü'l Hak*, s.207; Halim Sabit, "Hutbelere Dair Hutbeler Hakkında Siret-i Nebeviye", *Sirat-ı Müstakim*, s.180; Mehmed Ferid, "Hutbeler", *Sirat-ı Müstakim*, c.II, Adet 30, 25 Safer 327-5 Mart 325, s.59.

80. M. S. Buhari, "Hutbeler", *Sirat-ı Müstakim*, c.III, Adet 71, 1 Muharrem 328-31 Kanunievvel 325, s.298.

81. Kazanlı Halim Sabit, "Hutbelere Dair Şetta", *Sirat-ı Müstakim*, s.200. Ayrıca bu konuda bkz. Halim Sabit, "Dinin Şekli-i Aslisine İrcayı Lüzumu", *Sebilürreşad*, s.275.

82. "Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, s.877.

özellikle İslâmcı taraf, hutbenin vaazdan daha tesirli olduğunu kabul ettiğinden islami gelenekler üzere hutbe okunmasına daha çok özen ve dikkat gösterilmesini isterler.⁸³ Kanaatimce, hatiplerin hutbeleri Arapçalarıyla tegannili okumasının en önemli sebeplerinden biri, hem hatibin verdiği, hem de cemaatin dinlediği hutbeyi anlamamasıdır. Sonuçta da hatip cemaat üzerinde tesir yapabilmek için tegannili şekli tercih etmekte, cemaat da güzel sesli bir hatibin bu okuyuşunu, anlamadığı düz ifadelerle tercih etmektedir.

b. Birinci madde ile alakalı olarak hutbenin teganniden çıkarılarak nutuk şekline sokulması. Çünkü hutbelerde bütün ulum ve fünundan bahseden konulara yer verilir.⁸⁴

c. Hutbeler birer dua olmaktan çıkarılmalıdır. Hutbeler çeşitli konularda müminlere bilgilerin verildiği, insanlarımızın tenbih ve terbiye edildiği vasıtalar olmaktan çıkarak şeklen bir dua haline, hatta sünnete hiç benzemeyen bir şekilde zamanın padişahına beşere ıtlakı layık olmayan sıfatlarla zikredilmeye başlanılan bir şekil almışlardır. Bu sebeple, ulemanın ve bu işle görevli olanların hutbenin asli şeklini alması için gerekenleri yapmaları gerekir.⁸⁵

d. Hutbelerin halkın nefretini çekecek uzunluktan çıkarılarak kısa ve öz okunması. Bu, hutbelerin cemaat tarafından sıkılmadan şevkle dinlenilmelerini sağlayacaktır.⁸⁶

4. Hatiplerin yetiştirilmesi

Hutbelerin hem içerik hem de şekil açısından istenilen bir seviyeye ulaştırılması meselesi doğrudan doğruya bütün bunları gerçekleştirecek hatiple ilgili bir husustur. Bu sebeple, bu dönemde hutbenin içerik ve şeklinin iyileştirilmesine yönelik öneriler ve tekliflerin yanısıra, hutbeyi irad edecek hatiplerin, bunu en iyi bir şekilde yapabilecek tarzda yetiştirilmeleri istenir. Toplumun fikrinin açılması, efkar-ı umumiyyenin istenilen yöne cereyan ettirilmesi, birliğin ve kardeşliğin sağlanması,⁸⁷ Meşrutiyetin inceliklerinin halka

83. A.g.m., s.877.

84. Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbeler Nasıl Olmalı", *Sırat-ı Müstakim*, s.134.

85. Kazanlı Halim Sabit, "Hutbelere Dair Şetta", *Sırat-ı Müstakim*, s.201. Ayrıca bkz. Antakya Ulemasından Bereketzade Safvet, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.10

86. Ahmed Cavid, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 71, 1 Muharrem 328-31 Kanunievvel 325, s.297; Ebul Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslâm Dünyası*, s.263.

87. "Vaizlere İhtar", *Beyanü'l Hak*, s.877.

anlatılması, medeniyet ve terakkinin önündeki dini muhtevalı engellerin kaldırılması kısaca hutbeden beklenenlerin tam manasıyla yerine getirilebilmesinin şartı “muktedir hatipler” yetiştirmekle mümkündür. Bu dönemde hatiplerin bu anlamda yetiştirilmesi konusundaki fikirlerin ise şu noktalarda yoğunlaştığı tesbit edilmektedir:

a. Seviye-i irfanları yükseltilmeli. Hatiplerin seviye-i irfanlarının yükseltilmesinin istenmesi öncelikle onların okudukları hutbeyi kendilerinin bile anlayamamalarından kaynaklanan bir taleptir. Hatiplerin hatiplik için ön şart olan ilmi seviyelerinin yükseltilmesi için ise, yapılması gereken çalışmalar vardır. Öncelikle, bu tür mezunlar yetiştiren medreselerimize hitabet dersi konmalıdır.⁸⁸ Yine görevlendirilen hatipler içerisinde bu mesleği yerine getirebilecek seviyede olmayanların, bu eksikliklerinin eğitime alınmak suretiyle telafi edilmesi gerekir.⁸⁹ Böylece, hatiplerimiz hutbe okumaya dair acziyetlerini gidermelidirler.⁹⁰ Bu türden istekler günümüzde hizmet-içi eğitim diye adlandırılan faali-yetlerin yapılmasına yöneliktir ve hatiplerin yetiştirilmeleri açısından çok önemlidir.

b. Birinci madde ile ve hutbenin içeriğiyle ilgili olarak yine hatip olan zatın “memleketin ruhuna ve ahval-i aleme” hakim olması. Siyasi alemden, toplumsal ihtiyaçlardan habersiz bulunan bir hatip, topluma ne suretle faydalı olup kurtuluşa davet edebilir? “İntibah-ı İslâm’a en müessir bir suretle hizmet etmesi lazım gelen bu mesleğin tensiki acil ve lazımdır.”⁹¹ İslâm’ın bugün içinde düştüğü tedenni ve inhitatın en büyük sorumlularından biri de “terakkiyatı temin edecek surette efkar-ı umumiye-yi islamiyeyi bilmeyen hutbe”⁹²dir. Aslında bu tür cümleler, aynı zamanda hatiplerin dini konuları iyi bilmelerinin yanı sıra bunları yorumlamaya yarayacak, bunları mevcut durumla ilişkilendirmede kolaylık sağlayacak genel kültür bilgilerine sahip olmalarıyla ilgili eleştiri ve taleplerdir ve hakikaten bir hatipte olması gereken en önemli özelliklerden biridir.

c. Hatiplik mesleğinde iltimas kaldırılmalı. Hatır ve iltimas bu mesleği bozmuştur. Bugün hutbelerin birer bidat haline gelmesi, tesirlerinin azalması hitabet sanatını bilmeyen, bu meslekte ehil olmayan kişilerin görev almaları

88. Beyazıt Dersiamlarından Ankaravi Rifat, “Taşra Müfti ve Müderris Efendilerinin Düş-i Hamiyet ve Fitnetine”, *Beyanü'l Hak*, c.IV, Adet 98, 21 Safer 1329-7 Şubat 1326, s.1830-1831.

89. Bursa Cami-i Dersiamlarından Trabzoni A.A., “Hayretlerim ve Ümitlerim”, *Beyanü'l Hak*, c.VI, Adet 132, 29 Şevval 1329-10 Teşrinievvel 1327, s.2388.

90. Mehmed Ferid, “Hutbeler”, *Sirat-ı Müstakim*, s.59.

91. Hafız Mehmed Tahir, “Taşralarda Hutbe ve Hatipler”, *Sirat-ı Müstakim*, s.331.

92. “İntibah-ı İslâm”, *Sirat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 84, 4 Rebiülahir 328-1 Nisan 326, s.109.

sebebiyledir. Halkın ilme ve dine rağbetlerinin azalmasının sorumluları da bunlardır. Halkın nazarında itibarları düşünce, maaşları kesilmiş, halkın eline bakan dilencilere dönmüşlerdir. Bu nedenle, hatiplerin iyi bir imtihanla seçilip maaşlarının yükseltilmesi gerekir. Eğer hatiplerle ilgili bu tedbirler alınrsa, hutbelerin özellikle köylüler üzerindeki tesiri artacak ve dolayısıyla imam ve hatibin eski itibarı gelecek, nüfuzu artacak ve onların irşatları sayesinde tekrar içine düştüğümüz bu cehalet ve batıl itikatlardan bir sene zarfında kurtulmamız mümkün olacaktır.⁹³ Yapılan tartışmalarda ve yazılanlarda, hutbenin bidatleşmesinin hutbeden mi hatiplerden mi olduğu tartışmasında özellikle bu cihete de önem verilmesi ve bugüne kadar düşünülmeyen hatipler meselesinin incelenmesi gerekir.⁹⁴

d. Hutbe tartışmasında, bazı yayın organlarında çıkan yazılarda İslâm'ın teali ve terakkiisini sağlayacak hutbelerin asli vazifesini kaybetmesinin sebebinin hatiplerimizin hakkıyla islah ve ihzar olunmamasından doğduğunu, bu sebeple önce hatipleri islah edecek müesseselerin açılması gerektiği fikri işlenmeye başlar.⁹⁵ Bu aynı zamanda 1909'da başlayan medresenin modernleştirilmesi fikri ve bu anlamda uzmanlaşmanın bir gereği olarak da ortaya çıkıyordu.

5. Hutbelerin dili

Cumhuriyet öncesi dönemde hutbeler konusunda en çok yoğunlaşılan noktalardan birisi de hutbenin dili meselesidir. Dil, hutbenin amaçlarının gerçekleştirilmesinde en önemli bir araç meselesi olarak ortaya çıkar. Çünkü, içerik ve şekil olarak hutbeler ne kadar iyileştirilirse iyileştirilsin ve bunları kullanan kişi olarak da hatip ne kadar iyi yetiştirilirse yetiştirilsin okunan hutbe, cemaat tarafından anlaşılmadıkça amacına ulaşmış değildir. Dil meselesi halledilmedikçe, halka gitme hareketi⁹⁶, hutbe vasıtasıyla gerçekleştirilmek is-

93. Mehmed Gıyaseddin, "Terakkiyi Temin İçin İslahı Vacip İki Esas", *İslâm Dünyası*, s.57.

94. Hafız Mehmed Tahir, "Taşralarda Hutbe ve Hatipler", *Sırat-ı Müstakim*, s.331.

95. Alimcan el- İdrisi, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, s.264.

96. II. Meşrutiyet döneminde en kısa ve faydalı bir şekilde halka giümenin en önemli yolunun cami ve minber olduğunun sık sık üzerinde durulur. Mesela bkz. Hamiduddin, "İrşad Tarikleri 2", *İslâm Dünyası*, s.24. Bu konudaki önemli bir yazıda Makam-ı Meşihat'a gönderilmiştir: "Bizce ehl-i İslâm için camilerden minberlerden daha ala ikaz yolu bulunamaz. İrşad için bundan daha münasib bir tarik elde edilemez. Bilhassa salat-i cuma bunun için ne büyük ne azim bir nimettir. Fakat şerait-i hazıra dairesinde acaba bu nimetten zerre kadar istifade olunuyor mu? İşte teşrih etmek istediğimiz nokta burasıdır. Bizim cevami-i şerifede okunan hutbelerin faydasız, manasız olduğunu isbata bile hacet yoktur. Bu hemen herkesce bilinen bir keyfiyettir. Mana itibariyle

tenenler ve halka tesir etmek... kesinlikle başarıya ulaşamaz. Bu sebeple, dil meselesi, hutbenin anlaşılması yani muhtevası meselesi ile beraber gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Adı geçen dönemde, hutbeler konusunda *Sırat-ı Müstakim*'de seri makaleler yazan Halim Sabit şöyle der: "Maalesef, şimdi bizim hutbelerimiz eski hutbelere katiyen tevafuk etmiyor. Zira o eski hutbeleri cemaat anlıyor, Hatibin ne söylediğini fehm ediyorlardı. Hatip de hutbesinde bir maksadı meşru takip etmekle beraber, onun tefhimi hususunda dahi son derece gayret ibraz ediyor, ibadet olmasını bu yolda temine çalışıyordu. Hülasa hutbeyi anlamak anlatmak her ikisi de sünnettir. Çünkü efendimiz hutbeyi anlatır, ashab da anlardı. İşte anlamak anlatmak sünnet-i fiiliyeye sabittir. Bu nokta katiyen inkar olunamaz. Binaenaleyh, bizim bu fiili sünnete uymamız da sünnettir. Hatta vacibe yakın bir sünnet-i müekkededir. Hutbenin hikmet-i meşruyeti cihetini mulahaza da bu noktayı tekid ediyor. Bir de Peygamberimizin Kureyş dışındaki bir kabileye, o kabilenin lehçesi ile hutbe irad ettiğine dair bir hadis de vardır. İşte bu sebepten, hutbelerimizi muhatapların anlayabilecekleri bir şekilde okumamız sünnet-i Rasul'e uymaya çalışmamız ve onlardaki asli maksadı unutmamız gerekir."⁹⁷ Görülüyor ki, Halim Sabit, hutbenin anlaşılmasına paralel olarak dil meselesini açıkça Türkçe ismini zikretmeksizin gündeme getirmektedir.

Halim Sabit'in hutbenin anlaşılması ve dolayısıyla dil ile ilgili yazdığı bu makalelerden sonra hatipler, şimdilik en azından hutbelerin Arapça olması sebebiyle zamanın ulemasının tertip, akabinde de tercüme edip, *Sırat-ı Müstakim*'de veya başka bir vasıtayla ilan edilmelerini isterler. Bu suretle en azından itihadın sağlanacağını ve halk üzerindeki tesirin de sağlanacağını da söylerler.⁹⁸ Diğer taraftan, dönemin Arapça eğitim durumu göz önüne alındığında, pek makul görünmemekle beraber, anlaşılma ile ilgili hatiplerin sundukları bir öneri de cemaat içerisinde az çok Arapça anlayanların, irad edilen hutbe konusunu daha sonra anlamayanlara anlatmalarındadır. Bu tür çözümlerin, hatipler tarafından istenilmesinin diğer bir sebebi de dil ve anlaşılma meselesi ile ilgili olarak halkın ve hatibin kendi okuduğu hutbeyi anlamaması durumunda, cuma namazında şüphe olduğu konusudur.⁹⁹ Ancak hatiplerin de bu mese-

böyle olduktan sonra, lisan itibariyle de faydasızdır." Bkz. A.C., "Hutbeler Meselesi", *İslâm Dünyası*, Adet 15, 1331-1329, s.232.

97. Kazanlı Halim Sabit, "Hutbelere Dair Şetta", *Sırat-ı Müstakim*, s.200.

98. Filibede Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sani, "Hutbelere Dair, *Sırat-ı Müstakim*, s.218.

99. Filibede Camii Kebir Hatibi Hafız-ı Sani, "Hutbelere Dair, *Sırat-ı Müstakim*, s.218.

leyi iyi bilmedikleri konu ile ilgili sordukları şu sorudan açıkça anlaşılmaktadır: “Acaba cuma namazında okunması ve dinlenilmesi farz olan hutbe, lafızları itibarıyla mi yoksa manası itibarıyla mi farz kılınmış? Her halde lafızları itibarıyla olmayacak. Çünkü, hutbelerimizde Kur’an ve hadislerden başka şunun bunun sözleri olduğundan lafızların kutsiyeti yoktur. Eğer manası itibarıyla farz kılınmış ise, hutbeleri, değil hatibin hatta ahalinin bile anlaması farz oluyor. O halde, ayet-i kerime ve hadisler hariç vereceğimiz nasihatleri kendi lisanımızla versek olur mu? Bu husus ulemamız arasında tartışılmış hatta cevabı Arapça’dan başka olmaz diyerek verilmiş bile olabilir. Eğer öyle ise delilleri nelerdir?”¹⁰⁰

Hutbenin dili meselesi ile ilgili olarak bir hatip tarafından yukarıda sorulan soruya, ulemadan, dergiye daha sonraki sayılarda cevap verilmeye ve konu Sırat-ı Müstakim sayfalarında tartışılmaya başlanılır. Sırat-ı Müstakim, bu konuda kendi cevabını ise bu tartışmalardan sonra vereceğini ifade etmektedir. İlgili soruya gelen ilk cevap, İmam-ı A’zam’ın başka dillerle hutbe okunabileceğine cevaz verdiğini, ancak imam Ebu Yusuf ve Muhammed’in bunu acz ve kudrete bağlayarak meseleyi açıkladıklarını ve ulema arasında kabul gören görüşünde bu olduğu yönündedir. Ancak, yazıda fezleke (özet) olarak ise fikhen şu cevabın verildiği vurgulanır: “Hangi lisanla olursa olsun okunması, cevaz-ı şer’iyeye iktiran eden hutbelerden, okuyan ve dinleyenler umumiyetle istifade edebilmeleri üzere, her kavmin kendi lisanları üzerine hutbeler tertip ve tahrir edilmelidir. Yoksa arabiyetin üslûp ve şivesine lûgat ve meziyetlerine, kavaid ve inceliklerine vakıf olmayan Türkler için Arapça okunacak hutbelerden bir hüsn-i tesir meydana gelmez. Çünkü umuru malumeden olduğu üzere, söylenenden ne denildiğinin anlaşılması şarttır. Bu şart-ı mutlaktır. Bu sebeple, mütekellim ve muhatabına karşı mazmunuyla, mefhumuyla bihakkın anlaşılmayacak olan kelam bir fayda vermez.”¹⁰¹

Hutbenin dili ile ilgili yukarıda gelen cevabı destekleyici diğer cevaplar da dergiye gönderilmeye başlanmıştır. Derginin 30 numaralı nüshasında da yine hutbenin, dinleyenler tarafından anlaşılması ile ilgili tarafı öne çıkarılarak, İmam-ı A’zam’ın verdiği cevaza dair fetvanın, günümüz şartlarında caiziyeti değil, belki vucubiyeti gerektirdiği ifade edildikten sonra, özellikle İmam Yusuf ve

100. A.g.m., s.218. Sırat-ı Müstakim bu meselenin önemli olduğunu ve ulemanın cevabını beklediğini ekler. Ama hiç bir sayıda görebildiğimiz kadarıyla kendi cevabını vermez.

101. Antakya Ulemasından Bereketzade Safvet, “Hutbelere Dair”, *Sırat-ı Müstakim*, s.10.

Muhammed'in kudrete dair verdikleri cevazın ise, yine hatiplerimizin acziyetlerinin bu kadar apaçık meydanda olmasından dolayı -ki hutbelerde tegannili, seciyeli, yanlış kelimeler kullanarak hutbe okumaları bunu göstermektedir- bu acziyet ortadır, bu sebeple, hutbelerin halkımızın anlayacağı bir dille okunması da caiz değil belki daha evladır¹⁰² denilmek suretiyle hutbenin dilinin halkın anlayabileceği dilin olması yönünde hem fıkhi hem de içinde bulunulan durum göz önünde tutularak destekleyici bir yorum getirilmektedir. Ancak, bu cevaplarda istisna tutulan, Arapça olarak kalabileceği söylenen kısım olan ayet ve hadislerin manalarının verilmesinden daha çok, hutbede Allah'ı zikir, sena ve tahmidin hutbenin rüknü olduğu için, bu Arapça okunsa ve cemaat bundan bir şey anlamasa farz yerine getirilmiş olacağı¹⁰³ ifade edilerek hutbenin bu kısmının, Arapça olarak kalması şeklindedir.

Ancak, Sırat-ı Müstakim sayfalarında hutbenin yerel halkın anlayabileceği bir dil ile yani Türkçe ile okunabileceğine dair gönderilen yazılar yayımlanırken, diğer taraftan da hutbeyi şekil, içerik ve bu anlamda anlaşılma yönünden tenkit eden ve fakat bunların Arapça olarak korunması gerekmiş gibi ima edilen yazıların da çıktığı görülür. Mesela bir hatip, hutbenin nasıl okunması gerektiği ile ilgili bir yazısını cemaat tarafından çok beğenildiğini ifade ettiği cuma hutbesini de ekleyerek¹⁰⁴ Sırat-ı Müstakim'e gönderir. Ancak, gönderdiği hutbe örneği Arapça¹⁰⁵'dir.¹⁰⁶ Ancak, dönemin kültür durumu göz önüne alındı-

102. Mehmed Ferid, "Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, s.58-59.

103. A.g.m., s.58.

104. Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbeler Nasıl Olmalı", *Sırat-ı Müstakim*, s.134.

105. Sırat-ı Müstakim'de yayınlanan bu Arapça hutbe örnekleri için mesela bkz. Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbe 1", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 61, 20 Şevval 327-22 Teşrinievvel 325, s.134-135; Ali Şeyhu'l Arap, "Hutbe 3", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 63, 4 Zilkade 327-5 Teşrinisani 325, s.169. Bu hutbeler yeni muhteva ve örnek hutbeler olarak yazılıp yayımlanmış olmasına rağmen, daha sonra hem muhteva hem de seciyeli olmalarından dolayı tenkide uğramışlardır. Bkz. İbrahim Besim, "İntibah-ı İslâm-İttihad-ı Müslimin Camilerde Hutbe ve Mevaiz-i Diniye Encümenleri", *Sırat-ı Müstakim*, s.95. Yazarın bu tenkide cevabı için bkz. Ali Şeyhu'l Arap, "Sırat-ı Müstakim Risale-i İslâmiyesine", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 111, 16 Şevval-8 Teşrinievvel 326, s.116.

106. Hutbelerin şimdiki yazılış ve okunuş şeklinin İslâmiyet'te bir bidat-i seyyie olduğunu söyleyen Ali Şeyhu'l Arap, Sırat-ı Müstakim'e hatiplere örnek olması için gönderdiği hutbelerin onlar tarafından rağbet görmediğinden ve sanki onların eski hutbeleri terketmemek için söz verdiklerini daha sonraki bir yazısında belirtir. Ancak, o bu rağbetin, niçin olmadığı konusunu, hatiplerin rağbet göstermemelerinin sebebinin, onların Arapçaları olmamaları sebebiyle anlayamadıklarından olduğu şeklinde yapılacak basit bir yorumu dahi zikretmemektedir. Ancak, bu yorumu yapmayan yazar, aslında Arapça hutbelerinin beğenildiğini fakat Türkçe tercümesinin de yayımlanmamasının istenildiğini, bunun ise kendisi ile ilgili değil, dergi ile alakalı bir husus olduğunu söyler. Hutbenin Türkçe okunması konusundaki görüşünü ise hatibin hamiyeti veya resmi iktidarın

ğında, cemaatin içerik bakımından zaman ve zemine uygun hale getirilen ve Arapça irad edilen bu hutbeyi nasıl anlayıp da takdir ettikleri bir merak konusudur. Sırat-ı Müstakim’de Arapça yayınlanan bu hutbeye, yazarın yazısından çıkardığı sonuçla, hutbenin Türkçe okunamayacağı sonucuna varan bir kişi tarafından, hemen akabindeki sayıda ufak bir tarzda da olsa bir tenkit gelir. Makale sahibi yine anlaşılma meselesine dikkat çekerek, sadece Arapça bilenlerin anladığı bir hutbeden gerçek maksada ulaşılamayacağı, bunun, ancak bütün cemaatin anlamasıyla olabileceğini söyler. Fakat, yazıda, yazarın çözüm olarak, cumada okunan hutbelerin Hindistan’da da geçerli olan, önce Arapça daha sonra da özetle mahalli dil ile okunması şeklinde karışık ve sıkıcı bir yolu da teklif ettiği görülür.¹⁰⁷

Hutbelerin dili meselesi ile ilgili Sıratı Müstakim’de bu konuda, Arapçası korunarak önce veya sonra mahalli dille hutbenin cemaata anlatılması gibi karışık yolları teklif eden yazıların yanı sıra, kesin Türkçe olamayacağı hatta öncesinde ve sonrasında da Türkçe’sinin açıklanmasının cemaati sıkacağı gibi bir gerekçeyle bu teklifi de kabul etmeyen ve açıkça tavrı koyan bir yazı yayınlanır. Yazı şöyledir: “Camilerimizde okunmakta olan eski hutbelerin, yeniden tahrir ve tilaveti ve Türkçe’ye de tercümesi bazı kimseler tarafından arzu edilmekte olduğu Sırat-ı Müstakim’de görülmektedir. Hutbelerin Türkçe’ye tercümesi, bidat-ı seyyiedendir. Yine selamet ve tesirlerinin olmayacağı cihetiyle de ulema indinde caiz görülemeyeceği tabiidir. İkinci olarak ise, cümlelerin malumu olduğu veçhile, mesela kırk satırlı uzun hutbeler eskiden beri Arabistan’da bila teganni kıraat olunagelmekte ve ekser ahalişi Türk olan bilad-ı sairede ise muhtasar olarak tarz-ı mahsusda kezalik kadimen kıraat ve tilavet olunmakta olmasına ve tarz-ı mezkur ile uzun hutbe okunması ise cemaatin çoğunluğunun manalarını anlayamayacakları ve kıraatin pek uzun süreceği sebebiyle tenfir-i cemaati mucip olacağından mevaiz-i müfideye şamil,

zorlaması ile ilgili olduğu şeklinde açıklayarak izah eder. Bkz. Ali Şeyhu’l Arap, “Sırat-ı Müstakim Risale-i Muhteremesine”, *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 66, 26 Zilkade 327-26 Teşrinisani 325, s.210-211. Bu yazısının hemen arkasında yine bir Arapça hutbesi yayınlanır ve Sırat-ı Müstakim’de de yayınlanan bu hutbenin ise Türkçesi verilmemiştir. Bkz. Ali Şeyhu’l Arap, “Hutbe 4-5”, *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 66, 26 Zilkade 327-26 Teşrinisani 325, s.211. Sırat-ı Müstakim’in Sebülürreşad adını alması ile beraber, derginin ilk nüshasında, en önemli görevlerinden birisinin de hutbelerin aslı şeklini alması ve halkın efkarını tenvire, ahlakını tehzibe hizmet etmek üzere hutbeler yayınlayacağını duyurmasına rağmen (“Hutbe ve Mevaiz”, *Sebülürreşad*, s.12.), Ali Şeyhu’l Arab’ın Arapça hutbelerini yayımlar. Mesela bkz. Ali Şeyhu’l Arap, “Hutbe 25”, *Sebülürreşad*, c.I-VIII, Adet 19-201, 26 Recep 1330-28 Haziran 1328, s.362.

107. Ahmed Cavid, “Hutbelere Dair”, *Sırat-ı Müstakim*, s.184.

muhtasar olarak ulema-i alamin tertib-i hutbe ile hutbe efendilere hediye buyurmaları lazime-i halden görülüyor.”¹⁰⁸ Ancak, bu yazıya hemen iki nüsha sonra sert bir cevap gelir. Yazar 69. nüshada ifade edildiğinin aksine, İslâmiyet daima terakki ve tealiyi ilim ve hüneri emreden bir din olduğu için, terakkiye taalluk edecek bir hususu, İslâmiyet’in men etmesi mümkün olmadığı için de Türkçe hutbeler, “halkın ibadet ve taatı ile tenvir-i efkar ve tashih-i ahlakına hizmet edeceği” gibi ilim ve hüner ile terakki ve tealiye sevk ve teşvik edeceği ve nasihat vereceği sebebiyle mahalli lisanla okunan bu tür hutbeler “bidat-ı hasene”dir der.¹⁰⁹ Fakat, yazarın daha sonraki cümlelerinden Hindistan örneğini de vermesiyle anlaşılan, Arapçası ile birlikte ondan evvel veya sonra hutbelerin Türkçe’sinin verilmesi olduğu anlaşılmaktadır ki, bu, savunduğu hutbenin amaçları ve şekli ile tezat teşkil etmektedir. Ancak Türkçe hutbelerin yayınlanmasını da istediğinin altını önemle çizer.¹¹⁰

Hutbenin mevza kısmının sadece Türkçe değil de Arapça okunduktan sonra - bunlar aslında Kur’an ve hadise göre hutbenin mutlaka Türkçe okunması gerektiğini ifade eden bir grup olmasına rağmen- Türkçe’sinin verilmesinin uygun olacağını veya tamamen Arapça olması gerektiğini savunanların en önemli gerekçelerinden birisi, İslâmlar arasındaki dil ittifakının, din dili olması sebebiyle ancak Arapça ile sağlanabileceğidir. Hutbelerin içeriklerinin düzeltilerek, namazdan sonra mücmel olarak manalarının halkın anlayacağı dil ile verilerek Arapça okunmaya devam edilmesinin istenilmesi, bunun için önemlidir.¹¹¹ Mesela Mustafa Sabri şöyle der: “Türkçe Kur’an okumak derecesinde olmamak üzere Türkçe hutbe usulü de hatiplerin ehliyet derecelerine göre iyi idare edilebilmesindeki müşkülattan başka, diğer lisanlar içinde örnek olarak gitgide Türk, Çerkez, Laz, Kürt ve Arnavut gibi muhtelif İslâm unsurlarının cuma ve bayram namazlarından başlayarak ayrı ayrı camilere bölünmeleri ve ayrılmaları gibi bir hal doğurur.”¹¹² “Son zamanlarda ortaya çıkan İslâm dini reformcuları, bazı fakihlerin gösterdiği şer’i cevazdan bilistifade hutbelerimizin Türkçe’ye çevrilmesini düşünmekle bizi Arap lisanından yavaş yavaş

108. Hafız eş-Şeyh Mehmed el-Celveti, “Hutbelere Dair”, *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 69, 17 Zilhicce 327-17 Kanunievvel 325, s.263.

109. Ahmed Cavid, “Hutbelere Dair”, *Sırat-ı Müstakim*, s.297.

110. A.g.m., s.297.

111. Abdüllatif Nevzad, “Beynel İslâm Müsterek Lisan”, *Sebilürreşad*, c.X, Adet 242, 25 Cemaziyelula 1331-18 Nisan 1329, s.133.

112. Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 3. Baskı, Sebil Yayınevi, İstanbul 1994, s.195.

uzaklaşmaya teşvik etmiş bulunuyorlar.¹¹³ Buna karşı benim de Türkler'i yavaş yavaş araplaştırmak istediğim zannolunmasın. Ben dünyanın her tarafına yayılan Müslümanların aralarında ortak bir tanışma ve anlaşma bağı olmak üzere Arapça'yı münasip görüyorum.”¹¹³ Demek oluyor ki, o, ana dili ile hutbe okunması meselesine, İttihad-ı İslâm açısından karşı çıkmakta ve birliğin sağlanmasında Arapça'nın en önemli Araçlardan biri olduğunu söylemektedir. Yine Beyanu'l Hak'da çıkan bir yazıda, Arapça'nın öğretilmesindeki en önemli iki amaçtan birisi olarak, din dili olması sebebiyle birliği sağlanması ve hatipleri Arapça hutbe vermeye muktedir hale getirmektir denilmektedir.¹¹⁴

Hutbenin dili konusunda başlayan bu tartışma, Arapça okunması gerektiği ile ilgili mezhebimize de uymayan görüşten uzaklaşmaya ve Arapça'yla beraber Türkçesi'nin de verilmesi gerektiği ile ilgili önerilerden sonra artık yavaş yavaş Arapça'nın da tamamen bırakılması ve mevize kısmının sadece Türkçe'sinin okunması gerektiği ile ilgili fikirlerin de ortaya çıkması yolunda cereyan etmiştir. Bu tür bir yazıda Türkçe hutbe okumanın bidat-ı seyyie olduğu söylenen makaleye de tepki gösterilerek aksine bidat-ı hasene olduğu, sünnete uygun olanının tamamen mahalli lisanla olması gerektiği, hatta Peygamberimizin bugün yaşasaydı bu şekilde hareket edeceği vurgulu ifadelerle söylenir.¹¹⁵ Hutbenin dili meselesi ile ilgili bundan sonra da *Sirat-ı Müstakim* 69. nüshasında yer alan yazıya tepkiler gösterilmeye devam edilmiş, hatta hatiplerden bazıları Türkçe hutbe okuduklarını ve bu suretle bidat-ı seyyie değil, memur oldukları bir emr-i ilahiye hakkıyla yerine getirdiklerini ifade etmişlerdir.¹¹⁶ Hatiplerin Türkçe hutbe okuduklarını dergiye yazmaları üzerine,

113. A. g. e., s.248-249.

114. Mehmed Nesib, "(Medeniyet, Müessis-i Medeniyet Olan İslâmiyet, Ulum-ı İslâmiye) Ulema, Meslek-i İlmi", *Beyanül Hak*, , Adet 11, c.1, 20 Zilkade 1326-1 Kanunievvel 1324, s.234-236.

115. "Bir zat-ı muhteremin görüşüne göre Türkçe hutbe okumak bidat-ı seyyie imiş! Halbuki böyle bir şey olamaz. Halbuki, bir hatibin cemaatın anlamadığı bir lisan ile hitap etmesi bidat-ı seyyiedir. Niçin diye sorarsanız derim ki: Peygamber hiç bir zaman başka bir kavmin lisanı ile hutbe okumadı. Peygamberin bir gün farisi hutbe okuduğunu bilen varsa çıksın isbat etsin. Bidat demek, sünnete muhalif hareket demek değil mi? Hitabet de sünnet-i seniyye ise, mutlaka bir lisan ile tekellüm değil, cemaatin konuştuğu dil ile vaaz, tebliğ-i ahkam hatta memlekete müteallik meselelerden bahistir. İşte bu ciheti dikkate alan Mısır hatipleri fasih lisanı bile ihmal ediyorlar. Bir kazımın hutbesini dinledim avam şivesindedir. Onlar değil kafiyeye, iraba dilin kaidelerine uymak için bile kendilerini mecbur görmüyorlar. Peygamber de bizim devrimizde yaşasaydı aynı bizim gibi hareket ederlerdi. "Ben insanlara akıllarının yettiği kadarıyla hitap etmeye gönderildim" buyuran Peygamber, elbette tefhim-i meram için daha iyi bir yol bulamazlardı..." Bkz. M. S. Buhari, "Hutbeler", *Sirat-ı Müstakim*, s.298.

116. Mesela bkz. Mehmed Remzi, "Hutbelere Dair", *Sirat-ı Müstakim*, c.III, Adet 74, 22 Muharrem 328-21 Kanunisanı 325, s.345-346. Taşralardaki durum için bkz. Yazıcı, "Karesi Gazetesi Pence-resinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Gözlemler (1916-1917)", , s.111.

hutbedeki gerçek maksadı anlayan hatipler olmalarından dolayı gelen bazı yazılarda da kendilerine teşekkür edilir. Hatta Bu hutbelerin Sırat-ı Müstakim’de yayınlanması istenir.¹¹⁷

Ancak, tartışmaların hutbenin sırf Arapça ve bu aşamadan sonra Arapça’sından sonra Türkçe’sinin verilmesi fikirlerinden sonra, hutbenin dilinin, Kur’an’dan “Ve ma Erselna min rasulin illa bilisani kavmihi liyübeyyine lehum...”¹¹⁸ ayetini delil getirerek, anlaşılabilmesi için mutlaka mahalli lisan ile yani Türkçe okunmasının farz olduğunu söyleyen ve bunu açıkça savunan kişi, o dönemde Alimcan el-İdrisi’dir. O, hutbenin baş tarafındaki hamd ve senanın ise Arapça olabileceği görüşündedir.¹¹⁹ Alimcan el-İdrisi’nin bu yazısından sonra ise , ikinci önemli diğer bir yazıda, Halim Sabit’e aittir. O, hutbelerin, bidatçilikten ve sırf gramfon gibi kuru kuruya dinlenmekten kurtarılarak, islahının ve asli şekline tekrar döndürülmesinin şu iki maddeyi yerine getirmekle gerçekleşebileceğini açıklar: “1- Hutbenin hamd, sena, temcid, şahadet kısımları tercüme edilmek şartıyla ayet-i kerime ve hadisi şerifleri Arapça olarak okunur, fakat bu hususta sünnet-i seniyyeden ayrılmamak seci’, kafiye hatırı için, sekamet terkibinden sakınmak gerekir. 2- Hutbenin “meviza”, “iyilikleri emredip kötülüklerden nehy”, “dua” kısımları da lisanı mahalli üzere irad olunur. Bu suretle, hutbenin bu kısımlarından maksat olan cihet de husul bulmuş olur. Zaten hutbenin bu kısımları anlaşılır bir lisan ile irad edilmedikçe hutbe de natamam kalır. Bu hal elbette kerahetten hali olmasa gerek.”¹²⁰ Görülüyor ki, Halim Sabit, hutbenin dili konusunda çok açık ve net olarak anlaşılmayı ön plana çıkararak, Türkçeleşmeden yana olduğunu belirtmektedir.

Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad’ın aksine İslâm Dünyası mecmuasında, memleketimizde de Orta Asya Türkleri’nde olduğu gibi Türkçe hutbe okumanın yaygınlaşmasına hizmet edebilmek açısından, oralı bir hatip olan Niyaz Mehmed’in hutbeleri “Ana Diliyle Hutbe” başlığı altında derc edilir.¹²¹ Ancak,

117. Ahmed Cavid, “Açık Mektup”, *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 77, 14 Safer 328-11 Şubat 325, s.395.

118. “Biz her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara (emredildikleri şeyi) açıklaşın...” İbrahim, (13):4.

119. Alimcan el- İdrisi, “Hutbelere Dair”, *Sırat-ı Müstakim*, s.264. Daha sonra aynı uslubu kullananlar çoğalmıştır. Mesela bkz. Hamiduddin, “İrşad Tarikleri 2”, *İslâm Dünyası*, s.25.

120. Halim Sabit, “Dinin Şekl-i Aslisine İrcâ Lüzumu”, *Sebilürreşad*, s.275.

121. Mesela bkz. İnam Niyaz Mehmed, “Hutbei Ula”, *İslâm Dünyası*, Adet 2, 18 Rebîülâhir 331-14 Mart 1329, s.26-27; Niyaz Mehmed, “Hutbe-i Cuma”, *İslâm Dünyası*, Adet 6, 15 Cemaziyelâhir 331-9 Mayıs 329, s.89-90.

dergide, bunun tesirlerinin görülmesini bırakın lehte ve aleyhte¹²² daha bir tenkidin gelmediğini, ancak Arap olan İstanbul'daki bir hatibin, bu uygulamayı başlattığı belirtilir. Kendilerinin ise bütün bu ilgisizliğe rağmen Türkçe hutbe yayınlamaya devam edecekleri ifade edilir.¹²³ Aşağıda dönemin üç fikir akımının hutbe konusundaki fikirlerini değerlendirirken de belirttiğimiz üzere, Türkçü veya Türkçü-İslâmcı çevrelerin hutbenin mevza kısmının Arapçası hiç okunmaksızın, Türkçe olması konusunda gerek yayın organlarında gerekse yazdıkları eserlerde çok daha açık davrandıkları müşahede edilir.

İslâm Dünyası'nda Rusya Müslümanları arasında hemen ekseriyetle her tarafta yaygınlaşmaya başlayan ana diliyle hutbe okunmasına dair, daha çok dil meselesi olarak ortaya konan, ancak terakki ve teâlîde, milletin fikrinin açılmasında kısaca modernleşmede hutbe dilinin ana dil ile olmasının zorunluluğu olarak ortaya çıkan bu fikirler, dinin sosyolojik rolü ile ilgili o dönemde yapılmaya başlanan tartışmaların da bir sonucudur. Gökalp'in daha sonraki senelerde camilere, insanların devam etmesinin azalmalarının sebeplerini söylediği¹²⁴

122. Dergiye lehte ve aleyhte bir yazı gelmemesine karşın, dergide yazan yazarların Türkçe hutbe konusunda konuştukları kimselerin, bu durumdan memnun olmadıklarını, gerekçesiz veya Peygambere dayandırarak gerekçelerini de bildirerek Türkçe hutbeyi kabul etmedikleri daha sonraki bir yazıda belirtilir. Bkz. Ebu'l Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslâm Dünyası*, s.263-264.

123. İslâm Dünyası, "Ana Dili İle Hutbe", *İslâm Dünyası*, Adet 6, 15 Cemaziyelahir 331-9 Mayıs 329, s.88. İslâm Dünyası, 6 numaralı nüshasında belirttiği üzere, ana diliyle hutbe okuyan hatiplerin sayısının çoğalmaları için Türkçe hutbe örnekleri vermeye devam eder. Çünkü, amaçlarının ümmeti irşat ve ikaz ve bunun da bilhassa hutbeler yoluyla yapılacağına inandıklarını ifade ederler. Yine Rusya müslümanları arasında yayılmaya başlayan ve üç dört seneden beri Tatarca okunan hutbenin Türkçe olarak İstanbul'da da okunmasını istediklerini belirtirler. Hatta yazıda bunun tesirlerinin görüldüğü ve İstanbul'daki Ana Diliyle Hutbe okuyanların artmaya başladığını da söyler ve Niyaz Mehmed'in Türkçe bir hutbesini de yine yayınladılar. Ancak, bu tür hutbeler yine Arapça'sından sonra Türkçesi de verilme suretiyle irad edilmekte, mevza kısımları Arapçasız sadece Türkçe olarak verilmemektedir. Bkz. "Ana Diliyle Hutbe", *İslâm Dünyası*, Adet 10, 13 Şaban 331-4 Temmuz 329, s.155-156. Türkçe hutbe örneği için bkz. Mehmed Niyaz, "Hutbe-i Cuma", *İslâm Dünyası*, Adet 10, 13 Şaban 331-4 Temmuz 329, s.156-157.

124. "Meşihat-ı İslâmiyye'nin umur-ı diyaniyye ile adem-i iştigalinden husule gelen zararlar yalnız cehalet-i diniyyenin intişarı ve itikadın bozulmasından ibaret olmamıştır. Bunun bir neticesi de icra-yı ibadetin ve camilere müdavemetin gittikçe azalmasına yüz tutmasıdır. Acaba nüfusun azalması gibi, bu azalmanın da birtakım kabil-i izale sebepleri yok mudur? Mesela bir camide imamın ahlaklı, hatibin belîğ, vaizin hakim, müezzinlerle hafızların hüsn-i savte malik bulunmaları müdaviyelerinin artmasına mucib olmaz mı? Görülüyor ki, Meşihat-ı İslâmiyye umur-ı diyaniyyeyi hüsn-i idare için imam vaiz hatip ile ahirihi gibi memurlarla, müftiler, medreseler ve ulum-ı diniyye mütehassısları yetiştirmek zaruriyetindedir. O halde bu memurları ve mütehassısları yetiştirmek için mesleki ve ihtisasi medreseler tesis etmesi iktiza eder. Bugün mevcut olan Medresetü'l Vaizin gibi bir de Medresetü'l Eimme ve'l Hutaba, Medresetü'l Müezzinin

cümlelerle, İslâm Dünyası'nda halkın rağbetinin özellikle cumaya devamının azalmasının nedenlerini, dinlediğini anlamaması, onun fikrini açmaması, fikri umumi oluşturmaması, horul horul uyutması ve halkın da sıkılmalardan hoşlanmadığı için camilere rağbetin azaldığı yolundaki cümleler paralellik arz eder. Bugün Rusya Müslümanlarının ana diliyle hutbe sayesinde camileri doldurarak, nasıl uyandıklarının altı özellikle dil meselesine vurgu yapılarak çizilir. Şimdilik hiç olmazsa kısmen hutbenin Türkçeleştirilmesi istenir.¹²⁵ Ancak daha sonraki yazılarında, özellikle anlaşılması gerekçesi ile beraber, İslâm'ın içinde bulunduğu durumdan kurtulmasının yegane yollarından birisinin de hutbenin ana diliyle okunması olduğu tekrar belirtilerek, dergi olarak hutbelerin Türkçe okunması gerektiğini daha açık bir şekilde belirtirler.¹²⁶

Bu dönemde hutbenin dilinin Türkçe olmasını savunan ve Türkçe hutbe örnekleri veren yayın organlarından birisi de İslâm Mecmuası'dır. Mecmuada yine Rusya Müslümanlarının bu konuda katettikleri mesafe ve bundan elde edilen faydalar okuyuculara verilmeye çalışılır. Yazılarda, mahalli lisan ile hutbe meselesinin önemi, Rusya'da ana dili ile hutbenin yaygınlaşması sırasındaki eski yeni mücadelesinin örnekleri verilerek işlenmeye çalışılır.¹²⁷

Peki 1908 ile 1911 yılları arasında hutbenin dili ile ilgili yapılan tartışmalar sürerken, resmi merci olan Şeyhülislamlık ne düşünüyordu? Sırat-ı Müstakim'deki bir yazıdan da anlaşıldığı üzere Şeyhülislamlık da tartışmalara paralel olarak hutbelerin içeriğinin zaman ve zemine uygun olması gerektiği konusunda hem fikir olmasına hatta bu işle görevli bir meclis oluşturmaya rağmen, dili konusunda Arapça olması görüşündedir. Fakat hutbelerin dilinin Türkçe olması yönündeki başlayan temayüle itibar etmeyip daha önceki bir uygulama olan Kürsü Şeyhliği'nin canlandırılmasını temin ederek namazlar-

ve'l Kurra, Medresetü'l Meşayih teşkili lazım olduğu gibi bunun fevkinde olarak bir Medresetü'l Müderrisin'in tesisi de elzemdir." Bkz. "İtihat ve Terakki Kongresi Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası*, c.III, S.50, 1 Rebiülahir 1335-12 Kanunisanı 1332, s.1005-1006.

125. A.C., "Hutbeler Meselesi", *İslâm Dünyası*, s.233; Canpulad, "Türkçe Hutbe", *İslâm Dünyası*, s.333.

126. Ebu'l Kemal M. Akıl, "Hutbe Nasıl Okunmalıdır?", *İslâm Dünyası*, s.265. Dergi, bütün hutbe ile ilgili yaptıkları yayınlara ve Türkçe hutbe örnekleri yayınlamalarına rağmen, bu tesirin daha hala memleketimizde arzu edilen bir şekilde ulaşamadığından da esefle bahseder. *İslâm Dünyası*, Adet 17, 10 Zilhicce 331-27 Teşrinievvel 329, s.265. Derginin bu yazıları çerçevesinde, daha sonraki yazılarda okuyucular tarafından İslâm Dünyası'nın bu faaliyetini destekleyen ve hutbenin Türkçe okunmasını isteyen yazılar gelmeye başlamıştır. Mesela bkz. Canpulad, "Türkçe Hutbe", *İslâm Dünyası*, s.332-333.

127. Mesela bkz. "Türkçe Hutbe", *İslâm Mecmuası*, c.I, S.4, s.126.

dan sonra hutbelerin şerh ve izahını dil konusunda bir çözüm olarak görür ve bunu uygulamaya geçireceğini söyler.¹²⁸

1914' de İslâm Mecmuasının 6. sayısında "Darü'l Hilafet Bab-ı Fetvasının Bir İftası" başlıklı yazıda, bir grup Gümüşhaneli vatandaş tarafından cuma ve bayram namazlarında hutbelerin Türkçe okunmalarının caiz olup olmadığının sorulduğu ve Bab-ı Fetvacı da Türkçe hutbe okumanın tahrimen mekruh olduğu, hatta Bab-ı Fetvacı fetva isteyeninin cezalandırılması talep edilmiş olduğu yazılıdır.¹²⁹ Fetvayı biz görmedik. Ancak adı geçen fetva yine İslâm Mecmuası'ndaki bir makalede şiddetli eleştiriye uğramıştır. Makalede Kur'an ayetleri, Peygamberin uygulamaları ve Hanefi mezhep imamlarının hutbenin dili ile ilgili görüşleri zikredilmek suretiyle ana dili ile hutbe okunmaz diyenlerin görüşünün tam aksi olması gerektiği ayrıntılarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.¹³⁰ Hutbe ile ilgili yapılanların Cumhuriyet dönemine kaldığı göz önüne alındığında dönemin sonuna kadar hutbenin dili ile ilgili Arapça olması veya bunun yanında Türkçe izah edilmesi ile ilgili teşebbüslerin dışında resmi olarak bir şey yapılamadığı söylenebilir.

Dil konusunda resmi makamlarca bir ilerleme kaydedilememesine rağmen, bu dönemde, yapılan tartışmaların bir kamuoyu oluşturması ve zaten meselelerin Meşihatçı ve diğer yöneticiler tarafından anlaşılması sebebiyle, din aydınlanması ve eğitimdeki ve bu anlamda medreselerdeki modernleşme çalışmaları çerçevesinde hutbeleri okuyan hatiplerin yetiştirilmesine yönelik gayretler ve yapılanlar vardır. Bunlardan en önemlisi Medresetü'l- Eimme ve'l-Huteba'nın açılmasıdır. Yukarıda da açıklandığı üzere, ne imam ne hatibin yetişme tarzları, bu vazifeleri kendilerinden beklendiği gibi yapmalarına uygun değildi. Medresenin belirli bir kademesinden ayrılmış olanlar bu görevleri üstleniyor-

128. "Cevami-i Şerifede Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, s.437. Meşihat'ın bu teşebbüsünün başarılı olmaması üzerine, bizzat Meşihat'tan hutbelerin hem dil hem de içerik olarak düzeltilmesi konusunda Rusya müslümanları örnek gösterilerek hemen tedbir alınması ve hutbelerin amaçlarına ulaşabilmesi için Türkçe okunması istenir. A.C., "Hutbeler Meselesi", *İslâm Dünyası*, s.233. Bu tarihlerde diğer bir önemli faaliyet de İzmir Mutemer-i İlmiyesi Mukarraratı'nda alınan kararlardan birisinin hutbelerle ilgili olan maddesidir: "Madde 11: Hatip efendilerin, vazife-i hitabeti bihakkm ifa edecek kudret-i ilmiyeye vakif bulunmaları ve hal ve zamana mutabık Türkçe ve Arapça bir hutbe mecmuası tanzim olunması istirham olunacaktır." Bkz. "İzmir Mutemer-i İlmiyesi Mukarraratı", *Sırat-ı Müstakim*, c.VII, Adet 177, 5 Safer 1330-12 Kanunisanı 1327, s.333.

129. "Darül-Hilafet Bab-ı Fetvasının Bir İftası", *İslâm Mecmuası*, c.I, Adet 6, İstanbul 1330, s.190-191.

130. Mehmed Bahauddin, "Makamı İftanın Bir Fetvası Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası*, c.I, S.9, 1329, s.261-266.

lardı. Hatiplik, imamlığa göre daha iyi bir eğitimi gerektiriyordu. Çünkü her hafta değişik konularda Arapça hutbe okumak oldukça yüksek bir tahsili gerektiriyordu. Fakat biraz gür ve güzel sesi olan kimseler, Arapça hutbeleri ezberlerler o şekilde ifa ederlerdi. Yine aldıkları aylıklar, görevlerinin diğerlerine göre daha hafif görülmesi sebebiyle geçimlerini sağlamaya yetmiyordu. Bu da imam ve hatipleri, geçimlerini sağlamak için görevleri ile uyuşmayan işler yapmaya sevk ediyordu. Bu ise, onları halkın gözünde düşürüyordu.

II. Meşrutiyet döneminin başlarında da imam ve hatipler vazifelerini ifa edebilecek bir eğitim sürecinden geçmiyorlardı. Hatta birçok kasaba ve köylerde imam ve hatip dahi yoktu.¹³¹ İşte II. Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahı gündeme geldiğinde, “bu dertlere çare bulacak muktadir imam ve hatip yetiştirecek, onları doyuracak aylıklar verecek ve netice olarak da halka hizmet ve dine hürmet telkin eyleyecek” bir medresenin ihtiyacı duyuldu.¹³² Bütün bunların bir sonucu olarak 1913’te Medresetü’l-Eimme ve’l-Huteba kurulmuştur. Medrese, “İmam ve Hatipler” ile “Ezan ve İlahi” olmak üzere iki kısımdan oluşuyordu. Programı şu şekilde idi: İmam ve Hatipler Kısmı: Kur’an-ı Kerim Nazariyatı, Kur’an-ı Kerim Tatbikatı, Malumat-ı Kanuniye, İlm-i Kelam, Ahkam-ı Nikah ve Talak, Hitabet-i Arabiye Nazariyat ve Tatbikatı, Türkçe Hitabet, Ahkam-ı İbadet. Ezan ve İlahi Kısmı: Kur’an-ı Kerim Tatbikatı ve Nazariyatı, Ezan ve İlahi Nazariyatı ve Tatbikatı.¹³³

Medresetü’l-Eimme ve’l-Huteba ders programına göre bir medreseden daha çok bir kursa benzemektedir.¹³⁴ 1916 Kongresinde bir Medresetü’l-Eimme ve’l-

131. Nesimi Yazıcı, “Osmanlıların Son Döneminde Dingörevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler”, *Diyanet İlmî Dergi*, c.27, S.4, Ekim-Kasım-Aralık 1991, s.114.

132. Medrese programlarında da imamlık eğitimine önem verildiği görülür. Mesela 1914 tarihli “İslah-ı Medaris Nizamnamesi”ne göre Daru’l-Hilafeti’l-Aliyye Medresesinin Tali kısımlarında tedris edilecek derslerin arasında “Hitabet ve Meviza” dersine yer verilmiştir. Bkz. “İslah-ı Medaris Nizamnamesi” (10 Zilkade 1332-18 Eylül 1330), *Düstur*, Tertib-i Sani, c.VI, s.1330. 1330/1333’de İstanbul’da basılmış olan ve nizamname ile birlikte, 81 maddelik Daru’l-Hilafeti’l-Aliyye Medresesine Mahsus Talimatnamede Hitabet ve Meviza dersi 4., 8. sınıfta birer saat okutulmakta ve ders ile ilgili açıklama şöyledir: “Hitabet ve Mev’iza: Nazariyattan çok uygulama ve tatbikata önem verilerek; İstidatlı öğrencilerin bu kabiliyetlerinin geliştirilmesi, bundan yoksun olanların da imkanlar ölçüsünde meleke ve alışkanlık kazanması sağlanacaktır. Seçilecek uygun konular üzerinde yapılacak uygulamalar sırasında, hitabetin kuralları, şekil ve şartları, hatibin özellikleri kısaca anlatılacak, bu arada Hz. Peygamber, Sahabe ve ileri gelenlerin bazı hutbelerinin ezberletilmesi sağlanacaktır.” Bkz. Daru’l-Hilafeti’l-Aliyye Medresesine Mahsus Talimatname, İstanbul 1330/1333, Yazıcı, a.g.m., s.84’den naklen.

133. Ergin, c.I-II, s.163.

134. Yazıcı, a.g.m., s.114. Krş. Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin İslahı Hareketleri ve Din Eğitimi 1908-1918*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993 (Basılmamış Yüksek Lisans tezi). s.286-287.

Huteba'nın kurulmasının istenmesi¹³⁵ de bunu doğrulamaktadır. 1919 yılında toplam dokuz talebenin tahsil gördüğü, bunlardan dördünün her iki şubeye de devam ettiği anlaşılmaktadır.¹³⁶ Yine aynı tarihte Ramazan ayındaki irşat faaliyeti ile ilgili olarak "Eimme-i Kurranın ekserisinin iktidarsızlığından"¹³⁷ söz edilmektedir. Bunlar, medresenin memleketin ihtiyaçlarına uygun olarak tesis edilmediğini veya en azından kendisinden bekleneni veremediğini göstermektedir.¹³⁸

Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne bağlı olarak açılmış olan Medresetü'l Vaizin ve Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba 1919 senesinde yine aynı adlarla iki şube olarak "*Medresetü'l-İrşad*" adı altında birleştirilmiştir. Yönetimi ise Makam-ı Meşihat'e bağlı olan Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'ye bırakılmıştır.¹³⁹

6. Dönemin fikir akımlarının hutbe konusundaki düşünceleri

Bu dönemde hem yayın organları hem de savunucuları açısından üç büyük fikir akımından bahsedilir: İslâmcılık, Batıcılık, Türkçülük.¹⁴⁰ Şimdi bu üç büyük fikir akımının hutbeler konusundaki görüşlerini belirtelim.

Hutbelerin kullanılış amaçları konusunda hutbenin içeriği farklılıklarına rağmen -ki bu anların çağdaşlaşma, din, kültür, siyaset anlayışı farklılıklarından kaynaklanır- her üçü de ortak bir noktada buluşmaktadırlar. Özellikle dönemin "terakki" kavramı çerçevesinde halkın hem dünyevi hem de uhrevi konularda aydınlatılması, İslâm'ın mani-i terakki olmadığına ortaya konulması, İslâm'ın akli ve tabii bir din olduğunun ispatı, hurafe ve bidatlerden İslâm'ın temizlenmesinin... en önemli yollarından birisi hutbelerdir.

Yine hutbelerin içeriğinin zaman ve zemine uygun hale getirilmesi, verilmiş usulünün geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması, kontrol edilmesi, imamların li-

135. "İttihat ve Terakki Kongresi VIII", *Tanin*, No.2814, 14 Teşrinievvel 1916, s.3.

136. "Darü'l Hikmeti'l İslâmiye Taşra Teşkilatı", *Ceride-i İlmîyye*, c. V, Aded 48, Zilkade 1337, s.1515.

137. Yazıcı, a.g.m., s.114'den naklen.

138. Bu konuda ayrıca bkz. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah yayınları, İstanbul 1983, s.314-315; Yazıcı, a.g.m., s.114; Zengin, s.287.

139. *Ceride-i İlmîyye*, c. V, Aded 51, Rebiülevvel 1338, s.1639.

140. Bu fikir akımlarının İslâmcılık, Batıcılık, Türkçülük sözcükleriyle adlandırılmaları, Rusya'dan gelen Türkçülük düşüncesinin etkisi altında başlamıştır. Rusya'da Rus aydınları arasında kullanılan Batıcılar, İslavlar, Ruslar terimlerinin etkisi altında o gelenekten gelen Rusyalı Türkçüler karşıtlarına Batıcı, İslâmcı adlarını takınca, onlar da karşılık olarak onlara Türkçü adını takti. Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 1. Baskı, Bilgi Yayınevi, Ankara 1973, s.363.

yakatlı hale getirilmesi ve bu yönde modern eğitim kurumlarının açılması konularında da üç fikir akımı birlik içindedirler.¹⁴¹

Ancak bütün bunların gerçekleşmesinin vasıtası olan dil meselesinde, farklı düşüncelere sahiptirler. İslâmcı taraf bu konuda ikiye ayrılmıştır. Birincisi, hutbenin sırf Arapça olması gerektiğini savunurken, ikinci grup Arapça olmakla beraber Türkçe'sinin de halkın anlayabilmesi için Arapça'sının arkasından verilmesi gerektiğini söyleyenlerdir. Türkçü kesim ise, aralarında Arapça'sından sonra Türkçe izahının yapılmasını isteyen küçük bir grup olmasına rağmen, çoğunluk hutbenin dilinin Türkçe olması görüşünde birleşir. Batıcı taraf ise, "Cuma günleri hutbelerin Arapça'yı anlamayan Türk cemaatine Arap dilinde okunması kadar ve aklı-ı selimi isyan ve ikraha sevk eden bir şey yoktur."¹⁴² diyerek hutbenin dilinin kesinlikle Türkçe olması gerektiği konusunda kesin tavır koyar.

İletişimde mesajın yerine ulaşmasının şartı, verici ile alıcı arasında ortak iletişim aracının kullanılmasıdır. Eğer gerek yaygın din eğitimi olarak gerek başka bir amaçla hutbeyi bir iletişim vasıtası olarak kullanıyorsanız, o zaman ortak iletişim aracını temin etmek gerekir. Bu da verici ve alıcının kullandığı ortak dildir. Yukarıdaki incelemelerden de anlaşıldığı üzere hutbenin şekli, içeriği ne kadar düzeltilirse düzeltilsin, hatip ne kadar iyi yetiştirilirse yetiştirilsin iletişim gerçekleşmedikçe amaca ulaşılmış olmaz. Bu sebeple, hutbe konusunda tartışmaların yoğunlaştığı nokta, "dil"dir. Bu dönemin fikir akımlarından biri olan İslâmcı akımın, Arapça hutbe konusunda özellikle birlik meselesinde açıklanması zor bir sebeple -ki birliği oluşturmayı fertler arasında teminin en önemli yolu iletişimdir- tavır koymalarının sebeplerini daha çok siyasi bir görüş olarak kabul etmek gerekir. Kur'an ve hadis kaynaklarında açıkça bir yönlendirme olmadığı ve Hanefi mezhep imamlarına da olumlu fetva verilmiş olmasına rağmen, sırf Müslümanlar arasındaki birliği sağlamak için hutbelerin Arapça okunması gerekir gibi bir gerekçe, aslında ittihada değil ayrılmaya sebep olabilir. Çünkü, İstanbul'da ve ülkenin o dönem sahip olduğu diğer yerlerde Arapça bilen yok denecek kadar az iken, hangi millete mensup olursa olsun Osmanlı ülkesinde yaşamaları sebebiyle hemen hemen bütün tebaa

141. Batıcı akımın bu konulardaki fikirleri için bkz. Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm İslâm'ın Mazisi, Hali İstikbali*, Yeni Osmanlı matbaası, İstanbul 1331, s.320; İ.H., "Pek Uyanık Bir Uyku (2)", *İçtihad*, No.57, 7 Mart 1329, s.1263; Kılıçzade Hakkı, *İttihad-ı Batılaya İlan-ı Harp*, 1. Tabı, Sancakçıyan Matbaası, İstanbul 1329, s.57-58.

142. Hamioğlu, s.310'dan naklen.

Türkçe'yi biliyordu. Elbette Osmanlı ülkesinde yaşayanlar arasında Türkçe'yi bilmeyen Müslüman gruplar varsa bunlar kendi dilleri ile hutbe okumalıdır. Ancak, o topraklarda doğup, büyümüş ve Türkçe'yi ana dili olarak öğrenmiş insanları sırf etnik kimliğine bakarak başka bir millet olarak sayıp, hutbeleri Arapça'yı terk edip Türkçe olarak okursak aramızdaki birlik dağılır diye bir açıklamaya gidersek, ne milletin aydınlanmasını, birliğini, halka gitme hareketini ne de din kimliğinin ve bilgisinin gelişmesini sağlayabiliriz. Bütün bunlar ancak ortak dil olan ve herkesin anladığı Türkçe ile elde edilebilir. Arapça'sının yanında Türkçe okunmasını savunanlar ise tamamen hem pedagojik hem de kullanışlı olmayan bir yola tevessül ediyorlar demektir.

Sonuç

Cumhuriyet öncesi dönemde hutbe meselesi ister modernleşme tartışmaları, ister bir din aydınlanması isterse sadece hutbenin içerik, şekil, dil meseleleri açısından gündeme gelmiş olsun, bu tartışmalar bilinmeksizin hutbenin Cumhuriyet döneminde aldığı şeklin bilinmesi ve günümüzde de hutbeler konusunda söylenecekler ve yapılacaklar temelsiz kalacaktır. Yukarıdaki yazılanlardan da açıkça görüldüğü üzere hutbe ile ilgili daha sonra yapılanlar ve yapılmak istenenler, Cumhuriyet öncesinde yazılı yayın organlarında, nizamnamelerde, parti programlarında vb. yerlerde gündeme gelmiş ve Cumhuriyet dönemi¹⁴³ için önemli bir zemin hazırlamıştır.

143. Cumhuriyet dönemi hutbe meselesini başka bir çalışmada araştırmaya çalışacağız. Ancak burada Atatürk'ün 1923'de Balıkesir Paşa Camiinde halkla yaptığı konuşmadan sonra hutbelerle ilgili bir soruya verdiği cevabı bu dönem tartışmalarının içeriği ile uygunluğu açısından önemine binaen alıyoruz; "Hutbeler hakkında iradedilen sualden anlıyorum ki, **bugünkü** hutbelerin tarzı, milletimizin hissiyatı fikriyesi ve lisanile ve ihtiyacı medeniye ile **mütenasip** görülmemektedir. Efendiler, hutbe demek nasa hitapetmek, yani söz söylemek demektir. Hutbenin manası budur. Hutbe denildiği zaman bundan birtakım mefhum ve manalar istihraç **edilmemelidir**. Hutbeyi irat eden haptir. Yani söz söyleyen demektir. Biliyoruz ki, Hazreti **Peygamber** zamanı saadetlerinde hutbeyi kendisi irat ederlerdi. Gerek Peygamber Efendimiz ve gerek **Hulefayı Raşidin** hutbelerini okuyacak olursanız görürsünüz ki, gerek Peygamberin, gerek **Hulefayı Raşidin**in söylediği şeyler o günün meseleleridir, o günün askeri, idari, mali ve **siyasi**, içtimai hususatıdır. Ümmeti İslâmiye tekessür ve memaliki İslâmiye tevessüa başlayınca, **Cenabı Peygamberin** ve **Hulefayı Raşidin**in hutbeyi her yerde bizzat kendilerinin irat etmelerine imkan kalmadığından halka söylemek istedikleri şeyleri iblağa bir takım zevatı memur etmişlerdir. Bunlar herhalde en büyük rüesa idi. Onlar camii şerifte ve meydanlarda ortaya çıkar, **halkı** tenvir ve irşat için ne söylemek lazımsa söylerlerdi. Bu tarzın devam edebilmesi için bir **şart** lazımdı. O da milletin reisi olan zatın halka doğruyu söylemesi, halkı dinlemesi ve halkı **aldatmaması**! Halkı ahvali

Cumhuriyet öncesinin iletişim araçları göz önüne getirildiği ve bunlara bakışın olumsuzlukları da nazarı dikkate alındığı zaman, hutbenin ne denli önemli bir iletişim vasıtası olacağı açıktır. Bu sebeple, bu dönemde özellikle yaygın eğitiminde önemli bir vasıta olarak hem din alanında hem de bu alan dışındakilerin halka anlatılmasında hutbe önemli bir iletişim vasıtasıdır. Bu dönemde söylenen ve yazılanlar hutbenin öneminin, yerinin anlaşılmasına sebep olmuş bu yönde uygulamalara girilmiş, ancak birçoğu da hazırlanan bu zeminle Cumhuriyet'e kalmıştır. Bugün hutbeler konusundaki gelinen noktayı tespit bu tür araştırmalarla mümkündür. Ancak günümüzde hutbe konusunda yapılması gerekenler ise sadece bunlarla sınırlandırılmaz. Maalesef, günümüzde hutbelerin bir yaygın din eğitimi vasıtası olarak nasıl en etkili bir biçimde kullanılabileceğine dair yapılan pedagojik araştırmalar azdır. Cemaatten gelen şikayetler hutbeler konusunda hem içerik hem şekil hem Türkçe'nin iyi kullanımı ve hatiplerin iyi yetiştirilmesi gibi alanlarda çalışılması gerektiğini göstermektedir.

Bibliyografya

A. C., "Hutbeler Meselesi", *İslâm Dünyası*, Adet 15, 331-329, s.232-236.

ABDULLATİF NEVZAD, "Beynel İslâm Müsterek Lisan", *Sebilürreşad*, c.X, Adet 242, 25 Cemaziyelula 1331-18 Nisan 1329, s.133-135.

ABDURRAHMAN el-CEZİRİ, *Kitabü'l-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbe'a*, c.I, Beyrut 1972.

AHMED CAVİD, "Açık Mektup", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 77, 14 Safer 328-11 Şubat 325, s.395.

_____, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 64, 11 Zilkade 327-12 Teşrinisani 325, s.184.

_____, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 71, 1 Muharrem 328-31 Kanunievvel 325, s.297.

umumiyeden haberdar etmek son derecede haizi ehemmiyettir. Çünkü her şey açık söylendiği zaman halkın dimağı hali faaliyette bulunacak, iyi şeyleri yapacak ve milletin zararına olan şeyleri reddederek şunun veya bunun arkasından gitmeyecektir. Ancak millete ait olan işleri milletten gizli ettiler. Hutbelerin halkın anlayamayacağı bir lisanla olması ve onların da bugünkü icabat ve ihtiyaçlarımıza temas etmemesi, Halife ve Pağışah namını taşıyan müstebitlerin arkasından köle gibi gitmiye mecbur etmek içindi. Hutbeden maksat ahalinin tenvir ve irşadıdır, başka şey değildir. Yüz, ikiyüz, hatta bin sene evvelki hutbeleri okumak, insanları cehl ve gaflet içinde bırakmak demektir. Hutebanın her halde nasın kullandığı lisanla görüşmesi elzemdir. Geçen sene Millet Meclisinde irat ettiğim bir nutukta demiştim ki 'mimberler halkın dimağları, vicdanları için bir menbai feyiz, bir menbai nur olmuştur'. Böyle olabilmek için mimberlerden aksedecek sözlerin bilinmesi ve anlaşılması ve hakayiki fenniye ve ilmîyeye mutabık olması lazımdır. Hutebayı kiramn ahvali siyasiye, ahvali içtimaiye ve medeniyeyi her gün takip etmeleri zaruridir. Bunlar bilinmediğı takdirde halka yanlış telkinat verilmiş olur. Binaenaleyh hutbeler tamamen Türkçe ve icabatı zamana muvafık olmalıdır. Ve olacaktır." Bkz. *Atatürk'ün Söylev ve De-meçleri II, (1906-1938)*, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1959, s.95-96.

- ALİ ŞEYHU' L ARAP, "Hutbe 1", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 61, 20 Şevval 327-22 Teşrinievvel 325, s.134-135.
- _____, "Hutbe 25", *Sebilürreşad*, c.I-VIII, Adet 19-201, 26 Recep 1330-28 Haziran 1328, s.362.
- _____, "Hutbe 3", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 63, 4 Zilkade 327-5 Teşrinisani 325, s.169.
- _____, "Hutbe 4-5", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 66, 26 Zilkade 327-26 Teşrinisani 325, s.211.
- _____, "Hutbeler Nasıl Olmalı", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 61, 20 Şevval 327-22 Teşrinievvel 325, s.134-135.
- _____, "Sırat-ı Müstakim Risale-i İslâmiyesine", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 111, 16 Şevval-8 Teşrinievvel 326, s.116.
- _____, "Sırat-ı Müstakim Risale-i Muhteremesine", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 66, 26 Zilkade 327-26 Teşrinisani 325, s.210-211.
- ALİMCAN el-İDRİSİ, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 120, 20 Zilhicce 328-9 Kanunievvel 326, s.263-264.
- _____, "İslah-ı Medaris Hakkında", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 122, 4 Muharrem-23 Kanunievvel 326, s.293-294.
- "Ana Diliyle Hutbe", *İslâm Dünyası*, Adet 10, 13 Şaban 331-4 Temmuz 329, s.155-156.
- ANKARAVİ RİFAT, "Taşra Müfti ve Müderris Efendilerinin Düş-ü Hamiyet ve Fitanetine", *Beyanü'l Hak*, c.IV, Adet 98, 21 Safer 1329-7 Şubat 1326, s.1830-1831.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II, (1906-1938), 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1959.
- ATAY, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah yayınları, İstanbul 1983.
- AYTAÇ, Kemal, *Avrupa Eğitim Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972.
- BİRİNCİ, Ali, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, Dergah yayınları, İstanbul 1990.
- BEDİÜZZAMAN SAİD-İ KÜRDİ, "Ziya-yı Hakikat", *Volkan*, No.97, 16 Rebiülevvel 1327-25 Mart 1325-7 Nisan 1909, s.2-3.
- BEREKETZADE SAFVET, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.II, Adet 27, 4 Safer 327-12 Şubat 324, s.9-10.
- BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 1. Baskı, Bilgi Yayınevi, Ankara 1973.
- BORTHWICK, B. M., "The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication", in *MEJ*, 21 (1967), s.295-308.
- BULUT, Mehmet, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri*, Ankara 1997, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış doktora tezi).
- BUYRUKÇU, Ramazan, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları 166, Ankara 1995.
- CANPULAD, "Türkçe Hutbe", *İslâm Dünyası*, Adet 21, 21 safer 332-6 Kanunisani 329, s.332-334.
- CELAL NURİ, "İslâm'da Vucub-ı Teceddüd 2", *İçtihad*, No.40, 1 Şubat 1327, s.983-989.
- _____, *İttihad-ı İslâm İslâm'ın Mazisi*, Hali İstikbali, Yeni Osmanlı matbaası, İstanbul 1331.
- Ceride-i İlmîyye*, c. V, Aded 51, Rebiülevvel 1338, s.1639-1643.
- "Cevami-i Şerifede Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 103, 19 Şaban 328-12 Ağustos 326, s.437-438.
- ÇELEBİ, Ahmet, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, 2. baskı, Ter. Ali Yardım, Damla yayınevi, İstanbul 1983.
- "Darü'l Hikmeti'l İslâmiyye Taşra Teşkilatı", *Ceride-i İlmîyye*, c. 5, Aded 48, Zilkade 1337, s.1512-1515.
- "Darül-Hilafet Bab-ı Fetvasının Bir İftası", *İslâm Mecmuası*, c. I, Adet 6, İstanbul 1330, s.190-191.
- DURŞUN, Davud, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret yayınları, Bilimsel Araştırma Dizisi 1, İstanbul 1989.
- EBU BEKİR el-KASANİ, *Bedaiu's-Sana'i fi Tertibi's-Şerai'*, c.II, Nşr. Zekeriya Ali, Ali Yusuf, Mısır, tsz.
- EBU' L KEMAL M. AKIL, *Hutbe Nasıl Okunmalıdır?*, *İslâm Dünyası*, Adet 17, 10 Zilhicce 331-27 Teşrinievvel 329, s.262-265.
- ERĞİN, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, c.I-V, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- FİLİBEDE CAMİLİ KEBİR HATİBİ HAFİZ-I SANİ, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.1, Adet 14, 2 Zilkade 326-13 Teşrinisani 324, s.217-218.
- HAFİZ eş-ŞEYH MEHMED el-CELVETİ, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 69, 17 Zilhicce 327-17 Kanunievvel 325, s.263.

- HAFİZ MEHMED TAHİR, "Taşralarda Hutbe ve Hatipler", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 73, 15 Muharrem 328-14 Kanunisanı 325, s.331.
- HALİM SABİT, "Dinin Şekli-i Aslisine İrcâi Lüzumu", *Sebilürreşad*, c.XI, Adet 278, 11 Safer 1332-26 Kanunievvel 1329, s.272-275.
- _____, "Hutbelere Dair -1- Kable'l-Bi'seti Hutbe", *Sırat-ı Müstakim*, c.1, Adet 6, 5 Ramazan 326-18 Eylül 324, s.88-89.
- _____, "Hutbelere Dair Şetta", *Sırat-ı Müstakim*, c.1, Adet 13, 24 Şevval 326-6 Teşrinisanı 324, s.199-201.
- _____, "Hutbelere Dair Hutbeler Hakkında Siret-i Nebeviye", *Sırat-ı Müstakim*, c.1, Adet 12, 17 Şevval 326-30 Teşrinievvel 324, s.179-180.
- _____, *Hutbelere Dair Ba'de'l-Bi'set-i Hutbe*, *Sırat-ı Müstakim*, c.I, Adet 10, 1 Şevval 326-14 Teşrinievvel 324, s.154-155.
- HAMİDUDDİN, "İrşad Tarikleri 2", *İslâm Dünyası*, Adet 2, 18 Rebiülahir 331-14 Mart 1329, s.24-25.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, Çev. İ. Süreyya Sırma, Düşünce yayınları, İstanbul 1981.
- _____, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, c.I, Çev: M. Said Mutlu-Salih Tuğ, İrfan yayınevi, İstanbul 1969.
- HANİOĞLU, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981.
- "Hutbe ve Mevaiz", *Sırat-ı Müstakim*, c.I-VIII, Adet 1-183, 19 Rebiülevvel 1330-24 Şubat 1327, s.11-12.
- "İslah-ı Medaris Nizamnamesi" (10 Zilkade 1332-18 Eylül 1330), *Düstur*, Tertib-i Sanî, c.VI, s.1325-1330. İ.H., "Pek Uyanık Bir Uykü (2)", *İçtihad*, No.57, 7 Mart 1329, s.1261-1264.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, c. I, çev: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, *Zadü'l-Me'ad*, thk. Şuayb el-Arnâvut Abdulkadir, 23. baskı, c.I, Beyrut 1989.
- İBN MANZUR, *Lisanü'l-Arap*, c.I.
- İBRAHİM BESİM, "İntibah-ı İslâm-İttihad-ı Müslimin Camilerde Hutbe ve Mevaiz-i Diniye Encümenleri", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Adet 110, 9 Şevval-29 Eylül 326, s.94-97.
- "İntibah-ı İslâm", *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 84, 4 Rebiülahir 328-1 Nisan 326, s.109-111.
- İslâm Dünyası, "Ana Dili İle Hutbe", *İslâm Dünyası*, Adet 6, 15 Cemaziyelahir 331-9 Mayıs 329, s.88.
- İslâm Dünyası, Adet 17, 10 Zilhicce 331-27 Teşrinievvel 329, s.265.
- "İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti Nizamnamesi", *Volkan*, No. 75, 23 Safer 1327- 3 Mart 1325, 16 Mart 1909, s.2-4.
- "İttihat ve Terakki Kongresi II", *Tanin*, No. 2808, 6 Teşrinievvel, 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi III", *Tanin*, No.2809, 7 Teşrinievvel 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi IV", *Tanin*, No.2810, 8 Teşrinievvel 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası*, c.III, S.50, 1 Rebiülahir 1335-12 Kanunisanı 1332, s.1002-1007.
- "İttihat ve Terakki Kongresi V", *Tanin*, No.2811, 11 Teşrinievvel 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi VI", *Tanin*, No.2812, 12 Teşrinievvel 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi VII", *Tanin*, No.2813, 13 Teşrinievvel 1916, s.1-2.
- "İttihat ve Terakki Kongresi VIII", *Tanin*, No.2814, 14 Teşrinievvel 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi", *Tanin*, No. 2801, 29 Eylül 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi" *İslâm Mecmuası*, c.IV, S.49, 4 Safer 1335-17 Teşrinisanı 1332, s.987-994.
- "İttihat ve Terakki Kongresi", *İslâm Mecmuası*, c.II, S.48, 12 Muharrem 1335-27 Teşrinievvel 1332, s.975-978.
- "İttihat ve Terakki Umumi Kongresi I", *Tanin*, No.2807, 5 Teşrinievvel 1916, s.1.
- "İttihat ve Terakki Umumi Kongresi III", *Tanin*, No.2809, 7 Teşrinievvel 1916, s.1-2.
- "İzmir Mutemeri İlimiyesi Mukarraratı", *Sırat-ı Müstakim*, c.VII, Adet 177, 5 Safer 1330-12 Kanunisanı 1327, s.333.
- JASCHKE, Gotthard, "Der İslâm in der neuen Türkei" in *WI*, N.S.I. 1951, s.65-78.
- KARA, İsmail, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- KARAMAN, Hayreddin, "İslâmi Uyanışın Öncüleri", *Toplum ve Bilim* 29/30, İstanbul 1985, s.103-115.
- KAYA, Yahya Kemal, *Türkiye'de Yaygın Eğitim*, Başbakanlık DPT yayını, Ankara 1985.

- KILIÇZADE HAKKI, *İtikadat-ı Batılaya İlan-ı Harp*, 1. Tabı, Sancakçıyan Matbaası, İstanbul 1329.
- KONYALI A. ATIF, "İslâm'da Ulum ve Fünun", *Beyanü'l Hak*, c.III, Adet 75, 23 Şaban 1328-16 Ağustos 1326, s.1456-1457.
- M. ŞEMSEDDİN, *Hurafattan Hakikate*, Tevsi-i Tabaat Matbaası, İstanbul 1332.
- _____, *Zülmetten Nura*, İkinci tabı, Sebilürreşad Kütüphanesi:6, Tevsi-i Tabaat Matbaası, İstanbul 1331.
- M.S. BUHARİ, "Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 71, 1 Muharrem 328-31 Kanunievvel 325, s.297-298.
- Mısır'da Hutbelerle Mevaiz-i Diniyenin Temini Terakkisi Encümeni", *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 102, 12 Şaban 328-5 Ağustos 326, s.404.
- MANİSA MÜDERRİSİ MEHMED EMİN, "Mekke-i Mükerrreme ve Ceraid-i Arabiye", *Sırat-ı Müstakim*, c.II, Adet 45, 27 Cemaziyelahir 327-2 Temmuz 325, s.292-295.
- MARDİN, Şerif, *Jöntürklerin Siyasi Fikirleri*, 2. Baskı, İletişim yayımları, İstanbul 1983.
- _____, *Bedüzzaman Said Nursi Olayı*, trc. Metin Çulhaoğlu, İletişim yayıncılık, İstanbul 1992.
- MEHMED BAHAUDDİN, "Makam-ı İftan Bir Fetvası Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası*, c.I, S.9, 1329, s.261-266.
- MEHMED EMİN, "Kürsü Şeyhleri: Selatin Şeyhliği", *Sebilürreşad*, c.XVII, Adet 427-428, Haziran 1335, s.88-89.
- MEHMED FERİD, "Hutbeler", *Sırat-ı Müstakim*, c.II, Adet 30, 25 Safer 327-5 Mart 325, s.58-59.
- MEHMED GIYASEDDİN, "Terakkiyi Temin İçin İslahı Vacip İki Esas", *İslâm Dünyası*, Adet 4, 17 Cemaziyevvel 331, 11 Nisan 329, s.56-58.
- MEHMED REMZİ, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.III, Adet 74, 22 Muharrem 328-21 Kanunisanı 325, s.345-346.
- _____, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.IV, Adet 82, 18 Rebülevvel 328- 17 Mart 326, s.61-62.
- MEHMED NESİB, "(Medeniyet, Müessis-i Medeniyet Olan İslâmiyet, Ulum-ı İslâmiye) Ulema, Meslek-i İlimi", *Beyanü'l Hak*, c.I, Adet 11, 20 Zilkade 1326-1 Kanunievvel 1324, s.234-237.
- Millî Eğitim ve Din Hayatı (Tebliğ ve Müzakereler)*, Boğaziçi Yayını, İstanbul 1981.
- MUHAMMED EBU ZEHRÂ, , el-Hatabe, 2. baskı, Kahire 1980.
- MUSTAFA SABRİ, *Dini Müceddidler*, 3. Baskı, Sebil Yayınevi, İstanbul 1994.
- NİŞANCI, Abdullah, "Millî Eğitim Sistemi İçerisinde Yaygın Din Eğitimi", *Millî Eğitim ve Din Eğitimi*, Ankara 1981, s.128-148.
- NİYAZ MEHMED, "Hutbe-i Cuma", *İslâm Dünyası*, Adet 10, 13 Şaban 331-4 Temmuz 329, s.156-157.
- _____, "Hutbe-i Cuma", *İslâm Dünyası*, Adet 6, 15 Cemaziyelahir 331-9 Mayıs 329, s.89-90.
- _____, "Hutbe-i Ula", *İslâm Dünyası*, Adet 2, 18 Rebülahir 331-14 Mart 1329, s.26-27.
- NESEFİ, *Tefsir*, c.IV, Beyrut, tsz.
- PEDERSEN, Jons, "Hatib", *İslâm Ansiklopedisi*, c.V, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, s.363-365.
- PRATOR, Sabine, *Türkische Freitagspredigten Studien zum İslâm in der heutigen Türkei*, Berlin 1985.
- SATI BEY, "Medeniyet-i İslâmiye", *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası*, No.11, 1 Nisan 1327, s.181-189.
- es-SEYYİD SABİK, *Fıkhu's-Sünne*, c.I, Beyrut 1969.
- "Türkçe Hutbe", *İslâm Mecmuası*, c.I, Yıl 1, S.4, s.126.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim yayımları, İstanbul 1991.
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları XLVII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963.
- TAVUKÇUOĞLU, Mustafa, "Cuma Hutbeleri İle İlgili Bir Araştırma Üzerine İncelemeler", *Türkiye Günlüğü*, S.48, Kasım-Aralık 1997, s. 96-107.
- "Tevcih-i Cihat Nizamnamesi", *Düstur*, Tertib-i Evvel II, 10 Safer 1290, s.177-179.
- "Tevcih-i Cihat Nizamnamesi", *Düstur*, Tertib-i Evvel III, 2 Ramazan 1331, s.500-504.
- TRABZONİ A.A., "Hayrelerim ve Ümitlerim", *Beyanü'l Hak*, c.VI, Adet 132, 29 Şevval 1329-10 Teşrinievvel 1327, s.2386-2390.
- TUNAYA, Tarık Zafer, "Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe 'Garbcılık' Cereyanı", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c.XIV, S.3-4, İstanbul 1948, s.585-630.

- _____, **İslâmcılık Cereyanı**, Baha Matbaası, İstanbul 1962.
- _____, **Türkiye'de Siyasal Partiler II. Meşrutiyet Dönemi 1908-1918**, c.I, İstanbul Hürriyet Vakfı yayımları 1984.
- _____, **Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul 1960.
- "Vaizlere İhtar", **Beyanü'l Hak**, c.II, Adet 39, 7 Şaban 1327-10 Ağustos 1325, s.877-879.
- WENSINCK, A.J., "Hutbe", **İslâm Ansiklopedisi**, c.V, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, s.617-620.
- YAŞAR, Mehmet, **Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995 (Basılmamış Yüksek Lisans tezi)
- YAZICI, Nesimi, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Gözlemler (1916-1917)", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.XVII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1998, s.105-129.
- _____, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", **I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu 24-27 Ekim**, İstanbul 1996 (yayımlanmadı), s.1-8.
- _____, "Osmanlıların Son Döneminde Dingörevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", **Diyanet İlmî Dergi**, c.27, S.4, Ekim-Kasım-Aralık 1991, s.55-123.
- YURDAYDIN, Hüseyin Gazi, **İslâm Tarihi Dersleri**, A.Ü. İlahiyat Fakültesi yayımları, Ankara 1971.
- YUSUF SUAD, "Hutbe", **Beyanü'l Hak**, c.I, Adet 10, 13 Zilkade 1326-24 Teşrinisani 1324, s.204-207.
- ZENGİN, Zeki Salih, **II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin İslahı Hareketleri ve Din Eğitimi 1908-1918**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993 (Basılmamış Yüksek Lisans tezi).
- ZEYDAN, Corci, **İslâm Medeniyeti Tarihi**, c. I, Çev: Zeki Megamiz, Doğan Güneş yayımları, İstanbul 1971.



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1998, c. 1, s. 2

Eylem-Değişim İlişkisi -Tarihsel Eylemin Yapısı-

*Nadim MACİT**

Giriş

Öncelikle bu çalışma müslüman düşünce tarihinde dile getirilen, fakat bir kuram olarak sistematize edilmeyen daha özel bir yönü olan eylemin toplumsal değişim sorunu içindeki yerini belirlemeye giriş niteliğindedir. Şüphesiz ki her eylem tarih içinde ortaya çıkar, ne var ki her eylemin bir *tarih yaptığı* söylenemez. Bu çalışmada bizi ilgilendiren eylem; bir anlama ve amaca sahip olan eylemdir.¹ Dolayısıyla amaçlı ve anlamlı bir eylem hakkında konuşmak, insanın kendinden başka şeyler üzerinde etkinliğini, hayata müdahalesini, isyanını, diğer bir ifadeyle *tarih yapma* yeteneğini konuşmak anlamına gelir.

İnsan etkinliğinin ve hayata müdahalesinin oluş vasfı² diye tanımlanan fiilin, belli bir amaç ve anlamla yüklü olan, ferdi aşan ve kalıcı olan biçimini tarihsel eylem olarak adlandırabiliriz. Anlam ve amaç içerdiğinden dolayı, tarihsel eylemin *değer yüklü ve kültürel içerikli* olduğunu söylemeliyiz. Çünkü

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1. Ragıp el-İsbehani, *el-Müfredat fi Garibi'l Kur'an* İst. 1986, s.519

2. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, Kahire, 1965, s.324; Eşari, *Kitabu'l Cuma fi'r Reddi Ala Ehli'l Zeyği Ve'l Bida* Beyrut. 1952, s.38

”anamlı ve amaçlı” eylemi, önceleyen irade farklı alternatiflerden biriyle sınırlanan niyet, eylemi anlamlı kılan amaç ve maksat ya da karar³; eylemin daima bir merkezi yere, kalkış noktasına sahip olduğunu gösterir. İnsan eylemek ve üretmek üzere kuramsal bir düşünce etkinliğine başvurmadığı sürece E.Rothacker’in⁴ deyişiyle merkez-dışı pozisyonallite’ye sahiptir. Demek ki insan her ne kadar bir imkân olarak merkez dışı- perspektifler dışı kalabilse de eylemde daima bir merkezi yere, bir kalkış noktasına sahip olmak durumundadır. Bu gösteriyor ki varoluşsal anlamda ortak eğilimlere sahip olan insan hayatı ve varlığı anlama ve anlamlandırmada farklılaşmaktadır. Zaten çiçeklenmeyi vadeden hayat, insanın gerilim ve diyalektik içinde sürdürdüğü hayattır. Dolayısıyla her eylem rengini, eyleyenin bağlı bulunduğu değerler dünyasından alır. Farklı etkilere bağlı olarak kırılma noktalarına sahip olsa bile, eylem bir kalkış noktasına sahip olduğundan okunabilir, yorumlanabilir. O halde anlamlı olan bir şey, insanlara yine bir anlam siferi içinde açık olmasaydı anlam taşıyan şeyleri yeniden anlama imkanına sahip olamazdık.

Tarihsel eylemin “anamlı bir davranış olması”, başkasına etki etme, ya da etkilenme özelliğine sahip bir fiil olduğunu gösterir. O halde *insan eylemi* şeklindeki temel ifade, insan tabiatı ile bağlantılı yönüyle genelleştirilse de ortak bir temel aransa da, bu, farklı bilgi ve kültürel kalıplar evreninde eylemin niteliği; eylemin eylendiği ortamın kültürel yapısı ile çok yakından ilgilidir⁵

Eylem; özgürlük ile zorunluluğun bileşimi yoluyla kavranılabilir. Her eylem, eylem olarak özgür, sonuç olarak ise *belli kayıtlar ile bağlı* olarak düşünülmelidir. İstemede özgür, gerçekleştirilmesinde zorunlu olarak anlaşılan eylem bu ikisinin asli birliğidir⁶. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere anlamlı-amaçlı eylem, “ferdi aşan eylem” bir kültürel yapı içerisinde anlam içeren eylemlerle birlikte var olup makul bir amaca dayanır. Belli özellikleri ile tanımladığımız bu eylem tarihsel değişimin temelini teşkil eder. Yani tarih; eylem felsefesinin nesnesidir.

3. Bkz. İbn Hüman, *Kitabu'l Musayare*, Bulak h.1317, s.111-112

4. Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, Çev.D. Özlem, Ala Yay., İst.1990, s.6

5. Seyyid Şerif Cürçani, *Kitabu't Ta'rifat*, İst.h.1300,s.112; Cüveyni, *el-Akidedü'n Nizamiyye*, Kahire, h.1367, s.34-36; Fahrüddin er-Razî, *el-Metalibu'l Aliye*, Beyrut, h.1403, c.9, s.10; Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. A.Asrar, Birleşik Yay., İst.1978, s.209; John Searle, *Akıllar/Beyinler ve Bilim*, Çev. K.Bek.Say Yay., İst,1996, s.84; Peter Winch, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Çev.Ö.Demir, Vadi Yay.,İst.1994, s.54

6. Ömer Naci Soykan, “Schelling’in Eylem Felsefesi” *Felsefe Tartışmaları(15)* s.27-28

Tarihsel eylem: Değişimi hedefleyen eylemdir. Temel özelliği: Ferdin belli bir amaca ulaşması için *kendisini aşan, dalga oluşturan ve değişimi gerçekleştiren* eylem olmasıdır. Daha açık bir deyişle ferdin ilmî ve ahlâkî temellere dayanan, belli bir gayeyi hedefleyen ve değişimi gerçekleştiren eylemde bulunmasıdır⁷. İnsan etkinliğine dahil olan tüm alanlara ilişkin “amaçlı-anlamalı” eylem yapmayı öneren İslâm; belli bir perspektif çerçevesinde, yani dikey alanla (iman), yatay beşeri alan (amel-i salih)’in uyumunu amaçlar. *Zihni ve ameli duyarlılığa* (takva) kavuşma, inanma, yaşama ve yaşantılama bütünlüğüne ulaşma (paradigmatik tutarlılık) “değişimi gerçekleştirmenin” bizzat temelini teşkil eder.

Değişimi gerçekleştiren eylemi; tarihsel eylem olarak adlandırmak: Tarih yapmanın ilmi ve ahlaki temellerini içeren eylemin “yapısını” araştırmak anlamına gelir. Eylemin ontolojik, epistemolojik ve etik içeriğinin tümünü anlama kavuşturmamız gereken sorun olarak adlandıırırsak sorunu tartışmaya nereden başlamamız gerektiğine dair bir başlangıç yapmış oluruz. Dolayısıyla bu makalede “değişim kuramı”nın teorik temelini oluşturan “tarihsel eylemin yapısı” üç alt başlık halinde tartışılacaktır. Tarihsel eylem ifadesini değişimin temeli olan anlamalı ve amaçlı eylem karşılığında kullanıyoruz. Bu tartışma, değişim sorununun teorik temelinden başlayıp, bilgi ile eylem arasındaki ilişki ile, değişimin eksenini oluşturan değerlerin tarihe sokulmasını, yaşanmasını ve yaşatılmasını kapsayan sorunlar yumağını simgeler.

A. Paradigmatik Dönüşümün Ana Noktası: Gelenek ve Yorum

Paradigmatik dönüşümü gerçekleştirmenin dayanak noktasını oluşturan gelenek ve yorum arasındaki ilişkiyi bir anlama kavuşturmak için öncelikle insan eyleminin ne olduğunu ve bunun felsefi bağlamını tartışmamız gerekmektedir. Tarihsel eylem, bir amaç ve anlamla sebebendirilmiş eylemin özel sebepleri etkileyerek değişimi gerçekleştiren özel bir eylem biçimini işaretlese de bunun “yapısını” anlamak doğrudan “eylemin yapısı”nı anlamaya bağlı olduğu için “yapı” dediğimiz kavramı burada hangi çerçevede kullandığımızı ve nasıl bir anlam yüklediğimizi açıklamamız yerinde olur. “Eylemin yapısı” ifadesi; her

7. Muhammed Bakır es-Sadr, *Kur'an Okulu*, Çev.M. Yolcu, Fecr Yay.,Ank.1994,s.92

şeyden önce eylem yapan insanın kişiliği ve kimliğini anlamak ve bu temel önerme çerçevesinde insan eyleminin ne olduğunu, bir eylem gerçekleştirmenin ne anlama geldiğini; eylemin sebebini ve bilgisini, insanın eylemlerinden veya eylemlerinin sonuçlarından sorumlu tutulmasının gereğini oluşturan sorunların tümünü anlamayı içerir. Bir başka deyişle bu ifade: Eylemin ontolojik, epistemolojik ve etik statüleri açısından⁸ değerlendirilmesini içerir.

Tarihsel eyleme ilişkin temel problem; her şeyden önce insan eylemi ile doğadaki canlı-cansızlara ilişkin diğer olay ve oluşların arasını ayırmakla başlar. İnsanı “nefs” dediğimiz bir bütünlük içinde ele alıp, onun sahip olduğu istidat ve eğilimlerle diğer varlıkların “belirlenmiş” fiilleri ve bunların varlık ve hayatla bağı arasında ortaya çıkan faaliyetler alanı arasındaki fark, insanın diğer varlıklardan farklı ve daha özel bir yere sahip olduğunu yeterince gösterir. İnsan; akleden, dileyen ve konuşan bir varlık olarak çok farklı ve karmaşık eğilimleri yönlendirmesi ile dış dünyaya taşarken ödüllendirici ve engelleyici etmenlerle sık sık yüzleşir, yüzleştiği kadar sık olmasa bile çoğu kere kendini sorgular, yapıp- etmelerini gözden geçirir ve kendini yeniler. Bu durum hem insanın *belirlenmemiş* bir varlık olduğunu hem de insanın aklı, iradesi ve “sözü” ile özgürce ortaya koyduğu eylemlerle kendi iradesi dışında yine kendisinin yaptığı fiiller arasındaki köklü farkı ortaya koymayı zorunlu kılar. İnsan *belirlenmemiş* bir varlıktır. Çünkü belirlenmişlik, yani belli ve sınırlı eylem yapma yeteneğine sahip bir varlığın daha doğrusu belli bir eylem yapmaya mecbur ve muztar olan bir varlığın eyleminden sorumlu tutulması mümkün değildir. Ebu Hanife⁹’nin deyişiyle insan bir eylemin zıddını ya da muhtemel imkânlardan birini tercih etmeye ve yapmaya yetenekli bir varlıktır. Bir eylemin zıddını ya da farklı bir biçimini yapmaya yetenekli olan insanın zaruri fiilleri ile ihtiyari fiillerini de birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü irade bir vasıftır, bununla insan eşit iki şıktan birini tercih eder. Tercihinde cebir yoktur. Aksi takdirde tercihin mücerret arzudan farkı kalmazdı¹⁰. Böyle bir ayırım bizim sorunumuz içinde elzemdir. Çünkü burada analiz etmek istediğimiz husus: Değişimi amaçlayan eylemin yapısıdır. Öyleyse sorunumuzun ana eksenini; özgür irade ile, özgür iradeyi sınırlayan etkenler kesitinde “zorunluluk” ile desenlenen eylem teşkil etmektedir.

8. H.Mustafa Açıköz, *Eylem Felsefesi*, Birey Yay., İst.1997, s.109-116

9. Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l Ebsat*, Kahire h.1368, s.43

10. M.Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Matüridi*, Şamil Yay.,İst.1980, s.165

İnsan, daima değişen bu evrende bir “nefs” olarak oluşmakta, dikey (vahiy) ve yatay (beşeri) alanlardan elde ettiği bilgilerle varlığı ve hayatı yorumlamakta, bir anlam evreni (kültür) kurmaktadır. Bireysel ve toplumsal boyutta davranışını belli kriterlerle (iyi-kötü) bağlamında gerçekleştirmektedir. Böyle bir ayırım ilk bakışta kaba görünse de bu, ahlakın, daha açık deyişle sorumluluğun gereğidir. Söz konusu ayırım negatif bir sınırlama değil, özgürlüğün bizatihi temelidir. Eylemin nedensel temelini teşkil eden nefis; insani eğilimlerin tümünü ve akli denetimi içeren bütünlüğe tekabül eder. “*Nefse ve onu biçimlendirene, ona bozukluğunu ve korunmasını ilham edene and olsun ki, nefisini yücelten kazanmış, onu alçaltan da ziyana uğramıştır*”. (Şems, 91/7-10) mealindeki ayet bu bütünlüğe delâlet etmektedir. Çünkü nefis kavramının farklı kullanım ve göstergeleri insanın bizzat kendisini, şahsiyeti ve varlığının çeşitli durumlarını kapsayan bir anlama sahiptir. Nefse yüklenen eylemler ise seçme, kavrama, bilme, arzulama, kınama ve sapma gibi fiillerdir. Nefs ne sadece beden ne de gayri maddi bir varlık olduğundan hem bedenin hem de tutkularının ve düşünme yetisinin eğitilmesi gerekmektedir.¹¹ Öyle anlaşılıyor ki, tarih yapma: Bir zihniyet dönüşümüne paralel olarak ferdin eğitilmesi ve kendini aşan eylemlerde bulunması ile mümkündür.

Tanımladığımız “eylemi” bu bütünlükte aramamız ve adlandırmamız gerekir. Çünkü her kuram kendini belli kavramlar üzerine inşa eder. Bunun için en uygun ifade iki kelimeden oluşan “Tarihsel eylem” ifadesidir. Muhammed Bakır es-Sadr¹²’dan ödünç aldığımız bu ifade; ferdin belli bir amaca ulaşmak için *kendini aşan, dalga oluşturan ve değişimi gerçekleştiren eylemi* simgelemektedir. Üç özelliği ile tebarüz eden bu ifade teorik temel oluşturmamız açısından oldukça elverişli bir anlama sahiptir.

Değişim içerikli eylem, zihinsel ve aktif güçlerinin vasıtasıyla kendi eylemini ortaya koymaya muktedir olan insanın; alternatif amaçlar açısından en anlamlı olan tercih etmesi (bilgi) ve bunu başarması için alternatif vasıtalar açısından en uygununu seçmesi (farkındalık, şuur) ve amacını gerçekleştirmek için gerekli kararlılığı (niyet, azm) sürdürmesi ile mümkün olur. Dolayısıyla tarihsel eylem, zihni ve ameli duyarlılığa sahip olan (takva) insanın eylemidir. Bu sıradan bir eylem değildir. Çünkü bu eylem; çoğu kere eylemin ilk yer

11. Halil Rahman Açar, “Eğitim Felsefemiz Açısından Nefs Kavramının Önemi ve Bilgisel Yönü”, *1. Eğitim Felsefesi Kongresi (Van-1994)*, s. 241,244.

12. M.Bakır es-Sadr, a.g.e., s.92

aldığı bağlamlardan başka bağlamlarda gerçekleşebilecek anlamlar taşır. Bunun içindir ki “bağlamdan” özerkleşen anlamlı eylemlerin oluşturduğu büyük kültür yapıtları kendilerini aşan zaman ötesi önem ve ilgi yaratırlar. Mazharuddin Siddikî¹³’nin deyişiyle tarihi tecrübe, akli ve ameli duyarlılığın gereği olan sorumluluk bilincine sahip toplumların, tarihi süreçte -hem değer üretmede hem de hayata taşımada- etkin olduklarına şahitlik etmektedir. **O halde varolmak, tarih yapmak: Büyük değerlere öncülük etmektir.** Yorumlanan ve oluşturulan bilgi zemininde kendini dışsallaştıran “paradigmatik gelişmelerin” farkında olmaktır. Büyük değerlere öncülük etme amacını ve “yaratıcı zihinleri” kaybetmiş ya da oluşturamamış bir toplum “katlaşma” sürecine girmiş bir toplumdur. Tarihin dışına düşmenin temel nedeni: Katlaşmadır. Katlaşma özü itibariyle tekrarı barındırır ve besler. Tarihe karşı direnen, her yeni sorunu “eskiyi tekrarla” aşabileceğini sanan toplumlar sert ve keskin çatışmalarla ya da farklı kültürel etkilerle yabancılaşırlar.

Toplum, anlam sistemi ile temellendirilmiş bir yaşam biçimidir. Dolayısıyla fiziki alanın konusu olan insanın ölümü ile (tabii ecel), tarihin konusu olan toplumsal eylemin ölümü (toplumsal ecel) arasında köklü ayrımlar yapmak gerekmektedir. İnsan eylemleri, doğrudan duyuşsal algı konusu olmanın yanında, bir nesne olarak bulunmanın ötesinde bir yere sahiptirler¹⁴. Bir değişim kuramı oluşturmanın ayırıcı noktasını işte bu fark oluşturur. John M.Ellis’in deyişiyle bir eylemin incelenmesi potansiyel olarak sonsuz geleceğe uzanan bir süreyi kapsayabilir, ama eylemin kendisi yine de bütünüyle zaman içinde belli bir noktada yapılabilir; sonuçları ve uzantıları geleceğe ait olabilir ama yapısı, gerçekleştiği anda bulunacaktır¹⁵. O halde değişimi hedefleyen eylemi, eylendiği zaman ve mekândan kopuk görmek mümkün olmadığı gibi imkânları belirsiz bir zaman sürecinde “değişimin” objektif vaktini ve sınırlarını da belirlemek mümkün değildir. Çünkü tarihsel alan tabii alandan farklı olarak dışsal müdahalelere, katkılara ve yönlendirmelere daha açık ve daha belirsizdir.

Doğadan farklı olarak toplum; belirli bir yaşam biçimine, bu yaşam biçimi de belirli bir sembolik anlam ve kültürel sisteme dayanır¹⁶. Kültürel sistemin öznesi olan insan aktif bir role sahiptir. Bu rolü sebebiyle o “anlam dünyasını”

13. Bkz. Mazharuddin Siddikî, *The Quranic Concept of History*, Karaci, 1965, s.1-2

14. E.Rothacker, *a.g.e.*, s.14

15. John M.Ellis, *Post-Modernizme Hayır*, Çev.H.Aral Bakırer, Doruk Yay., Ank.1997,s.68

16. Bkz.Fritjof Capra, *Kainata Mensup olmak*, Çev.M.Bilici, İnsan Yay., İst., 1996.

dönüştürür ve biçimlendirirken, hayat ve varlığı anlamak için geliştirdiği bir “paradigma” çerçevesinde davranış modelleri türetir. Eğer bu davranış modelleri fiili olarak hayata sokulursa, sokulabilirse bu “paradigma” bir değer ifade eder. Zaten paradigma, bireyi ve toplumu çevreleyen sorunlara yeterli cevap verebilecek nitelikte ise varlığını sürdürebilir.

Dünyayı, aklın yalın ve çıplak nesnelliğinden gören anlayış her şeyi “nesnellik, bilimsellik ve aklın yolunda gitme” adına yaşamı salt-pozitif kurallar bütünlüğüne indirgedi. Oysa hayat sayılar ve katı kurallar bütünlüğünden ibaret değildir. Eylem alanı, hiçbir sayı ile açıklanamaz. Dolayısıyla sosyal olaylar; sosyal davranışı belirleyen genellenebilir yasalar türetmekle değil, bir durumun kendine özgü boyutlarının ayrıştırılmasıyla sınırlıdır. İnsanlar bilginin oluşturulmasına şu veya bu şekilde katıldıkları için ulaştıkları bilgi de özneliği barındırır. Elde edilen bilgiyi belli öncüller açısından kabul edilebilir tutarlılığa ve insanı çevreleyen sorunlara yeterli cevap verme konumuna yükseltmek, ona, hayatı ve varlığı anlamada bir model olma vasfı kazandırır. Söz konusu fikri modelin geçerliliği iki şarta bağlıdır. Birincisi: Varlığı yorumlama felsefesi ve bunun tutarlılığı ve dış dünyadaki sorunlara cevap verme yeterliliği; ikincisi: Söz konusu fikri modele/paradigmaya tabi olan insanların eylemleridir. Bu teorik temele bağlı olarak İslâmî çerçevede bir dönüşümü gerçekleştirmenin söz konusu esaslara bağlı olduğunu söyleyebiliriz. İleri sürdüğümüz iki esasa ulaşmak için din, gelenek ve yorum arasındaki farkı anlamamız zorunlu görünmektedir. Bizce dönüşümü gerçekleştirmenin imkanı bu farkı anlamakta yatmaktadır.

İlahi din olan İslâm vahye dayanır. Dolayısıyla din ile insanların dinden anladıklarınının yani dini bilginin arasını ayırmak gerekir. Din kutsal, semavi ve aşkındır, ama dini bilgi yere aittir. İnsanidir. Din: Kültürlerden bağımsız ve insan zihninin müdahalesinden aridir. Ama dini bilgi hiç kuşkusuz ki bu şaibelerle karışıktır¹⁷ Seyyidi Şerif Cürçani'nin “din ve mezhep” tanımı söylemek istediğimiz hususu daha açık hale getirecek niteliktedir.

“Din ve millet kavramları ontolojik olarak aynı, epistemolojik olarak farklıdır. “Vahiy mesajı” itaat edilmesi açısından *din*, birleştirici

ve

toplayıcı olması açısından *millet*, bilgi olması açısından *mezhep* olarak adlandırılır. Denilebilir ki din, millet ve mezhep arasındaki fark

17. Abdulkerim Suruş “Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma” *Bilgi ve Hikmet* (1994/8) s.77

(şöyledir): *Din*, doğrudan Allah'a, *millet* resulullaha, *mezhep* ise müctehide dayanır¹⁸

Cürcani'nin yapmış olduğu ayırımı tahlil edersek diyebiliriz ki "din" in bizzat kendisini "paradigma" olarak adlandırmak mümkün değildir¹⁹. Böylesi tanımlamalar yani dinin yorumunu din ile aynileştirme gibi bir çıkmaza götürür bizi. Üstelik böyle bir adlandırma dinin dayandığı metinleri salt lafzi anlamıyla hayata sokmak anlamını taşır ki bu hem dinin özüne, aşkınlığına hem de tarihi tecrübeye aykırıdır. Daha açık deyişle dinin metinleri bizden bağımsızdır, ancak içerikleri bizden bağımsız değildir. Çünkü dini bilgi doğrudan müctehidlere dayanır. Bunun anlamı şudur: Dinin hayata taşınması bir yorum sürecine bağlı olarak belli esaslarda varılan uzlaşmanın oluşturduğu bir paradigma çerçevesinde mümkün olur.

Tam bu noktada ister istemez "gelenek" sorunu devreye girer. Gelenek, Allah'ın elçisiyle başlar. Allah'ın elçisi ile başlayan tarihi sürece ve inşasına katılan bütün müslümanlar büyük harflerle ifade edebileceğimiz: "GELENEK" i temsil ederler. Vahyin, belli bir epistemolojik temele bağlı olarak yapılan yorumları sonucunda verilen uzlaşma esaslarına bağlı olarak oluşan "ekoller" ise küçük harflerle ifade edebileceğimiz: "GELENEK" i temsil ederler. Ehl-i Sünnet/Şia ve Mutezile Ekolleri gibi. "Fikri ve kültürel gelenek" denildiği zaman kastedilen budur. Fakat burada hemen belirlememiz gerekir ki vahyi bir epistemolojik temel olarak yapılan her yorumu "GELENEK" diye adlandırmak mümkün değildir. Eğer bir gelenek/ekol kendini yenileme ve dönüştürme yeteneğini kaybederse "malumata dönüşür" bir veri durumuna iner. Kendini yenileyememiş dönüşümü gerçekleştirememiş tarihsel geleneğimiz artık bir veri durumundadır.

Cürcani'nin ayırımına bağlı olarak diyebiliriz ki müctehidlerin yorumları ile teşekkül etmiş ekoller: Büyük geleneğin parçalarıdır. Fikri ve içtimai anlamda farklılaşan müslümanlar, varlıklarını ekoller çerçevesinde sürdürmüşlerdir. Her ekol, tarihi süreçte kendisinde bir takım değişiklikler yaparak dönüşümü belli bir tarihe kadar devam ettirmiştir. Yani Allah'ın elçisine tabi olan müslüman toplumun dini yorumu ve yaşama biçimi: GELENEKTİR. Bu gelenek tarihseldir, beşeridir, izafidir, kültürel öğelerle malüldür. Aktarı-

18. Seyyid Şerif Cürcani, *Kitabu't Tarifat*, Beyrut, 1988, s.105-106

19. Bkz. Hasan Şimşek, *21. Yüzyılın Eşiğinde Paradigmalar Savaşı*, Sistem Yay., İst., 1997

landır, ananedir. Bu gelenek kendi içinde dönüşümünü gerçekleştirip, varlığını sürdüremediği için artık bir malumat mesabesinde. Bunun için gelenekselci ekolün* büyük harflerle yaptığı gelenek tanımı “dini ve yorumunu”²⁰ aynı kutsallık parantezine aldığından dolayı sorunludur. Çünkü dinle, dinin yorumu aynı şey değil. Gelenek hikmet-i halide sayılamaz. Gelenekten maksat: Vahiy bir temele dayandırılan bir epistemoloji ise, bunun gelenek olmadığını altını çizerek söylemeliyiz.

Tarihsel gelenek bir veri olarak, model olarak bir anlama sahip, fakat içinde bulunduğumuz sorunları aşma konusunda oldukça yetersizdir. Geleneksel ekoller hem ontolojik-epistemolojik ve metodik açıdan hem de oluşturdukları kurumlar, yapılar açısından tarihseldir ve belli bir dönemin kültürel izlerini taşırlar. Dolayısıyla belli bir tarihsel döneme “gelenek” adı altında bir kutsallık atfetmek, bizi, anlamlı bir yere götürmez. Çünkü “gelenek” kendisinden öncekiler tarafından “verili” bir şey olarak kabul edilmektedir.

Vahyin belli bir epistemolojik temele bağlı olarak yorumlanması “bir ekolü dönüştürme” ya da bir uzlaşım sonucunda bir ekol oluşturma şeklinde olabilir. Bu fazla önemli değil. Burada önemli olan vahiy merkezli bir dünya görüşü inşa etmektir. Tarihsel dönüşümü sağlayacak bir paradigma ortaya koymaktır.

İnsan tarihe dönerek yorum yapamaz. Tarihi bilgileri, yani geleneği veri alıp içinde bulunulan tarihi ortamda yaygın olan düşünce biçimlerini özümseyerek vahiy temelinde yeni anlamlara ulaşmaktır. Yeni yorumlar yapmaktır. Dolayısıyla bizim yaptığımız her yorum çağdaştır. *Fakat sorun; yorumun çağdaş olması değil yorumun kendisi nasıl bir yorumdur.* Yorumun “yetersizliği” tarihsel öncelik ve sonralıkla alakalı değildir. Yorum değerini zamanından değil, *tutarlılık ve yaşanılan sorunlara cevap verebilirlik* niteliğinden alınmalıdır.

Yorumcuyu, gelenekçi-modernist olarak ayırmak da temelden problemlidir. Çünkü gelenek: modern bir fenomendir. Çünkü “ötekine” göre varolmaktadır. Ülkemizde gelenek ve modernlik arketipsel karşıtlarmış gibi ele alınmaktadır. Yolların çatallandığı noktaya uzanıldığında gerçekte, çatışma ve sürtüşme yaşanmış olsa da söz konusu iki fenomen birbirlerine eklenilen

* (Gelenekselci ekolün meşhurları, Rene Guenon, Frithjot Schoun, Tritus Burckhardt, Martin Lings, Seyyid Hüseyin Nasr.)

20. Seyyed Haseein Nasr, *Knowledge and The Sacred Albany*, 1980, s.68

ortak formlara sahip olduğu görülecektir. Zaten geleneğin modern bir zeminde savunulması, modern bir içeriğe, yönetime sahip olduğunu gösterir. Geleneğin kendini savunması, geleneğin *benlik bilincine varması* Hegelci anlamda kendisine öteki oluşturması anlamına gelir. Gelenek ötekine göre kendisini tanımlamaya başladığında formunu korusa da içeriğini modern olarak doldurması kaçınılmazdır²¹. Bugün kendilerini “gelenekçi” diye masum bir yere konumlandıran insanların İslâm’ın bazı meselelerine ilişkin yaptıkları yorumları ve ilmi metinleri çözümlediğimizde kavramsal düzenden tutun zihni örüntülere ve bunların işleniş biçimine kadar bizzat çağı yansıttığı görülecektir. Hatta form itibarıyla geleneksel görüntü içinde olanların zihnen modernist olduğu bir çok örneklerle kanıtlanabilir. Aslında benlik bilincine varmış gelenek modernlikten başka bir şey değildir.

Belli bir geleneğe ve geleneksel görüşe belli bir seçenek programla karşı çıkmak, gerçek bir durumu ortaya koymaktır. Ama belirli bir seçenek düşünmeden, özellikle bir belirleme yapmaksızın, genelde bütün geleneğe olan geliş güzel ve amacı belirsiz bir karşıtlığı yalnız ilan etmek ve tavır almak put yıkıcılara özgü bir üstünlük kazanma çabasından başka bir şey değildir²². Böylesi bir kalkış noktası: Gerçek sorunlar üzerine düşünmeyi geçiştirmekten başka bir anlam taşımaz. Gerçek sorunlar üzerine tartışmanın zemini yorumların dayandığı öncülleri-varsayımları tahlil etmektir. *Sözgelimi bilimin nesnelci olduğunu eleştiren birisi- geleneksel dini yorumun nesnelci temele dayandığını unutuporsa, bilimsel bilginin çatışmayı beslediğini söyleyip de- geleneksel dini anlayışın nesnelci temelinde çatışmaları beslediğini görmüyorsa “meseleleri kirletmekten” başka bir şey yapmıyor* demektir. Çünkü çağdaş müslüman düşüncesinde bir iki örnek hariç, fikri akımları, meşrepleri incelediğimizde, belli bir ekole tabi olanlar içerisinde bile kendi yorumunu kabul etmeyen “zinhar zındık” görme eğilimini destekleyen bir çok örnek bulabiliriz. Öyleyse İslâm’ın anlaşılmasında sorun; “gelenek-modernite” sorunu değil; insanı Allah’a kendine ve tabiata karşı yabancılaştıran anlayışlara, ki, her iki yapıda da bunun varlığı sözkonusu cevap vermek ve yapıları değiştirmek için hangi öncüller ve varsayımlardan hareketle vahyi yorumlayabiliriz sorunudur.

Dinin yorumu herhangi bir zamanın koordinatları ile sınırlandırılıp, adlandırılmaz. Dinin yorumunu tarihsel bir ayırımla, yani gelenekçi-modernist

21. Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İnsan Yay., İst.1985, s.13-14

22. John M. Ellis, *Post-Modernizme Hayır* Çev.H.Aral Bakıter, Doruk Yay., Ank.1997, s.107

olarak değilde, yorumun nasıl bir yorum olduğunu söylemek ve bunu tartışmak daha yerinde olur. Ölmek üzere olan bir düşünceyi ayakta tutmanın adını “gelenekselci” parantezine alsak bile bir yere varamayız. Varamadığımız da ortada. Burada *ölmek üzere olan bir düşünceden* kastımız din değil, dinin herhangi bir tarihi ortamda yapılan yorumudur. Tarihin her dönemine ait yapıların olumlu-olumsuz etkilerle malül olduğunu kabul edersek eğer, bu durumda mekansız ve zamansız olan vahyin beşeri alana ilişkin “sapkınlıklara” insan bilincini parçalayan bilgi tiplerine, insan bilincini maskeleyen yapılara söyleyeceği bir şeylerin var olduğunu hatırmızda tutmamız ve söylememiz gerekir.

Vahyi literal anlamda okumak bizi bir yere götürmediği kabul edilen bir husus ise “geleneksel bilgi birikimini” yorumlar silsilesini ait olduğu tarihi ortamın yapısından koparıp, günümüze yalın, soft biçimde taşımamız bazı yönleri ile anlamlı olsada meseleye bütün olarak baktığımızda böylesi bir fikri harekette bizi bir yere götürmez. Vahyin hayata etkin etkisi, beşerin bilgi birikimi ve anlamının yeterli ölçütleri çerçevesinde okunması durumunda görülür. Bir anlama faaliyeti ve sürekli fikri çaba ile elde edilen verileri hayata taşımak suretiyle vahiy etkisini hissettirir. Bu nedenle “bilgi ve irade” tarihsel dönemlerle adlandırılmazlar. Bu, beşeri tabiatın yapısı gereği her an olması gereken sürekliliği kazandığı zaman anlam kazanır. Yüzyüze olduğumuz sorunlara *karşı anlamlı ses yükseltmekle gelenek oluşur. Geleneği şimdi de aramalıyız. Hayattan kopuk ve hayatla bağdaşmayan bilgilerle her an edilgen duruma düşen zihin “agresif kavramlara” başvurarak kendini tatmin etmesinin yollarını arar.*

Yorum her zaman yapıldığı çağın izlerini taşır. İnsanlık durumu bütün biçimleri ile kendini “sözde ve yazıda” hissettirir. “İslâm’da Kadına Verilen Değer” “İslâm’da Hoşgörü” “Bilginin İslâmileştirilmesi” gibi başlıklar altında yapılan tartışmalar incelenirse ister modernist isterse gelenekçi diye bilinen kişilerin yapmış olduğu çalışma olsun- çağın yaygın ve etkin argümanlarını bütünüyle görürüz. Sözgelimi hürriyet meselesi dini düşüncede, hem İslâm hem de Hıristiyanlıkta irade ve fiil açısından ontolojik-mantiki çerçevede tartışılmıştır. Mezkûr meseleleri hiç kimse tarihe dönerek yorumlamıyor. Tarihsel olarak oluşturulan dini bilgiyi veri alarak “çağın düşünce birikimi” ile yorumluyor. Sözgelimi bilginin islamileştirilmesi üzerine görüş serdedenlerin çoğunun, tartışmayı Kuhn’cu post-modern epistemoloji çerçevesinde sürdürdüğü çok açık ve nettir. Dolayısıyla yorumu belirleyen onun tarihsel vasfı değildir. Yorumu anlamlı kılan: Yeterlilik, tutarlılık, cevap verebilirliktir. İnsanlık durumunun tezahürü - “yeterli ve yetersiz” anlayışlarla şekillenir. İnsan bilincini maske-

leyen yapılar üretilebilir, hatta bunun öznesi dinde olabilir. İnsan bilincini maskeleyen anlayışları, fikirleri, yapıları parçalayacak olan kendi epistemolojik öncülleri ile çatışmayan ve dış dünyadaki sorunlara makul, ölçülü cevap verme yeterliliğine sahip olan yorumlardır. Böyle bir yorum “entellektüel hesaplaşmayı” da öngörür. Bunun gerisine düşen her yorum hangi tarihsel döneme ait olursa olsun “sahte yapılara” bilerek ve bilmeyerek eklenmeyi beraberinde getirir.

Geçmiş hikmetin hazinesi, içinde bulunduğumuz çağı aydınlığın hazinesini görmek arke-tipsel bakışın yalın tezahürüdür. Bu kelimenin tam anlamıyla: Zihni çatalanmadır. Bütün varlık ve insanlık hareket halinde ve her an değişmekte, bu nedenle her zaman kendine özgü sorunlarla yüzleşmektedir. Zaman ve mekân bizatihi var değıllerdir. İnsan varlığa taşan, anlam kazandıran, değer üreten bir varlıktır. Bu nedenle bir bütün olarak tarih-üstü yorum yoktur. O halde her yorumcu “çağını” yorumladığının farkında olmalıdır. Bizi “mevcut, sıradan, yaygın düşüncelere karşı” uyanık kılacak olan bu farkındalıktır. Dönüşümü *tekil fenomenlere* bağlamak tarihi yapıları bilmemektir. Dini yorumun çağın rengini taşıması günümüze özgü bir sorun da değildir. Maverdi'nin *el-Ahkamu's Sultaniye*'sindeki çözümlemeler kendi tarihsel sorunlarından bağımsız değildir.

Değişim sosyolojisi açısından bakarsak, yani geleneği ve moderniteyi sosyolojik kategori olarak kullanırsak yapılan ayırımın anlamlı olduğunu söylemek durumundayız. Fakat hemen belirtmemiz gerekir ki kurumsal anlamda “geleneği” öne çıkartan bir tartışmaya İslâm dünyasında rastlamadım. Varsa da ben bilmiyorum. Devletle - insan arasına giren *soyut yapılar*, bürokratik duvarlar- insanı çaresizliğe itmektir. Ne yazık ki ortaçağ'da da bu böyle Kilise'nin ve Sultanı'nın duvarlarını aşmak kaç kişi için bir imkândı. Öyleyse sorun *dün ve bugün değil*. Sorun: yanlış olan ne? Dün de bugün de insan haysiyetini ve onurunu korumanın daha doğrusu adaleti sağlamanın yolu ne? Bunu aramak gerekir. Bunun yolu da kalıcı bir değer ortaya koymak “yaşanılabilir bir dünya inşa etmek entellektüel hesaplaşma” ile doğrudan bağlantılıdır. Bilgiyi şekillendirme de farklı zihni kalıpların geçerli oluşu, farklı yorum ve yaşamın imkânını zorunlu kılar. Çünkü zihni kalıplar farklıdır. Modern zihni kalıplarla yaptığımız yorumun başına “gelenek kelimesini getirmemiz onu anlamlı kılmaz. Yorumu anlamlı kılan şey: Onun nasıl bir yorum olduğudur.

Bu verilerden hareketle diyebiliriz ki gelenek ve modernite: İki ironidir. Her ikisi adına söylenen şeyler: Öyle ama değil, formuna uygun düşmekte. Biz, bir tarihi ortamı ve bunu oluşturan yapılar içinde yaşıyoruz. Bütün mesele

“geleneği” şimdi de aramak. Şimdi oluşturmak. Bilgileri birbirine eklemek değil, dönüştürmektir. Bilgi temeli olmayan meseleleri sıralamakla bir medeniyet inşa etmek mümkün değildir. Bir şeye bir ad verildiği zaman o şeyin o adın gösterdiği kavramın nesnel içeriğine de sahip olacağını sanmak adcılıktır, adlara kutsallık vermektir. Sıradan anlayışlarımıza, İslâm adına verdiğimiz öğütlere, keyifle naklettiğimiz hikayelere İslâm dememiz onları İslâm yapmaz.

Bu fikri hareketin dönüşümü gerçekleştirebilmesi için her şeyden önce söz konusu fikri hareketin üstün değerlere öncülük etmesi gerekir. İslâmi çerçevede düşündüğümüz zaman öncülüğün başlangıç noktasına tabii alanla tarihsel alanı ayırmanın gereğini yerleştirmek zorunlu görünmektedir. Çünkü toplumu, bir canlı organizmanın “doğup-büyüme, olgunlaşma” ve kaçınılmaz “ölüm” gibi determinist bir yasayla açıklama aceleciliğini bir tarafa bırakmamız gerekiyor. Çünkü determinist bir yasayı toplumun ölümünü gerektiren faktörlerden saymak hemen hemen imkansızdır. *Zaman geçtikçe toplumlar daha da kötü olacak* anlamını içeren sözler: Doğu toplumlarının kültürel genetiğinde yer edinmiş, kök salmış “önceden belirlenme” fikrinin naslaştırılmış biçimidir.

Böyle bir anlayışın temelinde ontolojik olarak toplumların seyrinin gücünü ve niteliğini belirleyen yasalar bulunduğu fikri, geleneksel olarak Allah’a atfedilen işlerin doğa yasalarına atfedilmesi yönündeki genel eğilimden kaynaklanan tipik bir yanlıdır²³. Tarihi alanın, tabii alanla kıyası ister istemez eylem alanına ilişkin bir çok meselenin ontolojik ve mantıki sebeple, “önceden belirlenme” önermesi ile açıklanmasına sebep olmuştur. Halbuki Max Weber’in²⁴ deyişiyle toplumsal dünya; insan eylemine, insan eylemi amaçlara, amaçlar ise anlam evrenine dayanır. Bu açık olarak bilgi-iman, irade-değer bütünlüğünü ifade eden “ahlaki esasları” hayata taşımakla “hayatın anlamlı, yaşanabilir” olabileceğini simgeler. Öyleyse net olarak şunu söyleyebiliriz: Ahlaki ve manevi alandan kopuk, yalın bir anlayış üzerine inşa edilen bir yaşam, *bilincin maskelenmesi* dediğimiz gaflete denk düşer. Çünkü gaflet bilinç kaybını simgeler. Bilinç kaybına uğrayan bir insanın, yani gafil bir insanın eylemi: Sonuç itibarıyla boşa giden eylemdir.

23. Karl R. Popper, “Toplum Biliminde Öndeyi ve Kehanet”, *Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyasi Kuramı*, Bryan Magee, İst. 1982, s. 141; Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, Fecr Yay., Ank., 1994, s. 75-83

24. Max Weber, *The Methodology of The Sciences* New-York, 1949, s. 90

B. Fikri Dönüşümün Temel Dinamiği: Bilgi-Eylem

Bilgi eylemle olan ilişkisinde tamamen başlangıç rolü oynar. İkisi arasındaki ilişki tıpkı bir daireyi andırır. Her dönüş, bilgiye döner. Fakat hem bilgi hem de dönüş eylemdir. *Eylemin bütünüyle değişim ve oluş iklimine özgü* oluşu buradan kaynaklanır. Yani yeni bir dünya kurma “bir zihniyet inşa etme”ye bağlıdır. Bir dünya kurma girişiminde, eylemin kendi iç yetersizliklerinden kurtulması ve gerekli araçları sağlaması için “bilgi” şarttır. Bilgi değişmezliğe ulaştığı zaman kendisi de bir değişmezlik kazanır. Çünkü her gerçek bilgi, aslında bilgiyle nesnesi arasında bir özdeşlemedir²⁵. Açıkta ki insanın “bir kendiliği” ilke düzeyine yükseltmesinin nedeni ondan üstün bir değer bulmasından dolaydır.

Bilgi ve eylem arasındaki ilişki hassas bir niteliğe sahiptir. Kelimenin en geniş anlamında insan davranışı her yönde ve her alanda aynı anda eşit bir biçimde geçerli olmadığından birinin gelişmesi adeta diğerinin güdük kalması pahasına olabilir gibi görünmekte ve bu iki eğilimden biri kaçınılmaz olarak daha baskın çıkmaktadır²⁶. Daha doğrusu eylemi dışlayan bilgi gitgide soyutlaşır ve hayattan bağı kopar. Bilgiden kopuk eylem ise sonuç olarak folklorik bir yapıya dönüşür.

İnsanın iç yapısı: üst yapının tarihi hareketin kuralı ve temelidir. Köklü değişimin temeli: Toplumun kendi iç yapısını değiştirmesidir. İnsan; değiştirme eylemini kalbine, ruhunun derinliklerine kadar nüfuz ettirmede iyi önerilerde bulunması, salih amel yapması mümkün değildir²⁷ Düşünen insan; tarihi hareketin dinamiğini ve dayanağını oluşturur. Düşünen insan ya da toplum; bilgiyi iradeyle desteklerse tarihi gelişmelere dinamizm kazandırma yetkinliğini elde etmiş olur. Tefekkür zihni bir süreç olup bu da bir eylemdir. Meselenin bu yönünü bir tarafa bırakıp tefekkürün dış dünyada işlevini, insanı bir eylem biçimine yönlendirmesini merkeze alırsak hem zamansal olarak hem de bir eylem biçimine yönlendirmesi açısından önceliğini kabul etmek durumundayız. Bu yüzden tefekkürle eylemi birbirine tamamlayan şeyler gibi görmek daha doğru ve yerinde bir yaklaşımdır. Nitekim R.Guenon bu hususta şöyle der;

25. Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev.Nabi Avcı, Ağaç Yay.,İst.1991, s.45; Peter Winch, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Çev.Ömer Demir, Vadi Yay., İst.1994,s.27

26. Bkz.R.Guenon, *a.g.e.*, s.46; *Maddi İktidar-Ruhani Otorite*, Çev.Birsel Uzma, Ağaç Yay.,İst.1992,s.30-32

27. M.Bakır es-Sadr, *a.g.e.*, s.139

“Varlığın geçici bir değişikliğe uğratılmasından başka bir şey olmayan eylem, kendi ilkesini ve yeterli nedenini kendi içinde taşıyamaz; eğer eylem kendisini kuşatan çevreden bir ilkeye dayanmıyorsa o zaman bütünüyle bir yanılısamadır. Eylemin bütün gerçekliğini, varlığını ve mümkün oluşunu kendisinden alacağı bu ilke ise sadece tefekkürde veya bir başka deyişle bilgide bulunabilir. Yani değişimin bu ilkedен kaynaklanması gerekir. Bu ilke türettiği şeye bağlı olamaz, çünkü onun ilkesidir.”²⁸

Bu temel yaklaşıma bağlı olarak daha çok Kelami bir tartışma olan iman-amel, söz-amel arasındaki ilişki hakkında şunları söyleyebiliriz. İslâm düşüncesinde dile getirilen iman-amel ayırımını *iki farklı alan gibi* görmek mümkün değildir. Buradaki farklılığı “zamani” olarak yorumlamak daha yerinde olur. Yani imânın amele önceliği söz konusudur. Bir kalkış noktası açısından imân öncedir. Gerçekte ise iman-amel birbiriyle içiçe olan bir anlama ve yaşama sürecinin birbiriyle bütünleşmesidir. Siyasi olayların ve çatışmaların sonucuna göre, daha doğrusu müslüman toplumun içine düştüğü gerginlikleri aşmak için yapılan iman-amel tanımları tarihsel bir durumdan çıkartılıp evrenselleştirilince, bu anlayışa paralel olarak eylem de anlamını ve etkinliğini yitirmiş oldu. Eylemin, bütünüyle, bilinen ve yaygın ibadetleri yapmakla sınırlandırılması bunun kanıtıdır.

İnsanın başlattığı bir eylem, sözle, insani yoldan dışlaşır. Her ne kadar sözel bir eşlik olmadan kaba fiziki tezahürü içerisinde algılanabilirse de bir eylem sadece, yapmakta olduğu, yaptığı ve yapmaya niyetlendiği şeyleri bildirerek kendini içinde bir eyleyen olarak tanımladığı sözler yoluyla anlamlı hale getirir. Ancak söz-eylem ilişkisini bunun daha da ötesine taşıyarak, tanımlamanın ve anlamı dile getirmenin, korumanın bir aracı olan “söz” her şeyin merkezine yerleştirmek her şeyi “sıradan konuşmalarla” çözümlemenin mümkün olduğu gibi bir yanılıyı miras bırakmıştır. Bedevi kültürünün, eylemi öncelleyen “söz” merkezli muhabbeti “dini anlama ve yaşamanın” biricik yolu olarak *kültürel genetiğimizin* esaslı bir kodu haline gelmiştir.

İslâm’ın ilk döneminde görülen dinamizm, tarihsel eylemin en iyi misalidir. Çok kısa bir süreçte, dünyanın o zamanki güçlerine karşı vahşi ortamdaki zuhur eden direniş; ferdi aşan eylemin biçimlerine ilişkin yeterli ipuçları vermektedir. Zaten Kur’an, değişimi, pozitif ve negatif yönde gelişen bir oluş/

28. R. Guenon, *a.g.e.*, s.49

oluşum olarak görür. “Kim salih amel işlerse kendi lehinedir, kimde kötülük işlerse kendi aleyhinedir” (Fussilet, 41-46) anlamındaki ayet çok açık bir biçimde *salih amelle*, anlamlı ve amaçlı eyleme göndermede bulunur. Bununla etkili ve değiştirici eyleme vurgu yapar²⁹.

C. Tarihsel Değişimin Ekseni: Değerler ve Değer Üretme

Dönüşümün yoğunluk kazandığı eksen değer yargılarıdır. Gayeler; düşünce ve iradenin içiçe olduğu biçimleriyle insanın iç dünyasını şekillendirir. Tarihi harekete geçirip, yönlendiren, bu gayeleri belirleyen faktörlerde *değer yargı*larıdır. İnsan değer yargılarıyla ve ürettiği değerlerle tarihe girer ve tarih yapar. İnsani bir özelliğe sahip tarihi sahadan, insan iradesi dışlanırsa, bu, Allah'ın topluma özgü kıldığı değişimi Allah'tan beklemek gibi yanlıya götürür. İnsanı, kişisel varlığıyla denkleştiren cahili kültürün ferdine Kur'an yönlendirici, hareket ettirici eylemle tarihin mihverisi olmanın yolunu gösterir. Kur'an'da insanın böylesine tarihin içinde takdim edilmesinin sebebi; tarihsel alanın ahlâkî alan olmasıdır³⁰. Allah, insandan ahlaki eylemleriyle tarihe iştirak etmesini ister. Ahlakilik bir yönüyle insanı Allah katına yükseltir ki; bu bağlamda iman; kalbi fiillerden soyut olarak düşünülemez; diğer bir yönüyle bu; insanla Allah arasındaki diyalogun bir adımıdır. Bu açıdan bakıldığında denilebilir ki insan özgürlüğünün temel kıstası varlığın Mutlak-Mürid tarafından yaratılmış olmasıdır. Mutlak-Zat tarafından yaratılan insan, ahlaki değerlerin işlediği tarihi ortamda söz konusu diyalogla özgürlüğüne ulaşabilir.

Mükafat ve ceza, eylemin maksada uygunluğu, bir başka deyişle iyi-kötü olması ile alakalıdır³¹. Kur'an amaçlı bir eylemin anlam yüklü etkileyici karakterde olduğunu söylerken eylemin değiştirici yönüne göndermede bulunur. Kalıcı eylemin, zülmü içeren bütün fiillerden arı olan eylem olduğunu söyler. *“Hakikatı inka'ra şartlanmış olanlara gelince, onlara bu dünyada ve ahirette şiddetli bir azap çeiktireceğim ve onlar kendilerine yardım edecek kimse bulamayacaklar. Ama iman edip, doğru ve yararlı işler yapanlara gelince Allah mükafatlarını tam olarak verecektir. Zira o zalimleri sevmez.”* (Al-i İmran, 3/ 56-57)

29. Bkz. Gazzâli, *el-İktisat Fî'l İtikat*, Beyrut, 1983, s.103-104

30. M.Bakır es-Sadr, *a.g.e*

31. Bkz. Gazzâli. *a.g.e.*, s.103-110

Kur'an, insana belli kuralları izlemesi gerektiğini söyler. Bu gereklidir. Çünkü, bir insanın yaptığı işin ya da davranışın doğru olup-olmadığını test etmenin başka bir imkânı yok. Üstelik istediği ve hoşlandığı her şeyi yaparı dışsal bir denetime tabi tutmak mümkün değildir. Esasen dışsal bir denetime kapalı bir durum hiçbir şeyin yerleşmemiş olduğu, bütün değerlerin kirlendiği, umutsuzluğun ideolojikleştirildiği bir kaosa tekabül eder.

Değişim ne bir kaosun ne de nesnel / belirlenmiş kurallar dizisinin sonucudur. Çünkü hem kaos hem de "nesnellik" insan tabiatını açıklamada yetersizdir. Eylemin kültürel perspektifli olması, eyleyenin bir dünya görüşüne sahip olmasıdır ki, bu, doğrudan geçmişle içinde bulunduğumuz toplumsal yapı ve bizi çevreleyen değerlerle alakalıdır. Kaldı ki eyleyen bütün bunlarla kuşatılır. İnsanın, inançlarını, benimsediği değerleri yorumlayarak kendince sonuçlara ulaşması hayatın "öznelliğe" daha açık olduğunu gösterir. Eylemin hem fikri hem de sonuçları açısından denetlenme gereği değişimin "kültürel nesnellik" diyebileceğimiz bir noktadan başlamasını gerektirir.

Kur'an dilinde değer yüklü davranış kalıplarını ifade eden kavramlar: Takva, adalet, ihsan, cihad, sabır, atf, kanaat ve maruf vb. kavramlar düzeninin oluşturduğu bir anlam alanıyla bağlantılıdır. Çünkü bu, zan ve vehmin, duyarsızlığın, tekrarcılığın "sapmaya" götüren etkisinden insanı alarak onun yüzünü üstün davranışlara çevirir. Her dönüştürücü eylem; oluşturulmuş bir yapıya bağlıdır. Bu yapıya kendi paradigmatik yapısı içerisinde sürükleyici dile eşlik eder. Bütün bu üstün hasletlerin mihveri: İman'dır. "İmanı inkârla değiştiren şüphesiz dosdoğru yoldan sapmış olur." (Bakara, 2/108) İmanı-inkarla değiştirmenin bir çok etkileyici belirleyici unsurları olmakla birlikte bunların içerisinde en etkin olanı: Arzu ve insanın kendini yeterli görmesidir. Dolayısıyla iman, insanı, bencillikten, bozgunculuk yapmaktan, hakkı ve toplum yararını gözetmeyen dönüştür. Bu anlamda salih amel: Mümindeki derin inancın canlı açıklamasıdır³².

Dikey ve yatay boyutta dengenin, yakınlaşmanın, vesilenin yolu: İmân ve salih ameldir. (Maide, 5/35, Taha, 20/75) Bunun anlamı İslâm: Her zaman canlı, dinamik ve gergin şuurdur. İnsanın fiil ve hareketlerine ilişkin saiklerin tanımlanıp, insana gösterilen hedeflerin adlandırılması ve tanımlanması eyle-

32. Bkz. İbn Rüşd, (Felsefe-Din İlişkisi) Çev.B.Karlıağa, İşret Yay., İst.1992, s.100; Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar*, Çev.A.Turgut, Yöneliş Yay., İst.1988,s.208

min; temeli ahlak olan bir hayatın inşasındaki etkin işlevini net olarak ortaya koyar. Sözelimi Kur'an, adaleti; söz, hüküm, barış, şahitlik gibi çok farklı alanlara yayar. (Bkz. En'âm, 6/152, Nisa, 4-135, 158, Hücurât, 49/9, İsrâ, 17/35, Hadid, 57/25, Maide, 5/8, Mümtehine, 60/8) Bu çerçevede adalet; insan haysiyetine saygıdır. Başkalarının haysiyetine, kendi haysiyetimize gösterdiğimiz saygıyı göstermek, kimde ve nerede tehlikeye düşerse düşün onu müdafa etmektir³³. İnsan eyleminin farklı yönleri ile bağlantılı olan üstün hasletlerden adalet hayata bir sistem olarak girerse insan onurunu zedeleyen oluşumların önüne geçilebilir.

Bireyin topluma katılımını sağlayan yasa ve dinamiklerin keşfedilmesi, insana toplumun yapısı ve onun bünyesinde yaşayan bireyin biçimlenmesi konusunda bir tasarruf imkanı sağlayacaktır. Böylece toplum bu yasalar sayesinde kendinde içkin olan toplumsal olgular karşısında bireyin bilincini *ben* dediği düzeye ulaştıracaktır³⁴. Eylemin ilmi ve ahlâki temeline göndermede bulunan Kur'an toplumun birleşmesi ve iç huzurun devam etmesi için temel davranış kalıpları ortaya koyarken "nefs" diye adlandırdığı insanın ontik, metafizik, epistemik ve psikolojik yapısını bütünüyle kuşatan bir dille, kişinin kendisinden ve içinde yaşadığı toplumun yapısından kaynaklanan eğilimlerin her birine ayrı bir dille göndermede bulunur.

"Elinde bulunandan verenin, sakınanın, güzeli doğrulayanın işlerini kolaylaştırırız. Ama cimrilik eden, kendini yeterli gören en güzel sözü yalanlayan kimsenin de güçlüğü düşmesini kolaylaştırırız."
(Leyl, 92/4-10)

İnsan varolma sürecinde kendini aşan bir iradenin elinde "mecbur" görür. Bu harekete "doğrudan" müdahale etme yeteneğine sahip değildir. İnsan kendi varoluşunu anlamakla birlikte kendisinin bütünüyle belirlenmemiş olduğunu kavrar. Ve insan, hayatını "bilgece" yönlendirmede yetenekli olduğunu görür. Mutlak iradeden gelen buyrukları anlayarak inanarak hayata taşır. Kur'an dilindeki *cihadın* bir anlamı da budur. İnsani çabanın en yoğun, en üstün sınırını belirten cihad, yine müminin bir vasfı olarak dile getirilir. "*İnananlar; ancak Allah'a ve peygamberlerine inanmış, sonra şüpheye düşmemiş; Allah uğrunda mallarıyla, canlarıyla cihad etmiş olanlardır. İşte bunlar doğru sözlü olan-*

33. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* İletişim Yay., İst.1993, s.248

34. M.Behiy, *a.g.e.*, s.213-215; Ortega Ygasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, Çev.N.Gül Işık, Metis Yay., İst.1992, s.88-89

lardır.” (Hücurat, 49/15) Tebliğ; iyi bir eylem sergilemek, kötüyü reddetme birikimine ve yeteneğine sahip olmak, yolunu bilmek, saldırı ve tecavüz ortamında savaşmak gibi süreçleri kapsar.

“Yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz iyi olmak demek değildir. Asıl iyilik; Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanan; sevdiği maldan yakınlarına, yetimlere düşkünlere, yolculara, yoksullara ve kölelere veren, namaz kılan, zekat veren ve ahileştiklerinde ahidlerine vefa gösterenler; zorda, darda ve savaş alanında sabredenlerdir. İşte onlar doğru olanlardır. Muttakiler de onlardır” (Bakara, 3/177)

Görüldüğü üzere Kur’an takvayı altı sıfatla nitelemektedir. İman, bireysel ve toplumsal hayatlarıyla hürriyetleri baskı altında tutulan ihtiyaç sahiplerine severek harcamak; dikey boyutla yatay boyut arasında “bağ” durumunda olan ibadetleri yapmak, antlaşmaları yerine getirmek ve bunları gözetmek, güç ve zor durumlarda sabretmek vb., Dolayısıyla takva: İman ve davranıştır. O halde imanın; başkalarını hem de maddi hem de manevi boyutlarda gözetmekle, dayanışma ve yardımlaşmayı genişletmekle doğrudan bağı bulunmaktadır³⁵.

Kur’an; insani açıdan yardım ve destek işinin bütün olumsuz durumlarda süreklilik kazanması, toplumsal dokunun parçalanmaması için affin yaygınlık kazanmasını önerir. Kur’an bu anlamda çok ilginç bir noktayı bize arz eder. “Bir iyiliği açığa vurur veya gizler yahut bir kötülüğü affederseniz, bilin ki Allah’ da affedendir, güçlü olandır.” (Nisa,4/149). Affetme, güçten fedakarlıktır. Bunu yaptıran nefsin istekleri değildir. Toplumsal dokunun parçalanmaması için ihtiyaç sahiplerine, işledikleri kusurlar olsa bile, yardım etmenin gerekliliği net olarak vurgulanır.

“İçinizde lütuf ve servet sahibi olanlar yakınlarına, düşkünlere ve Allah yolunda hicret edenlere vermemek için yemin etmesinler, affetsinler, geçsinler. Allah’ın sizi bağışlamasından hoşlanmaz mısınız? Allah bağışlayandır, merhametli olandır.” (Nur, 24/22)

“Allah’ın rahmetinden dolayı sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onlara mağrifet dile, iş hakkında onlara danış, fakat

35. Fazlur Rahman, *Allah’ın Elçisi ve Mesajı*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay; Ank.1997, s.13-

karar verdin mi Allah'a güven, doğrusu Allah güvenenleri sever"
(Al-İmran, 3/159)

Düşüncenin dışa dönük ifadesi olan eylemin; dış dünyayla pek çok bakımdan ilişkili olduğunu gördük. Fakat burada değinmemiz gereken bir ayrıntı söz konusudur. O da eylemin iş'le olan bağlantısıdır. Dünyevi şeylerin "şeyleştirmelerini" gerektiren iş insan hayatının özel ve ayrıntılı biçimlerine ilişkin bir düzenlemeyi öngörür. Dolayısıyla beşeri maslahattan oluşan bütün bu olgusal dünya, gerçekliği ve daimi varlığı için önce elle tutulmaz şeylerin dönüştürülmesini ister³⁶. Eylemin birlikte yaşamın kökenindeki anlam ile bağlantısı, iç huzuru sağlayan ilişkileri yaygınlaştırmak, bu hususta *devrede olması muhtemel* maniaları engellemektir. (Bkz. Şura, 42/40) Sözelimi başkalarının varlığını ve yaşama hakkını anlama şuuruna ermek (kanaat); tutum ve davranışlarını, düşünce çerçevesi içinde aklın kabul edip reddetmediği bir alanda gerçekleştirme (ma'ruf), genel fayda ve ortak gayenin gerçekleşmesi için tahammül gösterme (sabır), bunların hepsi: Değer yüklü eylemlerdir. Öyleyse bu durumda *salih amel* insan bilincini maskeleyen bütün yapılanmalara karşı geçilen fiili hali temsil eder.

Burada hemen belirtelim ki bu kavramlardan hiçbiri edilgenliği içermez. Bunlar ancak karşıtları ile anlam kazanırlar. Sözelimi sabrın ataletle, meskenetle, mutlak boyun eğişle hiç bir alakası yoktur. Belki de bu içinde bulunulan durumun farkında olarak tavır geliştirmektir. Nefsin istek ve tepkilerine karşı hakim olma alışkanlığımı, sıkıntı, güçlük veya problemler karşısında bunların çözümünü ve uygun sonuçlara bağlanmasını bilgi ve iradeye bağlamak daha anlamlıdır³⁷. Nitekim düşüncelere karşı sabırlı olmak Kur'an'da şöyle dile getirilir: "*Onların söylediklerine sabret, yanlarından güzellikle ayrıl*" (Müzemmil, 73/10). Sabrın eyleme taşıdığı anlamın güce dönüşen biçimine ilişkin olarak Kur'an şöyle der: "*Sizin sabırlı yirmi kişiniz onlardan ikiyüz kişiyi yener*" (Enfal, 8/65) Manevi gücün, maddi güçten daha etkili olduğu ancak böyle anlatılır. Burada vurgulanan güç insanın gücüdür: "*Ey inananlar; sabredin, direnip üstün gelin, cihada hazırlıklı, uyanık bulunun ve Allah'tan korkun ki başarıya erişesiniz.*" (Al-İmran, 3/200)

İslâmî değişim kuramı Allah Kelâmı'nın bu dünyadaki tecellisine matuf iki adım öngörmekte: Birincisi Kur'an'ın bir kitap olarak değil, bir "söz" olarak

36. Hannah Arendt; *İnsanlık Durumu*, Çev.B.Sinan Şener, İletişim Yay. İst.1994, s.134

37. Seyyid Hüseyin Nasr, *İdeals and Realities of İslâm*, Caire, 1989, s.21

anlaşılması; ikincisi; o ilahi mesajı anlama ve yorumlama süreci ile belli bir paradigma çerçevesinde bireyin ve toplumun aracılığıyla tahakkuk planına çıkarmanın hedeflenmesi. Sözünü ettiğimiz çerçevede oluşturulan anlam evreni, yani kültür medeniyetin en yakın akrabasıdır. Öyleyse medeniyet kültürün dışı vurumu olarak tanımlanabilir. Kültür ise insan zekasını şekillendiren ve sosyal faaliyetleri yönlendiren dinamiklerin toplamı olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla dinin etkin motivasyonu iman ve bunun eyleme yansımalarıyla oluşturulur.

Kur'an, tarihsel alana ilişkin yasalardan söz eder. "*Sizden önce nice hayat tarzları gelip geçti. Öyleyse yeryüzünde dolaşın ve hakikatı yalanlayanların sonucunun ne olduğunu görün*" (Al-i İmran, 3/137). Bir hayat tarzını ve davranış biçimini ifade eden *sünne* kelimesi; bir şeyi âdet olarak ihdas etmek, örnek olarak ortaya koymak, dökmek, akıtmak, bir eyleme süreklilik kazandırmak, bir tutum ve davranışı düzenlilik içinde tekrarlamak gibi anlamları kapsar³⁸. Görülüyor ki bu kelime; sürekli değişmeye rağmen her zaman aynı kalan bir temel modeli içinde barındıran ve süreklilik arzeden yasaları simgelemektedir. Bu demektir ki tarihi saha: *ma bi kavmin* ifadesinin alanıdır³⁹. Bu alan: İnsan ve hayata ilişkin her şeyin fitratla uyum içinde olmasını ister. Bu uyumu sağlamak hiç şüphesiz ki *ma bi enfusihim* ifadesinin alanına giren düşünce ve iradenin diğeri ile arasında kurulan ahenkle mümkündür. Öyleyse insanın her türlü yaratıcı eyleminin ve etkinliğinin somut olarak ilkeler bütünlüğüne dayanması zorunluluk arzeder. İslâmi anlamda ilkeler somutturlar. Allah tarafından yaşama taşınması istenilen bu ilkeleri, insan, kendi bilgi birikimi ve anlayışı ölçüsünde yaşamına taşır. "*Bir millet kendi durumlarını değiştirmedikçe Allah onların durumlarını değiştirmez. Allah'ta bir topluma kötülük istedi mi artık onu geri çevirecek yoktur. Zaten onların ondan başka koruyucularıda yoktur*" (Rad, 13/11) anlamındaki ayette, ilk önce gerçekleştirilmesi gereken değişim, Allah'ın topluma görev ve yükümlülük olarak verdiği değişimdir. Öyleyse Allah'ın müdahalesi, insanın konumu ile uyum içindedir.

Kur'an, bireyin ve toplumun kitabından bahsetmektedir. Bireyin eylemlerini toplayan bir kitaptan söz ettiği gibi, toplumun eylemlerini toplayan bir kitapta da söz etmektedir. Bu ise bireye nispet edilen bireysel eylemlerle toplumsal

38. Bkz. İbn Faris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, Kahire, h.1363, c.3/s.61; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1956, c.13/s.225; Fazlur Rahman, *İslâmic Methodology in History*, Lahor, 1965, s.2

39. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., İst. 1996, c.1/s.116

eylemleri birbirinden ayıran hassas ayırımdır. Toplumsal kitab, belli bir hedefi bulunan üç boyutlu eylemi içermektedir. Bu farkı Kur'an metinlerinden anlamamız mümkündür:

“Öte yandan biz her insanın kaderini kendi boynuna dolamışızdır. Öyle ki kıyamet günü onun önüne, *her şeyi açık açık kaydedilmiş* bulacağı *bir sicil* çıkaracağız. (Ve o gün ona:) Şimdi oku sicilini. (denecek) (Çünkü) bugün kendi hesabını kendin çıkaracak durumdasın” (İsra, 17/13-14)

“Oysa göklerde ve yerde var olan her şey sınırsız rahmet sahibinin huzuruna ancak ve ancak birer kul olarak çıkmaktadırlar, doğrusu, o bunların hepsini bilgisiyle kuşatmış teker teker saymıştır. Ve onların herbiri Kıyamet Günü'nde onun huzuruna tek başına çıkacaktır.” (Meryem, 19/93-95)

“Ve o gün her toplumu zillet içinde diz çökmüş görürsün, her toplum kendi sicili ile yüzleşmeye çağrılır: Bu gün yaptığımız her şeyin karşılığını göreceksiniz. Bu bizim kayıtlarımız, sizinle ilgili her şeyi bütün gerçekliğiyle anlatır. Çünkü yaptığımız her şeyi kayda geçirmiştik” (Casiye, 45/28-29)

Sunduğumuz bu üç ayeti irdelersek iki farklı eylemin, bireysel kitab ile toplumsal kitabın ne ifade ettiklerini daha rahat anlarız. İsra, 17/14 ayette insan hayatına ilişkin harici şartların ve olayların gidişinden çok kişinin manevi ve ahlaki tercihlerinin bir sonucu olarak bu hayatın izlediği yönü işaret eder. Bu yön daha önce sıraladığımız amellerle bağlantılıdır. Tutum ve davranışların belirlediği yöndür. Bir başka deyişle bu yönü Kur'an'ın sıkça belirttiği gibi kişinin eğilimlerine (ahlakın kötü olana karşı direnerek ya da tersine iyi olana karşı isteksiz kalarak) *bilinçli tercihleriyle* ortaya koyduğu tutum ve davranışlarına bağlıdır. Dolayısıyla tarihi alan insanın kendisine bağlıdır; kişiliğin genel gidişyle ayrılmaz biçimde ilişkilidir. İnsanı, eylemlerinden sorumlu tutan Allah olduğu içinde kendisinden “*Biz her insanın kaderini kendi boynuna dolamışızdır*” diye söz etmektedir⁴⁰.

Sicil ve ardından kendi hesabını çıkarmak, insanın geçmişine ilişkin her şeyin toplu olarak idrakinde olacağına ifade ettiği gibi, yapıp-etmelerin sonucu olan hüküm ve bunu idrak etmeyi de ifade etmektedir.(Casiye,45/28-29) Bu anlamı içeren ayetlerin tümünü ahirete yönelik olarak açıklamak da zordur.

Tarih sahnesinde sergilenen olayları bütün olarak uhrevi alana ait görmek eksiktir. Çünkü tarih sahnesinde sergilenen bir olay, diğer beşeri faaliyetlere karşı koyan beşeri bir faaliyet olması cihetiyle tarihi eylemdir⁴¹. Burada tarihin hükümleri geçerlidir. Kur'an bu alandan bahsederken, beşer olan bir yaratıktan ve onun eyleminden söz eder. Kur'an'da zikredilen Bedir, Uhud Olayları-tarihi yasaların ne anlama geldiğini net olarak anlatmaktadır. Nitekim Uhud'da sorgulanan vahiy değil, insanların, zuhur eden olaylar karşısında aldıkları tavırlardır. Çünkü semavi risalet, maddi anlamdaki ölçüde zafer ve hezimet ölçülerinin çok üstündedir. Semavi risalet hezimete uğramaz. Hezimete uğrayan insandır. İsterse bu insan semavi risaleti bile temsil etmiş olsun durum değişmez⁴².

Buraya kadar sunduğumuz verilere bağlı olarak diyebiliriz ki tarihsel eylem: Üç boyutlu eylemdir. İki boyutu birey ile alakalı olup, bireyin kitabına girer. Üçüncü boyut birey ile alakalı olmakla birlikte *toplumun kitabına* girer ve bu boyut toplumu etkiler. Bu insâni bir özelliğe sahiptir. Dalga yapabilen, yerleşik kalıpları sarsan bir özelliğe sahip olması, daha geniş kitlelere mal edilmesi tarihsel eylemdir⁴³. Bir eylem, eyleyenin sınırlarını aşır, bir dalga oluşturmadıkça tarihsel eylem olma özelliğine erişemez. O halde tarihsel eylem: Değişim gerçeğinin bütünleyici dinamiğidir.

Bir değişim kuramının oluşturulup, geliştirilmesinde eylemin felsefi arka planını, iç ve dış dinamiklerini ortaya çıkarıp "zaman, mekan ve ortam" çerçevesini dikkate alarak, eylemi belli bir sebebe bağlamak ve ona bir amaç tayin etmek zorunlu görünmektedir. Eylemi gerçekleştiren insan, eylemin bizzat sebebi ve sorumlusu olduğuna göre, bizzat insanın hangi amacı paylaştığı, eyleme tarzı ve tavrı "değişimin" tabiatını oluşturur. Değerleri maddi istihsal biçimlerinin işleyişinde metalaştırma da bir değişimdir. Ancak bu değişim adı ne olursa olsun kapitalist eksenli bir değişimdir. Ya da "otorite"nin bilgiyi temsil ettiğine inanarak, otoriteden zuhur eden her şeyi kutsallık parantezine alarak bir dünya oluşturmada değişimdir, ancak bu değişim her şeyi otoritenin kontrolüne ve tasarrufuna devreden ve müstakil hareket etme yeteneğini kaybeden fertlerin oluşturduğu "teb'a" merkezli bir değişimdir. Oysa bizim burada önermeye çalıştığımız değişim toplumsal hafızamızı oluşturan kültürel değerlerin yeniden yorumlanarak dönüştürülmesidir. Çünkü kültürel değerler insana bir

41. M. Bakır es-Sadr, *a.g.e.* s.93

42. *A.g.e.s.* 50

43. *A.g.e.* s.93-94

perspektif sunar. Halbuki içinde bulunduğumuz mevcut kültürel yapı “telifcilik” üzerine kurulmuş bir yapıdır. Birbirine tamamen aykırı fikirlerle bir uzlaşmayı dayatan söz konusu yapı dönüşüme elverişli ortamı sağlayacak nitelikte değildir. İnsanımıza yeni bir bakış açısı sağlamak için her şeyden önce kültürel mirasımızı oluşturan değer yüklü kelimeleri yeniden tanımlayıp, bunların anlamlarını netleştirdikten sonra kendi dünyamıza özgü, öznel, çoğulcu, katılımcı ve değer yüklü ancak daima bilgiyi yorumlayan ve oluşturan bir paradigma çerçevesinde olabilecek dönüşümü amaçlamaktadır. Fakat hemen belirtmeliyim ki, bunu yapabilmek toplumsal değişime mani olan bazı engelleri aşmamız gerekir. Söz konusu engelleri şöyle sıralayabiliriz.

I. Tekrar ve alışkanlık: Bu daha çok psikolojiktir. Belli düşünce biçimlerinin nasıllaştırılması ve bunların her zaman ve her yerde geçerli görülmesidir.

II. Siyasi otoritenin monarşik karakteri, inanılanı hayata taşımak dediğimiz noktada bir takım zayıflıkları barındırmış ve taşımıştır. Böylesi bir yapılanma toplumun varoluş koşullarına uyarlanması gereken değerlerin sıradanlaşmasına, yitirilmesine sebep olmuştur. Güce bağımlı toplumun inandığı değerleri hayata taşımadaki zaafiyet: Çoban (iktidar) sürü (halk) ve çobanın değneği (siyasetin) monarşik karakterle kutsallaştırılmasıdır.

III. Kur’an’ın “tarihi yasa değişmez” şeklindeki ifadesi, Allah’ın tutarlı bir tarihe refakat ettiği anlamını insanlara bir sorumluluk olarak yüklediği halde müslümanlar, Allah’ın kendilerine ayrıcalık tanıdığı düşüncesine kapılmışlardır. Kusurları “ötekinin” varlığına yükleyen edilgen fert; elbette ki kendini aşan kahpları değiştiren amaçlı ve anlamlı bir eylemi gerçekleştiremez.

“Onlar öncekilerle ilgili uygulama biçiminden başkasını mı beklerler? Oysa ki Allah’ın davranış tarzında bir değişiklik bulamazsın (tebdil). Allah’ın davranışında bir başkalaşma bulamazsın. Yeryüzünde gezip, kendilerinden öncekilerin sonlarının nasıl olduğuna bakmazlar mı? Kaldı ki onlar bunlardan daha güçlü idiler.” (Fatur, 35/43-45)

Yukarıdaki ayet insanların sünnetullahı değiştirmeyeceğini vurgulamakla birlikte, daha çok Allah’ın kimsenin hatırı için davranış tarzını değiştirmeyeceği hususunu anlatır⁴⁴. Bu durumda, Kur’an’ın Allah’ın müminlere yardım edeceği vaadinin, sünnetullah’ın evrenselliğini zedelemeyen nasıl tahakkuk

44. Ömer Özsoy, *Sünnetullah, Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yay., Ank. 1994 a.g.e., s.161

edeceği? sorun olmaktadır. Bir tarafta müslümanlara yardım va'deden (Nisa, 4/141, Enfal, 8/19, Gafir, 40/51) diğer tarafta yine müslümanlara rasyonel davranmayı öneren ayetler bulunmaktadır. Bu durumda özel yardımla rasyonel davranma arasında bir çelişki söz konusu değil mi? Kur'an nesnel gerçeklikler karşısında herkesin eşit olduğunu söyler. Allah'ın yardımını, inanç ve moral güce sahip tarafın başarısı olarak yorumlayabiliriz. Allah'ın yardımı anlayışı İslâm kültüründe öylesine etkili olmuştur ki başarı çoğu kez, Allah'ın zafer vermesi şeklinde anlaşılmıştır⁴⁵. Kendi sorumluluğunu içselleştirip, eyleme dönüştüremeyen her toplum, ihmalin tabiatına göre sorunlarla yüz yüze kalır. Bunun içindir ki Kur'an Uhud meselesini bir model olarak dikkate sunar.

IV. Müslümanlar, kişisel kader boyutunu aşmaya fırsat vermeyen cahili telakkiyi aşamamışlardır. Tarih içinde işlevini idrak edemeyen insan, Kur'an dilinde salih insan değildir. Eylem; yaşamın insanlar arasında geçirilmesi demektir. İnsanlar arasında geçirilmeyen bir yaşam, harfiyyen yaşarken ölmek demektir. Kendimizi insani dünyaya eylemle sokarız. En genel anlamıyla eylemek, insiyatif almak, başlamak, ön ayak olmak, nihayet hakim olmak anlamlarını içerir. Dolayısıyla daha önceden verilmiş anlamla yetinmek, dilin sınırları içinde kalmak anlamına gelir. Öyleyse amaç: Eylemin anlamını yeniden anlamak olmalıdır.

Bu nedenle insanı kişisel varlığıyla denkleştiren cahil kültürün ferdine Kur'an, yönlendirici, hareket ettirici eylemle tarihin mihveri olmanın yolunu gösterir. Kur'an'da insanın böylesine tarihin içinde takdim edilmesinin sebebi budur.

V. Kur'an'ın eyleme ilişkin metinlerini lafzi düzeyde bile yorumlasak, her şeyi bir bağış olarak değerlendiren, olayları teslimiyetçi, gaybi bir biçimde yorumlayan düşünceyle, *geleneksel anlayışla* uyum içinde olmadığını görürüz. Tarihi hadiseleri içiçe karmaşık bir olaylar yığını olarak gören, bunları *önceden belirlenmiş* düşüncesi altında, cebri bir bakışla, Allah'ın emrine teslim olmakla yorumlayan dil, Kur'an'ın temel maksatlarıyla çatışan bir dildir. Kur'an her şeyi gizemin esrarlı perdesi altına sokarak zihinsel olarak *Adem Cennetini* yaşamayı öngörmez. Kur'an beşer aklına göndermede bulunarak tarihsel alanın kendine özgü yasaları bulunduğunu ve tarafsız işlediğini hatırlatır. Meseleyi bütünüyle Allah'ın kudreti açısından değerlendiren görüş "*insan sorumluluğunu*" gözden kaçırmaktadır. Oysa hürriyet: Sorumluluk demektir. Sorumluluk "varolmanın" dayanağıdır". Çünkü "kendisine zulmeden bir toplum iflah olmaz."



Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1998, c. 1, s. 2

Geleneksel Türk Dini ve İslâm*

*Mustafa ERDEM***

Geleneksel Türk Dini

Türkler, (en geniş anlamıyla, Kırgız, Özbek, Kazak, Türkmen, Tacik, Tatar, Çuvaş, Yakut, Saka, Azeri ve Anadolu Türkleri gibi) tarihin en asil, en soylu, en büyük ve en eski toplumlarından biridir. Bu uzun süreç içinde onlar, merkezini Altay çevresinin oluşturduğu, “batıda Aral gölü, doğuda Orhun ve Tula ırmakları, Kuzeyde Lena nehrinin baş kısımları, İrtiş boyları ve orta Yenisey sahası; güneyde Talas-Sir Derya boylarına kadar geniş alanı kaplayan ve “Orta Asya” olarak adlandırılan bölgede yaşamışlardır. Bununla birlikte genelde göçebe bir karakter arzeden Türk toplulukları, sadece burada kalmamış, Orta Asya merkez kalmak üzere, Japonya, Filipinler ve Seylan adası dışında, Asya kıtasının hemen hemen her tarafına, Orta Avrupa içlerine; Mısır, Sudan dahil kuzey Afrika’ya kadar uzanmış, bütün bu coğrafya üzerinde oldukça hareketli bir hayat yaşamışlardır”¹.

* Bu makale, 9-11 Ekim 1997 tarihinde, Kırgızistan’ın Oş şehrinde, bu şehrin 3000. kuruluş yılı kutlamalarına hazırlık niteliğinde olan uluslararası bir konferansta, “Türklerin Eski Dini İnanışları ve İslâm” başlığıyla, tebliğ olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı

1. Ünver, Günay- Harun Güngör, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Ankara-1997, 18.

Bugünkü tarihi belgeler, Türklerin tarihlerinin ilk çağları hakkında çok açık bilgiler vermemektedir. Geçmişinin eskiliği, zengin gelenekleri, hareketli kudreti ve coğrafi konumunun ehemmiyeti, Türkleri, dünya tarihi içinde önemli bir mevkiye getirmiştir. Türkleri dünyada diğer toplumlardan farklı tanımaya sevkeden, onlara özel bir yer kazandıran değerlerin başında da din gelmektedir.

Din; insanla beraber var olmuş, insanla beraber var olacak bir kurumdur. İnsanlık tarihinde ne kadar gerilere gidilirse gidilsin, insanların şu veya bu şekilde bir dine inandığı görülmüştür. Yapılan araştırmalar ve arkeolojik kazılar, dini inanıştan yoksun bir topluma rastlanmadığını ortaya koymuştur. Zaten tarihte ve günümüzde toplumları ayakta tutan ve kültürü oluşturan esasların başında din gelmiştir. İşte Türkleri de çağlar ötesinden günümüze taşıyan en belirgin değer de onların dini inanışları olmuştur.

Türklerin dini inanışlarına ne ad verildiği henüz aydınlanmış değildir. “Eski Türk Dini İnanışları” veya “Geleneksel Türk Dini İnanışları” şeklinde ifade edilen bu inanışlara bazı araştırmacılar “Tek Tanrı İnancı”, “Şamanizm” veya “Toyunizm” adını vermişlerdir. Son yıllara kadar geçerli olan, fakat üzerinde ittifak edilemeyen bu isimlerin doğru olmadığı ortaya konulmuştur. Özellikle Şamanizm, naturizm ve animizme ait özellikleri içermekte olup, yalnız başına bir din olarak algılanmamış, geleneklerde, dini inanışlar içerisinde bazı teknikler şeklinde varlığını sürdürmüştür. Bunun yanında eski Türk boyları arasında ortak bir değer olan “Geleneksel Türk dini inanışları, bugün de Sibiryaya / Altay Türkleri arasında varlığını ve canlılığını sürdürmektedir. Bu özelliği dolayısıyla, geleneksel Türk dinine, Türklerin milli inanışları demek mümkündür².

Türklerin dini tarihi, “Geleneksel Türk Dini” ve “Evrensel Dinler” safhası olarak iki ana grupta değerlendirilmektedir. Tarih derinlemesine incelendiğinde, oldukça erken devirlerden itibaren yabancı, yayılmacı, evrensel karakterli din ve inanışların giderek Türkler arasında kendini gösterdiği gözlenmiştir. Sonuçta bu dinler, insiyatifi ele geçirerek onlar arasında hakim duruma gelmiştir. Bu sebeple Türk dini tarihinin “Evrensel Dinler” dönemini; “Evrensel Dinlerle Temas” ve “Türkler ve İslâm” şeklinde ikiye ayırmak mümkündür³.

2. Bkz. Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem, Dinler Tarihi, Eskişehir-1995,178. Şamanizm ve Türklerin Eski Dini İnanışlarındaki yeri ile ilgili tartışmalar için bkz. İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul-1994, 287-9.

3. Bkz. Günay-Güngör, 26.

Türklerin tarihi geçmişleri için var olan bilgi yetersizliği, dini geçmişleri için de sözkonusudur. Türklerin çoğunlukla göçebe hayatı yaşamaları, onların tarihleri hakkında ilk bilgilerin karanlıkta kalmasına, bir kısmının da komşularının onlar hakkında bize naklettiklerinden öğrenmemize sebep olmaktadır. Yabancı milletlerin bir başka milletin dini yaşayışı, inançları, örf ve adetleri hakkında verdikleri bilgileri daima ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Bu konuda yetersiz olmakla birlikte bazı Türkçe kaynaklardan da yararlanma imkanı bulunmaktadır.

Tarih öncesi çağlardan beri, Türk kültürü ve dini, özellikle güneyden ve batıdan gelen etkilere maruz kalmıştır. Orta Asya'nın dini kültürü üzerinde Mezopotamya, İran, Çin ve Hint dinleri ile Tibet Lamaizmi, Hıristiyanlık, Maniheizm ve İslâm'ın etkisi sözkonusu olmuştur. Fakat belirtilen dış etkiler, Türklerin orijinal dini yapılarını pek değiştirmemiştir. En eski devirlerden itibaren "Tanrı" inancı kalıcı bir şekilde yerini korumuştur. Bu inanç öylesine sürekli bir özelliğe sahiptir ki, Türk dini tarihi, Türklerin Tanrı ile ilişkilerinin tarihi şeklinde değerlendirilebilmiştir⁴.

Türk dini tarihinde en eski terim, "Tanrı"dır. Çince Tien şeklinde ifade edilmektedir. Tanrı kelimesi, literatürde, Kök=Gök sıfatıyla birlikte "Gök Tengri" (Yüce Tanrı) şeklinde geçmektedir. Gök Tanrı inancının en önemli özelliği, onun, antropomorfik bir karakter taşımasıdır⁵. Gök Tanrı; yaratıcı ve kadir-i mutlak, tek, ezeli ve ebedi, eşi, benzeri olmayan, öldüren, iradesine göre hükmeden, yardım eden, cezalandıran, koruyan, insanlara bilgi veren, her şeyin en iyisini bilen, yol gösteren ve kulun duasını kabul edendir⁶. İslâm'ın Allah anlayışına benzerlik arzeden bütün bu sıfatlara rağmen, Gök Tanrı'nın, ilahi dinlerde olduğu gibi, tapınakları yoktur. Eski Türkler O'nun resim ve heykellerini yapmamışlardır⁷.

Türkler, daha Geleneksel Türk Dini döneminde, evrensel ve ilahi dinlerin Tek Tanrı anlayışına yakın özelliklere sahip bir Tanrı anlayışına erişmiş bulunmaktadır. P. Wilhelm Schmidh, Türklerin daha Asya Hunları döneminde, monoteizme doğru gelişmiş yüksek bir dine sahip oldukları kanısına ulaşmıştır.

4. Bkz. Günay-Güngör, 33-4.

5. Bkz. Kafesoğlu, 295-301; Günay- Güngör, 39.

6. Bkz. Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul-1979, 107-119; Laszlo Rasonyi, Tarihte Türklük, Ankara-1988, 29-30.

7. Bkz. Günay- Güngör, 39.

Türk tarihinin bazı çağlarında Tanrı, Türklerin Milli Tanrısı şeklinde yorumlanmış ise de⁸ O, daima evrensel bir Tanrı olarak kendini göstermiştir⁹.

Türkler Tanrı'nın ölümsüz olduğuna inanırlar. Onların arasında, Ahiret , mahşer günü, hesapların görülmesi, cennet ve cehennem inancı bulunmaktadır. Türkler, bugün "münker ve nekir" denilen iki meleğin varlığına ve onların insanı, bütün hayatı boyunca takip ettiklerine inanmaktadır. İnsanın sağında bulunana " Yayıçı" solunda bulunana da "Körmös" derler. Ayrıca Türkler, ruhların ebediliğini, iyi ve kötü ruhların bulunduğunu kabul ederler.

Türklerde "yuğ" denilen cenaze merasimleri son derece önemlidir. Ölenin sosyal durumuna ve yörelere göre yuğ farklılık arzeder. Ölen kişi önce çadıra konur. Yakınları ölünün adına bir kurban keserler ve çadırın dışına bırakırlar. Atlarla çadırın etrafını dolaşırlar. Ağıtlar yakarlar, saçlar keserler, kanlar akıtırlar. Ölülerin yakıldığı yönünde bazı rivayetler olsa da onların kafenlenerek gömülmesi geleneği vardır. Öldükten sonraki hayatlarının rahat olması inancıyla, bazı yörelerde, erkek ölülerin silahları, kıymetli eşyaları ve tam teçizatlı atları; kadınların da mücevherleri ile birlikte gömüldüklerine dair bilgiler bulunmaktadır. Ölenin yeri belli olsun diye, kurgan inşa ederler, mezarların üstünü tümsek yaparlar ve geniş daireler şeklinde taş yığarlar. Ata ruhlarına saygı gösterirler. Ölen atalar için at, sığır ve koyun kurban ederler. "Ölü aşı" denilen ziyafetler verirler¹⁰.

Türkler, içinde yaşadıkları tabiatın Tanrı tarafından yaratıldığını kabul ederler ve kutsal sayarlar. Yer-su (Yer-Sup), yeryüzünde yaşayan iyi ruhların bütünüdür. Bu inancın bir sonucu olarak dağ, ırmak, göl, pınar, ağaç, orman veya kaya kültlerine saygı gelişmiştir. Ayrıca dağlar Tanrı'nın makamı sayılırlar¹¹. Bunun dışında ateş kültünün onlar arasında önemli bir yeri vardır. Onun maddi ve manevi kirleri temizlediğine inanırlar¹².

Türkler arasında kendisine kutsallık atfedilenlerden birisi de Umay'dır. Dişi bir tanrıça olarak nitelenen veya koruyucu ruh olduğu vurgulanan Umay, genellikle çocukların koruyucusu ve hamisi olarak telakki edilmektedir. Bugün

8. Bkz. Turan, 118-119; Kafesoğlu, 295-6.

9. Bkz. Günay-Güngör, 40.

10. Bkz. Turan, 124-5; Baheddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara-1988, 152-4; Rasonyi, 27; Kafesoğlu, 290-4; Küçük-Erdem, 186-7.

11. Bkz. C. Brockelmann, İslâm Mîmletleri ve Devletleri Tarihi, Çev. Neşat Çağatay, Ankara-1964, 153; Turan, 107-119; Rasonyi, 32; Kafesoğlu, 289-90; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara-1993, 81.

12. Bkz. Turan, 126; Rasonyi, 31.

bazı Türk toplulukları arasında “Umay Ana” şeklinde bu inanç varlığını sürdürmektedir. Ancak, tarihi süreç içinde bazı değişikliklere uğrayan bu inanış, özellikle Anadolu Türkleri arasında, menşesine ters bir anlam kazanarak, “Umacı” adıyla çocukları korkutan bir karakter kazanmıştır¹³.

Türkler arasında, bugün Anadolu’nun hemen her yerinde uygulanan, yağmur ve kar yağdırmaya dair inanışlar ve faaliyetler çok eskiye dayanır. “Yat taşı” denilen bir taş ile “yatçı” denilen kişiler tarafından organize edilen bu faaliyetlerde su ihtiyacına ve kuraklık probleminde çözüm aranmaktadır¹⁴.

Geleneksel Türk Dini inanışında, ibadet karşılığında “alkış”, “yükünme” ve “ötünme” gibi kelimeler kullanılmıştır. Tek Tanrı’ya inanan Türklerde ibadetin merkezi Tanrı’dır ve O’nun rızasını kazanmadır. Türklerin günlük muntazam ibadet ve ibadethaneleri olduğu konusu pek açık değildir. İbadet, resmi ibadet ve halk ibadeti şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Resmi ibadet, baş “din adamı” sıfatıyla Hakan’ın yönettiği ibadettir. Devlet törenlerini olduğu gibi, dini törenleri yönetmek de Hakan’a aittir. Türklerde ibadetler genellikle ilkbahar, yaz ve sonbaharda yapılır. Ayrıca tesadüfen belirli bir zamana bağlı olmadan yapılanlar da vardır. Bayram ve ayinlerde, kurban takdim edilir. Kurbanlar ve dini törenlerde “Kam” denilen dini kişilerden de yararlanılır. Kurbanların en önemlisi attır. Bunun yanında koyun ve sığır da kurban edilmektedir¹⁵.

Her toplumun ahlaki değerlerinin oluşumunda, dini inançların katkı ve yönlendirmesini unutmamak gerekir. Köklü bir dini geleneği olan Türklerin de oturmuş ve etkili ahlaki değerleri vardır. Doğruluğu prensip edinen Türkler arasında cinayet, zina, yalan, hırsızlık adam ölürme gibi yüz kızartan ahlaki bozukluklar yoktur. Kovuculuk, kibirlenme, onlarda kötü görülen davranışlardır. Türkler daima iyi niyetli ve hoşgörülü olmuşlardır. Fakat bu onların suçluları affettikleri ve haksızlıklara göz yumdukları anlamına gelmemektedir. Zira onlar adalet ölçüleri içinde hiç kimseye haksızlık etmeden suçluları cezalandırma yoluna giderler. Cezaların en büyüğü, zina yapanlara ve harpten kaçanlara verilir. Türklerin ceza uygulamalarına bir örnek olarak Bahaeddin Ögel şunları nakletmektedir: “Kırgızların ceza sistemleri çok sertti. Memleket meseleleri üzerinde münakaşa yapanlar ve haydutluk edenlerin başları kesilirmiş. Hırsız

13. Bkz. Turan, 115; Rasonyi, 32; Günay-Güngör, 51.

14. Bkz. Turan, 127-9.

15. Bkz. Küçük-Erdem, 182-7; Günay-Güngör, 61-7.

çocukların kesilen başları, babasının boynuna takılır ve baba, ömrünün sonuna kadar çıkaramamış”¹⁶.

Türkler, azimli, çalışkan, hareketli ve onurlu insanlardır. Askerlik onların yapılarına ve karakterlerine uygundur. Bu nedenle disiplinli yaşamayı ve mücadeleyi prensip edinirler. Türklerin dikkat çekici bir ahlaki özeliği de utanç olmalarıdır. Onlar, savaş meydanlarında değil, rahat döşekte ölmekten, hatta ihtiyarlayıp hastalanmaktan utanırlar. Esir olmak, köle durumuna düşmek, kadınların düşman eline geçmesi büyük utanç kaynağıdır. Başarılarıyla övmekten, övülmekten, verdikleri sözü yerine getirememekten, yalan söylemekten utanırlar¹⁷. Aile, toplumun en küçük bir birimi olarak, kutsal sayılmaktadır. Karı ve koca birbirine sadıktır ve asla aldatmazlar. İnsanlar arasında eşitlik ve adalet vardır.

Türklerin geleneksel dini inanışları ile ilgili olarak Osman Turan şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Peygamberi ve vahye dayanan mukaddes bir kitabı bulunmayan Türklerin, Semavi dinlere menbup olmadıkları halde, nasıl vahdaniyete eriştikleri suali hala varit olmuştur. Gerçekten Türkler, tek Tanrı inancı ile ne kadar vahdaniyete yaklaşmış idilerse, peygamber ve mukaddes bir kitaptan mahrum bulunmakla da o derece Semavi dinlerden tamamen ayrılmış bulunuyorlardı. Ama tek Tanrı'nın zat ve sıfatları gibi en mühim meselelerde, yalnız putperestlerden değil, Tevrat ve İncil'in uğradığı tahrifler dolayısıyla, Musevi ve Hıristiyanlardan da daha ileri seviyeye erişmiş ve tabii İslâmiyetin üstünlüğü karşısındadır ki, Türkler kendilerini tatmin eden müslümanlığı umumi ve milli bir din haline getirmişlerdir”¹⁸.

Osman Turan'ın özetlediği bu hususlar, Geleneksel Türk Dini'nin ana ilkeleri bakımından oldukça önemlidir. Özellikle Tanrı anlayışı konusundaki netlik ve ahlaki değerlerdeki yükseklik, İslâm'a yakın bir görünüm arz etmektedir. Bütün bunlara rağmen, Geleneksel Türk Dini'nde, hem otorite merkezileşmemiş, hem de din ile ilgili akidevi unsurlar normatif bir sistem etrafında doktrinleşerek organize olmamıştır. Sözlü geleneklerin yazıya geçirilerek gelişmesi ve ilâhiyatın oluşması zaman almıştır. Bu süreçte teolojik, kozmolojik, antropolojik ve eskatolojik anlayışlar sistemleşerek ilâhiyatın ileri

16. Ögel, 209.

17. Bkz. Kafesoğlu, 333.

18. Turan, 117.

kademelerine erişememişlerdir. İlahiyat oluşamayınca, buna bağlı felsefi sistemleri de gelişmemiştir. Kutsal kitap veya kitap külliyatının bulunmaması, peygamber veya din kurucusunun temayüz etmemesi sebebiyle, ahlak ve hukuk bir ölçüde “töre”de somutlaşmaya yönelmiştir¹⁹.

Türk dini, genel özellikleri itibariyle, eski çağların halk dini özelliklerini yansıtmaktadır. Bu dinler, hemen hemen dünyanın her tarafında yerlerini evrensel dinlere bırakmışlardır. Halk dini inanışları, dünyada, sadece ıssız ve kenar bölgelerde kalmıştır. Statik karakterli olan halk dinleri aile, klan, kabile veya küçük toplumların dini olma özelliğinden ileri gidememiş ve dünyadaki gelişmelere ayak uyduramamıştır. Dolayısıyla daha dinamik evrensel dinler karşısında yok olmaya mahkum olmuşlardır.

Geleneksel Türk Dini de yukarıda bahse konu olan süreci yaşamak zorunda kalmıştır. Tarihin erken dönemlerinden itibaren Türk toplulukları evrensel ve yayılcı dinlerin misyoner faaliyetlerine maruz kalmıştır. Arkeolojik kazılar, Türklerin yabancı milletler, kültürler ve dinlerle temasının tarihin en eski dönemlerine uzandığını bize haber vermektedir. Bu erken temaslar ve etkileşimin yanı sıra, zamanla Türkler arasında Budizm, Maniheizm, Zerdüştilik, Musevilik ve Hıristiyanlık az da olsa yayılma imkanı bulmuştur. Bu, bir anlamda Türklerin çok çeşitli dini tecrübe ve adaptasyon yaşamalarına sebep olmuştur. Belki de Türkler kadar evrensel boyutlu çeşitli ve zengin manevi, dini tecrübelerden geçmiş başka bir millet dünyada mevcut değildir²⁰.

Türkler çeşitli dini tecrübeler yaşamakla birlikte, onlardan başka dinleri kabul edenlerin sayısı oldukça sınırlı kalmıştır. Çünkü Türkler, İslâm dışında, ilişki kurdukları dinlerin hiçbirisini, kendi inanç ve kültürleriyle bağdaştıramamışlardır. İslâm’a kadar bütün Türk boylarının kendi “özel dinleri” dışında anlaştıkları bir dinleri olmamıştır. İslâm’ın dışındaki dinlerin Türkler arasında genel kabul görmemesi, o dinlerin inanç sistemlerinin Türklerin karakterine uygun düşmemesine bağlanmıştır. Türkler aktiftir, bir Tanrı’ya inanmaktadır, ahlaki değerlere önem vermektedir ve “Ahiret hayatı”nı kabul etmektedir. Halbuki Budizm, Maniheizm ve Hıristiyanlık gibi dinlerde insanı pasifleştirici esaslar ağırlıklıdır. Bunlardan Budizm, miskinliği tavsiye etmekte, Tanrı anlayışını açıkça yansıtmamakta ve Ahiret hayatına önem vermemektedir. Bundan dolayı Göktürkler, Budizm’in din olarak kabul edilmesini, kendi

19. Bkz. Günay-Güngör, 91.

20. Bkz. Günay-Güngör, 105-6.

dini inançlarına, “töre”ye ve karakterlerine aykırı buldukları için reddetmişlerdir. Budizm’i kabul eden Türkler ile ilgili olarak Cahız şöyle demektedir:

“Türkler zındıklık (Budizm) dinine girince artık harplerde mağlup olmaya başladılar. Türklerin en kahraman kabilelerinden Dokuz (Uygurlar) kabilesi bunun misalidir. Halbuki, Dokuz Oğuzlar, Karluk Türklerinden sayıca birkaç misli az oldukları halde, daima savaşlarda onlardan üstün olurlardı. Ne zaman ki zındıklık dinine girmeye başladılar ki, bu zındıklık dini insanları dünyadan el-etek çektirmek ve yumuşaklık telkin etmekte Hıristiyanlıktan daha kötü tesir eder, artık onların kahramanlık ve şahamet duyguları sönmüş ve pısrık olmuşlardır”²¹.

Maniheizm²², akıncı ruhunu öldüren, gnostik dualizmi esas alan senkretik bir dindir. Türklerin özelliklerine aykırı olan bu din, Uygurların tahtına geçen Böğü Kağan’ın (759-779) istemesine rağmen, Türklerin tamamının dini olamamış ve kabul edenler de bağlılıklarını uzun süre devam ettirememişlerdir. Yahudilik, sadece Hazar Türklerinden az bir kısmı tarafından kabul edilmektedir. Fakat Karaim mezhebinde olan bunlar, sadece Tevrat ile amel ederler ve Talmud’u kabul etmezler. Ayrıca kendilerinin, Yahudilerin dışında, Türk olduklarını söylerler. Hıristiyanlık da Gagauzların ve Çuvaşların benimsediği bir din olmuştur. Gagauzlar ve Çuvaşlar arasında yaşayan örf, adet ve gelenekler, onların eski dini inanışlarını, Hıristiyanlık içinde de devam ettirdiklerini hissettirmekte ve onlara, diğer Hıristiyan topluluklardan farklı bir görünüm kazandırmaktadır²³.

Bugün dünyada 200 milyon civarında Türk vardır. Bunlar arasında hala geleneksel Türk Dini inançlarını devam ettirenler yanında (Yakutlar, Tuvalar, Hakaslar, Altaylar), Hıristiyanlık ve Yahudiliğe de inananlar bulunmaktadır. Ancak bütün bunlara rağmen, dünyadaki Türk nüfusunun %99’u müslümandır.

İslâm ve Türkler

İslâm, dünyada bilinen ilahi dinlerden biri ve sonuncusudur. 610 miladi yılında, Mekke’de Hz.Muhammed’e, Allah tarafından gönderilen ilahi vahy

21. Zekeriya Kitapçı, Türkistan’da İslâmiyet Ve Türkler, Konya-1988, 66.

22. Maniheizm ve Türklerin arasında yayılışı için bkz. Harun Güngör, “Maniheizm”, E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri-1988, V/145-166.

23. Türklerin ilişki kurdukları diğer dinler ile ilgili olarak bkz. Köprülü, 116; Ahmet b. Yahya el-Belazuri, Futuhu’l-Buldan, Beyrut-1987, 592-3; Rasonyi, 158-9; Kitapçı, 68-107; Erol Güngör, Tarihte Türkler, İstanbul-1992,62-3.

ile ortaya çıkmıştır. Bu dinin ilahi hükümleri, vahyi yaklaşık 23 senede tamamlanan, Kur'an-ı Kerim'de toplanmıştır. Hz.Ebubekir'in hilafeti zamanında bir kitap haline getirilen Kur'an, hiç bir değişikliğe uğramadan bizlere ulaşmıştır.

İslâm inancına göre, görünen ve görünmeyen bütün varlıkların yaratıcısı Allah'tır. O, tektir, hiçbir varlığa muhtaç değildir, doğurmamış ve doğmamıştır, O'nun hiç bir dengi yoktur. Allah, dünyada ve Ahirette tek hakim, kullarının yaptığı herşeyi bilen ve görendir. O, ezeli ve ebedidir. Allah'ın eşi benzeri ve ortağı yoktur.

İslâm'da iman esasları; Allah'a, meleklerle, Allah tarafından indirilen bütün ilahi kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe (öldükten sonra dirilmeye), kade-re (hayır ve şerrin Allah tarafından olduğuna) inanma şeklinde formüle edilmiştir. Her müslüman, inanç esaslarının tamamına ve ayrı ayrı inanmak zorundadır. Ayrıca İslâm dininin bir de ibadet yönü vardır ki, bu da, her mü'minin şahadetle imanını açıklamasından sonra, namaz kılmasını, Ramazan ayında oruç tutmasını, dinen zengin sayılanların (nisap miktarı mala sahip olanların) senede bir defaya mahsus olmak üzere, zekat vermesini, sağlık ve ekonomik durumu iyi olanların, ömründe bir defa, Mekke'deki Kabe'yi hacetmesini içermektedir.

İslâm inancına göre her müslüman, davranışlarını kontrol etmek ve Allah tarafından kendisine konan haramlara uymakla yükümlüdür. Bunların başında; haksız yere adam öldürme, zina, yalancılık, hırsızlık, içki, kumar gibi hem ferdi hem de toplumu yakından ilgilendirenler yer almaktadır. Ayrıca, Allah'a ortak koşma, O'nu inkar etme, münafıklık gibi inancı yakından ilgilendiren yasaklar da vardır.

İslâm inancına göre, inanma duygusu, yaratılıştan itibaren insanın içine Allah tarafından yerleştirilmiştir. Dolayısıyla bir müslüman, doğrudan Allah'a kul olmak, O'nun emirlerini yerine getirmek, O'nun yasaklarından kaçmak, ibadet ve dualarıyla O'na yönelmek zorundadır. Zira Allah, kullarını rızıklandıran davranışlarını kontrol eden; kendisine iman edip kulluk görevlerini yerine getirenleri cennetiyle ödüllendiren, inkar eden, isyan eden, emir ve yasaklarını yerine getirmeyenleri cehennem ile cezalandırandır.

Türkler, kısaca genel özelliklerini ifade etmeye çalıştığımız İslâm dini ile karşılaşınca durum önceki dinlerden farklı olmuş ve onlar, İslâm'ı toptan ve gönülden kabul etmişlerdir. Günümüzde, dünyada mevcut Türk boylarının hemen hemen tamamının dini haline gelen İslâm'ın bu şekilde kabulü, onların

geleneksel dini inançlarıyla İslâm arasında büyük benzerlik bulunmasına bağlanmıştır²⁴.

İslâm dini, VII. yüzyılın başlarında Arabistan Yarımadasının Hicaz bölgesinde ortaya çıkmıştır. Hızlı bir şekilde yayılan bu din, daha Hz. Muhammed zamanında Arabistan yarımadasının sınırları dışına taşmıştır. İlk dört halife döneminde İslâm, bilinen dünyanın büyük bir bölümüne yayılmıştır. Bu süreçte, Türklerden de İslâm'ı kabul edenler olmuştur. Zaman içerisinde, Türkler arasında İslâm hızla yayılmış ve onlar, X. yüzyılda kitleler halinde İslâm dinine girmişlerdir. Türklerin İslâm'ı kabulleri bu üç asırla sınırlı kalmamış, çoğunluğu XIII. ve XIV. asırlar olmak üzere, XVIII. ve XIX. asırlara kadar onlardan İslâm'a girenler olmuştur. Buna göre, Türklerin İslâmlaşması, bin yılı aşkın bir zamanı kapsayan tarihsel süreçte gerçekleşmiştir²⁵.

Türklerin daha Hz. Muhammed zamanında, müslüman Araplarla ilişkileri olduğu yönünde bazı rivayetler vardır²⁶. Aynı şekilde bu ilişkilerin sıklaşarak devam ettiği, M.S.700'lü yıllarda, müslüman Arap ordularının Maverâü'n-Nehr ve Orta Asya içlerine doğru ilerledikleri, 751 Talas savaşının bu süreçte önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir²⁷. Abbasiler idaresi, Türklerle ilişkilerin daha dostane olduğu dönemlerdir. Türklerden İslâm'ı ilk kabul edenler Volga-İdil Bulgarları devleti olmuştur²⁸. İslâm dininin Türklerin arasında yayılarak geniş kitlelerin ihtidasına dönüşmesi, Samanoğullarının hakimiyeti döneminde (874-999) gerçekleşmiştir. Buhara'yı merkez yapan Samani Emirliği, X. yüzyılı müslüman Orta Asya'nın altın çağı yapmıştır²⁹. Bu gelişmeler, sonradan Abdülkerim adını alan Satuk Bugra Han'ın müslüman olmasıyla büyük hız kazanmıştır. Zira bu olay, Türk tarihinin seyrini değiştirmiş, Türklerin kesin bir biçimde İslâm dairesinde karar kılmaları ile sonuçlanmıştır³⁰.

XI. yüzyılda Orta Asya'da Türklerin arasında İslâm yayılmaya ve gelişmeye devam etmiş, ancak bundan böyle İslâm'ın Türklerin arasında yayılması,

24. Bkz. Turan, 230-33; Günay-Güngör, 174.

25. Bkz. Günay-Güngör, 169.

26. Bkz. Günay-Güngör, 175-6.

27. Bkz. A.Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihi'ne Giriş, İstanbul-1981, 55-6; E. Güngör, 65-6; Günay-Güngör, 193; Ayrıca Bkz. Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Ed.Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul-1990, VI/17-9.

28. Bkz. Togan, 58; E. Güngör, 63.

29. Bkz. Togan, 56; Günay-Güngör, 202.

30. Bkz. Turan, 239-40; Togan, 58-9; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI/34-9; E. Güngör, 67-8; Günay-Güngör, 211-2.

müslüman Türk yönetimleri altında olmuştur. Bu ise Türk-İslâm tarihi bakımından yeni bir döneme işaret etmektedir. Türklerin kitleler halinde İslâm'a girmeleri, Türk dini tarihi bakımından, Türklerin kaderinin de belirlenmesine yol açmıştır.

Türklerin kitleler halinde İslâm'a girişi, aslında, o zamana kadar Arapların temsilciliğini yaptığı, İslâm dünyasının siyasi ve medeni üstünlüğünün imiş geçtiği bir döneme rastlamıştır. Türkler İslâm kültür ve medeniyetinde yeni bir canlanmayı başlatmıştır. Nitekim İbn Sina, Cüveyni, Biruni, Yusuf Has Hacı, Kaşkarlı Mahmut, Zemaşeri, Şehristani, Fahrüddin er-Razi, Alişir Nevai, Buhari, Maturidi, Ali b. Osman el-Oşi gibi büyük ilim adamları bu dönemde yetişmişlerdir. Kültürel alandaki bu hızlı gelişmelere paralel olarak Türkler, siyasi alanda da İslâm dünyasının tek otoritesi haline gelmişlerdir. Böylece Orta Asya'da başlayan İslâmlaşma hareketi, Türklerin önderliğinde, bir taraftan güneye, Hindistan'a doğru yayılırken; diğer taraftan da geldiği istikamete, batıya doğru geri götürülmüştür. Batı yönündeki gelişmeler, Ortaçağ'ın katı ve karanlık dünyasını temsil eden Hıristiyanlığın Haçlı ordularının mukavemetiyle karşılaşmıştır. Yaklaşık iki asır devam eden bu büyük mücadelede, müslüman Türkler büyük fedakarlıklara katlanarak büyük başarılar elde etmişlerdir. Bunun sonucu olarak Hıristiyan dünyası, Osmanlı'nın ilk dönemlerinde Türkleri Avrupa ve Anadolu'dan atmak için çok mücadele etmişse de İslâm'ın Avrupa ortalarına, Viyana'ya kadar yayılmasına engel olamamıştır. Ancak Hıristiyan dünyasının haçlı ordularıyla mücadele yoğun bir şekilde devam ederken, Türklerin, kendi aralarındaki anlaşmazlık ve çatışmalar, büyük enerji ve güç kaybına sebep olmuştur. Tarih kitapları dikkatle incelendiğinde, müslüman Türk devletlerinin bu iç çatışmalarından kimlerin daha kazançlı çıktığı kolayca anlaşılacaktır.

Osmanlı döneminde İslâm, Türklerin elinde, dünyanın en büyük dini haline gelmiş ve bilinen dünyanın çeşitli yerlerine yayılma imkanı bulmuştur. Ortaçağ boyunca İslâm dünyasında her alanda büyük gelişmeler yaşanmıştır. Bu dönemde, dünyanın en güçlü devleti olmasına rağmen Türkler, yaratılışlarından gelen ahlaki değerler ve hoşgörü anlayışı ile, asimilasyon hareketlerine kesinlikle yönelmemişlerdir. Dini duygularının etkisiyle Arapça eserler vermeyi bir ibadet telakki etmişler, hakim unsur olmalarına rağmen Farsçadan yararlanmadan geri kalmamışlardır. Müslüman Türklerin, Osmanlı İmparatorluğu döneminde, batıda siyasi güç olmalarına rağmen, durum bundan farklı olmamış, herkes kendi dili ve dini konusunda, önceki yönetimlerinden daha özgür bir ortam içinde yaşamışlardır.

Sonuç

Dünyada, din kadar insanı kucaklayan bir olguya bugüne kadar rastlanamamıştır. Din değiştirmek bir toplulumun hayatı, tarihi, kültürü ve kaderi üzerinde sanıldığından daha köklü sonuçlar içeren bir olaydır. Türkler için İslâm dinine girmek de böyle olmuştur. Onlar yeni dinleri ile kendilerini öylesine içten ve köklü bir biçimde bütünleştirmişlerdir ki, eski kültürlerinin izlerini adeta silip atmışlardır. Türkler müslüman olunca tarihlerini, efsanelerini ve geleneklerini, kısacası kültürlerini İslâmi ruh ve motiflerle yeniden düzenlemişlerdir. Bu anlamda Türklerin İslâm'a girişi, bir kültürden bir başkasına geçişle eş anlamlı olmuş ve bir daha geri adım atma imkanı kalmamıştır. Bugünkü tezahürleri itibariyle Türklükle İslâm eş anlam ifade etmiştir. Türk denince İslâm, İslâm denince Türklük anlaşmıştır. Belki de müslüman milletler arasında kendini İslâm ile bu kadar bütünleştiren başka bir millet yok gibidir.

Türkler, İslâm'a hizmeti Allah'a ibadet olarak kabul etmişler ve bu uğurda her türlü fedakarlığa katlanmışlardır. İslâmi ilimleri tahsil ve İslâm'ı tebliğ edenlerle, savaş meydanlarında kanlarını vererek şehid olanların ortak yanı, Allah rızası için evini, ailesini, vatanını terketmesi ve bu uğurda kendisini feda etmesidir. Bu açıdan bakıldığında, İslâm kültür ve medeniyeti Türklere çok şey borçludur. Bir baka açıdan bakıldığında ise, Türklerin İslâm'a girmeleri, çoğu göçebe olan Türklerin yerleşik hayata geçiş sürecini hızlandırmıştır. Türkler İslâm dininden aldıkları değerler sayesinde, milli benliklerini korumak ve geliştirmek imkanı elde etmişlerdir. Bölece, hem Hıristiyan dünyası, özellikle Ortodoks Hıristiyanlık, hem Çinlilerin asimile hareketlerinden kurtulmuştur. Bu konuyu Rahmetli Erol Göngör şöyle özetlemektedir:

“Türklerin müslüman olmaları hem İslâm tarihi, hem Türk tarihi bakımından, dolayısıyla bütün dünya için pek önemli bir olaydır. Bu sayede Türkler birliğe kavuşmuş ve eriyip yok olmaktan kurtulmuşlardır. Bugün yeryüzünde müslüman olmayan Türk yoktur ve müslüman olunca kendini kaybedip yok olan bir Türk topluluğu mevcut değildir. Ama Türk soyundan gelmiş birçok topluluklar vardır ki, bunlar İslâm'dan başka dinlere girmekle hem dillerini, hem köklerini unutmuşlar; tamamen karakter değiştirerek kaybolup gitmişlerdir. Tuna Bulgarları bunun tipik misalidir; bu Türk topluluğu Hıristiyan olarak Slavlaşmışlar, bambaşka bir millet olmuşlardır”³¹.

31. E.Güngör, 68.

Türklerin İslâm dini ile olan ilişkileri hususunda İ.Hami Danişmend'in şu değerlendirmesini nakletmekte yarar vardır: "Sünni İslâm bugünkü varlığını ne derece Türklere borçluysa, Türk ırkı da milli varlığının bekasını aynı derece İslâm'a borçludur"³².

32. İ.Hami Danişmend, Türk Irkı Niçin Müslüman Oldu, İstanbul-1994, 269.



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1998, c. 1, s. 2

Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler

Nâsi ASLAN *

Giriş

Hiç şüphesiz bir hâdisenin hukûkî boyutu ele alınırken, sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için o olayı çevreleyen sosyal olguları da gözardı etmemek gerekir. Aksi taktirde meselenin tek taraflı bir bağlamda ele alınması anlaşılabilirliği zorlaştıracağı gibi, daha da karmaşık hale getirebilir. Para vakıflarıyla ilgili subjektif değerlendirmelerin altında yatan sebep de budur. İlk dönemlerde fazla tartışmalara konu olmayan para vakıflarının, Osmanlı döneminde ilgi odağı haline gelmesindeki âmiller araştırmamızın özünü oluşturacaktır. Bu alanda yapacağımız mülâhazalarda hareket noktamızı o devrin yaşantısını yansıtan fetvâ kitapları ve şer'iyeye sicilleri oluşturacaktır. Bunlarla ilgili değerlendirmelere geçmeden önce "Para Vakfı"nın doktriner İslâm ve Osmanlı Hukûkündaki yerine kısaca temas etmek istiyoruz.

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi İslâm Hukûku Anabilim Dalı.

İslâm ve Osmanlı Hukûkunda Para Vakıfları

I. Mezhep İmamlarına Göre Para Vakfı

Paranın vakfı konusunda mezheplerin görüşleri kısaca şöyledir. Mâlikilere göre paranın vakfı câizdir. Çünkü onlar vakıfta te'bid(ebedilik)i şart koşmazlar¹ Şâfiîler bu konuda iki ayrı görüşe sahiptirler. Bazıları paranın vakfını câiz görürken; bazıları câiz görmez. Burada onların ihtilâf noktası, paranın icâra verilip verilmemesidir. Paranın icâra verilebileceğine cevâz verenler, vakfını da câiz görürler. Bu görüşte olanlar icâr yoluyla paranın sürekli semeresinin olacağını söylerler. Paranın icârına cevâz vermeyenler ise vakfını da câiz görmezler.² İmam Şâfi, aslı bâkî kalmakla beraber kendisinden intifânın mümkün olduğu her şeyin, hem satışının hem de vakfının câiz olduğu kanaatinde dir.³ Hanbelîler, yiyecek içecek gibi kendisinden ancak tüketim yoluyla faydanılan şeylerin vakfının câiz olmadığını belirtip altın ve gümüş paraları da bunlara dahil ederler. Dolayısıyla onlara göre paranın vakfı câiz değildir. Zira vakfolan şeyin devamlılığı esas olup ancak onun semeresi hayredilebilir.⁴

Ancak paranın vakfına cevâz vermeyen Şâfiîlerle, Hanbelîler altın ve gümüşün para halinde değil de zînet eşyası olarak âriye için vakfedilebileceğinde ittifâk etmişlerdir. Onlar burada altın ve gümüş para ile, bunlardan olan zînet eşyası arasında şu ayrımı yaparlar; zînet eşyası bir ayndır, akâr gibi kendisinden intifâ edilebilir. Dinar ve dirhem yapılaş gayesi ise semendir, menfaat değildir. Zaten gasbedilen paraların tazmininde de intifâdan dolayı ayrı bir tazmin gerekmez.⁵

Kıyasa göre taşınır malların vakfı câiz olmadığı halde Hanefî imamlardan Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, bu konuyla ilgili rivayet edilen bir hadîs⁶ dolayısıyla istihsânen silah ve savaş atının vakfedileceği görüşündeler. Ancak İmam Muhammed bazı menkûl malları da buna dahil etmiştir. Ona göre insan-

1. el-Kubeysî, Muhammed Ubeyd Abdullah, Ahkâmu'l-Vakf fi Şer'i'ati'l-İslâmiyye, Bağdat, 1977, c.I, s.379-380.

2. en-Nevevî, el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb, Dâru'l-Fikr, c.XV, s.325.

3. el-Merginânî, Burhâneddin Ö.(H.593), el-Hidâye Şerhü Bidâyeti'l-Mübtedî, Edâ Neşriyat, İstanbul, 1991, c.III, s.16.

4. İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Ö(H.620), el-Muğni, Kâhire, T.y., c.X, s.640-641.

5. İbn Kudâme, a.g.e., c.X, s.641; en-Nevevî, a.g.e., c.XV, s.325.

6. Bkz., Buhâri, Vesâyâ, 31.

lar arasında vakfedilmesi örf ve âdet olan taşınabilen balta, bel, testere, çapa, keser, tabut örtüsü, çömlek, kazan, mushaf-ı şerîf gibi şeylerin vakfedilmesi de sahîhtir. Fukahânın ekseriyeti İmam Muhammed'in bu görüşünü benimsemişlerdir.⁷

Belki de paranın vakfına açık ve mutlak bir şekilde cevâz veren ilk hanefî hukukçu İmam Züfer'dir. Züfer, paranın yanında yiyeceğin ve ölçülüp tartılabilecek şeylerin vakfının da câiz olduğunu söyler. Ona göre para, mudârebe yoluyla işletilir, kârı vâkıfın belirttiği yerlere tasadduk edilir. Ölçülüp tartılabilecek şeyler de satılır, aynı şekilde parası mudârebe veya bida'a yoluyla işletilerek⁸ vâkıfın belirttiği yerlere harcanır.⁹

Ancak Zührî, paranın vakfının câiz olduğunu Züfer'den önce söylemiştir. Ona göre bin dinarı olan bir kimse bu parayı ticâretle uğraşan bir kölesine vererek, ticâret yapması ve elde edilen kârı fakirlere tasadduk etmesi için vakfetse bu câizdir.¹⁰

Züfer'den sonra Osmanlıya kadar uzanan dönem içerisindeki kaynaklarda, para vakıflarına fazla temas edilmemektedir. Bu da o dönem içerisinde para vakıflarının fazla yaygınlaşmadığını gösterir.¹¹

II. Osmanlı Döneminde Para Vakfı Hususunda Ortaya Çıkan Tartışmalar

Kanunî Sultân Süleyman devri Şeyhülislâmlarından Sadî Sadullah Çelebî (Şah Çelebî 1533-1538) zamanında Rumeli Kazaskeri olan Çivizâde Muhyiddin Efendi'nin Padişah'a da tesir ederek Rumeli'de para vakıflarını yasaklamasıyla bu alandaki tartışmaları da başlatmış oluyordu.¹²

Çivizâde'nin para vakfını yasaklaması, vakıf gelirleriyle geçinenlerle, meşrû görenler arasında büyük tepkilere sebebiyet verdi.

7. el-Merginânî, el-Hidâye, c.III, s.16.

8. Vakıf paranın işletilmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz., Döndüren, Hamdi, Vakıf Paranın Kullanımı, Altınoluk Dergisi, sayı Ocak-Mart 1991.

9. İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin es-Sivâsî Ö(H.681), Fethü'l-Kadir, Mısır, 1970, c.VI, s.219.

10. Zafer Ahmed, et-Tehânevî (H.1310-1394), 'İ'lâü's-Sünen, İdâretü'l-Kur'ân ve 'Ulümü'l-İslâmî, Pakistan, c.XIII, s.162; Buhârî, Vesâyâ, 31.

11. Döndüren, Hamdi, Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları (Model Üzerine Tartışmalar), İSAV., İstanbul, 1993, s.28.

12. Kâtip Çelebî, Keşfü'z-Zünûn, Mekke, 1981, c.I, s.898b

Bu tepkiyi gösterenlerden birisi de Sofya Halvetî Tarîkatı'na mensub fakîh ve âlim Şeyh Bâlî Efendi (Ö.1552)'dir. O, para vakfının câiz olduğu ve devam etmesi gerektiği hususunda hem Padişah Kanunî Sultan Süleyman'a, hem Şeyhülislâm Şah Çelebî'ye, hem de Rumeli Kazaskeri Çivizâde'ye ayrı ayrı mektup göndermiştir.¹³

Padişah'a gönderdiği mektupta özetle şunları söyler: Daha önce âlimlerin ittifâkla câiz kıldığı para vakfıyla üç yüz yıla yakın amel oluna geldiğini, hatta bazı kadıların berâtında ihtilâflı mevzûlardan olan para vakfıyla amelin terkedilmesine dair kayıt olduğunu belirtir. Eğer paranın vakfı câiz olmasaydı, ümmet üç asır bu hata üzerinde karar kılmazdı, der. Vakf-ı derâhîmin sahîh olduğunu, bunu yasaklamanın da büyük günah olduğunu belirtir. Hayır sahiplerinin ve para vakfından faydalanan fukarânın da şaşkınlık içersinde olduklarını anlatır. Netice olarak İmam Züfer'in görüşüyle amel edilip para vakıfları ve onun geliriyle çalışan hayır müesseselerinin devam etmesinin gerektiğini aksi taktirde medreselerin kapanıp imam ve müezzinlerin görev yapamayacağını, câmilerin de harap olmaya yüz tutacağını söyler.¹⁴

Kazasker Çivizâde'ye gönderdiği mektupta ise: Üç asırdan beri vakf-ı nukûdun teâmül halinde olduğunu bunu zayıf kavil gerekçesiyle men' eylemenin bid'at olacağını para vakfını yasaklayan şer'î bir delilin de olmadığını söyler. Ayrıca çoğu imâret, medrese ve câminin para vakıflarıyla ayakta durduğunu bu yasak sebebiyle buraların at ahır olacağını ve içme sularının da kuruyacağını imâ ederek şiddetli eleştirilerde bulunur.¹⁵

Bâlî Efendi, Şeyhülislâm Şah Çelebî'ye gönderdiği mektupta da "Ne kadar hayrât-ı vakfiyye var ise ekseri, sâfi vakf-ı nukûddur... Hünkar hazretlerine anlatın men' eylemeyince memnû' olmaz. Emr-i mübâhu harâm eylemek, bilâ zarûret-i şer'iyeye, şer'î değildir, vebâldir"¹⁶ diyerek, Çivizâde'nin para vakfının men'ine dair verdiği fetvânın uygulamadan kalkması için Padişah'a etkili olacağı kanaatıyla Şeyhülislâmdan yardım ister.

Gerek Çivizâde'nin bu fetvâsının sosyal müesseselerin işleyişindeki olumsuz tesirleri, gerekse Bâlî Efendi'nin haklı çıkışları onun bilâhere atandığı

13. Akgündüz, Ahmet, Vakıf Müessesesi, T.T.K., Ankara, 1988, s.152-153; Şimşek, Mehmet, "Osmanlı Cemiyeti'nde Para Vakıfları Üzerine Münakaşalar", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 27, Ankara, 1985, s.211.

14. Süleymaniye Kütüb., Esad Efendi Medresesi böl., no 188/6, vr. 33b-40a.

15. A.g.e., vr.45a-47a.

16. A.g.e., vr.52a-54b.

Şeyhülislâmlıktan azledilmesi ve yerine Ebussuûd Efendi'nin getirilmesinde etkili olmuştur.¹⁷

Para vakıflarına karşı çıkanlardan birisi de Birgivi Mehmed Efendi (Ö.1573) olmuştur. Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ise onun görüşlerine karşı çıkarak para vakıflarını müdâfaa etmiştir.¹⁸

İmam Birgivi, Ebussuûd Efendi'nin para vakfının cevâzına dair fetvâsına reddiye olarak "es-Seyfü's-Sârim" ve "İkâzu'n-Nâimîn" adlı iki risale yazar. Bunlarda İmam Züfer'in görüşünün zayıf olduğunu belirtip, para vakfıyla ilgili şu sakıncalara işaret eder:

1. Para vakfının sıhhatine inanarak vakıfta bulunanlar, zekât vazifesini ihmal ederler;

2. Miras hükümleri işletilemez, vârisler mağdur edilebilir;

3. Vakıf pişman olup rücû etmek istediğinde, hâkim müsâde etmeyeceğinden, vakfın vazifeleri başkasının malını yemiş olurlar;

4. Vakfolunan paranın işletilmesi Mudârebe¹⁹ veya Bida'a²⁰ ya da muâmele-i şer'iyye yoluyla olur. Bu devirde câri olan muâmele-i şer'iyyedir. Bunun aslını oluşturan 'İyne²¹ satışı Hz. Peygamber tarafından zemm olunmuştur.

5. Mütevellilerin çoğu câhil olup "iyne" satışının aslını bilmediklerinden dolayı bunu menfaat sağlayan "karz" veya "satım akdi" şeklinde yaparlar ki, bu da faizdir.²²

Nitekim daha sonraki uygulamalarda ortaya çıkan suiistimler, İmam Birgivi'nin bazı endişelerinde haklı olduğunu göstermiştir. Ancak bu, Osmanlı toplumundaki sosyal kurumların görevlerini yapmada ve ekonomide bir finans kaynağı olarak para vakıflarının önemini azaltmaz.

Para vakıflarıyla ilgili tartışmalara son noktayı koyan Ebussuûd Efendi'dir. Onun görüşü umumun kabulüne mazhar olmuş kendisinden sonraki uygulama-

17. Akgündüz, Vakıf Müessesesi, s.153.

18. Döndüren, Hamdi, "Para Vakıfları", Altınoluk Dergisi, Eylül, 1990, s.29; Repp, Richard C., "Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat" Sosyal ve Tarihi Bağlam İçinde İslâm Hukûku, el-Azme, Aziz(çev. Fethi Gedikli), İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s.17; Akgündüz, Vakıf Müessesesi, s.153.

19. Mudârebe: Bir taraftan sermaye, bir taraftan da emek olmak üzere kurulan ortaklık.

20. Bida'a: Anaparayı hasbî çalıştırıp dönem sonunda elde edilecek tüm kârı ve anaparayı sermaye sâhibine verme işlemidir.

21. 'İyne: Vadeli satıp, aynı malı satıcının daha ucuz ve peşin fiyatla almasıdır.

22. es-Seyfü's-Sârim, Süleymaniyye Kütb., Esad Efendi böl., no.1581, vr.6b.; İkâzu'n-Nâ'imîn, Süleymaniyye Kütb., Kasıdecizâde böl., no.682/14, vr.121vd.

lar için de medâr teşkil etmiştir. Ebussuûd Efendi paranın vakfının cevâzına dair yazdığı Risâle’de özetle şunları söyler:

“Menkûlün vakfını İmam Muhammed teârûf şartıyla menkûl kapsamında olan paranın vakfını ise İmam Züfer mutlak olarak kabul eder. Zührî de aynı kanaattedir. Kanaatimce bu konuda hâkimlerin takip edeceği en rahat yol, İmam Muhammed’in yoludur. Çünkü Züfer vakfin bağlayıcılığını kabul etmemektedir. Bütün fıkıhçılar da İmam Muhammed’in görüşünü benimsemişlerdir. Muteber fıkıh kitaplarında âlimlerin hepsi teâmül haline gelen menkûl vakfının câiz olduğunu İmam Muhammed’den nakletmektedirler. İmam Muhammed bunu ifâde ederken “İnsanların örf adet haline getirdiği şey” demektedir. “Şey” tabiri muayyen menkûllere hasredilemez. Sonraki fakihler hayvan ve elbiseyi de buna dahil etmişler ve vakfına cevâz vermişlerdir. Nakit para hususunda da teâmül varsa câiz olacağını söylemişlerdir. Şüphesiz nakit para da menkûlün kapsamı içerisine girer. Ancak vakfı teâmül hâline gelen menkûllerden maksad “intifâ ile bâkî kalan” denilirse, nakit parada da “mislinin bekâsı, aynın bekâsı hükmündedir” kâidesi câri olacaktır. Para vakfının devamlılığı hususuna gelince; akâra tâbi olarak vakfedilen dükkânlar çeşitli yangınlar dolayısıyla zarar görmekte ve yıkılmaktadır. Para ve benzeri ise böyle değildir. Böyle olunca “Vakıfta devamlılık şarttır, dirhem ve parada devamlılık yoktur” da denemez. Çünkü para cins olarak devam eder. Nasıl selemde mal mevcut olmadığı halde, teâmül ve ihtiyaç bulunduğu için akid sahîh oluyorsa, para ve benzerlerinin vakfı da teâmül ve ihtiyaç dolayısıyla sahîhtir. Ancak burada hükme medar olacak teâmülün varlığına müctehid karar verir, günümüzde de müctehid yok denilirse buna da şöyle cevap verilir: teâmül ve teârûf hissî bir şeydir, dolayısıyla müctehidin görüşü gerekmez. Osmanlı Devletinin büyük şehirlerinde nakit para vakfı tam bir şöhrat ile şuyû bulmuş ve teâmül hâline gelmiştir. Çoğu mescid ve medreselerin vakıfları nakit paralar olduğu için, daha önceki bütün Şeyhülislâmlar bunun sıhhatine fetvâ vermişlerdir. Aynı şekilde kazas-ker ve kadılar da sıhhat ve lüzûmuna hükmede gelmişlerdir. Bu durumda gerekli şartlara riâyet edilerek yapıldığı ve hâkim de buna hükmettiği taktirde paranın vakfı sahîh ve lâzım olacaktır.”²³

23. Ebussuûd, Risâle fi Vakfi'l-Menkûl Bağdatlı Vehbi, no.477/2 vr.I-X; Risâle fi Cevâz-ı Vakfi'd- Derâhîn ve'd-Denânir, Süleymaniyye Kütüb., no.708/36.

Bu münakaşalardan, para vakfının uygulamalı Osmanlı hukukuna girişinde örf, teâmül, ihtiyaç gibi siyasî ve ekonomik bir çok sosyal faktörün etkili olduğu görülür. Şimdi de bu faktörler üzerinde durmak istiyoruz.

A. Toplumsal Uyum: Örf Faktörü

Hukûkî normların meşrûlaşip, genel kabul görmesinde toplumun önemli bir rolü olduğu gerçektir. Bu itibarla, kanun koyucular da bu faktörü nazarı dikkate almışlar ve oluşturacakları kurallar bütünüyle, toplumun sosyal bilinci arasında bir uyum olsun istemişlerdir. Toplumun onayından geçmeyen bir norm da, onun sosyal dinamikleriyle sürekli bir çatışma halinde olacaktır. İslâm teşrî'inde Şârî bunu gözetmiş olup önceden inanç ve ahlâk umdeleriyle hazırladığı toplumsal şura paralel olarak, muâmelâta dair kuralları vaz etmiştir. Daha önceden beri, Arap toplumunda câri olan örf adetlere gelince, Şârî, Arapların İslâm'a aykırı olmayan bazı örflerini meşrû saymıştır. Vahiy döneminden sonra da örfün hüccet oluşu bir tarz olarak, fakihler tarafından devam ettirilmiştir. Bu itibarla onlar, yaşadıkları dönemler içinde, istinbât ettikleri bazı hükümlerde örfü kaynak göstermişlerdir.²⁴ Nitekim bazı âyetler de buna işaret etmektedir.²⁵

Para vakfının gerek fikhî platformda tartışılmasında gerekse Osmanlı toplumunda kurumsallaşmasında örfün önemli bir rolü olmuştur. Fıkıh tarihi içerisinde bazı farazî meselelerin tartışılması bir tarafa itilirse, belki de her fakih kendi sosyal gerçekleri içerisinde, cemiyetinin problemlerini halletmeye çalışmıştır. Bu noktada, para vakıflarının örf halini aldığı, "zaman" ve "toplumlarda" tartışıldığını görmekteyiz. Serahsî ve Kâsânî gibi ilk devir hanefî hukûkçuların, bu meseleye temas etmemelerinin altındaki yatan esprî de budur.

Şimdi bu hususu biraz daha somut örneklerle izah etmeye çalışalım: "Silah ve savaş atlarının vakfedilmesini" nass²⁶ dolayısıyla istisnâî bir durum olarak gören hanefîler zamanla örfün tesiriyle bunun şümûlunu genişletmişlerdir. İbnü'l-Hümâm'ın "Hülâsa" isimli eserinden nakline göre: "Tohum vakfının örf olduğu

24. Atar, Fahreddin, Fıkıh Usulü, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s.89; Şaban, Zekiyyüddin, İslâm Hukûk İlminin Esasları,(trc.İbrahim Kafi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1990, s.76-77.

25. Bakara, 2/233; Nisa, 4/6.

26. Buhârî, Zekât, 33,49; Müslim, Kitâbü'z-Zekât, 11; Ebû Davud, Zekât, 22.

bir yerde, bir kimse tohumluk buğday vakfedip mütevellîye teslim etse, tohumu olmayana verilip, harman zamanı aynı miktar alınır; yine tohumu olmayan başka birine aynı minval üzere verilir, bu câizdir. Yine bir kimse ineğini vakfedip, ondan elde edilen sütün ve yağın fakirlere verilmesini şart kılarsa, eğer ineğin o bölgede böyle vakfedilmesi âdet ise bu vakfın câiz olması umulur. Nitekim Rey ve Nihavend bölgelerinde bunlara benzer örf ve âdet haline gelmiş uygulamalara çok rastlanır.” İbû'l-Hümâm yukarıda belirtilen tohum ve hayvan vakfında olduğu gibi benzer menkûllerin vakfına bazı âlimlerin teâmülden dolayı cevâz verdiğini belirtir.²⁷ Buradan o dönemlerde para vakıflarının henüz meşhur bir örf haline gelmediği anlaşılmaktadır.

Halvânî ve Serahsî'nin de aralarında bulunduğu ekser ulemâ, vakfedilmesi örf haline gelen menkûl şeylerin vakfında İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiler. Daha sonra örf olan yerlerde paranın da vakfedilebileceğine dair görüşler ortaya çıktı.²⁸

Osmanlı dönemine gelindiğinde para vakıflarına ait teâmülün artık örf haline geldiği görülmektedir. Nitekim bir Osmanlı dönemi hukûkçusu olan İbn Âbidîn bu meseleye dair uzun bir bahis açmış ve izahlarında da örf faktörünü ön planda tutmuştur. Ona göre, başlangıçta Rumeli bölgelerinde marûf olan para vakıfları daha sonra Osmanlı'nın diğer bölgelerinde de yaygınlaşarak örf halini almış ve buna dair uygulamalar fazlalaşmıştır. Artık bunların vakfedilmeleri cevâz bakımından İmam Muhammed'in “Örf âdet olan beldelerde menkûl malların vakfedilmesi câizdir” kavli altına girmiş olur. Kıyas'a göre para ve menkûl malların vakfedilmesi sahîh değildir. Çünkü vakfedilen bir malın müebbed yani gayr-ı menkûl olması şarttır. Menkûl mallar ise devamlı değildir. Ancak örf ve âdet ile kıyas terkedilir. Şunu da belirtmekte fayda var, her örf câri olduğu devir ve bölge için muteberdir. Bir örfün muteber olması için onun sahabe döneminde vukû bulmuş olması şart değildir. Gerek sütünün fakirlere verilmesi şartıyla koyun, keçi ve ineğin vakfı; gerekse paranın vakfedilmesi, sahabe döneminde bilinmese de son zamanlarda teâmül haline gelmiş olan örf ve âdetlere göredir. Nitekim örf ve âdet ile sâbit olan şey delil ile sâbit olmuş gibidir.²⁹

27. İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdüvâhid (Ö.681H.), a.g.e., c.VI, s.219.

28. el-Fetevâ'l-Hindiyye, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, c.II, s.361,363.

29. İbn Âbidîn, Reddû'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, c.V, s.364; Ayrıca örfle ilgili kaide için bkz. Mecelle, md.36.

İbn Âbidîn'den önce Molla Hüsrev ve İbrahim Halebî gibi Osmanlı hukûkçuları da vakfedilmesi örf hâline gelen menkûl şeylerin vakfiyyetinde İmam Muhammed'din görüşünü tercih etmişler ve fetvânın bu kavil üzere verildiğini belirtmişlerdir.³⁰

Daha önce bahsettiğimiz para vakıflarıyla ilgili tartışmalarda da örf faktörünün öne çıktığı görülür. Balî Efendi'nin para vakfının yasaklanması üzere kaleme aldığı mektuplarda: "... üç yüz yıla karîb 'amel oluna gelmiş ..., ... istidâre-i zamana tâbi olmak lâzımdır bazı ahkâmda şerîatin bazı ahvâli muktezâ-yı zamana tâbidir eyü gidiver âlemi karıştırmı ..., ... bu meseleyi hâline ko, men eyleme, nice geldi ise öyle gitsin, ... ekser mesâcid ve medrese evkâf-ı nükûddur..."³¹ gibi ifâdeleriyle para vakıflarının üç asırdan bu tarafa teâmül halinde bulunduğunu, kaldırılması durumunda toplumda karışıklık ve fitnenin çıkacağını belirtmiştir.

Para vakıflarının cevâzı hususunda bir risâle yazan Kemal Paşazâde(Ö.1534) de "İlk hanefî imamları bu gün yaşamış olsalardı, insanların teâmülünü gözönüne alarak, İmam Züfer gibi para vakfının cevâzına fetvâ verirlerdi."³² diyerek örf gerçeğini daha açık bir dille beyan etmiştir.

Nitekim yukarıda geçtiği gibi Ebussuûd Efendi de para vakfı meselesini çözüme kavuştururken ilk hareket noktası İmam Muhammed tarafından benimsenen örf ilkesi olmuştur. Netice olarak başlangıçta Rumeli bölgelerinde câri olan para vakfı teâmülü, daha sonra ülkenin genelinde şuyû bulan örf hâline gelmesiyle, meselenin çözümünde ve kurumsallaşmasında etkili bir faktör olmuştur.

B. Siyasî Otorite Faktörü

Gerek Padişahlar ve gerekse Saraydan olan diğer nüfûz sâhibi kimseler, para vakıflarının kısmî örf sürecinden ve sınırlı uygulamalardan resmî hukuka girmesinde büyük rol oynamışlardır.

30. Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz (Ö.885/1489), Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Güreri'l-Ahkâm, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 1979, c.II, s.136-137; Halebi, İbrahim Ö.(956/1549), Mültekâ'l-Ebhur(Haşıyeli), Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1981, s. 234; Mültekâ'nın şerh ve haşıyelerinde konuya dair geniş izahlar verilmiştir.

31. Balî Efendi, a.y., vr.45a-47a.

32. Kemâl Paşazâde, Risâle fî Cevâz-ı Vakfî'd-Derâhîm ve'd-Denânir, Süleymaniye Kütb., no.708/36.

Onların bu katkıları sadece kanunlaştırmayla sınırlı kalmayıp, uygulamada bizzat öncülük yapmaları ve bu vakıfların bekâsı için koruyucu tedbirler almaları şeklinde de tezâhür eder. Şimdi kısaca bunlardan bahsedelim.

1. Bu alandaki kanunlaştırmalar

Yukarıda da geçtiği üzere bir vesileyle Kanunî Sultân Süleyman'ı etkileyerek para vakfını yasaklayan Çivizâde'nin bu yasağında önce, para vakıflarının bazı Osmanlı Sultanları tarafından kanunlaştırıldığına dair kanaat hâsıl olmaktadır. Nitekim Bâli Efendi'nin, Kanunî Sultan Süleyman'a yasağın kalkması için göndermiş olduğu mektupta "..... 'ulemâ ittifâkı ve pâdişâhlar emriyle üç yüz yıla karîb 'amel olagelmış, bazı kuzâtın berâtında yazılmış, mevâzî'-i ihtilâfâtta olan mesâ'ilin akvâsıyla 'amel idesin, kavî-i zâ'if ile 'amel etmiyesin, illâ vakf-ı derâhîmde 'amel idesin, za'ifdir deyû terk etmiyesin" demiş olması³³ bu kanaatı doğrulamaktadır.

1546 Tarihli İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri'ne göre para vakıflarına dair en eski vakfiye kayıtlarının 861(1456) tarihine kadar uzandığı görülür.³⁴ Bir başka ifâdeyle para vakıfları en geç Fâtih Sultan Mehmed zamanında başlamıştır, diyebiliriz. Hatta bizzat Fâtih, elde edilecek kârı Yeniçeri ocaklarına verilecek etlerin, zamanla olası fiyat artışlarını karşılamak maksadıyla yirmi dört bin altın vakfederek, fiilen de uygulamada öncülük etmiştir. Ayrıca Fâtih'in kurduğu para vakfı bununla sınırlı kalmayıp bundan başka da para vakıfları kurduğuna dair kayıtlar mevcuttur. Daha sonra Kanunî, kendinden önce kurulan para vakıflarını birleştirip, kasaplara yardım parası için altı yüz doksan sekiz bin akçelik vakıf tesis etmiştir.³⁵

Para vakfı konusunda, kanaatımızca önceleri daha çok Rumeli bölgelerine münhasır uygulamaların başta Anadolu olmak üzere İmparatorluğu şâmil köklü bir kanunlaştırmaya gidilmesi Kanunî döneminde olmuştur. Bilindiği üzere müftü tarafından verilen fetvâ kadîyî bağlamaz. Ancak fetvâ'ya emr-i 'âlf(fermân-ı hümayûn) iktirân etmişse, o artık vâcibu'l-ittibâ'(uyulması zorunlu) kanun haline gelmiştir. Para vakfıyla ilgili kanunda da bu yol izlenmiştir.

33. Vakf-ı Nükûd Hususunda Kazâyâ, Süleymaniye Kütb., Esad Efendi Medresesi böl., no.188/b, vr.33b-40a.

34. Barkan, Ö.L.-Ayverdi, Ekrem Hakkı, İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 953(1546) Tarihli, İstanbul, 1970, s.XXX.

35. Çağatay, Neşet, "Osmanlı İmparatorluğunda Riba-Faiz Konusu Para Vakıfları ve Bankacılık", Vakıflar Dergisi, IX.sayı, Ankara, 1971, s.48.

Ma'rûzât olarak bilinen ve meçhul bir arzedici tarafından Ebussuûd'a mesele olarak getirilmiş olduğu zannedilsin diye; fetvâ süsü verilen altı meseleyi kapsayan bu kolleksiyon, Şeyhülislâm ile Sultan arasındaki işbirliğinin anlamlı bir ürünüdür. Ma'rûzât'ın önsözünden anladığımız kadarıyla, Ebussuûd Efendi, dîn ve devlet nizâmını ilgilendiren bazı meselelerde memleketin içinde bulunduğu ahvâl gereği bazı müctehidlerin görüşleri üzerine amel etmenin (bazılarınca zayıf kabul edilse bile) daha münâsib olduğunu Kanunî'ye arzeder. O da bu şekilde amel edilmesine dair fermân çıkarır.³⁶ Bu altı meseleden biri de paranın vakfına dair olup olayın tarihi seyri kısaca şöyledir: Çivizâde'nin azledilmesinden sonra -ki onun para vakfını yasaklamasının toplumda çıkardığı huzursuzluğun azlinde müessir olması muhtemeldir- bu mesele hakkında Ebussuûd Efendi'den bir fetvâ istenir, o da toplumun maslahatı ve fakirlerin ihtiyaçlarını nazar-ı dikkate alarak İmam Züfer'in görüşü doğrultusunda fetvâ verir, sonra cumhur-ı ulemâ bu görüşü destekleyince artık bu, üzerinde ittifâk olunan bir mesele haline gelir ve Kanunî'ye arz olunur. Kanunî de 1548 tarihli Çivizâde'nin tesiriyle çıkarılan ve para vakfını yasaklayan fermânı ilgâ eden bir fermân çıkarır. İlk bölümü bu değişiklikten bahseden fermânda daha sonra şunlar yer alır: "... Şimdiye kadar Osmanlı memâlikinde kurulmuş bulunan para vakıflarının idârecilerinin ve vakıf kurucularının vârislerinin, vakıflara ait olan paraları sarfetmeleri, bir çok câmi ve ibâdethânenin harâbe ve bakımsız hâle gelmeleri efkâr-ı umûmîde konuşulan bir mesele haline gelmiştir. Bu yüzden bir çok vakfeden, vakfı oluşturmak için gerekli gayr-ı menkûlleri tasarruf etmediği için (önceki fermân), hayırseverliğin azalmasına sebebiyet vermiştir. Bütün bu sebeplerle; benim eski kazaskerim ve şimdi müftülük vazifesinden emekli olmuş olan Molla Abdulkâdir, Molla Ebussuûd, iki kazaskerim, eski Anadolu Kazaskeri Molla Emir Mehmed ve öbür büyük Mollalar; Çivizâde'ye karşı birleştiler; dinar ve dirhem vakfının muteber ve bağlayıcı olduğuna dair fetvâlar verdiler ve dediler ki: Bu gibi meselelerde zayıf bir delile dayanarak hareket etmede bir zarar yoktur. Huzûr-ı Hümâyûnuma bildirilen budur; mü'minlerin işlerini ilerletmek ve gerçek şerî'atı yaymak benim 'âdet-i hümâyûnum ve uygulamam olduğundan, Osmanlı ülkelerinde öteden beri cârî olan uygulamayı esas alarak hayır yapmak ve vakıf kurmak

36. Ebussuûd, Ma'rûzât, Milli Tettebuûlar Mecmuası, Mayıs-Haziran, 1331, c.I, sayı.2, İstanbul, Matbaa-ı Âmirî, s.337-338; Akgündüz, A., Osmanlı Kanunâmeleri, 4.kitap, Kanunî Devri Kanunâmeleri, İstanbul, 1992, s.35.

isteyen hayırseverler, altın veya gümüşten birini tercih eyleyerek kendi vakıflarını te'sis edebileceklerine dâ'ir fermânım sâdir olmuştur."³⁷ İlki Kanunî'nin bu fermânıyla kanun hâle gelen Ebussuûd'un Ma'rûzât'ı onun ölümünden sonra tahta çıkan her yeni Sultanın para vakfı meselesinde izleyeceği yolu belirlemede etkin olmuş ve her defasında irâde-i seniyyeye iktirân ederek uygulamanın güncelleştirilmesine gidilmiştir. Nitekim İbn Âbidîn de kendi döneminde menkûl ve para vakfının sıhhat ve lüzumuna hükmetmeleri için hâkimlere Sultan tarafından emr-i âlinin vârid olduğunu belirterek Ma'rûzât'ta yer alan para vakfıyla ilgili hükmün câri olduğunu bildirmektedir.³⁸

2. Para Vakıflarının Kurulmasında Yargı Süreci

Çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi gerek para vakfının cevâzı ve gerekse böyle bir vakıfta bulunan kimsenin "vakfettim" dedikten sonra mütevellîye teslim etmesi sonucu ortaya çıkan hukûkî durum da, devletin resmî mezhebi olan Hanefî mezhebi içerisinde ihtilâflı bir konudur. Ebû Hanîfe'ye göre bir şeyin sahîh olması onun lüzûmunu gerektirmez. Bu vakıfta da böyledir. Ebû Yusuf'a göre "vakfettim" sözüyle vakıf lâzım(bağlayıcı) olup vakfedenin mülkünden çıkar. İmam Muhammed ise, vakfolunan şeyin mütevellîye teslim edildikten sonra lüzûm doğuracağını belirtir.³⁹ İşte böyle ihtilâflı bir meselede hâkimler nasıl bir yol izleyecekler? Tek düzenlilik mi olacak, yoksa her biri bağımsız mı hareket edecek?

Bu noktada Padişahlar, para vakfıyla amelî(hüküm vermeyi) emretmekle kalmamış, bunda izlenilecek kazaî yolu (Şeyhülislâmın belirttiği minvâl üzere) göstermek suretiyle belki de, Türk-Hukuk tarihi içerisinde yargıya bu denli tesir etmemişlerdi. Ebussuûd Efendi'nin fetvâ şeklinde ortaya koyduğu bu formül Sultanın da "emr-i âlî"si ile kanundan daha da öte kadılar tarafından sık sık izlenilecek metodun da nüvesini oluşturuyordu. İlgili maddenin metni kısaca şöyledir;

37. Repp, Richard C., "Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat", el-Azme, Aziz, İslâm Hukûku, (çev. Fethi Gedikli), İz Yayınevi, İstanbul, s.172-176.

38. İbn Âbidîn, a.g.e., c.V, s.364; Gerek şer'iyeye sicillerindeki belgeler ve gerekse Ma'rûzât'ın bir kısım metinlerinde Ebussuûd Efendi'den merhûm diye bahsedilmesi, sonraki padişahların da bu maddeleri emrettiklerine delâlet eder. İlgili maddenin sürekli yürürlükte olması ancak böyle izah edilebilir. Ayrıca bkz. Repp, R.C., a.g.m., s.172.

39. el-Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd Ö. (H.683), el-İhtiyâr, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, 3.cüz, s.40-42; Molla Hüsrev, a.g.e., c.II, s.133-134; Halebi, a.g.e., s.233-234; el-Haddâdî, Ebû Bekr b. Ali Ö. (H.800), el-Cevheretü'n-Neyyire (Ludûri Şerhi), Fazilet neşriyat, İstanbul, 1978, cüz.I, s.430.

“Derâhim ve denânîre müte‘allik olan vakıfnâme ile ‘amel olunmağa ve vakfın sıhhatine ve lüzûmuna hüküm kimin mezhebi üzere idüğün beyân ve evvelâ sıhhatine ve sâniyen lüzûmuna hüküm olunmak lâzım olur mu?

el-Cevâb: Şimdi kuzât bu vecihle hükme me‘mûrlardır, lâzımdır.”⁴⁰

Bu maddeye göre tescil işleminde takip edilecek yol, dönemin fıkıh kitaplarında da tarif edilmiş,⁴¹ sicillerde de uygulama bu tarz üzere olmuştur. Buna göre önce vâkıf(vakfeden) belli bir miktar parayı vakfettiğini ikrâr ederek, bu paranın murâbahaya verilmesi ve elde edilen gelirin sarf yerleri ile ilgili bazı şartlar ileri sürüp, mütevellî tayin ettiği kişiye parayı teslim eder. Sonra vâkıf, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre paranın vakfının câiz olmadığını ileri sürerek mütevellîden paranın kendisine iâde edilmesini ister; o da râzî olmaz; aralarında(göstermelik) anlaşmazlık çıkar. Mütevellî, murâfaa için hâkime başvurup, paranın vakfı her ne kadar üç imama göre câiz olmasa da İmam Züfer’e göre (Ensârî’nin rivâyeti üzere) câiz olduğunu belirtilip vakfın sahîh olduğuna hükmeder. Vâkıf, hâkim hükmü ile vakıf sıhhat kazansa da Ebû Hanîfe’ye göre “sıhhat”ın “lüzûm”dan farklı olduğunu, dolayısıyla vakfın lâzım(bağlayıcı) olmayacağını ileri sürer. Buna da şöyle cevap verilir: “Ebû Yusuf’a göre, vâkıf “vakfettim” demekle İmam Muhammed’e göre vakfedilen şeyin mütevellîye teslim edilmesiyle vücûb taayyün eder.” Böylece hâkim vakf-ı nükûdu(paranın vakfı) evlâ görüp İmameyn’in re’yi üzere lüzûmuna hükmetmesiyle, daha önce vakfın sıhhatına dair verilen hüküm de muhkem hâle gelmiştir.⁴² Artık vakfın ihlâl ve ta‘tiline ihtimal bile kalmamıştır.⁴³ Şer‘iyye sicillerinden edindiğimiz kanaata göre bu usul imparatorluk boyunca takip edilen bir “prosüdü” halini almıştır. Barkan’ın “göstermelik bir formalite”⁴⁴ olarak değerlendirdiği bu mutâd usulün hukûkî tutarlılığa ve ittirâda

40. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri(Kanunî Devri-Ma‘rûzât), 4.kitap, s.47; Bu madde Millî Tetebebuılar Mecmuasında Yayınlanan Ma‘rûzât’ta yer almamaktadır.

41. Mevkûfâtı, Mehmed (Ö.1065H.), el-Mevkûfât(Mültekâ Şerhi), Matbaa-ı Osmâniyye, 1315, c.I, s.366; Molla Hüsrev, a.g.e., c.II, s.132.

42. İbn Âbidîn, İbn Nüceym’in “Paranın Vakfının İhtilâfsız Câiz” olduğuna dair görüşünü; bu konuda yetkili bir hâkimin buna hükmetmesiyle izâh eder. Zira selâhiyetli bir hâkimin hükmü bu konudaki ihtilâfi ortadan kaldırır ve müctehedün fiî olan mesele, artık kazıyye-i muhkeme hâline gelmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Reddû’l-Muhtâr, c.V, s.363.

43. Kayseri Şer‘iyye Sicilleri, 81 Nolu Defter(H.1084) blg.142; 84 Nolu Defter(H.1087), blg.11,55,75,76,81,134,184,424; Kastamonu Şer‘iyye Sicilleri, 429-19 Nolu Defter(H.1124-1125), blg.63,70,71,77. Biz müracaat için bu belgelerin numaralarını verdik, ancak bu formaliteye bütün para vakıflarında rastlamak mümkündür.

44. Barkan-Ayverdi, a.g.e., s.XXXV.

gösterilen aşırı hassasiyetten de kaynaklanmış olması da gözardı edilmemelidir. Zîra ilk dönemlerde şer'î mahkemede hâkim hükmüyle sıhhat ve lüzûmuna hükmolunan para vakıfları tescil edilirken ayrıca kendilerine "müvellâ"⁴⁵ denilen mütehasıs hâkimlerin de onayından geçirilmek suretiyle sıkı bir takip altındaydı.⁴⁶ Ancak başlangıçtaki kuralcı tutumun yerini zamanla daha sade bir tarzın aldığı söylemek mümkündür. Zîra son dönemlerdeki şer'îye sicillerinde "... hasebi'l-âde vakf-ı mezbûrdan rüçü' ve istirdâd ve da'vâsından sonra ... 'alâ kavli men yerâhu mine'l-'eimmeti'l-müctehidîn vakf-ı mezbûrun sıhhat ve lüzûmuna hükm-i sahîh-i şer'î ve kazâ-ı sahîh-i mer'î itmeğın min ba'd vakf-ı mezbûr sahîh ve lâzım olub ta'til ve tağyîrine mecâl mümteni'ü'l-ihtimâl oldu ..." şeklinde yer alan ifâdelerin daha muhtasar olduğu hemen göze çarpmaktadır.

Bu şekilde tescil olunan vakıfdan rüçü etmek kesinlikle mümkün değildi.⁴⁷

3. Vakıf paraların korunmasında matuf tedbirler

a) Para Vakıflarında Devamlılığın Sağlanması

İlk dönem İslâm hükûkçularının para vakfıyla ilgili endişeleri daha çok bunun sürekliliğinin nasıl sağlanacağından kaynaklanmaktaydı. Zira onlar te'bîdi vakıfta bir esas olarak kabul edip, menkûl ve paraların yok olmaya müsâit olabileceği tereddütünü taşımaktaydılar.⁴⁸ Bu tereddüdü izâle için zaman zaman uygulamada bazı tedbirlere baş vurulduğu görülür. Bu cümleden olarak kurulan bir vakıfta "vakfedilen parayı içindeki altın ve gümüş miktarı değişmeyen

45. Müvellâ: Bir kazâda vukû bulan bazı özel davâları, o kazâ hakiminin görmesinde sakınca ve mâni bulunduğu zaman o davâlara bakıp hüküm vermek üzere tayin olunan özel nitelikli hâkimlere denir. Bunlar saltanat tarafından tayin edilip hangi konuda görevlendirilmişlerse o konulara bakar, başka davâlara bakmazlardı. Daha fazla bilgi için bkz. Pakalın, Mehmed Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1993, c.II, s.640.

46. Kayseri Şr.Sc., 84 Nolu Defter, s.87'de, 184 numaralı belgede kayıtlı Hacı Turgut Evkâfı'na dair vakfiyede iki müvellânın onayının olduğunu tesbit ettik. Vakıf davâları için görevlendirilen "müvellâ"lar için bkz. Molla Hüsrev, a.g.e., c.II, s.133-134; el-Meydânî, Abdülhanî Ö.(H.1268), el-Lübâb(Kudûrî Şerhi), Fazilet Neşriyat, İstanbul, 1978, s.430; Ali Haydar Efendi, Mecelle Şerhi, Beyrut, 1991, c.IV, s.562.

47. "Zeyd şu kadar akçesini bir cihete vakf ve teslîm-i ile'l-mütevelli ve tescil-i şer'î itirdikten sonra Zeyd nâdim olub vakfından rüçü'a kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz." Şeyhülislâm Çatalcah Ali Efendi Ö.(H.1103), Fetevâ-yı Ali Efendi, Matbaa-ı Âmire, 1311, s.209.

48. el-Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebû Bekr Ö.(H.587), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, c.VI, s.220; en-Nevevî, a.g.e., c.XV, s.325; İbn Kudâme, a.g.e., c.X, s.640-641; el-Merginânî, a.g.e., c.III, s.16.

sağlam bir para esasına bağlamak suretiyle, derâhim ve denânirin “ayn” menzilesine tenzil olunan emsâl-i mütedâvile ve dâimesi in‘idâm ve inkitâdan sâlim ve hâli olup ma‘nâ-yı te‘bîd sâbit ve câri olabileceğini ve hatta bu bakımdan kıymetli maden olarak, miktar ve ayarı sâbit kalacak sağlam bir paranın, zamanla harap ve tamire muhtaç ve yangın tehlikesine de maruz bulunmayacağı için, kıymetlerini devamlı olarak kaybetmek tehlikesine maruz olan binalara nazaran daha elverişli sayılabileceği ileri sürülmüştür.⁴⁹ Ancak buna da şöyle itiraz edilebilir; para şeklen itlâf ediliyor görünse de gerçekte değer itibarıyla bâkidir.

İmam Züfer’in para vakfının devâmını sağlaması hususunda önerdiği “mudârebe” ortaklığında insiyatifin daha ziyade işletmecide olması hasebiyle, zarar gibi aleyhte ortaya çıkabilecek neticeden daha çok vakıf etkileneceği için devlet burada murâbaha akdini tercih etmiştir.

Muayyen bir nisbette yıllık(%15) nemânın dışına çıkmamak kaydıyla yapılan murâbaha akitleri devlet garantisindedir.⁵⁰ Burada mu‘âmele-i şer‘iyye⁵¹ ile murâbahaya⁵² verilen ve ticârete aktarılan paradan elde edilen kârın sarfedilmesi yoluyla para vakfının devamlılığı amaçlanmıştır. Şunu belirtmekte fayda var, sarf kesinlikle kârdan yapılır, asl-ı mâldan yapılmaz. Aksi halde tazmîni gerekir.⁵³ Bunun yanında vakıf paranın istirbâh olunmasında(kâra verilirken) da belli tedbirler alınmıştır. Şimdi kısaca bundan bahsedelim.

49. Barkan-Ayverdi, a.g.e., s.XXXVI.

50. Ebussuûd, Ma‘rûzât, Mîli Tettebuât Mecmuası, c.I, sayı 2, s.344.

51. Mu‘âmele-i Şer‘iyye, fetvâ kitaplarında şöyle yer almaktadır: “Zeyd ‘Amr’dan bin akçe isteyüb, onu on bir üzerinden(%10) bin akçe alub ‘Amr kaftânın çıkarub Zeyd’e yüz akçeye satdım, dise Zeyd dahi kabûl edüb kaftânı Bekr’e hibe idüb, Bekr dahi kaftânı ‘Amra hibe eylese bu tarik üzere mu‘âmele-i şer‘iyye midir? el-Cevâb: Şer‘iyyedir.

Sûret-i mezkûrede olan ribh harâmdır, dise ona nesne lâzım olur mu?

el-Cevâb: Mu‘âmele-i sahiha olıcak harâm dîmemek gerek.” (Ebussuûd)

“Mesele: Ba‘zı hile-i şer‘iyyelere Zeyd, “Hile, Tanrıyı aldatmaktır” dise ne lâzım gelir?

el-Cevâb: Ta‘zîr-i belîğ ve tecdüd-i imân lâzım gelir.” (İbn Kemâl), Barkan-Ayverdi, a.g.e., s.XXXIV.

52. Murâbaha: Mu‘âmele-i şer‘iyye ile paranın kanunla belirtilen oran çerçevesinde ribh(kâr) şartı koşularak işletmeciyeye verilmesidir. Bursa şer‘iyye sicillerindeki kayıtlara göre söz konusu yöntemle işletilen 545 para vakfından 146’sının yüzyıldan fazla yaşamış olması bunlar içerisinde 138 yıl ayakta kalmış bir para vakfının bulunması te‘bîd tartışmalarına açıklık getirmesi açısından önemlidir. Daha fazla bilgi için bkz. Çizakça, Murat, Risk Sermayesi ve Para Vakıfları, İlimi Neşriyat, İstanbul, 1993, s.68-71.

53. Konuyla ilgili Neticetü’l-Fetevâ isimli eserde(Seyyid Hâfız, İstanbul, 1262, s.194) şöyle bir fetvâ vardır:

“Gallesi bir mahallenin avârızına meşrûta nukûd-ı mevkûfenin mütevellisi Zeyd, nukûd-ı mevkûfeyi istirbâh itmeyüb(nemâ ile işletmeyüb) avârız cem’ine me‘mûr olanlara asl-ı mâldan şu kadar akçe virse, Zeyd’e meblağ-ı mezbûru tazmîn lâzım olur mu?

el-Cevâb: Olur.”

aa) Vakıf Parayı Murâbaha İle İşletecek Kişilerde Aranılan Şartlar

Vakıf parayı işletecek kimselerde belli özellikler aranmış ve bu imkan her ticâret adamına da verilmemiştir. Bunun için O zamanki ticârî hayat içerisinde temayüz etmiş kimseler seçilmiş, yalancılık ve fesad ithâmı altında bulunanlara verilmemiştir.⁵⁴ Vakıf paraların çalıştırılmasında yerli tüccâr ve iş adamları tercih edilmiş; fakirlere, iflas edenlere, yolculara, kadınlara, müderrislere, sipâhîlere, yeniçerilere, tımâr sahiplerine ve benzeri devlet adamlarına verilmemesi şart koşulmuştur. Ayrıca vakf-ı nükûdun akçesi zengin ve servet sâhibi kimselere değerli bir rehin karşılığında verilip, iflâs etmiş kimselere verilmemesi hususunda emr-i sultânî(kanun) ve hüküm sâdir olmuştur.⁵⁵

bb) Vakıf Parayı Kullanma Hususunda İşletmeciden İstenilen Teminatlar

Vakıf paraları gerek karz olarak isteyen, gerekse ticârî kredi olarak isteyen -şer'iyeye sicilleri vakıf paraların genelde ticârî kredi şeklinde istihdâm edildiğini göstermektedir- kişilerden belli teminatlar istenmiştir. İstenen bu teminatlar para vakıflarının zayi olmamasına matuf tedbirlerdir. Bu teminat, ya borcu karşılayabilecek kıymetli bir rehin, o zamanki tabirle "rehn-i kavî" veya borçlu ödemediği zaman borcu ödeyecek zengin bir kefil, eski tabirle "kefil-i melî" şeklinde olmaktadır.⁵⁶

b) Kanun Dışı Murâbahacılığın Yasaklanması

Murâbaha işlemlerinde esas alınmak üzere kanunla belirlenen ribh oranlarının dışına çıkılmasının yasaklanması; dolaylı da olsa para vakıflarının müesseseseleşmesinde etkili olmaktadır. Zira yasal oranın üstünde yapılan muâmeleler tescil olunmayacak, bunlarla ilgili davâlar dinlenmeyecek, daha önce yapılan tesciller ise düzeltilecekti. Resmî hadlerin dışına çıkanlara sürgün, küreğe konulma ve hapis cezası gibi müeyyideler getirilmiştir.⁵⁷

54. Kayseri Şer'iyeye Sicilleri, 84 Nolu Defter(H.1087) s.87/ blg.184.

55. Akgündüz, Vakıf Müessesesi, s.164; Barkan-Ayverdi, a.g.e., s.XXXVI.

56. Kastamonu Şer'iyeye Sicilleri, 429/19 Nolu Defter(H.1124-1125) s.33/ blg.63.

57. Çağatay, a.g.m., s.51; Barkan-Ayverdi, a.g.e., s.XXXVII.

4. Vakfiye kayıtlarının tezvire karşı korunması

Bu husustaki alınan önlemler sadece para vakfı için değil, özellikle bütün vakfiyeler için geçerlidir. Şer'iyeye sicillerindeki kayıtlara göre, sahte belge düzenleyerek zaman zaman gerek tevliyette ve gerekse mürtezika cihetinde hak sâhibi olduğu iddiâsıyla bir takım kişilerin zuhûr ettiği görülmüştür. Bu durumların önüne geçmek için kurulan vakıfların bir sureti de "Defter-i Hâkânî" halk tarafından "Defterhâne" denilen merkeze gönderilerek oradaki kütüklere kaydolunuyordu. Buradaki kayıtlar çok dikkat ve itinâ ile tutulup bir tashîh ve tebdîl gerektirdiğinde yapılacak değişiklik padişahın bilgisi dâhilinde olurdu. Dolayısıyla kuyûd-ı hâkânî tezvîrden sâlim olmakla,⁵⁸ vakıf davâlarında; hakikatin tesbâtinde hükme medâr bir hüccet mesâbesindedir.

C. Avâız ve Nüzûl (Savunma Fonu) Vergisi Yükümlülüğü

Belki de, Osmanlılarda para vakıflarının kurumsallaşmasında rol oynayan en önemli faktörlerden birisi avâız ve nüzûl vergileridir. Çünkü şer'iyeye sicillerindeki kayıtlara göre, para vakıflarının çoğunun, ödenemeyen avâız ve nüzûl vergilerini ödemek için kurulduğu dikkat çeker. Para vakıflarıyla, avâız vergileri arasındaki irtibâta geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için avâız vergileri hakkında bilgi vermeyi uygun buluyoruz.

1. Avâız Vergileri

a) Mahiyeti ve Tarihçesi

Adından da anlaşılacağı üzere ârizî ve olağanüstü harcamaları karşılamak üzere toplanan vergilere avâız vergisi denir. "Tekâlif-i Dîvâniyye" veya "Avâız-ı Dîvâniyye" diye tabir olunan bu vergiler divan tarafından toplanmaktaydı. Ne zaman ortaya çıkacağı belli olmayan bir harp ve onun açacağı masraflar ve tekrarlanma süresi Padişah'ın fermanı ile bildiriliyordu. Bu husus şer'iyeye sicillerinde açıkça görülür.

Avâız, zengin müslümanların sevap işlemeye matuf olarak cihâd harcamalarında devlete yardımcı olmaları isteğinden doğmuştur. Daha sonraları mâliye

58. Pakalın, a.g.e., c.I, s.419.

teşkilatı geliştikçe reayânın isteğe bağlı yardım ödemeleri artık ödenmesi zorunlu vergi haline dönüşmüştür.⁵⁹ Şer'î vergilerin dışında "avâriz" adı altındaki vergiler Fâtih ve II. Beyazıt dönemlerine kadar uzanır. Tekâlîf-i örfiyyeden olan bu vergi başlangıçta harp masrafları karşılığı fevkelâde bir vergi iken, sonraları malî zaruretler sebebiyle daimî bir şekil almış ve buna yenileri eklenerek nihayet sayı itibarıyla doksan yedi çeşide ulaşmıştır.⁶⁰ Barkan, avâriz vergilerinin Osmanlı imparatorluğunun ilk dönemlerinden beri alınmakta olduğunu, hatta Anadolu Beylikleri ve İlhanlılar zamanında da câri olduğunu belirtir.⁶¹

Osmanlılarda bu vergilerin mükellefleri "avâriza bağlı hânelere yani evlere ve toprağa sahip olan kişiler" idiler. Bunun altında yatan gerekçe sefere yardım edecek kişilerin durumlarının, sahip oldukları bu tür emlakla tesbit edilmesidir. Memleket nüfusu önceden, bu vergilerin tevzii ve taksimine esas teşkil eden adına "avâriz-hâne" denilen vergi birliklerine bölünmüştü. Buradaki "hâne" sözü tek ailenin oturduğu dam anlamına olmayıp, emlakı bulunan ve arazi tasarruf eden kişilerden bir nisbete göre tanzim edilmiş, bekar ve evli belli sayıdaki erkekler grubunu ifade ediyordu. Bunların tayini itibarî olup halkın, zengin, şehirli, köylü, muhacir olup olmadığına bakılmaksızın sahip oldukları ev, tarla ve dükkanların miktarına göre ayarlanmaktaydı. Bu vergi birlikleri içerisinde yer alan kişiler "alâ", "evsat" ve "ednâ" gibi çeşitli derecelerde vergiye iştirak etmekteydiler. Her hânenin (vergi birliğinin) sayısı üç, beş, on veya on beş kişiden oluşabilmekteydi. Avâriz-hânesine yazılacak erkeklerin çalışıp kazanmaya güç yetirecek yaşta olmaları gerekirdi. Bu birlikler içerisinde yer alıp da, bu vergileri ödemeye güç yetiremeyen kişilerin hisseleri zenginler tarafından verilmekteydi.⁶²

Avâriz, Suriye, Bağdat, Girid ve Yemen eyâletleri dışındaki eyâlet reayâsından alınırdı. Her sene vâli, voyvoda ve kadıların nezâretiyle iki taksit şeklinde toplanır, yükümlüleri toplu bir şekilde sorumlu tutulurlardı.⁶³

Önceleri, aynen eşya veya hizmet şeklinde ödenmesi öngörülen bu vergilerin zamanla para olarak bedelinin ödenmesi kanun kapsamına alınmıştır.⁶⁴ Bu

59. Akdağ, Mustafa, Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995, c.II, s.190-191.

60. Eldem, Vedat, Osmanlı İmparatorluğunun İktisâdî Şartları Hakkında Bir Tetkik, Ankara, 1994, s.165-166; Pakalın, a.g.e., c.I, s.112,114.

61. Barkan, Ö.Lütfî, Avâriz, İ.A., M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1979, c.II, s.14.

62. Barkan, Avâriz, İ.A., c.II, s.14-15; Akdağ, a.g.e., c.II, s.197,200.

63. Cin-Akgündüz, a.g.e., c.I, s.336. *

64. Barkan, Avâriz, İ.A., c.II, s.17; Akdağ, a.g.e., c.II, 197-198.

vergiler içerik itibarıyla şöyledir: Ordunun sefer esnasında gerek duyduğu zahire veya bedeli, yine et ihtiyacını karşılamak için istenen koyun, sığır, deve ya da karşılığı para, ordunun geri hizmetlerinde ya da donanmada görevlendirilmek üzere istenen “kürekçi” “kalyoncu” neferi veya bedelleri, nihâyet yılda iki taksitle istenen “Avâız ve Nüzûl Akçesi” “İmdâd-ı Hazeriyye” ve “İmdâd-ı Seferiyye” gibi vergiler avâız vergileri içerisinde yer almaktadır.⁶⁵

Avâız vergilerinin çeşitlerine geçmeden önce, ordunun konaklama masraflarını karşılamak için toplanan nüzûl vergisinin de avâız kapsamına girdiğini belirtmek isteriz.

b) Avâız Vergileri

Avâız vergileri çok çeşitli olup, burada belli başlı bir kaç çeşidinden bahsetmek istiyoruz.

aa) İmdâdiye-i Seferiyye

Devletin cihâd için düzenlediği seferlere maddî açıdan destek sağlamak için konan vergi çeşidi olup Tanzimat’la beraber normal vergiye dönüştürülmüştür.

bb) İmdâdiye-i Hadariyye

Seferberlik vakti dışında toplanan bir vergi çeşidi olup yılda iki taksitle alınıyordu.

cc) İâne-i Cihâdiyye

Seferberlik ilânından cihâda yardım için geçici olarak toplanan vergiler olup periyodik değildi.

dd) Avâız Akçesi

Avâız-hânesi başına alınan ve zamanla paranın değer kaybına nisbetle arttırılan maktû ve nakdî bir vergidir.⁶⁶

ee) Kürekçi Bedeli

Devlet Deniz seferlerinde savaşa iştirak eden kürekçileri esir ve mahkumlar arasından temin ettiği gibi bazan da bu yeterli gelmiyordu. Bu durumda kürek çekecek kişileri ücretle temin ediyordu. İşte bunların ücretleri avâız vergilerinin bir çeşidi olan “Kürekçi Bedeli” olarak toplanmaktaydı.

65. Çadırcı, Musa, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, T.T.K., Ankara, 1991, s.105-106.

66. Cin-Akgündüz, a.g.e., c.I, s.367.

ff) *Sür-sat*

Avâız vergilerinin bir diğer çeşidi de “Sür-sat”tır. Sür-sat askerlerin geçeceği yolların üzerine kurulan “menzil” teşkilâtına cins ve vasıfları belli zahîreyi götürüp satmaktır.

Bunlardan başka, ordudaki savaş atlarının yiyeceği arpa ve samanın tedârîki ve nakli, savaş araçlarının tedârîki; kale ve hisar yapımı için yardımcı güçlerin temini gibi her türlü lojistik destek de avâızın bir çeşididir.⁶⁷

Ayrıca ordunun konakladığı yerlerdeki masraflarını karşılamak üzere zahîre veya bedeli şeklinde toplanan “nüzü” vergisi de avâızın bir çeşidi olup zaman zaman avâız tabiriyle yan yana kullanılmıştır.⁶⁸

2. Avâız Vergilerini Ödemek İçin Kurulan Para Vakıfları

Para vakıflarının teessüsü ve yaygınlaşmasının en önemli sebeplerinden birisi örfî vergilerin ağırlaşması ve sık sık istenir hale gelmesi sonucu reyânın içine düştüğü sıkıntıdır.⁶⁹ Büyük kısmını “avâız” ve “nüzü”ün oluşturduğu bu vergileri halkın ödemekte zorlandığı görülmektedir.⁷⁰

Özellikle bu vergilerden “tekâlif-i şâkka” olarak bahsedilmesi de bunların halka ne denli ağır geldiğine delâlet etmektedir. Reyâdan oldukları halde bazı kimselerin, devletin kendilerine verdikleri bir kısım hizmetler karşılığında, bazılarının da berâtla Padişah tarafından doğrudan vergiden muaf ve müsellemler tutulmaları ve bunların sayılarının zamanla artması, vergiyi ödeyen diğer kişiler üzerindeki yükü arttırmakta ve vergiyi ödeyemez hale sokmaktaydı.⁷¹

Zamanla bir sosyal yara haline dönüşen avâız vergileri halkı fakir ve perişan etmişti. Ağır vergiler altında ezilen halk kadınlara sundukları arzu-hâl yoluyla merkezden verginin hafifletilmesini istemiş, padişahlar da zaman zaman verginin tenzil edildiğine dair fermanlar ısdâr etmek durumunda kalmışlardır.⁷²

67. Barkan, Avâız, İ.A., c.II, s.14; bkz. Adana Şr. Sc.(H.1156-1157) 17 Nolu Defter, blg. 76,278,352,357,358,361.

68. Harput Şr. Sc.(H.1103-1133) Tarih ve 391 Nolu Defter, blg. 357,378,380,384; Kayseri Şr. Sc.(H.1084) Tarih ve 81 Nolu Defter, blg. 142; (H.1087) Tarih ve 84 Nolu Defter, blg. 134,325,405

69. Barkan, Avâız, İ.A., c.II, s.18.

70. Pakalın, a.g.e., c.I, s.114.

71. Avâız için kurulan bir para vakfında, konuyla ilgili şu ifâdeler yer alır: “... mahalle-i mezbûre-de vâki’ olan menzilleri için kendülerinden ve evlâdlarından hâne-i avâız ve nüzü ve sayır tekâlif-i şâkka taleb etmeyelim...” Kayseri Şr. Sc.(H.1084), 81 Nolu Defter, blg. 142; Ayrıca bkz. Kayseri Şr. Sc.(H.1087) 84 Nolu Defter, blg. 81, 134, 424.

72. Harput Şr. Sc.(H.1103-1133) Tarih ve 391 Nolu Defter, blg. 318, 439.

Şer'iyeye sicillerinde konuyla ilgili belgelere pek sık rastlamak mümkündür. Vergilerin ağırlığının reyâyâyı bazen iskâna zorlayacak derecede dramatik boyutlara ulaştığı görülür. Hicrî 23 Rebfülevvel 1087 tarihli bir belgede Karahisar Kazâsı halkının çoğu, avâriz ve nüzül vergilerini ödeyemediklerinden dolayı terk-i diyâr etmişler, daha sonra kazâ halkının tekrar memleketlerine dönmeleri için Padişah, sözkonusu verginin sadece yarısının alınması hususunda fermân çıkarmıştır.⁷³

İşte avâriz ve nüzülü ödeyemeyen reyâyânın bu müşkilâtı mahalle ve köy ahâlisi arasındaki dayanışmayı artırmıştır ve hayır sâhibi zengin kimselerin avârizin temini hususunda para vakfetmeye zorlamıştır.⁷⁴ Bu sebeple avâriz için kurulan para vakıfları başka amaçla kurulan diğer para vakıfları arasında önemli bir yer tutar. H.1078-1220/ M.1667-1805 yılları arasında Bursa'da kurulan 1563 para vakfının oran itibarıyla yarıya yakınının avâriz için kurulduğuna görülür.⁷⁵

Mahalle veya köylerin hâne-i avârizına para vakfeden kişileri para vakfetmeye sevkeden uhrevî mükâfâtın yanında dünyevî çıkarların da olduğunu belirtmekte fayda var. Çünkü bu şekilde vakıfta bulunan kimselerin kendileri ve evlatları başta avâriz olmak üzere her türlü örfî vergiden muaf tutuluyorlardı. Vâkıflar vakfederken kendilerinin ve çocuklarının vergiden muaf tutulmalarını şart koşmasalar da, mahalle veya köy sakinleri ağızbirliği etmişcesine kendileri lehinde vakıfta bulunan kimseden ve çocuklarından hâne-i avâriz ve nüzül ve sâir diğer örfî vergileri talep etmeyeceklerini hukûkî olarak taahhüt etmeleri ayrıca bu bağlamda davacı olmayacaklarını belirtmeleri bir "hîle-i şer'iyeye" ihtimâlini akla getirmektedir. Bu durum şer'iyeye sicillerinde yer alan konuyla ilgili vesîkaların genelinde açıkça görülmektedir.

Mevzû ile alakalı uygulamadan şu örneği verebiliriz:

"Medîne-i Kayseriyye'de Hisânîli Sükkânından el-Hâc Mahmûd b. Rasûl nâm kimesne tarafından vakf-ı âtiyî'z-zikri ikrâra vekîl-i sâbitü'l-vekâlesi olan es-Seyyid 'Ali b. es-Seyyid Ca'fer Çelebî nâm kimesne mahfil-i kazâda mahalle-i mezbûrenin hâne-i 'avâriz vakfı olan nukûd-ı mevkûfesine bi'l-fi'l mütvellîsi olan el-Hâc 'Ali b. Halîl nâm kimesne mahdarında bi'l-vekâle ikrâr ve

73. Kayseri Şr. Sc. 84 Nolu Defter, blg. 405.

74. Barkan, Avâriz, İ.A., c.II, s.18.

75. Daha fazla bilgi için bkz. Çizakça, Murat, Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993, s.81-144 ek bölümdeki tablolar.

takrîr-i kelâm idüb müvekkilim mezbûr el-Hâc Mahmûd ahlâs mâlından otuz beş gurûş ifrâz idüb hasbeten li'llâhi te'âlâ ve talebeten li-mardât-i Rabbihi'l-e'lâ mahalle-i mezbûrenin hâne-i 'avârizına vakf ve habs idüb şöyle şart eyledi meblağ-ı mezkûr mütevellî-yi mezbûr yediyle beher-sene istirbâh olunub hâsil olan nemâ mahalle-i mezbûrenin 'avârizına sarf oluna deyü mütevellî-yi mezbûra teslîm ol dâhî vech-i muharrer-üzere ahz ve kabz ve teslîm eyledi didikden sonra mütevellî-yi mezbûr vekil-i mezbûrın sâdır olan ikrârını vicâhen ve şifâhen tasdîk idüb emr-i vakf tamâm oldıktan sonra ahâlî-yi mahalle-i mezbûrede Mustafa b. 'Ali ve el-Hâc Yûsuf b. el-Hâc Halîl ve Kara 'Ali b. Ömer ve 'Ali Çelebî b. İbrahim nâm kimesneler ve sâyirleri vekil-i mezbûr es-Seyyid 'Ali Çelebî mahdarında her biri bi-tav'ihim ikrâr ve takrîr-i kelâm idüb mezbûr es-Seyyid 'Ali Çelebî'nin müvekkil-i merkûm el-Hâc Mahmûd'ın mahalle-i mezbûrede vâki' menzilleri için kendünden ve evlâdlarından hâne-i 'avâriz ve nüzûl ve sâyir-i tekâlif-i 'örfiyyeden bir akçe ve bir habbe salyâne taleb itmeyelüm ba'de'l-yevm birimiz merkûm el-Hâc Mahmûd'dan salyâne taleb iderssek lede'l-hükkâmî'l-kirâm mesmû'a ve makbûle olmasun didiklerinde ğibbe't-tasdîki's-şer'î mâ vaka'a bi't-taleb ketb olındı. Fi'l-yevmi'l-'işrîn min Rebî'i'l-Âhir sene 1087.

Şühûdü'l-Hâl

Ömer Efendi	Mustafa Dede
es-Seyyid Mustafa	Seyyid Halîl 'Ali
es-Seyyid el-Hâc Mahmûd	Seyyid Mûsâ
Ehûhu Seyyid Mahmûd	Seyyid Yahya Bekir Çelebî
Seyyid Veli	Seyyid 'Ali
Seyyid 'Ali Mustafa	Şa'ban '
'Abdi Kara Mustafa	Mustafa Halîm ⁷⁶

Yukarıdaki vesîkadan anlaşılacağı gibi, vâkfolunan para hâne-i avâriz mükelleflerinin vergi yükünü hafifletmekte, onlar da buna karşılık vâkıfın ve çocuklarının menzillerine isâbet eden vergiden onları muaf tutmaktadırlar. Dolayısıyla bu durum her iki tarafa da karşılıklı fayda sağlamaktaydı.

Bu izahların yanında bazı hususlara da temas etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Buraya kadar ki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere avâriz vergisi bir manâda cihâda hazırlıktır. Gücü ve kudreti yerinde olan her bir müslü-

76. Kayseri Şr. Sc. 84 Nolu Defter, blg. 81.

manın cihâda katılması dinî bir görevdir.⁷⁷ Aynı şekilde fiilen cihâda katılmayan mal ve mülk sâhibi müslümanların da savaş giderlerine katkıda bulunmaları ibâdet mesâbesinde bir vazîfedir.⁷⁸ İşte durumu iyi olanlardan istenen mal ve para yardımı Osmanlılarda zamanla kurumsallaşarak ihtiyârî bir ibâdet olmaktan çıkıp “Avâriz-ı Dîvâniyye” veya “Avâriz Akçesi” diye ödeme zorunluluğu olan bir çeşit vergiye dönüştüğüne daha önce temas etmiştik. Devlet başkâmı tarafından vaz’ olunması hasebiyle bu vergi, örfî vergiler içerisinde mütâlâ edilse de yukarıda görüldüğü gibi şer’î bir esasa dayanır. Bu da kanaatımızca bu amaca matuf para vakfedenlerce dikkate alınan bir unsur olmuştur. Zira vâkıf parasını vakfederken, vergisini ödeyemeyen fakir kimselere yardımcı olduğu kadar cihâda katkıda bulunduğunun da şuuru içerisindeydi. Nitekim Hz. Ömer, Hz. Peygamber’e Halid b. Velid’in zekât vermediğini şikayet ettiğinde; Rasulullah(S.A.V.): “Halid’e zulmetmeyin çünkü O, zırhlarını ve atlarını Allah yolunda hapsetti(vakfetti)”⁷⁹ Vakfolunan şeylerde “te’bîd” genel bir esas iken silah ve savaş atlarının vakfiyyeti sünnet sebebiyle bu genel kuralın dışında tutulmuştur. Bunu ise fukahâ cihâd esprisiyle açıklar. Zira silah ve savaş atlarının vakfolunması cihâda maddî yönden destek sağlaması hasebiyle “kurbet” kapsamı içerisinde değerlendirilmelidir.⁸⁰ İşte avâriz vergileri için kurulan para vakıflarının da bu kapsam içerisinde mütâlâ edilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Belki avâriz için bu denli fazla para vakfî kurulması ve yaygınlaşmasında rol oynayan faktörlerden birisi de kurbet(ibâdet) unsuru olmasıdır.

Avâriz vakıflarının diğer vakıflardan ayrıldığı nokta, bunlar ilk kurulduğu zaman avâriz vergilerini karşılamak gibi özel bir maksadı gerçekleştirmeyi amaç edinmişti. Bu vergiler de vatan ve dîn müdâfası için belirecek donatım ve masraflarını karşılamak içindi. Daha sonra örfî vergilerin ortadan kalkması ve vâkıfların şartlarının da unutulmaya yüz tutmasıyla, bu vakıfların sarf yerleri de mahalle ve köy heyeti kararıyla değişmiştir. Artık gaye itibarıyla da genişlemiş, şehirlerde belediye ve bayındırlık hizmetlerini, köy ve mahallelerde de bir takım sosyal hizmetleri finanse eder hale gelmiştir. Bundan böyle bu vakıfların geliri, su yolu, kaldırım inşası, esnaftan hastalık dolayısıyla iş güç

77. Bkz. Hucurat, 49/15; Sâff 61/11.

78. Bkz. Mâide 5/35; Tevbe 9/16.

79. Buhâri, Cihâd 89; Müslim, Zekât 11; Ebû Davud, Zekât 22; Nesâî, Zekât 15.

80. el-Merginânî, el-Hidâye, c.III, s.16; İbnü'l-Hümâm, Feihü'l-Kadir, c.VI, s.218.

ve kazançtan âciz kalanların, kimsesiz, dul ve yetimlerin bakımı, kredi ihtiyacı olan esnafa sermaye temini veya cenaze masrafı gibi mahalle veya köyün ortaya çıkacak fevkelâde masraflarına harcanması âdet haline gelmişti. Mahalle veya köylerin ârizî olarak zuhûr edebilecek sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere öteden beri var olan gelen son devirlerdeki nemâ karşılığı işletilen “Avâriz Akçesi”de hâne-i avâriz için kurulan para vakıflarının bir uzantısıdır.⁸¹ Gaye ve maksat yönünden değişim gösteren avâriz vakıflarının Osmanlı'nın son dönemlerinde birer sosyal güvenlik kurumuna dönüştüğü görülür. Bu gerçeği Kazıcı, şöyle ifade eder: “Günümüz sosyal devletlerin, toplumun geleceği için düşündüğü ve kanunlarla güvence altına almaya çalıştığı kurumları Osmanlı ve diğer İslâm devletlerinde avâriz vakıfları sayesinde, devletin katkı ve koordinatörlüğü olmadan gerçekleştirilmiş ve hatta bugünkü seviyesinden daha ileri bir duruma gelmiştir denebilir.”⁸² Ancak bu görüşün Osmanlı'nın son dönemi için daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü başlangıçta avâriz vakıflarının maksadı daha hususî idi.

Önceleri mütevellîler tarafından idâre edilen ve evkâf nezâretince murâkabe yapılan avâriz vakıflarının 1869 yılında önemli bir kısmı belediyelere devredilmiştir. Ancak Cumhuriyet döneminde vakıf paralarının âidiyeti belediyeler ve vakıflar müdürlüğü arasında yine tartışma konusu olmuş ve neticede 3 Nisan 1930 tarihli ve 1580 sayılı kanunun 110. maddesinin 6. fıkrası gereği avâriz ve gelirlerini belediyeler vâridâtı gibi kabul etmiştir.⁸³

D. Ekonomik Faktör

Osmanlılarda para vakıflarının kurumsallaşmasında rol oynayan faktörlerden bir diğeri de ekonomik faktördür.

Kredi ve borç alıp verme işi bugün olduğu gibi geçmişte de ticârî ve iktisâdî hayatın ayrılmaz bir parçasıydı. İşte bu ihtiyacın karşılanmasında para vakıfları bir kredi kurumu olarak görev yapmaktaydı. Tüccâr ve esnaf ihtiyaç duyduğu krediyi %15'lik nemâ ile para vakıflarından temin edebilirdi. Bu anlamda para vakıflarının Osmanlı toplumunda ticârî hayatla çok yakından ilintili olduğu görülür.

81. Barkan, Avâriz, İ.A., c.II, s.18; Cin-Akgündüz, a.g.e., c.II, s.53; Öztürk, Nazif, Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar, Ankara, 1983, s.85.

82. Kazıcı, Ziya, İslâmî ve Sosyal Açısından Vakıflar, Marifet Yayınları, İstanbul, 1985, s.91.

83. Cin-Akgündüz, a.g.e., c.II, s.126; Barkan, Avâriz, İ.A., c.II, s.18.

Evveleminde vakfolunan paraların işletilmesinde mudârebe akdi bir plasman yöntemi olarak kullanılmış olsa bile bu müessesleşme boyutuna ulaşmamıştır. Bunda, mudârib(işletmeci)in kasıt, kusur veya ihmali bulunmadıkça meydana gelecek zarardan sorumlu olmaması ilkesi müessir olabilir. Mudârebenin olası bir zarar riskini taşımasından dolayı ve vakıf mallarının işletmesinde hayır amacı bulunduğu için, anaparayı zarara karşı korumak üzere karz yönteminden yararlandığı görülmektedir. Zira karz akdinde müstakriz aldığı ödücü misliyle borçlanır. Zarar meydana gelse de anaparayı tazmîn etmek zorundadır.⁸⁴ Bu da vakıf paranın korunmasını sağladığı gibi sürekliliğine de yardımcı olur. Şer'iyeye sicillerindeki mudârebe akitleriyle ilgili davâlardan anladığımız kadarıyla, mudârib(işletmeci)ler zaman zaman sermaye sâhibinin parasını istismar etmişlerdir.⁸⁵ Bu durum vakıf paranın işletilmesinde belli oranda ribh(kâr)in şart koşulmasına zorlamıştır. Muâmele-i şer'iyeye yolu ile kâr karşılığı esnaf ve sanatkara verilen krediler şer'iyeye sicillerinde "murâbaha" akdi şeklinde tezâhür eder. Gerek "te'bîd" gerekse "vakıf paraların korunması" ilkesinden hareketle vakıfların genelinde kullanılan yöntem "muâmele-i şer'iyeye" - "murâbaha" olmuştur.⁸⁶ Bu, fiilî ve gerçek durumları yansıtan kadî sicillerinde şöyle ifâde olunur: "Kasabanın mütemekkin olan tüccâr-ı kavıyyü'l-iktidâr ve erbâb-ı sanâ'î'in mün'imleri ve mütemevvilleri ile mu'âmele-i şer'iyeye ve mu'âmele-i mer'iyeye ile mu'âmele olunması."⁸⁷ Buradan borç kredi alan kimselerin zengin tüccâr ve sanatkarların olduğu kolayca anlaşılacaktır. Bu husus şer'iyeye sicillerinden seçtiğimiz şu örnek üzerinde daha iyi anlaşılacaktır:

"Medîne-i Kastamonî mahallâtından Kebkebirler mahallesi sükkânından Benli el-Hâc Muhammed b. Muhammed nâm kimesne meclis-i şer'î kavîm vâcibü't-tekrîmde mahalle-i mezbûrenin hâne-i avârızı nukûd-ı mevkûfesine bi'l-fi'l mütevellî olan 'Ali Beg b. Seyyid Ahmed nâm kimesne ile yine mahalle-i mezbûre ahâlîlerinden el-Hâc Molla Muhammed b. el-Hâc Muhammed ve nüvvâb el-Hâc Muhammed b. Şa'ban ve Haffâf Muhammed Çelebî b. 'Ali ve Cengi el-Hâc 'Ali b. Ömer ve mu'alliminden el-Hâc 'Ali Beşe ve sâyirleri

84. Döndüren, Hamdi, "İslâmda Para Vakfı-Kârı İlgili Şartlar", Altınoluk Dergisi, Mart 1991, s.29

85. Bkz. Kayseri Şr. Sc. 81 Nolu Defter, blg. 124,137; 84 Nolu Defter, blg. 122,140,241

86. Çizakça, a.g.e., s.71

87. Barkan-Ayverdi, a.g.e., s.XXXVI; Yukarıda geçen mu'âmele-i şer'iyenin bir diğer şekli de şöyledir: Vakfın mütevellisi borç alacak şahsın malını peşin para ile 100 akçeye satın alıp, sonra ona bir yıl vâde ile aynı malı 115 akçeye satarak borçlandırırsa bu %15 nemâ ile yapılan murâbaha anlamına gelir.

mahdarında ikrâr ve takrîr-i kelâm idüb etyâb-ı mâl ahlâs-ı menâhdan yirmi guruş ifrâz ve habs idüb şöyle şart eyledi ki meblağ-ı mezbûr yed-i mütevellî-yi mezbûr ile rehn-i kavî ve kefil-i melî yahûd ikisinden biri onu on bir buçuk hisâbı üzere âhara irbâh ve istirbâh olunub bi-fazlî'llâhi te'âlâ hâsıl olan ribh ve nemâyı mahalle-i mezbûrenin vâki' olan salyane sarf olunub ol mukâlebede mahalle-i mezbûre ahâlisi benden ve ba'de'l-vefât evlâd-ı evlâdımdan bedel-i avâriz ve nüzûl ve sâ'ir tekâlif-i sultâniyye ve 'örfiyye taleb itmeyeler ol meblağ-ı merkûmü mütevellî-yi mezbûr'a def' ve teslîm oldahi ahz ve kabz idüb ba'de'l-yevm benden ve evlâd-ı evlâdımdan min ba'd tekâlif taleb itmek üzere te'ahhüd idilir didikde mukarr-ı mezbûrın câri ve sâdır olan cem'-i kelîmât-ı meşrûhasını el-mukarru lehüm el-mezbûrân mütevellî 'Ali Bege ve sâ'irleri vicâhen ve şifâhen tasdik ve tahkik itdiklerinden sonra hâkim-i muvakkî'-i sadr-ı kitâb dahi nukûd-ı mevkûfeyi tecvîz iden e'imme-i müctehidîn ridvânî'llâhi te'âlâ 'aleyhim ecma'in kaddese'llâhu bihi vakf-ı mezbûrın sıhhat ve lüzûmuna hüküm birle mâ hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb olundu fî gurre-i Sâferi'l-mükerrerem li-sene hams ve 'ışrîn ve mi'eteyn ve elf."⁸⁸

Belgeden de anlaşılacağı üzere, günümüzdeki kefil ve bir takım teminat karşılığında kredi veren bankacılık sistemiyle para vakıfları arasında bir benzerlik görülmektedir. Bu zamanla bankacılığın gördüğü bazı hizmetleri, o devirde ilkel şekliyle olsa bile para vakıflarının gördüğü anlaşılmaktadır. Bu da, o dönemdeki toplumun ekonomik ihtiyaçlarından kaynaklanmaktaydı.

Önceleri avâriz vergilerinin ödenmesi için kurulan para vakıfları, zamanla benzeri bir takım müesseselerin kurulmasına da öncülük etmiştir. Bunlardan biri de "esnâf vakfı", "esnâf sandığı" veya "esnâf kesesi" olarak da bilinen "avâriz sandığı"dır. Mahalle sâkinleri ve esnaftan krediye ihtiyaç duyanlar düşük nemâ ile bu sandıklardan kredi almaktaydılar. Bu sandıklar esnaf bankası gibi hizmet vermekteydi. Zira esnaftan hastalık dolayısıyla iş, güç ve kazançtan aciz kalanlara yardım ettiği gibi sermaye ihtiyacı olanlara da sermaye temin etmekteydi.⁸⁹ Para vakıflarının ileri bir şekli olan ve esnaf arasında yaygınlaşmış "avâriz sandıkları" ile asrımızdaki ticâret bankaları arasında bir paralellik görülmektedir. Nitekim kooperatiflerin ve bankaların adının işitilmediği zamanlarda, avâriz sandıklarının mevcudiyeti, Mithat Paşa'nın ileride kuracağı bankanın da nüvesini oluşturmuştur.⁹⁰

88. Kastamonu, Şr. Sc., s.33/blg.63.

89. Öztürk, a.g.e., s.85; Cin-Akgündüz, a.g.e., c.II, s.53; Çağatay, a.g.m., s.49.

90. Çağatay, a.g.m., s.49.

Biz bu araştırmamızda vakfolunan paranın pratikte işletilme tarzının faizli bir işlem olup olmadığı tartışmasına, konumuz gereği girmedik. Ancak şunu da belirtmeden geemiyeceğiz. İncelediğimiz vesikalar içerisinde ribh veya nemâ olarak %15 üzerinde bir rakam görmedik. Ayrıca bu işlemlerde “rihb” ve “nemâ” tabirlerinin kullanılmasını da anlamlı buluyoruz.

Netice

Bu makale çerçevesinde ulaştığımız kanaatı şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Para vakıflarının Osmanlılarda kurumsallaşmasında örf önemli bir etken olmuş olup; fukahâ vakfın hukûkî meşrûiyyetine esas teşkil eden bir delil olarak değerlendirmiştir.

2. Başta Kanunî olmak üzere bir çok Osmanlı Sultanı fiilî olarak para vakfettikleri gibi, bu alanda kanunlaştırmaya giderek hukûkî engelleri de bertaraf etmişlerdir. Bunu yaparken şeyhülişlâmlik makâmına para vakfına cevâz veren kimseleri tayin etmişlerdir.

3. Devlet, politika olarak para vakfetmeye teşvik etmiş, vakfın murâkebesi ve sürekliliğinin sağlanması hususunda gerekli tedbirleri alarak hukûkî düzenlemelerde bulunmuştur.

4. Mükellefleri tarafından ödenemeyen avâriz ve nüzûl vergilerinin ödenmesi için vakfolunan paraların geliri, neticede cihad farizasının ifâsına yardımcı olduğu için bu amaca matuf para vakfında bulunanlar, hem sosyal yardımlaşma, hem dînî bir vecibeyi ifâ etmenin, hem de millî bir görevi yapmanın şuru içerisinde olmuşlardır. Onlar, bu itibarla faiz tartışmalarına kulak asmamışlardır.

5. Viyana kapılarına kadar genişleyen imparatorlukta, savaş gâzilerinin elde ettikleri ganîmeti paraya çevirmeleri ile paralarının muhâfazası gündeme gelmiş; gerek bu paraların değerlendirilmesi gerekse iktisâdî hayat içerisinde esnaf ve tüccârın kredi ihtiyacının karşlanması, para vakıflarının kurumsallaşmasında ekonomik bir sâik olarak göze çarpmaktadır.

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1998, c. 1, s. 2.

Allah Rasûlünü Yeniden Anlamak

*Hüseyin AYDIN**

A. Peygamberlerin İnsan Oluşları

Peygamberin risaletine karşı çıkan cahiliye Arapları onun kendileri gibi bir insan oluşuna tepki gösteriyorlardı. Böyle bir görevi herhangi bir insanın üstlenmesi onlara kabul edilemez gelmişti. "Allah Ebu Talip'in yetiminden başka gönderecek elçi bulamamış mı? diye itiraz ederken daha önceki peygamberlerin de birer insan oluşlarını dikkate almamışlardı.¹ Kur'ân onların bu halet-i rûhiyesini şöyle tasvir ediyor: "Şöyle dediler: 'Bize, yerden kaynaklar fıskırtmadıkça sana inanmayacağız. Veya hurmalıkların, bağların olup aralarında ırmaklar akıtılmasın. Yahut da iddia ettiğin gibi göğü tepemize parça parça düşürmeli ya da Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin. Veya altın bir evin olmalı, yahut göğe yükselmelisin ama oradan okuyacağımız bir kitap indirmezsene yine o yükselmene inanmayacağız.'"De ki: Fesühbanallah! Ben pey-

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Zemaşşeri, Ebû Kasım Mahmud b. Ömer, el-Keşşâf, Beyrut, 1410/1995, II/316.

gamber olan bir insandan başka bir şey miyim?” “İnsanlara doğruluk rehberi geldiği zaman, inanmalarına engel olan sadece: ‘Allah peygamber olarak bir insan mı gönderdi?’ demiş olmalarıdır. “De ki: Yeryüzünde yerleşip dolaşanlar melek olsalardı, biz de onlara gökten peygamber olarak bir melek gönderirdik”² Peygamber diğer insanlardan farklı bir bünye taşımaz. O da diğer insanlar gibi yer, içer sokaklarda yürür. Diğer insanların taşıdığı insani hususiyetler onda da görülür.³

Şayet Allah’ın elçisi bir melek olsaydı o vakit de başka bir takım itirazlar mümkündü. Peygamberin melek olması halinde tebliğ ettiklerini tatbikte insanlara örnek oluşları kısıtlı olurdu. Elçiler melek olsalardı insanın bütün hallerini kuşatacak emirleri insanlara sunamazlardı. “Biz insanız sen bir meleksin; bizim nefsimiz, arzularımız, zaaflarımız var oysa sen farklısın” diyerek itiraz mekanizması oluşturabilirlerdi. Halbuki nebi insandır ve insan olmanın gereği tüm hususiyetleri taşır. Yapısal olarak insan ile melek arasında çok büyük farklar bulunur. İnsanın yapısındaki özelliklerle dünyevi hayat şartları bire bir uyum halindedir. İnsan yaşayabilmek için gıdalanmaya, oksijen teneffüs etmeye, barınmak için mekana, fiillerini gerçekleştirmek için bir takım araçlara, zamana, akli yetilerini kullanabilmek için bir takım malzemelere, günlük hayatını düzenleyebilmek için bir takım eşyaya muhtaçtır. Bizim evrenimiz insan oğlunun tüm özellikleriyle büyük bir uyum içerisindedir. Yaratıcının dünyanın şartlarını insana göre belirlediği anlaşılıyor. Tabiri caizse dünya insanın dünyasıdır, meleklerin değil. O halde insanın dünyasıyla insan gibi uyum içinde olmayan, vasıfları onunla örtüşmeyen bir yaratığın insana rehberlik yapmasını beklemek yanlış olur. Peygamberlerin beşer olmasındaki hikmet onlarla birlikte aynı yapıyı, aynı arzuları ve ihtiyaçları taşımakla beraber Allah’ın emirlerini yerine getirmeleri, fazilet ve erdemleri gerçekleştirebilmeleridir.

Peygamberlerin melek olması halinde hikmet ortadan kalkar, zira peygamberler sadece tebliğle memur değildir. Peygamberler dini yaşayarak onun hayata aktarılabilen, yaşanabilen ölçüler olduğunu ve insanın yapısına uygunluk arz ettiğini gösterirler. Kendilerine inananlarla arkadaşlık kurmuşlar, dini onlarla birlikte yaşamışlardır. Allah’ın insanlardan cahiliyye düşüncesi içinde olanların Allah’ın insanlardan birisine vahyetmesini mümkün görmemesi, onların Allah’ın sıfatlarını ve kudretini sınırlı ve noksan düşüncelerinden dolayı idi.

2. İsrâ, 17/90-95.

3. Bkz. Hûd, 11/27; Furkan, 25/7; Mü’minûn, 23/33.

Bunu Kur'ân şöyle işaretler: "Allah hiçbir insana bir şey indirmemiştir, demekle Allah'ı gereği gibi değerlendiremediler."⁴

Peygamberler bazen hasta olmuşlar, bazen başlarına sıkıntılar, felaketler gelmiş günlerce aç kaldıkları olmuş, ihtiyarlamışlar. Bütün bu ve benzeri halleri onların insan olmaları nedeniyledir. Onların birtakım acılara, afetlere, sıkıntılara ve hastalıklara maruz kalmaları yüksek mertebelerine noksanlık getirmez. Peygamberlerde bulunan bu hallerin sebepleri birkaç madde ile şöyle izah edilebilir:

1. Bütün bu haller onların ecrini artırmak, derecelerini yükseltmek içindir. Eyyüb (as)'ün düçar olduğu hastalığa gösterdiği metanet karşılığında Allah'ın övgüsüne mazhar olmuştur. Kur'ân'da Allah (cc) Eyyüb (as)'den şöyle bahseder: "Doğrusu biz onu sabırlı bulduk. O ne güzel kuldu. Tamamen Allah'a yönelmişti."⁵

2. Peygamberlerin âhîret hayatını amaçladıklarının, mükafatlarının bu dünyada verilmeyip öbür âleme saklandığının belirtileridir. Rasûlullah'ın müşriklerin baskısı karşısında yılmadan, her türlü riski göze alarak davetinde sebat göstermesi buna örnek verilebilir. Bir defasında Kureyşli müşrikler Ebû Talib'e gelerek "Kardeşinin oğlu ilahlarımıza hakaret etti, dinimizi ayıpladı, babalarımızı sapık saydı. Ya onu bizimle uğraşmaktan vaz geçirirsin, ya da onunla bizim aramızdan çekilirsin." dediler. Bunun üzerine Ebû Talib Rasûlullah'a "Ey kardeşimin oğlu! Kavminin ileri gelenleri bana geldiler. Kendine ve bana acı. Bana güç yetiremeyeceğim iş yüklemel!" deyince peygamberimiz amcasının yardımcı olma hususunda acze düşüp kendini yalnız bırakacağını zannederek şöyle söyledi: "Ey amca! Vallahi bu işten vazgeçmem için güneşi sağ elime, ayı da sol elime koyacak olsalar yine de vazgeçmem. Ya Allah dinini hâkim kılar, veya onun uğrunda helâk olurum." Bunun üzerine Ebû Talib Rasûlullah'a destek sözünü yineledi.⁶

3. İnsanların yaşayışlarında başlarına gelen iyi veya kötü haller karşısında ne yapmaları gerektiği, nasıl davranacakları onların üzerinde örneklendirilmiştir.⁷

4. Peygamberler davetlerinden kendilerine pay çıkarmazlar Kur'ân'da Hûd (as)'un kavmine seslenişi bunun açık ifadesidir. "Ey milletim! (yaptığım elçi-

4. En'am, 6/91.

5. Sâd, 38/44.

6. İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, es-Siretü'n-Nebeviyye, Beyrut, 1992, I, 176, 177; İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan 'İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram, el-Kâmil fi't-Târih, Beyrût, Ty., II, 43.

7. Bkz. Zemahşeri, el-Keşşâf, Beyrût, Ty., II, 316.

liğe) karşılık sizden bir ücret talep etmiyorum. Benim ücretim, ancak beni yaratana aittir.”⁸ Bütün peygamberler toplumlarının saygın, sevilen kimse-leriydi. Eğer dünya hevesiyle yola çıksalar bunları elde etmeleri gayet mümkündü. Dünyevî maksatların aksine Allah’ın dinini tebliğ etmek gayretiyle belalara, sıkıntılara, işkencelere katlandılar. Burada Hz. Peygamber’in (as) müşriklerin boykotu altında bir çok sıkıntıyla karşılaşması ve Hz. Hatice’yi kaybetmesi zikredilebilir.⁹

Hz. Peygamber, Ebû Talib ve Hz. Hatice’nin vefatından sonra İslâm’ı yaymak için destek arayışına girip Zeyd b. Hârise ile birlikte Taif’e gitmişti. Taif’in ileri gelenleriyle görüşerek Allah’ın dinine yardım etmelerini istedi. Ne var ki onlar bu daveti kabul etmek şöyle dursun bir de ayak takımını ve çocukları geçeceği yollara sıralayarak taşlattırdılar. Rasûlullah Zeyd’le birlikte kan ter içinde kaldılar. Bir ağacın altına oturdular, rahmet peygamberi “Ey Rabbim kavmime hidayet et, onlar bilmiyorlar.” diye dua ediyordu.¹⁰ Rasûl-i Ekrem hayatının en sıkıntılı zamanlarından birinde bile insanların hidayetinden ümidini kesmez, başına gelenlere sabır ve sebat gösterirdi.

5. İnsan oğlunun içinde bulunan ifrat ve tefrité kapılma eğilimi onları nasıl peygamberlere inançsızlığa yönlendirebiliyorsa yine onları peygamberlere ilâhi özellikler atfetmeye de götürebilir. Oysa insanlardaki özelliklerin peygamberlerde de gözlemlenmesi, onların da bazen çaresizliğe düşüp bazen de Allah’ın lütfuna mazhar oluşları, insanları peygamberlerin elçiliğini yaptığı Allah’a yöneltecektir.

Risaleti anlamada bir başka yanılgı da Hz. Peygamber’in kişiliğini insan üstü görmeye yönelen abartıdır. O’nun hayatını efsaneleştirme esasen dini yaşanamaz hale getirir. Bu nedenle insanlar onun hayatını okurken kendilerini masallarda, hayal alemlerinde zannedebilirler. İnsan üstü özellikler arayarak neden onu olduğundan farklı görmeye çalışırız? Halbuki Allah’ın elçisine şeref olarak nübüvvet payesi yeterli değil midir? Toplumun her türlü erki (yönetim birimi) uhdesinde bulunduğu halde hiçbir zaman meliklik, komutanlık gibi ünvanları kabul etmediği malumdur. Ashabı da ona hep “Rasûlullah” diyerek, başka bir konumlandırmada bulunmamış.

Ne yazık ki örtülü putçuluk tarih içinde birçok Allah adamının şirk aracı yapılmasına yol açmıştır. Hz. İsa’nın gece boyu ibadet yaptığından İncillerde

8. Hüd, II/51.

9. el-Hudari Bek, Muhammed, *Nûru’l-Yakîn fi-Sıratı Seyyidi’l-Murselin*, Beyrût, Ty., 61.

10. el-Hudari Bek, a.g.e., 64.

bahsedildiği halde insanlar onda insan üstülük aramaktan geri durmamışlardır.¹¹ Halbuki bir insanda hem ilâhî ve hem de beşerî tabiatın birleştiğini söylemeye imkan yoktur.¹² İsa'nın üstünlüğünü takvasında, ahlâkî kemalinde, risaletinde aramamak insanları haktan saptırmıştır. Hıristiyanlar Peygamber (as)'e gelerek, "Bizim sahibimize niçin ayıp isnad ediyorsun?" demişler. "Sahibiniz kim?" buyurmuş. "İsa" demişler. "Ne dedim" buyurmuş, "O Allah'ın kulu ve Rasulüdür" diyorsun" demişler. Bunun üzerine Rasulullah: "Allah'a kul olmak bir ar değildir." buyurmuş ve Cenab-ı Hak şu âyeti nâzil etmişti: "İsa Allah'a kul olmaktan çekinmez."¹³ Ne melekler ne de İsa (as) Allah'a kul olmaktan çıkmaz.¹⁴ İsa'nın hakiki pozisyonunu değerlendiremeyen Hıristiyanlar onu ilahlaştırma yanılığısına düşmüşlerdir. Yine Yahudiler Üzeyir'in Allah'ın oğlu olduğunu iddia ederler.¹⁵ Hakikatte İsa'yı ve Üzeyir'i yüce insan yapan Allah'a olan takva ve kulluklarıdır. Onlar da tevhidden başka davaları olmayan bizler gibi insanlardır.¹⁶ Kur'an insanları peygamberlerin ortak davalarına şöyle çağırır: "De ki: 'Ey kitap ehli, bizim ve sizin aranızda eşit olan bir kelimeye gelin. Yalnız Allah'a ibadet edelim, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım, birimiz diğerimizi Allah'tan başka ilah edinmesin.'¹⁷

Kur'an-ı Kerim'de Allah peygamberlerini anarken "abd" ifadesine vurgu yapmaktadır. Peygamberlerine verdiği risâlet göreviyle onlardan kulluğu kaldırmadığı, peygamberlerin asli sıfatlarının yine diğer insanlar gibi kulluk olduğu, bu niteliği sıkça belirten âyetlerden anlaşılmaktadır.¹⁸ Peygamberlerin insan olması itibarıyla iki cephesi vardır. Bir taraftan yüksek risalet göreviyle Allah ile çift yönlü dikey sözlü iletişime mazhar olan, diğer taraftan da beşerî özellikleriyle ayağı yere basan, insanlara yönelik vazifeleri nedeni ile daha fazla sorumluluk taşıyan kişiliklerdir.

Rasûlullah (as)'ın risâlet görevi yanı sıra, müslümanların lideri olması münasebetiyle üzerinde bir çok görev toplanmıştı. Buna rağmen Hendek ve Tebük gibi sıcak savaş anlarında bile ibadetini terk etmemişti. Rasûlullah'ın Cenab-ı Hakkın "Onlar size yukarıınızdan ve aşağıınızdan gelmişlerdi; gözler de

11. Matta, 14 / 23; 26 / 36; Markos, 6 / 46; Luka, 6 / 12; 9 / 18; 11 / 1.

12. Atay, Hüseyin, Kur'an'a Göre İman Esasları, Ank., 1961, 7.

13. Nisâ, 4 / 172.

14. Râzî, Fahrüddin, Mefâtihu'l-Ğayb, Mısır, T.y., VIII, 117.

15. Tevbe, 9 / 30.

16. Zemahşeri, a.g.e., I, 179.

17. Âl-i İmran, 3 / 64.

18. Bakara, 2/23; Sâd, 38/17,41; Meryem, 19/2; Necm, 53/9.

dönmüştü; yürekler ağızlara gelmişti; Allah için çeşitli tahminlerde bulunuyor-
dunuz”¹⁹ diye tasvir ettiği Hendek Savaşı’nın son derece stresli, sıkıntılı, zor
zamanında bile namazını ihmal etmemesi,²⁰ yine Tebuk Gazvesinde uzun gece
ibadeti yapması buna örnek gösterilebilir.²¹ O halde onun ümmetinin ibadeti
aksatma hususunda her hangi bir mazerete sığınma hakkı yoktur.

Herhangi bir şeyi Allah’ı sever gibi sevmek Allah’a denk tutmak demek
olur. Oysa mü’minlerin kalplerinde en derin sevgiyi Allah’a hasretmeleri icap
eder.²² İnsanlardan sevdiklerine karşı, bunu açıkça söyleyenler olduğu gibi,
tasrih etmeksizin aynı muameleyi yapanlar vardır.²³ Allah’ın yerine koydukları
varlığı andıklarında büyük bir mutluluk duyarlar, bu Allah’tan esirgedikleri
bir şeydir. Halbuki insan ne kadar yükselirse yükselsin, insan olmanın sınırlarını
aşamaz, ulûhiyetten pay alamaz. Hz. Ali’nin Sebeiyye ve Hulûliyye
firkalarınca ilahlaştırılması buna açık bir örnek teşkil eder.²⁴

İslâm’da insanların üstünlüğü Allah’a olan takvaları, salah-ı halleri ve hayır-
da, fazilette önde olmalarıyla bilinir, nihaî değerlendirme ise ancak Allah
katındadır.²⁵ Rasûlullah buna şöyle işaret eder: “Kıyamet gününde mü’minin
terazisine güzel ahlaktan daha ağır bir şey konmaz.”²⁶ Yoksa insan için insan
olmanın ötesinde yahut da sırf bir inanca, mezhebe veya meşrebe mensup ol-
maktan kaynaklanan bir üstünlük ölçütü bulunmaz. Ehl-i Kitap erdemliliği öte-
leyerek kendilerinin bir dine mensup bulunmalarının ve elleriyle tahrif ettikleri
kitaba sahip olmalarının kendilerini Cehennemden azâde kılacağını kabul
etmişlerdi. Allah (cc) onların bu ham hayallerini, sahte kuruntularını şöyle geçersiz
kılıyor: “Bir de dediler ki: “Bize sayılı birkaç günden başka asla ateş azabı
dokunmaz. “De ki; “Siz Allah’tan bir ahit mi aldınız? Böyle ise Allah sözünden
dönmez. Yoksa siz Allah’a karşı bilemeyeceğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz.”²⁷
İnsanlık için çıkarılmış en iyi ümmet olarak tavsif edilmiş olmasına rağmen

19. Ahzâb, 33/10.

20. Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Megâzi*, Tahkik: Marsden Jones, Beyrut, 1984, II/464.

21. Vâkıdî, a.g.e., III, 1021.

22. Bkz. Enfâl, 8/2.

23. Yıldırım, Suad, *Kur’an’da Ulûhiyet*, İst., 1987, 298, 299.

24. Bağdâdî, Abdülkahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid,
Beyrût, 1413/1993, 233; el-Eş’ari, Ebu’l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, Wiesbaden, 1980,
14.

25. Aşûr, Abdülfettâh, *Menhecû'l-Kur’an fi Terbiyeti'l-Müctem’a*, Mısır, 1972, 160.

26. Tirmizî, Sünen, Bir, 62, İst., 1413/1992; Ebû Davud, Edeb, 7.

27. Bakara, 2 / 87.

eğer bu ümmet yeryüzüne hâkim olunca ibadetlerini yapıp, fakirlere yardım etmezse ve iyiliği emredip kötülüğü yasaklamazsa onun da otomatikmen Allah'ın sevgilisi olacağına dair verilmiş hiçbir garanti yoktur.²⁸ Allah tarihin işleyişinde tarafsızdır, kimseye ayrıcalık tanımaz, hususi davranmaz. Çünkü Allah ezeli olarak tarih içerisinde nasıl davranacağını belirlemiş ve bu davranış tarzını değiştirmeyeceğine dair söz vermiştir. Tarih başlangıcından beri verdiği söz gereği Allah değişmez bir tavır sergilemektedir (sunnetullah) ve bu tavır kıyamete kadar bâkidir.²⁹ Hz. Peygamberin yakın akrabalarını uyarışı da aynı espiriyi taşır. Rasûlullah akrabalarına şöyle seslenir: “Ey Abdimenaf oğulları, ey Allah Rasûlü'nün kızı Fatıma, ey Abdülmuttalib oğulları, ey Allah Rasûlü'nün halası Safiyye nefsinizi Allah'a adayınız. Allah'ın cezasından sizi kurtarma yolunda elimden bir şey gelmez. Âhirette insanlar ancak yaptıklarının karşılığını bulur. Dünyada işlediklerinizi orada taşırsınız.”³⁰

İnsanın yaratıklar arasındaki hakiki pozisyonu gerçekten çok yücedir. Zira o melekleri yenmeye yetecek bilgi yetileriyle yaratıcı akli güçlerle donatılmıştır. Bu yetenekler fesad için de salâh için de kullanılabilir. Talihsizlik bunu zararlı olarak kullanmaktır. İnsan Allah gibi mutlak hür olmamakla birlikte taşlar gibi de biçare değildir. İradesini güzel ahlâk istikametinde kullanabilir. Dünyada insanın iradesini kaldıran, elinden alıp kullanan başka bir varlık da bulunmaz. İnsanın kötüyü seçmesinde nefis gibi dahili, şeytan ve kötü insanların yönlendirmeleri gibi harici unsurları kabul etmekle birlikte bunların da insanın kalbine, vicdanına ve bütünüyle iradesine tahakküm etmeleri mümkün gözüküyor.

B. İnanç ve Değerlerde Yeniden Yapılanma

Hz. Muhammed (as) cahiliye toplumunu yeniden yapılandırırken inanç ve değerlerde üniversal düzenlemelere giderek köklü, büyük yenilikler getirmiştir. Arap dünya görüşünü kökünden değiştirerek yeni bir yapılanmaya götürmüştür. Allah inancını ele alacak olursak, “göklerin ve yerin yaratıcısı Allah” kavramı İslâm öncesi Araplarca bilinmiyor değildi. Ne var ki o zaman “Allah” inancının işgal ettiği alan dar ve tali bir konumda idi.

28. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ank.,1996, 267; Bkz. Hâc, 22 / 41.

29. Özsoy, Ömer, *Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması Sunnetullah*, Ank., 1994, 133, 134.

30. İbn İshak, *Ebû Abdillâh, Siretü'bnî İshak*, Tahkik: Muhammed Hamidullah, Konya, 1981, 128.

Hız Muhammed'in risâleti Allah kavramının merkezi bir konum işgal etmesini hedefler. Bunu Kur'ân'ın dünyasının theocentric bir yapı sunmasından çıkarabiliriz. Her şey artık onunla olan ilgisi bakımından bir yere sahip olur. Hiç bir şey artık ondan tamamen kopuk olmaz. Her ne kadar daha önce de Allah inancı mevcut ise de kenarda bırakılmış, işlevsiz, boş bir mefhum olarak itibar edildiği anlaşılıyor. Hız Muhammed (as)'in mesajının temeli O'nu insan hayatının merkezine koymak ve her şeye onunla irtibat kurmak ve aramak olmuştur. İslâm öncesi Arap müşrikler Allah'ın yanı sıra ilah edindikleri güneşe üç vakit ibadet etmekteydiler. Bu vakitler güneşin doğuş, istivâ³¹ ve batış vakitleri idi.³² Bu üç vakitte ibadet onlara benzememe için yasaklanmıştır.³³ Yine cahiliye Arapları ayın bir melek olduğu, dünyaya ait işlerin ona ait olduğu bu nedenle de ayın ibadete lâayık olduğunu ileri sürüyordu. Aya olan bu inançları sonucu ona yönelerek secdeler ediyor, dilekler tutuluyordu.³⁴ Yine Arap kabilelerinin muhtelif yıldızları kutsayıp tazimde buldukları bilinmektedir³⁵. İslâm'la birlikte güneş ay ve yıldızlar mabut olmaktan çıkarılarak Allah'ın âyetleri hüviyetine konulup Allah'ın kudret ve azametinin delilleri olarak değerlendirilmiştir. Kur'ân bu gök cisimlerinin Allah'ın sonsuz kudretinin birer işareti olduğunu söylemek için güneşe, aya ve yıldızlara kasemde bulunur.³⁶

Cahiliye Arapları melek ve cini çoğu kere tapınma objesi olarak kabul ederlerdi.³⁷ Onlara ulûhiyet isnâd etmelerinin yanı sıra onlar adına yeryüzünde timsaller, heykeller vücûda getirmişlerdir.³⁸ Şeytana tapma, onu Allah'a ortak koşma konusundaki inançları da bundan farksızdı. Kur'ân melek, cin şeytan gibi görünmeyen, ruhânî varlıkların ilâh edinilmelerini şöyle yanıtlar: "Allah size melekleri ve peygamberleri ilah edinini diye emretmez." Bir başka âyette de cinlere kulluktan başka rol verilmediği şöyle ifade edilir: "Ben, insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."³⁹ Yeni din theocentric sistemi

31. Güneşin tepe noktada bulunuşu.

32. Şehristânî, Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Mısır, 1961, II, 258.

33. Çelik, Ali, *Asr-ı Saadette Halk İnançları*, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm İçinde, İst., 1995, V, 332; İzmirli, İ. Hakkı, *İlm-i Hilâf*, İst., 1330 / 1914, 137;

34. Şehristânî, a.g.e., II, 258, 259.

35. Buhari, *es-Sahih*, *Menakibu'l-Ensar*, 27, İst., 1413 / 1992; Müslim, *es-Sahih*, *Cenaiz*, 29, İst., 1413 / 1992; İbn Hanbel, *el-Müsned*, İst., 1413 / 1992, II, 455.

36. Şems, 91 / 1 ; Necm, 53 / 1, 49.

37. Izutsu, toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, İst., 23; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İst., VIII, 5381; Bkz. En'am, 6 / 100.

38. Alûsî, Mahmud Şükrü, *Bulûğu'l-Erab fi Ma'rifeti Ahvâl'l-Arab*, Beyrut, T.y., II, 197.

39. Zâriyât, 51 / 56.

içinde üniversal (evrensel) varlık hiyerarşisinde melek, cin gibi ruhânî varlıkların yerini belirledi. Artık onlar da Allah'ın birer yaratığı idiler ve bu bakımdan insandan farkları yoktu. Ebû Talip Rasulullah ile müşrikler arasında arabuluculuk yapmak isteyince Rasûlullah onlardan Allah'ın yanı sıra edindikleri ilâhlarını terk etmelerini söylemiş, onlar da "Ey Muhammed sen bunca ilâhı bire indirmek mi istiyorsun? Diyerek itiraz etmişler, bu şartlarda uzlaşamayacaklarını ifade etmişlerdi."⁴⁰

Cahiliyye Arab'ının doğru dürüst ilâh anlayışından söz etmek de zordur. Onların Hanifliğin⁴¹ tek Tanrı inancı ile putlar arasında bocaladıkları kabul edilebilir. Bir taraftan Allah'a inanıp diğer taraftan da putlara tapıyor olmaları içinde buldukları paradoksu göstermeye yeter.⁴² Kur'ân bunu şöyle ortaya serer: "Onların çoğu, ancak ortak koşarak Allah'a iman ederler."⁴³ Hem Allah ile birlikte putlara ibadet ederler, hem de Allah'ın yaratıcı olduğunu itiraf ederlerdi.⁴⁴

Arap toplumunun temel özelliği putperestlik (fetişizm) ve insanın doğum, gelişim ve ölüm gibi önemli devrelerini kontrol eden bir kör kadere inanmaları idi. İslâm kör kader anlayışını yıkarak yerine Hâlik⁴⁵, Kâdir⁴⁶, Hakîm⁴⁷, Muhsî⁴⁸ bir Allah anlayışı getirmiştir. Cahiliyye ile Muhammed (as)'in getirdiği dünya görüşü arasındaki fark gece ile gündüz arasındaki fark gibidir. Buradan da Rasûlullahın elçiliğinin ne kadar kıymetli olduğunu idrak ediyoruz. Zira insan için aklın değeri ne ise insanlık için de nübüvvetin değeri odur. Ölüm cahiliyyede olduğu gibi insanı karanlık, belirsiz bir meçhûle götürmez. Aksine ölüm insanı ebedî ve dünya hayatından daha üstün, değerli bir hayata götürür.⁴⁹ İslâm'dan önce putlara tapmayı inanç olarak kabul eden müşrikler, yapmayı tasarladıkları bir işe teşebbüs edip etmemek hususunda bir karar vermek için putlarla istişareyi asla ihmal etmemişler hatta bunu dinî bir görev saymışlardır. Falcılık putlarla istişarenin en açık şekli kabul edilebilir.⁵⁰ Kâbe'nin

40. İbn Hişam, es-Siretü'n-Nebeviyye, Beyrut, 1992, I, 281.

41. İslâm öncesi dönemde Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği dine tabi olanlara verilen ad.

42. İbnü'l-Kelbi, Kitabu'l-Esnâm, Kahire, 1924, 7.

43. Yusûf, 12 / 106.

44. Kurtubî, Ebû Abdillâh, el-Câmi 'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân, Beyrût, T.y., IX, 272.

45. Her şeyi takdirine uygun şekilde yaratan.

46. Her şeye gücü yeten, tam kudret sahibi.

47. Bütün emir ve işleri yerli yerinde olan.

48. Her şeyi tek tek bütün ayrıntıları ile bilen.

49. "Fakat siz (ey kafirler!) dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Halbuki âhiret, daha hayırlı ve devamlıdır." A'lâ, 87 / 16, 17.

50. İbn Hişam, a.g.e., I, 160-164.

ortasında yer alan Hübel putunun yanında yedi ok bulunurdu. Çekilen ok hangi manada ise o tercih edilerek yapılırdı.⁵¹ Cahiliyye Arabının kör tesadüfî rehber edinerek hayatını tanzim etmeye çalıştığı anlaşılıyor. İslâm hayatın akışının bir kumar düzenlemesi gibi işletilmesini kabul etmemiş, insanlara inanç, fikir ve amelleri ile ilgili olarak düşünme, akletme önerilmiştir.

Cahiliyye döneminde âhiret inancının insan hayatında önemli bir yeri yoktu. Düşünce alanında yer verilmiş değildi. Müphem belli belirsiz bir halde duruyordu. Cahiliyye döneminde âhiretle ilgili düşünceler olsa bile sağlam bir alana oturan açıkça belirlenmiş bir mahiyet taşımıyordu. Âhiret onların ancak edebî yazılarında yahut da sadece ölümle birlikte andıkları bir düşünceleri idi. Ölen kişiyi kıyamet günü mezarı başında ölüme terk edilen deve taşıyarak mahşer yerine götürecektir şeklindeki inançlarında bu anlayışın izlerine rastlanır.⁵² Neticede âhiret açık seçik anlaşılabilir ve tanınan bir inanç değildi.

Cahiliyye tüm güzelliklerin bu dünya ile sınırlı olduğu, ötesinde bu denli kıymetlerin bulunamayacağı faraziyesine dayalı olarak mümkün mertebeye dünyanın tadının çıkarılması, her türlü lezzet, haz ve eğlence peşinde koşulması gayelerini güder. Bu açıdan cahilî düşünce ferdi pragmatizmi mündemiçtir. İslâm ise ölümün yok olma değil bir başka âleme kapı aralama olduğunu, ölümün insanın sadece maddî formuna ait olduğunu ruhun ise yok olmayacağı ve ebedi âleme intikal edeceğini kabul eder.

Eğer insanın ruhu inkar edilecek olursa maddî yönü nasılsa ölümle sona ermekte, işlerliğini yitirip yok olup gitmekte. Artık bundan öte hiçbir şeyin faydası olmaz mantığı işletilerek vakit varken, hayattayken bütün imkanları kullanmalı, bütün fırsatları değerlendirmeli, zenginlikleri lezzet ve menfaata dönüştürmeli diye düşünülebilir.

Mü'min sonsuzluğu bitip tükenmeyen haz ve lezzetlerde değil, âhirette arar. İnançlara ve değerlere önem atfetmeden veya onlara duyarsızlıkla hayatı tanzim etmek kötülükler, buhranlar doğuruyor. Her şeye maddeci, menfaatçı ve hazcı gözle bakılırsa dünyada pek çok şey anlamsız kalır. Ne zaman biteceği belli olmayan bir hayatın böyle ele alınması geçici zevkleri, sıkıntıları, zor-

51. Hasan, İbrahim H., *Târîhu'l-İslâm*, Kahire, 1964, I, 9-70.

52. Belyye: Cahiliyye döneminde Araplar'ın ölünün mezarı başında aç ve susuz bırakarak ölüme terk ettikleri dişi deveye verilen ad. Bkz. Özaydın, Abdülkerim, "Beliyye" Mad., D.İ.A., V, 419. Rasûlullah " İslâm'da akr (kabir yanında devve veya koyun kesme) yoktur." Sözüyle bu âdeti kaldırmıştır. Ebû Dâvûd, Cenâiz, 70, İst., 1413 / 1992 ; İbn Hanbel, Müsned, III, 197.

lukları da göz önüne alınırsa tabiatıyla anlamsızlığı daha da artar. Bunun yanı sıra âhret inancı teselli kaynağı sayılabilecek sahte bir sığınak da değildir. Rasûlullah'ın getirdiği “ed-Din'in” sahici dünyası insanın ruhî yönünü doldurmakta, toplum hayatını islah etmekte ve ona dünyada mutluluğun zeminini hazırlamaktadır. Âhret inancıyla işlediği iyilikler mukabilinde insana sonsuz mutluluk vadeder.⁵³ Kur'ân tüm varoluşu bu âlem ile sınırlayanların dünya görüşünü şöyle eleştirir: “Siz bu dünyanın tükenen güzelliklerini arzu ediyorsunuz. Allah ise, (sizin için) buradan sonrasını arzu ediyor.”⁵⁴ Âyet dünyadaki varlıklara nihâî değer hükmü vermenin yanlışlığını ifade eder.

İslâm'da âhret fikri yalnız âhret günü için değildir. Âhret, dünya içindir. Başka bir deyişle, âhretin varlığının gayesi âhret değil bu dünyadır. Bu nedenle insana irade ve kudret verilerek sorumlu kılınmıştır. Öteki dünyada sorumluluk yoktur. İnsan öteki dünyadaki değerini buradan götürecektir.⁵⁵ Çiftçi dilyle ifade etmek gerekirse; “dünya, âhretin tarlasıdır, burada eken orada biçecektir.” Bu yüzden âhret inancının kalplerde yerleşmesini sağlamak İslâm'ın en önemli hedefidir. Bu temel insanın hayatına mana ve amaç koyar. Âhrete iman insana gerekli geniş görüş (vizyon) vererek Allah inancını harekete geçirir. İslâm'da âhret inancının temel esas olarak devreye sokulması ahlâkın prensiplerine değişmezlik kazandırmış, insan gidişatı ve davranışlarını istikrara kavuşturmuştur.⁵⁶

Allah'ın sonsuz iyiliği, merhameti, sıcak sevgisi diğer yanda da gazabı; itaatkarlara ikramını, itaatsizlik edenleri de cezalandırmasını göz önüne alacak olursak insanın dini-ahlâki tutumu ilâhî ahlâkın bir yansımasıdır denilebilir. Allah rasûlünün en önemli mücadelesi tevhid olduğuna göre, mükemmel sıfatlarıyla, Allah'ın kendini vasıfladığı gibi anlaşılması yolundaki çabalar onun davetini daha iyi anlamak niyetiyle atılmış adımlar sayılabilir, Allah'ın yüce mükemmel, kusurlardan münezze, yaratıcı, etkin, hikmet sahibi gibi tüm sıfatları ahlâki anlam yüküyle Kur'ân'ı kuşatmaktadır.

Allah'ın ahlâkî evsafa olması ve insan üzerinde ahlâkî bir yoldan tesirini icra etmesi insanın da kendi cephesinde ahlâkî bir tarzda tepkide bulunmasının beklendiğini gösteren ciddi bir imayı taşır. İnsanın Allah'ın fiiline olan ahlâki

53. Toprak, Süleyman, *Ölümünden Sonraki Hayat*, Konya, 1990, 28.

54. Enfal, 68 / 67.

55. Atay, Hüseyin, a.g.e., Ank., 1961, 79.

56. Erdem, Hüsameddin, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Konya, 1996, 23.

tepkisi Kur'ânî görüş açısından dinin kendisidir. Allah'a duyulan mutlak güven ve ondan çekinerek korkma zaten Allah'ın kendi vasfında gözlenebilen kutuplaşmanın bir yansımasından başka bir şey değildir.⁵⁷

Aynı hakikat müslümanlar arasındaki ahlâki bağın çeşitli cephelerini ifade eden üçüncü gurup kavramlar için de geçerlidir. İnsan kardeşine karşı adalet ve dürüstlikle davranacaktır. Çünkü Allah'ın fiilleri her zaman adalet ve doğruluk üzeredir. İnsan başkalarına hiçbir zaman haksızlık etmemelidir. Zira Allah kendisi hiç kimseye asla haksızlık etmemektedir.⁵⁸ Allah hiçbir kuluna zulüm etmezken başka din, mezhep meşrep sahiplerine zulmetmek kâmil mü'minlere yakışmaz.

Rasûlullah'ın peygamberlikten önceki hayatına bakarsak, onun putperestlerden uzak olmasının putlara kesilen etten bile yememesinin yanı sıra halk arasında ahlâk ve davranışlarıyla takdirler kazanarak "el-emin: en güvenilen kişi" hüviyetini kazandığını görüyoruz.⁵⁹ Onun ahlâklılığına, doğruluğuna ve dürüstlüğüne azılı düşmanları bile şahitlik etmişlerdir. Ebû Süfyan b. Harb Şam'a giden bir Kureyş kervanında yer almış Rûm Kayseri Hirakl'in nezdine gelmişti. Hirakl Ebû Süfyan'a Hz. Muhammed'in doğruluğu, ahde vefakarlığı hakkında sorular sormuş, Ebû Süfyan Rasûlullah'ın doğruluğuna ve nakz-ı ahde etmediğine şهادette bulunmuştu.⁶⁰

Mü'min imanını tekâmül ettirmek için Allah'ın sıfatlarının sırrına ermelidir. Allah'ın sıfatları O'nun ahlâki bir varlık olduğunu gösterir. Kur'ân'da Allah'ın iyi olduğu bütün ifadelerin altını çizen bir gerçek durumundadır. Kur'ân "iyi" ve "en iyi" kelimelerini genellikle diğer sıfatlarla birlikte kullanır.⁶¹ Kur'ân'da buna örnek gösterilebilecek birkaç âyet şöyle sıralanabilir: "O yardımcılarının en iyisi."⁶², "Hükmedenlerin en iyisi"⁶³, "Bağışlayanların en iyisi"⁶⁴, "Varislerin en hayırlısı"⁶⁵, "İndirenlerin en iyisi"⁶⁶, "Acıyanların en iyisi"⁶⁷ gibi.

57. Izutsu, Toshihiko, Kur'ân'da Dinî ve Ahlâki Kavramlar, Çev.Selâhattin Ayaz, İst., 1997, 37.

58. Bkz.Fussilet, 41 / 46 ; Kaf, 28/ 29.

59. Doğrul, Ömer Rıza, Asr-ı Saâdet, İst.,1977, I, 140.

60. Buharî, Bedü'l-Vahy, 6; İbn Hacer el-Askalâni, Fethu'l-Bârî, Dimaşk, 1418 / 1997, I, 49.

61. Aydın, Mehmet S., Tanrı-Ahlâk İlişkisi, Ank., 1991, 157.

62. Âl-i İmran, 3 / 150.

63. En'âm, 6 / 57; Â'râf, 7 / 87, 89.

64. Â'râf, 7 / 155.

65. Enbiyâ,21 / 89.

66. Mü'minûn, 23 / 29.

67. Mü'minûn, 23 / 109.

Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli kelime kalıplarıyla Allah'a nispet edilen kavramların sayısı 313'e kadar çıkarılabilmektedir.⁶⁸ Hadislerde Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarını bilmenin ve ihsâ etmenin (ezberleyip benimsemenin) cennetlik iş olarak ifade edilmesi⁶⁹ sıradan, basit ve mücerred bir sayımdan ziyade, "İslâm'ın ulûhiyet inancını nasslara başvurmak sûretiyle tespit edip anlamak, bunları benimsemek ve bu inanca uygun bir ruhî yetkinlik kazanmak şeklinde keyfiyetli bir sayım anlamına gelmektedir.⁷⁰ Allah'ın sıfatlarını benimsemek ve bu inanca uygun bir ruhî yetkinlik kazanmak ahlâk-ı ilâhiyye ile vasıflanma anlamını taşır.

Hz. Muhammed büyük bir ahlâk üzere gönderilmiştir.⁷¹ Zira onun ahlâkı, Kur'ân ahlâkının kendisidir.⁷² Bu ise yüce Allah'ın ahlâkıdır. Nitekim Rasûlullah "Güzel ahlâk yüce Allah'ın ahlâkıdır."⁷³ buyurmaktadır. İnsan fitratı⁷⁴ bu ahlâka uygundur. Sosyal çevrenin tesiri insanı saptırabilir. Medhedilen ahlâk, tüm olumsuzlukları kaldırarak güzel ahlâkı iktisâb etmektedir.⁷⁵

İslâm insana, insan-ı kâmil olma ödevi verir. Öyle bir "insan-ı kâmil / evrensel insan ki, şahsi çıkarları doğrultusunda değil, sadece tek olan Allah'ın rızası için eylemde bulunur.⁷⁶ İslâm insana ahlâki vazife ve sorumluluklardan kaçıp, terk etmesini mümkün kılacak bir takım açık kapılar bırakmaz. İslâm ahlâkı her probleme çözüm teklif eden geniş ve büyük bir sistemdir. İnsanın hem ferdi hem de sosyal konularını ele alır. Akli olmasının yanı sıra idealist bir manzara gösterir. Herkesten yapabileceği kadarını bekler. Sosyal hayatı ıslah ederken bireyi de ihmal etmeyip geliştirir. Sadece dünyaya veya sadece ötesine yönelmez, iki âlem arasında ölçü, denge ve sağlam bir irtibat kurar.

İnsan genellikle devamlı ahlak kurallarını çiğneyecek kadar kendi hususi meşguliyetleri içerisinde ve özellikle bencil ve dar maddi çıkarları peşinde sürüklenir. Kur'ân'a göre toplumda insanın gayesi, yeryüzünde ahlâk kuralları

68. Yurdağür, Metin, *Âyet ve Hadislerde Allah'ın İsimleri*, İst., 1996, 19.

69. Buhârî, *Tevhid*, 12; Müslim, *Zikr*, 5-7; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 258, 267, 314.

70. Yurdağür, Metin, "Esmâ-i Hüsnâ'nın İhsâ'ı ve el-Mukît İsminin Düşündürdükleri", E. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, II, Kayseri, 1995, 363-365.

71. Bkz. Kalem, 68 / 4.

72. Müslim, *Müsfirin*, 139.

73. el-Münziri, *Kitabu't-Tergîb ve't-Terhîb*, Kahire, 1407 / 1987, III, 406.

74. İnsanın Allah'ı tanımaya ve inanmaya uygun, henüz dış tesirlerden etkilenmemiş, başkalaşıma uğramamış olan yaratılışın ilk saf hali. Bkz. Rum, 30 / 30.

75. Akseki, A. Hamdi, *Ahlâk İlmî ve İslâm Ahlâkı*, Sadeleştiren: A. Arslan Aydın, Ank., 1979, 30.

76. Caraudy, Roger, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, Çev. Cemal Arzu, İst., T.y., 107, 108.

üzerine bina edilmiş bir düzen kurmaktır. Fakat bunun gerçekleşmesi için takva ruhunun yani gerçek sorumluluk duygusunun, birey olarak insan tarafından geliştirilmesi mutlaka şarttır.⁷⁷

İslâm öncesi Arapları kibirli ve mağrur insanlar oldukları için Kur'ân bu kibri kırmak ve Arab'ın gururunu yontmak için takva (Allah korkusu) kavramını ortaya koymuştur. Terime hakkını verecek tek tercüme sorumluluk endişesi, korkusudur ki, bir insanın, mesela aslan korkusundan, suçlu birinin polis korkusundan farklıdır.⁷⁸ Takva ilâhi azap korkusu sahnesinden geçerek saf dindarlık anlamına erer. Allah'tan korkmanın en önemli tesiri mü'minin zihninde hayatın büyük ehemmiyetinden yana apaçık bir bilinç oluşturmak sureti ile, onu ahlâken dürüst olmaya sorumluluk taşımaya teşvik etmek oluşuna bağlıdır. İnsanın işlediği her kabahat, her günah ve herhangi birine karşı yaptığı kötülük dönüştü bir fiildir ve son tahlilde kendisine yapmış olduğu zarardır. Takva kavramı nefis muhasebesi ile bağlantılıdır. Bu da insanın davranışlarını düzenlemesi için mümkün merteye kendini nesnel şekilde nefis muhasebesine çekmesi demektir. Buna ilaveten hiçbir zaman en doğruyu seçtiği hususunda bir garantisi yoktur. Hz. Peygamberin (as) Abdullah b. Ümmü Mektûm (ra) hakkında uyarılması buna örnek gösterilebilir. Allah'ın şaşmaz adaleti, hakkaniyeti en doğruyu peygamberimize şöyle bildirir: “(Peygamber), âmânın kendisine gelmesinden ötürü yüzünü ekşitti ve geri döndü. Resûlüm ! O'nun halini sana kim bildirdi! Belki o temizlenecek, öğüt alacak da o öğüt ona fayda verecek!”⁷⁹

Rasûlullah Kureyş'in ileri gelenlerine dini telkinatta bulunuyordu. İbn Ümmü Mektûm onun bu meşguliyetinden haberdar olmayarak içeri girmiş, Allah'ın bana öğrettiklerinden bana da öğret diye birkaç kez yüksek sesle Rasûlullah'a seslenmişti. Hz. Peygamber Kureyş'in kendini inkara şartlandırmış müşriklerini kazanma ümidiyle onlarla ilgilenmeyi tercih etti. Zira gelen zaten bir mü'min idi.⁸⁰ İslâm'ı kabul edenlerin ekserisinin zayıf, fakir, kimsesiz, köle gibi cahiliyye toplumunun aşağıladığı insanlar ol.nası münasebetiyle, müşrikler

77. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, 183,184.

78. Fazlur Rahman, *Allah Elçisinin Mesajı Makaleler I*, Çev. Adil Çiftçi, Ank.1997,11.

79. Abese, 80 / 1-4.

80. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut, 1415 / 1995, IV, 687; en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzil ve Haqâ'iqu't-Te'vil*, Kitâb Mecmû 'a mine't-Tefâsir, Beyrût, 1320 / 1901, VI, 455; Aynutâbî, Mehmet Ef., *Tibyan Tefsiri*, Sadeleştiren:Süleyman Fa'î, Hazırlayan: Ahmet Davudoğlu, İst.,1980,IV, 416.

mü'minler ile alay etmekteydiler. Ne var ki Cenab-ı Hak Rasûlullah'ın samimi bir mü'minin talebini erteleyerek müşriklerle muhatap olmasını doğrulamadı. Son tahlilde her şeyin doğrusunu Allah bilir. Bizim yapıp etmelerimiz hakkındaki nihai ve gerçekten nesnel değerlendirme yapma bizim değil Allah'ın yetkisindedir. Kur'an-ı Kerim'de tekrar tekrar takvanın vurgulanmasının sebebi taatların manevi anlamlarına hakettiği dikkatin verilmemesi durumunda sırf mekanik hale gelmeleri ihtimalinin bulunmasıdır.⁸¹ İnsan ibadetlerini Rabb'in hoşnudluğu bağlamında işlemediği takdirde bunlar, şekli, sûri bir hal alıp, dini değerini yitirirler.

Yine cahiliye dilinde İslâm öncesi Araplara göre "tevazu" ve "teslimiyet" küçültücü şeyler, zayıf ve zelil bir şahsiyetin tezahürleri; "kabadayılık" ve "itaatsizlik" asalet işareti idi. İslâm ile birlikte denge tamamen tersine döndü. Allah huzurunda "alçak gönüllülük" ve O'na mutlak teslimiyet en yüce faziletler; "kibirlenme ve itaatsizlik" imansızlığın işaretleri haline geldi.⁸² Artık teslimiyet ve tevazu da zillet değil Allah katında makbul bir erdemlilik oldu.

Teslimiyet, insanın bütün varlığı ile sadece Allah'a yönelmesidir. Şirk ve riyakarlık teslimiyetle bağdaşmaz. Teslimiyetle anlam bağı olan Hanîflik Kur'an'da çoğunlukla şirkin karşısına konmuştur.⁸³ Teslimiyet kalp, dil ve ameli kuşatan bir kavramdır. İman kalbin teslimiyetti, nefsin bütünüyle Allah'a yönelmesidir. Buna göre teslimiyet daha genel, iman daha hususi anlam taşır.⁸⁴ Kafirler teslimiyeti büsbütün reddederken, münafıklar kalben münkir olmakla beraber sözde ve amelde mü'min gibi gözükmeyle riyakarlık ederler. Allah'a teslimiyette bütünlükten uzak münafıkların durumu kâfirlerden farksızdır. Allah Kur'an'da her ikisi için de aynı uhrevî cezayı biçer.⁸⁵ Münafıklar İslâm'ın ameli ve itikâdî yapısında bulunan theocentrik inceliğin farkında değillerdir. Hedefleri saptığı için dünyevî maksatları Allah'ın hoşnudluğuna tercih ederler.⁸⁶ Her şeyi kendi menfaatlarına dönüştürmenin mücadelesini vermeleri nedeniyle kutsalları bulunmaz. Rasûlullah'ın nübüvvet nurundan uzaklaşan modern dünya, problemlerini çözmek için ilâhî vahyin nuruna ve Rasûlullah'ın

81. Fazlur Rahman, a.g.e., 12; Bkz. Hac, 22 / 37, 32.

82. Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, 251-279.

83. Kuzgun, Şaban, "Hanîf" Mad. D.İ.A., İst., 1997, XVI, 35, 36.

84. Gazzali, Ebû Hamid, İhyâ Ulûmî'd-Din, Tahrir: Hafız Irakî, İst., 1985, II, 11.

85. Bkz. Nisa, 4 / 140.

86. Demircan, Adnan, Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar, İst., 1996, 17.

değerli sünnetine muhtaçtır. Nübüvvet nurunun uzaklaşması münasebetiyle artık vahyin ve sünnetin problemleri doğrudan çözüme dönemi sona ermiştir. Hz. Ebu Bekir ve Ömer Hz. Peygamberin vefatında bu gerçeği büyük bir sorumluluk duygusuyla hissetmişlerdi. Bir gün Hz. Ebu Bekir Hz. Ömer'e "haydi Rasûlullah'ın (sağlığında iken) ziyaret ettiği gibi, biz de Ümmü Eymen'i ziyarete gidelim" der. Birlikte Ümmü Eymen'in yanına vardıklarında Ummü Eymen ağlamaya başlar. Derler ki : Niçin ağlıyorsun? (Bilmiyormusun ki) Allah katında olan Rasûlullah için daha hayırlıdır. "Ümmü Eymen de "Ben Allah katında olan şeyin Rasûlullah için daha hayırlı olduğunu bilmediğimden ağlamıyorum." der; "Ben semâdan vahyin (inzâlinin) artık kesilmiş olduğuna ağlıyorum." Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer de ağlamaya başlarlar.⁸⁷ Muhammed (as)'in son peygamber olması tabîlerine büyük sorumluluk yüklemektedir. Vahyin kesilmiş olması münasebetiyle artık yükümlülük büsbütün inananlara devredilmiş olmaktadır. O halde Kur'ân'ı terk etmemek, sürekli mütalââ etmek, Hz. Muhammed (as)'in hayatına ve konulara Kur'ân ile bakmak gerekiyor.

87. Müslim, *Fezâilu's-Sahabe*, 103.

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1998, c. 1, s. 2

Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni

*Hilmi Demir**

Giriş

Bu çalışma, İslâm Düşüncesinin yapısının oluşumunun başlangıcını temsil ettiğini düşündüğümüz tedvin dönemi (h. II-IV.) nin mümkün olduğu kadar *dil durumu* açısından yapısal bir analizini amaçlamaktadır. Bakış açımızda *dil durumunu* incelememizin nedeni, klasik İslâm Düşüncesinde dilsel çözümlerinin usul, fıkıh, kelim, tefsir gibi birçok ilim dalının anlama yöntemini belirlemiş olmasıdır.

Bize göre, İslâm Düşüncesinde dilsel çözümlerinin anlama yöntemini belirlemiş olması ile İslâm Düşüncesine yöneltilen; anlama yönteminin nesnelci olduğu, tarihseli dışladığı şeklindeki eleştiriler arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Fazlû'r-rahman, Arkoun, Cabiri gibi modern dönem düşünürlerinin metinlerinde de ortak bir özellik olarak göze çarpan bu eleştiriyi, XVIII. yy'dan itibaren güç kazanan ve son dönem yöntem tartışmalarını etkileyen tarihselci anlayışlara bağlamak mümkünse de, İslâm Düşüncesinin yapısal karakterinin de önemli bir payı bulunduğunu söylememiz gerekir.

* Arş. Gör., Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Bu dilsel tahlillerin ne anlama geldiğini kavramak öncelikle, dilsel çözümlerinin içinde yer aldığı genel dil durumunu, bu dil durumunun olduğu sosyo-kültürel yapıyı tahlil etmekle mümkündür. Bu yapılmaksızın genel bir değerlendirmeye tabi tutarak İslâm Düşüncesinin anlama yöntemini *lafız tahlilleri* olarak nitelemek dilsel çözümlerinin içinde yer aldığı dil durumunu, bu dil durumunun yansıttığı dil-düşünce-varlık ilişkisini basit bir gramatik tahlil düzeyine indirgemek anlamına gelecektir. Oysa dilsel çözümlerinin anlama yöntemleri ve doğrulama biçimlerinde belirleyici olması yalnızca İslâm Düşüncesine özgü olmayıp, hemen hemen bütün felsefî sistemlerde -Platon'dan Wittgenstein'a kadar- göze çarpan bir hususdur.

Ne var ki, hemen burada temel bir ayrışma noktasını belirlememiz gerekir. O da şudur: Batı Düşüncesinde varlıktan bilgiye geçişle birlikte, dilbilimsel ve semantik anlayışların yapısal karakterinin tarihselci yaklaşımları nasıl beslediğini -Saussure, Wittgenstein örneğinde görüldüğü gibi- tanımlamak mümkünken aynı süreci İslâm Düşüncesinde takip etmek oldukça zor görünmektedir. Şüphesiz bunda, İslâm Düşüncesinin geçirdiği on dört yüzyıllık tecrübenin gelişim sürecinin sistematik bir anlayışla henüz bütün olarak ortaya konmamasının payı bulunmaktadır.

O halde, İslâm Düşünce yapısında anlama yönteminin dilsel çözümlere bağlı olduğunu söylemek bir tespitten öte hiç bir anlam ifade etmemektedir. Gerçekte ise böyle bir tespit bizi cevaplanması gereken bir takım sorularla karşı karşıya bırakmaktadır;

a) Bu dilsel çözümlerinin amacı ne idi? Hangi sorulara yanıt getirebilmek amacı ile oluşturulmuşlardı?

b) Dil çözümlerinin içinde yer aldığı dil durumunda dilin doğası, dil-düşünce-varlık ilişkisi nasıl tasarlanmıştı?

c) Dil durumunda göstergelerin yapısal statüsü ve birbiriyle ilişkisi nasıl kurulmuştu?

Şüphesiz bu sorulardan ilki (a) İslâm Düşüncesinin dil durumunun oluşumunu sağlayan tedvin döneminin kültür-dil-düşünce ilişkisi bağlamında kültürel bir analizini yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda ilk bölümü bu konuya ayırdık. Daha sonra diğer iki soruya (b,c) yanıt aramak için tedvin dönemiyle birlikte oluşan dil durumunun doğasına ilişkin bir analiz denemesinde bulunduk.

Ayrıca İslâm Düşünce yapısının oluşumuna katkı sağlayan her bir bilimsel ekolün problem çözme yöntemine bu dil durumunu etkisinin ne olduğu da

ayrıca sorgulanması gereken bir hususdur. Bununla birlikte, geniş ve oldukça kapsamlı bir alanı içeren bu sorunun anlamını ayrıntı da buharlaştırmamak için, biz burada sadece *Eş'âri*'lik ve onunda konumuz açısından önemli olan *isim-müsemma* ilişkisindeki yorumunu tahlil etmekle yetindik.

Kuşkusuz dilsel çözümlerlerin güçlü etkisi salt klasik İslâm Düşüncesine mahsus olmayıp, farklı kültürlerde de geçmişten günümüze devam eden bir sürekliliğe sahiptir. Yalnızca bu sürekliliğin kendini açığa vurması farklı paradigmalara bağlı olarak değişmektedir. Bu değişiklikler *dil* ile *dile getirilen* arasında bir ilişkinin varlığını kabul ettiğimizi açığa vurmaktadır. Bu ilişkinin gerçekçi, adcı vb. çözümleri öne sürülse de, asıl olan *düşünülen* ile *dile getirilen* ve *varlık* arasında nasıl bir ilişki olduğunun sorulmasıdır. İşte bu temel soru hemen hemen her paradigmanın keşişim noktasını oluşturmaktadır.

Bu açıdan, konuya ilişkin klasik İslâm Düşüncesinde yer alan fikirler ile diğer kültürlerde yer alan fikirleri karşılaştırmamızda ortaya çıkan benzerlikler kültür etkileşiminden kaynaklanabileceği gibi, problemin bizatihi kendisinden de kaynaklanabileceği hususu daima hatırdta tutulmalıdır.

Kültür Düşünce ve Dil

Kültürü genel hatlarıyla odağı insan bilinci olan etkinlikler - üretim tarzından sanata kadar- dizisi olarak tanımlayabiliriz. Şüphesiz bütün bu etkinlikleri yerine getiren insan bilincinin bir kültür oluşturmadaki çabasını insanın evrendeki *anlam arayışı* olarak tanımlamak da yanlış olmayacaktır. Bu anlam arayışında insan, evrende karşılaştığı bütün olgu ve olaylarla yüzleşmek, onlara anlam vermek zorundadır. İşte tam bu noktada, hem bir bildirişim vasıtası hem de anlam üreten bir vasıta olması nedeniyle karşımıza *dil* çıkar. Çünkü dil bir yerde insanın kendini, kendisi ve evren karşısında bulması ile başlayan süreçte duruşunu oluşturma çabasına bağlı olarak olguları anlamlandırma ve göstergeleri anlamlı biçimde düzenleme faaliyetini temsil eder. "*Yaşamın bütün alanlarında, günlük yaşamın en yalın olaylarında, bilimin ana formlarında, gelenekler ve törelerde, inançlarda ortaya çıkar...*"¹ Tek tek olaylar, gerçekler, nesnelere, durumlar, kullanışlar, olanaklar hep bu karşılaşmada kendini açığa vurur.²

1. Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1998, s. 80.

2. N.Uygur, *Dilin Gücü*, İstanbul, 1994, s.104.

Şimdi, dile bu ayrıcı özelliğini veren şey nedir? Bunun nedenini dilin şu iki temel özelliğinde aramak yerinde olur: Birincisi anlamlı birimlerden oluşma özelliği, ikincisi göstergeleri anlamlı biçimde düzenleme özelliği.³ Bu ayrıcı vasıflarıyla dil, zorunlu olarak betimleme, kavramsallaştırma, doğa ve toplum bileşiği olan kültürü yorumlama etkinliğidir. Ve bu etkinlik kendini gerçek anlamıyla düşüncede gösterir.

Bir bakıma her kültür dilde evreni kendince dile getirir. Kullandığımız kelimeler bir *dünya görüşü* içinde yer alır ve bu yönüyle insana etrafındaki kainatı anlamlandırmaya yarayan bir *anlam evreni* sunar. Ve bir dilde kullanılan bir kelime bu anlam evrenini yansıtacak şekilde *simgeleşir*. Belirli bir toplumun yapısal şeklini devam ettirmeyi sağlayan unsur da, bu toplulukta yaşayan herkesin hazır bulduğu *anlam evreninde* yer alan simgelerden oluşan dağarcıktır. Bu bağlamda *simgeler*, bize toplumun iki alanında rehberlik etmektedir; birincisi, bilgilerimizi sistematikleştirmemizi mümkün kılan bilişsel çerçeveyi sağlamak; ikincisi, ahlakî ve duygusal hayatımıza bir düzen vermek.⁴ Demek oluyor ki, bir toplumun temel yapısını oluşturan *anlam evrenindeki* her bir yeni simgeleştirme ya da bir simgenin anlamındaki değişim haliyle toplumun bütün bir yapısında da köklü bir değişime yol açabilecektir.⁵

Bu yönüyle *dil* hem kendi başına bir simgeleştirme işlemidir hem de simgesel sistemimizin esasını teşkil etmektedir. Diğer bir deyişle, bir yönüyle bu anlam evrenin devamını bir yönüyle de farklı anlam evrenleri oluşturabilmenin imkanını taşır. Ünlü antropolog L. Worf bu durumu şöyle açıklar;

“...Her dilin içinde mündemiç sistem, yani gramer, fikirleri ifade etmek için bir iletici araç olarak kalmaz. Daha doğrusu şudur: dil kendi kendine fikir şekillendirir; kişinin düşün faaliyeti, algılarının analizi, fikir dağarcığında taşıdıklarının sentezi için bir program ve rehber sağlar. Fikirlerin meydana gelişi tamamen rasyonel, bağımsız bir süreç değil, fakat belirli bir gramerin parçasıdır ve gramerler arası farklılıklar az olabildiği gibi çok da olabilir.”

Bu nedenle, deveye ilişkin birçok durumu belirtebilen Arapçanın evreni ele alış tarzı ile bu belirlemelere yer vermeyen Almancanın ya da farklı olarak “kar” ile ilgili birbirinden ayrı dört kelimeye sahip olan Eskimo'nun evreni ele

-
3. Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, İstanbul, 1994, s. 168-169.
 4. Ş. Mardin, *İdeoloji*, İstanbul, 1993, s. 88
 5. Bkz. T. Izutsu, *God and Man in the Koran*, Tokyo, 1964, s.12-13.

alış tarzı birbiriyle özdeş değildir.⁶ Her toplum kendi evreni için önemli olanları isimlendirmiş, derinlemesine giderek onları sınıflandırmıştır. Bu bir bakıma evreni ele alış tarzıyla bunun ifade edilmesine, nesnelleşmesine olanak sağlayan dil arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Dil-düşünce ve evren arasında kurulan bu yapısal ilişki aynı zamanda kültürel farklılaşmaların da temelini oluşturmaktadır.

Ayrıca, bu farklılaşmanın kökeninde yatan düşünme biçimlerini somut-soyut şeklinde bir ayrıma tabi tutmanın -Ahmet Emin, Cabiri, Izutsu gibilerinin yaptığı gibi-⁷ isabetli olmadığını düşünüyoruz. Çünkü, somut-soyut ayrımı da kültürel perspektifli olup farklı anlamlandırma biçimlerine göndermede bulunur. Dolayısıyla farklı anlamlandırma biçimlerini somut-soyut gibi kategorilere göre değerlendirmek problemlili gözükmektedir. Üstelik zımnen de olsa, bu tür bir ayrımın arkasında uygar ve ilkel şeklinde ideolojik bir tavır alış izleri bulunmaktadır. Oysa L. Strauss'un da belirttiği gibi, az ya da çok soyut terimler kullanmayı zeka yeteneğine, gelişmişliğe bağlamak yerine, toplulukların belirgin ve ayrıntıları eşit olmayan ilgilerine bağlamak daha yerinde olur.⁸

Özellikle Kur'an öncesi düşünsel yapı söz konusuysa, burada *söylensel ve şiirsel dizge* asıl ön planda yer alması gereken nitelikler olmalıdır. Doğrusu bizim konumuz doğrudan bu dönemi içermese de, bu dönem tedvin dönemindeki ilmi yapının ne olduğunu ortaya koymada bir başlangıç noktası teşkil ettiğinden, temel dil dizgesini oluşturan hitap, şiir ve anlatımın oluşturduğu düşünsel dizgeye yer yer göndermelerde bulunacağız.

Sözlü Düşünüşten Yazılı Düşünüşe Geçiş

Sistemli bir düşüncenin ya da bir kuramın yapı taşlarını kavramlar oluşturur. Kendine has bir konusu, tanımı ve metodu olan her ilim kavramlarla iş görür. Böylelikle, kavramsal gerecin daha sıkı biçimde düzene konulmasıyla, günlük dil dizgesinden kuramsal bir dizgeye de geçilmiş olur. Bir dizgeden başka bir dizgeye geçişi sağlayan temel unsurlardan biri, varolan dizgenin karşılaşılan problemleri çözmede yetersiz kalmasıdır.

6. Bkz. J. Lyons, *Kuramsal Dilbilimine Giriş*, (çev. Ahmet Kocaman), TDK Yay., Ankara, 1983, s.13-14; F.R. Palmer, *Semantics*, Cambridge, 1983, s.21.

7. Bkz. Izutsu, *a.g.e.*, s. 69-70.

8. L. Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, 1994, s. 26.

Bir önceki bölümde Kur'an öncesi dönemin temel niteliklerinin söylen, şiir ve anlatı olduğunu belirtmiştik. Gerçekte bütün bunlar, sözlü düşünüşün de temel niteliklerini oluştururlar. Bu anlamıyla söylen, şiir ya da anlatı yalnızca sözün kendini açığa vurduğu bir dizge olmakla kalmaz, aynı zamanda bize düşüncenin biçimlerini de verir. Bu sözlü edebiyat içinde *sözün duygusal* bir değer taşımaktan daha çok, *biçim açısından* olduğu kadar *içerik açısından* da *bilgisel bir değer* taşıdığı anlamına gelir. Örneğin, şiir bugünkü anlamıyla *sözcüklerle güzel biçimler kurma sanatı*⁹ olmaktan daha öte yaşantının bizatihi kendisidir. Bu nedenle savaş, ölüm, acı, tarihi ve ahlâkî bütün olgu ve olaylar kendini şiirde açığa vurur. Şairin, âlim karşılığı olarak kullanılması da şiirin bu kültürel bağlamda oynadığı bilişsel rolü desteklemektedir.¹⁰ İbn Haldun bunu şöyle ifade eder; “*Bil ki şiir, Arablara göre sözün şerefli olanıdır. Bu şerefinden ötürü Arablar onu bilgilerin ve haberlerin divanı; doğruluklarının ve sözlerinin şahidi kılınışlardır.*”¹¹ Bu noktada İbn Haldun'un tespitine bir kaç hususu daha eklemek yerinde olacaktır; şüphesiz şiirin sözlü kültürde üstlendiği bu bilişsel rolü anlamak onun sahip olduğu ritmik, ölçülü, bol tekrarlı ve ezberlenebilen, anımsanabilen yapısıyla da sıkı ilişki içindedir. Çünkü, sözlü kültürdeki işitmeye bağımlılık, anlatım biçiminin yanı sıra, düşünme sürecini de etkiler. Bu nedenle sözlü düşünüş biçiminde elde edilen bir bilgiyi, yaşanan bir olayı koruyup anımsamanın, sonraki nesle aktarmanın en iyi yolu, belleğe yardımcı olan, ağızdan çıkmaya hazır düşünce biçimleri kullanmaktadır. şiir, anlatı ve atasözleri bunun en iyi örneklerini oluşturmaktadır.¹²

Fakat, şiirin oynadığı bu bilgisel rolün, aklın ya da deneyin rolünden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü, şairin bilgisi akla ya da deneyime bağlı olmaktan daha çok cin vb. varlıklarla ilişki kurmakla veya ilhamla elde edilmiş bilgiyi göstermektedir. Böylece şair, elde ettiği bu bilgiyle çölün kötülük tanrılarını düşmanlarının üstüne saldırtarak onlara fenalık yaptırabilir, gaipten haber verebilir, fetiş kelimeleri söyleyerek zararlarını artırabilirdi.¹³ Şüphesiz bunda kelimelerin sihirli gücüne duyulan inancın önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bir şeyin ismini değiştirerek o şeyin kendisinin de değiştirileceğine ya da

9. Bkz. Atilla Özkırımı, *Dil ve Anlatım*, Ankara, 1994, s. 165.

10. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval İslâm*, Leiden, 1970, s. 12.

11. İbn Haldun, *Mukaddimetü İbni Haldun*, c. II, Beyrut, 1992. s. 228.

12. Karşılaştırmız, Walter J. Ong, *Sözlü Kültür ve Yazılı Kültür*, İstanbul, 1995, s. 48-50.

13. Clement Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara, ty, s. 15.

bir şeyin ismini elde ederek o şeyin bilgisine ve gücüne ulaşılabileceğine inanmak gibi. Bu tutumun kökeninde kelimelerin temsil ettikleri şeyin yerini tuttuğu ve sıklıkla da o şeyden önce geldikleri kabulü yatar. Temsil etme gücü bazen de kelimelerin yerine nesnelere verilir. İslâm öncesi dönemde Mekke'den uzaklaşan birinin Kabe'ye saygısını temsilen yolculuğu esnasında yanına aldığı taşı tazim etmesinde olduğu gibi.¹⁴

Bu rivayet sözlü düşünüşte temsil edilene (Kabe) karşı temsile duyulan inanç ve güveni göstermesi açısından oldukça önemlidir. Kelimelerle varlıklar arasında kurulan bu temsil ilişkisinin daha sonra Arap dilinin sistemleştirilmesinde nasıl bir rol oynadığını ileriki bölümlerde tartışacağız. Tabii bu noktada Kur'an'ın kendisine şiir denmesini şiddetle reddetmesinin, şiirin biçim ve formundan daha çok bu anlam evreninde sahip olduğu simgesel değeriyle ilişkili olduğunu düşünmek gerekir.

Sözlü düşünüşün bir diğer özelliği ise yazının bilinmemesi ya da kendini henüz göstermemesi değil, yazılı olanın anlamsal bir değerinin olmadığına ilişkin kabuldür. Hatta bu durum İslâm'ın gelişinden sonraki yaklaşık bir buçuk asırlık dönem içinde geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Örneğin, Emevi ve Abbasi dönemlerinin ünlü şairi Zu'r Rümme (M.696-733) nin yazma bildiği halde bunu gizlemeye çalışması ile ilgili rivayet oldukça anlamlıdır¹⁵. Bu da gösteriyor ki, bu zaman diliminde yazının gelişmesi ve önemine ilişkin Kur'an'ın göndermelerine (kaleme ve yazıya yemin edilmesi Kalem/1, *Kitabın* yüceltilmesi gibi) bağlı olarak Allah resulünce başlatılan süreç git gide yaygınlık kazanmasına rağmen müslümanların sözlü kültüre ve özellikle de söylene, hitabete verdikleri değerlerin devam ettiği gözlenmektedir. Öyle ki bu nedenle, devlet görevindeki katiplik mesleği acem ya da mevalilerce karşılanmıştır.¹⁶ Ahmet Emin'in bununla ilgili tespiti dikkat çekicidir; "*Bu Arapların yazı ile değil, hitabet ve kılıçla övünmeleri ve daha çok bunlara önem vermelerinden kaynaklanıyordu.*"¹⁷ Konuya bu açıdan bakıldığında, günümüzde İslâmî tebliği hitabete bağlamanın, hitabetin düşünceye öncelik kazanmasının *sözlü geleneğin* yazılı dil durumunu nasıl etkilediğini göstermesi açısından oldukça düşündürücüdür.

14. İbni Kelbi, *Kitabu'l-Esnam*, AÜF Yay., Ankara, 1969, s. 26.

15. Ebu'l-Ferec el-İsfehâni, *el-Egani*, c.18, el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1992, s. 30; Konuya ilişkin metin şöyledir; İsa b. Ömer Şöyle der; Zu'r Rümme bana bu harfi kaldırdı dedi. Bende sen mi yazacaksın dedim. Eliyle ağzımı kapayarak, benim için bunu gizle çünkü bize göre o ayıptır dedi.

16. Bkz. Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, Beyrut, 1981, c. I, s. 374-375.

17. Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, t.y., c.I, s. 167.

Buna karşılık yazı, şiir ile sözlü kültür karşısında başka bir anlatım yolunu değil yeni bir düşünüş biçimini temsil eder.¹⁸ Yazılı söylemin düzenlenişi daha sıkı bir incelemeyle, kavramsal yapının daha katı biçimde düzene konulmasıyla oluşur. Her ne kadar yazıya konu olan dil sözlü düşünüşten alındıysa da, artık yazılı dizgenin biçiminde faklı bir anlam evreninin oluşturulması kaçınılmazdır. Bu kaçınılmazların en belirgin olanı yazının bizatihi kendisinin sınırlarıdır. Kozmolojik doğrusallık demek olan dilbilgisel zamanların yönü ve sırası, tümceler arasında bir mantıksal bağımlılık sistemine dönüşür ki, bu da yazının en azından gramatik olarak belirli sınırları bulunduğunu gösterir.¹⁹ Bu nedenle, söylen ve hitabet de bulunan dinleyenleri etki altında tutmak için **sözün uyandırmak zorunda olduğu ayartıcılığın, iknânın yerini yazının bir parça ağırbaşlı ama daha titiz ciddiliği alır.** Fakat *sözün* ayartıcı gücünün yazıda tamamen kaybolduğunu söylemek de yanlış olur. *Sözün* ölçü kalıplarına dayalı biçimi, fârtısı, ses benzeşimleri, ezgiselliği, toplumun anlatıyla sağladığı duygusal bir bütünleşmesini gerçekleştirdiği gibi, bireyin zihnine grubun ülkülerini kazıyarak onu mutlak biçimde bir kalıba dönüştürmenin imkanını da verir. Örneğin, modern dünyada medya ve reklam araçları *sözün* bu *ayartıcı* gücünü çok iyi bir şekilde kullanmaktadır.

Yazılı olanın bir başka özelliği de onun kamuya ait olmasıdır. Bir metin yazmak mesajını topluluğun ortasına koymak demektir. Diğer bir deyişle, *sözün* yazıya geçirilişi ile birlikte söz kişinin sınırlı, öznel evreninden dışarı çıkarak kendini kamuya açar, ortak bir şey olur. Artık yapılmış olanın silinmesi, zamanın geri döndürülmesi olanaksızdır. Böylece, düşünülen şey, herkesin önünde hesap vermeli, karşı çıkışlar, tartışmalar karşısında kendi makullüğünü, tutarlılığını kanıtlamalıdır. Bu nedenle yazı aynı zamanda sosyal ve de siyasal olanla ilişkilidir. Bu ilişkiye dikkat çeken İbn Haldun yazıyı yerleşik ve medeni hayat ile ilgili olan sanatlardan sayarken yazılı kültüre geçişle medenileşme arasındaki bağıntılar konusunda oldukça önemli yorumlarda bulunmaktadır.²⁰ Doğrusu, sözlü düşünüşün ortaya koyduğu anlamsal dizge ile, geçip gidilen, yaşanılmayan, çok az yaşanan, hayal edilen, yarışılan, hayatta kalabilmek için rüzgarın sesinden, gökyüzündeki yıldızların konumlarından anlam çıkarı-

18. Bkz., Walter J. Ong, *a.g.e.*, s. 97-139,

19. Bkz. Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, İstanbul, 1996, s. 38.

20. İbn. Haldun, *a.g.e.*, s. 338-339, 341-343, 348.

lan çölün ortaya koyduğu dizge arasında çok sıkı bağıntılar bulunmaktadır. Ve belki de çölün ortasında kurulan şehirler, bedevilerin sadece sosyal yaşantıları için değil, aynı zamanda düşünüş biçimleri için de önemli bir tehdit unsuru oluşturmaktadır. İlk yüzyıllarda yazıya olduğu kadar şehirleşmeye de bir tepki duyulması bununla daha iyi anlaşılabilir. Özellikle, çölün aksine şehirde, ticaretle, politikayla, sanatla, edebiyatla ilgili her şey; para mübadelesi, üretim ve tüketim kendi konumuna göre bir yere yerleştirilmiştir. Dolayısıyla şehirler ticaretin, siyasal erkin karar merkezleri olmakla kalmamış düşüncenin, edebiyatın ve sanatın da merkezi konumuna gelmeye başlamışlardır.²¹

Bu açıdan bakıldığında, İslâm düşüncesinin ilk yüzyılında *söz* ile *yazı* arasında gidip gelen bir gerilimin yaşandığı dikkat çeker. Her ne kadar Hz. Peygamber (sav) ile Medine’de hem yerleşik bir sosyo-siyasal yapı hem de yazıya geçişin ilk uygulaması başlatılmışsa da, bunu takip eden süreçte bir yandan iç ve dış karışıklıklar, siyasal istikrarsızlık, bir yandan sözlü kültürün bütün ihtişamıyla hala canlılığını koruması -Ahmet Emin’in de ifade ettiği gibi- yazılı kültürün kendine ait yapısını oluşturmasını yavaşlatmıştır. Hatta, ilk bir buçuk asır boyunca yazıya karşı ilginç bir muhalefet dahi göze çarpmakta ve ancak hafızanın diğer bir deyişle, sözlü olanın yardımcısı şeklinde bir rol biçilmektedir.²² Çünkü sözlü düşünüş biçimlerinde hafızanın korunması yazıya değil, ezbere dayalıdır. Bunun yolu da, mümkün olduğu kadar fazla tekrardan geçer. Uzun yıllar içinde zahmetle elde edilen bilgilerin tekrarlanmadığı, ezberlenmediği takdirde yitirileceğinden korkulur.²³ Konuyla ilgili İbn Abdilber’in şu nakli oldukça ilginçtir; bir bedevi şöyle der; “*kalbindeki bir harf kitabındaki on harften daha iyidir*”.²⁴ Bu bağlamda İbn Kuteybe de benzer bir naklinde adeta sözlü düşünüşün bilgi öğrenme sürecini aktarır niteliktedir; “*şöyle denirdi: İlmin ilk basamağı susmak, ikincisi dinlemek, üçüncüsü ezberlemek, dördüncüsü anlamak, beşincisi yaymaktır.*”²⁵

Bütün bunlarla birlikte, bir Devlet olarak varlığını hissettiren ve kentleşme sürecine giren bir medeniyetin- Medine, Bağdat, Basra ve Kufe gibi- kendi içinde oluşturduğu değerler sistemini devam ettirmesi, savunması ya da

21. Bkz., es-Sibâ’i Beyyumi, *Tarihu'l-Edebil'-Arabi*, II, Mısır, 1958, s. 39.

22. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, 1973, s. 26.

23. Walter J. Ong, *a.g.e.*, s. 57-58.

24. İbn Abdilber, *Camiu'l-Beyani'l-İlm ve Fadlihi*, c. I, Riyad, 1994, s.294.

25. İbn kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, c.II, Kahire, 1925, s.122.

kurumlaşmanın getirdiği problemleri sözlü düşünüş biçiminde kalarak çözmesi oldukça zordur. Taha Hüseyin'de, I. Abbasi asrında çeşitlenen ilimlerin düşünmeyi ve düşündüklerini yazmayı teşvik ettiğini, nesrin de bütün bu fikir ve düşünceleri açıklayan bir vasıta olduğunu vurgulayarak, yazı-nesr ile toplumsal ve kültürel yapıdaki değişiklikler arasında önemli ilişkiler bulunduğunu gösterir. Ona göre yazı düşüncenin gelişiminin ve medenileşmenin kaçınılmaz sonucudur.²⁶

Yarımadanın tamamında Kur'an mesajının daha iyi anlaşılması, üzerindeki ihtilafların giderilmesini sağlamak amacıyla başlatılan ortak bir mushaf ve ortak bir yazım şeklindeki çalışmalar,²⁷ yukarıda bahsettiğimiz problemlerin aşılmasındaki ilk basamağı oluşturmuştur. Çünkü, bir yönüyle bu çalışmalar yazının yerleşmesine, yaygınlaşmasına imkan veren yazının formel biçiminin düzenlenmesine de katkı sağlamışlardır. Kesin olan bir şey daha var ki, etkili bir yönetim mekanizmasının tesis edilebilmesi için dil bakımından ortak bir yapı gereklidir. Toprak üzerinde süreklilik, kültürde, sanatta, daha doğrusu dilde sürekliliğe bağlıdır. İşte bu yüzden, bu çalışmaları daha sonra Emevi Halifesi Abdülmelik'in yönetiminde paranın ve resmi dilin Arapça olması izlemiştir.²⁸

II. Asrın başlarında İslâm Düşüncesinde önemli ve yeni bir yapılanma başlar.²⁹ Özellikle, I. asırda fıkıh, hadis, tefsir, akaid, edebiyat, nahv gibi disiplinlerin temellerini oluşturacak yığınla belge toplanmıştır. Toplanılan belgelerin II. yy'dan itibaren yazıya geçirildiğine şahit olmaktayız. Emevi hilafetinin son on yılında *Nesrin* "katıp" olarak adlandırılan yazıcıların elinde yeni ihtiyaçları karşılayacak düzeyde geliştirilmesinin şüphesiz bunda önemli bir payı bulunmaktadır. Çünkü gerek sentaksı gerek sözvarlığıyla Arapların sözlü kültüründe gelişmiş olan bir dilin, alışılmamış mevzuların ifadesini karşılaması sistemli bir çalışmayı gerektiriyordu. İleriki bölümde göreceğimiz dil çalışmaları böyle bir çabanın ürünü olarak kabul edilmelidir. Örneğin, Abdülhamid el-Katip (ö. 132) *nesrin* ve özellikle de resmi yazışmaların belirli kurallara bağlanmasında önemli katkılarda bulunmuştur.³⁰

26. Taha Hüseyin, *Min Tarihi'l-Edebi'l-Arabi el-Asru'l-Abbasiyyi'l-Evvel*, c. II, Beyrut, 1976, s. 43-47.

27. A. Emin, *a.g.e.*, s.243-318; Şevki Dayf, *Tarihi'l-Edebi'l-Arabi*, Mısır, t.y., c.3, s.118.

28. H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, c. II, İstanbul, 1987, s. 65, 68.

29. Ahmet Emin, *a.g.e.*, c.II, s.1,11-14.

30. Daha geniş bilgi için bkz., Ali Şelak, *Merahilu Tatavvuri'n-Nesri'l-Arabi fi Nemazicihi*, Beyrut, 1991, s. 171-274.

Şu halde bizim Tedvin dönemini II. yy. ile başlatmamızın iki önemli nedeni bulunmaktadır; Birincisi, *yazının sistematik bir şekilde bu dönemle birlikte varlığını hissettirmiş olması* İkincisi ise buna bağlı olarak yazının -sözlü düşünüşün izlerini taşımakla birlikte- kendine has yeni bir düşünüş biçiminin ve dil durumunun oluşumuna katkı sağlamış olmasıdır. Tabii ki siyasal kurumsallaşmanın ve şehirleşmenin de bunda önemli bir payı bulunmaktadır. Bu gelişmelerin etkisini Arap yarımadasıyla sınırlamak da imkansızdır. Abbasilerle birlikte güçlenen ve istikrara kavuşan siyasal erk gerek doğuda- Bağdat, Basra gibi- gerekse Akdeniz de kurulan şehirlerde farklı kültürel etkileşimleri açık hale getirmiştir. Hatta bu erk sayesinde bir yönüyle Hint ve Fars, bir yönüyle de Yunan medeniyetleri içinde bu şehirler bir çekim merkezi oluşturmuştur.³¹ Öyle ki şehirlerde mevcut yönetimin katiplik, vezirlik gibi hizmetlerinde çalışan Fars, Hint ve Yunan kökenli bugün *professional elity* diye ifade edilen işinin ehli elit bir tabakanın varlığı çok açık bir şekilde göze çarpmaktadır. Bu kimseler daha sonra Abbasi halifesi Me'mun'un döneminde *Beytü'l-Hikme*'nin kuruluşu ve tercüme faaliyetlerinde de etkin rol oynayacaklardır. Fakat buradaki rolü *farklı kültürlerin Müslüman düşüncesini şekillendirmesi şeklinde anlamak buraya kadar anlatılan süreci göz ardı etmek olacaktır. Çünkü uygarlıkları biçimlendiren güç bizzat yaşanan tecrübenin kendisidir. Ünlü düşünür Oswald Spengler'in gösterdiği gibi bu içsel deneyim, ne kadar güçlü ve esinleyici olursa olsun dışarıdan gelen etkinin sonucu değildir.*³² Üreten etkinin bizatihi kendisi değil özümleyen, biçimlendiren güçtür. Ayrıca tarihin bu dönemini Fars, Yunan Medeniyetlerinin krize girişi ve müslüman medeniyetinin yükselişe geçişi ile buradaki beyinleri kendisini çekecek bir cazibe merkezi oluşturması şeklinde okumak da mümkündür. Bununla birlikte bu tarihsel olgudan, H. Z. Ülken'in de belirttiği gibi, farklı kültür ve medeniyetlere açık toplumların ancak yeni bir medeniyet oluşturabilme imkanlarının olduğu sonucu da çıkarılabilir.³³

Sonuç olarak, Tedvin dönemini hazırlayan gücün müslüman medeniyetinin kendi iç dinamiklerinde aranması gerektiğini hatta tercüme faaliyetlerin dahi bu iç dinamiklerle değerlendirilmesinin anlamlı olacağını söyleyebiliriz. Bu iç

31. A. Miquel, *İslâm ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, çev.A. Fidan- H. Menteş, İstanbul,1991, s. 22-23.

32. Bkz. Oseph Campell, *Yaratıcı Mitoloji*, çev.Kudret Emiroğlu, İstanbul, 1994, s. 146.

33. Bkz. H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1997, s. 10-15.

dinamiklerin tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerin oluşumuna nasıl bir etkide bulunduğu konuyu bilgi sosyolojisi açısından değerlendirecek araştırmacılara bırakılmıştır. Bu noktadan sonra bizi ilgilendiren husus Tedvin döneminin başlamasıyla birlikte oluşan paradigmanın *dil durumunu* anlamlandırmaktır. Ve işe paradigmanın oluşumuyla başlayalım;

Tedvin Döneminde Paradigmanın Oluşumu

Yukarıda H.I. yy'da bir çok alanla ilgili belgelerin toplanmaya, H. II. yy ile birlikte bunların yazıya geçirilmeye başlandığını söylemiştik. Şüphesiz, yalnızca sözlü ya da yazılı belgelerin derlenmesi paradigmanın oluşumu için yeterli değildir. Çünkü olguların seçimine, değerlendirilmesine ve eleştirisine olanak veren bilinçli ya da bilinçsiz bir kuramsal ve yönetsel inanç yapısı olmaksızın hiç bir bilimsel sisteme anlam verilemez.³⁴ Şu halde bu dönemde gerek lügatlerin yazımında -Halil b. Ahmed (ö.175)'de olduğu gibi³⁵ -gerekse hadislerin derlenmesinde tek tek katıksız olguların toplanmasından söz edilemez.

Bir başka deyişle, özellikle dilin derlenmesinde saf, bozulmamış kabul edilen bedevi'nin kullandığı sözcükler toplanırken görünüşte tamamen bir nakil işlemiyle karşı karşıya değilizdir. Nakilde aranan senet, adalet, işitilenin dilin aslındaki bir delile dayanması gibi hususlar,³⁶ bu işlemin yönlendirici kuramsal bir inançla yapıldığını göstermektedir. Bunun en önemli işareti bu sırada Basra ve Kufe okulları arasında Kıyas ile nakil karşıtlığı şeklindeki tartışmadır. Bunun arkasında dilin kuramsal bir şekilde sistemleştirilip sistemleştirilmemesi tartışması yatmaktadır.³⁷ “Yalnız olguları belirleme ve kaydetme işinin bir paradigmanın oluşumunu sağlayamayacağı, sözlü düşünüş biçiminin yukarıda ifade ettiğimiz sosyo-kültürel değişimler karşısında tutunamayacağı düşünülürse³⁸ Basra'nın sistematik yaklaşımının diğer okullara karşı baskın çıkması daha iyi anlaşılacaktır. Bu konuda İbn Sellâm (ö.231) “*Basra ekolünün Arapça konusunda önceliği vardır*” derken, İbn Nedim de, “*Basralılar ilk önce-*

34. Thomas S.Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul, 1995, s.58

35. M. Sıddık Hasan Han, *el-Bulga fi Usul'l-Luga*, Beyrut-1988, s.115; Şevki Dayf, *a . g . e .*, s.121-122.

36. M.Sıddık Hasan Han, *a.g.e.*, s.106-108.

37. A.Emin, *a.g.e.*, s.294.

38. T.S., Kuhn, *a.g.e.*, s.57.

liğe sahiptir, Arapça ilmi onlardan alınır” der.³⁹ Şüphesiz bu ifadeler zamansal ya da mekansal bir öncelikten daha çok ilmi kriterlerdeki önceliği ifade etmektedir. Zira Basra ekolüne ilişkin yapılan şu değerlendirme bunu çok net bir şekilde ifade etmektedir; “*Basra ekolü belirli kabilelerden (dil kalıplarını) almaya gayret etti. Zira onların amacı ortak bir yazın dili belirlemektir...*”⁴⁰ İşte bu nedenle okulun en önde gelen dil bilimcilerinden Asmai (ö.213), Ebu Zeyd (ö.214) ve Ebu Ubeyde (ö.210) daha sonra gelen nesillerin başvurduğu otoriteler olmuştur.⁴¹ Aynı zaman bu anın otoriteleşmesinin, genel dil durumunun mutlak kabulüne de yol açtığı söylenebilir.

Düşüncenin dağınıklıktan kurtulması, nesillerce aktarılabilen, kabul edilebilen tutarlı ve nesnel bir yapıya büründürülmesi, oluşturulmakta olan bir paradigmanın göstergeleridir. Bütün bunlar dikkate alındığında, tedvin döneminin gerçekte İslâm Düşüncesini asırlar boyu etkileyecek bir paradigmaya temel oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Aynı zamanda, Laroui'nin geleceğe ilişkin söylediklerini dikkate alarak, bu gelişmeyi toplumsal yapının içinde geçmişten akıp gelen edilgen bir değişmez olarak düşüncenin, dilin ve kültürün bir aktarımı değil, dış etkene karşı bilinçli bir biçimde düşünülerek oluşturulan bir geleneğin inşası olarak da tanımlayabiliriz.⁴²

Şu halde tedvin döneminde oluşan bu yeni paradigma, bir önceki bölümde kısaca değindiğimiz sözlü Arap düşünüş biçiminin aynen devamı olarak görülemeyeceği gibi, toplumsal ve kültürel dayanaklardan mahrum türedi bir eylem olarak da görülemez. Yeni oluşan bu paradigmanın hem geçmiş ile olan bağları hem de kendisi tarafından oluşturulan iç dinamikleri bulunmaktadır. İşte bu bağlamda tedvin dönemi “dil” çalışmaları hem geçmiş-gelecek, değişen-değişmeyen arasında bağı kurmuş, hem de iç dinamiklerin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Bir taraftan el değmemiş saf, tarih dışı bedevi'nin söylemi aynen aktarılmış diğer taraftan da Halil b. Ahmed ve öğrencisi Sıbeveyh'in çizgisinde Basra ekolünün kıyasa dayalı dil çalışmaları sonucu dil sistematize edilmiştir.⁴³ Yukarı-

39. M. Hüseyin Âl Yasin, *ed-Dirasetü'l-Lugaviyyetü inde'l-Arab ile Nihayeti'l-Karni's-Sâni*, Beyrut, 1980, s. 328.

40. A.g.y., Metindeki vurgular bize aittir.

41. A.Emin, *a.g.e.*, s.298.

42. Bkz. A. Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, (çev. Hasan Bacanlı), Ankara, 1993, s.64-73.

43. Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997, s.104-105.

da da ifade ettiğimiz gibi bu sistemleştirmede rol oynayan kuramsal çerçeve, bundan sonra müslüman düşünce tarihinde ortaya çıkan her türlü düşüncenin sistemleştirilmesine de etkiye bulunacaktır. Çünkü, artık karşılaşacağımız hemen hemen her ilmi otorite ister muhaddis, ister müfessir, ister fakih, isterse mütekellim olsun, aynı zamanda bir lügatçi, ya da nahivci olacaktır.

Doğrusu bu rolü, 19.yy'a kadar sosyal bilimlerde nesnellik ölçüsü olarak kendisini dayatan pozitivizmle kıyaslamak mümkündür. Bilindiği gibi Pozitivizm, 19.yy'a kadar bütün ilimlerde nesnellik ölçütü olarak kabul edilmiş ve bütün olgular bu anlayışın içinde açıklanmaya çalışılmıştır.⁴⁴ Bu yapıya benzer şekilde, tedvin dönemindeki dil çalışmalarında temeli atılan dil durumuna bağlı anlam ve yorum anlayışının da müslüman düşünce tarihine egemen olan bir nesnellik ölçütü olarak iş gördüğü söylenebilir.⁴⁵

Nesnellik ölçütünün ne şekilde sağlandığı şüphesiz bu paradigmanın *dil durumunu* belirleyen dilin doğasına ilişkin yapılan tartışmaların ve bu dil durumunda yer alan göstergelerin yapısal statüsünün anlaşılmasıyla daha bir anlam kazanacaktır.

Dilin Doğası ve Göstergelerin Yapısal Statüsü

Her dil durumunun aynı zamanda evrene karşı genel bir tavır alışını yansıttığını daha önce belirtmiştik. Bu bölümde tedvin asrında gelişmeye başlayan paradigmanın dil durumunu yapısal karakterini betimlemeye çalışacağız. Dilin doğasına ilişkin yapılan tartışmalar bizim için iyi bir başlangıç noktası olacaktır. İslâm Düşüncesinde dilin doğasına ilişkin tartışmaların, dilin kökenine ilişkin yönünü dilin ıstılahî/kıyâsî mi yoksa tevkîfi/vahyî mi olduğu sorunu da içerir⁴⁶. Bu problemi; dil insanın akli bir çıkarımının mı yoksa Allah'ın bir fiilinin mi sonucudur? Şeklinde formüle etmek mümkündür. Ehl-i sünnetin ilk öncülleri olarak kabul edilen İbn Küllab (ö. 240), Eş,âri (ö. 330) ve İbn Füreak (ö. 406), gibi alimler bu probleme karşılık dilin kaynağının tevkîfi/vahyî olduğu görüşünü savunurlar.⁴⁷ Bu görüşü savunanlara delil teşkil edebilecek bir takım rivayet-

44. İ.Sunar, *Düşün ve Toplum*, Ankara, 1986, s.98-105.

45. Bkz. M.Arkon, *Kur'an Okumaları*, çev.A.Zeki Ünal, İstanbul, 1995, s.99-100; el-Cabiri, *Bünyetu'l-Akli'l-Arabi*, Beyrut, 1992, s.13-14.

46. İbn.Cinnî, *el-Hasais*, Mısır, 1952, s.40; Suyuti, *el-Müzhir*, Kahire-1282, c.I, s.5.

47. Bkz., M. Siddık Hasan Han, *a.g.e.*, s.172; Suyuti, *a.g.e.*, c. I. s.5; M. Mehdi, "Language and Logic in Classical İslâm", *Logic in Classical İslâmic Culture*, (ed-G.E. Von Crunebaum), Weisbaden, 1970; Bağdadi, *Kitabu Usuli'l-Din*, Beyrut, 1928, s.115.

lerde dillerin karışmış olması, bir çok farklı dilin bulunması ile birlikte, tüm dillere kaynaklık eden bir kusursuz ilk dilin bulunduğu görüşü de dile getirilir. Bu rivayetlere göre ilk dil olarak arapça Hz. Adem'e verilmiş, her türlü eşyanın ismi kendisine öğretilmiştir.⁴⁸

Benzer şekilde kusursuz bir dil arayışının izlerini bütün kültürlerin tarihinde bulmak mümkündür.⁴⁹ Bunlardan biri, Platon'un *Kratylos* adlı diyaloglarında yer alan şu tartışmadır; *Varlıkları adlandıran onları sözcüklerin doğasına (physic) göre mi seçmiştir, yoksa sözcükleri insani yasa ya da uzlaşım uyarınca mı belirlemiştir?*⁵⁰ Şayet bu konuda daha geniş bir daire çizme imkanımız olsa idi, benzerliklerin hiç te azımsanamayacak kadar fazla olduğu görülürdü. Yine de, ileride değineceğimiz gibi bu tartışmanın İslâm Düşüncesinde farklı bir mantığa dayandığını belirtmek yerinde olacaktır.

Yukarıdaki konumuza geri dönersek, dilin kaynağının tevkîfi/vahyî görülmesinin varlıkların adlarına, varlıklar gibi ontolojik bir karakter kazandırdığını bu konudaki rivayetlerde görebiliriz. Çünkü Allah'ın Hz. Adem'e isimleri öğretmesi konusundaki Bakara 31. ayetinin tefsirine ilişkin İbn Abbas (ö. 68), İbn Mücahid (ö.104) gibi ilk dönem müfessirlerinden aktarılan rivayetlerde, Allah'ın canlı-cansız her türlü mahlukatın adını -hatta tek tek göstererek- Hz. Adem'e bildirdiğinin ifade edilmesi⁵¹, Kur'anın dili gibi beşeri bir dile de ontolojik bir özellik vermek anlamına gelir. Diğer bir deyişle, bu rivayetler dilin değişmez, sabit bir gerçekliği olduğu şeklinde bir ön kabulü içermektedir. Doğrusu, Gazzali'nin *el-Mustasfa* 'da belirttiği gibi bu rivayetleri sahih bulmayarak "karanlığa taş atmak" olarak da görmek mümkün.⁵² Fakat yine de, özellikle Eş'ariliğin kurduğu teolojik dili anlamak için bu konuya ilişkin söylenenlerin önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü, dilin tevkîfi/vahyî olduğunu söylemek, onun bizim dışımızda bir gerçekliği olduğunu kabul etmek demektir. Bu anlayışa göre, dil keyfi bir sistem değildir, dünyaya indirilmiştir. Bizzat Tanrı tarafından insanlara verildiği ilk biçimi altında, şeylerin mutlak

48. Bkz., Suyuti, a.g.e., s.5,19.

49. Bu konuda yapılmış oldukça oldukça önemli bir çalışma için bkz., Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, İstanbul, 1995.

50. Platon, *Kratylos Diyalogları I*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul, 1993, s. 257, 259.

51. Bkz., Taberi, *Camii'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an*, c. I, Beyrut, 1992, s. 252-253; İbn. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, Beyrut, 1990, s. 70.

52. Gazzali, *el-Müstasfa min İlmî'n-Usûl*, c. I, Dimeşk, ty, s. 320

kesin ve belirgin bir işaretidir. Aynı zamanda, şeylerin bizatihi kendilerinin sırlarını sakladıklarından ve bir dil olarak ifşa ettiklerinden, kendilerini insanlara şifreleri çözülecek şeyler olarak sunmalarından ötürü, bu dünyaya aittir.⁵³

Dilin vahyi olduğunu söylemenin ve Hz. Adem'e bütün varlıkların adlarının öğretilmiş olduğunu kabul etmenin, dilin sabit, değişmez ve bizim dışımızda bir gerçekliği olduğu şeklinde bir fikri nasıl beslediğini Eş'ari Kalam'ında yer alan *isim-müsemma* tartışmasında daha net olarak görebiliriz.

Eş'ari'nin, isimleri bütün şeylerin nedenlerini, kuran modeller ya da idealler olarak kabul ettiği söylenir.⁵⁴ Doğrusu bunun için Eş'ari'nin isimle neyi kastettiğini bilmek gerekmektedir.

Sıfatlarla ilgili bahiste tartışılan isim-müsemma ilişkisinde Eş'ari'nin tavrı isim ile müsemmanın aynılığı yönündedir. O, bu yaklaşımın Ehl-i hadisin genel görüşü olduğunu söyler.⁵⁵ Maturidilerin de bu konuda farklı düşünmediklerini es-Sabuni (ö.580)'nin açıklamalarından öğrenmekteyiz.⁵⁶

Bu konuda Eş'ari bize isim-müsemma aynılığından başka bir bilgi sunmamaktadır. O'nun takipçilerinden Bâkılânî (ö. 403), ismin müsemmanın aynı ya da ona bitişik bir nitelik olduğunu söyler.⁵⁷ Tesmiyye de dilde varolan ya da isme delalet eden lafız olarak kabul edilir.⁵⁸ Buna göre "isim" lafza irca edilemez, aksine o lafzın medlulü, yani çağrıştırdığı, gönderimde bulunduğu şey ya da anlamdır.⁵⁹ Bâkılânî görüşlerini dilden hareket ederek temellendirmeye çalışır. Ehlu'l-Hak'ın isminin *Sumuv*'dan türetildiği görüşünde olduğunu söyler.⁶⁰ Halil b. Ahmet (ö. 175) de *Kitabu'l-Ayn*'da aynı görüşü dile getirir. İsmi "bir şeyin yükselmesi", "gözünü bir şeye dikmek" anlamına gelen *sumuv*dan türetildiğini söyler.⁶¹ Benzer şeyleri dile getiren İbn Faris (ö.395) in ismin bu kökten gelmesinin manaya delalet etmesinden, ona gönderimde bulunmasından olduğunu söylemesi önemlidir.⁶² Bu dilsel tanımlamalar dolaylı olarak anlamın

53. M.Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara, 1994, s.65.

54. M. Mehdi, *a.g.m.*, s.52

55. El-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfî'l-Musallin*, Beyrut, 1990, s.252.

56. Sabuni., *el-Bidaye fi Usulî'd-Din*, (çev. Bekir Topaloğlu) Ankara, 1979, s.79.

57. el-Bâkılânî, *Kitabu Tenhidi'l-Evail ve Telhisu'l-Detail*, Beyrut,1987, s.258.

58. el-Bâkılânî, *a.g.e.*, s.264.

59. el-Cüveyni, *Kitabu'l-irşad ile Kavatii'l-Edilleti fi Usulî'l-Din*, Beyrut, 1992, s.135; Hasan Han-efi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, Mısır, ty, c.II, s.541-542.

60. el-Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 255.

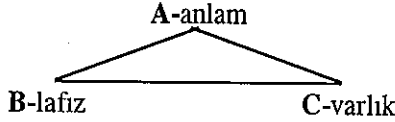
61. Halil b. Ahmet, *Kitabu'l-Ayn*, c. 7, Beyrut, 1988, s. 318-319.

62. İbn Faris, *Makayisu'l-Luga*, c.3, Beyrut, 1991, s. 98.

varlıktan yükselen, çıkan, çıkarsanan bir şey olduğunu, bu nedenle de ismin bu anlama gönderimde bulunacak şekilde adlandırıldığını göstermektedir.

Ayrıca, Bâkılânî'ye göre bir varlığın adlandırılmasında bir çok çeşitlilik bulunabilir. Diğer bir ifadeyle bir varlığa bir çok farklı lafızla gönderimde bulunulabilir, fakat bütün bu adlandırmalar tek bir zata delalet eder. Onların işaret ettiği şey medlul tektir. Bâkılânî'nin bu görüşlerine delil olarak Sivebeyh'in ismin asıl, fiillerin isimlerden türetilmiş olduğu görüşünü aktarması oldukça dikkat çekicidir.⁶³ Buna göre bir anlam için kullanılan işitim imgesinin (lafız) zamanda ve uzamda değişmesi bu anlamın değişmesini gerektirmemektedir.

Bâkılânî'nin açıklamalarından hareketle tevkîfi/vahyî olduğuna ve isim ile müsemma-varlık arasında aynılığı kabul eden Eş'âri kelamının göstergesel modelini şu şekilde kurabiliriz; bu göstergesel model üç temel birimden oluşur: İşitim imgesi yani lafız, bu lafzın delalet ettiği anlam ve anlama karşılık gelen varlık.



Burada lafız-biçem-tesmiyye (B) ile onun medlülü-anlamı-*isim* (A) arasındaki ilişki yalnızca bir temsil, gönderimde bulunma ilişkisidir. Diğer bir deyişle lafızlar konuşmacının bilincinde verili olan anlamların temsili olarak görülür. Bu temsilin kaynağı ise lafızların varlıktaki anlama binaen konulmuş olmalarıdır. Anlam-*isim*(A) ile varlık-*müsemma*(C) arasında ise bir örtüşme, karşılıklık, aynılık kabul edilir. Buna göre anlam bizatihi varlıkta varolan, ona yapışık olandır. Şu halde *isim* yani *anlam* değişmez, sabit bir töz ya da yukarıda dediğimiz gibi bir model gibi düşünülmektedir.

Sonuç olarak bu göstergesel modelden şu iki önemli sonucu çıkarabiliriz;

1. Bir lafzın anlamı bizatihi onun gösterdiği şeydir. Çünkü lafızlar bir dilden bağımsız olarak varolan gerçek anlam kategorilerinin temsildirler. Eş'âri'nin Kur'an'da geçen *veh*, *yed*, *istiva* gibi terimleri tevil edenlere karşı çıkması ve bunların ne ise o olduğunu söylemesi⁶⁴ bu anlamda düşünülmelidir.

63. El-Bâkılânî, a.g.e., s.259-260.

64. Daha geniş bilgi için bkz., Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul, 1996.

2. Gerçekte anlam varlığa konulmuş bir şey ise, bu anlamları belirleyen insan zihni olmadığını gösterir. Allah, Hz. Adem'e isimleri öğretmekle aynı zamanda onlara varlık da vermiş olur. Biz varlıktaki bu anlamı ancak lafızlar aracılığıyla keşfedebiliriz. Böylece dilsel gösterge metafiziksel anlamda *duyulur olan* ile *düşünüldür olan* arasında bir köprü olarak yapılandırılmış olur.

Bu noktada şu soruyu sorabiliriz; Biz varlıktaki anlamı nasıl keşfedebiliriz? Diğer bir ifadeyle nesne ile-*duyulur olan*, *öz-düşünüldür olan* arasındaki köprüyü nasıl kavrayabiliriz ya da anlamlandırabiliriz? Kanımca, bu soruya paradoksal bir biçimde, dilin vahyî olmadığını savunanların görüşlerine baş vurarak yanıtlayabiliriz.

Dilin kıyâsî olduğunu söyleyen Basra ekolü dilcilerinin, ilk dönem dil çalışmalarında önemli bir rolü olduğunu yukarıda söylemiştik. Özellikle Halil b. Ahmet ve onun öğrencisi Sîbeveyh'in de bu görüşte olmaları, Bâkîllânî'nin görüşlerini bunlara dayandırdığı göz önünde bulundurulursa oldukça dikkat çekicidir. Kıyasın kelime olarak "bir şeyi diğer bir şey ile ölçme, değerlendirme"⁶⁵ anlamına geldiği düşünülürse, dilde karşılaşılan bir problemi yine dilde asıl kabul edilen bir kalıba dayanarak çözmeye girişiminin bu düşüncede temel rol oynayacağı görülür. Şüphesiz burada kıyasa konu olan şey ile kendisine kıyas yapılan aslın arasında bir ilişkinin olduğu öncelikli olarak kabul edilmelidir. Bu ilişki aynı zamanda kıyasın imkanını da sağlamaktadır. Usulcülerin illet olarak tanımladıkları bu bağlantının, dil-düşünce-varlık konusunda anlam ile lafız arasında nasıl olduğunun aydınlatılması bizim konumuz için asıl olandır.

Konuya bu açıdan bakıldığında kıyası savunan Halil b. Ahmet'in nesnelere adlandırılmasına ilişkin söyledikleri daha da bir önem kazanır. Zira o, rüzgarın sesi, kuşun ötüşü gibi doğa olayları ile bunların adlandırılmasında tabii bir ilişkinin bulunduğunu kabul eder.⁶⁶ Dilbilimde ses öykünmeleri olarak bilinen bu olayın bir sözcüğün anlamına "doğal olarak" uygun düşmesinin çeşitli yollarından biri olduğu⁶⁷ göz önünde bulundurulmalıdır.

Ayrıca, Halil'in öğrencisi ve dilde kıyası savunanlardan biri olan Sîbeveyh'de nahiv kalıplarıyla adlandırılan şeyin mahiyeti arasında nedenli bir ilişkinin bulunduğunu ifade eder. Örneğin, *fealân* vezninin hareket ve ittirab bildirmesi

65. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 8, Beyrut, 1990, s. 70-71.

66. M.Siddik Hasan Han, *a.g.e.*, s.103; Suyuti, *a.g.e.* s.14-15; Muhammed el-Mubarek, *Fıkhü'l-Luga*, Beyrut, 1992, s.188

67. J. Lyons, *Kuramsal Dilbilimine Giriş*, çev. Ahmet Kocaman, T D K Yay., Ankara. 1983, s. 14.

gibi.⁶⁸ Söz konusu görüşün sözcüklerin kalıplarıyla anlamları ya da sözcüklerin ses bileşenleri ile anlamları arasında, yukarıda zikrettiğimiz Halil b. Ahmet'in görüşünde olduğu gibi, "doğal" bir ilişkinin kabul edildiğini gösterdiğini hatırlatmamız yerinde olur.⁶⁹ Bu noktada, nasıl olup ta kıyası savunanların dil görüşünde *doğal* bir anlayışı dile getirdikleri sorusu dikkatli bir okuyucunun gözünden kaçmayacaktır. Konunun daha iyi anlaşılması için şimdilik bu konudaki cevabı ertelemeyi tercih ediyorum.

Konumuz açısından Sibevey'in sözün doğruluk ya da yanlışlığına ilişkin söyledikleri de oldukça önemlidir. O, bir tümcenin doğruluğunu tümcenin gramatik dizgesinin yanında anlamlı olup olmadığına göre de tanımlamaktadır.⁷⁰ Doğrusu bu, dil ile mantıklı düşünmenin eşleştirildiği bir çizgiyi ifade etmektedir ki, bu da İslâm düşüncesinde daha ilk dönemlerden itibaren dil ile düşünce arasında önemli bir bağıntının kurulduğunu gösterir. Ünlü dilci Sirafi (ö. 368)nin mantıkçı Matta (ö. 328) karşısında dilin bizatihi mantık olduğunu savunması da bu çizginin bir devamı olarak kabul edilebilir.⁷¹

Aynı ilişki, farklı bir şekilde Küfe ekolünden İbn A'rabi (ö. 231) tarafından da dile getirilir. Ona göre isimlerden her biri Araplarca belirlenmiş bir illete dayanılarak adlandırılmıştır. İnsan nisyanından dolayı insan, hayvan da akıl ve temyiz özelliğinden dolayı hayvan olarak adlandırılmıştır.⁷²

Öyle görülüyor ki, Abbad b. Süleyman es-Saymari (ö.452) nin dilin temel unsurlarını oluşturan töz (medlul) ile biçem (lafz) arasında doğal ve zorunlu bir ilişki bulunduğu⁷³ şeklindeki görüşüne katılınmasa da dili oluşturan sözcüklerin anlamlarına bağlı oldukları dâimilerce genel kabul görmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, özellikle dilde kıyasî olanı savunanlarla vahyî olanı savunanların Yunan düşüncesinde olduğu gibi farklı anlamsal yapıları savunduklarını ya da kıyasî olanı savunanların *uzlaşımçı* dil öğretisine dayandıklarını iddia etmek anlamsız olmaktadır.⁷⁴ Ayrıca, böyle bir eşleştirme dilde uzlaşımı

68. a.g.y.; Bu konuda İbn Cinni'de daha geniş bilgi bulmak mümkün bkz., *el-Hasais*, c. II, s. 52 vd.

69. J. Lyons, *a.g.e.*, s. 15.

70. Bkz., Mehmet Çakır, *Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları*, İzmir, 1994, s. 93.

71. Bkz., Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-İmta ve'l-Mu'aneseh*, c. I, Kahire, 1994. S. 108-129.

72. İbn Nedim, *Fihrist*, s.89 Beyrut, 1994; M. S. Hasan Han, *a.g.e.*, s.119; M. el-Mubarek, *a.g.e.*, s.133.

73. Bkz. M. S. Hasan Han, *a.g.e.*, s.102; Suphi Salih, *Dırasat fi Fıkhı'l-Luga*, s.30.

74. Böyle bir iddia için bkz., Düccane Cündüoğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul, 1995, s.173-194.

savunan sofistlerle⁷⁵, kıyası savunan Mutezileyi eşleştirmek anlamına gelecektir. Oysa yukarıda kıyası savunan Halil b. Ahmet, Sıbeveyh ve hatta İbn Cinni (ö. 392) nin⁷⁶ dil kalıplarıyla ya da ses biçimleriyle anlamları arasında doğal ve nedenli bir ilişkiyi kabul ettiklerini belirtmiştik.

Bütün bunlar gösteriyor ki dilin kökenine ilişkin farklı fikirler söylene de, Bâkılânî'nin Sıbeveyh'in görüşünü kendine temel yapmasında, Küfe ekolünden İbn. A'rabi'nin Basra ekolüyle aynı çizgide buluşmasında olduğu gibi ortak noktalar bulunmaktadır. Doğrusu biz bu ortak noktanın dilin doğası ya da anlamın kökenine ilişkin tavrıdan kaynaklandığını, daha doğrusu farklılıklarla birlikte ilk asırlardan itibaren yürütülen dil çalışmalarının ortak bir anlama biçiminin gelişimini desteklediğini düşünüyoruz. Meseleye bu açıdan bakıldığında yukarıda ertelediğimiz kıyası savunanların aynı zamanda *doğal bir dil anlayışını* dile getirmelerinin ve vahyi savunanların da kıyası savunanların görüşlerini kendilerine temel yapmalarının Bâkılânî'de olduğu gibi, aynı zamanda nasıl mümkün olduğunu ya da bir paradoks yaratıp yaratmadığı sorusunu artık cevaplayabiliriz. Bu cevap aynı zamanda sözünü ettiğimiz dil durumunda anlamın anlamına ya da kökenine ilişkin nasıl bir yaklaşımın sergilendiğini de gösterecektir.

Anlamın Kökeni

Bu cevabımızdaki en temel rolü kanatimce kıyas ya da düşünceye yüklenen anlam oluşturmaktadır. Zira, kıyasa imkan sağlayan husus doğanın yapısı ile dilin doğası arasındaki uyumun bizatihi kendisidir. Şayet biz dil ile düşünce, düşünce ile varlık arasında böyle bir uyumu görmezden gelirse, bu takdirde kıyasın en temel unsuru olan benzerlik-illiyet gibi bir bağıntıya ulaşmamızın da imkanı ortan kalkacaktır. Bu nedenle, kıyası savunanların görüşlerinden, bunların akla apriori bir öncelik vererek, dil ile adlandırılan varlık arasında aklın nedenli bir ilişki kurduğu ya da aklın varlığa bir anlam yüklediği sonucunu çıkaramayız. Böylesi bir çıkarım Kantçı anlamda varlıktan bağımsız aklın kategorilere sahip olduğu, insanın varlığa bu kategorilerle anlam yüklediği⁷⁷ şeklinde bir fikri önceler. Oysa, bu fikrin modern çağda ortaya çıkmış epistemolojik bir

75. Bkz., İlkay Sunar, *a.g.e.*, s. 1-7, 47-59.

76. İbn Cinni, *a.g.e.*, s. 46-47.

77. Bkz., Ernest Cassier, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, İstanbul, 1996, s. 179-180.

bakış açısından kaynaklanmasından dolayı hem tarihen tutarsız, hem de buraya kadar söylediğimiz görüşlerle uyusmamaktadır. Ayrıca, epistemolojik anlamda İslâm düşüncesinde bilginin tanımında yer alan ...*bilineni olduğu gibi bilmek* ifadesi⁷⁸ varlıktan bağımsız bir bilginin, kategorilerin varlığının, varlığın anlamdan yoksun olduğu fikrinin felsefi anlamda kanıtlanamayacağını göstermektedir. Şu halde, burada kıyasın rolü, insan zihninin varlıktaki benzerlikleri, temsil ettiği düşünülen dil dizgesinde yakalamak, açığa çıkarmaktan başka bir şey değildir. Bu anlamı kıyasın türetildiği “*kavs*” kelimesinde bulmak mümkündür. Çünkü *kavs kelimesi yay anlamına gelir*. İki ucu eğerek birbirine yaklaştırmayı temsil eder. *Buna göre kıyas da aklın görevi modern dönemin analitik yönteminin tersine bütünü parçalamak, ayrıştırmak değil, parçaları birbirine yaklaştırmak, benzerlikler kurmaktır*. Şüphesiz bu tür benzerlikler kurmak öncelikle fark edilebilir işaretleri gerektirmektedir. Bu işaretler nelerdir? Nerede barınmaktadırlar? Nasıl fark edilmektedirler? Daha öncede söylediğimiz gibi bu işaretler dil dizgesinde yer alan işaretlerden başkası değildir. Diğer bir ifadeyle burada dili, varlığı temsil eden işaretler dizgesi olarak tanımlayabiliriz. Buna göre dilsel işaretler-göstergeler varlığın bir biçimi olarak vardır. İşaretler gösterdiği şey ile, temsil bağıyla bağlılık içindedir. Bu dilsel temsil ister vahyi olanın, ister varlıkta bizatihi varolanın temsili olsun değişen fazla bir şey olmamaktadır. Çünkü her iki ekolde de doğada varolduğu düşünülen işaretlerin dilin doğasında kendilerini açığa vurdukları kabul edilmektedir. Buna göre burada söz konusu olan şey simâî olanın kıyâsî olan ya da kıyâsî olanın simâî olana bir önceliği değil, simâî olanın kıyâsî olana (makule) dönüştürülmesidir.

Lügatların ve dilin derlenmesi, kayda geçirilmesinde sıkı kurallarla düzenlenmiş, değişmez ve sabit bedevi geleneğinden yararlanıldığını belirtmiştik. Yazılı olmayan bu gelenek içinde simâ’î olanın üretilen bilginin nesilden nesile aktarımını sağladığını söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, simâ’î olan sadece dili değil her türlü bilgiyi elde etmenin ve bilmenin yolu olarak kabul edilmektedir.

Fakat, tedvin dönemiyle birlikte oluşmaya başlayan paradigmanın kendini kabul ettirmesi, ortaya çıkan fikri ihtilafları gidermesi, sözlü düşünüşün, batını yorumların karşısında formel, kabul edilebilir hukukî normlar tespit edilebilmesi için bilgi elde etmenin mantıksal ve epistemolojik açıdan yeniden inşası

78. Bilgi tanımlarındaki bu ortak nokta için bkz., F. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 56-57.

gerekmekteydi.⁷⁹ Gerçekte, Şafii'nin *Risale*'deki, Eş'ari'nin *İstishanu'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*'daki tavrı ancak böyle açıklanabilir.

Düşüncenin, akıl yürütmenin, bilginin nesnelleşmesinin dilde gerçekleştiği, dilin kalıplarıyla mümkün olduğu düşünülürse, bu insanın kıyasi olanla dilde gerçekleşmesi hiçte şaşırtıcı olmamalıdır. Bu bağlamda, eski Yunan'da da mantık ile anlamın, dilin hep aynı "logos" sözcüğüyle ifade edilmesi oldukça anlamlıdır.⁸⁰ Ayrıca Aristo mantığının Yunan dilbilgisi kuramıyla olan ilişkisinin tartışılmakta olduğu da hatırlanmalıdır.⁸¹

O halde, tekrar vurgulamak gerekirse sımâ'i, olanın kıyâsî olanla bir yer değiştirmesi ya da karşıtlığı değil, *duyulur olanın (sımâ'i olanın) mantıksal ve epistemolojik açıdan yeniden inşası söz konusudur*. Bu inşayı mümkün kılan şeyde, doğanın yapısı ile dilin yapısı arasındaki örtüşmedir. Dilin ve onun unsurlarının, nesnelere arasındaki öz-bağlantı ilişkilerini yansıttığı kabul edildiği takdirde, kişinin önünde dünyanın mahiyetini anlama imkanını sağlayan bir kaynak açılıyor demektir.

Bu kaynak gücünü bizatihi bilginin kendisinden değil varlığın kendisinden almaktadır. Anlamın belirli şartlara ve ortamlara bağlı olarak üretilen bir şey olmadığı kabul edilmektedir. Şayet böyle olsaydı daima değişecekti. Bir cümlenin anlamlı olup olmadığı bağlamına bağlı olacaktı. Böylece de şeylerin hakikatini bilmek imkansızlaşacaktı.

Bu nedenle varlığı anlamlı kılan bilgi değil varlığın bizzat kendisidir. Diğer bir ifadeyle, lafız ile mana arasında kurulan ilişkiyi sağlayan şey "mana"nın zihnimizde üretilmiş ya da tasarlanmış olması değil var-olmasıdır.

Ebu İshak el-Firuzabadi (ö. 476) "lafız, harici mahiyetlere karşılık olarak vaz' olunmuştur." derken bunu kasteder.⁸² Bu işlemde, aklın etken hiç bir rolü yoktur. Nesneye nesnenin kendisine dayalı bir anlam verme söz konusudur. Çünkü, anlam varlıkta, var-olanda temellenmektedir, varlığa yapışıktır.

Bu zorluğu ilk olarak dilciler "isim"i, dilin değişmez, sabit varlığı olarak kabul etmekle aşmış oluyorlardı. Sıbeveyh " fiillerin isimlerden türemiş (ih-das) kelimeler" olduğunu söyleyerek bunu ortaya koymaktadır.⁸³ Bu, bize kelamcılarının ve felsefecilerin töz kavramını çağrıştırmaktadır. Bu bir yönüyle de

79. Cabiri, *a.g.e* s.140.

80. N.Uygur, *Dilin Gücü*, İst.-1994, s.90-91.

81. J.Lyons, *a.g.e.*, s.246-247.

82. M. S. Hasan Han, *a.g.e.*, s.100-102.

83. Sıbeveyh, Ebu Bişr, *Kitabu Sıbeveyh*, c.I, Kahire, 1988, s.12.

doğrudur, çünkü, dilin asli ve asal olanı adlardır.⁸⁴ Ve gerçekte adlar tek bir tözü anlatırlar. Böylece dilin sabitesi ile varlığın sabitesi bu öğretilerde bir kez daha birleşmiş olur.

Bu sabitenin ilim dallarında kendini açığa vurması da birbirinden farklılık arz eder; Nahivcilere göre “isim”, kelamcılara göre “zat”, fıkıhçılara göre de “asl” dır.

Bu ilim dallarında duyulan, görülen ya da değişen daima bu değişmezlere, sabit gerçekliklere göre kavranır. Bu kavramayı sağlayan ise nahivde “iştikak”, kelamda “istidlal bi’ş-şahid ale’l-gaib”, fıkıhta da “kıyas” yöntemidir.⁸⁵ Doğal olarak, bu yöntemler sonucu elde edilen bilgi de tarih dışı, mutlak, değişmez kabul edilecektir.

Anlamın bu varlık bilimsel yorumu İslâm Düşüncesinin anlama yöntemi sayılabilecek Usul-i Fıkıh’ta çok belirgin bir şekilde açığa çıkmaktadır. Lafızmana ilişkisine dayalı bir anlam öğretisine sahip olan Usul-i Fıkıh, bu anlam öğretisini “delalet”e dayandırır.⁸⁶

Lafız’ın manaya delaleti usulcülerle farklı şekillerde ifade edilse de yol gösterme, kılavuzluk ve rehberlik anlamlarına gelen “delalet”in⁸⁷ burada kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Bu ilişkinin “Delaletü’l-lafz ale’l-Ma’na” şeklindeki ifade edilmesi lafzın manayı gösterdiği, ona gönderimde bulunduğunu açıklamaktadır. Hatta anlamın bazen lafzi bağlamın dışında bulunacağı -delaletü’l-iltizam gibi⁸⁸- dile getirilse de, burada bile anlamın lafzın kullanımından hareketle belirlendiği görülmektedir. Çünkü burada bizatihi delaletin bağlamı lafzın kullanımına bağlıdır.⁸⁹ Bu nedenle anlam bizatihi lafzın kendisinde, kendi varlığında aranmaktadır. Her bildirim anlamı kendi başına ve başka anlamlardan bağımsız olarak taşır. Doğal olarak anlam, anlamlayan (insan)’ın zihinsel etkisinden de uzak kabul edilmektedir.

Çünkü anlam varlıktaki değişmez, sabit olanı göstermektedir. Ve anlamları taşıyan lafızlar, bu anlamların sadece biçimsel kalıpları değil aynı zamanda onlara ulaşmayı sağlayan köprü görevini de üstlenirler. Şeylerin dış dünyada, zihinde ya da dildeki varlığı ile bu varlıkların bir birine bağlanması da anlamın

84. J.Lyons, *a.g.e.*, s.303.

85. Cabiri, *Arap Aklının Oluşunu*, s.123, 168-173.

86. M.Ali, Tahanevi, *Keşşafu Istilahati’l-Funun*, Kahire, 1563, c.II, s.284—285

87. İbn.Manzur, *Lisanü’l-Arap*, Beyrut, 1990, c.11, s.248-249.

88. Amidi, *el-ihkam fi Usuli’l-Ahkam*, Beyrut, 1986, c.I., s.36;

89. Ali Sami en-Neşşar, *Menahicu’l-Bahs inde Müfekkiri’l-İslâm*, Beyrut, 1984, s. 47.

ontik gerçekliğinden kaynaklanır. Gazali'nin ifadesiyle dilde olan da dış dünyadakinin suretidir.⁹⁰

Dil-düşünce ve dünya arasında kurulan bu varlık bilimsel anlam yorumu metafizik temellerini kelimeler öğretisinde bulur. Eş'arilik bu yorum biçiminin teolojik dilde nasıl kullanıldığının iyi bir örneğini oluşturur.

Bütün bunlarla birlikte, mevcut bu anlam öğretisinin karşısında -sesleri oldukça kısıt kalsa da- karşıt sayılabilecek anlam teorilerinin denendiğini belirtmemiz yerinde olacaktır. Şatibi böyle bir denemenin örneğini veren ender şahsiyetlerden biridir.⁹¹

Sonuç olarak, bu çalışmada, tedvin dönemiyle birlikte yazılı kültüre geçişin İslâm düşüncesinde kendine has bir yapıyı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu oluşuma katkı eden faktörlere, şüphesiz bizim burada genel hatlarıyla üzerinde durduğumuz; şehirleşme, siyasal erk, kurumsallaşma, yazının mantığı ve Kur'an'ın teşviki gibi hususlardan daha fazlası eklenebilir. Fakat, ortada bulunan gerçek, İslâm düşüncesinde ekollerin problem çözmedeki farklılıklarına rağmen, genel bir üst paradigmanın tedvin dönemiyle birlikte oluşturulmuş olmasıdır. Her şeyden önce bu paradigmanın oluşturulmuş olması farklı paradigmalarda oluşturulabileceğinin imkanını gösterir. Aynı zamanda, oluşturulacak yeni paradigmanın nerelerde farklılık arz ettiği, ne kadar tutarlı olduğu da İslâm Düşüncesine egemen olan bu üst paradigmanın geniş bir tahline bağlıdır.

Doğrusu biz genel hatlarıyla da olsa, bu üst paradigmanın anlamsal kökenine ilişkin birtakım sonuçlara ulaştık. Belki de bunların en önemlisi, bugün modern ve postmodern dil durumu ile ifade edilen yapıdan farklı bir anlamlama öğretisinin bu üst paradigmadaki geçerli olduğuna ulaşılmasıdır. Özellikle bugün yaşadığımız dil durumundaki göstergenin-işaretin kökeninden, gerçeklikten koparılmasına karşın bu üst paradigmadaki gösterge ile gerçeklik arasında sıkı bir bağlantı öngörülmektedir. Bir sözcük nesnesine o şekilde bağlıdır ki, nesnesini düşündürür ve onu düşüncede temsil eder. Sözcük ile onun düşünce içeriği arasında özdeşlik kurulur. Buna göre, maddesel bir gösterge olarak sözcük belli bir anlamı etiketlemektedir. Doğruluk bizatihi nesneyle ilişkilidir. Yani adların nesnelere değil, kavramların göstergesi olduğunu iddia eden

90. Gazali, Ebu Hamid, *Kitabu el-Maksadi'l-Esna Şerhi'l-Esmal'l-Hüsna*, Mısır, 1.y., s.5

91. Bkz., M. Halid Mesud, *Şatibi'de Anlam Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 10, sayı:3, Ankara, 1997, s. 168

anlayışta doğruluğun sözcüklerde ve kullanımlarda görülmesinin tersine, bir önermenin doğruluğu dışarıdaki gerçekliği tam anlamıyla resmedip etmediğine bağlanır, hata ile batıl eşlenmiş olur. Gösterge hakikate, dil varlığa, söz düşünceye tabi kılınmıştır. Bu nedenle, anlama ya da anlamlandırma süreci bu üst paradigmadaki sosyo-kültürel bir bağlama göre değil, dilsel bir bağlama göre işlemektedir. Dolayısıyla bu yapıda yer alan siyak-sıbak, vurüd gibi kavramları bir başka paradigmaya taşımak oldukça sıkıntılı gözükmektedir.

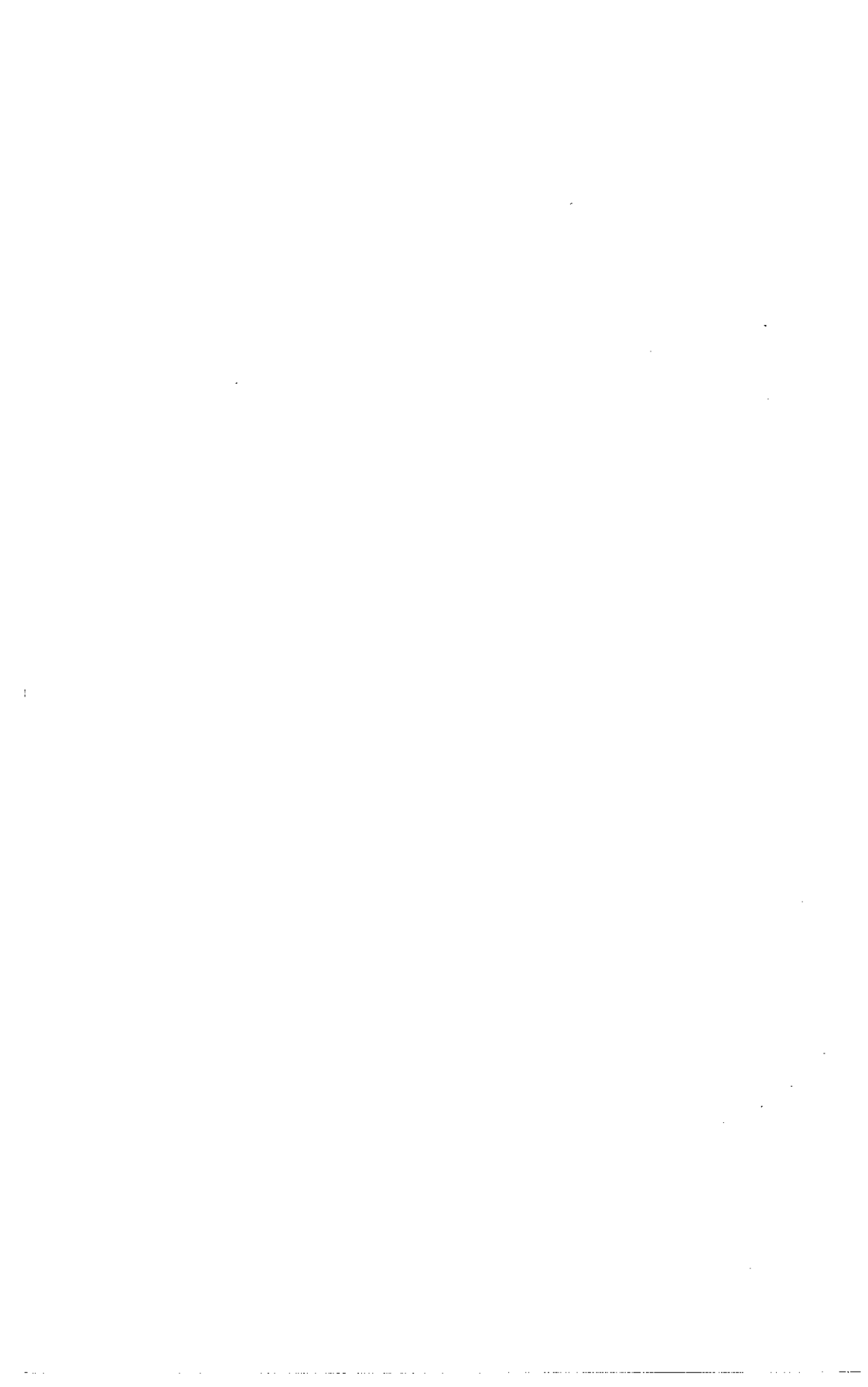
Bir diğer husus da, bu üst paradigmadaki yer alan işaretin ve onun gösterdiği anlamın bir kökeninin, insan zihninden bağımsız bir temelini, dayanağının olmasına karşılık, göstergenin bugün için yalnızca insan zihninde bir varlığının kabul edilmesidir. Epistemolojik bakış açısının egemenliğinden dolayı, göstergeler henüz kendi başına varolan şeyler olarak görülmezler. Böylece anlam gösterenleri (simge) başka gösterenler yerine, onları başkalarının yerine koyma oyunu içinde üretilen-tüketilen bir şey haline gelir. Gösterenlerin bu sınırsız oyununda sabit sınırlar ortadan kalkar. Sınırların olmadığı bir ortamda metafizik yapmanın da hiç bir sınırının bulunamayacağı ortadır. Heidegger'in dediği gibi, nasıl ki varlıktan kopuk bir epistemoloji hem sorunlu hem de metafizik yapmanın imkanını ortadan kaldırıyorsa, varlıktan kopuk bir dil ve anlam da aynı şekilde metafizik yapmanın imkanını ortadan kaldıracaktır. Şu halde, İslâm düşüncesinde yer alan üst paradigmanın bu gün açısından bir çok problem taşıdığı ve bu gün üzerinde durduğumuz dünyanın dil durumuyla arasında büyük bir ayrılığın olduğu doğrudur. Fakat öyle görülüyor ki, bugün Müslüman düşünürlerin dile getirdikleri yeni arayışlarda hem geçmiş paradigmanın yapısının yeterince tahlil edilmemesinden, hem de bu günkü yapının yukarıda ifade etmeye çalıştığımız anlamsal yapısı dikkate alınmadığından dolayı aynı derecede sorunlu gözükmektedir.

Kaynakça

- Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, t.y., c.II.
 Akarsu, Bedîa. *Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1998
 Amidi, *el-İhkam fi Usulî'l-Ahkam*, Beyrut, 1986, c.I.
 Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları*, çev. A.Zeki Ünal, İstanbul, 1995.
 el-Bâkullânî, Ebu Bekr (ö.403), *Kitabu Temhidi'l-Evail ve Telhisu'd-Delail*, Beyrut, 1987.
 Bağdadi, Abdulkahir, *Kitabu Usulid-Din*, Beyrut, 1928.
 Benveniste, Emile, *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, YK yay, İstanbul, 1997.
 el-Cabiri, Abid M., *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997.
 *Bünyetu'l-Akli'l-Arabi*, Beyrut, 1992.
 Campell, Oseph. *Yaratıcı Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu, İstanbul, 1994.

- Cassier, Ernest, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, İstanbul, 1996.
- Cüendioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul, 1995.
- el-Cüveyni, Ebu'l-Maali (ö.478), *Kitabu'l-İrşad ile Kavati'i'l-Edillei fi Usuli'l-Din*, Beyrut, 1992
- Dağ, Mehmet, "*İnam el-Harameyn el-Cüveyni'de Nedensellik Kuramı*", Ondokuz Mayıs ÜİF Der., Say:2, Samsun, 1987.
- Dayf, Şevki, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, el-asru'l-Abbasiyyi'l-Evvel, c.III., Mısır, ty.
- Demirayak, Kenan, *Abbasi Devri Edebiyatı*, Erzurum, 1998.
- Demirci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul, 1996.
- Denkel, Arda, "*Düşünme, Dil ve Anlam*", Felsefe Tartışmaları, 16. kitap, İstanbul, 1994
- Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-İmta ve'l-Mu'aneşeh*, c.1, Kahire, 1994.
- Ebu'l-Ferec el-İsfehani, *el-Egani*, c.18, el-Hey'etü'l-Mısıryye, 1992.
- Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, İstanbul, 1996.
-, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, İstanbul, 1995.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan (ö.330), *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l-Musallin*, Beyrut, 1990.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M.A. Kılıçbay, Ankara, 1994.
- Gazzali, Ebu Hamid, *Kitabu'l-Maksadı'l-Esna Şerhi'l-Esmai'l-Hüsna*, Mısır, t.y.
-, *el-Mustasfa min İlmî'n-Ustûl*, c. I, Dimeşk, t.y.
- Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Beyrut, 1988, c.VII.
- Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, Mısır, t.y., c.II.
- H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, c. II, İstanbul, 1987
- Huart, Clement, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara, ty.
- İbn Abdilber, *Camii'l-Beyani'l-İlm ve Fadlihi*, Riyad, c. I, 1994.
- İbn Cinni, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasais*, I-II, Mısır, 1952.
- İbn Haldun, *Mukaddimetü İbni Haldun*, I-III, Beyrut, 1992.
- İbn Faris, *Mu'cemu Makayisi'l-Luga*, c.III., Beyrut, 1991.
- İbn Kelbi, *Kitabu'l-Esnam*, A.Ü.İ.F. yay., Ankara, 1969.
- İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, Beyrut, 1990.
- İbn Kuteybe, *Uyumu'l-Ahbar*, c. II, Kahire, 1925.
- İbu Manzur, *Lisani'l-Arab*, Beyrut, 1990.
- İbna'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut, 1994.
- el-İci, Adudiddin, *el-Mevakif fi İlmî'l-Kelam*, Beyrut, t.y.
- el-İsfehani, Ebu'l-Ferec. *el-Egani*, c.18, el-Hey'etü'l-Mısıryye, 1992.
- M. Sıddık Hasan Han, *el-Bulga fi Usuli'l-Luga*, Beyrut, 1988.
- Kuhn, Thomas, S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyas, İstanbul, 1995.
- Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Ankara, 1993.
- Lyons, John, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev. Ahmet Kocaman, TDK yay., Ankara, 1983.
- Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul, 1996.
- Mahdi, Muhsin, "*Language as Logic in Classical İslâm*" Logic in Classical İslamic Culture, (ed-G.E. Von Orunebaum), Weisbaden, 1970.
- Mardin, Ş. *İdeoloji*, İstanbul, 1993.
- M. Hüseyin Al Yasin, *ed-Dirasetü'l-Lugaviyyetü inde'l-Arab ile Nihayetü'l-Karni's-Sâni*, Beyrut, 1980
- Miquel, A. *İslâm ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, çev. A. Fidan - H. Mentş, İstanbul, 1991
- el-Mubarek, Muhammed, *Fikhu'l-Luga ve Hasaisu'l Arabiyye*, 1981.
- en-Neşşar, Ali Sami. *Menahicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut, 1984.
- Ong, Walter J. *Sözlü Kültür ve Yazılı Kültür*, İstanbul, 1995.
- Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut, c. I, 1981.
- Özkırmılı, Atilla. *Dil ve Anlatım*, Ankara, 1994.
- Palmer, F.R. *Semantics*, Cambridge, 1983.
- Platon, *Kratylos Diyalogları I*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul, 1993.
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval İslâm*, Leiden, 1970.
- Salih, Subhi, *Dirasat fi Fikhi'l-Luga*, Beyrut, 1968.
- Sabuni, N. *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, çev. Berik Topaloğlu, Ankara, 1979.
- es-Sibâ'i Beyyumi, *Tarihu'l-Edebil'-Arabi*, II, Mısır, 1958.

- Sibeveyh, Ebu Bişr, *Kitabu Sibeveyh*, c.I., Kahire, 1988.
- Strauss, L. *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, 1994.
- Sunar, İlkey, *Düşün ve Toplum*, Ankara, 1986.
- Suyuti, *el-Muzhir*, c.I., Kahire, 1282.
- eş-Şehristani, Ebu'l-Feth, *el-Mile'l-Ve'n-Nihal*, Beyrut, 1992.
- Şelak, Ali. *Merahilu Tatavvuri'n-Nesri'l-Arabi fi Nemazicihi*, Beyrut, 1991.
- Taberi, *Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an*, c. I, Beyrut, 1992.
- Taha Huseyin, *Min Tarihi'l-Edebi'l-Arabi el-Asru'l-Abbasiyyi'l-Evvel*, c. II, Beyrut, 1976
- Tehanevi, M.Ali, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, Kahire, c.II, 1563.
- Ülken, H. Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1997.
- Uygur, Nermi, *Dilin Gücü*, İstanbul, 1994.



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1998, c. 1, s. 2

Resulullah (s.a.s.) Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri

*Şakir GÖZÜTOK**

İnsanın daima öğrenme tecrübesine sahip olduğu gerçeği, hiç bir zaman dikkatlerden kaçmamıştır. Bu sebeple sürekli bir şeyler öğrenme ve keşfetme gayreti içinde bulunan insanoğlu, zamanla öğrenme işini de belli bir kural ve düzene bağlamayı başarmıştır. Tabii ki bunu başarmanın tarihi, çok erken dönemlere uzanmaz.

Özellikle toplumun “çocuğu” keşfetmesiyle birlikte, çocuğun gelişme evreleri ile öğrenme dönemleri üzerinde ciddi çalışmalar başlatmıştır.¹ Bu sahada özellikle pedagoglar ile psikologların kayda değer çalışmaları mevcuttur. Ne var ki, ilköğretim çaının tespiti ile öğretim ile ilgili diğer hususların detaylandırılması bu çalışmalar neticesinde gerçekleşmiş ve bir hayli gecikmiştir.

Günümüzde ilköğretim dendiğinde belli yaş gruplarındaki çocukların devam ettiği ve belli programların takip edildiği formel eğitim ve öğretime sahip okullar akla gelmektedir. İlköğretimin ve diğer üst eğitim kurumlarının bu şekilde düzenlenmesi, yukarıda da değindiğimiz gibi son zamanlara rastlamak-

* Yard.Doç.Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Bilim Dalı.

1. Bu konulardaki çeşitli fikirler için bkz: Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, M.E. Bsm., İstanbul, 1967, s.104 vd.

tadır.² Resulullah (s.a.v.) döneminde, günümüzdeki gibi planlı ve programlı, belli yaş gruplarına hitap eden bir ilköğretimden ve bu öğretimin yapıldığı okullardan söz etmek mümkün değildir. İlköğretimde belirli standartlar olmayınca, daha ileri seviyedeki eğitim ve öğretim için belli kurallardan bahsetmek daha da zorlaşmaktadır.

A. RESULULLAH (s.a.v.) DÖNEMİNDEN ÖNCEKİ DURUM

İslâm'ın zuhurundan önceki devre olan ve "cahiliye dönemi" diye adlandırılan zaman zarfında, insanların okuma yazma ile basit hesaplar gibi günlük hayatta lazım olacak ilk bilgileri ihtiva eden bir öğretim gördüklerini müşahade etmekteyiz. Aynı zamanda bu tür bilgileri aldıkları çeşitli yerler de mevcuttu. Ancak bu bilgilerin alındığı yerler, belli yaş gruplarına hitap eden merkezler değillerdi. Üstelik o dönemlerde öğretim işi devlet eliyle de yapılmamaktaydı. Cahiliye dönemi ile İslâm'ın ilk dönemlerinde eğitim ve öğretim, daha çok ferdi bir gayrete dayanıyordu.³ Kettanî, "Sahabe (döneminde ve), Ömer'in hilafetinden önce şahıslar çocuğuna ve küçük kardeşine, büyükler de büyüklere öğretirdi. Fetihlerden sonra çocukların sayısı artınca Hz. Ömer kütâbların yapılmasını emretti"⁴ şeklinde bir bilgi nakletmektedir. Bu nakilde de, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in döneminden sonra Hz. Ömer zamanına gelinceye kadar, öğretimin daha çok hasbi tavırlarla gerçekleştiği ve dar bir çerçevede cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Yine bu rivayetten hareketle, çocuklara yönelik öğretimin daha çok aile içerisinde gerçekleştiğini ifade etmek de mümkün olmaktadır. Nitekim, Mekke tarihi ile ilgili eserinde Ezrakî, Daru'n-Nedve ile ilgili bilgiler sunarken, Daru'n-Nedve'de köle ve cariye-lerin eğitildiğini bildirmektedir.⁵ Daru'n-Neave'nin Mekkeli Kureyşlilerin

-
2. Osmanlılar dönemine gelinceye kadar ve hatta Osmanlılar döneminde bile uzun bir müddet medreselere genellikle Sibyan mektebini bitiren veya başka bir yerde okuma yazma ile temel dini bilgileri öğrenen çocuklar alınır. Medreye alınmak için kesin bir yaş sınırı yoktu. Bkz: Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, İz Yay., , 1997, s.35.
 3. Mehmet Dağ ve Hızırrahman R. Öymen, *İslâm Eğitimi Tarihi*, M. E. Bms., Ankara, 1974, s.64.
 4. Muhammed Abdulhay b. Abdilkebir el-Kettanî, *Nizamul-Hukumatî'n-Nebeviyye et-Teratibu'l-İdariyye*, Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, Ts., c.2, s.293.
 5. Ebu'l-Velid Muhammed el-Ezrakî, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, Terc: Y. Vehbi Yavuz, Feyiz Yay., İstanbul, 1974., s.365.

hayatındaki çok önemli ve faal rolünü gözönünde bulundurur ve burada pek çok sosyal etkinliğin icra edildiğini hatırlarsak, hürlerin eğitim ve öğretimin bu önemli merkezde değil de başka mekânlarda gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen hür çocuklar kendi ebeveynleri tarafından daha çok evlerinde eğitilirdi. Bundan hareketle, böyle bir imkândan mahrum cariye ve kölelerin ise umuma açık Daru'n-Nedve gibi bir kurumda eğitim ve öğretime tabi tutuldukları sonucuna varabiliriz.

Mekke'de durum böyleyken, Medine'de biraz farklı bir ilköğretim manzarasıyla karşılaşırız. Zirâ Mekke'de tamamen Araplardan oluşan yerleşik halka karşılık, Medine'de yerli halk olan Araplar ile birlikte bilahare buraya göç edip yerleşen Hristiyan ve Yahudiler de mevcuttu. Zaten sayıca pek az olan Hristiyanların münferit eğitim ve öğretime katkılarının kayda değer bir önemi haiz olmadıkları hemen farkedilmektedir.⁶ Fakat Yahudilerin sayıca çok olmaları ve müstakil mahallelere sahip olmalarının yanında, Medine'de ilk olarak okuma ve yazma faaliyetlerini başlatanlar olarak da karşımıza çıkmaktadırlar.⁷

Medine'de Yahudilere ait ve ilköğretim açısından önemli olan bir okuldan bahsetmemiz uygun düşecektir. Zirâ Yahudiler, kitabi bir dine mensup olmanın getirdiği bir avantajla, müşrik Araplara nazaran eğitim ve öğretim işine daha ciddi bir şekilde eğilme imkânını yakalamışlardı. Bu sebeple Medineli Yahudiler, Daru'l-Midras denilen bir eğitim ve öğretim kurumuna sahip idiler. Yahudiler, burayı hem adalet işlerinin tevzi edildiği bir yer olarak ve hem de eğitim-öğretim çalışmaları için kullanıyorlardı.⁸ Genellikle Medine'deki Yahudiler, Beytu'l-Midras'ta eğitim ve öğretim faaliyetlerini daha çok Tevrat'ı tedris etmek şeklinde icra ediyorlar ve bunun için toplıyorlardı.⁹ Başka konu-

6. Hire'nin hıristiyanlarından olan ve aynı zamanda Sa'd s. Ebi Vakkas (r.a.)'ın süt annesi olan Cufeyne de, bu esnada Medine'de okuma ve yazma öğretme işiyle meşgul olanlardan biridir. Bkz: Muhammed İbn Sa'd, *Tabakatu'l-Kübrâ*, Daru Sadr, Beyrut, Ts., c.3, s.356; Kettanî, a.g.e., c.1, s.206,207; Hanna el-Fahurî, *el-Cami' fi Tarihi'l-Edebi'l-Arabî*, Daru'l-Ceyl, 1.Bsk., Beyrut; 1986, a.g.e., s.57.

7. Ebul'l-Abbas Ahmed b. Yahya b.Cebbar el-Belazurî, *Futuhu'l-Buldan*, Tah: Abdullah Uneys et-Tabba' ve Ömer Uneys et-Tabba', Müessesetu'l-Mearif, Beyrut, 1987, s.663; İbrahim Canan, *Peygamberimizin Okuma Yazma Seferberliği ve Öğretim Siyaseti*, Cihan Yay., İstanbul, 1984, s.27.

8. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peyamberi*, Çev: Salih Tuğ, İrfan Yay., 5.Bsk., İstanbul, 1993, c.1, s.187.

9. Nuru'd-Din Ali b. Ahmed es-Samhudî, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbari Dari'l-Mustafa*, Tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 4.Bsk., Beyrut, 1984, c.1, s.309. (1 nolu dipnot).

larda öğretim yaptıkları ile ilgili her hangi bir kayda rastlamadık. Buna karşılık Beytu'l-Midras'ta büyüklerden çok çocuklara Tevrat ezberletme işi yapılmakta idi.¹⁰ Bu bilgilerden, Beytu'l-Midras'ın o günün şartlarında gerçek bir ilköğretim okulu olduğu anlaşılmaktadır.

Yahudilerin ayrıca "Midrasu's-Sikke" adında bir başka ilköğretim kurumuna sahip olduklarını Zeyd b. Sabit (r.a.)'tan gelen bir rivayetten öğreniyoruz. İbn Asakir, Zeyd b. Sabit'in Yahudilerin kitaplarını "Midrasu Sikke" denilen bir yerde okuyup öğrendiğini ve burada on beş gün kalarak Tevrat'ta yaptıkları tahrifi öğrendiğini kaydetmektedir.¹¹ Zeyd b. Sabit'in genç yaşlarda burada öğretim gördüğü ve Beytu'l-Midras gibi çocuklara yönelik öğretim verdiği düşünülürse, Midrasu's-Sikke'nin de bir ilkokul işlevi gördüğü söylenebilir.

Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığına göre Yahudiler, ilköğretim hususunda komşuları olan Araplardan daha sistemli bir yol takip etmekte ve ilköğretimi çok erken yaşlarda başlatmakta idiler.

Söz konusu dönemde Arapların bulunduğu bölgelerde ve özellikle Hicaz'da, ilköğretimde önceden belirlenmiş bir programın takip edilmediğini yukarıda ifade etmiştik. Bu bölgelerde küttâb denilen bir nevi ilkokul diyebileceğimiz öğretim kurumlarından söz edilmektedir. Küttâb denilen bu eğitim ve öğretim kurumlarında, muhtemelen Arap yazısının okunması ve yazılması ile birlikte basit hesaplar öğretiliyordu. Tarihi verilerden öğrendiğimiz kadarıyla İslâm'ın zuhurundan sonra, buralarda İslâm dinin esasları ile birlikte Kur'ân ve diğer ilimler de okutulmuştur. Bu konuda Goldziher'in görüşlerini tenkid eden Ahmed Çelebi de okuma yazma öğreten küttâblar ile Kur'ân öğretiminin yapıldığı küttâblar arasındaki farklılığa dikkat çekmiştir. Zirâ Goldziher, "Müslümanlarda ilköğretim" adlı makalesinde Arap yazısının öğretildiği küttâbların aynı zamanda Kur'ân öğretiminin yapıldığı mekânlar olarak tanıtmış ve Ahmed Çelebi de bunun yanlış olduğunu ifade etmiştir.¹² İleride de ortaya koyacağımız gibi, Resulullah (s.a.v.) zamanında Medine'de mevcut olan küttâbların Saha-

10. İbrahim b. Ali el-Ayyaşi, *el-Medine Beyne'l-Madî ve'l-Hadır*, Mektebetu's-Sekafe, 2. Bsk., Medine, 1994, s.397.

11. Kettani, a.g.e., c.1, s.204. Burada zikredilen "Midrasu Sikke", yukarıda ismi geçen "Beytu'l-Midras" mı, yoksa başka müstakil bir Midras mıdır, tam olarak tespit edemedik. Daha doğru bir ifadeyle, bu iki midrasın aynı kurum olduklarını ortaya koyacak bir ipucuna rastlayamadık. Ancak ismine bakılırsa, bunun da Yahudilere ait ikinci bir eğitim kurumu olması kuvvetle muhtemeldir.

12. Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, Terc: Ali Yardım, Damla Yay., İstanbul, 1983, s.38 vd.

beye değil de başka şahıslara nisbet edilerek anılması, Ahmet Çelebi'nin ileri sürdüğü tezin doğruluğuna işaret etmektedir. Bu konuyu biraz sonra detaylı olarak inceliyeceğiz.

Gerçek şu ki, İslâm'ın zuhurundan evvel mevcut olan küttâblar, gerek Arabistan'ın çeşitli bölgelerinde¹³ ve gerekse komşuları olan Sasanilerde de bilinen eğitim kurumları idi.¹⁴ Hatta o gün için Araplar ile Sasaniler arasındaki sıkı ilişkilerden dolayı bunlardan bir diğerine öğrenci gönderildiğine dair rivayetlerle karşılaşmak bile mümkündür.¹⁵

B. RESULULLAH (s.a.v.) DÖNEMİ

İslâm'ın zuhurundan sonraki dönemde gerçekleşen ilköğretim faaliyetlerine baktığımızda, sadece okuma ve yazma değil, aynı zamanda İslâm'ın ve dola-

-
13. Bu kurumların çok eskiden beri Arap toplulukları arasında mevcut olduğunu ifade etmek mümkündür. İyi bilinir ki, Arap toplumları arasında ortaya koydukları medeniyet ile ilk temayüz edenler Mısırlılardır. Mısırlılar da yazı öğretimini, uzmanlaşmış insanlara teslim ettiler ve bu faaliyetin yapıldığı müesseseler icad ettiler. Mısır'da, Mezopotamya'da böylece okuma ve yazmanın yapıldığı eğitim kurumları olarak küttâplar ortaya çıktı. Konu ile ilgili bilgiler için bkz: Said ismail Ali, Sa'd Mersî Ahmed ve Mahmud Kombar, *el-Medhalu ile'l-Uhumi't-Terbevî*, Daru'l-Kutub, Kahire, 1980, s.11. Hicaz bölgesinde İslâm'ın zuhurundan önce küttâbların mevcudiyetini ortaya koyan bir nakil mevcuttur: Amr b. Abese es-Sulemi'nin cahiliye döneminde kavminin ilâhlarından yüz çevirip Ehl-i Teymâ'dan Küttâb'tan birine kendi durumunu anlattığı bizzat kendi ifadeleriyle bildirilmektedir. (İbn Sa'd, a.g.e., c.4, s.217). Amr b. Abese ilk müslümanlardandır ve dördüncü sırada iman eden kimse olduğu da rivayet edilmektedir. (Bkz: İbn Sa'd, a.g.e., c.4, s.215). Buna göre söz konusu küttâb, İslâm'ın zuhurundan evvel mevcut olmalıdır.
14. Selman-ı Farisi'nin hayat hikâyesini konu alan rivayetlerde bizzat kendisi, İshahan'da iken babası tarafından Farisi Küttâbına gönderildiğini zikretmektedir. Bkz: Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberani, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, Tah: Hamdi Abdulmacit es-Silfi, Daru'ihyâ't-Turasi'l-Arabî, 2.Bsk., Beyrut, 1985, c.6, s. 242; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Tarihu'l-İslâm ve Vefâyâtul-Meşahir ve'l-A'lam (es-Siretu'n-Nebevi)*, Tah: Ömer Abdusselam Tedmurî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2.Bsk., Beyrut, 1989.c.1, s.104,105; 114.
15. Bu hususta şöyle bir rivayet nakledilmektedir: Hammad b. Zeyd, vefat edeceği zaman oğlu Zeyd'i, aslen İranlı Tüccar arkadaşlarından biri olan Dihkan'a teslim etmiştir. Zeyd, babasının arkadaşı Dihkan'ın yanına gitmeden önce Arap yazısını çok güzel bir şekilde öğrenmiştir. İranlı olması hasebiyle Dihkan, bu suretle Zeyd'e Farsça okuyup yazmasını da öğretmiştir. Bilahare Zeyd'in, evlendiği Ni'me binti Sa'lebe el-Adevî'den Adıyy adında bir oğlu oldu. Bu arada Dihkan'ın da Şahan Merd adında bir oğlu olmuştu. Adıyy, ergenlik çağına gelince babası onu küttâba gönderdi ve orada Arap yazısını güzel bir şekilde öğrendi. Daha sonra babası, Adıyy'i Dihkan'a gönderdi ve Dihkan onu kendi oğlu ile beraber Farisi küttâbına gönderdi. Böylece Adıyy, Dihkan'ın oğlu Şahan Merd ile birlikte Farsçayı da öğrenmiş oldu. Bkz: Cadu'l-Mevlâ Muhammed Ahmed, Ali Muhammed el-Becavî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, *Eyyamu'l-Arab fi Cahiliyye*, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1988, s.8,9. Bu bilgilerden öğrendiğimize göre, Hirelilerden bir kısmı Arap yazısının yanında Fars dili ve yazısını da öğrenme imkânını buluyordu. Bu da daha çok, Hireliler ile İranlılar arasındaki sıkı ticari ilişkilerden kaynaklanmaktaydı.

yısıyla Kur'ân'ın bildirdiği esasların öğretilmesi de tabii bir netice olarak ilk-öğretimin bir parçasını oluşturduğunu görüyoruz. Durum böyle olunca, ilk olarak ilâhî mesajı alan ve öğrenen Resulullah (s.a.v.)'in dışında kalan hemen hemen herkesin eğitime ve öğretilmeye muhtaç oldukları gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple yaş durumu gözetilmeksizin bütün insanlara bu gerçeklerin öğretilmesi gerekiyordu. Bu da, ilköğretim yaşının yukarı yaşlara doğru kaymasına daha doğru bir ifadeyle belli bir yaş grubunun gözetilmediğine işaret etmektedir. Buhari'deki bir rivayetten anlaşıldığı kadarıyla, ileri yaşlarına rağmen Ashabın, Resulullah (s.a.v.) zamanında eğitim ve öğretim için büyük bir gayret gösterdiklerini müşahade ediyoruz.¹⁶ Bu da, o dönemde ilköğretim için belli bir yaşın söz konusu olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

İlköğretimde takip edilen program ise, okuma yazma öğretilen kütâbların dışında, tamamen Kur'ân âyetlerinin iniş seyrini takip ediyordu. Zirâ o gün için Kur'ân'ın bildirdiği hakikat ne ise, insanların öğrenmesi gereken gerçekler de onlardı. O halde Resulullah (s.a.v.) zamanında ilköğretim programının temelini Kur'ân'ın oluşturduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

C. RESULULLAH (s.a.v.) DÖNEMİNDEKİ İLKÖĞRETİM KURUMLARI

Resulullah (s.a.v.) döneminde ilköğretimin yapıldığı pek çok kurum mevcuttur. Bunları sırasıyla ortaya koymaya çalışacağız. Bunun için bir başlangıç yapmak gerekirse, ilk olarak öğretim faaliyetlerinin yapıldığı yerler olmaları hasebiyle önceliği evlere tanınmamız gerekmektedir.

1. Evler

Özellikle İslâm'ın zuhurundan sonra ilköğretimin yukarıda aktardığımız cahiliye döneminden kalan kurumlarla sınırlı kalmadığı, bunlara ilaveten özel evler, mescidler ve kütâblarda da bu tür faaliyetlerin yapıldığı göze çarpmaktadır. Eskiden beri devam edip geldiği üzere çocuklara okuma yazmayı daha çok ebeveynlerin öğretmeye çalışmaları, öğretim olayının evlerde gerçekleşmesini tabii kılıyordu. Ancak hemen şunu da ilave etmemiz gerekir ki, bu işi üstlenebilecek ve okuma yazma öğretebilecek baba sayısı da bir hayli

16. Buhari, ilim, 15.

azdı. Resulullah (s.a.v.) de, bu tabii akışa paralel olarak eğitim ve öğretime ilk olarak evlerde başlamıştır. O halde Resulullah (s.a.v.) dönemindeki ilköğretimden bahis açarken öncelikle evlerden başlamak gerekmektedir.

a. Resulullah (s.a.v.)'in Evi

Mekke'de Resulullah (s.a.v.) eğitim ve öğretim için rahat bir ortam bulamaması nedeniyle mecburen evlerde bu faaliyeti başlatmak zorunda kalmıştı. Resulullah (s.a.v.), kendisine indirilen vahyi ilk olarak Mekke'de izhar etmeğe başlamakla, eğitim ve öğretim işini ilk olarak kendi evinde ortaya koymuştu.

İslâm'ın ilk dönemlerinde Resulullah (s.a.v.), Mekke'deki kendi evinde oturur ve müslümanlar da, kendilerine bir şeyler öğretmesi ve ruhlarını arındırması için onun etrafını sararlardı. Resulullah (s.a.v.)'in kendi evini bir eğitim ve öğretim kurumu olarak kullandığı bu durum, Ahzab Suresi'nin elli üçüncü âyetinin Medine'de nüzûlüne kadar devam etmiştir.¹⁷ Anlaşılan odur ki, Resulullah (s.a.v.), Mekke'de hasıl olan ihtiyaç üzerine kendi evini bir eğitim ve öğretim kurumu olarak kullanmaya başlamış ve Medine'de pek çok kurumun devreye girmesinden sonra, evini bu işlevinden uzaklaştırmıştır.

b. Daru'l-Erkam

Özellikle Mekke'deki eğitim kurumu olarak kullanılan evlerden söz açıldığında, hiç şüphesiz "Daru'l-Erkam" diye bilinen Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evi ilk akla gelenidir.

Mekkelilerin zulmü, müslümanlara Kâbe önünde bile ibadet etme imkânı bırakmadığında Resulullah (s.a.v.), Daru'l-Erkam'ı kendisi için bir merkez olarak seçmiştir.¹⁸ Resulullah (s.a.v.)'in hangi tarihte burayı kullanmaya

17. Söz konusu âyet şöyledir: "Ey iman edenler! Bir yemek için size izin verilmiş olması hali müstesna, Peygamber'in evlerine girmeyin. (Yemeğe çağrılıp de girdiğiniz vakit de) yemek kabını gözetlemeyin. Davet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yediğinizde hemen dağılın. (Yemekten sonra) sohbet dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamber'i üzüyor, fakat o (size bunu söylemekten) utanıyordu. Ama Allah hakkı söylemekten çekinmez." Ayrıca bkz: Ahmed Çelebi, İslâm Eğitim Tarihi, s.59.

18. Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hakim, Müstedrek alâ Sahihayn, Tah: Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Bsk., 1990, c.3, s.572; Taberani, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.1, s.306; İbnü'l-Esir izuddin Ebu'l-Hasan eş-Şeybani, el-Kamil fi't-Tarih, Daru Sadr, Beyrut, 1979, c.2, s.67.

başladığını kesin olarak bilemiyoruz. Peygamberliğinin dördüncü yılında Daru'l-Erkam'a girdiğini söyleyenlerin yanında¹⁹, bi'setin birinci yılı, hatta bu yılın ilk aylarında Erkam'ın evinin bir merkez olarak kullanıldığını iddia edenler de mevcuttur.²⁰ Ancak Resulullah (s.a.v.)'e vahyin, ilk altı ay boyunca sadık rüyalar şeklinde geldiği ve ondan sonra Cebrail vasıtasıyla gerçekleştiği çok iyi bilinen bir husustur. Bir müddet sonra "fetret" dönemi dediğimiz vahyin kesilmesi olayı gerçekleşmiştir. Yeniden vahiy geldikten sonra Daru'l-Erkam'ın kullanılması mümkün olmalıdır ki, bu da peygamberliğin gelişinin üçüncü veya dördüncü yılı olmalıdır.

Peygamber Efendimiz ve arkadaşları, Daru'l-Erkam'da toplanıyorlar, namaz kılıyorlar, Kur'ân'ı öğreniyorlar ve İslâm'ı ilk defa kabul edenlere dersler ve bilgiler veriyorlardı.²¹ Anlaşılan odur ki Resulullah (s.a.v.), Erkam'ın evini gerçek bir eğitim ve öğretim kurumu olarak kullanmıştır. Daru'l-Erkam'da bu çalışmaların ne zamana kadar yapıldığı da tam olarak tespit edilebilmiş değildir. Resulullah (s.a.v.)'in burada üç yıl ilgili faaliyetleri yürüttüğünü ifade edenler olduğu gibi²², bu sürenin altı yıl olduğu şeklinde görüş bildirenler de vardır.²³ Diyarbekri'nin rivayetine göre Resulullah (s.a.v.), Daru'l-Erkam'da yalnızca bir ay kalmıştır.²⁴

Daru'l-Erkam'ın, Hz. Ömer (r.a.)'in müslüman olmasından sonra terk edildiğini ortadadır. Tarihçilerin bildirdiğine göre, Hz. Ömer (r.a.) bi'setin altıncı yılında müslüman olmuştur.²⁵ Bu durumda Daru'l-Erkam bi'setin altıncı yılında bu işlevinden uzaklaştığı ortaya çıkmaktadır ki, bu da öğretim için bir kaç yıl kullanıldığını göstermektedir. Bu süre de muhtemelen üç yıl olmalıdır.

-
19. W. Montgomery Watt, **Hız. Muhammed Mekke'de**, Çev: M. Rahmi Ayas, Azmi Yüksel, A.Ü.i.F. Yay., Ankara, 1986, s.66.
 20. **İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994, c.8, s.520; Ahmet Önkal, **Resulullah'ın İslâm'a Da'vet Metodu**, Hibaş Yay., 2.Bsk., Konya, 1984, s.80.
 21. Ezraki, a.g.e., c.2, s.260; Mustafa Asım Köksal, **İslâm Tarihi**, şamil Yay., İstanbul, 1989, c.3, s.164; izzet Derveze, **Kur'an'a Göre Hız. Muhammed'in Hayatı**, Çev: Mehmet Yolcu, Yöneliş Yay., İstanbul, 1989, c.2, s.148; Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c.1, s.98.
 22. Derveze, a.g.e., c.2, s.148.
 23. Köksal, a.g.e., c.3, s.205.
 24. Hüseyin b. Muhammed b. Hasan ed-Diyarbekri, **Tarihu'l-Hamis fi Ahvali Enfesi Nefis**, Müessesetu Şa'ban, Beyrut, Ts, c.1, s.293.
 25. İbnu'l-Esir izuddin Ebu'l-Hasan eş-şeybani, **el-Kamil fi't-Tarih**, Daru Sadr, Beyrut, 1979, c.3, s.30; Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyuti, **Tarihu'l-Hulefâ**, Matbaatu's-Saade, 1. Bsk., Mısır, 1952, s.115.

Daru'l-Erkam, Safa Tepesi'nde idi. İslâm'ın çeşitli hizmetleri için bu evin seçilmesinde, Kâbe'nin haremine dahil oluşu, hac ve umre için Mekkeliler ve dışarıdan gelen pek çok kimse ile dikkati çekmeden temas imkânı ve irtibat kurma kolaylığı sağlaması gibi hususlar göz önüne alınmış olmalıdır.²⁶

Daru'l-Erkam'ın böylesine sıkıntılı bir dönemde eğitim ve öğretim açısından çok mühim bir vazifeyi ifa etmesi sebebiyle ve aynı zamanda burada pek çok kişinin İslâm ile tanışması ve eğitilmesinden dolayı "Daru'l-İslâm" olarak da adlandırılmıştır.²⁷

c. Es'ad b. Zürene'nin Evi

Resulullah (s.a.v.), Medine'ye hicret etmeden önce Akabe biatında bulunan müslümanların talebi üzerine Medine'ye Mus'ab b. Umeyr'i öğretmen olarak göndermiştir. Mus'ab b. Umeyr'in, Es'ad b. Zürene'nin evine geldiğini ve burada insanlara İslâm'ın esaslarını öğretmeye çalıştığını tarihi kaynaklar bildirmektedir.²⁸ Dolayısıyla Medine'de de, tıpkı Mekke'de olduğu gibi eğitim ve öğretim için ilk olarak bir ev kullanılmıştır. Es'ad b. Zürene'nin hicretten dokuz ay sonra vefat ettiği hatırlanırsa²⁹ bu evin uzun bir müddet kullanılmadığı da anlaşılmış olur. Ancak şunu da hemen belirtmeliyiz ki, hicretten önce Es'ad b. Zürene, insanları bir araya getirir ve beraberce meseleleri görüşürlerdi. Burada bir araya gelenlerin sayısının kırk civarında olduğu da bize ulaşan haberler arasındadır.³⁰ Bu bilgiler, Es'ad b. Zürene'nin evinin kalabalık bir insan topluluğu tarafından bir eğitim ve öğretim kurumu olarak kullanıldığını göstermektedir.

d. Mahreme b. Nevfel'in Evi (Daru'l-Kurrâ)

Vakidî'nin rivayetine göre Abdullah b. Ümmi Mektum el-A'ma el-Kureşî'nin, Mus'ab b. Umeyr ile birlikte Medine'ye geldiğini ve "Daru'l-

26. İbn Hacer el-Askalanî, *el-isabe fi Temyizi's-Sahabe*, (el-isti'ab fi Ma'rifeti'l-Ashab ile beraber), Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1. Bsk., h.1328, c.1, s.28; İbn Sa'd, a.g.e., c.3, s.242; İslâm Ansiklopedisi, T. D. V. Yay., 1994, c.8, s.520.

27. İbn Sa'd, a.g.e., c.3, s.243. Daru'l-Erkam'ın daha sonraki dönemlerdeki mazisi ile ilgili bilgi için bkz: Hakim, *Müstedrek*, c.3, s.575.

28. Diyarbekri, a.g.e., c.1, s.317; Samhudi, *Vefau'l-Vefa*, c.1, s.225.

29. Hakim, *Müstedrek*, c.3, s.206; Taberani, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, c.1, s.303.

30. Taberani, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, c.19, s.91.

Kurrâ"ya indiğini öğreniyoruz.³¹ İbn Sa'd da, İbn Ümmi Mektum'un hayat tercemesinde Bedir'den sonra Medine'ye geldiğini ve "Daru'l-Kurrâ"ya indiğini söyler.³² Eğitim ve öğretim hizmetlerinde kullanılmasından dolayı "Daru'l-Kurrâ" olarak anılan bu ev Mahreme b. Nevfel'in evidir.³³

Bu evde çokça tedris yapıldığı eve verilen isimden anlaşılmaktadır. O halde Resulullah (s.a.v.) dönemindeki eğitim kurumları arasında Daru'l-Kurrâ'nın da önemli bir işlev yüklendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Yukarıdaki rivayetlerden de anlaşılacağı gibi, eğitim ve öğretim yapmak için Medine'ye gelenlerin ilk olarak bu eve inmeleri, bu evin adeta bir merkez gibi kullanıldığını da göstermektedir.

e. Külsüm b. Hidm'in Evi

Resulullah (s.a.v.) de Medine'ye hicretinden sonra ilk olarak yine bir evi eğitim ve öğretim faaliyetleri için kullanmıştır. Resulullah (s.a.v.), hicretle birlikte ilk olarak Külsüm b. Hidm'in evine misafir olmuştur.³⁴ Külsüm b. Hidm'in evi Mescid-i Kubâ'nın kible tarafında bulunmakta idi.³⁵ O zamanlarda Külsüm b. Hidm'in henüz müşrik olduğuna dair rivayetler de mevcutsa da,³⁶ bunu pek mümkün görmüyoruz. Zirâ Resulullah (s.a.v.)'den çok önce Mekke'den Medine'ye hicret eden Habbab b. Eret, Ebu Ubeyde b. Cerrah, Mikdad b. Amr, Suheyli ve Saffan b. Beyda, İyaz b. Züheyr, Abdullah b. Mahreme ve daha bir çok Sahabenin Külsüm b. Hidm'in evine geldiğini bildiren rivayetlere bakılırsa, Külsüm b. Hidm'in gerçek bir müslüman dostu daha doğrusu müslüman olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca İbn Sa'd da O'nun Resulullah (s.a.v.)'in Medine'ye hicretinden önce müslüman olduğunu tasrih etmektedir.³⁷ Resulullah (s.a.v.), Külsüm b. Hidm'in evinde yalnızca Pazar-

31. Kettanî, a.g.e., c.1, s.56.

32. İbn Sad, a.g.e., c.4, s.205.

33. Kettanî, a.g.e., c.1, s.56; Nevzat Aşık, *Sahabe ve Hadis Rivayeti*, Akyol Neşr., İzmir, 1981, s.59,60.

34. Taberanî'deki rivayette "Külsüm b. Hirm" şeklinde gelmiştir ki, doğrusu Külsüm b. Hidm'dir. Bkz: Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, c.6, s.30; İbn Abdilberr, *Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, el-isti'ab fi Ma'rifeti'l-Ashab*, Tah: Ali Muhammed el-Becavî, Daru'l-Cebel, 1.Bsk., Beyrut, 1992, c.3, s.1328; İbnü'l-Esir, a.g.e., c.2, s.194; Samhudî, *Vefau'l-Vefa*, c.1, s.246; Diyarbekrî, a.g.e., c.1, s.336.

35. Ayyaşî, a.g.e., s.267.

36. Samhudî, *Vefau'l-Vefa*, c.1, s.244.

37. İbn Sa'd, a.g.e., c.3, s.623.

tesinden Perşembe gününe kadar³⁸ toplam dört gün kalmıştır.³⁹

f. Sa'd b. Hayseme'nin Evi (Beytu'l-Uzzab)

Resulullah (s.a.v.), hicretten sonra her ne kadar Külsüm b. Hidm'in evinde ikâmet ediyorsa da, gençlerle sohbet ve halk ile temas kurabilmek için Sa'd b. Hayseme'nin evini de kullanıyordu.⁴⁰ Eserlerde, Sa'd b. Hayseme'nin bekâr olması hasebiyle evine "bekârlar evi" manasına "beytu'l-uzzab" adı verildiği haber verilmektedir.⁴¹

Ayrıca bu evin, "beytu'l-uzzab" isminin dışında kimsesiz Sahabenin bir nevi ilk barınağı olması hasebiyle "menziletu'l-ğurabâ"⁴² ve burada Kur'ân'ın öğretimi ile meşgul olunduğundan olsa gerek "menzilu'l-Kur'ân"⁴³ gibi isimlerle anıldığı da zikredilmektedir. Bazı kaynaklar, Sa'd b. Hayseme'nin bekâr olmasından dolayı, muhacirlerden bekâr olanların buraya indiklerini bildirmektedirler.⁴⁴ Burada bekârların toplu halde bulunmuş olmaları, Resulullah (s.a.v.)'in bu evi eğitim ve öğretim yeri olarak tayin etmesinde önemli bir rol oynamış olmalıdır.

g. Divanu'l-İnşâ

Sözü edilen bu evlerin dışında Resulullah (s.a.v.) zamanında, kâtiplerin oturduğu yer olarak "Divanu'l-İnşâ"dan bahsedilir. Aslında divan, kişilerin isimlerinin yazılı olduğu defter demektir. Ancak "Divanu'l-İnşâ"da, Resulullah (s.a.v.)'in yazışmalarının bulunduğu rivayet edilmektedir.⁴⁵ Her ne kadar, söz konusu divan Hz. Ömer (r.a.) zamanında şöhret bulmuş ise de, Resulullah

38. Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.6, s.30.

39. İbn Abdilberr, el-isti'ab, c.3, s.1327.

40. Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.6, s.30; İbn Sa'd, a.g.e., c.3, s.623; İbn Abdilberr, el-isti'ab, c.3, s.1328; İbnu'l-Esir, a.g.e., c.2, s.194; Samhudî, Vefau'l-Vefa, c.1, s.246; Diyarbekrî, a.g.e., c.1, s.336; Canan, Hz. Peygamberin Okuma Yazma Seferberliği, s.103, 104.

41. İbnu'l-Esir, a.g.e., c.2, s.194; Abdurrahman es-Suheylî, er-Ravdatu'l-Unuf fi şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li İbni Hişam, Tah: Abdurrahman el-Vekil, Daru'l-Kutubi'l-Hadis, 1.Bsk., Kahire, 1967, c.4, s.230,231;253,254; Samhudî, Vefau'l-Vefa, c.1, s.246; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk, Daru'l-Fikr. 1.Bsk., Beyrut, 1987, c.2, s.458,459.

42. Diyarbekrî, a.g.e., c.1, s.336.

43. İbn Abdilberr, el-isti'ab, c.3, s.1328.

44. Suheyli, a.g.e., c.4, s.175.

45. Kettanî, a.g.e., c.1, s.118.

(s.a.v.) zamanında mevcut olduğu bilinmektedir.⁴⁶ Çoğu zaman, Hz. Ömer (r.a.) zamanında tesis edilen “Divanu’l-Ceyş” ile karıştırılarak, Divanu’l-İnşâ’nın da Ömer (r.a.) zamanında kurulduğu iddia edilir. Halbuki anlaşılabilir ki, “Divanu’l-İnşâ” olarak adlandırılan mekân, Resulullah (s.a.v.)’in kâtiplerinin gelip oturdukları ve aynı zamanda yazdıkları yazışmaların saklandıkları yer olarak kullanılıyordu.⁴⁷ Buranın kâtiplere tahsis edilmesi, okuma ve yazma ile ilgili faaliyetlerin yapıldığı yer anlamına da gelmektedir. Bu sebeple, Resulullah (s.a.v.) zamanındaki eğitim kurumları arasında Divanu’l-İnşâ’ya da yer verdik.

2. Mescidler

İbadetler birer eğitim unsuru olarak kabul edilirse, ibadetlerin ifâ edildiği yerler olan mescid ve camiler de birer eğitim kurumu vazifesini üstlenmiş olmaktadır. Bu espriden hareketle Resulullah (s.a.v.)’in: “Yeryüzü bana mescid ve temiz kılındı”⁴⁸ Hadis-i şerifinden, dünyanın, tek başına insanların eğitildiği bir mekteb olduğu manâsını rahatlıkla çıkarabiliyoruz. Hadis-i şerifin başka bir rivayetinde bu vurgu daha da belirgindir: “Arzın (yeryüzünün) tamamı mesciddir.”⁴⁹ İslâm dini, Dünya’nın tamamını bir eğitim kurumu olarak görür ve böyle bir anlayıştan hareket ederek yeryüzünü adeta bir laboratuvar gibi insanların önüne sermeye çalışır. Zirâ, İslâm anlayışına göre, tabiattaki her varlık yani dünya ve dünyada gözlenebilen her şey, insanları Allah’ın varlığını ikrara davet eden birer âyet (delil)dir, dolayısıyla tabiattaki varlıklar insana doğruları öğreten birer eğitim unsurudurlar. Durum böyle olunca, tabiatın tamamı da bir okul vazifesi görmektedir.⁵⁰

46. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, 2. Bsk., Beyrut, 1993. c.7, s.534 (eski baskılar için bkz: c.6, s.387); Ahmed Ali el-Kalkaşandî, *Subhu’l-A’sâ fi Sana’ati’l-inşâ*, Tah: Muhammed Hüseyin şemsuddin, Daru’l-Fikr, 1.Bsk., Beyrut, 1987, c.1, s.123.

47. Kettanî, a.g.e., c.1, s.118,119; Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm, Editör: Doç.Dr. Vecdi Akyüz, Beyan Yay., , 1995.c.1, s.369 vd.

48. Buhari, Teyemmüm,1, Salat, 96; Müslim, Mesacid, H. Nu:5; Ebu Davud, Salat, 24; Tirmizi, Salat, 119; İbn Mace, Taharet, 90; Nesei, Mesacid, 42; Ahmed b. Hanbel, c.4, s.237 (c.3, s.304); Taberani, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, c.11, s.61.

49. İbn Mace, Mesacid, 4.

50. Konu ile ilgili güzel bir izah için bkz: Toshitiko Izutsu, Kur’ân’da Allah ve İnsan, Çev: Süleyman Ateş, Kevser Yay., Ankara, Ts., s.126 vd.

a. Özel Mescidler

Müslümanlar tarafından yeryüzünün tamamen bir mescid olarak algılanmasıyla birlikte, müslümanların yaşadığı bölgelerde fertlerin dini hayatlarına yön veren mekânlar olarak yerleşim birimlerine ait mescidlerle (şehir veya mahalle hatta bazen kabile mescidleri gibi) beraber, bazen şahısların kendilerine has ibadethanelerine de rastlamak mümkündür. Bunların bir kısmı tamamen şahsın kendisine ait mescidi olmakla birlikte, bir kısmı da şahsa ait olmasına rağmen başkaları tarafından da kullanılabilen mescidlerdir.

i. Ammar b. Yasir Mescidi

Mekke'de müslümanlar, çoğu zaman zulüm ve işkence gördüklerinden ibadetlerini gizli yapmak zorunda kalmışlardı. Bu devrede, Mekke'nin yerlisi olmadığı için daha çok işkence ve baskıya maruz kalan Ammar b. Yasir, ibadetlerini yapmak için kendisine has bir mescid yaptırmıştı.⁵¹ Bu mescidi, İslâm'ın vahurundan sonra bina edilmiş ilk eğitim kurumu olarak kabul edebiliriz. Zirâ bu mescid, İslâm'ın dininin inzalından (sonra gerek münferid ve gerekse topluca ibadet edilen mekânlar açısından incelensin) bina edilen ilk mescittir.⁵²

ii. Hz. Ebu Bekir Mescidi

Ammar b. Yasir (r.a.)'dan sonra Hz. Ebubekir (r.a.) da Mekke'de iken kendisi için evinde bir mescid inşa etmiştir. Ebubekir (r.a.)'ın bu mescidi de, özel bir eğitim kurumu olarak görülmelidir. Zirâ Ebubekir (r.a.), yaptırdığı bu mescitte namaz kıyor ve Kur'ân okuyordu.⁵³

iii. Es'ad b. Zürrare Mescidi

Medine'de evlerin dışında, eğitim ve öğretim faaliyetleri için ilk kullanılan mescid olarak Es'ad b. Zürrare'nin kendi şahsına ait mescidini zikredebiliriz.

-
51. İbn Hişam Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Tah.: Şeyh Muhammed Ali ve Şeyh Muhammed Deli Balta, *Mektebetu'l-Asriyye*, Beyrut, 1992, c.2, s.122; Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, Çev: İhsan Süreyya Sırma, Bir Yay., İstanbul, 1984, s.59; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c.1, s.98.
52. Taberani, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, c.9, s.196; şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, Tah: Şuayb el-Arnaut, *Müessesetu'r-Risale*, 7.Bsk., Beyrut, 1990, c.1, s.411.
53. Buhari, *Menakibu'l-Ashab*, 45; İbn Kesir, *Ebu'l-Fida el-Hafiz, el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Daru'l-Kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut, 1985, c.3, s.93; Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, s.61; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c.1, s.97.

Es'ad b. Zürrare, Resulullah (s.a.v.) henüz hicret etmeden önce yaptırdığı mescidinde arkadaşlarıyla birlikte oturuyor, görüş alış-verişinde bulunuyor ve beraberce namaz kılıyorlardı.⁵⁴

Bize ulaşan bu bilgilere rağmen Samhudî, Es'ad b. Zürrare'nin yaptırdığı ve arkadaşlarıyla beraber namaz kıldıkları söylenen mescidin varlığını tespit edemediğini, ancak mescid yerine hurmaların sergilendiği geniş bir alanın bulunduğunu ve bilahare burada Mescid-i Nebevi'nin inşa edildiğini kaydetmektedir.⁵⁵ Yine Samhudî, Beyhakî'den rivayetle bu mescidin sadece duvarları olduğunu ve tavanı bulunmadığını nakletmektedir.⁵⁶ Anlaşılan odur ki, kapalı bir alan olarak değil, etrafı duvarlarla çevrili geniş bir açık alan olan bu yer, Es'ad b. Zürrare tarafından mescid gayesiyle kullanılmıştır. Başka rivayetlerde, Zeyd b. Sabit (r.a.)'ın annesi, en-Nevvar'ın bizzat Es'ad b. Zürrare'nin arkadaşlarıyla beraber toplanıp namaz kıldıkları mescidi gördüğünü ve bunu da Rafi' b. Ebi Amr'ın çocukları Sehl ve Sühey'l'in hurmalarını sergiledikleri alanda bina ettiği bildirilmektedir.⁵⁷ Aktardığımız bu bilgilerden, Es'ad b. Zürrare'nin eğitim ve öğretim maksadıyla kullandığı bir mescidi mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

b. Umuma Ait Mescidler

Resulullah (s.a.v.) zamanında yukarıda zikrettiğimiz özel mescidlerden çok bütün müslümanların ibadet edebildikleri umuma ait mescidler mevcuttu. Bu tür mescidler, özellikle hicretten sonra önemli fonksiyonlar yüklendiler. Elbette umumun istifade edebildiği mescidler, olumlu bir sosyal çevresin bulunduğu Medine'de ortaya çıkmaya başladılar. Müslümanlar Mekke şehrinde Fetih gününe kadar böyle bir imkânı bulamadılar.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Medine eğitim ve öğretim faaliyetini icra eden mescidler açısından bir hayli zengin idi. Medine'de ilk üniversite olan Suffa'yı da bünyesinde bulunduran Mescid-i Nebevi'nin dışında ve hepsi de Peygamber Efendimizin sağlığında olmak üzere dokuz adet ayrı ayrı küçük

54. İbn Sad, a.g.e., c.1, s.239.

55. Samhudî, Vefau'l-Vefa, c.1, s.326.

56. Samhudî, Vefau'l-Vefa, c.1, s.326.

57. İbn Sa'd, a.g.e., c.3, s.609; Zehebi, Siyeru A'lam, c.1, s.302; Diyarbekri, a.g.e., c.1, s.343.

caminin mevcut olduğu bize ulaşan bilgiler arasındadır.⁵⁸ Mescid-i Nebevî’de okunan ezanın burularda duyulmasından dolayı yani merkez konumundaki Mescid-i Nebevî’ye olan yakınlıklarından dolayı “dokuz mescid” diye anılan bu mescidler şunlardır: Beni Selime, Beni Züreyk, Beni Amr b. Mebzûl, Beni Saide, Beni Ubeyd, Ratic, Gıfar, Eslem ve Cuheyne mescidleri.⁵⁹

Samhudî, Resulullah (s.a.v.)’in bizzat namaz kıldığı otuzun üzerinde mescidin isimlerini vererek tek tek tanıtır.⁶⁰ Suheyli de, Resulullah (s.a.v.)’in Medine’de bulunduğu sıralarda yalnızca Medine ile Tebük arasında on yedi adet mescidin bulunduğunu isimlerini vererek nakleder.⁶¹

Bizlere ulaşan nakillere bakılırsa, Resulullah (s.a.v.) zamanında Medine ve civarında çok sayıda mescid bina edilmiş ve hemen hepsi eğitim ve öğretim ile ibadet işlerine tahsis edilmiştir. Medine’de birdenbire artan eğitim öğretim hizmeti ve okuma yazma seferberliğinde bu mescidlerin önemli bir rol oynadığı muhakkaktır.

i. Kuba Mescidi

Resulullah (s.a.v.)’den önce hicret eden Muhacirler ve Ensar beraberce Kubâ’da bir cami yapmışlardı ve orada namaz kılmaya başlamışlardı. Peygamber Efendimiz, hicret esnasında buraya geldiğinde, Benu Amr b. Avf’ın evinde on dört gün kaldı ve onlarla beraber bu mescidi kullandı.⁶² Resulullah (s.a.v.)’in hicret esnasında ilk olarak kullandığı ve bütün müslümanların toplanarak ibadet ettikleri mescidin Kubâ mescidi olduğu Ammar b. Yasir (r.a.) tarafından da rivayet edilmektedir.⁶³

ii. Mescid-i Nebevî

Resulullah (s.a.v.)’in Medine’ye hicretinden sonra yaptığı ilk iş olarak, müslümanların rahat ibadet edebilecekleri bir mescid bina etmek olduğunu biliyoruz.⁶⁴ Enes b. Malik (r.a.)’ın bildirdiğine göre, Mescid-i Nebevî, Benu

58. Suheyli, a.g.e., c.2, s.322; M. Hamidullah, a.g.e., c.1, s.771.

59. Bu mescidler hakkında geniş bilgi için bkz: Bütün Yönleriyle Asrı Saadet’te İslâm, c.4, s.169-204.

60. Samhudî, Vefau’l-Vefa, c.3, s.819 vd.

61. Suheyli, a.g.e., c.7, s.323.

62. Buhari, Salat,48; Hakim, Müstedrek, c.3, s.13; ibn Hişam, a.g.e., c.2, s.119; Belazuri, a.g.e., s.8.

63. Samhudî, Vefau’l-Vefa, c.1, s.250; ibn Sa’d, a.g.e., c.4, s.311.

64. Buhari, Salat, 98; ibnu’l-Esir, a.g.e., c.2, s.109; Belazuri, a.g.e., s.12.

Neccar'a ait olan bir arazide kurulmuştur. Önceleri bu arazide hurma ağaçları, harabeler ve müşriklerin mezarları bulunmakta idi.⁶⁵ Bazı rivayetlerde bu mevkinin üstü açık bulunduğu ve tavanı olmadığı halde duvarların mevcut olduğu da aktarılıyor.⁶⁶ Burada bulunan lüzumsuz malzemeler tasviye edildikten sonra, mescid kurulmuştur.

Mescid-i Nebevi diye de anılan bu mescid, kerpiçten yapılmıştı ve tavanı hurma dallarıyla örtülüydü. Caminin direkleri de hurma ağacındandı.⁶⁷ Bazı rivayetlerde, mescidin kible tarafından uzunluğu 70 zira', eni 60 zira' ve duvarlarının yerden yüksekliğinin ise 5 zira' olduğu şeklindedir.⁶⁸ Abdullah ibni Ömer (r.a.), bizlere Mescid-i Nebevi'nin o günkü durumunu şöyle haber vermektedir: "Mescid, Resulullah (s.a.v.) döneminde kerpiçten yapılmıştı, damı hurma dallarıyla örtülüydü ve direkleri hurma ağacındandı. Ebubekir (r.a.) buna bir şey eklemeydi. Sonra Ömer (r.a.) mescide eklemelerde bulundu ve bunları kerpiç ile hurma kütükleriyle gerçekleştirdi. Direklerini yine ağaçtan yaptı. Osman (r.a.) mescide çokça ziyadelerde bulundu. Duvarlarını nakışlı taşlardan ördü, keza direklerini yine nakışlı taşlardan dikti ve çatısını sac ile kapladı."⁶⁹

Abdullah ibni Abbas (r.a.)'ın bildirdiğine mescid dardı ve tavanı yere yakındı.⁷⁰ Mescidin üç kapısı mevcuttu.⁷¹ Mescitte geceleri aydınlanmayı sağlamak gayesiyle kandillerin bulunduğu da dolaylı olarak yapılan rivayetlerden anlaşılmaktadır.⁷² Yine bazı nakillerden mescitte ilk defa lamba kullanan kişinin Temimu'd-Dari (r.a.) olduğunu öğreniyoruz.⁷³ Resulullah (s.a.v.)'in mescide örtüler serdirdiği ve bunların üzerinde namaz kıldığına dair rivayetler de bulunmaktadır.⁷⁴

Bu arada Resulullah (s.a.v.)'in gerek ibadet ve gerekse dinin esaslarını öğrenmek için gelenlere kolayca hitap edebilmek için bir minber yaptırdığı ve

65. Ahmed b. Hanbel, c.3, s.574 (eski baksılar için bkz: c.3, s.123); c.4, s.131 (eski baksılar için bkz: c.3, s.244).

66. Seyyid Ahmed Yasin Ahmed el-Hayyarî, *Tarihu Me'alimi'l-Medineti'l-Münvvere Kadimen ve Hadisen*, Daru'l-İlim, 4. Bsk., Cidde, 1993, s.55. Yukarıda Es'ad b. Zürrare'nin mescidinden söz ederken kısmen değinmiştik.

67. Ebu Davud, Salat, 12; Belazuri, a.g.e., s.13; Samhudi, Vefau'l-Vefa, c.1, s.334.

68. Salih Ahmed eş-şamî, *Ehlu's-Suffa Be'iden Ani'l-Vehmi ve'l-Hayal*, Daru'l Kalem, Dimaşk, 1991, s.27.

69. Ahmed b. Hanbel, c.2, s. 288 (c.2, s.130).

70. Hakim, Müstedrek, c.1, s.416; Taberani, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.11, s.175.

71. İbn Sa'd, a.g.e., c.1, s.240.

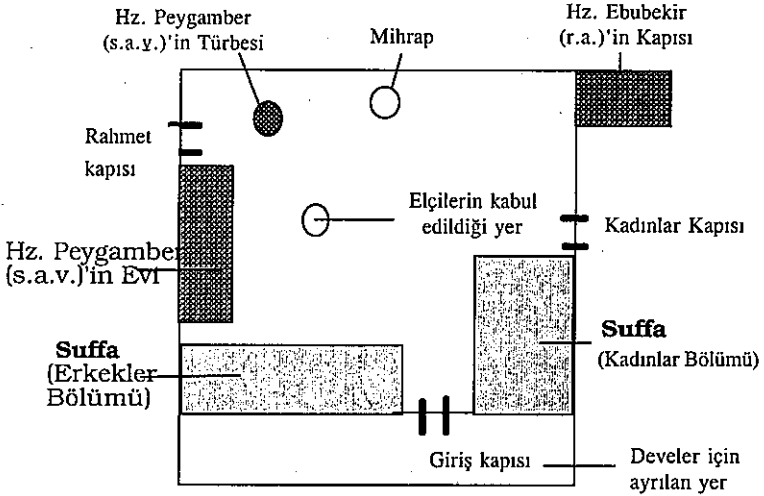
72. Samhudi, Vefau'l-Vefa, c.1, s.351, c.2, s.447.

73. Taberani, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.2, s.49; Kettani, a.g.e., c.1, s.84.

74. Taberani, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.24, s.8.

söz konusu minberin üç basamaklı olduğu da bize ulaşan haberler arasındadır.⁷⁵ Daha önceleri mescitteki bir kütüğe dayanarak sohbet ve hutbeleri irad eden Resulullah (s.a.v.), insanların çoğalmasından dolayı orada bulunanların kendisini görebilmeleri için minbere ihtiyaç duymuş ve yaptırmıştır.⁷⁶

Mescid-i Nebevi'nin muhtemel krokisi⁷⁷



Mescid-i Nebevi'de Eğitim ve Öğretim

Mescid-i Nebevi'nin Medine'deki eğitim ve öğretim hizmetlerinin merkezi olma konumunu Resulullah (s.a.v.) zamanından itibaren uzun bir süre devam ettirdiği gözden kaçmamaktadır. Özellikle Resulullah (s.a.v.)'in bizzat kendisinin gözetiminde yapılan eğitim ve öğretim faaliyetleriyle birlikte, Sahabe'nin kendi aralarında yaptıkları eğitim ve öğretimde de bu mescidin önemli bir hizmet gördüğü yapılan nakillerden anlaşılmaktadır. Burada daha çok yüksek öğretim yapıldığı şeklinde bir genel kanaat mevcut ise de, ilköğretimin yapıldı-

75. Hakim, Müstedrek, c.1, s.416.

76. Ahmed b. Hanbel, c.4, s.100 (eski baksılar için bkz: c.3, s.226)

77. Bu kroki, Muhammed Hamidullah'ın çizdiği krokiden istifade edilerek elde edilmiştir. Bkz: Muhammed Hamidullah, İslâm Müesseselerine Giriş, s.75.

ğı da göz ardı edilmemelidir. Zirâ Ubade b. Samit'in, bazı rivayetlerde geçen: "Suffe ehlinde bazılarına Kur'ân ve yazı yazmayı öğrettim"⁷⁸ şeklindeki ifadesi, bilhassa yüksek öğretim kurumu olarak görülen Suffa'da bile ilköğretimin yapıldığını gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Suffada devamlı kalanların yüksek öğretim seviyesinde bir eğitim ve öğretim aldıklarını ifade etmek mümkündür. Ancak ilk defa buraya gelenlere aynı öğretimin vermediği de ayrı bir gerçektir. Bu sebeple, Mescid-i Nebevi ile birlikte Suffa'yı da ilköğretim kurumları arasında saymak imkân dahilindedir.

Resulullah (s.a.v.): "Kim bizim bu mescidimize gelir de hayırlı bir şey öğrenir veya öğretirse, o Allah yolunda cihad eden kimse gibidir. Kim de bunun dışında bir gayeyle gelirse, hoşuna giden bir şeyi görüp de sahip olmayan kimse gibidir"⁷⁹ buyurarak, mescide gelen herkesi eğitim ve öğretim ile meşgul olmaya davet etmekte idi ki, bu da Sahabenin daima ilim ile meşgul olmalarına sebep olmaktadır.

Resulullah (s.a.v.) mescitte bulunmadığı sıralarda ilim ehlinde sayılan Sahabeden bazıları hemen ders halkaları oluştururlardı. Mesela Cabir b. Abdillâh (r.a.)'ın Mescid-i Nebevi'de bir ders halkası vardı, isteyenler oradan ilim öğrenirlerdi.⁸⁰ Yine Abdullah b. Revâha (r.a.), Resulullah (s.a.v.) mescitten çıktık-tan sonra, oradakileri çağırır, onlara tevhid ve ahiret ile ilgili bilgileri öğretirdi. Kezâ aynı şeyi, Muaz b. Cebel (r.a.)'ın da yaptığı rivayet edilmektedir.⁸¹

Yukarıda verilen bilgiler, Mescid-i Nebevi'nin her yönden ciddi bir eğitim ve öğretim hizmeti gördüğünü ortaya koymaktadır. Resulullah (s.a.v.)'in mescide girdiğinde, orada biri zikir ve diğerinin ilimle meşgul olduğunu gördüğü iki gruptan, ilim ile iştigal edenlerin yanına vararak: "Ben, bir öğretmen olarak gönderildim"⁸² diye ifade buyurduğunu nakleden rivayetlerden de bu husus gayet açık bir şekilde görülmektedir.

Mescidin ibadet ve ilim mahalli olması hasebiyle, orada başka işlerle meşgul olmanın esas maksadın icrasında aksamalara sebep olacağından Resulullah (s.a.v.):

78. Ebu Davud, *Buyu'*, 37; İbn Mace, *Ticaret*, 8; Ahmed b. Hanbel, c.6, s.430 (c.5, s.315); Hakim, *Müstedrek*, c.2, s.48; Kettani, a.g.e., c.1, s.48.

79. Ahmed b. Hanbel, c.3, s., 27,146 (c.2, s.350,418); Hakim, *Müstedrek*, c.1, s.169; Taberani, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, c.6, s.175.

80. Kettani, a.g.e., c.2, s.220,221. Cabir b. Abdillâh'ın söz konusu olan ilim meclisinin Resulullah (s.a.v.)'in vefatından sonra gerçekleşmiş olma ihtimali daha fazladır.

81. Kettani, a.g.e., c.2, s.221.

82. İbn Mace, *Mukaddime*, 17; Darimi, *Mukaddime*, 32; İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf en-Nemeri, *Cami'u Beyani'l-ilm ve Fadlihi*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Ts, c.1, s.50.

“Çocuklarınızı, delilerinizi, husumetlerinizi, (yüksek) seslerinizi, kılıçlarınızı çekmeyi ve hadleri uygulamayı mescidlerinizden uzaklaştırınız; orada haftada bir toplanınız ve mescidlerinizin kapılarını temiz tutunuz”⁸³ buyurarak, mescidlerdeki düzenin muhafazası için uyulması gereken kuralları hatırlatmıştır.

Hadis-i şerif’te çocukların mescitten uzak tutulmasının istenmesi; çocukların, mescitlerin sukûnet ve temizliğine layıkıyla riayet edemeyeceklerinden, onlar için mescidlerde eğitim ve öğretim yapılmaması tavsiye edilmektedir. Bundan hareketle çocukların eğitim ve öğretimlerinin mescitlerden çok küttâblarda gerçekleştiğini ifade etmek mümkündür. Daha sonraki dönemlerde imam Malik’e çocukların mescitlerdeki öğretiminden sorulduğunda, bu uygulamalara dayanarak, çocukların o yaşta kendilerini pisliklerden koruyamayacağını ifade ederek buna cevaz vermemiştir.⁸⁴

c.i. Suffa (Erkekler Bölümü)

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşıldığı gibi, Medine’de daha çok Mescid-i Nebevî eğitim ve öğretim faaliyetlerinde merkez konumunu daima muhafaza etmiştir. Ancak mescidin kendisinden çok yüksekçe bir yer olan sofası, özellikle “yatılı öğrenci” olarak kabul edebileceğimiz kimselerin eğitim ve öğretim faaliyetleri için tahsis edilmiş durumdaydı. Suffa’nın kelime manası, bir platform şeklinde, yüksek bir yer demektir. Mescid-i Nebevî’de namaz kılınan mekâna bitişik, fakat ondan ayrı bir yer vardı.⁸⁵ Suffa olarak eğitim ve öğretime tahsis edilen yer burasıydı. Bilahare kiblenin Kâbe’ye tahvilinden sonra Resulullah’in (s.a.v.) mescidin kuzey tarafında kalan duvarlarının üstüne tavan yapılmasını emretmesi üzerine burası Suffa olarak kullanılmıştır.⁸⁶

Bu mescidin sofasını Resulullah (s.a.v.), Medine’de kimsesi olmayan ve barınma yeri bulunmayan Sahabeye tahsis etti ve aynı zamanda burada kalanlara özel bir eğitim ve öğretim programı uygulamaya başladı. Böylece ciddi manada ilk İslâm “üniversitesi” kurulmuş oluyordu.⁸⁷

83. Taberani, el-Mu’cemu’l-Kebir, c.8, s.132; c.22, s.57.

84. Öymen, a.g.e., s.68.

85. Muhammed Hamidullah, İslâm Müesseselerine Giriş, s.74.

86. Muhammed İlyas Abdulğani, Buyutu’s-Sahabe Havle’l-Mescidi’n-Nebeviyyi’ş-Şerif, 2. Bsk., Medine, 1997, s.44.

87. Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, c.2, s.768; Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi, ilim Yay., Ankara, 1981, s.18.

Her ne kadar bazı araştırmacılar, Suffa'yı müslümanların kurduğu ilk eğitim ve öğretim müessesesi olarak tanımlıyorlarsa da⁸⁸, bunun doğru olmadığını ve daha önce de müslümanların eğitim kurumlarına sahip olduklarını yukarıda ortaya koymuştuk

Suffa'da, bizzat Resulullah (s.a.v.)'in kendisi dersler veriyor, orada kalanların her türlü ihtiyacı ile yakından ilgileniyordu. Suffa'ya yeni katılıp henüz okuma ve yazma bilmeyenlerin, yazıyı ve Kur'ân'ı öğrenmeleri için bazı öğretmenler de zaman zaman görevlendirilirdi. Bu görevlendirmeyi bizzat Resulullah (s.a.v.)'in kendisi yapardı.

Ubade b. Samit⁸⁹, burada okuma ve yazmayı öğreten öğretmenlerden biridir.⁹⁰ Ubade b. Samit'in öğretmenlik yaptığına dair bizzat kendisinden yapılan yapılan bir rivayet Ahmed b. Hanbel'in "Müsned"inde şu ibarelerle yer almaktadır: "Ehli Suffe'den bir kısım kimseye okuma-yazma ve Kur'ân'ı öğrettim. Onlardan biri bana bir yay hediye etti ve onunla Allah yolunda çokça (ok) attım. Bilahare Resulullah (s.a.v.)'den (bu durumu) sordum. şöyle buyurdu: "Eğer ateşten bir tasmayı takmak seni sevindiriyorsa, onu kabul et"⁹¹ Bu bilgilerden Ubade b. Samit'in Suffe Ehline öğretmenlik yapmasının Resulullah (s.a.v.)'in bilgisi dahilinde olduğunu öğreniyoruz.

Esasında bir güzel yazı mütehasısı olan Abdullah b. Sa'id b. As da, Resulullah (s.a.v.) tarafından buraya Muhammed Hamidullah'ın deyimiyle "hikmet öğretmeni" olarak tayin edilmişti.⁹² Suffa'da genellikle Okuma ve yazma, Kur'ân ilimleri, akaid ve kıraat gibi konular öğretilirdi. İsfahanî, Suffa ehlinin sürekli meşguliyetinin Kur'ân'ı anlamaya çalışmak ve onu tamamen öğrenmeye yönelik olduğunu kaydetmektedir.⁹³

88. Bkz: Mustafa Baktır, *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi Ashab-ı Suffa*, Timaş Yay., İstanbul, 1990, s.40.

89. Ubade b. Samit (r.a.), Akabe biatında bulunanlardan biridir. Filistin'de Remle'de yetmiş iki yaşında iken hicri otuz dört yılında vefat etmiştir. Bkz: Hakim, *Müstedrek*, c.3, s.399,400.

90. *Ebu Davud*, *Buyu'*, 37; *İbn Mace*, *Ticaret*, 8; Kettani, a.g.e., c.1, s.48.

91. *Ahmed b. Hanbel*, c.6, s.430 (c.5, s.315). Ayrıca bkz: *Ebu Davud*, *Buyu'*, 37; *İbn Mace*, *Ticaret*, 8; Hakim, *Müstedrek*, c.2, s.48; Taberani, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, c.18, s.53; Kettani, a.g.e., c.1, s.48. Hakim Nisaburi'nin aktardığı bir rivayette şöyle bir ziyade vardır: "Resulullah (s.a.v.) meşgul iken biri geldi, Resulullah (s.a.v.) O'nu bana Kur'ân öğretmem üzere teslim etti, evime götürdüm....." Bkz: Hakim, *Müstedrek*, c.3, s.401.

92. *İbn Abdilber*, *el-isti'ab*, c.2, s.366; Kettani, a.g.e., c.1, s.48; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c.2, s.768; Subhi Salih, *Hadis ilimleri ve Hadis İstilahları*, Terc: M.Yaşar Kandemir, D.i.B. Yay., 3.Bsk., Ankara, 1981, s.12.

93. *Ebu Naim Ahmed b. Abdilllah el-İsfahanî*, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakatu'l-Asfiyâ*, Daru'l-Fikr, Beyrut, Ts., c.1, s.342.

Bu eğitim kurumunda kaç kişinin öğrenci olarak kaldığını veya buradan istifade ettiğini tespit etmek çok zordur. Çünkü, burada Mekke'den gelen kimsesiz muhacirlerin yanında, Medine dışından gelenler de barınırlardı. Bu şekilde Medine dışında gelenler ile kimsesiz mühacirler ile birlikte bazen Medineliler de gelip Suffa'da kalırlardı, fakat Medineliler'in büyük çoğunluğu daha çok gündüz devam ederlerdi. Ebu Hureyre (r.a.)'dan gelen bir rivayette bizzat kendisinin, Resulullah (s.a.v.)'in arkasında Suffa'da kalan öğrencilerden otuz kişiyi namaza durmuş bir vaziyette gördüğü nakledilmektedir.⁹⁴ Ahmed b. Hanbel'den gelen bir başka rivayet, burada yetmiş ve seksen arasında kişinin barındığı şeklindedir.⁹⁵ Kezâ Müstedrek'teki rivayette yetmiş kişinin burada kaldığı bildirilmektedir.⁹⁶ Ebu Naim "Hilye"de isimlerini serdederek Suffa ehlinin yüzden fazla kişiyi tek tek tanıtır.⁹⁷

Zaman zaman Medine'nin dışından gelenlerle birlikte bazen bu sayının dört yüze kadar çıktığı bile olurdu. Katade'den gelen bir rivayete göre, burada kalanların sayısının dokuz yüz kişiye ulaştığını öğreniyoruz.⁹⁸ İslâm'ı yeni kabul etmiş topluluklara, İslâm dininin esaslarını öğretmek üzere Medine dışına gönderilenler, evlenmek suretiyle buradan ayrılanlar ve ölenlerden dolayı bazen sayının bir hayli azaldığı da oluyordu.⁹⁹

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Suffa'dan kaç kişinin istifade ettiğini tam olarak tespit etme imkânından mahrumuz. Ancak Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Suffa ehlinin tarihinden bahis açarken bir anda değilse, değişik zamanlarda toplam olarak burada altı yüz ile yedi yüz kişi civarında kişinin istifade ettiğini bildirmektedir.¹⁰⁰ Fakat her halükârda Suffa'da kalanların sayısını bildiren rivayetleri ihtiyatla karşılamak lazımdır. Zirâ tarihçilerin verdikleri isimler bile birbirlerini tutmamakta veya Suffa'da kalmamış kimseler de bazen Suffa ehlinin sayılabilmektedir.¹⁰¹

94. İbn Sa'd, a.g.e., c.1, s.255.

95. Ahmed b. Hanbel, c.4, s.14 (c.3, s.175).

96. Hakim, Müstedrek, c.3, s.18. Suffa'da kalan bazı Sahabenin isimleri için bkz: Hakim, Müstedrek, c.3, s.19 vd.

97. İsfehani, a.g.e., c.1, s. 347-385; c.2, s.3-34.

98. Kettani, a.g.e., c.1, s.480.

99. Samhudi, Vefau'l-Vefa, c.2, s.453; Bakır, a.g.e., s.47.

100. Muhammed İlyas, a.g.e., s.49.

101. Salih Ahmed el-Alî, Dirasat fi Tatavvuri'l-Hareketi'l-Fikri fi Sadri'l-İslâm, Müessesetu'r-Risale, 1.Bsk., Beyrut, 1983, s.48, 49.

Suffa'da kalanlara daha çok "kurrâ" denilirdi. Genellikle Kur'ân tedris ederlerdi. Daha çok geceleri eğitim ve öğretim görürler, gündüz mescide su taşırlar, odun getirip satarlar ve elde ettikleriyle Sufa Ehli ve fakirler için yiyecek alırlardı.¹⁰² Enes b. Malik (r.a.) da Ensardan yetmiş kişinin akşam olduğu zaman bir öğretmenin yanına gelir Kur'ân öğrenir ve akşamlarlar, gündüz de gücü yetenler odun ve tatlı su satar, mali durumu iyi olanlar da koyun beslerlerdi, demektedir.¹⁰³

Şunu da hemen ifade etmeliyiz ki, Suffada adeta özel bir eğitim ve öğretime tabi tutulan bu kimseler, gerek Medine'deki ve gerekse diğer beldelerdeki eğitim ve öğretime çok büyük katkıları olmuştur. Özellikle hicri ikinci yıldan itibaren okuma ve yazma oranının Medine'de bir hayli çoğalmasında bu kurum ile birlikte burada yetişenlerin payı büyüktür.

c.ii. Suffa (Kadınlar Bölümü)

Yukarıda Suffa ile ilgili verdiğimiz bilgiler erkeklerin devam ettiği bölüme aittir. Bazı rivayetlerden burada ayrıca kadınlara tahsis edilmiş bir mekânın mevcudiyetinden de haberdar oluyoruz.¹⁰⁴

Mescid-i Nebevî'de kadınlara ait bir Suffa'nın bulunduğunu açıkça ifade eden rivayetlere rastlanmaktadır. Özellikle Ahmed b. Hanbel'in "Müsned"i ile Taberani'nin "el-Mu'cemu'l-Kebir"inde gelen rivayetlerde bu husus çok belirgin bir şekilde tasrih edilmektedir. el-Ka'ka' b. Hadrad adındaki Sahabi'nin hanımı Bukayra şunları anlatmaktadır: "Ben Kadınlar Suffasında oturmuşken, Resulullah (s.a.v.)'i sağ eliyle işaret ederek hutbe verirken gördüm...."¹⁰⁵

Bu rivayetten Mescid-i Nebevî'nin erkeklere tahsis edilen ve çok iyi bilinen meşhur Suffa'nın yanında, ayrıca kadınlara ait bir Suffa'nın da varlığını tespit etmiş oluyoruz. Kezâ Taberani'de, Sabah namazı esnasında oradakilerin namaza

102. Buhari, ilim, 15; İbn Sa'd, a.g.e., c.3, s.514.

103. Taberani, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.4, s.51,52. Bir başka rivayette Enes b. Malik: "Ensar'dan kendilerine "kurrâ" denilen yetmiş genç vardı, mescitte bulunurlardı. Gece olduğunda mescidin yakınına gelirler, Kur'ân tedris ederler ve namaz kılarlardı. Onların aileleri, kendilerini mescitte bilirlerdi, mescitte bulunanlar ise onların evlerine gittiğini zannederlerdi. Sabaha doğru su ve odun getirirlerdi ve Resulullah (s.a.v.)'in hücreesine bırakırlardı...." demektedir. Bkz: Ahmed b. Hanbel, c.4, s.115 (c.3, s.235). Sözü edilen yetmiş kişinin tamamı Ensar'dan değildi. İçlerinde Amir b. Führeyre ve Nafi' b. Verka el-Huzai gibi muhacirden kimseler de bulunmakta idiler. Bkz: Samhudi, Vefau'l-Vefa, c.1, s.297.

104. Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm, c.4, s.272.

105. Ahmed b. Hanbel, c.7, s.523 (c.6, s.379); Taberani, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.24, s.204.

duracakları esnada Resulullah (s.a.v.)'in kızı Zeyneb'in Kadınların Suffa'sından çıkararak: "Ey insanlar, ben Ebu'l-As b. Rebi'i kendime ücretli tuttum..." dediği¹⁰⁶ şeklindeki rivayet de kadınlara ait bir Suffanın bulunduğunu çok açık ifadelerle teyit etmektedir. Böylece Mescid-i Nebevi'de tıpkı erkeklerin barındığı Suffa gibi, kadınlara mahsus ayrı bir Suffa'nın varlığını şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde ortaya koymuş olmaktadır. Erkeklerle ait Suffa'da orada kalanlar aynı zamanda yatılı öğrenci konumunda iken, bayanlar ise gündüz vakitlerinde buraya devam ediyorlardı.

Yukarıdaki açık nakillerin yanında, değişik bazı rivayetlerde Mescid-i Nebevi'de dolaylı ifadelerle kadınlara mahsus bir ayrı bölmenin bulunduğunu ihsas ettiren ifadeleri farketmek mümkündür. Nitekim Abdullah ibni Mes'ud (r.a.)'in rivayetinde, "Resulullah (s.a.v.) mescide girdi, orada Ensar kadınlarından bir grup vardı ve onlara vazedip hatırlattı..."¹⁰⁷ ifadesinden de Mescitte kadınların toplu olarak durdukları bir yerin mevcut olduğu anlaşılıyor. Fatıma b. Kays (r.anha)'ın, "namaza davet yapıldığında Ensardan bir kısım bayanlarla birlikte mescide geldik, Resulullah (s.a.v.) bize öğlen namazını kıldırdıktan sonra minbere çıktı ve yüzünü bize dönerek güldü ve dedi ki...."¹⁰⁸ şeklindeki rivayetinden, kadınların bölümünden minberin gayet rahat görülebildiğini öğreniyoruz.

Suffa'nın bulunduğu Mescid-i Nebevi'nin üç kapılı olduğunu daha önce belirtmiştik. Buraya kadınların da devam etmeleri nedeniyle Resulullah (s.a.v.): "Keşke şu kapıyı kadınlara ayırsaydık"¹⁰⁹ diyerek bir kapının bayanlara tahsisini için niyetini izhar etmiştir. Resulullah (s.a.v.)'in bu isteği muhtemelen kadınlara ait bu Suffa'ya yakın olan kapı'ya işaret etmektedir. Resulullah (s.a.v.)'in bu ifadelerinden, mescide gerek ibadet ve gerekse İslâm'ın esaslarını öğrenmek için bayanların çokça geldiğini ve bu durumun onlara ayrı bir kapıyı tahsis ettirmeyi gerektirecek kadar sıkça gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Zirâ, daha sonra bu rağbetin artması üzerine Hz. Ömer (r.a.), söz konusu kapıyı sadece bayanların girişine ayırarak, erkeklerin buradan girişini yasaklamıştır.¹¹⁰

Bazı kadınların Mescid-i Nebevi'de gece vakti kaldıklarını ihsas ettiren ifadelerle bakılırsa¹¹¹ kadınlara ait Suffada da ihtiyaç duyulduğunda kadınların

106. Taberani, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.22, s.430.

107. Taberani, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.10, s.188.

108. Taberani, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.2, s.54.

109. Ebu Davud, Salat, 17, 54.

110. Ebu Davud, Salat, 17.

111. Ahmed b. Hanbel, c.3, s.93 (c.2, s.388).

burada yattıkları anlaşılmaktadır. Ama her halükârda burasının gündüzleri kadınların eğitim ve öğretim faaliyetleri ile dini görevleri yerine getirmek için kullanıldığı ortaya çıkmaktadır.

3. Okuma Yazma Öğreten ilkokullar (Küttâblar)

a) Genel Bakış

Küttâb kelimesi, günümüzdeki ilkokulları karşılayabilecek bir kelime olmakla birlikte, şimdiki ilkokullara göre daha basit bilgilerin verildiği, okuma ve yazmanın öğretildiği bir nevi sıbyan mektepleri için kullanılırdı. Bu okullarda bazen basit matematik bilgileri de verilirdi.

Yukarıda kısmen küttâblar hakkında verdiğimiz bilgilere ek olarak Ahmed Çelebi, Arabistan'da İslâm'ın zuhurundan önce çok az yayılmış olmalarına rağmen okuma-yazma öğretiminin yapıldığı ve "küttâb" adı verilen okulların varlığından söz etmektedir.¹¹² Ancak Ahmed Çelebi, bunların adedi ve de isimleri hakkında her hangi bir bilgi vermemektedir.

Ziya Kazıcı da: "Bir nevi sıbyan mektebi demek olan küttâblar, İslâm'ın zuhurundan önce de vardı. Daha önce de belirtildiği gibi, Araplarda çok az kimse yazı yazmayı biliyordu. Arabistan'da bu işi meslek haline getiren ve kavmine yazı öğreten Vadi'l-Kurrâ'dan bir kişi idi. O, buraya yerleşerek bazı kimselere yazıyı öğretmişti. Böylece bu sanatı öğrenen halkın sayısında artış meydana geliyordu" demektedir.¹¹³

Buna benzer bilgileri, başka çağdaş araştırmacılar da ifade etmektedirler. Araştırmacıların bildirdiğine göre, bu kurumlarda İslâm'ın zuhurundan önce sadece okuma ve yazma öğretilirken, İslâm'ın zuhurundan sonra ise, bunlara ek olarak ilk dini bilgiler, lûgat, hesap ve güzel yazı da öğretilmiştir.¹¹⁴

Mehmet Dağ ve H.Raşit Öymen'in hazırladıkları İslâm Eğitim Tarihi, adlı eserde küttâplar ile ilgili şu bilgiler verilmektedir: "Küttâblar, başlangıçta yazı okulları olarak ortaya çıkmışlar, okuma ve yazma öğretimini müslümanlar ele

112. Ahmed Çelebi, İslâm Eğitim Tarihi,, s.33.

113. Ziya Kazıcı, İslâm Müesseseleri Tarihi, Kayıhan Yay., , 1991, s.222; Ziya Kazıcı, Anahatları ile İslâm Eğitim Tarihi, Bir Yay., İstanbul, 1983, s.20.

114. Muhammed Atıyye el-Ebraşi, et-Terbiyyetu'l-İslâmiyye ve Felasifetuha, 3. Bsk., Mısır, 1975, s.71.

alıncaya kadar Kur'ân ve dinin öğretildiği başka bir tür kütâbla bir müddet yanyana devam etmişlerdir. Dolayısıyla İslâm'ın ilk devirlerinde iki tür kütâbtan bahsetmek yerinde olur: a) Okuma-yazmanın öğretildiği kütâblar, b) Kur'ân ve din eğitiminin verildiği kütâblardır ki, birincilerden biraz daha sonraki devreye rastlarlar. Birincilerin İslâmdan öncede varlığı ileri sürülebilir. ikinciler ise tamamen İslâmî bir karakter taşıyan, öğretimde ağırlığın Kur'ân ve dine verildiği kuruluşlar olarak gözönüne alınabilir. İslâmın ilk devirlerinde okuma-yazma öğreniminin Hıristiyan ve Yahudiler tarafından yapıldığı hatırlanırsa, bu ayırımın nedeni anlaşılır.¹¹⁵

Ahmed Çelebi de, Golziher'in okuma yazmanın öğretildiği kütâblar ile Kur'ân'ın tedris edildiği kütâbları birbirine karıştırdığı ve ikincilerin daha sonraki dönemlerde açıldığını fark etmediği için tenkid etmektedir.¹¹⁶

Yukarıda bir vesile ile Amr b. Abese es-Sulemi'nin cahiliye döneminde kavminin ilâhlarından yüz çevirip Ehl-i Teymâ'dan Kütâb'tan birine kendi durumunu anlattığı bizzat kendi ifadeleriyle bildirdiğini ifade etmiştik.¹¹⁷ Amr b. Abese'nin ilk müslümanlardan dördüncü sırada iman eden kimse olduğu¹¹⁸ gözönünde bulundurulursa, bu yörede kütâbların İslâm'ın zuhurundan önce de mevcut olduğu anlaşılacaktır.

115. Öymen, a.g.e., s.65.

116. Çelebi, a.g.e., s.39 vd. Çağdaş bir araştırmacımız olan Kâzım Sever, "İslâmî Araştırmalarda Atf Sorunu" adlı makalesinde, Ahmed Çelebi'nin bu ayırımını ve Goldziher'i tenkidini çok ağır bir dille eleştirerek, Çelebi'nin tarihi vesikalari çarpıtığını ileri sürmektedir. Kâzım Sever: "şelebi'nin kütâblar konusunda ortaya attığı ve bununla gurur duyduğu tezi tamamen Tarihi vesikalari çarpıtmaktan ibarettir. O, kitabında Goldziher, P. Hitti ve Ahmed Emin gibi araştırmacıları, kütâbları, yazı eğitimi verilen ve Kur'an dersleri verilen kütâblar olarak ikiye ayırmadıklarından dolayı haksızca eleştirerek, yazı öğretilen kütâblarda Kur'an dersleri verilmediğini iddia eder. İslâm Tarihi kaynakları ise tamamen bunun aksi delillerle doludur. Burada bir tanesiyle yetinmek istiyorum" dedikten sonra (Safedi, Vâfi, I, 218) referansıyla kütâblarda Kur'ân öğretildiğine dair bir alıntı yapmaktadır. Bkz: Kâzım Sever, "İslâmî Araştırmalarda Atf Sorunu", İslâmîyât Dergisi, Cilt:1, Sayı:1, Ocak-Mart 1998, s.105. Biz de, sayın Sever'in bu tenkidini haksız ve Tarihi gerçeklere aykırı buluyoruz. Zirâ ileride Resulullah (s.a.v.)'in zamanında Medine'de kütâbların mevcut olduğunu çok sarih delillerle ortaya koyacağımız gibi, İslâm'ın ilk dönemlerinde kütâbların var olduğu ortadadır. Ancak bu kütâbların hiç biri Sahabeye nisbet edilerek anılmamaktadır. Bu da söz konusu kütâblarda özellikle Resulullah (s.a.v.) döneminde İslâm dini ile ilgili bilgilerin verilmediğini tek başına ispat etmeye yetmektedir. Zaten Çelebi de, "Bundan elde edilen sonuç, bu nevi mekteblerin, İslâm'ın ilk devirlerinde henüz ortaya çıkmamış olduğudur" demektedir. (Bkz: Çelebi, a.g.e., s.41.) Yoksa Ahmed Çelebi, daha sonraki dönemlerde kütâblarda Kur'ân öğretimini inkâr etmemektedir. Kanaatimizce Kâzım Sever, Ahmed Çelebi'yi dikkatlice tetkik etmediğinden, yanılığa düşmektedir.

117. ibn Sa'd, a.g.e., c.4, s.217.

118. ibn Sa'd, a.g.e., c.4, s.215.

Verilen bu bilgiler, o dönemde Arabistan'ın çeşitli yerlerinde "küttâb" adı verilen bir nevi müstakil öğretim yerlerinin mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Biz de yukarıda cahiliye dönemindeki eğitim kurumlarından söz ederken, küttâbların çok eski bir tarihten beri Araplar arasında bilindiğini ve hizmet gördüğünü ortaya koymuştuk.

Aktardığımız bu bilgilere göre, özellikle medeniyetin inkişaf ettiği bölgelerde, İslâm'ın zuhurundan çok önce Arapların bazı eğitim kurumların yanında küttâb denilen ilköğretim kurumlarına da sahip olduğunu söylemeye imkân bulabiliriz. Maalesef bu küttâbların özellikle Hicaz bölgesinde nerede buldukları, hangi isimlerle (kimlere veya nerelere nisbetle) anıldıkları ve ayrıca toplam sayılarını şimdilik öğrenme imkânından mahrumuz.

b) Resulullah (s.a.v.) Döneminde ilkokullar (Küttâblar)

Resulullah (s.a.v.)'in başlattığı eğitim ve öğretim faaliyetlerinden sonra çok zaman geçmeden Suffa, Medine'deki insanların ihtiyacını karşılayamaz duruma gelmiştir. Resulullah (s.a.v.), buradaki izdiham ve kümelenmeyi azaltmak üzere Medine'nin çeşitli mahallelerinde ilkokul veya hazırlık okulları diyebileceğimiz bir çok okul daha açmıştır. Bu okullarda verilen eğitim neticesinde mescitteki izdihamın azaltılması hedeflenmiş olması muhtemeldir.

Resulullah (s.a.v.)'in hicretinden kısa bir müddet sonra söz konusu izdiham ve yığılma meydana geldiğinden, Mahreme b. Nevfel (r.a.)'ın evi "Daru'l-Kurrâ" adında ve Kur'ân-ı Kerim öğretimine tahsis edilerek faaliyete geçirilmiştir.¹¹⁹ Aynı şekilde, Medine'nin güney tarafında kurulu Kubâ camiiinde de bir okulun mevcudiyetinden bahsedilmekte ve Resulullah (s.a.v.)'in sık sık buraya gelerek eğitim ve öğretime nezaret ettiği bildirilmektedir.¹²⁰

Cuvasa ahalisinin cuma namazlarını kılmak için Medine'deki Mescid-i Nebevî'nin büyüklüğünde bir cami inşa ettiklerini biliyoruz. Muhammed Hamidullah Hoca, Cuvasa'daki camide bir de okulun kurulduğunu bildirmektedir.¹²¹ Bu okulda da diğer okullardaki gibi ilk öğretimin yapıldığını tahmin etmek zor değildir.

119. İbn Sa'd, a.g.e., c.4, s.205; Kettani, a.g.e., c.1, s.56; Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, c.2, s.771; İbrahim Canan, Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, Akçağ Yay., 1. Bsk., Ankara, 1988, c.1, s.437; Selahattin Parlador, "Hz. Peygamber Devrindeki Eğitim Anlayışı ve İşleyişi", D.E.Ü.i.F. Der., Sayı:1, s.261; Ziya Kazıcı, Anahatları ile İslâm Eğitim Tarihi, Bir Yay., , 1983, s.25.

120. Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, c.1, s.771.

121. Muhammed Hamidullah, Muhtasar Hadis Tarihi, s.23.

Bu okulların dışında ayrıca okuma ve yazmanın öğretildiği bugünkü ilkokullara muadil küttâbların da o esnada Medine’de mevcut olduklarını tespit etmiş bulunuyoruz. Ümmü Seleme (r.anha)’nın küttâb öğretmenlerine kendilerine yardımcı olması için çocukları göndermesini talep ettiğine dair rivayet de bu gerçeği net olarak ortaya koymaktadır. Söz konusu rivayet şöyledir: “Ümmü Seleme (r.anha)¹²² Küttâb öğretmenine bana yün atmak için erkek çocukları gönder, hürleri gönderme.”¹²³ diye haber yollamıştır.

Bu rivayetle, hem Resulullah (s.a.v.) döneminde Küttâbların varlığını tespit eden bir delile ulaşmaktayız ve hem de söz konusu küttâblarda hür çocuklarla beraber kölelerin de eğitim ve öğretimde bulduklarını öğrenmekteyiz. Demek ki küttâblar, sanıldığı gibi yalnızca hür olan insanların çocuklarına eğitim ve öğretim veren kurumlar değildi; buralarda hürlerle birlikte kölelerin çocukları da öğretim görebilmekteydiler.

Şimdiye kadar küttâbların Hz. Ömer (r.a.) döneminde ortaya çıktığına dair yaygın olan kanaatin aksine¹²⁴, Resulullah (s.a.v.)’in Medine’de bulunduğu sıralarda küttâbların mevcut olduğunu ortaya çıkardığımız gibi, bunların kimlere nisbet edilerek anıldıklarını ve buldukları mekânları tespit etmiş bulunmaktayız. İsimleri ve buldukları yer itibariyle tespit ettiğimiz küttâblar şunlardır:

1. Küttâbu Urve

Küttâb’ın sahibi olan Urve’nin, Yemenli bir şahıs olduğu ve Medine’ye gelerek burada öğretim faaliyetleri yürüttüğü dışında kendisi hakkında daha fazla bilgiye sahip değiliz. Tarihçilerin bildirdiklerine göre, Hz. Hafsa (r.anha)’ın evi, Hz. Aişe (r.anha)’ın evinin kible tarafındaydı ve aralarında bir insanın geçebileceği kadar dar bir sokak bulunmakta idi.¹²⁵ Öbür taraftan Hz. Hafsa’ya ait evin kapısı Urve’nin küttâbına bitişik köşk ile Abr b. Zam’a’nın evinin arasındaydı. Bu küttâbın hemen yanında Benu Züreyk mescidi vardı.¹²⁶ imam şafii’nin rivayetine göre, Resulullah (s.a.v.), Medine’de bayram namazı için

122. Bilindiği gibi Ümmü Seleme, mü’minlerin annesidir. Bazı rivayetlerde Ümmü Süleym şeklinde gelmektedir. Bu takdirde söz konusu edilen Ümmü Süleym, Enes b. Malik’in annesidir.

123. Buhari, Diyat, 27.

124. Bu şekildeki rivayet için bakınız: Kettanî, a.g.e., c.2, s.293.

125. Muhammed İlyas, a.g.e., s.26.

126. Samhudi, Vefau’l-Vefa, c.2, s.741,742; Ayyaşi, a.g.e., s.212.

Musallaya giderken Medine'nin büyük caddesinden (Sa'd b. Ebi Vakkas'ın evinin önünden¹²⁷) gider ve dönüşünde Ammar b. Yasir (r.a.)'ın evinin önündeki yoldan dönerdi.¹²⁸

Ammar b. Yasir'in evi, Ebu Hureyre'nin de evinin üzerinde bulunduğu Abdurrahman b. Haris sokağının üzerindeydi. Bu sokak Resulullah (s.a.v.)'in bayram namazından dönerken içinden geçtiği sokaktı.¹²⁹ Bu sokakta bulunan Ebu Hureyre (r.a.)'ın evi, Abdurrahman b. Haris'in evinin hemen karşısındaydı ve Urve'nin küttâbına açılan küçük bir penceresi vardı.¹³⁰

Osman b. Abdillâh b. Suraka, bir rivayette: "Ebu Useyd es-Saidî, Ebu Hureyre, Ebu Katade ve ibni Ömer, biz küttâbta iken bize uğrarlar ve onlardan iber otunun kokusunu alırdık, sakallarını sarıya boyarlardı" demektedir.¹³¹ Burada Ebu Hureyre'ninde aralarında bulunduğu Sahabinin uğradıkları ifade edilen küttâbın, Ebu Hureyre (r.a.)'ın evinden küçük bir pencerenin açıldığı Urve'nin küttâbı olması kuvvetle muhtemeldir.

Ebu Hureyre (r.a.)'ın Ashab-ı Suffe'den olması ve Resulullah (s.a.v.) hayatta iken sürekli burada bulunması, bu küttâbın Resulullah (s.a.v.)'in vefatından sonra açılmış olabileceği gibi bir ihtimal akla getirmektedir. Çünkü Peygamber Efendimiz devrinde maddi imkânsızlıklar nedeniyle evlenemeyen Ebu Hureyre, daha sonra Basra Emiri Utbe b. Gazvan'ın kız kardeşi ve Hz. Osman'ın baldızı Büsre ile evlenmişti.¹³² Öncelikle bu konuya açıklık getirmeliyiz.

Bilindiği gibi Ebu Hureyre (r.a.), hicretin altıncı yılında müslüman olmuştur ve Peygamber Efendimiz ile dört yıl arkadaşlık yapmıştır. Ancak kendisi biz-zat üç yıl Resulullah (s.a.v.) ile beraber bulunduğunu ifade etmektedir.¹³³ Burada iki ayrı ihtimal bulunmaktadır: Birincisi, Ebu Hureyre, Alâ b. Hadramî ile birlikte (h.8ğ 629-630) Bahreyn'e gittiği süreyi bunun dışında tutmaktadır.¹³⁴ Zirâ Resulullah (s.a.v.), Alâ b. Hadramî'yi Bahreyn'e gönderdiğinde Ebu

127. Taberanî, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.6, s.39.

128. Muhammed b. idris eş-şâfiî, el-Umm, Tah: Muhammed Zuhri en-Neccar, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, Ts., c.1, s.233.

129. Taberanî, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.6, s.39.

130. Samhudi, a.g.e., c.3, s.793,813. Hendek Savaşı esnasında sağlam bir kale olduğundan dolayı Resulullah (s.a.v.)'in kadın ve çocukların kalmasını istediği Benu Haris kalesi de buradadır. Bu sokak ismini burdan almış olsa gerektir. Bkz: Taberanî, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.4, s.268.

131. Taberanî, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.3, s.240; ibn Sa'd, a.g.e., c.3, s.558; Zehebî, Siyeru A'lam, c.2, s.539; Şemsu'd-Din es-Schavi, et-Tuhfetu'l-Latif fi Tarihi'l-Medineti's-Şerif, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Bsk., Beyrut, 1993, c.2, s.400.

132. İslâm Ansiklopedisi, D.i.B. Yay., c.10, s.161.

133. Zehebî, Siyeru A'lam, c.2, s.589.

134. İslâm Ansiklopedisi, D.İ.B. Yay., c.10, s.160.

Hureyre'yi de müezzin olarak beraberinde yolcu etmişti.¹³⁵ ikinci ihtimale göre, bir yıl Medine'deki evinde ikâmet ettiği için bu yılı Resulullah (s.a.v.) ile birlikte kaldığı zamana dahil etmemiştir.

Bize göre ikinci ihtimal daha çok ağırlık kazanmaktadır. Zirâ Taberanî'deki bir rivayet, Ebu Hureyre (r.a.)'ın evinin Resulullah (s.a.v.)'in sağlığında mevcut olduğunu bildirmektedir. Söz konusu rivayet şöyledir: "Resulullah (s.a.v.) Bayram (namazın)a çıktığı zaman Sa'd b Ebi Vakkas'ın evinin (bulunduğu sokaktan) geçtikten sonra kıl çadırda bulunanların yanından geçer ve hutbeden önce namaza başlardı. sonra diğer bir yol olan Benu Zureyk sokağından dönerdi. Sokağın yanında keskin bıçak ile kurbanını keser, sonra Ammar b. Yasir ve Ebu Hureyre'nin evlerinin yanından giderdi."¹³⁶ Bu rivayet, Ebu Hureyre'nin evi ile birlikte ona bitişik olan Küttâb, Resulullah (s.a.v.)'in sağlığında mevcut olduğunu gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunun yanında Resulullah (s.a.v.)'in dönemindeki Medine şehrini tanıtan Samhudî de, bu küttâbın Medine'de mevcut olduğunu bildirmektedir. Bu sebeple Urve'ye ait küttâbın Resulullah (s.av.) döneminde faaliyet yaptığı bütün yönleriyle ortaya çıkmaktadır.

2. Küttâbu Beni Amr b. Osman

Benü Amr b. Osman'ın küttâbı, Sahabenin defnedildiği ve bugün için Cennetu'l-Baki' diye bilinen Baki' mezarlığının hemen yanındaydı. Bu küttâbın varlığından Resulullah (s.a.v.)'in oğlu İbrahim'in vefatı üzerine haberdar oluyoruz. Ubeydullah b. Ebi Rafi' yaptığı rivayette, "Resulullah (s.a.v.)'in oğlu İbrahim vefat ettiğinde O'nu nereye gömeceğimizi Resulullah (s.a.v.)'den sorduk, O da: 'Osman b. Maz'un'un yanına (gömün)' buyurdu" Osman b. Maz'un da, Benü Amr ibn Osman'ın küttâbının hemen yanına gömülmüştü." demektedir.¹³⁷

Osman b. Maz'un (r.a.), muhacirlerden Medine'de ilk vefat eden kimsedir ve kezâ Baki' mezarlığına ilk defnedilen şahıs da yine O'dur.¹³⁸ Osman b. Maz'un'un hicri ikinci yılda (diğer bir rivayete göre üçüncü yılda) vefat ettiği

135. Zehebî, Siyeru A'lam, c.2, s.594.

136. Taberanî, el-Mu'cemu'l-Kebir, c.6, s.39.

137. Samhudî, Vefau'l-Vefa, c.3, s.892,893.

138. İbn Sa'd, Baki' mezarlığına ilk gömülen şahsın Osman b. Maz'un olduğunu ve bunu Resulullah (s.a.v.)'in oğlu İbrahim'in takip ettiğini söyler. Bkz: İbn Sa'd, a.g.e., c.1, s.141.

düşünülürse, sözü edilen Benü Amr b. Osman'ın küttâbının, hicretin ikinci yılında ve Resulullah (s.a.v.)'in Medine'de bulunduğu bir sırada faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır.

3. Küttâbu shak el-A'rec

İshak el-A'rec'in küttâbı da, yukarıda ismi geçen Urve'nin küttâbının bulunduğu sokakta yer almaktaydı. Sözü edilen sokak, Ebu Hureyre ve Ammar b. Yasir (r.anhuma) gibi sahabelerin evlerinin üzerinde bulunduğu Abdurrahman b. Haris sokağıydı. İshak el-A'rec'in küttâbının kapısı Urve'nin küttâbına batı tarafından bitişik idi.¹³⁹

Maalesef İshak el-A'rec'in küttâbı hakkında da, isim ve bulunduğu mekân dışında fazla bilgiye sahip değiliz. Diğer küttâblar gibi, ne zaman öğretim faaliyetlerine başladığı, kimlerin burada eğitim ve öğretim işiyle meşgul oldukları ve hangi şahısların burada okuma-yazma öğrendikleri şimdilik bilinmemektedir.

4. Küttâbu'n-Nasr

Resulullah (s.a.v.) dönemindeki medine şehrini tanıtan Samhudî, söz konusu küttâb ile ilgili şu bilgileri vermektedir: Küttâbu'n-Nasr, Al-i Nadle b. Ubeydullah b. Haras'ın evinin önünden Musallaya ve oradan da Bathan'a geçen yolun üzerindeydi.¹⁴⁰ Bu yol, muhtemelen Musallaya giden ve eserlerde bildirildiği üzere bayramlarda Resulullah (s.a.v.)'in geçtiği geniş sokak olmalıdır.

Bu küttâb hakkında da tespit edebildiğimiz bilgi ancak bu kadardır. Yukarıdaki küttâblar gibi kimlerin burada faaliyet yürüttüğüne dair herhangi bir bilgiye maalesef tesadüf edemedik.

5. Küttâbu Al-i Zeyân

Küttâbu Al-i Zeyan ismiyle tanınan bu küttâb, aynı zamanda "Küttâbu İbni Zeyan" olarak da tanınır. Yukarıda Urve'nin küttâbının hemen yanında Beni

139. Samhudî, Vefau'l-Vefa, c.2, s.742.

140. Samhudî, Vefau'l-Vefa, c.2, s.759.

Züreyk mescidinin bulunduğunu ifade etmiştik. İbni Zeyan'ın küttâbı da Beni Züreyk Mescid'inin hemen karşı tarafında bulunuyordu. Resulullah (s.a.v.)'in döneminden sonra bilahare bu küttâbta bulunanların sürekli içki içmeleri sebebiyle Hz. Ömer b. Hattab (r.a.), kendi hilafeti döneminde bu küttâbı yaktırmıştır.¹⁴¹

Verilen bilgilere bakıldığında, Medine'de o gün için mevcut olan küttâb-
ların hemen hemen hepsinin birbirlerine çok yakın yerlerde ve aynı mahallerde
bulunduğu göze çarpmaktadır.

6 Küttâbu Rezin

Bizlere Resulullah (s.a.v.)'in dönemindeki durumuyla Medine şehrinin tanı-
tan Samhudî, söz konusu eserinde yukarıda tanıttığı küttâblardan başka Küt-
tâbu Rezin adında bir başka küttâbtan daha söz etmektedir.

Samhudî'nin Kuba mescidiyle ilgili naklettiği bir rivayetten bu küttâbın
varlığından haberdar oluyoruz. Söz konusu rivayet şöyledir: "Yahya, İbni
Münkedir'den O da Rezin'in küttâbında Cabir'den muttasıl bir senetle, İbni
Münkedir'in 'insanların Ramazanın on yedinci gününün sabahında Mescid-i
Kubâ'ya geldiğini idrak ettim' diye rivayet etmektedir."¹⁴²

Nakledilen bu bilgidен, Cabir b. Abdullah (r.a.)'ın Rezin'in küttâbında ha-
dis rivayet ettiğini öğreniyoruz. Sahabenin önemli isimlerinden biri olan Cabir
(r.a.)'ın söz konusu küttâbta bulunduğuna göre, bu küttâbın Resulullah (s.a.v.)
zamanında mevcut olması ihtimali de bulunmaktadır. Ayrıca Cabir b. Abdul-
lah (r.a.)'ın, Mescid-i Nebevî'de bir ders halkası vardı ve oradakilere ilim
öğretirdi. Cabir b. Abdullah (r.a.)'ın, Resulullah (s.a.v.)'in sağlığında, mescitte
verdiği derslerin dışında fırsat buldukça, uygun bir ortamın mevcudiyetinden
dolayı burada eğitim ve öğretimde bulunmuş olması da bir ihtimaldir.

Biz, söz konusu küttâbın Resulullah (s.a.v.) zamanında eğitim ve öğretim
faaliyetlerinde bulunduğunu ancak bu bilgilerle ortaya koyabiliyoruz. Samhudî'nin
özellikle Resulullah (s.a.v.) zamanında Medine'de bulunan yapıları, sokakları,
vadileri, kuyuları gibi pek çok bilgiyi aktardığı eserinde bu küttâbtan söz etme-
sinden dolayı, biz de Rezin'in küttâbını Resulullah (s.a.v.)'in dönemindeki küt-
tâblar arasında bulunmasını muhtemel gördüğümüzden zikrettik.

141. Samhudî, Vefau'l-Vefa, c.2, s.745.

142. Nuru'd-Din Ali b. Ahmed es-Samhudî, Hulasatu'l-Vefâ bi Ahbari Dari'l-Mustafa, Bulak,
h.1285, s.192.

Elde ettiğimiz bu bilgilerin neticesinde Resulullah (s.a.v.) döneminde isim ve yerleriyle beraber (biri muhtemelen) toplam altı adet küttâbın o gün için mevcut olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Bu küttâbların ne zaman faaliyete başladıkları, buralarda kimlerin okuduklarını ve hangi bilgileri aldıklarını, kimlerin öğretmen olarak görev yaptıklarını maalesef tespit etme imkânını bulamadık. Yalnızca Urve'nin küttâbında Urve'nin kendisinin bizzat öğretmen olarak görev yaptığını ve Yemen'den gelerek Medine'de bu okulu açtığını biliyoruz. Bunun dışındaki küttâblar ile ilgili detay şimdilik bilinmemektedir. ileride yapılacak araştırmalar, küttâplar hakkında daha fazla bilgiye ulaşmamızı sağlayacaktır.

Kettanî, “Sahabe (döneminde ve), Ömer'in hilafetinden önce bir kimse çocuğuna ve küçük kardeşine, büyükler de büyüklere öğretirdi. Fetihlerden sonra çocukların sayısı artınca Hz. Ömer küttâbların yapılmasını emretti”¹⁴³ şeklinde bir bilgi nakletmektedir. Söz konusu rivayetten Resulullah (s.a.v.) döneminden itibaren Hz. Ömer (r.a.)'ın hilafetine kadar küttâbların mevcut olmadığı anlaşılıyorsa da, yukarıda da tespit ettiğimiz gibi, küttâbların Resulullah (s.a.v.) döneminden itibaren mevcut oldukları şüphe götürmez bir gerçektir. Zirâ şemsu'd-Din es-Sehavî de, Medine Tarihi ile ilgili eserinde o dönemde Medine'de küttâbların bulunduğu işaret etmekte, maalesef bunlar hakkında her hangi bir bilgi aktarmamaktadır.¹⁴⁴ Kettanî'nin yaptığı bu nakil, belki de küttâblarda İslâm'ın öğretimiyle ilgili olabilir. Muhtemelen Resulullah (s.a.v.) dönemindeki küttâblar yalnızca Arap yazısının okuma ve yazılmasının öğretimi ile basit hesapların çocuklara kazandırılması için kullanılırken, Hz. Ömer (r.a.) döneminde bizzat İslâm dinin esaslarının öğretildiği okullar haline gelmiş olabilir.

Gıyas ibn Ebi şebib'in bize naklettiği bilgiye bakıldığında küttâbların Medine dışındaki gelişimiyle ilgili önemli ipuçları yakalamak mümkündür. Gıyas ibn Ebi şebib şöyle rivayet ediyor: “Biz gençler, Keyrevan'da küttâbta otururken Resulullah (s.a.v.)'in arkadaşı Süfyan b. Vehb (ki kendisi Mısır ehlin-den sayılırdı), bize uğradı ve selam verdi, başında sarık vardı, arkaya doğru sarığını sarkıtmıştı.”¹⁴⁵ Bu bilgiye göre henüz Ashab döneminde, küttâbların ta Kayrevan şehrine kadar yayıldığı anlaşılmaktadır. Çok kısa zamanda buralara kadar yayılan küttâbların mazisininin, Hz. Ömer (r.a.) zamanında başlaması pek

143. Kettanî, a.g.e., c.2, s.293.

144. Sehavî, a.g.e., c.1, s.20.

145. İbn Abdilberr, el-İsti'ab, c.2, s.631.

mümkün görünmemektedir. Zirâ tarihçilerin yaptığı nakillerden, Resulullah (s.a.v.)'in Muaz b. Cebel'i okullara müfettiş tayin ederek Yemen'e gönderdiğini ve Muaz b. Cebel'in orada köy köy gezerek okullar kurduğunu ve onları idare ettiğini öğreniyoruz.¹⁴⁶ Buna göre henüz Resulullah (s.a.v.)'in sağlığında okulların Arap Yarımadasına bizzat Peygamber Efendimizin emriyle yayıldığı ortaya çıkmaktadır.

Yaptığımız incelemeler neticesinde İslâm'ın ilim ve öğretime verdiği öneme paralel olarak yaygınlaşan yazıyla birlikte, eğitim ve öğretim kurumlarının da aynı oranda gelişme gösterdikleri müşahade edilmiştir. Bu kurumlar, zamanla şekil ve muhteva değiştirerek günümüze kadar gelen İslâmî eğitim kurumlarının ilk nüvelerini oluşturmaktadırlar.

Sonuç

Resulullah (s.a.v.) dönemindeki ilköğretim çalışmalarının okuma ve yazma öğretimi ile başladığı gibi, ayrıca insanlığa sunulan yeni bir din olması hasebiyle İslâm öğretimi için de söz konusudur.

Eskiden beri okuma ve yazmanın öğretildiği ilköğretim kurumları olarak küttâbların mevcut olduğu Arabistan Yarımadasında, bu kurumların çokça rastlanılır bir sıklıkta görülmedikleri ilk bakışta fark edilmektedir. Resulullah (s.a.v.) döneminde de varlıklarını sürdüren bu kurumların aynı işlevi yerine getirmek üzere faaliyet gösterdikleri de gözden kaçmamaktadır. Resulullah (s.a.v.) zamanında olmak üzere özellikle Medine'de küttâbların müslümanların yazıyı öğrenmelerinde önemli bir katkı sağladıklarını ifade etmemiz gerekmektedir.

Medine şehrine nazaran daha çok kültürel faaliyetlere sahne olan Mekke'de Resulullah (s.a.v.)'in yaşadığı dönem boyunca her hangi bir küttâbın faaliyette bulunduğunu ortaya koyan bulguları maalesef tespit edemedik. Bu gerçekten hareketle, Mekkelilere göre daha az okuma ve yazma bildikleri tarihçiler tarafından da tasrif edilen Medine halkının Resulullah (s.a.v.) zamanında bir çok küttâba sahip olmalarını, Resulullah (s.a.v.)'in ilme ve okuma yazmaya atfettiği önemden kaynaklanmasıyla açıklamak mümkündür. Kezâ bu gerçek, aynı zamanda Mescid-i Nebevî'nin bir parçası konumunda olan Suffe'de eğitim ve öğretim görenlerle sınırlı gibi görünen İslâmî eğitimin, bu kadarıyla kalmadı-

146. Taberî'den naklen, Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hermam ibn Münebbih*, Terc: Kemal Kuşçu, Bahar Yay., İstanbul, 1967, s.23.

ğı, Medine'deki diğer okullarla birlikte söz konusu küttâbların da müslümanların kültür ve irfan hayatlarındaki standardın yükselmesinde ciddi bir rol oynadıklarını da ortaya koymaktadır.

Yaptığımız araştırmada, şimdiye kadar çok iyi bilinen Mescid-i Nebvî'nin sofasında erkeklere ait ve "Suffa" olarak anılan bölümden ayrı olarak kadınlara ait bir başka Suffanın mevcut olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Bu tespit aynı zamanda İslâm dininin kadınların eğitim ve öğretimine attığı öneme de işaret etmektedir.

Böylece Resulullah (s.a.v.) döneminde eğitim ve öğretimin zamanın şartlarına göre, çok ileri seviyede olduğu hemen farkedilmiştir. Ayrıca cahiliye dönemi ile İslâm'ın zuhurundan sonraki dönem arasında gerek ilköğretim ve gerekse genelde eğitim ve öğretim açısından kıyaslanmayacak derecede farklılık olduğu da dikkat çekmektedir. Bu farklılık hiç şüphesiz İslâm'ın lehine olan bir olumlu gelişmeyi de ifade etmektedir.

Özellikle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in teşvikiyle İslâm medeniyetinin temel taşlarının atıldığı Medine şehrinde birden bire artış gösteren eğitim kurumlarına paralel olarak okuma ve yazmanın da süratle yayıldığı farkedilmektedir. Kitap sahibi bir din olan İslâm'ın ilk emrinin "oku" olması, ilim ve irfana dayalı bir medeniyetin temelini cehaleti izaleye harcanan emeklerle ortaya koymasına sebep olan önemli bir amildir.

Dinî Araştırmalar, Eylül - Aralık 1998, c. 1, s. 2

İnsanın Hakikati¹

Yazan: Celaleddin Devvânî

*Notlar ekleyerek çeviren: Muhit Mert**

Takdim

İnsanın mahiyeti ve ruh konusu, düşünce tarihinin en önemli tartışma konularından birisidir. Bu konuda yapılmış olan tartışmalar bir hayli fazladır. Konuyla ilgili dinî nasların olması sebebiyle İslâm kelamcıları da zaman içerisinde süregelen bu tartışmalara katılmışlar ve çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Biz, kelamcılar arasında önemli bir yeri olan ve bu tartışmalara katılarak risale

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bir Eş'arî kelamcısı olan Celaleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) eserinin orjinal adı Hakikati'l-İnsan ve'r-Ruhu'l-Cevvâl fi'l-Avalim/İnsanın Hakikati ve Alemlerde Dolaşan Ruh'dur. Devvânî, kendisini de belirttiği gibi bu risalede, ruhun bedene sirayet etmiş latif bir cisim olduğunu, bu yüzden kendisinden harikuladelipler sudur ettiğini ve dolayısıyla peygamberler ve veliler için mucize ve kerametlerin mümkün olduğunu isbatlamayı amaçlamaktadır. Bu risaleyi Muhammed Zahid el-Kevserî, 1947 yılında Kahire'de bazı notlar ve bir mukaddime ilave ederek 16 sayfalık bir kitapçık olarak neşretmiştir. Kevserî, esere ilave ettiği mukaddime kısmında Devvânî'nin tezinin önemine dikkat çekmektedir. Kitapçık, Kahire baskısından tıpkıbasını yapılarak 1979'da Erzurum'da ikinci defa neşredilmiştir. Bu risale daha önce biri Ali b. Ömer ve diğeri de Abdulaziz Meccî Tolun tarafından olmak üzere dilimize iki defa tercüme edilmiştir. ikisi de el yazması olan bu tercümelere birincisi, Diyanet İşleri Başkanlığı kütüphanesi nr. 195 2b-9a da, ikincisi ise Milli Kütüphane nr. FB 587 1b-5b'de bulunmaktadır.

yazan Celaleddin Devvânî'nin konuyla ilgili risalesini tercüme edip okuyucuların istifadesine sunacağız. Ama önce, konu ile ilgili olarak kelam ilmindeki tartışmaların bir özetini vererek Devvânî'nin bu tartışmalar arasındaki konumunu belirlemeye çalışacağız.

İslâm kelamcıları arasında insanın ruh ve bedenden mürekkep bir varlık olduğu genel kabul görmüştür. Fakat bir takım farklı görüş sahibi olan düşünürler de yok değildir. Mesela, Muteliz ekolünden Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 226/752), insanı, sadece cesetten ibaret görürken, bunun tam karşısında, yine aynı ekole mensup olan İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/758), bedene sirayet etmiş ruhtan ibaret görmektedir. Bunların ötesinde insanın, renk, koku, tad, kuvvet gibi arzılardan mürekkep bir varlık olduğunu ileri sürenler de olmuştur.²

Allâf ve Nazzâm'ın görüşlerini aktarırken, Eş'ari'nin (ö. 342/906) verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre ne Allâf, insanı cesetten ibaret görürken onun ruhu olduğunu inkâr etmekte, ne de Nazzâm, insanı cede sirayet etmiş ruhtan derken onun cesedini inkâr etmektedir. Onların bu görüşleri, insanın ruhsal ya da bedensel yanlarından birinin daha önemli görülüp, sadece o yönünün ön plana çıkartılmasından ibarettir. İnsanın çeşitli arzılardan ibaret olduğunu savunan görüşlerin pek tutar tarafı olmayan, garip görüşler olduğu kanaatindeyiz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İslâm düşüncesinde, insanın ruh ve bedenden mürekkep bir varlık olduğu ve her iki yönünü de aynı eşitlikte öneme haiz olduğu genel çoğunluk tarafından kabul edilmektedir. Dinî naslarda ve İslâm büyüklerinin sözlerinde geçen, insanın bedensel yönünün değer verilmesi gereken bir şey olmadığına dair ifadelerin, bedene nisbeten ruha, genelleştirecek olursak, manevî olana daha fazla değer vermeden kaynaklandığını ve insanın maddesinin aşırı bir şekilde önemsenmemesi gerektiğini vurgulamak için söylendiğini düşünüyoruz.

Devvânî (ö. 908/1502) ise bu risalenin tercümesinde görüleceği üzere, insanın mahiyetinin, **kesif cisim**, **latif cisim** ve **ruh** olmak üzere üç şeyden mürekkep olduğunu dile getirmektedir. O, latif cismi, bildiğimiz anlamda insanın hakikatını ve öz benliğini oluşturan ruh saymakta ve latif bedene mahiyetinden dolayı İslâmî literatürde ruh denildiğinden bahsetmektedir. Ruh, Rabbin emri olduğunu anlatan, mahiyeti hakkında net bilgi vermeyen ve bu yüzden de çok tartışma konusu olan ayette geçen ruhu da kesif cismin latif cismi kabul etme istidadı olarak tanımlamaktadır. Buna göre bu istidat, iki beden arasında

2. Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, Makâlâtü'l-İslâmiyyin (neşr. Helmut Ritter), Almanya 1980, s. 329-331.

bağ vazifesi görmekte ve muhtemelen biyolojik anlamdaki canlılığı ifade etmektedir. Çünkü, canlı olmayan kesif bir beden, latif bedeni kabul etmesi düşünülemez. Nitekim İbn Fûrek'in naklettiğine göre, Eş'arî de, insanın biyolojik canlılığının ruhla değil, hayatla meydana geldiğini ve beden, biyolojik canlılığı kazandıktan sonra ruhun mahalli olduğunu savunmaktadır.³ Devvânî, niteliği belli olmayan bir istidada ayrı bir varlık tanıyarak, insan için üçlü bir yapı tesbit etemeye çalışsa da, neticede keyfiyeti olmadığı için bu anlamdaki ruha, insanın öz benliğini oluşturmada gerçek bir rol tanımaz. Ona göre, ruh denilince bundan maksat insanın öz benliğini oluşturan, dünyada ve ahirette, onun hakikatı olan latif cisimdir.

İnsanın mahiyetine bağlı olarak ruh konusu da kelam ilminde çokça tartışılmış bir konudur. Bu konuda fazlaca söz söylenmesine sebep olan husus, ruh hakkındaki ayetlerin açık bir bilgi vermeyişidir. Bu duruma, Arap dilindeki nefis, neseme, ruh vs. gibi kavramlara yüklenen anlamlar da neden olmaktadır. Nitekim dilimizde ruhla aynı anlama gelen "can" kavramı da böyledir. Hem biyolojik canlılığı ifade eder, hem de ruh anlamında kullanılır. Bir di dînî naslarda bu kelimelerin bazen aynı anlama, bazen de farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmaları da ayrı bir karışıklık meydana getirmektedir.

İslâm kelamcıları, ruh konusunda pek çok görüş belirtmişlerdir. Bunlar arasında, ruhun, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk gibi tabiatların itidalli bir karışımından, ya da kendisine bulanıklık ve kokuşmuşluk sirayet etmeyen halis kandan ibaret olduğunu savunan görüşlerden tutun da, onun, soyut bir cevher ya da latif bir cisim olduğunu savunan görüşlere varıncaya kadar, birbirinden çok farklı görüşler mevcuttur. Eş'ari, İslâm düşünürlerinin ruh hakkındaki görüşlerini onbeş madde halinde zikretmektedir.⁴ Tehânevî (ö. 1158/1745) ise, İslâm düşüncesinde yüz kadar ruh telakkîsi olduğunu söyledikten sonra bunları; ruhu, soyut bir kavram ve cisim olarak kabul eden görüşler olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Bunları da, ruhla nefsi aynı şey olarak kabul edenler ve etmeyen olarak ikiye ayırıp, alt gruplarını belirtmektedir.⁵ M. Şemseddin Günaltay (1883-1961) da, Felsefe-i Ulâ adlı eserinde, bunları onbir madde halinde toplamıştır. Bunların hepsini zikrettikten sonra, bazı görüşlerin oldukça ilkel ve sıradan olduğunu, insanlığın ilk dönemlerinden veya eski felsefeden kaldı-

3. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 257.

4. *el-Eş'arî*, a.e., s. 331-335.

5. Tehânevî, *Keşşâfu Isulâhâtü'l-fünun*, İstanbul 1984, I, 541-542.

ğini söyler. O, bu telakkilerden hiç birisinde islami bir tema olmadığı ve olamayacağı uyarısını yapar. Sebep olarak da; "Kur'an'da ruhun rabbanî bir emir olduğu tebliğ edilmekle yetinilmiş, bu emr-i rabbanînin niteliği hakkında hiç bir şey söylenmemiştir. Bu sebeple bu konuda ileri sürülen düşünceler, eğer deneye ve bilime dayalı değilse, sadece bir faraziye, bir tasavvurdan ibarettir." der.⁶

Bu görüşler arasında, şu iki görüş daha çok taraftar bulmuştur. Birincisi; ruhun; mekanı olmayan, sirayet etme, girme çıkma ve ayrılma gibi cisme mahsus vasıflarla vasıflanamayan, soyut, nurânî bir cevher; bir atom olduğunu savunan görüştür. Bu görüşü Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî (ö. 685/1287) gibi kelamcılar savunmaktadır. Bu görüşü savunanlar, ruh ile nefsin aynı şey olduklarını da söylemektedirler.⁷

İkincisi ise ruhun latif bir cisimden ibaret olduğunu ve cesede sirayet ettiğini savunan görüştür. Bu görüş, temelde Nazzam'a dayandırılmaktadır. Eş'ari, Nazzam'ın, ruhu tanımlarken sadece cisim olarak tanımladığını söylerken, Şehristânî, latif cisim olarak tanımladığını söylemektedir.⁸ Nazzam'ın, ruhu latif bir cisim olarak tanımlamasında Yunan filozofu Epikür'den (M.Ö. 341-270) esinlendiğini söyleyebiliriz. Çünkü Epikür de, insan ruhunun, maddî olduğunu ama ruhu oluşturan atomların bedeni oluşturan atomlardan daha parlak, daha sınırlı ve daha ince olduğunu savunuyordu.⁹ Ruhun latif bir cisim olduğu, Cüb-bâî (ö. 303/915), Eş'ari, Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/10115), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Âmidî'nin (ö. 631/1233) de içinde bulunduğu Ehl-i sünnet ve Mutezile kelamcılarının çoğunluğu tarafından savunulmaktadır.¹⁰ Devvânî de bu grup arasındadır. Bu ikinci görüşe göre ruh, latif bir cisim olup, güzel kokunun güle, yağın süte ve susama sindiği gibi bedene sinmiştir.

Bu ikinci görüş, İslâm kelamcılarının çoğunluğu tarafından benimsemiştir, ama net olarak dini bir delile dayanmamaktadır. Yalnız, ruhu latif bir cisim

6. M. Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Ülä (Hazırlayan: Nuri Çolak), İstanbul 1994, s. 228.

7. Gazzâlî, el-Ecvibetü'l-Gazzaliyye (Mecmu'atü'r-resail li'l-İmam el-Gazzali içinde), Beyrut 1986, IV, 169; er-Risâletü'l-lezziyye (aynı mecmua içinde), II, 91-95; Râzî, Meâlimu Usuliddin, Kahire ty., s. 108-109; Beydâvî, Tavâliu'l-envâr, Beyrut 1991, s. 150-154.

8. el-Eş'ari, a.e., s. 331-335; Şehristani, el-Milel ve'n-nihal, Beyrut 1986, I, 55.

9. Günaltay, a.e., s. 210.

10. Bk. el-Eş'ari, a.e., s. 331-335; İbr Fûrek, a.e., s. 257; Cüveynî, el-İrşad, s. 318, Beyrut 1985; Seyfüddin el-Âmidî, el-Mübîn fi şerhi maâni-i elfazî'l-hukema ve'l-mütেকellimin, Kahire 1983, s. 108-109.

olduğu düşüncesini savunan kelimacılar, böyle düşünmeyi; "Allah, öleceklerin ölümleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır. Ölüm-lerine hükmettiği kimselerinkini yanında tutar, ötekilerini de belli bir süreye kadar salıverir." (Zümer 39/42); "O zalimleri, can çekişirken, melekler ellerini uzatmış: Haydi canlarınızı çıkarın... derken bir görsen!" (En'am 6/93); "Geceleyin sizi öldüren, gündüzün yaptıklarınızı bilen, belirlenmiş süre tamamlansın diye gündüzün sizi diriltten O'dur." (En'am 6/60); "Ya can boğaza geldiğinde? Ki o zaman siz bakar durursunuz" (Vâkıa 56/83-84) ayetlerinin ve "Ruhlar sıralanmış askerlerdir" hadisinin¹¹ zahiri anlamlarına uygun görmüşlerdir. Çünkü, bu naslarda ruha, cisimler nitelermeler isnad edilmesini, ruhu cisim olduğunu delil saymışlardır.¹² Nitekim İbn Fûrek, Eş'arî'nin, ruhun bedene sirayet eden latif bir cisim olduğu görüşünü naklettikten sonra, Vâkıa 83'deki "İzâ belağati'l-hulkûm" ifadesini, "Boğaza gelmek, intikal etmektir. İntikal de, cismin ve cevherin vasfıdır" diye yorumlayarak bu ayeti görüşüne delil saydığını söylemektedir.¹³

Eski felsefeden beri tartışılmalan ruh konusıyla psikoloji ve modern bilim de ilgilenmekte, hatta bu konudaki araştırmalar labaravutara taşınarak, ruhun maniyeti hakkında bilgi üretimi devam etmektedir. Asrımızda, özellikle Amerika Rusya ve Kazakistan'da ruh konusunda yapılan araştırmalarda bilim adamları, yüksek frekans altında fotoğraf çekme usulü olan kirliyan fotoğrafçılık metoduyla çektikleri fotoğraflarda, böyle latif bir beden varlığını (enerji beden, esrî beden, astral vücut) tesbit etmiş ve bunun ruh ya da ruhun kılıfı olduğunu hükmetmişlerdir.¹⁴ Ancak, her manevi olan gibi bu konuda da net bir şey söylemek mümkün değildir. Yalnız şunu söyleyebiliriz; mahiyeti ne olursa olsun ruh, insanın benliğini oluşturan özü ve bütün insanî fonksiyonları icra eden cevheridir.

Bu bilgilerden sonra şimdi de risalenin tercümesine geçiyoruz. Devvânî'nin risalesi, klasik bir metin olduğu için metne sadık bir çeviri yapmaya çalıştık. Okuyucuya karşılaştırma imkanı sağlamak için, çalışmanın sonuna arapça metni de koyduk. Biz bu risaleyi tercüme ederken Kevserî'nin mukaddimesini ve risaleye ilave ettiği notlarını tercüme etmedik, ama tercümenin yanında, risale

11. Buhari, Enbiya, 2; Müslim, Birr, 159-160.

12. Bk. Günaltay, a.e., 55. Dipnot, s. 423-424.

13. İbn Fûrek, a.e., s. 257.

14. bk. Safvet Senih, Ruhlar ve Ötesi, İzmar 1989, s. 1-37.

içinde geçen hadislerin kaynaklarını göstermeye gayret ettik. Gerek delil olarak kullandığımız hadislerle ilgili, gerekse metinle ilgili eleştirilebilecek bazı noktalara da dikkat çektik.

Risalenin Tercümesi

Esirgeyen Bağışlayan Allah'ın Adıyla

Âdem'i kendi (Âdem) suretinde yaratan¹⁵ Allah'a ham, (insanlık) hakikatiyle zuhur eden Efendimiz Hz. Muhammed'e, onun ailesine ve onun ilimlerinin koruyucuları, şeriatı vasıtasıyla onun yolunun yolcuları olan ashabına salatü selam olsun. Bu, insanın hakikati ve Allah'ın onda terkip ettiği şeyler hakkında bir risaldir. Faydalarının çokluğu, neticelerinin bolluğu sebebiyle zeki kimse-lerin ezberlemesi (bellemesi) gerekir. Bu risale Aziz ve Celil olan Allah'ın bir ihsanıdır. Peygamberlerin mucizelerini, velilerin kerametlerini, hasımları sus-turacak şekilde aklî delil ile isbat etmek istediğim için u risalenin te'lifine beş yıl kafa yordum.¹⁶ Bu(nu isbat etmek) ise ancak insanın özelliklerini, haki-katını ve nelerden mürekkep olduğunu bilmekle mümkün olur. Doğru yola ileten, kendinden başka ilah olmayan Allah'tır.

Bil ki; insan üç şeyden mürekkeptir: Kesim cisim, latif cisim ve ruh. Daha fazla açıklama istersen bil ki; senin kesif cismin uyku halinde yataкта yatan cisimdir. Latif cismin ise uykuda gezen cisimdir.¹⁷ Ruh da kesif cisimle latif

15. Bu ifade ile, "Halaka'llahu âdeme alâ sûratihi/Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" (Buhârî, İsti'zân, I; Müslim, Birr, 32) hadisine telmih yapılmaktadır. Buhari ile Müslim'in ortaklaşa rivayet ettikleri bu hadiste geçen, "kendi suretinde" anlamındaki "alâ sûratihi" ifadesindeki zamirin, Âdem'e rucûunu kabul ederek, "Âdem suretinde yarattı" şeklinde tercüme ettik. Eğer zamir Allah'a râcî olursa, o takdirde, "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı" şeklinde anlam vermek gerekir ki, bu önerme, insanın Allah'a ve dolayısıyla, Allah'ın insana benzediği sonucuna götürür. Bu da teşbih ve teccim inancını doğurur. Vakıa, tarih içinde bu anlamı verenler olmuşsa da, bu yanlışır ve hadise böyle bir anlam vermek inancımız açısından sakıncalıdır. Hadisle ilgili daha fazla bilgi için bk. Ahmet Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1979, IX, 575. (M.M.)

16. Devvânî'nin, bu küçük risaleye beş yıl gibi uzun bir zaman kafa yorması abes karşılanabilir. Ama bu durum, onun konuya verdiği önemin ve dinin açık bir beyanı bulunmayan bu konuda, doğruya yakın bir şey söyleyebilmek için sarfettiği gayretin açık göstergesidir. (M.M.)

17. İstfâm düşüncesinde, insan uykuya dalınca ruhun bedenden ayrıldığı ve serbestçe dolaştığı, bir tez olarak kabul edilmektedir. En'am 6/60 ve Zümer 39/42 ayetlerinde nefislerin geceleyin öldürüldüğünden ve sabah olunca da geri gönderildiğinden bahsedilmektedir ki; buradaki öldürme, ruhun bedenden alınarak uyutulması olarak tefsir edilmiştir. Ölüme benzediği için uykuya da küçük ölüm denilmiştir. (bk. İbn Kesir, *Tefsir*, II, 138; IV, 55, Kahire 1980; Âlûsî, *Ruhu'l-*

cisim arasında bir bağdır.¹⁸ Bu bağ, ruh olarak isimlendirip, kesif cisme bir istidat olarak konmuştur. İleride öğreneceğin gibi bu iki cismin kıyamet gününe kadar ayrılmasıyla ölüm meydana gelmektedir.

Sonra bil ki; fanilik latif cisim ve ruha değil kesif cisme mahsustur.¹⁹ Eğer, "Diğer ikisi dışında kesif cismin faniliği kafir, mümin, evliya vs. için umumî midir?" diye sorarsan, Allah'ın istisna ettiği peygamberler, şehitler ve bazı velilerin kesif cisimleri haricinde, herkes için umumîdir şeklinde cevap veririm. "Latif cisimle ruhun bekasına delil neydi?" diye sorarsan, Hz. Peygamberden kâfirler hakkında varit olan şu hadistir derim. Hz. Peygamber Bedir kuyusunun yanından geçerken kafirlerin ölümlerine, "Ben Rabbimin bana vadettiğini buldum. Siz de Rabbinizin size vadettiğini gerçekten buldunuz mu?" şeklinde seslenmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e "Toprak olmuş kemiklere mi sesleniyorsunuz?" denilince, Peygamberimiz (s.a.v.) de, "Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki söylediklerimi onlar sizden daha iyi duyuyor, fakat cevap veremiyorlar" buyurmuştur.²⁰ Müminlere gelince, Peygamberimizin (s.a.v.) onlara da hitap ettiği ve selam verdiği vakidir. Sahih bir hadiste de; ölü kabrinde kendisini ziyaret edeni bilir, ziyaretçisinden dolayı sevinir, onun selamını alır ve kabrinin üzerine oturanlardan da rahatsızlık duyar buyurulmuştur.²¹ Buhârî'de geçtiğine göre bir sahabi kabir olduğunu

meaning, Beirut ty., VII, 174; XXIV, 9). Ruh konusunda uzman olan Fransız yazar Leon Denis; "Uyku ölümün kardeşidir diye bir söz vardır, Bu söz, derin bir hakikatı ifade etmektedir. Uyukluk halindeyken bedeninin içine hapsedilmiş durumda bulunan ruh, uyku sırasında, nisbî ve geçici bir özgürlüğe kavuşmakta ve de gizli yeteneklerini kullanır hale gelmektedir. Ölümde ise, bu özgürleşme, tam ve kesin olmaktadır" sözleriyle bu hakikatı ifade etmektedir. (Leon Denis, Gerçek Varlık Ruhtur, İstanbul 1995, s. 84). (M.M.)

18. Son devir kelamcılarımızdan Girişli Sırrı (ö. 1895), kesim cismin latif cismi kabul etme istidadı olan ruha; hayvani ruh, latif cismin kendisine ise Rabbanî ruh adını vermektedir. Hayvani ruh, bedenle Rabbanî ruh arasındaki alakayı kurarak hayatı sağlar. Beden ölür ama, Rabbanî ruh ölmez. Onun bedenle münasebeti, bedeni bir alet, bir merkep gibi kullanılmaktan ibarettir. (bk. Sırrı Girişli, Ruh, İstanbul 1305, s. 41-42, 51-55). (M.M.)
19. Devvânî, burada ve az ileride, kesif cismin latif cismi kabul etme istidadı anlamındaki ruhun fani olmadığını söylemektedir. Fakat, metnin daha ileriki bir kısmında onun ahirete intikal etmeyeceğinden bahsetmektedir. (M.M.)
20. Nesâî, Cenaiz, 117; Buhârî, Cenaiz, 87'de hadisi "Toprak olmuş kemiklere mi sesleniyorsunuz?" sorusu olmaksızın rivayet etmektedir. (M.M.)
21. Bu hususta ilgili olarak pek çok hadis rivayet edilmiştir. Nitekim Uhut'ta, Peygamber katında diridirler. Onları ziyaret edin, onlara selam verin. Allah'a yemin ederim ki, onlar selam verenin selamını alırlar" buyurmuştur. (Nureddin Heysemî, Mecmau'z-zevaid, Beyrut 1982, III, 60; VI, 123). Bir diğer hadiste de Peygamber Efendimizin, bir kabir üzerine oturmuş olan Umare b. Hazm'e; "Ey kabrin üzerinde oturan! Kabrin üzerinden in. Ne sen onun sahibini rahatsız et, ne

bilmeden bir kabrin üzerine oturmuş ve kabrin içinde ölünün Mülk suresini okuduğunu işitmiştir.²²

Latif cisimler ve ruhun fani olmaması, bütün ölülerin ziyaretçilerini bilmeleri, onların sözlerini işitmeleri ve onlara karşılık vermeleri, hatta onların bilme ve işitme hususunda dirilerden daha ileri seviyede olmalarına dair zikrettiklerimizin hepsi sahihtir, sabittir. Öyle ki bunu inkar edenin küfründen korkulur. Söylediğimiz hususların delili olarak Cenab-ı Hakk'ın "Allah yolunda öldürülenleri ölüler saymayın, birkası onlar diridirler ve Rableri yanında rızıklandırlar." (Âli İmran, 169) ayeti, daha önce zikrettiğimiz hadisler ve sahih kitaplarda geçen sana yatar.

Eğer bu konuda: "Müminlerin ölüleriyle kafirlerin ölülerini durumu aynıysa o zaman bunların ölüleri arasında ne fark var?" diye sorarsan buna şöyle cevap veririz: Şehadet aleminde olan dünyada hapiste olanlar ve olmayanlar, nimetler içinde olanlar ve olmayanlar, yüksek makam sahibi olanlar ve olmayanlar, güzel yerlerde yaşayanlar ve mezbelelikte yaşayanlar olduğu gibi berzah aleminde de durum böyledir: Peygamberler, veliler ve müminler mertebelerine göre çeşitli nimetlerle nimetlendirildikleri halde ziyaretçilerini bilir, kendi yüksek makamlarından onları sözlerini işitirler. Kâfir ve asiler de mertebelerine göre çeşitli azap şekilleriyle azap olundukları halde alçak, kötü, pis ve kokuşmuş yerlerinden (ziyaretçilerinin sözlerini) işitirler.²³

"Eğge latif cisimlerin ve ruhların yeri neresidir?" diye sorarsan bil ki; bu risalede kesif cismin latif cismi ve onun kendisine hulul etmesini kabul etmesi istidadını ruh olarak isimlendirdik. Çünkü akıl ve nakil, uyku halinde nefes alıp vermesi ve nabzının atması görüldüğünden dolayı uyuyan kimsenin hayatına ve ölü olmadığına hükmetmektedir. Şayet insanın latif cismi kesif cismin-

de o seni rahatsız etsin" dediği rivayet edilmiştir. (Heysemî, a.e., III, 61). Buhari de, Sahih'inin, Cenaiz, 68. Babını, "Ölünün, Nalin Sesini İşitmesi Babı" adıyla açmıştır. Bu babda zikrettiği hadiste, ölünün definden sonra kendisine sual melekleri gelinceye kadar evlerine dönen cemaatin ayak seslerini işittiği belirtildikten sonra, sorgu meleklerinin sualleri anlatılmaktadır. Ebu Davud da Cenaiz, Hudri'ye isnad ettiği bir hadiste, Hz. Peygamber'in, "Ölü kendini taşıyanı, yıkayanı ve kabre indireni bilir" buyurduğunu rivayet etmektedir. (Müsned, III/3) (M.M.)

22. Hadis, Buhari'nin değil, Tirmizi'nin İbn Abbas'dan rivayetinden tahrir ettiği bir hadistir. Bk. Tirmizi, Fedailü'l-Kur'an, 9. (M.M.)

23. Bu hususu anlatan pek çok hadis mevcuttur. "Kabir mümin için cennet bahçelerinden bir bahçe, kafir için ise cehennem çukurlarından bir çukurdur" (Tirmizi, Sıfatu'l-kıyame, 26) hadisi bunlardan biridir. Nitekim metin içinde bazı hadisler zikredilmiştir. (M.M.)

den; cismin ve dimağın rutubetli buharından meydana gelen uykuda²⁴ duyuların durgunluğu veya mizaç bozukluğundan meydana gelen bayılma sebebiyle ayrılrsa ve berzah aleminde gezse, bu ruhun makamı ve mekanı bilinmez, onu ancak Allah bilir. Kesif cisme hulul eden latif cisme gelince; kesif cisim latif cismin hululünü kabule istidatlı olduğu müddetçe; uyku halinde iken uyanıncaya kadar, ölüm halinde ise kabirde meleklerin suali vaktine kadar, sualden sonra da haşre kadar ondan ayrı kalan bu latif cisim de din dilinde ruh olarak isimlendirilmiştir. Şehitlerin hayatına, müminlerin ölmeyip bu dünyadan öbür dünyaya intikal ettiğine, insanın ölmek (yok olmak) için değil, ebed için yaratıldığına, şehitlerin ve müminlerin ruhlarının makamına ve kafirlerin ruhlarının mekanına dair varid olan haberlerin hepsinde anlatılan ruhtan murat, kesif cisme hulul eden bu latif cisimdir. Nitekim Hz. Peygamber'in Uhut şehitleri hakkındaki "Kardeşleriniz Uhud'da şehit olunca Allah onların ruhlarını yeşil kuşların içine koydu. Onlar cennet nehirlerinden içer, meyvelerinden yer ve arşın gölgesinde asılı altın kandillere konarlar" hadisinde²⁵ ruh olarak isim-

-
24. Eskiden, İslâm dünyasında hakim olup tıp kültüründe uykunun nedeni bu şekilde ya da "dimağın sinirlerinin gevşemesinden meydana gelen buhar rutubetinin vücuda yayılması" şeklinde açıklanırdı (bk. Âlûsî, a.e., III/8) Tıpta uykuyu, sinir yollarının hücre zincirinde bir kesintinin meydana gelmesiyle, geceleyin beyinden kanın çekilmesiyle veya kanda ve idrarda meydana gelen birleşim değişimleriyle ya da canlıda oluşan bir içgüyle açıklayanlar olmuştur. Fakat birer teoriden ibaret olan bu görüşlerin hiç birisi isbatlanmış değildir (bk. Gelişim Hachette Alfabetik Genel Kültür Ansiklopedisi, İstanbul 1993, XII/4274). Modern tıpta, bir evrensel olgu olan uyku hakkında fazlaca bir şeyin bilinmediği kabul edilmekle beraber iki teori üzerinde durulmaktadır. Bunlardan birincisi; uyanıklığı meydana getiren nöronal mekanizmanın yorulup daha aşağı bir seviyede aktivite gösterdikleri zaman ortaya çıkan pasif bir süreç olarak izah etmektedir. İkincisi ise, beyindeki aktif merkezlerin retiküler aktivatör (uyanıklığı sağlayan) sisteme ket vurup uyku doğuracak sinyaller göndermesiyle ortaya çıkan aktif bir süreç olarak açıklamaktadır. (Arthur C. Guyton, Fizyoloji II, edit, Aykut Kazancıgil, Ankara 1978) (M.M.)
25. İbn Hişam, es-Siretü'n-nebeviyye, Beyrut ty., III, 119; Ayrıca bk. İbn Seyyidi'n-Nâs, Uyunu'l-eser, Medine 192, II, 56. İbn Hişam'ın Muhammed b. İshak'tan rivayeten naklettiği bu hadiste, Uhut şehitlerinin ruhlarının, cennette yeşil kuşların içlerine gireceklerinden bahsedilirken, Nesâf'nin Cenaiz, 117'deki rivayetinde ise umumi bir ifade ile müminlerin ruhlarının, cennetteki ağaçlarda, yeşil birer kuş oldukları anlatılmaktadır. Fakat şarih Suyûti (ö. 911/1505), ifadedeki umumiliği, şehitlerin ruhlarına tahsis eder ve ruhun cennette yeşil kuş olmasını da yeşil kuşların içine girme olarak yorumlar. (Celaledin es-Suyûti, Şerhu Sünenü'n-Nesâi, Beyrut 1988, IV, 108-109). Ebu'l-Hasen es-Sindî (ö. 1138/1725) ise bu esere yaptığı haşiyede, hadiste geçen mümin kimsenin ruhunun, yeşil kuş olacağı ifadesini, yaratılıştaki bir kuş olma değil uçma konusunda kuşa benzeme olarak yorumlar. (Sindî, Hâşiyetü alâ Süneni'n-Nesâi, Beyrut 1988, IV, 108). Dini nasslarda geçen bu ve benzeri ifadelerin sembolik anlatım tarzı olduğunu düşünüyoruz. Hadislerde ruhun cennetteki durumu anlatılırken sembol olarak kuş, renk olarak da yeşil seçilmiştir. Kuş özgürlüğü, hafifliği, güzelliği ifade ederken, yeşil de sükuneti, mutluluğu ve rahatlamayı ifade eder. İnsanın en çok ihtiyacı olan şeyler de bunlardır. Nitekim yukarıda belirttiğimiz gibi Sindî,

lendirilen de latif cisimdir. Sen de biliyorsun ki; şayet Hz. Peygamber ruhlarla, bizim latif cismin hululü için kesif cisme konulmuş bir istidat olarak isimlendirdiğimiz şeyi kasetmiş olsaydı, o zaman (bu ruhların) bu bedenden (cenneteki) yeşil kuşların bedenine tenasühü caiz olurdu (ki, bu mümkün değildir). Bu da gösteriyor ki; bu (rivayetlerdeki ruhlardan) kastedilen latif cisimlerdir. Ömer b. Abdulaziz'in rivayet ve Hafız Ebi Nuaym'ın da tahriç ettiği, "Siz ebed için yaratıldınız, lakin bu dünyadan diğerine göçüyorsunuz" hadisi²⁶ de söylediklerimize delalet etmektedir. Sen biliyorsun ki; bu kesif cisim fena bulur ve toprak olur. Demek ki hadiste kastedilen (ölmeyen), latif cisimdir. Bu dünyadan öbür dünyaya intikal eden ruh, kesif cisme konulmuş istidat olarak isimlendirdiğiniz ruhtur denilemez. Çünkü o ruhun, keyfiyeti yoktur. o halde keyfiyeti olmayan bu ruhun, bu dünyadan öbür dünyaya intikal ettiğine nasıl hükümlenir?²⁷ "Qulî'r-ruhu min emri Rabbî/De ki ruh Rabbimin emrindedir." (İsra, 85) ayetinden murat da budur. Allah en iyi bilir.

Bunu kavradınsa şunu da bil ki; müminlerin latif cisim anlamındaki ruhlarının makamı, Ebu Hüreyre'nin (r.a.) Hz. Peygamber'den rivayet ettiği, "Şüphesiz ki müminlerin ruhları semanın yedinci katındadır ve oradan cen-

Neseî'nin rivayet ettiği hadiste geçen, ruhun kuş olması ifadesini, uçma hususunda kuşa benzeme olarak yorumlamakla bu ifadenin sembolik bir ifade olduğunu ima etmiştir. "Tam anlatılmaları mümkün olmayan cennet nimetlerini, beşeri idraklere yaklaştırmak, onun tarif edilemez mükemmelliği hakkında ipuçları verebilmek için, insanın aşınası olduğu motifler seçilmiştir" (Sadık Kılıç, Kur'an Sembolizmi, Ankara 1991, s. 118). Ayrıca "nesnelere dünyasına semboller dünyasından bakmak, düşünceye başka bir kanal açmakta, ona Hakikat'ın, ta bizlere kadar uzanan, ama gerçek akış noktası çok aşkın bir yerde bulunan dalga boylarıyla ilahi frekanslarla karşılaşma imkanı sağlamaktadır.. Spirtül olanın tasvirine yönelen sembolleştirme, gizli ve örtülü olana ulaşmak için bir sondaj; sezilen ama düşüncemizin hakimiyet alanı dışında kalan bir olguya yaklaşabilme, onu his ve idrak alanımıza indirebilme deneyimidir. Sembol gerçek anlamda, görülen bir surette görülmeyen bir hakikata işaret eder de ruhun derinliğine, şuur altındaki sahalarına kadar tesirler bırakıp bir çok fikir ve duyguları uyandıracak kadar kuvvetlidir." (Kılıç, a.e., s. 16-17). "Kullandığı bütün alanlarında renkler, etkili bir ahlaki alan oluşturmaktadırlar. Sembolize ettikleri fikir ve düşünce açısından, bir anda başka kavram alanlarıyla temas kurmamıza, bir yelpaze gibi açılmaya, genişlemeye imkan vermektedir (Kılıç, a.e., s. 116) (M.M.)

26. Ebu Nuaym el-İsfahânî, Hilyetü'l-evliya, Beyrut ty., V, 287. Devvânî'nin hadis olarak zikrettiği bu sözü İsfahânî, Ömer b. Abdulaziz'in kendisine nisbet etmektedir. (M.M.)
27. Devvânî burada kesif cismin latif cismi kabul etmesi abiliyeti anlamına gelen ruhun ahirete intikal etmeyeceğini söylemektedir. Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi bu ifade metnin önceki kısmıyla tezat teşkil etmektedir. Metne dikkat edilirse görülecektir ki; o, daha önce iki defa bu anlamdaki ruhun da bekasından bahsetmişti. Buradaki fikir daha doğru görünmektedir. Çünkü beden yok olunca, bedene ait bir istidat da yok olacaktır. Bu tezat bir zuhulden veya bir kitabet hatasından kaynaklanmış olmalıdır (M.M.)

netteki yerlerine bakarlar" hadisine göre²⁸ semanın yedinci katıdır. Bir kadın sahabi olan Ümmü Bişr (r.a.) da Hz. Peygamber'in, "Müminin ruhu cennette istediği gibi gezer, kafirin ruhu ise cehennemde hapistedir" dediğini işittim demiştir.²⁹

Eğer; "ölü semanın yedinci katında ve cismide toprak olduğu halde ziyaretçiyi nasıl bilir ve onun sözünü nasıl işitir?" Ve yine; "kafir cehennemde hapsedilmiş olduğu halde nasıl işitir?" diye sorarsan buna da şöyle cevap veririz: İşte bu konu bu risalenin cevherlerinin çıktığı yer, yani cevherlerin made-nidir. Sözüme kulak ver ve Allah'ın insana koyduğu, akılları hayrete bırakan özelliklere bak, sonra da anlamaya çalış ki; Allah insanı kesif cisim yani ceset, uykuda gezip dolaşan latif cisim ve bu ikisi arasında rabıta olan ruhtan mürekkep olarak yaratmıştır. İnsanın kesif cesedini adetlere (fiziki yasalara) bağlı kılmış ki; o ancak yürüyerek mesafe kateder, tırmanarak çıkar, yiyerek doyar, içerer susuzluğunu giderir, kazanarak harcar vs.. Latif bedeni ise (fiz-

-
28. Deylemi, Firdevsü'l-ahbâr, Beyrut 1988, I. 290. Nasıruddin Elbâni, bu hadis senedindeki ravilerden ikisinin metruk, bir tanesinin de mütekellemun fih olmasından dolayı hadis mevzu olduğunu söyler. (bk. Elbani, Da'ifu'l-câmu's-sağir, Beyrut 1979, II, 28) Devvani'nin böylece çok zayıf ya da uydurma bir rivayet kullanması, onun için bir nakisedir. Halbuki itikadi konularda, değil zayıf, sıhhat derecesi iyi olan âhâd haber dahi bilgi meydana getirecek bir delil olarak kullanılmaz. Eş'ari geleneğinde de bu böyledir. (bk. Abdulkâbir Bağdadi, Usulüddin, İstanbul 1928, s. 12) Devvani bu hadis yerine, yine Deylemi'nin tahric ettiği sahih olan şu hadisi delil olarak kullansaydı, daha isabetli davranmış olacaktı. "Şüphesiz ki şehitlerin ruhları yeşil kuşların içinde cennet bahçelerine gelirler. Sonra, yerleri Arş'ın altında asılı kandiller olur. Allah onlara; size ikram olunanlardan daha iyisi nedir, biliyormusunuz? der. Onlar da: Senden başka ilah yoktur. Biz isteriz ki, bizim ruhlarımızı tekrar cesetlerimize döndürsen de, senin yolunda öldürülünceye kadar savaşsak derler. Deylemi, a.e., I, 290. (M.M.)
29. İbn Ebi'd-Dünya'nın tahric ettiği bu hadise göre, oğlu Bişr öldükten sonra ona karşı çok iştiahtayan annesi, Peygamber Efendimiz'e gelerek, "Ya Resulullah ölümler tanışır mı? Selame oğullarından ölenler olmaktadır. Ben onlarla Bişr'e selam gönderiyorum" demiştir. Peygamber Efendimiz de; "Evet, ey Ümmü Bişr! Allah'a yemin olsun ki, tıpkı Ümmü Bişr, Selame oğullarından ölüm döşeğine düşen herkesin yanına giderek oğluna selam göndermeye başlamıştır. Fakat Ahmed b. Hanbel'in, (Müsned, III, 455) rivayetine göre, hadisi rivayet eden sahabi, Ümmü Bişr değil, Kâb b. Malik'dir. Bu rivayette kadının adı Ümmü Mübeşşir olarak geçmektedir. Ölüm döşeğinde yatan hastalara gelerek, ölüm oğluna selam göndermeyi adet edinen bu kadın sahabi, Kâb b. Malik'in ölüm hastalığında da gelip, oğluna onunla selam göndermek isteyince, bu hadisi Kâb'ın ona söylediği rivayet edilmektedir. Fakat bu rivayette hadisin metni de burada zikredildiği gibi değildir. Sadece ölümden sonra müminin ruhunun, yeniden dirilinceye kadar, cennet ağaçlarında asılı bir kuş olduğu anlatılmaktadır. Taberani'nin el-Mu'cemul'l-kebir, Bağdat 1978, XIX, 657'de naklettiği bir rivayette ise bu hadis, kendisine müminlerin ve kafirlerin ruhlarından sorulduğunda, Peygamber Efendimiz'in verdiği cevabı teşkil etmektedir. Yalnız Taberani'nin rivayetinde, Devvani'nin metninde zikrettiği bu hadise ilave olarak "yeşil kuşların içinde" ifadesi yer almaktadır. Hadis, Müsned'de geçtiği şekliyle İbn Mace, Cenaiz, 4; Züh'd, 32'de ve Beyhakî, Kitabu'l-ba's ve'n-nüşur, Beyrut 1988, s. 133-134'de de geçmektedir. (M.M.)

iki yasalara bağlı olmayacak şekilde) harikulade kılmıştır. Bu yüzden ona hiç bir şey imkansız değildir. Sen de biliyorsun ki o, uyku halinde kesif cisimden ayrılınca havada uçar, su üzerinde yürür, peygamberlerle beraber olur, bir anda doğudan batıya uzun bir mesafeyi kateder, uçarak arşa yükselir, -uyku halinde bilinen şeylerden hiç biri ona imkansız değildir- sonra kendisini arşın yanında gördüğü bir anda birisi onu uyarırsa döner ve cesedine hulul eder ve uyuyan kimse çok kısa bir zaman içinde uyanır. Bu hululdan dolayı kesif cisimde bir rahatsızlık meydana gelmez, bilakis uyanır ve arşdan arza olan mesafenin uzaklığına rağmen bu hululun keyfiyetini de bilmez. O cisim latif olduğu için bu şeylerin hiç birisi ona imkansız değildir. Melekler ve diğer latif varlıklar da böyledir.

Bunu da anladınsa bil ki; latif cisimler için harikulade hallerin mümkün olması sebebiyle peygamberler ve veliler, çeşitli riyazatlar, mücahedeler, nefse muhalefet, şehvetleri terketmek gibi vesilelerle kesif olan cesetlerine de letafet kazandırmışlardır. Onların kesif olan cesetleri, letafet kazanıp latif cisimlere benzer bir hale gelmiştir. Dolayısıyla latif cisimlerden sudurunun imkanı sebebiyle mucizeler, kerametler ve bütün harikulade şeyler onlardan zuhur etmektedir.

Sonra bil ki; ölüler, mesafe uzak olsa da latif cisimleriyle ziyaretçilerini bilir, onların sözlerini işitir ve kabirlerinin üzerlerine oturan kimseden rahatsız olurlar. İbn Ebi'd-Dünya Hz. Aişe'den rivayeten Hz. Peygamber'in "Bir kimse bir kardeşinin mezarını ziyaret eder ve onun yanında oturursa, ölü ona ünsiyet eder ve kalkıncaya kadar ona cevap verir" hadisini rivayet etmektedir.³⁰ Cesetlerini toprağın yemediği kimselere gelince, onların çeşitli halleri ve akılları hayrette bırakan sırları vardır. Onları açmak ve ifşa etmek caiz değildir. Zihin ve zeka sahibi olan kimse bizim bu risalede remzen temas ettiğimiz şeyi anlar. Allah en iyi bilendir.

Değerlendirme ve Sonuç

Bu metinde Devvânî'nin birinci hedefi, insan ruhunun latif bir cisim olduğunu, aklî ve naklî delillerle isbatlamaktır. Çünkü ona göre, insan benliğini

30. Deylemi, a.e., IV, 314. Yine Deylemi'de aynı yerde geçen Ebu Hureyre'nin rivayetine göre hadis şöyledir: "Bir kimse dünyada iken tanıdığı bir adamın kabrine uğrar da ona selam verirse o da onu tanır ve selamını alır." (M.M.)

oluşturan ve hayatta bütün insanî fonksiyonları gerçekleştiren bu latif cisimdir. Latif bir cisim olan ruh, fiziki yasalara bağlı olmadığından dolayı uykuda iken geçici olarak bedenden serbest kaldığında, evrende istediği gibi gezip dolaşmaktadır. Ölüm nedeniyle bedenden tam olarak serbest kaldığında ise, cennet veya cehennemdeki makamında iken, ya da berzahta iken dünya ile ilişkisi kesilmemekte, kabrini ziyaret edenleri bilmekte ve onların selamını almaktadır.

Devvânî'nin bu risaledeki ikinci hedefi ise, mucize ve keramet gibi olağanüstü halleri kabul etmeyenlere, bu gibi harikuladelerin mümkün olduğunu isbatlamaktır. Ona göre, peygamberler ve veliler nefse muhalefet, şehvetleri terk ve riyazat gibi yollarla kesif bedenlerine bir çeşit letafet kazandırdıkları için mucize ve karametler onlardan zuhur etmektedir. Aslında gelinen bu son noktada, peygamberin ve mucizenin konuya dahil edilmesi pek isabetli görünmemektedir. Çünkü mucize; peygamberin peygamberlik iddiasını mukarin olarak, onun, davasında doğruluğunu isbat için zuhur eden harikulade haldir.³¹ Yani riyazat vb. yollarla onu elde etmek için peygamberin şahsi gayreti söz konusu değildir. Çeşitli vasıtalarla bedenlerine letafet kazandırdıkları için evliyadan kerametlerin zuhur ettiğini söylemesi de aslında metnin akışına uygun düşmemektedir. Çünkü metin okunduğunda zihin böyle bir neticeyi beklememektedir. Belki bunun yerine, riyazat vb. vasıtalarla bedene nisbetle ruhlarına daha fazla kuvvet kazandırdıkları için, evliyadan harikulade hallerin zuhur ettiğini söylemek daha isabetli olurdu. Devvânî daha önce ruhun fiziki yasalara bağlı olmadığını ve olağanüstü olayların ondan sudur ettiğini söylediği için zihin böyle bir sonuç beklememektedir. Belki bunun yerine, riyazat vb. vasıtalarla bedene nisbetle ruhlarına daha fazla kuvvet kazandırdıkları için, evliyadan harikulade hallerin zuhur ettiğini söylemek daha isabetli olurdu. Devvânî daha önce ruhun fiziki yasalara bağlı olmadığını ve olağanüstü olayların ondan sudur ettiğini söylediği için zihin böyle bir sonuç beklemektedir. Zaten bedenin molekür ya da dokusal anlamda letafet kazandığını söylemek çok mümkün görünmemektedir.

31. S. Şerif Cürçani, et-Ta'rifat, Beyrut 1996, s. 282.

Sanatsal Söylemde Şiir ve Nesir

*İbrahim Yılmaz**

Eski ve yeni Arap dil alimleri, isim olarak kullanılan şiir'in ve şiir nazmeden kimse anlamında şair'in şi'r kökünden gelme kelimeler olduğunu kabul etmişler; bunları Kur'an'da¹ "sezmek, farkına varmak" anlamında kullanılan şa'ara fiiline bağlamışlardır. Bundan dolayı da şa'are ve şa'ure fiillerine "şiir söylemek, nazm etmek" manasını vermişlerdir². Kısaca şiir, şair tarafından vezinli ve kafiyeli olarak ustaca söylenen sözlerdir. Nesir ve mensur ise, "yalmak, ifşa etmek" anlamına gelen nesr kökünden gelme kelimelerdir. Fiil ise nesere'dir. Her ikisi de, vezinsiz ve kafiyesiz yazı anlamında kullanılmışlardır³.

Tarih boyunca dünya irfan coğrafyası, iki bölgeye ayrılmış olarak varlığını devam ettirebilmiştir. İrfan coğrafyasının birini Avrupa, diğerini ise Asya oluşturmuştur. Birincisinin kültürü kıyasa, diyalektiğe, mantığa; diğerininki ise saza ve söze dayanmıştır. Avrupa'da kültürün aracı akıl, Asya'da ise gönül, heyecan ve coşku olmuştur. Binaenaleyh aklın dili söz, nesir, coşkunun dili ise şiir ve musikidir. Avrupa'da söz musikiden kopmuş, bir makine gibi teknik bir alet olarak mülhaza edilirken; Asya'da musikinin ta kendisi olarak kendini

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı.

1. Bakara Suresi, ayet, 9; Ali İmran Suresi, 69; En'am Suresi, 26.

2. İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, I-XV, Beyrut, 1410/1990, IV, 410.

3. İbn Manzur, V, 191-193.

göstermiş, zaman zaman yığınları peşinden sürükleyebilmiş, Mehmet Akif'in Safahat'ı gibi koskoca bir Cihan İmparatorluğunun tercümanı haline gelebilmiştir⁴.

Avrupa'da söz, bir izah cehdi, bir deliller resmi geçidi, istidaller arasında bir çatışma unsuru, kaynaştırmayan, ama ayıran bir alet olarak görülürken; Asya'da söz (kelam), sanki sonsuz makamları olan bir beste, bir güfte olarak mülahaza edilmiş, kendisine büyük önem verilmiş, edipler nezdinde gerektiği yeri almıştır.

Buradan hareketle Avrupanın zekanın vatani olduğu; zekanın daha ziyade kendini orada göstermiş olduğu ve zekanın dilini ise nesirin oluşturmuş olduğu düşünülebilir. Peygamberler yatağı olan Asya ise, daima gönlün, hissiyatın, duygunun vatani olarak kalmış, gönlünü ancak şiire açabilmiştir. Böylece şiir Asya'da gönlün dili haline gelmiştir.

Biz de Asyalıyız. Merhum Cemil Meriç'in de dediği gibi, Türkün serazat ruhu şiirin vezni olan aruzda kanatlanmış, böylece cedlerimiz, ihtiyar şarkın köhne mazmunlarına bekaret kazandırmışlar⁵ ve tarihe büyük ve değerli mazmunlar hediye edebilmişlerdir.

Şiirle musiki bir elmanın iki yarısıdır. Musiki daha müphem daha dalgalı iken, şiir daha aydınlık, daha düşünce mahsulü, daha karışık bir yapı sergiler. Asya'da ve özellikle de Türkün gönlünde musiki daima mutlakin ve ezelinin sesi olarak kalmış: Ezan, tecvit, mevlid, aruzda kendini göstermiştir.

Öte yandan Asya'da, hem musiki hem de şiir genel itibarla mukaddesin emrinde olmuştur. Kur'an'da mukaddeslerin emrinde olan şairlere ve onların mahsulü olan şiire temas edilmiş, onlardan: "... İman eden ve salih amelde (hareketde) bulunan, Allah'ı çokça zikreden, zulme uğradıktan sonra muzaffer olan şairler"⁶ şeklinde övgüyle bahsedilmiştir. Hadislerde de mukaddesin emrinde olan şiir, layık olduğu övgüye kavuşmuş⁷, hatta Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından Ka'b b. Malik'e: Mukaddesin emrinde olan şiirin, hedefine ulaşan oktan daha etkili olduğu beyan edilmiştir.⁸

4. Ersoy, Mehmet Akif, Safahat, İstanbul, 1977.

5. Mağaradakiler, s. 63.

6. Şuara Suresi, ayet, 227.

7. Geniş bilgi için bkz. Sancak, Yusuf, Hz. Peygamber Devrinde Şiir, (Basılmamış doktora tezi), Erzurum, 1995, s. 73-76.

8. el-Kurtubi, Abdullah b. Muhammed, el-Kâfi li Ahkâmi'l-Kur'an, I-X, Beyrut, 1409/1989, VII, 102; İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim, I-IV, Beyrut, 1412/1992, III, 367.

Binaenaleyh Yenişehir'li Avni Bey, şairler hakkında şu kıymet hükmünü vermiştir: "Şairlerin tab-ı selimi cihanı yaratanın ilhamlarını aksettirir"⁹.

Şiir her ne zaman mukaddesin emrinde olmaktan uzaklaşmışsa ciddiyetini kaybetmiş, bir oyun ve eğlence haline gelmiştir. Buna rağmen şiir, oyun ve eğlencelerin en güzeli olmayı daima muhafaza etmiştir. Kur'an'da mukaddeslerin emrinde olmayan bu tür şiire: "(Mukaddeslerin emrinde olmayan) şairlere ancak azgınlık uyar. (Ey Peygamber!) onların her şeyde aşırıya gittiklerini, yapamayacakları şeyleri söylediklerini görmüyor musun?"¹⁰, şeklinde çok veciz bir şekilde temas edilmiş, mukaddeslerin emrinde olmayan şairlerin peşinden gidilmemesi gerektiği vurgulanmış, diğer bir ifadeyle, şairler mukaddeslerin emrinde şiir nazmetmeleri için teşvik edilmiştir. Aksi takdirde toplumdan beledikleri itibarı göremeyecekler; görseler bile müsbet hareket yerine menfi harekete vesile olacaklardır. Bu türde olan şiir, oyun eğlencelerin en güzeli de olsa nihayet bir oyundur, bir oyun ve eğlenceden ibarettir.

Dilin nazım sayesinde kıvamını bulduğu inkarı mümkün olmayan bir gerçektir. Ama ne olursa olsun nazım, düşüncenin emekleme halinden başka bir şey değildir. Şuur nazımında, vecdin, rüyanın sisli dünyasında serazat ve serseri bir cevelan halinde kanat çıkarır. Düşünce ise ancak nesirde rahatlar. Nazımın esrarlı kayıtlarından, sınırlarından sıyrılmadıkça kendisi olamaz. Nazım düşüncenin ilk fecir pırlıtıdır, diğer bir ifadeyle nazım, düşüncenin fecri kazibi (yalancı fecir, ilk fecir)dir. Peşinden düşüncenin ancak kendisini tam olarak ifade edebileceği nesir gelecektir. Nazım bir telkindir, bir çağrıdır, bir büyüdür. Bundan dolayı bir coşkudan ibaret olan nazım, sokağın diliyle anlatılamaz.

Arabın meşhur bir sözü vardır: "Nesir, şiirin peşinden doğmuş, onun izini takip etmiştir"¹¹. Toplumlar da, kişiler gibi, çocukluklarında şairdirler. Nesirin, ihtiyar medeniyetlerin meyvesi olduğu düşünülebilir; müşahedenin, kıyas ve istidlalin, bir kelimeyle ilmin ve tekniğin dili olarak ele alınabilir. Nesirin kendisi çıplaktır, kurudur ve berraktır.

Nesir için: Zekanın son fethi olduğunu söyleyenler dahi vardır¹². İnsanlık, uzun arayışlardan sonra nesri keşfetmiş, onun gücünü anlayabilmiştir. Nesir sayesinde kelimeler, cüruflarından sıyrılıp bir elmas pırlıtısı kazanmışlar, böylece nesir şuurun sadık ve kesin bir ifadesi olmuş ve böyle de kalmıştır.

9. Mağaradakiler, s. 66-67.

10. Şuara Suresi, ayet, 224-226.

11. İbn Manzur, V, 192.

12. Bk. Mağaradakiler, s. 64.

Bütün kavimlerde başlangıçta dili, şairler yağurmuş, düşünceyi şairler uysallaştırmıştır. Ancak, nazım en olgun meyvelerini verdikten sonra nesir doğmuştur. Ancak ilk doğuşu itibarıyla nesir, hantal, ürkek, acemi bir nesirden başkası değildir. İmkanlarını araştırarak ve zorlayan bir düşünceden ibaret olan nazım, hatalarını bağışlatmak için musikinin yani veznin ve kafiye'nin yardımına muhtaç kalmıştır. İfadenin çokluğu diye niteyebileceğimiz nazım, sevimli ve serkeştir. Nesir ise, girift ve kamil bir şekilde bütün nazımları kucaklayan daha ziyade bir orkestra niteliğindedir.

Bu anlamda Kur'an'a mensurdur demek mümkündür. Zira İbn Reşik de, "Biz ona (Hz. Muhammed'e) şiir öğretmedik. Üstelik şiir bu dinin tebliğine uygun da değildir..."¹³ ayetinden hareketle Kur'an'ın mensur yani nesir olduğunu, Hz. Muhammed'in de şair olmadığını söyler¹⁴. Kur'an, öyle bir nesirdir ki, Cahiliyye devrinin yüksek şairlerini secdeye kapandırmıştır¹⁵. Bu hususta Bediüzzaman şöyle söylemektedir: "Şiir, küçük ve sönük hakikatları, büyük ve parlak hayallerle süslendirip beğendirmek ister. Kur'an ise, o kadar büyük, âli, parlak ve revnakdardır ki, en büyük ve en parlak hayal, o hakikatlara nisbet edilse küçük ve sönük kalır"¹⁶.

Büyük nazımların çoğu, nesirde de büyüktürler. Mesela Kuss b. Saide el-İyâdî (öl. m. 600) hem nesirde hem de şiirde büyük şahsiyetlerden birisidir. Kuss b. Saide, Arapların en büyük fuarları olan Ukaz'a katılarak irad ettiği hutbesi ve inşad ettiği şiirleriyle orada bulunan halka, Allah'ı ve ahireti hatırlatmıştır. Bu gibi faaliyetlerinde; belki de hem duygu sanatında (nesir) yüksek bir edip olmasından ötürü yaşadığı dönem itibarıyla bütün Arapların en gözde hatibi, şairi, hakimi ve hakemi olarak mütalaa edilmiştir¹⁷. Kuss'un, Ukaz'da okumuş olduğu bu hutbesini, Hz. Peygamber'in bi'setten önce 35 yaşlarında iken dinlemiş olduğu rivayet edilmiştir¹⁸.

"Ey İnsanlar! Dinleyiniz ve belleyiniz. Yaşayan ölür, ölen yok olur. Gelmekte olan her şey gelir. Kapkaranlık bir gece, burç burç sema, parlayan yıldızlar,

13. Yasin Suresi, ayet, 69.

14. İbn Reşik, el-Umde, fi mehasini's-ş-i'r ve adabihi ve nakdihi, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, I-II, 1972, I, 21.

15. Bu hususta geniş bilgi için bk. Sancak, Yusuf, s. 99-104.

16. Bediüzzaman Said Nursi, Sözlük, İstanbul, 1994, s. 138.

17. Ebu'l-Ferece el-İsfehâni, K. el-Ağani, I-XX, Bulak, 1285, XIV, 42; Abdulkadir el-Bağdadi, Hizanetu'l-edeb, I-XIII, nşr. Abdusselam M. Harun, Kahire, 1989, II, 90; Mehmed Fehmi, Tarih-i edebiyat-i Arabiyye, İstanbul, 1332, s. 23. Ayrıca bk. el-Meydani, Mecma'u'l-emsal, I-IV, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I, 195.

18. el-Ağani, XIV, 42.

dalgalandan denizler, aydınlık ve karanlık, iyilik ve kötülükler, yiyecek ve içecek, giyecek ve binecek. Şu insanlara ne oluyor ki, gidiyorlar, bir daha dönmüyorlar. Hoşnut oldular mı kaldılar; yoksa terkedildiler de uyudular mı?! Kuss b. Saide'nin ilahına yemin olsun ki, yeryüzünde, zamanının sizi gölgelendirdiği ve vaktine eriştiğiniz Allah'ın öyle bir dini vardır ki o, her dinden kendisine daha sevimlidir. Onu idrak edip de, ona tabi olana ne mutlu! Ona muhalefet edip karşı çıkana yazıklar olsun!".

Daha sonra Kuss, dünya edebiyat tarihine altın harflerle geçecek şu meşhur şiirini okumuştur (Kamil):

"Geçmiş asırlarda yok olan milletlerde, bizim için ibretler vardır"

"Ölüme giden ve dönüşü olmayan yolları görünce",

"Kavmimin küçüklerinin ve büyüklerinin ona doğru gittiklerine şahid olunca",

"Zaten giden bana geri dönmez; kalan da devamlı kalmaz".

"Kesinlikle inandım ki, herkesin gittiği yere çaresiz ben de gidiciyim"¹⁹.

Öte yandan sırf nazımperdazlığının tiryakilik gibi tehlikeleri de vardır. Bazen, sanatçı bütün dikkatini, bütün hünerini nazımda tüketir; mısra "haysiyet"i olur, cümle "haysiyet"sizliği. Oysa kelim (söz) sanatı, bütünüyle haysiyettir. O, bunun farkında bile değildir. İki kanatlı olan kelim (söz) sanatını, tek kanada indirir.

Bizde, nazım ve nesirde büyük olan şahsiyetlere örnek olarak Namık Kemal gösterilebilir²⁰. Süleyman Nazif, onun hakkında kıymet hükmünü şu tarzda bir ölçü haysiyetiyle çerçevelemek istemiştir: "Edib-i azam ünvanını henüz berhayat ve geç iken bihakkın ihraz etmiş olan Namık Kemal'in, ben burada ne eserlerini tahlil edeceğim, ne tercüme-i halini tasvir... Âsarı layvat incilerle dolu bir ummandır; bir umman-ı iman... Dalmak cüretinde bulunursam beni boğar, Sathında ise ancak bir hazan yaprağı gibi kalırım. Maksadım o bîpayan denizin rengarenk ufukları karşısında, kırksenedenberi, növbet benövbet çoşan vecd ü istiğrakımdan burada bir safha göstermektir..."²¹.

19. el-Ağani, XIV, 42. Hutbenin ve şiirlerin geçtiği yerlerle ilgili olarak bk. Ebu Osman, el-Beyan ve't-tebyin, nşr. Abdüsselam M. Harun, I-IV, Kahire, 1388/1968, II, 308-309; Mecma'u'l-am-sâl, I, 195-196; el-Kalkaşendî, Subhu'l-a'sa, I-XIV, Beyrut, 1407/1987, I, 255-156; Hizanatu'l-edeb, II, 90; el-Âlusi, Buluğu'l-ereb, I-III, nşr. Muhammed Behçet el-Eserî, II, 244-246; Chcikho, Şu'arau'n-Nasraniyye, I-II Beyrut, 1890-1891, I, 212-213; Mehmed Fehmi, s. 20-21.

20. Kısakürek, Necip Fazıl, Namık Kemal, İstanbul, 1992.

21. Kısakürek, Necip Fazıl, s. 213-214.

Namık Kemal'in ikinci devre şiirleri denilen ve düşünce ve tefekkürün, fikriyatını tam olarak yansıtan pek çok vatan şiirleri mevcuttur. Bunlardan biri kızı Feride Hanım'a yazdığı şu şiiridir:

*Niye koynundan uyurken çıktım,
Geldim amma bu cihana bıktım.
Bir kızım var, sana kurban olsun
Oğlumun merkadi al kan olsun
Bu da Osmanlılara şan olsun
Sen gidersen yine gitmez şerefim
A vatan Ka'be midir her tarafın?*

*Tuttu bir kıtayı akan kanın,
Çak çak oldu tîg-i bürranın,
Bayram parelendi düştü yere
Oldu her paresi cihana bere.
Bu mudur ruz-u mahşerin şanı?
Ey meh-i âsmân-ı Osmânî,
Ne mahabetli inşikakın var!²²*

Nesir, Batıda Behiski'den beri düşüncenin emrinde bir silah, silahların en yamanı, en etkilisi²³ olmasına rağmen; bizde düşünce ile nesir, düşünce ile edebiyat birbirinden ayrılmış, mukaddesin ve mutlakın emrinde olmayan nesir, en iğrenç bir oyun haline gelebilmiştir.

Avrupa'da şiir düşüncenin emrindedir, bizde düşünce şiirin emrinde, şiirin yani musikinin. Nesir, Tanzimatın çocuğu. Hantal, cılız, hastalıklı. Musikiye dayanan bir medeniyet, kelimeye dayanan bir medeniyetle karşı karşıyadır. Uçurumun önünde uyanan şuur, yolunu bulmak için nesrin çiğ, sevimsiz, yalın kelimelerine muhtaç. Dil, zevkin ve güzelin emrinde değildir. Sertleşmek, katılaşmak; bazan bir zırh, bazan bir kale, bazan bir kılıç olmak zorundadır. Uzun bir zaman gerektiriyordu bu istihale. Kurbanlar gerektiriyordu²⁴.

Çağdaş nesrin kurucuları, ifade, lafız sanatlarının yükü altında ezilmiştir. Düşünce, kaidleşmiş mazmunların, hayide kalıpların mahpesinde çırpıp durmuştur. Kelimelerde ne kat'iyat ne vuzuh söz konusu olabilmıştır.

22. Kısakürek, Necip Fazıl, s. 213-214.

23. Mağaradakiler, s. 409.

24. Mağaradakiler, s. 65.

Artık ileri toplumlarda kavga, insanla kader arasında değildir. Kavga, alanını değiştirmiş, insanla kelime arasında bir kavga başlamıştır. Günümüzde artık, rüyaları bayraklaştıran kelimedir. Yığınlar kelimeler ve kavramlar için yaşıyorlar, onun için dövüşüyor, onun için ölüyorlar. Semavi kitapların şeytanı, aslında mukaddes olmadığı halde mukaddeslerin rengine bürünen ve bukalemun haline getirilen kelimelerden başkası değildir. Kelimelerin en tehlikelileri ise, bizim toprağımızda doğmayanlardır. Napolyon orduları, ihtilalin ideolojisini dünyanın dört bucağına ancak kelimelerle taşıyabilmişlerdir. Kelimeler açısından canavarlarla dolu bir ormandayız. Yolumuzu hayaletler kesiyor. Tanımadığımız bir dünya bu. İthal malı mefhumların kaypak ve karanlık dünyası bizi sarmış. Gerçekler, kelimelerin arkasında kaybolup gidiyor.

Batıda bir silahtır kelime, bizde bir ses, yani bir nota. Batıda insan ezeli bir kavga içindedir. Ferdin fertle, ferdin toplumla ve tabiatla kavgası. Kelimeler ideolojilerin emrinde birer dinamit. Rahip, toprak kölelerini kelimelerle zincirler. Toprak köleleri şatoyu kelimelerle devirir. Şatoyu ve kiliseyi. Sınıflı toplumların kaderi ölmek için öldürmektir. Topla, tüfekte ve kelimeyle. Goethe: Ya örs olacaksın, ya çekiç demiyor mu? Tefekkür, bir zevk olmaktan çok bir mecburiyet-i elime. Batılı, tarihini kuşatan bu çetin kavgada yok olmak için düşünmek zorundadır²⁵.

Binaenaleyh kelimeler bir milletin, bir medeniyet camiasının ortak malıdır. Onları hiç kimsenin dilediği gibi kullanmaya hakkı yoktur. Ancak bugünkü Türk dilinde kaleme alınan "düz yazı"nın ne edebiyatla münasebeti vardır, ne de haysiyetle: Bed, cıvık, yüz­süz. Hele de bir başka dilden tercüme ise. Kelimeler, ibarenin içinde, tımarhaneden fırlayan akıl hastaları gibi koşuyor. Hepsinin sırtında aynı urba, bakışlarında aynı manasızlık. Cemil Meriç'in ifadesiyle bugünkü Türkiyemizde ne nesir vardır ne de nazım.

Tanzimat, Avrupa'dan bize, mefhum, kelime, bir parça da teknik aktarmıştır. Mefhumlar karanlık, kelimeler kaypak, teknik yetersiz. Doğunun, kokusunu kaybetmiş yapma çiçeklerine zaman zaman damlatılan egzotik bir parfüm: Avrupa. Karşımızda yabancı bir dünya vardı; medeniyetiyle, ruhuyla yabancı ve düşman. Bu yamyamlar ülkesinde beşeriği arıyorduk. Beşerinin altında milli ve dini yatıyordu. Beşeri, hasis çıkarları, sinsî emelleri gizleyen bir paravanaydı sadece²⁶.

25. Mağaradakiler, s. 64.

26. Mağaradakiler, s. 65.

Tanzimat nesri, şaşı bir nesirdir. Bir gözü doğuda, bir gözü batıdadır. Âbâni sarık, samur hırka ve pantolon²⁷. Divan şiiri, bahtiyar çağların sesiydi, müşküllerini kılıçla çözen nesillerin sesi²⁸.

Şiirden şuru kovan ve nesri, bir saralı "tümceler" tumarhanesine çeviren edebiyata yenilik tarzı, ne bir cüceler edebiyatı, ne bir mikro edebiyatıdır; rüşünü idrak etmeden kocayan nesillerin kendi kendini tahrir insiyakından başkası değildir²⁹.

Nesir, ancak İkinci Meşrutiyet'ten sonra nazımın esaretinden kurtulmağa başlamış. Edebiyat denince ilk akla gelen Hamit ve Fikret'dir. Sonra Haşim ve Yahya Kemal gelir. Dili şairler yağurmuş, şairler ehlileşirmiş. Aruz Fikret'le Akif'in elinde düşüncenin bütün kıvrımlarını, bütün medd-ü cezirlerini ifade edebilecek kadar uysallaşmıştır³⁰. Nazım Hikmet, şiirin kapısını düşünceye açan adamdır³¹.

Kelimeleri tam olarak tarif etmeden, kelimelerden ne anlaşıldığını anlamadan, girişilecek her tartışma, yazılacak veyahut okunacak her şiir ve nesir kısır kalmağa mahkumdur. Kafalarındaki bu kelime ve kavram keşmekeşinin dağıtılması lazımdır.

Sonuç olarak her türlü sanatın sosyal bir hedefi olmalıdır. Sanat bir düşünce mahsulü olmalıdır. Sanat mukaddeslerin emrinde olmalıdır. San'at için san'at hiç olur mu? Sanat için sanat abesle iştilgal olmaz mı? Sanatta kanun diye bir şey söz konusu hem yoktur hem de olmamalıdır.

27. Mağaradakiler, s. 65-66.

28. Mağaradakiler, s. 66.

29. Bu ülke, s. 88

30. Mağaradakiler, s. 68.

31. Mağaradakiler, s. 68.

Dinî Araştırmalar, Eylül - Aralık 1998, c. 1, s. 2

Fas Haseniyye Dâr-ı Hadîsi'nde Yapılan Akademik Çalışmalar

*Mehmet EREN**

Bu yazımızda, Haseniyye Dâr-ı Hadis'inde savunması yapılmış veya alınmış olan toplam 176 tane Yüksek Lisans ve Doktora tezi; hazırlayanı, yöneteni ve konusu zikredilerek toplanmıştır. 1980 öncesinde savunulan Doktora tezi sayısı sadece 3, Yüksek Lisans tezi sayısı ise 153'tür. Buna karşılık alınan Doktora tezi sayısı 35, Yüksek Lisans tezi sayısı ise 85'dir. Demek ki akademik çalışmaların sayısında son zamanlarda büyük bir artış olduğu görülmektedir.

İlim adamları için sahalarda yapılan çalışmalardan haberdar olmak son derece önemli bir husustur. Fakat maalesef onlara bu bilgiyi sağlayacak ve bu işin takibini üstlenecek bir teşekkül bulunmamakta, bu yüzden herkes şahsi gayreti sonucu edinebildiği bilgilerle iktifa etme zorunda kalmaktadır. Bugün Türkiye'deki İlahiyet Fakültelerimizde bile bazan aynı konuda birbirinden habersiz tez çalışmaları yapılabilmektedir. Bu durumda insanın aklına emek ve zaman israfı yapıldığı fikri gelmektedir. Bunun yanında diğer İslâm ülkelerinde yapılan tezlerin çoğundan özellikle de basılmamış olanlardan haberdar olmamaktayız. Basılmış Arapça kitaplar ise ülkemize en çok Beyrut kanalından gelmektedir. Halbuki başka yerlerde basılan eserlerden bir kısmının bize ulaşmadığı da bir gerçektir.

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İşte ilim yönünden fazla irtibatımız olmayan İslâm coğrafyasının bir bölümü de Kuzey Afrika ülkeleridir. Bu ülkelerden biri olan Fas (Mağrib)taki Haseniyye Dâr-ı Hadisi'nde yapılan akademik çalışmaları ismen bile olsa zikretmemiz bizi oradaki ilmi faaliyetler hakkında bir nebze olsun bilgi sahibi yapacaktır. İsimlerini liste halinde sunacağımız bu çalışmalar 10-15 sene öncesine aittir. Büyük bir ihtimalle şu anda daha orijinal olan tez çalışmaları devam etmektedir. Biz bu çalışmalardan matbu olanlara da görebildiğimiz kadarıyla işaret ettik. Fakat bunun için ayrıca bir araştırma yapmadık. Şu hususu da belirtmemizde fayda var. Özel isimleri okuyuşumuzda hatalarımız olabilir. Bu hususta ilim camiasının yapacağı düzeltmelere minnettar kalacağımızı ifade ederiz. Bazı isimlerin başında bulunan bitişik harflerini (Bin) diye yazdık. Bunu (Ben) şeklinde yazarlarda bulunmaktadır.

Tezlerin yapıldığı kurumun adının Dâr-ı Hadis olması dikkatimizi çekmişti. Ancak tezlerin konusu, sadece Hadis ilimleriyle ilgili olmayıp diğer İslâmi ilimleri hatta çağdaş fikir akımlarını bile içine alan bir çok ilim dalını ilgilendirmektedir. En fazla tez İslâm Hukuku Anabilim Dalında yapılmıştır. (Yaklaşık 47 tez). Bunu Hadis Anabilim Dalı takip eder. (Yaklaşık 30 tez). Kitap tahkikleri de önemli bir yer işgal etmektedir (30'a yakın tez). Diğerleri ise muhtelif ilmi branşlara ait tezlerdir. Bu tezleri yöneten hoca kadrosu ise 40 kişiden fazladır. Tezlerin dili Arapça'dır. Biz, tezlerin konu adlarını araştırmacılara kolaylık olması için Türkçe'ye tercüme ederek sunmayı uygun gördük.

HASENİYYE DÂR-I HADİS'İNDEKİ TEZLERİN LİSTESİ^(*) SAVUNULAN DOKTORA TEZLERİ

Hazırlayan	Yöneten	Konusu
Ma'mer Nuri	Memduh Hakkı	Endülü's Hadis Şeyhi: Ebu Abdirrahman Bakiy b. Mahled el-Kurtubi
Faruk Hamâde	Abbâs el-Cerâri	İmam Nesâî'nin Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle Adlı Kitabı ^(**)
Abdusselam el-Edğiri	Me'mun el-Kezberî	İslâm'da Esirlerin Hükümü ve Devletler Umumi Hukukuyla Mukayesesi ^(***)

(*) Daru'l-Hadisi'l-Haseniyye Der. Sayı: 1, 1399/1979, s. 467-475.

(**) Beyrut 1407/1987'de basılmıştır.

(***) Mektebetü'l-Mearif Rabat 1985'te basılmıştır

SAVUNULAN YÜKSEK LİSANS TEZLERİ

Hazırlayan	Yöneten	Konusu
1. Muhammed el-Mezgarâfi	Allâl el-Fâsi	İslâm Hukukunda Beyyineler ya da İsbat Vâsıtaları
2. Muhammed el-Habib	Abdulaziz Binabdillah	Âile Kurumuyla İlgili İslâmî Prensipler
3. Ahmed Lisânu'l-Hakk	Allâl el-Fâsi	Büyük Sahâbi: Ebû Zerr el-Ğıfârî
4. el-Velid b. el-Hasen	Allâl el-Fâsi	İslâm'da Hisbe
5. el-Hasen b. Ahmed el-Abâdi	Muhammed el-Mekkî Nâsırî	Seyyidi Muhammed b. Abdullah-İlmî ve İslâhî Eserleri
6. Muhammed el-Osmanî	Allâl el-Fâsi	el-Vâhu Cezûle ve İslâm Hukuku
7. Davud ali el-Fâdîl	el-Abbas el-Emrani	Kur'an-ı Kerim'de Hristiyanlığın Esasları
8. Muhammed el-Edvezi	Allâl el-Fâsi	Buhari'nin Hayatı ve Müctehidliği
9. Abdusselam el-Kenûni	Âişe Abdurrahman	Fetih'ten İbn İmâye'ye Kadar Mağrip'te Kur'an Medresesi
10. Yusuf el-Kettâni	er-Rahhâfî el-Faruk	İmam Buhari'nin Rubaiyyatı
11. Mervan İbrahim el-Kaysî	İbrahim İbâza'	Para ve Ticari Bankalar
12. Abdulkebir el-Medğari	Âişe Abdurrahman	Fakîh: Ebû Ali el-Hasen el-Yevsî
13. İdris Emzeyân	Abdulvahid el-Alevi	İslâm Hukuku ve Pozitif Hukukta Şahsî Hak
14. el-Vâfi el-Mehdi	Muhammed el-Mekkî en-Nâsırî	İslâm Hukukunda İctihad
15. Muhammed el-Kebir	Hasen ez-Zehrâvi	Neylû'n-Necâh ala Ğurreti's-Sabah Adlı Kitabın Tahkiki
16. Abdusselam el-Edğiri	Memduh Hakkı	İslâm'da Savaş Hukuku
17. Âtîf Şükri		Zındıklık ve Zındıklar
18. İbrahim İbnü's-Siddik	Âişe Abdurrahman	Mağrib Hadis Medresesinde Cerh ve Tadil
19. el-Huseyn Veccâc	Mustafa el-Alevi	İslâm'a Hadisin Rolü
20. Ahmed el-Vâfi	Ali Abdülvâhid Vâfi	İslâmî Saygınlık ile Modern Sıkıntılar Arasındaki Müslüman Kadını
21. Abdullah el-Bekûri	Muhammed el-Mekkî en-Nâsırî	İslâm Hukuku ile Beşeri Hukuk Arasında Mukayeseli Bir Araştırma

22. Ahmed es-Samedî	Ali Abdolvâhid Vâfi	Dört İmam Arasındaki Hilafın Sebepleri
23. Salâhuddin el-İdlîbî	Memduh Hakkı	Ka'b el-Ahbar: Hayatı, Eserleri, Tecrihi ve Tadili
24. Ahmed Sehnûn	Âişe Abdurrahman	Hattâb'ın Tahrirü'l-Mekâle fi Şerhi Nezairü'r-Risale Adlı Kitabının Tahkiki
25. Faruk Hamade	Ali el-Vahid Vafi	Müslüman Alimlerin Cerh ve Tadildeki Metodu(*)
26. Muhammed er-Râvendi	Âişe Abdurrahman	Şair Sahabilere
27. Muhammed ed-Derdabi	Ömer Bahâuddin el-Emîri	Bilimsellik ve Misyonerlik Arasındaki Oryantalizm
28. Allâl el-Hiyârî	Ömer Bahâuddin el-Emîri	İslâm ve Muasır Fikir İdeolojileri
29. Muhammed Mustafa	Abdurrahman ed-Dekâli	Mürsel Hadisler ve Bu Konuda İmamların Görüşleri
30. Muhammed Hammâd	Muhammed el-Mekki en-Nâsîrî	İcma ve İslâm Hukukundaki Önemi
31. Ma'mer Nuri	Memduh Hakkı	Endülüs'te Hadis Medrese'sinin Kurucusu: Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî
32. Muhammed Yesef	Âişe Abdurrahman	Sîret-i Nebevî'nin Mağrib Rivâyeti: Turuku-isnadları-ravileri
33. Abdussamed el-Âkıl	el-Abbâs el-Emrânî	Sahih Hadis ve İslâm Hukukundaki Önemi
34. el-Huseyn et-Te'vil	el-Abbâs el-Emrânî	Muâz b. Cebel (r.a.) ve Kadaî İctihadi
35. Ömer el-Cidi	Abduzselam el-Hiras	İbn Aradûn el-Kebîr: Hayatı ve Eserleri
36. el-Mustafa Suğayri	Memduh Hakkı	İbni'l-Arabî'nin Kanunu't-Te'vil Adlı Kitabının Tahkiki
37. Ahmed Lebzâr	Muhammed Binşerife	Ebü'l-Velid el-Baci'nin Tahkiku'l-Mezheb min Enne'n-Nebiyye (a.s.) Keteb Adlı Kitabının Tahkiki
38. Ali Âyet Ali	Memduh Hakkı	İslâm'da Yönetim Biçimleri ve Şurâ Premsibine Dayanmasının Gayesi

(*) Rabat, 1409/1989'da ikinci baskısı yapılmıştır.

39. el-Huseyn Veccâc	et-Tihâmi er-Râci	İmam el-Hebati'nin Takyidi Vakfı'l-Kur'an' il-Kerim Adlı Kitabının Tahkiki
40. es-Said Burgiba	İbrahim Desuki İbaza	Yahudilerin İslâm'a Karşı Tutumları
41. Muhammed b. Hammad	el-Hasen ez-Zehravi	Nübüvvet ve Din
42. Ahmed Bağdad	Memduh Hakkı	Kadı İyâz Hakkında Bir Araştırma
43. Fuad Abdullatif Osman	Abdulaziz Binabdillah	Kur'an'da Musa (a.s.) ve Bühtan
44. Ahmed Meske'	Abdulaziz Binabdillah	el-Vazu'l-Cedî li Fenni'l-Meharic ve's-Sıfat mea mâ Vâlâhu min Fenneyi'l-Fevâsıl ve't-Tecvid Adlı Kitabın Tahkiki
45. Muhammed Şürahbili	Memduh Hakkı	Yahya b. Yahya el-Leysi ve Muvatta' Rivayeti
46. Muhammed Ebû'l-Fadl	Muhammed Takıyüddin el-Hilali	Allah'a Davet Metodu
47. Muhammed el-Habib	Abdulaziz Binabdillah	İbn Rüşd (dede olan)ün Mesaili'nin Tahkiki
48. Muhammed Selame	Muhammed el-Menûni	Abdullah b. Ömer'in Muamelat Konularındaki Görüşleri
49. Ahmed el-Hattabi	Mustafa et-Tavi	Vaşerisi'nin İzâhu'l-Mesalik ilâ Kavâidi'l-İmâm Mâlik Adlı Kitabının Tahkiki
50. İdris Halife	Ahmed Betnâvit	İmam Ebû Abdullah Muhammed el-Misnâvî'nin İlmi, İctihadı ve Eserleri Hakkında Görüş
51. İdris el-Azvezi	Mustafa et-Tavi	el-Hasen eş-Şavşavi'nin el-Fevaidü'l-Cemile ale'l-âyâti'l-Celiyye Adlı Kitabının Tahkiki
52. Muhammed Kerkeb	et-Tihami er-Raci	İbn Arabî'ye Nisbet Edilen Tefsir
53. Abdulhalık Nur Ali	Abdulaziz Binabdillah	İmam eş-Şafii'nin el-Ümm ile el-Ahkâm Adlı Kitaplarındaki Tefsir Metodu

ALINAN DOKTORA TEZLERİ

Hazırlayan	Yöneten	Konusu
1. el-Velîd b. el-Hasen		İslâm Hukukunda Mekasid

- | | | |
|--------------------------------|--------------------------------|--|
| 2. Muhammed b. Ma'cuz | İbrahim Desûki
el-Mezğarafi | İslâm Fıkhı ve Vaz'ı Kanun'da Şüf'a(*) |
| 3. Ahmed Lisanu'l-Hakk | İbrahim Desûki | Ebü Zerr el-Ğıfari (r.a.)'in
Düşüncesinde İslâm'ın İktisadi
ve İctimai Prensipleri |
| 4. Muhammed Habib | | Maliki Mezhebi ve Vaz'ı
Kanunda Kadâ (Yargılama) Usulleri |
| 5. Muhammed e-Edvezi | | Malik: Metodu ve Usulü |
| 6. Abdulkerim el-Medğari | Aişe Abdurrahman | Ebu Abdillah Ebü Zenin'in
Muhtasarı Tefsiri İbn Selam Adlı
Kitabının Tahkiki |
| 7. Abdusselam b. Ahmed | | Ebu Bekr İbnül'l-Arabi'nin
en-Nasih ve el Kenûni Mensuh Adlı
Kitabının Tahkiki |
| 8. Mervan İbrahim el-Kaysî | Abdulaziz Binabdillah | Sünnette Kadın; Sünnette Karı-Koca
İlişkileri |
| 9. el-Mehdi el-Vafi | el-Mekki en-Nasri | Fukaha-i Seb'a Medresesi |
| 10. el-Vafi Ahmed | Ali Abdulvahid Vâfi | İslâm'da Neseb ve Irz Konusu |
| 11. Muhammed er-Ravendi | Aişe Abdurrahman | Hafız İbn Seyyidi'n-nas Ebu'l-Feth
el-Cevaplarının Tahkiki |
| 12. Muhammed el-Kebir el-Alevi | | el-Kemnetî Hakıkında Geniş
Bir Araştırma ve İtikada Dair
Kitabından Bazı Konuların Tetkiki |
| 13. Ahmed Senûn | Âişe Abdurrahman | Emîru'l-Mü'minin
Ömer b. el-Hattâb'ın
Kadâ Risalesi'nin Tahkiki |
| 14. el-Huseyn Veccâc | el-Abbas el-Emrani | İslâm'da Kur'an Medreseleri |
| 15. İbrahim b. es-Sıdk | Muhammed Faruk | İki Kitap Açısından Endülüs
ve Mağrib'te İlel İlmi: Abdülhakk el-
İşbili (581)'nin el-Ahkâmu's-Şeriyye
ve İbnü'l-Kattan el-Fasî (628)'nin
Beyanu'l-Vehm ve'l-İlham
el-Vakiayni fi'l-Ahkam |

(*) Ahkâmu's-Şüfâ fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve'l-Taknîni'l-Mağribiyyi'l-Mukâran adıyla ed-Dâru'l-Beydâ 1985'te basılmıştır.

- | | | |
|--------------------------|-----------------------|--|
| 16. Yusuf el-Kettani | er-Rahhali el-Faruki | Sahih-i Buhari Mağrib'te yahut Mağriblilerin Sahih-i Buhari'ye İhtimamı |
| 17. Muhammed ed-Derdabi | Sami en-Neşavi | İmam el-Mukri (dede olan)'nin Kavaidi'nin Tahkiki |
| 18. Muhammed Yesef | Âişe Abdurrahman | Mağrib'te Siret-i Nebi (a.s.) Konusunda Telif Edilen Kitaplar |
| 19. Allâl el-Hıyari | Muhammed Faruk | İslâm Fıkhı Işığında İşletme Yöntemi |
| 20. Salahuddin el-İdlibi | Muhammed Faruk | Hadis Alimlerine Göre Merviyatın Mevzû'î Nakdi(*) |
| 21. el-Mustafa Suğayri | Muhammed Faruk | İslâm'da Bey'at Akdi ve Çağdaş Kanun Düşüncesinde Egemenlik Mefhumu ile İlişkisi |
| 22. Ömer el-Cidi | Muhammed Faruk | Maliki Mezhebinde Örf ve Mağrib Alimlerine Göre Örf Mefhumu(**) |
| 23. es-Said Burgiba | Muhammed Faruk | Mağrib'te Sosyal ve Kültürel Hayatta İslâm Vakıflarının Önemi |
| 24. el-Hasen Veccac | Muhammed Faruk | Mağrib'te Kur'ani Edâ (Tecvid) İlimlerinin Gelişimi |
| 25. Davud Ali el-Fadil | Muhammed İbrahim | Fethu'l-Mecid bi Kifâyeti'l-Mürid Adlı Kitabın Tahkiki |
| 26. Ahmed Mahmed Meske' | Abdulaziz Binabdillah | Şeyh Muhammed el-Mami'nin Kitabı'l-Badiye'sinin Tahkiki |
| 27. Ali Âyet Ali | et-Tihâmi er-Raci | Kitabu'l-Kabes fi Şerhi Muvatta'i İbn Enes Adlı Kitabın Tahkiki |
| 28. Muhammed Şurabhini | Muhammed el-Mecnûni | Mürabiti Zamanının Sonuna Kadar Ğarb-ı İslâm'da Mâliki Mezhebinin Gelişimi |
| 29. Ahmed Lebzar | Muhammed el-Mecnûni | Ebü'l-Velid el-Baci'nin et-Ta'dil ve't-Tecrih limen Harrece An (hü) el-Buhari fi'l-Camii's-Sahih Adlı Kitabının Tahkiki(***) |

(*) Menhecü Nakdi'l-Metn inde Ulemai'l-Hadisi'n-Nebevi adıyla Dâru'l-Âfaki'l-Cedide Beyrut 1402/1982'de ilk baskısı yapılmıştır.

(**) Rabat 1404/1984'te basılmıştır.

(***) Bu kitabı Ebû Lübâbe Hüseyin de doktora tezi olarak tahkik etmiş ve kitabın bu tahkikinin Doğru'l-Liva, Riyad 1406/1986'da birinci basımı yapılmıştır.

30. Atıf Şükri	et-Tihami er-Raci	Şer'i Hükümlerin Anlaşılmasında Lügavi İhtilafların Rolü
31. Ahmed Bağdad	Abdulahdi et-Tazi	Karaviyyin Üniversitesi ve XX. asrın Başından Sonra İslah ve Tahrir Hareketindeki Rolü
32. Muhammed Hamâdi	Muhammed Faruk	Mağrib Fakihlerine Göre Mesalihe Riayet
33. el-Huseyn et-Te'vil	Ömer el-Ma'dani	Hafız İbnü'l-Arabi'nin el-Mahsul fi İlmi'l-Usûl'ü
34. Muhammed Kerkeb	Muhammed Faruk	Şer'i Hükümleri İstinbatta Müfessirlerin Metodu
35. Muhammed el-Habib	Muhammed Faruk	İslâm'da İlzami İhsan ve Mağrib'teki Tatbikatı

ALINAN YÜKSEK LİSANS TEZLERİ

Hazırlayan	Yöneten	Konusu
1. Ebû Tahir Âl Aziz	Muhammed el-Mekkî en-Nasrî	Malikilerin Usûl İlmine Katkıları
2. Muhammed et-Tûzani		Mağribi Aksa'da Hadisin Tedvini
3. Muhammed Binşakrûn		Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kattan
4. Abdurrafi' el-Basri	er-Rahhali el-Faruk	Kur'an ve Hadiste Ebû Bekr es-Siddik
5. Beleşkar Abdussemam		Kâdi İmam Ebû Bekr İbnü'l-Arabî el-Meâfirî
6. Reşid el-İrakî	Âişe Abdurrahman	İmam Ebu Abdillah el-Misnavî'nin Sarfu'l-Himme ile Tahkiki Ma'na'z-Zimme Adlı Eserini Tahkiki Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi
7. Nâsır el-Ğazi		
8. Muhammed en-Nâsirî	Ömer Bahâuddin el-Emiri	İslâm Şeriatının Her Zaman ve Mekana Uygunluğu
9. Abdülmecid b. Ahmed		İslâm'da Mesuliyet ve Ceza (Karşılık)
10. Abdullah Şakir	el-Faruki er-Rahhali	er-Râgib el-İstefhâni ve Zeri'a Adlı Eseri
11. Ahmed eş-Şitivi	Ömer Bahâuddin el-Emiri	Kavmiyetçilikle İslâm Arasındaki Urube Meselesi
12. el-Büstani Muhammed	Muhammed el-Mekkî en-Nasri	Sünnet ve Bid'at

- | | | |
|------------------------------|----------------------------|--|
| 13. Muhammed eş-Şat | Ömer Bahaüddin el-Emiri | Duraklama ile Diriliş Arasındaki İslâmi Hareket |
| 14. et-Tihami Subhî | | Mağrib ve Endülüste Tefsirin Tedvini |
| 15. Abdullah el-Yerani | Muhammed el-Mekki en-Nasri | İslâm Şeriatinin Akide ve Amel Olması |
| 16. Muhammed el-Kari | İdris el-Abdlâvi | İslâm Fıkhı ve Fas Kanunu'nda Hiyaze |
| 17. İmâüddin Muhammed Belhac | Abdurrahman ed-Dekâli | İmam ez-Zemahşeri ve İlmi Derecesi |
| 18. Muhammed el-Mersani | | Şeyh Ahmed Baba es-Sudani |
| 19. Ahmed el-Kermeti | | İslâm'da Mülkiyet ve Modern Yönetimlerde Mülkiyetin Değeri |
| 20. Abdurrahman el-Âkıl | | H. XI. Asırda Tatvan'ın Kültür Merkezi Olması ve İlmi Şahsiyetleri |
| 21. Muhammed Abdurrahman | Muhammed el-Mekki en-Nasri | İslâm'da Arazi Mülkiyeti ve Arazinin İşletilmesi el-Kettâni |
| 22. el-Ğazi Allâl | | İmam es-Süheyli ve İlmi Eserleri |
| 23. el-Mehdi el-Alevi | | İslâm Hukukunda Hacr-Tahtir ve Rüşd-Terşid Ahkâmı |
| 24. Ahmed el-Ustri | | Hadiste Vaz' (Hareketi) |
| 25. el-Alemi el-Arûsi | | İslâm Hukukunda Çocuk |
| 26. es-Sadi el-Fahfa | | İbn Ebi Zeyd el-Kayravani ve Risale'si |
| 27. Muhammed Bazemat | Ömer Bahaüddin el-Emiri | İslâm ve Diğer Hukuklarda İnsan ve Hakları |
| 28. Abdülkerim Şehbun | Muhammed el-Mekki en-Nasri | Hz. Ömer'in İctihadları ve İslâm Hukukuna Tesirleri |
| 29. Sabahüddin Vişğiracanın | el-Abbas el-Emrani | Yugoslavya'nın Sancak Bölgesindeki Müslümanlar |
| 30. Muhammed Mustafa Belkat | Muhammed el-Mekki en-Nasri | Hafız İbnü'l-Arabi el-Meafiri'nin Ahkamü'l-Kur'an'ının Hadislerinin Tahrici |
| 31. Muhyiddin Abdulhami | Âişe Abdurrahman | Siyaset, Edebiyat ve Düşünce Tarihinde Şuûbiyye |
| 32. Zuhuru's-Selam | Ömer Bahaüddin en-Nasri | Hind'de Nedvetü'l-Ulema; Tarihi ve İslâmi Şartları |
| 33. Ömer Binabad | | Ebu Abdillah Muhammed b. İbrahim el-Bakûri'nin Tertibu'l-Furuk Adlı Eserinin Tatbiki |
| 34. Muhammed Haltût | Ali Abdulvahid Vâfi | Doğuşundan H. IX. Asrın Ortalarına |

35. el-Batul Binali Kâdar Mağrib'te Tasavvuf
Ebu'l-Velid el-Bâci'nin Minhacu'l-
Ahkâm Adlı Eserinin Tahkiki
36. Ahmed el-Hayyati Muhammed Bintavit Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam'ın
Feadailü'l-Kur'an ve Mealimuhu ve
Âdabuhû Adlı Eseri
37. Halife el-Mahfûzi Âişe Abdurrahman Hz. Peygamberin Medine Ehline
Mektubu
38. Yahya Haşim Mansur Abdulaziz Binabdillah Mağrib'te Mehdilik (Hareketi)
39. en-Nûrani el-Mensûri Rüşdi Fekkâr Selefiyye ve Yenilikçilik Arasındaki
İkbalve İslâmi Uyanış
40. Muhammed Bâali İbn Teymiyye ve Tasavvufa Karşı
Tutumu
41. Beşir Muslih Abdulaziz Binabdillah İslâm'ın Çağdaş Filistin Düşüncesine
Tesiri
42. el-Beşir er-Riysûni Memduh Hakkı İslâm'da Amel
43. Muhammed Hişam el-Eyyûbi Abdulaziz Binabdillah İctihad ve Asrın Gereklere
44. Abdülkerim el-Meşhedani Ömer Bahaiddin Laiklik ve İslâm Arasındaki Türkiye
el-Emiri
45. Abdülkerim İsmail el-Abbis el-Emrani Sahih Hadis ve Müslüman Âlimlerin
Tashih'teki Metodu
46. el-Habib b. Muhammed Sürelerin Faziletlerine Dair Zayıf ve
Mevzu Hadisler
47. Muhammed el-Hebati Abdulaziz Binabdillah Şerifler (Sa'diyyin ve Aleviyyin) Za-
manında Fetva ve İftâ
48. İsmail el-Hatib Memduh Hakkı H. VII. Asırda Sebte'de İlmî
Hareketlilik
49. Muhammed el-Hudari Ali Abdulvahid Vâfi Ümmü'l-Mü'minin Hz. Aişe'nin
Fıkhı ve İslâm Hukukuna Tesiri
50. Kasım Yusufi Ömer Bahaiddin Emel ile Amel arasındaki İslâm
el-Emiri Zirvesi Konferansı
51. Arif Ali Memduh Hakkı Kur'an-ı Kerim'de, Birleşmiş Milletler
Anlaşmasında, Beynelmilel İnsan
Hakları Bildirisinde, Vaz'i
Anayasalarda ve XX. y.y.'da
Fransa, Ürdün ve Fas ülkelerinin Genel
Hürriyetler Kanunu'nda Düşünce İfade
Hürriyeti

52. Abdulkadir el-Âfiye Abdulhadi et-Tazi H. X. Asır İçinde Şafşavun ve Çevresinde İlmî Hareketlilik
53. Muhammed el-Mi'yar Rüşdi Fekkâr İslâm'da Cinsel Eğitim
54. Abdulhadi el-Hüseyn Abdulaziz Binabdillah Muvahhidi Yakub el-Mansuri Zamanında Yenilikçi Kalkınma Belirtileri
55. Muhammed el-Cevzi Ahmed en-Necdi Zehr Kur'an-ı Kerim'deki Emirler
56. Abdurrahman el-idrisi Aîşe Abdurrahman Kur'an-ı Kerim'de Killet Cemileri Lüğavi Kur'ani Araştırma
57. Muhammed el-Bayek Âîşe Abdurrahman Ebû'l-Fadl İbn Raşid el-Velidi'nin el-Halal ve'l-Haram Adlı Eserinin Tahkiki
58. Muhammed İbn Acibe Muhammed el-Menuni İbn Acibe'nin Tefsirinin Mukaddisemsinden Kur'an İlimleri (tahkik)
59. el-Fadıl Abdu'n-Nebi Abdusselam el-Menuni Kadı Abdulcebbar'ın Metodunda İcaz-ı Kur'an: Sunuş ve Mukayese
60. Abdurrahim Yusuf Osman el-Tihami er-Raci Bedrüddin b. Cemaat'ın Keşfü'l-Meâni fi Müteşabihî'l-Mesani Adlı Eserinin tahkiki
61. Abdurrahman el-Haseni Abdulaziz Binabdillah Ebu İshak eş-Şâtibi: Hayatı ve Düşünce Hareketi
62. Muhammed er-Rezki Âîşe Abdurrahman Muhammed b. Haris el-Huşeni'nin Usûlü'l-Fetva fi'l-ezhebi'l-Maliki Adlı Eserinin Tahkiki
63. Abdusselam el-Ustri Hammâd el-Arkami Maliki Mezhebi Çerçevesi İçinde "Mağrib'te Yaşayan Uygulamayı Kabul Etme" Nazariyyesi(*)
64. Ebu Bekr el-Merini Abbas el-Cerari Kur'an'da Emsal
65. Abdulğafir en-Nasir Abdulaziz Binabdillah Muhammed el-Mevrit'in Fihrisi'nin Tahkiki
66. Muhammed Binyais Muhammed el-Menuni Fıkhî's-Sünne Açısından İbn Abdilberr Hakkında Araştırmalar
67. Muhammed b. el-Vali et-Tihami er-Raci İmam Ebu Zeyd Abdurrahman İbnü'l-Kadi'nin el-İzah lima yenbehimü ani'l-Vera fi

(*) Bilgi için bkz.: İ. Kafi Dönmez, TDV. İslâm Ansiklopedisi, "Amel-i Fâsi" md.

		Kıraati Alimi Ümmi'l-Kura Adlı Eserinin Tahkiki
68. Mehmedi el-Hayyati	İbrahim el-Kettani	Ebü'l-Hasen el-Hırali: Eseri ve Tefsirdeki Metodu
69. Abdulhadi Hamitu	et-Tihami er-Raci	Kıraat İhtilafları ve Tefsirde ve Ahkâmın İstinbatındaki Rolü
70. Muhammed Binabu	Muhammed el-Menuni	Eserleri ve Fihki Tercihleriyle
71. Sambuni Ömer	Abdulaziz Binabdillah	Ebu'l-Hasen Ali et-Tesevvüli Son Asırlardaki Afrika Sufi Hareketi ve Fikri Boyutları
72. Abdulhadi el-Ğabezüri	Ahmed el-Hamlişi	İslâm'da Çocukluk Dönemine Riayet
73. Mustafa b. Hamza	Muhammed el-Menuni	Ebu Talib Akıl b. Atiyye el-Kudai el-Merakeşi'nin Tahliilü'l-Mekal Adlı Eserinin Tahkiki
74. Muhammed Salih Tamuh	et-Tihami er-Raci	Ğarib-i Kur'an Mucemleri
75. Abdurrahman er-Rifi	İbrahim Kettani	Allâl el-Fasi: Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri
76. Muhammed Abadi	Muhammed İbrahim et-Kettani	Kur'an Tefsirinde Çağdaş Yönelişler
77. Bessam Abdulkerim	Süheyl Zekkâr	Fıkıh ve Teşri'de Kûfe Medresesi (50-150)
78. Muhammed es-Selavi	Fevkiye Hüseyin	Rasûlüllah'a Göre Öğretim Metodları
79. Mübarek Mahmâdi		Abbasilerin İlk Asrında Kadâ
80. Şebihna Hamdati	Memun el-Kezberi	İslâm Hukuku ve Pozitif Hukukta Sürülik (Şeklilik)
81. Ali Ebü'l-Akik	Muhammed Binşakrun Mağrib	Selefi Akımı Kurtuluş ve İslahdaki Rolü
82. Ammân Altah	İbrahim el-Kettani	Hicaz Medresesi ile Irak Medresesi Arasında Hadisin Rivayeti (Konusu)
83. Muhammed el-Mekki	Muhammed Hacı	Fihrisü'l-Menfüri Adlı Kitabın Tahkiki
84. Abdullah et-Temesmani	Muhammed el-Menuni	Muhammed b. Ahmed. Ğazi'nin İrşadu'l-Lebib ila Mekasıdı Hadisi'l-Habib Adlı Kitabının Tahkiki
85. Kasım Aziz el-Vizani	Abdussem el-Hiras	Abdullah (b) Muhammed b. Ebil-Münasif'in Tenbihu'l-Hukkâm Adlı Kitabının Tahkiki

Dinî Araştırmalar, Eylül - Aralık 1998, c. 1, s. 2

Suriye'deki İlmî Dergilerde İslâm Tarihi Alanında Yayınlanmış Bazı Makaleler

*İsmail Hakkı ATÇEKEN**

İlmî araştırma yapan kimseler için çeşitli ilim dallarındaki klâsik kaynakların büyük önemi bilinen bir gerçektir. Ancak klâsik kaynakların yanında çağdaş araştırmaların da gözden uzak tutulmaması gerektiği kanaatindeyiz. İslâm dünyasının farklı ülkelerinde yapılan çalışmaları öğrenmek, Batı'daki araştırmalar hakkında bilgi sahibi olmak için hazırlanmış bazı katalog, rehber ve bibliyografya dökümanları mevcuttur.

Söz konusu araştırma rehberlerinden birisi Muhammed Mutî' el-Hâfız ve Ğazve Bedîr adlı iki araştırmacı tarafından "Delîlu'l-Ebhâsi't-Târîhiyye fi Me-cellâti's-Sûriyye" ismiyle hazırlanmış ve bu eser 1986'da Şam'da basılmıştır. Bu çalışmada Suriye'deki ilmî dergilerden seçilmiş 8 adet dergide yer alan Tarih, İslâm tarihi, Terâcim, Arap ülkeleri tarihi, bazı Müsteşriklerin çalışmaları, Seyahatnâmeler, Sanat tarihi, Arkeoloji vb. konularla ilgili makaleler

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı.

sıralanmıştır. Makaleler ana başlıklar halinde verilmiş, bazen okuyucuya kolaylık sağlaması açısından alt başlıklar da kullanılmıştır.

Bu hususa örnek vermek gerekirse; İslâm tarihinin ana dönemleri “el-Usûru’t-Târîhiyye” ana başlığı altında incelenmiş ve makaleler sıralanırken şu alt başlıklar verilmiştir:

- Eski Çağ Tarihi (et-Târîhu’l-Kadîm).
- Cahiliye Dönemi (et-Târîhu’l-Câhili).
- İslâmî Dönem (İslâmiyyât).
- Emevîler Dönemi (el-Ümeviyyûn).
- Abbasîler Dönemi (el-Abbâsiyyûn).
- Fatımîler Dönemi (el-Fâtmiyyûn).
- Eyyûbîler Dönemi (el-Eyyûbiyyûn)
- Begteginliler-Erbil Atabegleri (Âl-i Begtegin).
- Osmanlılar Dönemi (el-Osmâniyyûn).
- 20. Yüzyıl Tarihi (el-Asru’l-Hadîs).

Bu fihristte makaleler verilirken şu sıra takip edilmiştir: Önce makalenin ismi, daha sonra makalenin yazarı verilmekte, en son olarak da bu makalenin yayımlandığı derginin ismi, cildi ve sahifesi zikredilmektedir. Ancak biz makaleleri sıralarken Bibliyografya stiline uygun olarak önce yazar adını, sonra makalenin adını, daha sonra da derginin ismi, cilt ve sayfasını verdik.

Bu eserde sıralanan makalelerin yayımlandığı dergiler hakkında kısa bilgi vermek istiyoruz⁽¹⁾:

1. Mecelletu’l-Mecmai’l-İlmi’l-Arabî (Mecmau’l-Luğati’l-Arabiyye): Çeşitli ilim ve sanat konularının yer aldığı ilmî bir dergidir. İlk sayısı 1921 yılında çıkmış, daha sonra bazı yıllarda kesintiye uğramıştır. Günümüze kadar bazı aralıklarla yayınına devam etmiştir.

2. Mecelletu’l-Muktebes: Kurucusu ve sahibi Ali, Muhammed Kürdî ’dir. Her ayın başında çıkan edebî, ilmî, ictimâî bir dergidir. İlk sayısı 1908 yılında çıkmış, 1917 yılında yayını durmuştur.

3. Mecelletu’s-Sekâfe: Üstad Halil Merdem Bek, Dr. Cemîl Salîbe, Dr. Kâzım ed-Dağîstânî, Dr. Kâmil Ayyâd tarafından çıkarılan aylık üniversite dergisidir. İlk sayısı 5 Nisan 1933’te çıkmış, 1934 yılı Haziran ayında çıkan 10. Sayıdan sonra derginin basımı durdurulmuştur.

1. Bu konuda fazla bilgi için bkz: M. Mutî’ el-Hâfız-Ğazve Bedîr, Delîlü’l-Ebhâsi’t-Târîhiyye fî Mecellâti’s-Sûriyye, Dimeşk, 1986, s.11-13.

4. *Mecelletu'l-Misbâh*: Her Arabî ayın başında aylık olarak çıkan ilmî, edebî, tarihî, ictimâî bir dergidir. Kurucusu Muhammed Ahmed Dehmân'dır. İlk sayısı 1927 yılında çıkmış, 3. sayıdan sonra aynı yıl içinde basımına son verilmiştir.

5. *Mecelletu'l-Havliyyâti'l-Eseriyye es-Sûriyye*: İlmî, arkeolojik ve tarihî bir dergidir. Suriye umumî müze müdürü tarafından yılda iki defa çıkarılan derginin amacı; Suriye tarihi ve arkeolojisi üzerine yapılan çalışmaları, makaleleri yayınlamaktır. Dergide çıkan makaleler, Suriye arkeologlarından bir grup bilginden oluşan bir komisyon tarafından değerlendirilmektedir.

6. *Mecelletu'd-Dirâsâti's-Şarkıyye*: Suriye'deki Fransız-Arap Araştırmaları Enstitüsü tarafından yıllık olarak çıkarılan tarihî, edebî ve felsefî bir dergidir. İlk sayısı 1931 yılında Fransızca olarak ilim alemine sunulan dergiye daha sonra Arapça bazı araştırma ve metinler ilâve edilmiştir. Bu dergi toplam 34 sayı olarak çıkmıştır.

7. *Mecelletu Dirâsât Târîhiyye*: Şam'da çıkan ve Arap tarihi hakkındaki araştırmaları yayınlayan bir dergidir. İlk sayısı 1980 yılında çıkan bu dergi, hâlen yayınına devam etmektedir.

8. *Mecelletu't-Türâsi'l-Arabî*: Şam'da İttihâdu'l-Küttâbi'l-Arab tarafından ilk sayısı 1979 yılında çıkarılan bir dergidir. Bu mecellede Arap kültürü ile ilgili tarihî, edebî, felsefî, ilmî makaleler yayınlanmıştır.

Bu kısa bilgileri verdikten sonra Suriye ilmî dergilerinde ilk dönem İslâm tarihi, Emevîler, Abbasîler, Fatımîler, Eyyübîler, Begteginliler, Osmanlılar ve 20. yüzyıl tarihi ile ilgili makaleleri alt başlıklar halinde sıralamak istiyoruz. Söz konusu eserde makaleler verilirken sıralamada Arap alfabesi esas alınmıştır. Biz ise tertipte Lâtin alfabesini esas alarak ona göre sıralama yapmayı uygun bulduk.

I. İLK DÖNEM İSLÂM TARİHİ

1. 'Akil, Dr. Nebih, "el-Esbâbu'l-İktisâdiyye ve'l-İctimâiyye li Mukâvemeti Kureyş ed-Da've ile'l-İslâm", Dirâsât Târîhiyye, VII: 83-97.

2. 'Akil, Dr. Nebih, "İntişâru'l-İslâm fi'l-Halîc fi Zemeni'r-Rasûli'l-Kerîm", Dirâsât Târîhiyye, I: 27-52.

3. 'Akil, Dr. Nebih, "Muşkiletu'l-Hukm fi'l-İslâm ba'de Vefâti'r-Rasûl", Dirâsât Târîhiyye, XII: 7-27.

4. Ali, Muhammed Kürd, "el-Cibâye fi'l-İslâm", el-Muktebes, II: 204-210.

5. Ali, Muhammed Kürd, "Hayâtu'r-Rasûl", el-Muktebes, IV: 706-707.
6. Ali, Muhammed Kürd, "el-Hisbe fi'l-İslâm", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, I: 257-262.
7. Ali, Muhammed Kürd, "el-Hisbe fi'l-İslâm", el-Muktebes, VI: 158-160.
8. Ali, Muhammed Kürd, "el-Hisbe fi'l-İslâm ve Erba'a Mahtûtât fihâ (1-2)", el-Muktebes, III: 537-554, 609-618.
9. Ali, Muhammed Kürd, "Muhammed ve'l-Âhira", el-Muktebes, VIII: 129.
10. Ali, Muhammed Kürd, "el-Müslimûn ve'z-Zimmiyyûn ve'l-Mu'âhidûn", el-Muktebes, III: 251-274, 434-443, 491-501.
11. Ali, Muhammed Kürd, "es-Sanâiu'l-İslâmiyye (1-2)", el-Muktebes, III: 206-214, 242-251.
12. Ali, Muhammed Kürd, "et-Tedvîn fi'l-İslâm", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, X: 408-411.
13. Ali, Muhammed Kürd, "Tesmiyetu Ebtâli'l-Arab ve Kâtîliyhim fi'l-İslâm", el-Muktebes, VII: 194-197.
14. el-'Aselî, Şükrî, "el-Cibâye fi'l-İslâm", el-Muktebes, IV: 90-100, 154-161.
15. 'Avvâd, Kurkîs, "el-Varak evi'l-Kağîd Sına'atuhû fi'l-Usûri'l-İslâmiyye", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XXXIII: 409-438.
16. 'Ayyâd, Dr. Muhammed Kâmil, "Eseru Sıkiyye fi Nakli'l-Hadarati'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye ile'l-Avrûbiyyîn", Dirâsât Târîhiyye, V: 14-29.
17. el-'Azm, Refîk, "Esbâbu'l-Hicreti'n-Nebeviyye", el-Muktebes, VI: 66-72.
18. Bedr, Dr. Ahmed, "Hicretü's-Sekâfe mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib fi'l-Karni's-Sânî li'l-Hicreti", Dirâsât Târîhiyye, VIII: 77-94.
19. Bedr, Dr. Ahmed, "et-Tanzîmu'l-Askerî 'Inde'l-Arabî'l-Müslimîn: Fetre-tü'n-Neşeti ve't-Tekvîn", Dirâsât Târîhiyye, IV: 110-166.
20. ed-Dâye, Dr. Muhammed Rıdvan, "es-Sîretu'n-Nebeviyye fi't-Turâsi'l-Endelüsi", et-Turâsu'l-Arabî, I: 69-95.
21. Dehmân, Muhammed Ahmed, "Halka Mefkûde min Silsileti't-Târîhi'l-İslâmî Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XVI: 306-318.
22. ed-Dûrî, Dr. Abdülaziz, "Nizâmu'd-Darâib fi Sadri'l-İslâm", Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, XLIX: 292-308.

23. Emîn, Dr. Hüseyin, “el-Mescid ve Eseruhû fî Tatvîri't-Ta'lim”, Dirâsât Târîhiyye, V: 5-13.

24. Ferruh, Dr. Na'im, “es-Sırau'l-Arabî el-Bîzantî li's-Saytarati ale'l-Bahri'l-Ebyadi'l-Mutavassıt fi'l-Karni's-Sâmini'l-Miladî”, Dirâsât Târîhiyye, XII: 28-43.

25. Halîfât, Dr. 'Avd Muhammed, “el-Arab ve'n-Nevbe fî Sadri'l-İslâm”, Dirâsât Târîhiyye, VIII: 50-76.

26. Hammâş, Necdet, “er-Ridde ve Mevkıfu Ebîbekr minhâ”, Dirâsât Târîhiyye, V: 151-163.

27. el-Mağribî, Abdulkâdir, “et-Tedvîn fi'l-İslâm”, Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, XII: 668-671.

28. Muhtâr, Abdulmun'im, “Advâ alâ Mâhiyyeti Ma'reketi Zâti's-Savârî ve Devruhû fî Tatavvuri Huttati'l-Harbi'l-Arabiyye”, Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, XLI: 325-336.

29. Muhtâr, Dr. Abdulmun'im, “el-Yermûk yevmu Hâlid fî Târîhi'l-'Urûbe”, Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, XLIII: 765-785.

30. es-Savvâf, Dr. Fâik Bekr, “Ba'zu Mezâhiri'l-Hadâratî'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye fî Cezîreti Sıkıyye”, Dirâsât Târîhiyye, XII: 121-144.

31. Zeki, Ahmed, “et-Ticâretu ve'l-İslâm”, el-Muktebes, IV: 77-89.

32. Zekkâr, Dr. Süheyl, “et-Teşrî'u'l-İktisâdiyyu'l-İslâmî ve Devru'l-İmam Muhammed el-Hasen eş-Şeybânî fî İrsâi De'âimih”, Dirâsât Târîhiyye, II: 103-116.

33. Zilheim, Rudolf, “Fitnetu Abdullah b. Zübeyr”, Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, XLIX: 820-870.

34. Ziyâde, Nikola, “el-Meşriku'l-İslâmî fi'l-Karneyni's-Sâlis ve'r-Râbi' el-Hicriyyeyn”, Dr. Dirâsât Târîhiyye, VIII: 102-143.

II. EMEVÎLER DÖNEMİ

1. Ali, Muhammed. Kürd, “Mumeyyezâtu Benî Umeyye-1”, Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XVI: 408-421.

2. Ali, Muhammed Kürd, “Mumeyyezâtu Benî Umeyye-2”, Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XVI: 450-455.

3. el-Hamârene, Dr. Sâlih, “Mervân b. el-Hakem ve'l-Hilâfe”, Dirâsât Târîhiyye, VI: 29-58.

4. Su'aydân, Dr. Ahmed Selim, “Mutala'ât fî Târîhi'l-Ulûm fi'l-Asri'l-Umevî”, Dirâsât Târîhiyye, III: 113-122.

III. ABBASÎLER DÖNEMİ

1. 'Akil, Dr. Nebih, "Ba'du Ahdâsi'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve'd-Devru'l-Abbâsiyyi'l-Evvel min Hilâli Manzûrin Unsurî ve İktisâdî ve İctimâî", Dirâsât Târîhiyye, IV: 63-84.
2. 'Akil, Dr. Nebih, "ed-Da'vetü'l-Abbâsiyye-Dirâse fi'l-Huviyye", Dirâsât Târîhiyye, XIII-XIV: 51-72.
3. Ali, Muhammed Kürd, "eş-Şuûbiyye", el-Muktebes, IV: 37-49.
4. 'Avvâd, Mihail "el-'Utlatü'l-Üsbü'yye fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XVIII: 52-58.
5. el-Keyalî, Sâmi "Vemzât mine't-Târîh ve Feterât Dâmiye min Bed'i Asri'l-Inhiyâr", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XL: 476-491.
6. Lecnetu'l-Mecelle, "Tuhfetu Târîhiyye Nâdira: Âhiru Halifeti Abbâsî, Eserun Lehû", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, IX: 308-310.
7. el-Mağribî, Abdulkadir, "Munazaratu 'Alimîn fi Meclisi'l-Me'mûn", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XXIX: 3-21.
8. el-Mancûrî, Mahmud, "Beyne't-Târîh ve'l-Edeb, el-Hadaratu'l-Abbâsiyye ve Eseruhâ fi Luğati'l-Arab", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, V: 365-373.
9. el-Muneccid, Salâhuddîn, "Cevâhiru'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyîn", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XVI: 555-561.
10. en-Nekdî, 'Arif "İstidrâk ve Ta'lik ve Nazra ilâ Târîhi Beni'l-Abbâs (1-10)", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XXXVI: 166-175, 316-325, 506-515; XXXVII: 170-176, 295-302, 389-400, 571-584; XXXVIII: 53-68, 211-220, 382-392.

IV. FATİMÎLER

1. Ali, Muhammed Kürd, "Evdâu'd-Devleti'l-Fâtumiyye", el-Muktebes, VII: 899-918.
2. Hasen, Ali Muhammed el-Fakîh, "Nesebu'l-Fâtumiyyîn", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XVIII: 59-61.
3. es-Sa'îdî, Dr. Ömer, "Muhavelâtu'l-Fâtumiyyîn el-İstîlâ 'alâ Mısr/el-Eb'âdu'd-Devliyye ve'l-İsteraticiyye", Dirâsât Târîhiyye, VII: 74-82.

V. EYYÛBÎLER

1. el-Bennâ, Adnan, "Müsâhemetun fi Dirâseti Hukmi'l-Melik el-Muaz-zam", el-Havliyyâtu'l-Eseriyye es-Sûriyye, IV: 85-94.

2. Cahen, Claude, "Ahbâru'l-Eyyübiyyîn", Mecelletü'd-Dirâsâti's-Şarkıyye, XV: 127-177.
3. İlisev, Nükeyte (Nekîte), "Tercemetu Mahmud b. Zengî b. Ak Sungur Ebu'l-Kâsım b. Ebî Saîd Kasîmu'd-Devleti't-Türki el-Meliki'l-'Adil Nuruddin ve Nâsırı Emîri'l-Mü'minîn", Mecelletü'd-Dirâsâti's-Şarkıyye, XXV: 136-140.
4. el-Mağribî, Abdulkadir, "el-Kelimâtu'l-Eyyübiyye", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XII: 143-151.
5. Şubûh, İbrâhim, "Vasiyyetu'l-Melik es-Sâlih Necmuddin Eyyûb ilâ İbnihî Tûranşah", Mecelletü'd-Dirâsâti's-Şarkıyye, XXIX: 99-104.
6. Tedmurî, Dr. Ömer Abdüsselâm, "er-Ribât ve'l-Murâbitûn fi Sâhili's-Şam mine'l-Fethi'l-İslâmî hattâ el-Hurûbi's-Salîbiyye", Dirâsât Târîhiyye, V: 77-98.
7. Zeytûn, Dr. 'Adil, "Advâ ale'l-'Alâkâti't-Ticâriyye beyne's-Saltanati'l-Eyyübiyye ve Cumhûriyyeti'l-Bündûkiyye 1171-1250", Dirâsât Târîhiyye, II: 134-148.

VI. BEGTEGİNLİLER (ERBİL ATABEGLERİ)

1. el-'Azâvî, Abbas, "Âl-i Begtegin Muzafferuddin Gök Böri (1-5)", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XXI: 404-418, 515-529; XXII: 55-64, 138-149, 223-231.

VII. OSMANLILAR

1. Ali, Muhammed Kürd, "Ğine'l-Osmâniyyîn", el-Muktebes, IV: 414-419.
2. Ali, Muhammed Kürd, "Hâlu'd-Devleti'l-Osmâniyye el-İktisâdiyye", el-Muktebes, VII: 941-943.
3. Ali, Muhammed Kürd, "Hukûmetu's-Şûra fi'l-Memleketi'l-Osmâniyye", el-Muktebes, VII: 768-774.
4. Ali, Muhammed Kürd, "Mufekkirât fi'l-Ahdi'l-Hamîdî", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, VII: 175-184.
5. Ali, Muhammed Kürd, "es-Sihâfetu'l-Osmâniyye (Târîhuhâ)", el-Muktebes, IV: 410-413.
6. el-'Asefî, Şükri, "el-Kudât ve'n-Nuvvâb", el-Muktebes, IV: 592-610.
7. el-'Azm, Hakkı, "Muhtasar Târîhi't-Tıbâ'a ve's-Sihâfeti't-Türkiyyeti'l-

Osmâni, el-Muktebes, VI: 470-484.

8. Cevad, Mustafa, "el-Fermân", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XXV: 150-151.

9. er-Rîmâvî, Dr. Süheyle, "Tatavvuru Mefhûmi'l-Lâ Merkeziyye 'Inde'l-Arabî'l-Osmâniyyîn", Dirâsât Târîhiyye, XIII-XIV: 138-148.

10. Sâdik, Muhammed, "el-Müslimûn fi'l-Kostantiniyye", es-Sekâfe, 890-895.

VIII. 20. YÜZYIL TARİHİ

1. Dr. Abdülaziz b. Abdullah, "et-Turâsu'l-Arabî ve Anâsırıhi's-Sâliha: Nahda Arabiyye Hadîse", Dirâsât Târîhiyye, III: 39-64.

2. Ali, Muhammed Kürd, "el-Harb ve't-Târîh", el-Muktebes, VIII: 597-606.

3. Ali, Muhammed Kürd, "el-Harbu'l-'Amme", el-Muktebes, VIII: 482-492.

4. Ali, Muhammed Kürd, "Hasenâtu'l-Karnî'l-Mâzî ve Seyyiâtuh (1-3)", el-Muktebes, I: 128-136, 277-282, 328-331.

5. Ali, Muhammed Kürd, "Havâdisü's-Sene 1906-1907", el-Muktebes, I: 658-660.

6. Ali, Muhammed Kürd, "İbretü'l-Harbeyn", el-Muktebes, VIII: 407-418.

7. Ali, Muhammed Kürd, "en-Nahdatu'l-Arabiyyeti'l-Ahîra (Târîhuhâ)", el-Muktebes, IV: 502-514.

8. Ali, Muhammed Kürd, "Seyyiâtu'l-Karnî'l-Mâzî", el-Muktebes, I: 91-93.

9. Ali, Muhammed Kürd, "Vakâi'u'l-Harb", el-Muktebes, I: 538-541.

10. Arslan, Şekîb, "Nahdatu'l-Arabî'l-'İlmiyye fi'l-Karnî'l-Ahîra", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XV: 415-443.

11. el-Hatîb, Dr. Adnan, "en-Nahdatu'l-Arabiyye fi'l-Asri'l-Hadîs: Hakâik Târîhiyye anhâ (1-2)", Mecmau'l-'İlmi'l-Arabî, XXIV: 470-479, 612-636.

12. Kâsimiyye, Dr. Hayriyye, "el-Hareketü'l-Arabiyye Hilâle'l-Harbi'l-'Ale-miyyeti's-Sâniyye ve fi A'kâbihâ 1939-1953", Dirâsât Târîhiyye, I: 96-114.

13. Kâsimiyye, Dr. Hayriyye, "el-Vatanu'l-Arabî beyne'l-İtticâhi'l-Kavmî ve Vakı'ı't-Teczie fi'l-Fetrati beyne'l-Harbeyni'l-Âlemiyyeteyn", Dirâsât Târîhiyye, XII: 91-120.

Dinî Araştırmalar, Eylül - Aralık 1998, c. 1, s. 2

Kitap Tanıtımı

XVIII-XX. Yüzyıl Başında Tatar Rûhânî Edebiyatı

Cemil Abdülhakoviç Zeynullin

Magarif Neşriyatı, Kazan 1998, 207 s. (ISBN: 5-7761-0462-9)

Kazan Devlet Üniversitesi'nde görev yapan Cemil Zeynullin'in bu eseri, müslüman Tatar Türkleri arasında yaygın olan tercüme ve telif dinî edebiyat ve bu dinî edebiyatın dili ile Tatar Türkçesine tercüme edilme prensipleri üzerine yapılmış bibliyografik ağırlıklı bir çalışmadır. Eserde; XVIII. yüzyıl başlarından XX. yüzyıl başlarına kadar Kur'an tefsirleri, hadis kitapları, dini vaaz, öğüt ve nasihat içerikli kitaplar üzerinde durulmuş ve bunların tercümelerinden örnekler verilmiştir.

Yazar, Türk-Tatar dinî edebiyatının, halkın bütün ihtiyaçlarına bir cevap niteliği taşıdığı için, aynı zamanda halk edebiyatı kapsamına da girdiğini ifade etmekte ve o dönemde yazılan veya tercüme edilen eserlerin sadece dini emir ve nehiyleri taşımadığını söylemektedir. XX. asır başına kadar yazılan metinlerde dini konular, fen, sanat, edebiyat... vb. konuları birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını belirten Zeynullin, dini edebiyat ve dünyevi edebiyat ayrımının da olamayacağını beyan etmektedir. Ancak o, bu metinlerin ağırlıklı olarak ilahiyat konularını işlediğini de zikretmektedir. Zeynullin'in önemle üzerinde durduğu bir nokta da, sözkonusu dini edebiyatın 1552'den itibaren Rus esaretinde yaşayan Türk-Tatar kavminin manevi direniş kaynağı görevini görmüş olmasıdır.

Zeynullin çalışmasını iki bölümde ele almaktadır. Birinci bölümde dinî edebiyatın ihtiva ettiği çerçeve çizilmekte ve Tatarlar arasında yaygın olan Arapça, Türkçe (Tatarca) Kur'an tefsirlerinden, hadis kitaplarından ve ilahiyat konularını içeren diğer el yazma ve basma eserlerden bahsedilmektedir. Burada en

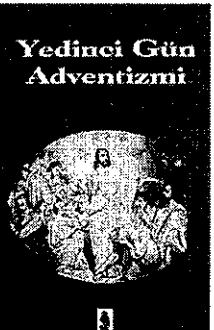
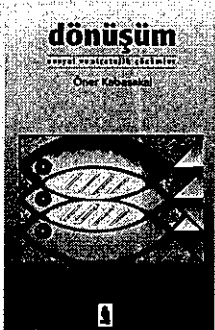
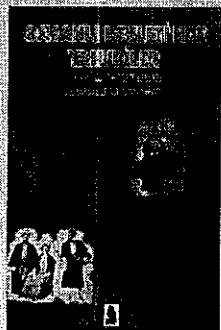
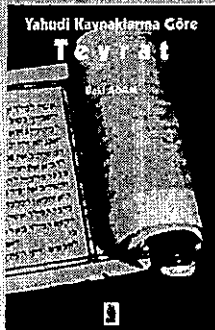
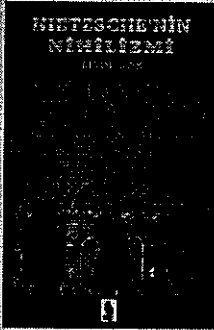
ilgi çekici kısım Türk-Tatar dini edebiyatının dil özellikleri ve tercüme prensip-leri üzerinde durulmaktadır. Bununla ilgili olarak; "*Tefsir-i Nu'manî*", "*el-İtkan fî Tercemeti'l-Kur'an*", "*Teshilü'l-Beyan fî tefsiri'l-Kur'an*" "*Heftiyek Tefsiri*"... gibi Türk-Tatar dilindeki tefsirler örneklerle tanıtılmakta ve incelenmektedir. Yine aynı dilde yazılmış olana "*Min bir Hadis-i Şerif Şerhi*" (M. Arif, Şerh. Abdürresid İbrahim, Kazan 1907)", "*Cevamiu'l-Kelim* (Rızaeddin Fahreddin, Kazan 1916)"... gibi hadis kitaplarına da yer veren Zeynullin, vaaz ve nasihat içerikli kitaplara da bahis ayırmıştır. Bu cümleden olarak; Yazıcıoğlu Ahmet Bican'ın "*Envârü'l-Aşıkîn* (Kazan 1904)"i, Ebulleys Semerkandî'nin "*Tenbîhü'l-Gafilin Tercümesi* (Kazan 1902)"i, "*Muhtasarü'l-Kuduri*", "*Altıparmak*", "*Aynü'l-İlim*"... gibi eserler, örnekler verilmek suretiyle, zikredilmektedir. Zeynullin, çalışmasının sonunda 114 suresinin kısa kısa tanıtımlarına yer vermiştir.

Türk-Tatar dini edebiyatı hakkındaki bu çalışma, günümüz Türk-Tatar düşüncesi için olduğu kadar genel Türk düşüncesi açısından da oldukça önemlidir. Bilhassa 70 yıllık komünist dönemin yaralarını sarmaya çalışan bölgenin ilmi hayatı açısından toparlayıcı ve bilgilendirici kıymetli bir çalışma hüviyetindedir. Yazarın şu ifadeleri de bunu haklı kılmaktadır:

"Ruhani (dini) edebiyat Tatar insanının hayatında büyük yer tutmuş ve onun manevi hayatını temin etmiştir. Çünkü o, doğduğu andan son nefesini verinceye kadar dinî edebiyat muhitinde olmuştur: Yeni dünyaya gelmiş çocuğa isim verme töreni, sünnet, nikah, son yolculuğuna uğurlandığında cenaze merasimlerinin tamamı dini hükümlere bağlı olarak yapılmıştır. Bugün de kendisini müslüman hisseden Tatar insanı bu merasimlere ihtiramla bakıyor, bu merasimleri elinden geldiği kadar yapmaya çalışıyor... Malum ki, ilahiyatsız medeniyetin temeli sağlam değildir. Bunun delili olarak ibareler (bunu anlamak için) yeterlidir. Tatar edebiyatının meşhur temsilcileri dini edebiyatı her zaman göz önünde tutmuşlardır. Bunu "Kul Ali"den başlayıp, Abdullah Tukay'a kadarki dönemde meydana çıkan eserlerde açıkça görmek mümkündür..." (s. 153).

*İbrahim Maraş**

* Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim dalı



Okum



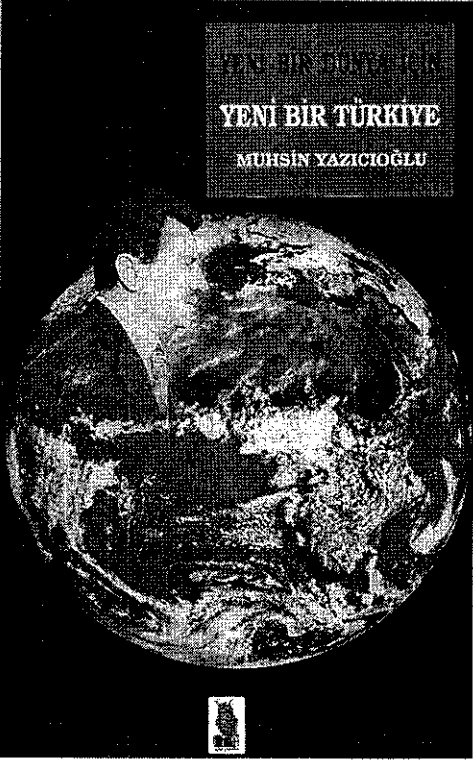


seba yayınları
K. Karabekir Cad. 85/28-80
Tel: 342 47 13 Ulus-ANKARA

YENİ BİR TÜRKİYE
MUHSİN YAZICIOĞLU

seba'yla
kitap
dünyasının
farkına
varım...

seba yayınları
K. Karabekir Cad. 85/28-80
Tel: 342 17 13 Ulus-ANKARA



turkuaz

Elektronik Haberleşme
Sistemleri Sanayi ve
Dış Ticaret Ltd. Şti.

*Cep telefonu ve
aksesuarları ile hizmetinizdeyiz.*

Atatürk Bulvarı Engürü Pasajı 107/36 Kızılay 06650 ANKARA
Tel: (90.312) 419 43 88 - 419 06 01 • Faks: (90.312) 418 66 57



Türk iş dünyasındaki önemli gelişmelerin özet:



Bu simge, Türkiye ekonomisinde yeni bir atılım dönemi başlatan Kombassan Holding'in simgesi. Ülke insanının atıl duran birikimlerini ekonomiye kazandıran Kombassan Holding, bugün tabana yayılmış güçlü sermaye yapısı, 100'ü aşkın fabrika ve kuruluşu, onbinlerce ortağı ve çalışanıyla Türkiye'nin en büyük holdinglerinden biri.

Kağıt, inşaat ve yapı malzemeleri, makine ve otomotiv sanayii, deri ve tekstil, gıda, havayolları, turizm ve iletişim faaliyet gösterdiği başlıca sektörler. Kombassan Holding markaları, sektörlerinin en büyük pazar payına sahip markaları arasında. Orta Doğu, ABD, Kanada, Avrupa Birliği ülkeleri başta olmak üzere dünya pazarlarında...

Yurt dışı yatırımlarıyla giderek uluslararası bir güce dönüşen

Kombassan Holding, 2000'li yılların; ekonomide güçlü,

teknolojide ileri, uluslararası arenada saygın

Türkiye idealini gerçekleştirmek için çalışıyor.



KOMBASSAN
H O L D I N G



