
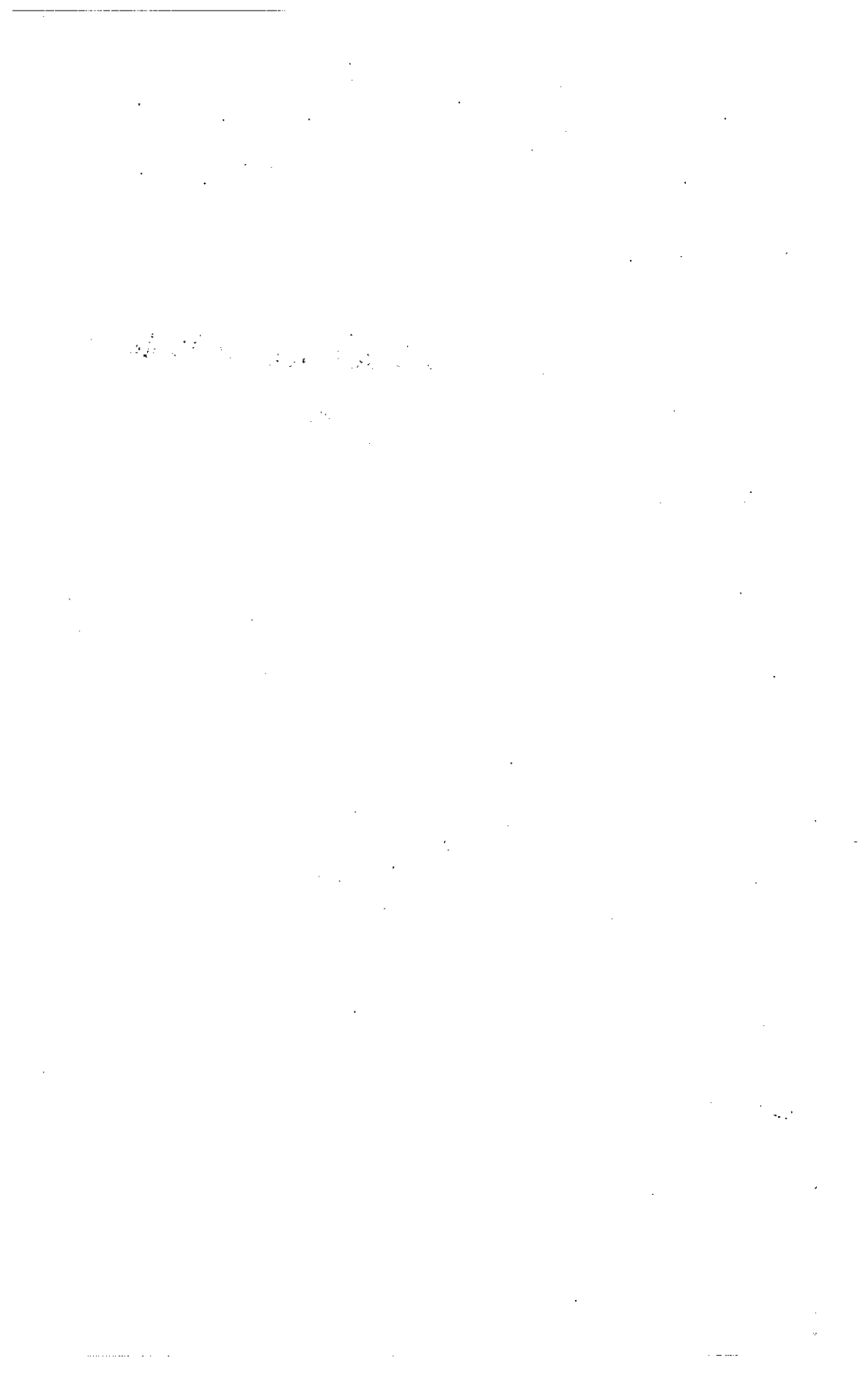


# Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol: 5 Num.: 13, May-August 2002

Abdulkadir Dinda  




# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi  
Dört ayda bir çıkar.

Se-Ba Ofset Ltd. Şti. adına

İmtiyaz Sahibi  
Sevim Başak

Yazı İşleri Müdürü  
Tamer Köksal

## Editörler Kurulu

Prof. Dr. Mustafa Erdem (Başkan)

Doç. Dr. Recai Doğan, Arş. Gör. Cengiz Çuhadar

## Yayın Kurulu

Doç. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Kamil Çakın, Doç. Dr. Kazım Sarıkavak, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Dr. Ali İsra Güngör, Dr. İbrahim Maraş, Birol Dok, Arş. Gör. Hakan Coşar, Arş. Gör. İbrahim Kaplan, Arş. Gör. Murat Gökalg, Arş. Gör. Ramazan Uçar, Arş. Gör. Yusuf Gökalg

## Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Anakara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Lachmann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.) Doç. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Doç. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Doç. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.),

## Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve Dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
  - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
  - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayımlanmış yazılar yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 5 Sayı: 13  
MAYIS-AĞUSTOS 2002  
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 8. 000. 000. -TL.

**Dizgi ve Baskı**  
Se-Ba Ofset Ltd. Şti.  
Tel - Faks: (0. 312) 342 17 13 - 384 11 25  
Ankara

**Yazışma Adresi**  
İbrahim Kaplan P. K. 74  
Bahçelievler/ANKARA  
e-mail: diniarastirmalar98@yahoo. com

**Posta Çeki Hesabı**  
Hakan Coşar adına 1007177  
Bahçelievler/ANKARA

**Abone Bedelleri**  
Yurt İçi: Normal: 20. 000. 000. - TL., Öğrenci: 15.000.000.-TL. (Yıllık)  
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

## Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana ..... *Münir Yıldırım* ..... Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çorum ..... *Ömer Başkan* ..... Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır ..... *Abdurrahman Acar* ..... Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ ..... *Mehmet Atalan* ..... Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum ..... *Kemal Polat* ..... Tel: (0. 442) 218 41 20
- Isparta ..... *Sandettin Özdemir* ..... Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul ..... *Halil Aydınalp* ..... Tel: (0.216) 310 53 11
- İzmir ..... *Hammet Aslan* ..... Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş ..... *Mehmet Ali Kirman* ..... Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri ..... *Süleyman Akyürek* ..... Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya ..... *Hidayet Işık* ..... Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya ..... *Hulusi Aslan* ..... Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize ..... *İbrahim Hilmi Karışlı* ..... Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sivas ..... *Hüseyin Yılmaz* ..... Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa ..... *Salih Aydemir* ..... Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van ..... *Şevket Topal* ..... Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

## Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: *Nazmi Dündar* Tel: 0033 01 469 42 625

• *Osman Sarıyusuף*

Tel: 0033 01 398 66 334 • Belçika - *Mehmet Demirci* Tel: 00 32 64 22 75 95

## Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için aşağıda belirtilen abone bedelini **Hakan Coşar 1007177 nolu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

## İÇİNDEKİLER

### 7 • AHMET İNAN

İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Cahiliye Kavramını  
Yeniden Okuma

### 27 • HASAN KAYIKLIK

Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları

### 41 • NURİ ADIGÜZEL

Meşşai İslâm Filozoflarında "Tabiat" Kavramı

### 57 • M. MAHFUZ SÖYLEMEZ

İslâm'ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri

### 81 • ZEKİ SALİH ZENGİN

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde  
Uygulanışı ve Din Eğitimi

### 107 • NAHİDE BOZKURT

Alioğullarının Siyasal İktidar İstencinde -Abbasiler Dönemi- İlk Mücade-  
lesi: Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin İsyanı

### 119 • ABDURRAHMAN HAÇKALI

İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi

### 137 • İBRAHİM YILMAZ

Telbiyelerin Arap Edebiyatındaki Yeri

### 149 • ADEM TUTAR

XIX. Yüzyılın Sonlarında Kozan Sancağında Müslümanlar  
ve Gayrimüslimler

### 165 • HAVA SELÇUK

Şer'iyye Sicillerine Göre Kayseri'de İhtida Hareketleri (1645-1665)

**177 • A. KADİR EVGİN**

Hadis'e Dayalı Bazı Problemlerin Günümüze Yansımaları

**187 • PETER L. BERGER**

**Çeviren:** İhsan ÇAPCIOĞLU

Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler

**199 • ZİYA GÖKALP**

**Sadeleştiren:** Recai DOĞAN

İslâm Terbiyesinin Mahiyeti

**201 • KİTAP TANITIMI**

# İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Cahiliye Kavramını Yeniden Okuma

Ahmet İNAN\*

## ABSTRACT

### A REVIEW OF CAHILIYYET AS A CONCEPT OF THE QURAN ACORDING TO THE PRIMITIVE NATURE

*This article intends to understanding the concept of cahiliyyet in the Quran over again from the beginning. So it aims to compare the concept of cahiliyyet in the Quran with the primitive nature as a notion of modern sociology and contemporary political science. According to this article there are a lot of anaologies between the idea of cahiliyyet and the idea of primitive nature. This result is very important for construction a Quranic sociology.*

*Keywords: Cahiliyyet, The Primitive Nature, Hobbes, Ibn Haldun, Cahiliyyetu'l-Ula, The First Ignorance Age*

## GİRİŞ

### Bakış Açıőı ve Değer Yargıları

Kur'an'da cahiliyye kavramına ilişkin Őimdiye kadar bazı çalışmalar yapılmıştır. Ne var ki, Kur'an'daki cahiliyye kavramının, -özellikle aydınlanma dönemi siyaset felsefecilerinin elinde kavramsallaştırılarak teoriye dönüştürülmüş ve devletin menşesine temel ittihaz edilmiş- 'ilkel doğa ortamı' teorisiyle<sup>1</sup> birlikte bir okumaya 'tabi tutulduğuna Őimdiye kadar rastlamıő değiliz. Bu makalemizde, Kur'an'daki cahiliyye kavramını 'ilkel doğa ortamı' kavramı ile birlikte okumaya çalışarak Kur'an'ın merkezi bir kavramına, anlamada yeni buutlar katmak istiyoruz.

Her ne kadar Kur'an-ı Kerim'de ( **جہل** ) kök harflerinden türemiş olan 24 kelime yer almakta ise de,<sup>2</sup> cahiliyye kavramını Kur'an'da önemli anahtar bir kavram kılan tek argüman bu değildir. Zira Kur'an kavramları, çoğu zaman Kur'an'da iőgal ettikleri hacimleri ile ya da sadece Kur'an'ın kendi içindeki vurgu ve bağlantıları ile değil, aynı zamanda sosyal hayatı etkileyen konseptlerle varolan illet bağlarıyla da önem kazanmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'daki cahiliyye kavramının, 'ilkel doğa ortamı' perspektifinden bir okumaya tabi tutulması, ona yeni anlam buutları kazandı-

(\*) *Yrd.Doç.Dr.*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 "İlkel Doğa Durumu" kavramı, zaman zaman "doğa hali", "doğa durumu" gibi kavramlarla da ifade edilmektedir. Bu makalemizde aynı anlamı veren bu ifadelerin hepsi kullanılmıştır.

2 Bkz: Muhammed Fuad Abdulbaki, *Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfa'izi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire-1997, ss. 225-226,C-H-L maddesi.

racaktır. Böylesi bir ameliye anakronizm olarak görülmemelidir; Zira 'ilkel doğa ortamı' kavramı her ne kadar Kur'an'ın nüzul ortamından farklı bir vasatta ve zamanlama olarak Kur'an'ın nüzulünden çok zaman sonra kavramsallaştırılmış ise dahi, kimi evrensel fenomenlerin önceden var oldukları halde sonradan tanımlandıkları ve kavramsal buut iktisap ettikleri bir vakıadır. Mehmet Bayrakdar'ın ifade ettiği gibi, kimi yeni teoriler vardır ki, kökleri geçmişin derinliklerinde yatar.<sup>3</sup> 'İlkel doğa ortamı' fenomeninin aydınlanma filozofları tarafından kavramsallaştırılarak tanıma kavuşmuş olması ve teorileştirilmesi, bu fenomenin daha önceden yok olduğuna delil teşkil etmez. Bilakis var olagelenin bir tanıma ve izaha kavuşmuş olması olarak telakki edilmelidir. Bu bakımdan Kur'an'daki cahiliyye kavramının 'ilkel doğa ortamı' ile birlikte okunmasının, bizi anakronizme düşürmeyeceğine kaniyiz.

Burada Kur'an'ın anlaşılmasındaki metodoloji sorununa da kısaca değinmek gerekecektir. Metodoloji konusundaki kabulümüz şudur: Fıkıh; Fıkıh Üsülü, Tefsir; Tefsir Üsülü, Hadis; Hadis Üsülü, Din (Akaid); Üsülü'd-Din (Kelam), vb. şeklinde Temel İslam Bilimleri ile birlikte oluşan Üsuller (Metodolojiler), zamanın tağayyürü ile tağayyür ederek gelişebilir, geliştirilebilir, eklemenebilir ve çıkartılabilir niteliktedir. Zira bu üsullerin kendisi nass değil, içtihat ve beşeri inşadır.

Kur'an kavramlarının anlaşılmasında metodolojinin yeri ve önemini allegorik bir anlatımla şöylece ortaya koyabiliriz: Bir bilim adamının, labaratuvar masasında inceleme altına almış olduğu hücre iki şekilde incelenebilir. Birincisi; çıplak gözle yapılacak inceleme. İkincisi; mikroskop ile yapılacak incelemedir. Kuşkusuz birinci inceleme sonucunda hücrenin, incelemeyi yapan bilim adamının zihnine düşecek olan izdüşümü ile ikinci inceleme sonucundaki izdüşümü aynı olmayacaktır. Bu benzetmede, 'mikroskop aleti ile inceleme' figürasyonu, metnin metodoloji aracılığıyla incelemesine benzetildiğinde, üsülün (metodoloji) önemi bir kez daha ortaya çıkacaktır. Ancak, sözgelimi elli yıl önce kullanılan bir mikroskop aracılığıyla hücre incelendiğinde zihne yansıyacak izdüşüm ile, daha gelişmiş ve yeni bir mikroskop ile incelendiği zaman zihne yansıyacak izdüşüm arasında çok büyük farklar meydana geleceği yadsınamaz. O halde metodolojilerdeki güncelleştirmelerin takip edilmesi, kaçınılmaz bir hal almaktadır. Binaenaleyh Kur'an kavram ve metinlerinin geliştirilmiş en son yöntem ve metotlarla incelenmesi kaçınılmazdır. Hücre üzerindeki bütün bu ameliye ve incelemeler onun dokusu, dış çeper ve hacmi üzerinde bir tahribat yapmaya değil, onu olduğu gibi anlamaya yönelik olduğu gibi, Kur'an kavram ve metinleri üzerinde yapılacak metodolojik incelemeler de, metnin dokusunu değiştirmeye yönelik değil, onu yeniden anlamaya yöneliktir. Ne var ki bu, netameli bir durumdur: Gerekli dikkat ve titizli<sup>3</sup> gösteremeyenler bazı kimseler, çoğu zaman anlamada/izdüşümde meydana gelen Jeğişimler karşısında, sanki hücrenin kendi öz dokusunda değişiklik yapılmıyormuş vehmine kapılabilmek-

3 Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara-2001, s. 11. (Birinci Baskının Ön-sözü)



tedir. Esasen bu bir illüzyondur. Zira, hücre üzerinde yapılan her türlü inceleme ameliyesi, ne biyopsisi yapılacak numune hücreyi ne de numunenin alınmış olduğu bünyedeki hücreyi değiştirebilecektir. Metodolojilerin değişmeyen öze (muhkem-norm) ilişkin değil, ancak değişebilen biçime (mütesabih-form) ilişkin olabileceğini düşünüyoruz.

Bu çalışmamızda Kur'an'daki cahiliyye kavramını 'ilkel doğa ortamı' perspektifinden okumaya tabi tutacağımıza göre, önce 'ilkel doğa ortamı' kavramını ele almak istiyoruz. Burada cahiliyye kavramı, inceleyeceğimiz amaç/hücre, 'ilkel doğa ortamı' ise, araç/mikroskop mesabesinde. Kur'andaki cahiliyye kavramının dokusunu bir de bu mikroskoptan izleme imkanı verebilirsek, bu makale önemli ölçüde amacına ulaşmış olacaktır.

### A. İLKEL DOĞA ORTAMI

Palcontoloji, Antropoloji, Arkeoloji gibi bilim dalları, insanlığın bir ilkel doğa hali yaşamış olduğu konusunda hemfikirdir. Antropolojik anlatımlarda, Jeolojik zamanlardan dördüncü zaman'ın Pleistosen evresinde, uygun doğal nesnelere alet olarak kullanmakla yetinen yaratıktan farklı olarak, Primatlar (memeliler) gurubuna giren ve aletlerini bilfiil yapabilecek duruma ulaşmış "alet yapan insan"ın ortaya çıktığı belirtilir.<sup>4</sup> Hala devam etmekte olan bu dördüncü zaman, memelilerin en mükemmel olan insanın arz üzerinde mevcudiyeti ile karakterizedir.<sup>5</sup> Tarihöncesi insanın alet ve silah yapımında kullandığı malzemenin içinde en dayanıklısı taştır. Dolayısıyla insanın taşı en çok kullanmış olduğu devreye de taş devri denilmiştir.<sup>6</sup> Bu devir insanları avcılık ve toplayıcılığa dayalı bir hayat tarzı sürdürüyorlardı.

Göçümüzden 10-12 bin yıl öncesinde son Buzul Çağı'nın bitişini izleyen dönemde beliren iklim değişiklikleri, Neolitik Çağ'a girişi hazırlamıştı.<sup>7</sup> 10.000 yıl önce tarım kavramı ortaya çıktığında, insanlık tarihine iki milyon yıldan fazla egemen olan avcılık ve toplayıcılık giderek inişe geçmiş ise de, insanlar bu gün dahi hala avcı-toplayıcı beyin ile dünyaya bakmaktadır.<sup>8</sup> Avcılık ve toplayıcılıktan Neolitik tarım devrimine geçiş yapan insanlığın, bir sonraki aşamada Kalkolitik Çağ'a girildiği kabul edilir. Khalkos (bakır) ve lithos (taş) sözcüklerinden türetilerek Kalkolitik yani 'Bakır-Taş Çağı' adı verilen bu sürece 'İlerici Üretici Dönem' ya da 'Gelişkin Köy Dönemi' gibi adlar verilir.<sup>9</sup> IX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde tüm silahlar ve çoğu aletlerin yapımında demir tartışmasız üstünlük sağlamıştı. Bu olaylar ve gelişmeler 'Tunç Çağı' kültürlerine kesin bir son verdi ve 'Demir Çağı' başladı.<sup>10</sup>

4 L.S.B.Leakey, *İnsanın Ataları*, Ankara-1971, ss. 12-13.

5 Şevket Aziz Kansu, *Antropoloji Dersleri*, İst-1938, s.23.

6 Bkz: L.S.B.Leakey, *İnsanın Ataları*, ss.23-143.

7 Geniş bilgi için bkz: Veli Sevin, *Anadolu Arkeolojisi*, İst-1997, ss.19-20, Desmond Moris, *İnsanlık Bahçesi*, (Çev:Engin Darca) İst-1973 s. 17.

8 R.Leakey-R.Lewin, *Göl İnsanları*, (Çev:Fusun Baytok) Ankara-1999, s.77.

9 Veli Sevin, *Anadolu Arkeolojisi*, s.54.

10 Veli Sevin, *a.g.e.*, s.123.

Antropolojik izahların arkeolojik bulgularla el ele vererek sürdürdüğü bu anlamlar, sadece tarihi bir malzeme olarak kalmıyor, bu veriler üzerinde ilk insanların sosyal yaşamı, ekonomileri, yaşam biçimleri, düşünsel ve sosyal gelişimleri ve nihayet karşılıklı ilişkilerin aşırı uçtaki örneği olarak savaşları ele alınmakta,<sup>11</sup> değişik bilimlere konu olmakta ve değişik bilimsel teorilere temel olabilmektedir.

Aydınlanma Çağında siyasal felsefe özel bir dal olarak kabul edilmenin ötesinde, düşünsel etkinliklerin asıl odağı olarak kabul<sup>12</sup> görmeye başladığında, antropoloji kökenli zamanlama ve çağ ayrımları üzerine siyaset felsefeleri geliştirilmeye başlandı. İnsanın ilkel doğa ortamındaki psikolojisi ile devlet kavramı arasında ilintiler kuruldu. Rousseau, (1712-1778) siyasal görüşlerini açıklarken kendinden önce Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) ve “Doğal Hukuk Okulu”na mensup bütün aydınlanma dönemi düşünürlerinin yapmış olduğu gibi, doğal yaşama döneminden yola çıkmıştı.<sup>13</sup> İkel doğa ortamını siyaset felsefesine uygulayan düşünürlerin başında gelen Hobbes, kendi siyaset felsefesini ortaya koyduğu eseri Leviathan’da, insanlığın doğal durumu ve doğa yasalarına önemle vurgular yapmakta<sup>14</sup> siyaset felsefesinin çıkış noktasına doğal insanı koymaktaydı. Hobbes’e göre, insanlar doğal yaşama halindeyken altın çağda değil, cehennem hayatı içindeydiler. Bu dönemde eşit ve özgür olan insanlar birbiriyle sürekli savaş içinde olmuşlardır. Böyle bir ortamda gelişme ve uygarlığın oluşması beklenemezdi. Tek çıkış yolu, insanların bir sözleşme ile kendi sınırsız özgürlüklerine son vermeleri, bir üçüncü lehine haklarından vazgeçmeleridir. Hobbes’e göre, ilkel doğa ortamı insanların sözleşme ile yarattıkları sınırsız yetkiye sahip olan bu yapay insan; bu ejderha, onları temsil edip yönetecektir. İşte bu ejderha (Leviathan) devletin kendisidir.<sup>15</sup>

Esasen Hobbes’dan yaklaşık üç asır öncesinde İbn Haldun (1334-1406), devletin menşei üzerine kendinden sonraki filozoflara ilham kaynağı olabilecek fikirler ileri sürmüştü. Devletlerin doğuşunu insanların birbirlerine saldırmalarına ve tağallüplerine bağlayan<sup>16</sup> İbn Haldun, ilk insani kurumların oluşumunu, insanın kendi biyolojik gereksinimlerine bağlamakta;<sup>17</sup> böylece içtimai hayat teşekkül ederek dünya mamur olduktan sonra, birbirinin saldırganlığından kendilerini korumak için insanların Yasakçı’ya (hükümet ve hakime) ihtiyaç duyduklarını<sup>18</sup> belirterek doğa durumuna ve doğa durumundaki saldırganlık ve tağallübün devletin menşesindeki rolüne dikkat çekmişti. Dahası İbn Haldun, Yasakçı’nın (hakim-hükümet), Tanrı tarafından seçilmiş peygamberler olduğu yolundaki görüşü eleştirerek, insanların yaşamının, haki-

11 Richard Leakey-Roger Lewin, *Göl İnsanları*, s.75.

12 Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, İst.-1984.

13 Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İst-1989, s.193.

14 Bkz: Thomas Hobbes, *Leviathan*, (Çev: Semih Lim), İstanbul-2001, ss.92 vd.

15 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İst-2000. (4. Baskı) s. 456. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ss. 92-138.

16 İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev: Zakir Kadiri Ugan) İstanbul-1986, I, s.82.

17 Geniş bilgi için bkz: İbn Haldun, *a.g.e.*, I, ss.100-101.

18 İbn Haldun, *a.g.e.*, I, s.104.

min kendisi tarafından vazedilmiş kanunlar ya da uruğunun yardımıyla temin edilebilir olduğunu<sup>19</sup> ifade etmek suretiyle devletteki iktidarın kaynağını Tanrı'ya değil, insanlara dayandırma konusunda Hobbes'i öncelemiştir.

Hukuk kavramının temelinde de ilkel doğa ortamının belirleyici bir özelliği vardır. Nitekim sadece siyaset felsefesi müellefatında değil, aynı zamanda hukuk müellefatında da hukuk kavramı hakkında yapılan izahlar sadedinde, doğa haline önemli atıflar yapılmaktadır. Buna göre, ilk insan topluluklarında henüz hak ve hukuk kavramı tam oluşmamış; tıpkı hayvanlar gibi, kuvvetli olan zayıfı ezmekteydi. Fakat insanın en esaslı niteliği olan akla sahip olması ve bunun vermiş olduğu hislerle hareket etmesidir. Akıl sayesinde, insan ve insanlık zamanla gelişmiş ve insan topluluklarında kuvvet nizamından (düzen) hukuk nizamına geçiş sağlanmış, kol ve silah kuvvetinin yerine hukuk ve ahlak kuralları yerleşmeye başlamıştır.<sup>20</sup> Şu halde insanlık sına-yanılmaları sonucunda, uzun ve zorlu tecrübelerle hukuk oluşturabilmiştir. Bu keyfiyet, aynı zamanda hukukun oluşumunu önceleyen bir doğa durumunun varlığını bir kez daha ortaya koymaktadır. Nitekim, "Medinetü'l-Fadıla" adlı eserin yazarı, büyük İslam filozofu Farabi'ye (870-950) göre, erdemli olmayan devlet çeşitlerinden biri de "cahil devlet"tir.<sup>21</sup> O, zorbalığa dayalı kadim site devletlerine "el-Medinetü'l-Cahile" adını vermektedir.<sup>22</sup> Esasen siyasette Eflatun'un yolunu tutan Farabi,<sup>23</sup> toplumu yaratan ilk faktör olarak doğa durumuna atıfta bulunmuştur. Ona göre tabiatta kuvvetli ile zayıf arasında sürekli bir savaş vardır. Bu savaş kuvvetlinin zayıfı ezmesi ile sona erer. Fakat zayıfla kuvvetli arasında anlaşma zaruridir. Bu anlaşma olmazsa kuvvetli zayıfı ezmeye devam eder ve bu hal anarşi doğurur. Bu anlaşma ilk toplumu yaratır. Sonradan insanların arzularıyla bir sözleşme (convention) kurulur. İnsanlar çıkarlarını ve arzularını birleştirerek toplumu yaratırlar.<sup>24</sup>

İlkel doğa ortamı düşüncesi, aynı zamanda tabii hukuk ekolüne de kaynak teşkil etmiştir. Esasen kökeni Eski Yunan felsefesi ve hukukuna dayanan tabii hukuk düşüncesi, XVI. ve XVII. yüzyıllarda Hugo Grotius (1583-1645) ve Thomas Hobbes tarafından bilimsel olarak izah edilmiş ve daha sonraki yüzyıllarda etkisini sürdürmüştür.<sup>25</sup> İngiliz filozofu John Locke, doğal hukuku, insanların "doğa durumu"nda sahip oldukları, hayat hakkı, özgürlük, mülkiyet hakkı gibi temel haklarla izah etmekteydi<sup>26</sup> Thomas Paine (1737-1809) ise, insanın insana karşılıklı bağımlılığının ve karşılıklı menfaatinin, topluluğu oluşturan büyük bağlantı zincirini meydana ge-

19 İbn Haldun, *a.g.e.*, I, s.105.

20 Zahit İmre, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul-1971, s.1.

21 Nevzat Kösoğlu, Eski Türkler'de İslam'da ve Osmanlı'da Devlet, İst-1997, s. 135.

22 Nafiz Danışman, *Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei*, AÜİF Dergisi, V, sayı:1-V, s.192. Ankara-1958: *Zikreden*: Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, s.16.

23 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi -Kaynakları ve Tesirleri*-Ankara (ty), (ikinci baskı) s.63.

24 Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 64.

25 Zahit İmre, *a.g.e.*, s. 28.

26 Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Ankara-1996, s.17.

tirdiğini ifade etmek suretiyle<sup>27</sup> ilkel doğa ortamı düşüncesinin önemli bir argümanı olan insanın ‘birbirine muhtaç olacak zafiyette’ ve ‘menfaatini hesap eden bir varlık olması’ şeklindeki temel argümanından yola çıkmıştır. Nitekim Hobbes, ilkel doğa ortamının uzanımında ortaya çıktığını ileri sürdüğü devleti, insanın temel psikolojik özelliklerine dayandırmış ve üç bölümden oluşan “Leviathan” adlı eserinin birinci bölümünü insanın psikolojik özelliklerine hasrederek, bütün insani duyu ve algıları tahlil etmiş ve Paine’nin vurgu yaptığı insani özellikleri de ele almıştı.<sup>28</sup>

Rönesans ve aydınlanma filozoflarının sıklıkla vurgu yaptıkları **doğa durumu** düşüncesi, belirttiğimiz üzere, Eski Yunan düşüncesine kadar uzanmaktaydı. Aristoteles, (İ.Ö: 384-322) ailenin doğa yasası uyarınca kurulduğuna vurgu yaparak, aileden sonra köylerin, daha sonraki aşamada krallıkların, şehir ve devletin (polis) kurulduğunu belirtmiş,<sup>29</sup> böylece devletin menşei doğa ortamına bağlamıştı.

Daha ötesine gidildiğinde, Aristoteles’in hocası Eflatun’un da (İ.Ö. 427-347) doğa durumu üzerine fikir yürütmüş olduğu görülür. Onun “Devlet” adlı yapıtının kaynağı, Eski Yunan’da, insanların doğuştan iyi ve eşit olduğunu, ancak toplumun kötü düzeninin onları bozduğunu, güçlülerin güçsüzleri ezdiğini, kanunların güçlülerin elinde güçsüzlere karşı bir silah olarak kullanıldığını savunanlar ile, insanların doğuştan ne iyi ne de eşit olduğunu, yalnız güçlü ve güçsüzlerin var olduğunu, güçlünün güçsüzü yönetmesinin tabiat gereği ve doğru olduğunu, bu nedenle insanın haklı olmaya değil, kuvvetli olmaya bakması gerektiğini savunan iki grup arasındaki düşünce çatışmasıdır.<sup>30</sup>

İnsanlık tarihi üzerinden “İlkel Doğa Ortamı” ya “Doğa Durumu” kavramları ile ifade edilen bir dönemin geçtiği, bu dönemde insanların kaos içinde yaşadıkları, henüz düzeni oluşturamadıkları, ancak düşünsel bir evülasyon ve sınama-yanılmalarla düzen fikrine ulaşabildikleri, bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğa durumundan söz eden antik çağ filozofları, ortaçağ filozofları ve nihayet rönesans ve aydınlanma dönemi filozof ve düşünürlerinin ortak ana vurgusu, devletin temelinde bireyin psikolojik eğilimlerinin var olduğu, bunun da temelinde onun sahip olduğu akli meclenin yer aldığıdır.

Kökleri Eski Yunan düşüncesine kadar giden ‘doğa durumu’ düşüncesi, Kur’an’ın nüzulüne takaddüm ettiğine göre, acaba doğa durumu fenomeni Kur’an’da da yer almış olabilir mi? Bizce yer almıştır. Bu soruyu sormuş olmakla ve bu soruya müsbet cevap vermiş olmakla, vahyi, olguda eritmiş olmak bir yana, bilakis vahiy ile vakıa arasında seviyeli ve dengeli bir ilişki düzeyi kurarak ona güç kazandırmış olacağımızı düşünüyoruz. Burada, doğa durumu fenomeninin sadece rönesans ve aydınlanma dönemi filozoflarının elinde bir siyaset teorisine taban olmuş halini değil, genel an-

27 Thomas Paine, *İnsan Hakları*, İst-1964, s. 195.

28 Bkz: Thomas Hobbes, *Leviathan*, ss.23-120.

29 Aristoteles, *Politika*, (Çev: Mete Tuncay), İst-1993, ss.8-9.

30 Eflatun, *Devlet*, İst-1980, (Çev: Sebahattin Eyyüboğlu-M.Ali Cimcoz) Çevirenlerin Önsözü’nden, s.11.

lamda antropoloji ve arkeoloji bilimleri içinde ihraz ettiği hali dikkate alacağımızı ve bu hali Kur'an'daki "Cahiliyye" kavramıyla mukayese etmeye çalışacağız.

## B. KUR'AN'DA CAHİLİYYE DÖNEMİ

Kur'an-ı Kerim'de (جهل) kökünden türeyen kelimelerin yirmi dört defa geçtiğini belirtmiştik. Burada (جهل) kökünün lügat anlamlarından çok,<sup>31</sup> Kur'andaki yirmi dört kullanım içinden, cahiliyyenin dönemselliğini daha çok ortaya koyan bazı ifadeleri seçerek, bu ifadeler üzerinde yoğunlaşacağız.

### 1. Kadim/Birinci Cahiliyye

Cahiliyye'deki dönemsellik kavrayışını en çok Kur'an'daki (الجاهلية الاولى)<sup>32</sup> ibaresi ifade etmektedir. Buradaki (الاولى) kelimesi (الجاهلية) kelimesinin sıfatıdır. Arapça'daki (الاول) kelimesinin müennesi olan (الاولى) kelimesi hem "kadim" anlamına gelmekte hem de sıra sayısı olarak "birinci" anlamını vermektedir.<sup>33</sup> Nitekim Razi, (ö:606/1209) Kur'andaki (الجاهلية الاولى) ibaresinde iki vecih (anlama biçimi) bulunduğunu ifade etmektedir. Razi'nin ifade ettiği birinci vech'e göre, ilk cahiliyye'den maksat, Nuh (as) döneminde yaşayanlar, son cahiliyye ise, Nuh (as)'dan sonra gelenlerdir. İkinci vech'e göre ise, ayetteki (الاولى) kelimesi 'kadim' anlamında olup peşinden (الآخرى) (son) kelimesinin gelmesini gerektirmez.<sup>34</sup>

Kanaatimizce (الاولى) kelimesi, "eski/kadim" anlamında ele alınırsa, bu defa eski'nin zıddı olan yeni (hadis) kavramı karşımıza çıkar ve yine zamansallık ve dönemsellik kavrayışı ortaya çıkar. Bir başka ifadeyle 'eski cahiliyye' kavramına karşılık 'yeni cahiliyye' kavramı ortaya çıkacak ve her halükarda dönemsel tasnifler yapma zorunluluğu yine belirecektir. Bu sebeple Kur'an'ın bu ibaresi, Müslüman zihni çeşitli çağ tasnifleri yapmaya sevk etmiştir. Bu bağlamda ilk cahiliyye dönemini Hz. Peygamberin bi'setinden önceki zaman olarak yorumlayanlar olduğu gibi, Adem ve Nuh (as) arasında geçen sekiz yüz yıl olarak izah edenler de olmuştur. İlk cahiliyye dönemine ilişkin olarak, İdris (as)'dan Nuh (as)'a kadar olan dönem, ya da Davut ve Süleyman (as) zamanı, veyahut İbrahim (as)'ın doğduğu dönem, yahut da İsa (as) ile Hz. Muhammed arasında geçen fetret dönemi şeklinde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.<sup>35</sup> Bazı bilginler de "ilk" ve "son" olmak üzere iki cahiliyye döneminin var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre birinci cahiliyye dönemi kadim cahiliyyedir ki,

31 (جهل) kökünün lügat ve ıstılah anlamları hakkında geniş bilgi için bkz: Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Konya (ty), ss. 1-8.

32 33/Ahzab:33.

33 Muhammed Said Esbar-Bilal Cüneydi, *Mu'cemu'ş-Şamil*, Beyrut-1985, s.217-218.

34 Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Tahran-(ty), XXV, 209.

35 Bkz:Tabatabai, *et-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum-1973, XVI, s.309; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, Lübnan. 1994,XI, s.189.

'cahiliyyetu'l-cuhela' olarak da anılır. Bu dönem çok uzak zamanlara kadar gider. Son cahiliyye dönemi ise, miladi beşinci asrın ortalarına kadar gelir.<sup>36</sup> Neşet Çağatay da bu tasnifi esas almakta ve XIX. yüzyıl batılı bilginlerinin bu tasnifin oluşumundaki rolüne değinmektedir. Çağatay'a göre, İlk cahiliye çağı, XIX. yüzyıl sonlarında batılı bilginler tarafından Arabistan yarımadasında yapılan kazı çalışmaları sonucunda çıkarılan yazıtlardan ve ele geçirilen diğer eserlerden önce bilinmemekteydi. Ancak XIX. yüzyılın sonlarında, XX. yüzyılın başlarında bu devir biraz aydınlanmıştır. Ona göre, İslamiyetin doğuşundan az önceki çağa yani, M. V. Yüzyıldan, Hz. Muhammed'in İslam dinini tebliğ edişine kadar geçen zamana da ikinci cahiliye devri denir.<sup>37</sup> Görülüyor ki, Kur'an'da yer alan "cahiliyyetu'l-ula" kavramı, Müslüman ilim adamlarının bir şekilde çağ tasnifi yapmaya sevk etmiştir.

Allame Tabatabai, Kur'an'daki 'ilk cahiliyye' ibaresi hakkında müfessirlerin serdettiği çeşitli görüşleri verdikten sonra, "bunlar delilsiz görüşlerdir"<sup>38</sup> demek suretiyle çağ tasnifine ilişkin bütün bu görüşleri zayıf görmektedir. Tabatabai'nin bu ifadesi, adeta her şeyin mutlaka 'nass' ile belirlenmesini olmazsa olmaz şart olarak ileri süren bir anlayışla, Müslüman bilginlerin yapmış oldukları çağ tasniflerini dikkate almamayı çağrıştıran bir yaklaşım sahibi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Biz, Müslüman zihinden türeyen bu tür tarihlemelerin, yüce Allah'ın muradına muvafık olup olmaması açısından değerlendirilerek ilahi murada muvafıklığına dair kat'i nass olmadığı saikiyle görmezlikten gelinmesini doğru bulmuyoruz. Zira Allah'ın muradının kat'i olarak belli olduğu 'muhkemat'lar sınırlıdır. Bunların dışında, ilimde derinleşmiş (rasihun) kimselerin inisiyatifine bırakılmış 'müteşabih' formlar da vardır.<sup>39</sup> Şayet her konuda kat'i nass istenme durumuna gelinirse, insan aklının ve insan aklının uzanımında husule gelen bunca bilimsel keşiflerin, teori ve tasavvuratların hepsinin sıfırlanması gerekecektir. Ayrıca bu gün modern tarih biliminin ya da arkeoloji ve antropolojinin esas aldığı çağ tasniflerinin, bölgeler bazında değişikliklere uğradığını ve bu anlamda bir izafiliğin söz konusu olduğunu biliyoruz. İnsanlığın bir bölümü demir çağında yaşarken, bir başka coğrafyada hala taş çağı yaşanabilmektedir. Şu halde Kur'an'ın bizatihi tarihleme işine girerek Müslümanlar için hazır bir paket program halinde bir çağ tasnifi yapması beklenemez. Fakat Kur'an, bir çok konuda yaptığı gibi ipuçları vermekle yetinmekte, gerisini insan zihni tamamlamaktadır. Nitekim Kur'an, lafzın manaya delalet kategorilerinden sadece en uç ikisi olan 'muhkem' ve 'müteşabih' kategorilerini vermiş, bu ikisinin arasında yer alan kategorileri inşa etmeyi insan zihnine bırakmıştır.<sup>40</sup> Binaenaleyh Kur'an'ın tam olarak anlaşılmasına gölge düşüreceğinden dolayı böylesi bir yaklaşımı doğru bulmuyoruz; Kur'an'ın temel verilerini donuk bir anlayışla olduğu

36 Muhyiddin ed-Derîş, *İ'rabu'l-Kur'ani ve Beyanuhu*, Dimaşk-Beyrut, 1994, VIII, s.16.

37 Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara-1982, ss.98-99.

38 Tabatabai, *el-Mizan...*, XVI, s.309.

39 Bkz: 3/A1-i İmran:7.

40 Bkz: Ahmet İnan, *Fıkıh Üsulünün Temel Parametreleri Açısından Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar*, İslamiyat, Cilt:II, Sayı:II, ss.106-111.

yerde hapsedmek yerine, onun temel verilerine sürdürebilirlik kazandırılmasının daha doğru bir yaklaşım tarzı olduğuna kaniiz. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, yüce Allah bize, belirlenmiş, münzel bir çağ tasnifi vermemiş, fakat bize çağ tasnifi yapmanın ipuçlarını vermiştir. İnsanlığın uygarlıkta katettiği aşamaları tasnif ve tarihlemelerle ortaya koymanın bir çok açıdan gerekli ve yararlı olduğu muhakkaktır.

## 2. Cahiliyye Kelimesinin Etimolojisi

Kur'an'daki cahiliyye kavramında dönemselliği ifade eden bir başka unsur da cahiliyye (جاهلية) kelimesinin etimolojik yapısıdır: Bu kelime, başına tarif edatı olan ( ال ) takısı almış biçimiyle; *el-cahiliyye* (الجاهلية) şeklinde Kur'an'da dört defa yer almaktadır.<sup>41</sup> Bu haliyle kelimenin yapısı bir sinai mastardır. Esasen mastarlar zamandan bağımsız, sadece olguya delalet eden kelimelerdir.<sup>42</sup> Nitekim Kur'an'da (جهل) kökünden türemiş diğer bir mastar kipi olan ve Kur'an'da dört defa yer alan cehalet (جهالة) kelimesi,<sup>43</sup> zamandan bağımsız olarak sadece olguya delalet etmektedir. Fakat sinai mastar kipindeki 'cahiliyyet' (جاهلية) kelimesi bundan farklı olarak dönemsellik kavrayışına kapı aralamaktadır: Cahiliyyet kelimesi, Arapça'daki (جهل) kökünün önce ism-i fail formuna sokularak 'cahil' (جاهل) kelimesi elde edildikten sonra, onun da sonuna nisbet bildiren bir ( ي ) harfi ile birlikte sıfata delalet eden (ة) harfinin eklenmesi ile elde edilen bir sinai mastardır. Sinai mastar özü itibarıyla isme ait bir sıfattır. Örneğin, bir sinai mastar olan alimiyet kelimesi, isim olan alim kelimesine nisbet edilmiş bir sıfattır. Keza, insaniyyet kelimesi insan kelimesine mensup bir sıfattır.<sup>44</sup> Şu halde sinai bir mastar olarak cahiliyyet kelimesi, isim olan cahil kelimesine nisbet edilmiş bir sıfattır. Sıfat (niteleyen) ise, açık ya da gizli, her halükarda mutlaka bir mevsufa (nitelenen) ihtiyaç duyar. O halde 'cahil' ismine nisbet edilmiş bir sıfat (niteleyen) olarak 'cahiliyyet' kelimesinin mutlaka bir mevsufu (niteleneni) olmalıdır. Bu mevsuf (nitelenen) hakiki anlamda 'cahil' ismidir. Ancak mecazi anlamda bu sıfat başka bir isme atfedilebilir. Bu nedenle Kur'an'ın i'rabını yapanlar, buradaki 'cahiliyyet' kelimesini bir sıfat olarak algılamış ve bu sıfata uygun düşecek mecazi bir mevsuf (niteleyen) takdir ederek 'cahiliyyet dönemi' şeklinde algılamışlardır.<sup>45</sup> Bu takdirde ayette geçen (تبرج زمن الجاهلية الاولى), (تبرج دور الجاهلية الاولى) ya da (تبرج دور الجاهلية الاولى) biçiminde olması gerekecektir. Ancak burada dönem'in (devir/zaman) cahillik vasfı ile vasıflandırılması, "soba yanıyor" ifadesindeki mecaza benzemektedir. Zira hakiki anlamda yanan soba değil, içindeki odunlardır.

41 Bkz: M. Fuad Abdulbaki, *Mu'cem...*, C.H.L maddesi.

42 Mustafa Ğalayini, *Camii'd-Durusi'l-Arabiyye(t)*, Beyrut-1994, I, s.160.

43 Bkz: M. Fuad Abdulbaki, *Mucem...*, C-H-L maddesi.

44 Mustafa Ğalayini, *Camii...*, I, ss.177-178.

45 Muhyiddin ed-Derviş, *l'rabu'l-Kur'ani...*, VIII, S. 8.

Binaenaleyh dönemin bizatihi kendisi cahillik vasfına sahip değil; o dönemde yaşayan insanlar bu vafsa sahiptirler. Şu halde (تبرج الجاهلية الاولى) ibaresinin hakiki anlamıyla tam açılımı, (تبرج النين عاشوا فى زمن الجاهلية الاولى) Ancak bütün dillerde varolan mecaz, ifadede daha kolay ve pratik bir anlatım imkanı verdiği için, yukarıdaki cümlede yer alan uzun kavrayışı verecek biçimde ‘cahiliyye devri/ dönemi’ ifadesi yerleşmiştir. Kur’an ise, ‘cahiliyyet dönemi’ ifadesini daha da kısaltılarak “cahiliyye” demekle yetinmiştir.

### 3. Cahiliyye’ye İlişkin İzafet Terkipleri

Kur’an’daki cahiliyye’nin dönemselliğini ortaya koyan üçüncü bir argüman da “el-cahiliyyet” (الجاهلية) kelimesine muzaf (tamlanan) olarak gelen kelimelerdir. Kur’an’da dört yerde geçen cahiliyyet kelimesi her dört defasında da izafet terkibi (isim tamlaması) içinde gelmiştir. Bunlar, *zannu’l-cahiliyyet*, *hukmu’l-cahiliyyet*, *hamiyyetu’l-cahiliyyet* ve *teberrucu’l-cahiliyyet* ifadeleridir.<sup>46</sup> İşte “cahiliyyet” kelimesine izafe edilen bu kelimeler, bize cahiliyyenin temel karakteristiğini tanıtmaya konusunda önemli işlevler vermektedir. Zira Arapça dilbilgisine göre, izafet ya ta’rif ya da tahsis bildirir.<sup>47</sup> Kur’an’daki *zannu’l-cahiliyyet*, *hukmu’l-cahiliyyet*, *hamiyyetu’l-cahiliyyet* ve *teberrucu’l-cahiliyyet* ibarelerinin hepsi ta’rif bildiren izafet türüne girmektedir.<sup>48</sup> Ta’rif ifade eden bu izafet türü, bu yönüyle Türkçe dilbilgisindeki *belirtili ad tamlamasına* benzemektedir.<sup>49</sup> Arap dilbilgisine göre bir başka açıdan izafet; *lamiyye*, *beyaniyye*, *zarfiyye* ve *teşbihîyye* olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Birincisi; mülkiyet ve tahsis ifade eder. Bunun için ‘lam’ (ل) harfi cerri takdir edilir. İkincisinde beyaniyye ifade eden ‘min’ (من) harfi cerri takdir edilir. Zarfiyyet ifade eden üçüncü çeşit izafet cümlesinde ise, ‘fi’ (فى) harfi cerri takdir edilir. Bu nevi izafette muzafun ileyh (tamlayan) aynı zamanda muzaf (tamlanan) ın zarfi durumundadır ve muzaf (tamlanan)ın zamanını ya da mekânını ifade eder. Dördüncü izafet türünde ise, teşbih ifade eden kaf (ك) edatı takdir edilir.<sup>50</sup> Bizce, Kur’an’da yer alan *zannu’l-cahiliyyet*, *hukmu’l-cahiliyyet*, *hamiyyetu’l-cahiliyyet* ve *teberrucu’l-cahiliyyet* ifadeleri, yukarıda zikredilen izafet türleri içinde üçüncü nevi izafet kategorisine dahil olmaktadır. Buna göre bu ifadeler, *cahiliyyet dönemindeki zann*, *cahiliyyet dönemindeki hüküm*, *cahiliyyet dönemindeki hamîyyet* ve *cahiliyyet dönemindeki çıplaklık* şeklinde anlaşılmalıdır. Bu şekilde alındığında cahiliyye’nin bir dönem olduğu kavrayışı daha vurgulu bir biçimde ortaya çıkar.

Bir başka açıdan düşünüldüğünde yukarıda ele aldığımız Kur’an’daki bu izafet terkipleri, *hakiki* ya da *manevi* izafet denilen izafet türüne girmektedir. Bu izafet tü-

46 Bu kavramların semantik tablilleri hakkında geniş bilgi için bkz: M. Faik Yılmaz, *Kur’an’da Cehalet Kavramı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Van, 1998, Sayı:II, Yıl:II, ss.160-164.

47 Hasan Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, Konya-(ty), s. 290

48 Ta’rif bildiren izafet terkiplerinin benzer örnekleri için bkz: Hasan Akdağ, *a.g.e.*, aynı yer.

49 Karşılaştırma için bkz: Mehmet Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi*, Ankara-1998, s.118.

50 Mustafa Galayini, *Cami...*, III, ss.206-207.



ründe *muzaf* (tamlanan) ile *muzafun ileyh* (tamlayan) arasında güçlü bir bağlantı vardır.<sup>51</sup> Kur'an'da "el-cahiliyyet" kelimesine güçlü bir bağlantı ile izafe edilmiş olan, *zan*, *hukm*, *teberruc* ve *hamiyyet* kelimeleri aynı zamanda cahiliyye döneminin temel karakteristik yapısını ortaya koymaktadır.

Cahiliyye'nin ana karakteristiklerini ortaya koymak bakımından yukarıya aldığımız bu dört izafet terkibi üzerinde ayrıntılı olarak durmak ve semantik tahlillerini yapmak istiyoruz:

### a. Teberrucu'l-Cahiliyyet: İlkellerdeki Çıplaklık

Kur'an-ı Kerim'in, Peygamber hanımlarına tavsiyelerle başlayan Ahzab suresinin 32. ayeti, 33. ayette aynı tavsiyelere devam etmekte ve "Kadim/Birinci Cahiliyye Teberrüci" (تبرج الجاهلية الاولى) nev'inden teberruc yapmamaları tavsiyesi de bu tavsiyeler arasında yer almaktadır.<sup>52</sup> İlkel doğa ortamı bağlamında düşünüldüğünde bu ifadeye yer alan "Kadim/Birinci Cahiliyye Teberrüci" ifadesi iki yönden dikkat çekmektedir. 1. İbaredeki (الاولى) kelimesindeki dönemsellik kavrayışı yönünden. 2. Birinci Cahiliyye Dönemi'nin çıplaklık ile karakterize edilmesi yönünden.

Gerçekten Kur'an 'cahiliyye'yi sistematik bir biçimde kendi içinde tasnif etmiş midir? Cahiliyye'nin "ilk"inden ya da "kadim"inden söz ettiğine göre, sürdürülebilir bir Kur'an mantığı kurgulayarak, sözgelimi 'ikinci cahiliyye dönemi', 'üçüncü cahiliyye dönemi' ya da 'kadim cahiliyye' kavrayışına karşılık 'yeni cahiliyye' gibi tasnifler yapmak ve bu dolayında tarihçi ve antropologların yaptığı çağ tasniflerinin bir benzerini Kur'an'dan okumak kabil midir? Gerçekte Kur'an bize 'ikinci', 'üçüncü', 'dördüncü' (...), ya da 'son' cahiliyye dönemlerinden söz etmiyorsa da "Kadim/Birinci Cahiliyyet"den söz ettiğine göre, bunun sürdürülebilir olduğunu biz düşünüyoruz. Her şeyden önce, Kur'an'ın 'çağ tasnifi' düşüncesini kabul ettiğini buradan çıkarsayabiliriz. Başka bir ifade ile, Kur'an'a göre insanların bir "ilk cahiliyyet" dönemi yaşamış oldukları kesindir. Ayrıca Kur'an bu dönemi çıplaklık (teberruc) ile karakterize etmektedir. Kuşkusuz böyle karakterize edilmesi, tarihleme konusunda uzmanlarına önemli ip uçları verecek niteliktedir. Kanaatimizce Kur'an'ın söz ettiği bu dönem; insanlığın henüz elbiseyi ve örtünmeyi keşfedip geliştirmede paleolitik dönemdir. Zira antropolojik anlatımlarda ilkel yaşam biçiminde insanların çıplak yaşadığı anlatılmaktadır. Kur'an'ın bu konuda antropolojik izahlarla örtüştüğünü ortaya koymak için, Kur'an'da geçen "teberruc" kelimesinin semantiği üzerinde durmak gerekecektir:

"Teberruc" kelimesinin kökü olan (برج), lügatte iki kaş arasındaki uzaklık, açıkça görünen yüksekçe tepe ve göz çeperi anlamına gelmektedir. Bu kelimenin burçlara ıtlak edilmesi, burçların yüksekçe ve apaçık ortada bulunması sebebiyledir.

51 Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vaifi*, Mısır-(ty), III, s.3.

52 "Cahiliyyetu'l-ula" ifadesinde yer alan "ula" kelimesi hem *kadim* hem de sıra sayısı anlamında *birinci* anlamlarına gelmektedir. Bu nedenle biz bu ifadeyi "Kadim/Birinci Cahiliyye" şeklinde Türkçeleştirmeyi uygun bulduk.

Beyazı halis beyaz, siyahı da simsiyah, geniş çeperli, gözbebeği güzelce, iri gözlere “el-berecu” denilmektedir. Bu nitelikleri taşıyan güzel gözlü kadınlara, “berca kadın” (امراة برجاء) denildiği gibi, bazı süslü özel elbise türlerine de “müberrec elbise” (ثوب مبرج) denilmektedir. “Teberrüc” kelimesi ise, kadının zinet ve güzelliklerini erkeğin dikkatine sunması, kışkırtıcı bakışlarla boyun ve yüz güzelliklerini açığa vurması,<sup>53</sup> örtülmesi daha iyi olanın açığa çıkarılması<sup>54</sup> anlamındadır.

Teberruc kelimesi ayrıca şu ayette geçmektedir:

“Evlenme arzusu kalmamış, oturan (ihtiyar) kadınların, *teberrücsüz* olarak dış örtülerini terk etmelerinde kendilerine bir günah yoktur. Ama *isti'faf* (iffet) yapmaları kendileri için daha hayırlıdır. Allah işitendir, bilendir.”<sup>55</sup>

Bu ayette, cinselliğini yaşayamayacak ölçüde yaşlanmış hanımların, “*teberrüc*”e (soyunma/çıplaklık) başvurmadan dış örtülerini almayabilecekleri ifade edilmekte, ancak bu ruhsat ile birlikte yine de iffet etmelerinin daha hayırlı olacağı belirtilmekte; bir başka ifade ile, verilen bir ruhsata karşılık azimet kabilinden olan “*isti'faf*” (utanma/iffet) yaparak örtünmeleri daha hayırlı görülmektedir. Görüldüğü gibi burada “*isti'faf*” ile “*teberruc*” halleri arasında bir ruhsat hali olan “iç elbise ile yetinme” durumu yer almaktadır. Yani “*teberruc*” kavramı ile, meşru olmayacak biçimde açılıp-saçılma hali, “*isti'faf*” kavramı ile de onun zıddı olan iffet gereği örtünme hali, bu iki kavramın orta yerinde ise, yaşlanmış hanımlara verilen iç elbise ile yetinme hali ifade edilmektedir. Bu değerler bir düzlem üzerinde sıralandığında, önce en ideal hal olan “*isti'faf*” hali, ikinci sırada, yaşlı hanımlara ruhsat olarak verilmiş olan “iç elbise ile yetinme hali”, üçüncü sırada da yasaklanmış olan “*teberruc hali*” yer alır. Şu halde “*teberruc*” ile “*isti'faf*” iki uç noktayı teşkil etmektedir. Dolayısıyla *teberrüc*, *isti'faf*ın zıddına iç elbiseden hali olma durumunu ifade eder. Esasen “*teberruc*” un daha iyi anlaşılması için “*isti'faf*” kavramını biraz daha açmakta yarar vardır: Arapça’da (عفف) kök harflerine dayanan (العفة), çirkinlikten men etmek anlamına gelmektedir.<sup>56</sup> Zira “*teberruc*”, (soyunma/çıplaklık) doğası itibarıyla çirkindir. Çirkinlikten sakınmak ya da çirkinliğin ortaya çıkmasına mani olmak iffet halidir. İffet bir bakıma estetik anlayışıdır. İffeti duyumsayabilmek için, her şeyden önce güzeli çirkinden ayırt edebilme potansiyeline yani akla sahip olmak kaçınılmazdır. Gerçekte de insanı hayvandan farklı kılan, akli melekenin devamı niteliğindeki hisleridir. Düşünme, konuşma, sevme, kin duyma gibi özelliklerin yanında onu hayvandan farklı kılan en önemli bir diğer özellik de utanma duygusu (ar/haya) ve bu duygunun bir uzanımı olan iffettir. İnsanın örtünmeye ihtiyaç duyması, onu hayvanlardan farklı kılan “utanma” duygusunun bir sonucudur. Nitekim ilkel cehalet dönemleri bir yana bırakılırsa her dönemde insanların bir şekilde örtüldüğü görülür.

53 İbn Manzur, *Lisan'ul-Arab*, Beyrut-1997, I, s.184.

54 Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nahhas, *I'rabu'l-Kur'an*, (tahkik: Zuhayr Ğazi Zahid), Beyrut-1988, III, s.312

55 24/Nur: 60.

56 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, s.372.

İnsan ile hayvan arasındaki en ayırıcı temel özelliklerden biri de insanın örtünme güdü-süne sahip olmasıdır. Bu sebeple insan yapay (artificial) olarak elbise yapmış ve onu kendisi ile özdeşleştirerek adeta doğasının bir gereği haline getirmiştir. Ne var ki, insanın kendi eliyle yapmış olduğu elbise, vahiy dilinde, Allah'ın yapımı olarak takdim edilmiştir.<sup>57</sup> Bizce bu durum, hakiki manada Allah'ın insan için elbise yapmış olduğunu ifade etmekten çok, insanın örtünmesini gerektiren utanma/iffet duygusu ve onun temelinde yatan akıl melekesini verdiğini ifade eden mecazi bir anlatımdır.

Doğa durumunda insan, çıplak halden iken, önce avret mahallini doğal nesnelere örtmüş, örtünme ihtiyacı giderek onun elbiseyi bulmasına yol açmış ve bedeninin çoğu kısmını örtmüştür. Şu halde insanın örtünmesinin temelinde, utanma duygusu, utanma duygusunun temelinde de akli melekesi yatmaktadır. Örtü ile akıl arasında varolan illiyet, örtü ile din arasında kurgulanan illiyeti böylece incelemektedir. Nitekim vahiy metinlerinde insanın ilk örtünmesinin serencamı anlatılırken,<sup>58</sup> onun akli melekesinin uzanımındaki hislerle örtünmüş olduğu anlaşılmaktadır. Örtünmeyi tavsiye eden vahiy bildirimleri, insanın bu hislerine hitap etmektedir. Eğer insanın akli melekesinin uzanımındaki utanma duygusu olmasaydı, ona örtünmeyi tavsiye edecek vahiy bildirimleri de olmayacaktı.

Kadim/Birinci Cahiliyye Dönemi'nin karakteristiği olan çıplaklık kültürü, beraberinde cinselliği de getirmektedir. Nitekim bazı İslami kaynaklarda bu döneme ait tasvirler yapılırken çıplaklık ve uzanımındaki cinsellik temaları zikredilmektedir. Buna göre ilk cahiliyye döneminde kadınlar incilerle süslü iç elbiseler giyerek yol ortasında yürürler ve kendilerini erkeklere sunarlar.<sup>59</sup>

Bu ve benzeri anlatımlar daha eski kaynaklarda da yer almaktadır. Nitekim en-Nahhas (Ö:338/950), 'cahiliyyetu'l-ula' döneminde kadınların açığa vurulması kötü olan yerlerini açığa çıkardıklarını, kadınların aynı anda hem kocalarıyla hem dostlarıyla birlikte olabildiklerini, belirtmektedir. Nahhas'ın bu anlatımları buraya alınamayacak derecede cinsellik temaları ile devam etmektedir.<sup>60</sup> Benzeri anlatımlar Alusi'de de yer almaktadır.<sup>61</sup>

Arapların cahiliyye dönemindeki çirkin davranışlarına kaynaklarda "Arapların ayıpları" (mesalibu'l-Arab) denilir.<sup>62</sup> İslam kaynaklarda cahiliyye dönemine ilişkin anlatımlar da bu kabildendir. Bu ve benzeri anlatımlardan insanlığın bir ilkel cehalet dönemi yaşadığını ve bu dönemin bariz bir vasfının çıplaklık olduğu anlaşılmaktadır. İslam kaynaklarındaki bu anlatımlar antropolojik anlatımlarda yer alan ilkel doğa ortamı ve bu ortamdaki çıplaklık anlatımları ile örtüşmektedir. Şüphesiz İslam kay-

57 Karşılaştırmalı olarak bkz: Tevrat, Tekvin:3/21; Kur'an, 7/A'raf:26.

58 Bkz: Tevrat, Tekin:2/25; 3/1-7, 21; Kur'an, 7/A'raf:26-27.

59 Muhyiddin ed-Derviş, *İ'rabu'l-Kur'ani*..., VIII, 16.

60 Nahhas, *İ'rabu'l-Kur'an*, III, s.314.

61 Bkz: Alusi, *Ruhu'l-Meani*, XI, ss.189-190.

62 İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Ankara-2001, s. 25.

naklarında “*cahiliyyetu'l-cuhela*” şeklinde de yer alan<sup>63</sup> ilk cahiliyye dönemine ilişkin çıplaklık betimlemelerinin temelinde Kur'an'daki “*cahiliyyetu'l-ula*” kavramının yattığını düşünüyoruz.

Kur'an-ı Kerim, örtünme ihtiyacının hissedilmesi olgusunun Adem ve Havva ile başladığına işaret eder. Buna göre yüce Allah, Adem ve Havva'yı cennete yerleştirdikten sonra, belli bir ağaç dışında onlara istedikleri yerden yiyebileceklerini belirtir. Ancak şeytan kendilerine gizli bırakılmış olan avret yerlerini göstermek için, Rablehinin onlara bu ağacı, iki melek olarak kalmaları için yasakladığını yahut da bu ağacı yedikleri takdirde ebedi kalanlardan olacaklarını söyleyerek onları dürtmüş ve kendisinin samimi-halis/nasihat edicilerden olduğuna dair yemin etmişti. Nihayet her ikisini de aldatmış, ağacın meyvesini tattıklarında avret yerleri kendilerine görününce cennet yapraklarından üst üste koyarak örtünmüşlerdir. İnsanoğlu giderek elbiseyi geliştirmiştir. Ancak Kur'an, (قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا) “Size elbise indirdik”<sup>64</sup> ifadesi ile elbiseyi münzel (indirilmiş) şeyler arasında saymaktadır.

Esasen Kur'an'daki “inzal” keyfiyeti daha çok “vahiy” ile yakın ilişkilidir. Tevrat,<sup>65</sup> Kur'an<sup>66</sup> ayetler,<sup>67</sup> beyyinat<sup>68</sup> kitap<sup>69</sup> nur<sup>70</sup> sure<sup>71</sup> gibi vahiy unsurlarının indirilişi “inzal” kelimesi ile ifade edilmektedir. Ancak bazen inzal, insanın kendi sun'iyatları (artificial) için de geçerli olabilmektedir. Sözelimi, demirin insanoğlunun hizmetine verilmesini ifade etmek için; demirin inzal edildiği de<sup>72</sup> Kur'an'da ifade edilmektedir. Bu aynı zamanda bize demir çağını çağrıştırmaktadır. Elbisenin inzali de buna benzemektedir. Gerek demirin gerek elbisenin inzali figürasyonu, insanoğlunun antropolojik gelişim serüveninde vahyin müdahil ve muharrik bir kuvve olduğunun bir göstermesi olarak yorumlanabilir. Bir başka ifadeyle, elbisenin inzali, giyinme fenomeninin ademoğlunun bilincine vahiy tarafından ilka edildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ancak vahyin ilkasını önceleyen şey, insanın akli melekesinin uzanımında yatan utanma duygusudur. Eğer insanda akıl olmasaydı ve aklın uzanımında utanma duygusu gelişmemiş olsaydı, ona elbise indirilmeyebilir ve belki de bir hayvan gibi hayatını çıplak olarak sürdürürdü.

### **b. Hamiyyetu'l-Cahiliyyet: İlkel Öfke/Kızgınlık**

Kur'an'da cahiliyye'nin ana karakterini ifade eden bir kavram da “hamiyyet” kavramıdır. Arapça'da “hamiyyet” kelimesi, kibirlenmek, gazabı artmak ve öfkelenmek

63 Nahhas, *İ'rabu'l-Kur'an...*, III, s.314.

64 7/A'raf:26.

65 5/Maide: 44.

66 2/Bakara:185; 12/Yusuf:2; 17/İsra: 106; 20/Taha:113.

67 2/Bakara:99; 22/Hac:16.

68 2/Bakara:99; 159; 22/Hac:16.

69 4/Nisa:105., 6/92.155., 38/Sad:29.

70 5/Maide: 44.

71 24/Nur:1.

72 57/ Hadid: 25.

gibi kavrayışları içermektedir.<sup>73</sup> Bu kelimenin kökü olan H-M-Y (حمي) maddesi, esasında güneşin<sup>74</sup> ve ateşin hararetini ifade ettiği gibi, bedende meydana gelen harareti de ifade eder.<sup>75</sup> Gerçekten de öfke halinde salgı bezleri faaliyete geçerek vücut ısısını artırır. Nitekim öfke halinde vücutta meydana gelen ısı artması durumu Türkçe'de “kızgınlık” kelimesi ile, bu duruma ilişkin fiil de “kızmak” fiili ile ifade edilir. Kur'an'da cehennem ateşinin kızgınlığını ifade eden bazı kelimeler de bu kökten gelmektedir.<sup>76</sup> Şu halde hamiyet; kızgınlık, öfke, sinirlilik/tassup, ğadap ve ateşin olma halini betimlemektedir.

Mekke'nin fethini konu edinen Fetih suresi, 26. ayette Mekke fethinden önce yaşanan Hudeybiye musalahasına atıfta bulunarak, Hudeybiye'de karşı karşıya gelmiş olan iki orduyu tasvir etmekte ve her iki ordunun psikolojik durumlarını tahlil etmektedir. Buna göre, kafirlerin kalplerinde cahiliye hamiyetinden bir hamiyet vardı. Buna karşın Allah, Resul'e ve Mü'minlere “sekinet”ini indirmişti. Böylece, Kur'an semantiği açısından “hamiyyetu'l-cahiliyye(t)” kavramının zıt anlamlısı olarak Kur'an'daki “sekine(t)” kavramı ortaya çıkmaktadır: “Sekine(t)”; güven ve rahat içinde olmak, sükunet, vakur olmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>77</sup>

Kur'an'da, cahiliye'nin önemli bir diğer karakteristiği olarak verilen kızgınlık ve öfke'nin; buna bağlı olan hareketlilik, kıpırdaklık ve huzursuzluğun ana sebebi “ilkel doğa ortamı” kavramıyla tahlil edilebilir. İlkel doğa ortamında henüz devlet ve düzeni oluşturamamış insan, devamlı bir arayış içinde, huzursuz, kıpırdak, güvensiz ve güvenliksiz yaşamaktadır. Bu döneme genel olarak savaş ve kaos egemendir. Esasında avcılık ve toplayıcılık döneminin insanı, sadece saldırgan değil, bir o kadar da korkak ve ürkektir. Onun saldırganlığının temelinde korku yatmaktadır. Zira ilkel doğa insanının kendisine sığınarak, huzur, güven ve rahatlık hissedeceği, İbn Haldun'un “Yasakçı”sı<sup>78</sup> ya da Hobbes'in Leviathan'ı henüz oluşmadığından, kaos ortamından korkmaktadır. Temelinde korku olan bu durum onu şiddete sevk etmektedir. Kanaatimizce Kur'an, nüzulünden belki de milyonlarca yıl öncesinde varolan ve bazı İslam müellefatında “cahiliyyetu'l-cuhela” dönemi olarak nitelendirilen ilkel doğa insanına ait “hamiyet” (kızgınlık/öfke) durumunu, kendi nüzul çağına çekerek, kendi pratik mücadele hattının konteksti içine yerleştirmektedir. Gerçekte de insanoğlu, milyonlarca yıl önce yaşamış olduğu ilkellikle ri bu gün dahi tekrar edebilmektedir.<sup>79</sup> Kur'an bu kötü geriye dönüşü hatırlatmakta ve ondan sakındırmaktadır.

73 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, II, s.166.

74 İbn Manzur, *a.g.e.*, II, s.165.

75 Rağib el-İsfahani, *Müfredat*, İst-1986, s.189.

76 Bkz: 9/Tevbe(t):35, 88/Ğaşiye(t):4, 101/Karia(t): 11.

77 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, s.311.

78 İbn Haldun'un “Yasakçı”sı bizce Hobbes'in “Leviathan”ına tekabül etmektedir. Karşılaştırma için bkz: İbn Haldun, *Mukaddime*, s.103.

79 Bkz:Richard Leakey-Roger Lewin, *Göl İnsanları*,s.77 vd.

### cc. Zannu'l-Cahiliyyet: İlkellikte Güven Bunalımı

İlkel insanın bir diğer karakteristiği de güvensiz olmasıdır. Zira kanatları altında güven ve emniyet hissedeceği bir iktidar ve düzen henüz oluşmamıştır. Onun güven-cesi yoktur. Bu durum onda, kimseye güvenmeme hissini kamçılamaktadır. Onun içinde yaşamış olduğu olumsuz ve zorlu tabiat şartları, kişiliğinde güven duygusunun gelişmesine mani olmuştur. Ne o kimseye güvenir ne de kendisine güvenilebilir. Bu sebeple ilkel doğa insanı, bitmeyen bir güven bunalımı içindedir. Güven bunalımı ise, onu tereddüde, ikircikliğe ve kararsızlığa sevk etmektedir. O, sanılarının girdabında boğuşmaktadır.

Kur'an'ın Al-i İmran Suresinin 154. ayetinde, Uhud savaşında zafer elde edemeyen Müslümanlar arasında meydana gelen psikolojik çöküntü sebebiyle, içlerinden bazılarının Allah hakkında; Allah'ın peygamberine yardımı ve zafer va'di konusunda tereddütlü fikirlerle kapılmaları<sup>80</sup> durumu, cahiliyye dönemi insanının zannına; *zannu'l-cahiliyye* (ظن الجاهلية) ye benzetilmektedir.

Ahzab Suresinde Hendek savaşının şiddetlendiği an tasvir edilirken de benzeri bir anlatıma rastlamaktayız: Savaş kızışmış, gözler dönmüş, yürekler ağızlara gelmiştir. Böylesi bir zor zamanda, insanın en güçlü olan iman duygusu, Allah'a dayanma ve ona sığınma duygusu bir an kaybolabilmekte ve insanlar Allah hakkında bile şüphe ve tereddütlere düşebilmektedir. Bu tereddüt ve güvensizlik durumu, “Allah'a karşı çeşitli zanlarda bulunuyordunuz”<sup>81</sup> ifadesi ile devam etmektedir. Mü'minler böylesi bir şiddetli sarsıntı ile sarsılarak zor bir sınavdan geçmişlerdi. Bu durum karşısında Münafıklar: “Allah ve Resulü ancak aldatmak için bize vaad'de bulunmuşlardır.”<sup>82</sup> diyerek, Allah'a ve Resule karşı içlerinde saklayageldikleri güvensizliği ortaya çıkarmışlardı.

Gerçekten de ilkel doğa insanı, barınaksız, korumasız, sahipsiz, henüz düzen kuramamış ve devletsiz olduğu için fazlaca ürkek ve güven duygusundan mahrumdur. Gücün belirleyici olduğu ortamda o, olası tehlikelere karşı daima tayakkuz halinde olmalıdır. Bu durum onda yerleşik bir korku duygusu var etmiştir. Ancak aynı zamanda o, bir o kadar da hamiyetperver, kızgın, öfkeli ve cesurdur. İçinde yaşadığı sert doğa koşulları onun bütün potansiyellerini hararetle diri tutmasını gerektirmekte; kendini daima diken üstünde hissetmektedir. Nitekim aynı ayetteki (قَدْ اهتمهم انفسهم)<sup>83</sup> ibaresinde, 'korku' kavrayışı da vardır. Araplar, korkan kimselere; (قَدْ اهتمه نفسه) derler.<sup>84</sup> Kur'an'daki anlatıma göre, bu korku neticesinde onlar 'cahiliyye zannına' kapılmışlardır. Şu halde Peygamber ordusundaki bir grup insanın tereddüt göstererek cahiliyye dönemi insanının sanılarına benzer sanılara

80 Razi, *Tefsir*..., IX, ss.46.

81 33/Ahzab:10.

82 33/Ahzab:12.

83 3/Al-i İmran:154.

84 Razi, *Tefsir*..., IX, s. 46. .

kapılmalarının temelinde, ilkel doğa insanının güven duygusundan mahrumiyetinin temelinde varolan 'korku' ve onun türettiği "güvensizlik" unsuru yer almaktadır. Bu korku ve güvensizlik hali, onlardan bir kısmının Allah'a olan güvenini bile sarsabilmiştir. Müslüman ordusunda yer alan diğer grup ise, bu yenilginin getirdiği depresyon karşısında duyulan üzüntü yani "gam" (الغم) halinden hemen sonra kısa süre içinde toparlanarak kendilerine gelmişlerdir. Zira yüce Allah, bu gamı unutturmak için onların üzerine "emene" (منة) indirmiş; bunun sonucunda adeta 'güven tazelemesi' ne gidilmiştir. Ayette zikredilen 'korku ve güvensizlik halinin' karşısında, sebatkar mü'minler üzerine inzal edilen 'emene' yani güven halinin yer alması dikkat çekicidir. Burada bir tarafta 'nefislerin ürettiği ilkel korku duygusu ve bu korku uzanımında gelişen ilkel/cahilane sanılar', diğer tarafta da buna karşıt olarak 'güven' figürü yer almaktadır. Kuşkusuz bu iki durum, insanın ilkel doğa ortamındaki devletsizlik halinde yaşadığı güven bunalımı ile devletlilik halinde kavuşmuş olduğu emniyet ve güvenlik hali ile örtüşmektedir. Zira devlet olmadıkça herkes herkese karşı savaş halindedir.<sup>85</sup> Savaş ortamı ise tam anlamıyla bir güven bunalımı ortamıdır.

Kur'an'ın burada da, henüz devleti oluşturamamış ilkel doğa ortamı insanının ürkek, güvensiz, ikircikli psikolojisini, kendi bağlamı içine taşıdığını ve bu figürü kullandığını, bu nedenle Kur'an semantiğinde "zannu'l-cahiliyye" ifadesinin karşılığını, ilkeldeki bireysel güven bunalımı olarak okumanın daha doğru olacağını düşünüyoruz.

#### d. Hukmu'l-Cahiliyye(t): İlkelliğin İlkesizliği

İlkel doğa ortamının belirgin bir başka özelliği de ilkesizliktir. İlkesizliğin yaygınlaşmasının başlıca etkenlerinden biri, hatta en önemlisi meşru bir otoritenin bulunmamasıdır. Hobbes'in dediği gibi, bir iktidar aygıtı yoksa veya var da güvenliğimiz için yeterince büyük değilse; herkes, bütün diğer insanlara karşı korunmak için, kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak ve bunu meşrulaştıracaktır. İnsanların küçük aileler halinde yaşadıkları yerlerde birbirlerini soymak ve yağmalamak bir geçim kaynağı olmuş, daha büyük yağma yapan daha büyük şeref kazanmıştır.<sup>86</sup> İlkellik durumunda hak ve hukukun belirleyiciliğinden öte, gücün belirlemesi esastır; Güçlü olan her zaman haklıdır. Böylesi bir ortamda, güçlü taraf bir yana bırakılırsa, insanların çoğu bu durumdan memnun değildir. Değildir; Çünkü kendilerini sürekli olarak savaş ortamında hissetmektedirler. Bundan dolayı insanlar, Aristoteles'in siyasal hayvanlar olarak tanımladığı arı ve karıncalardaki doğal mutabakattan farklı olarak yapay (artificial) bir ahitleşme yoluyla devlete ulaşırlar.<sup>87</sup> Dolayısıyla devlete doğru giden süreçte ahit kavramı çok önemli bir rol oynamaktadır. Zira ahit, ilkeli olmayı gerektirmekte, ilkelere ait ilkesizliği ortadan kaldırmaktadır.

85 Thomas Hobbes, *Leviathan*, s.94.

86 Hobbes, *Leviathan*, s.127.

87 Hobbes, *a.g.e.*, s. 129-130.

İnsanın kaos ve ilkesizlik halinden, düzen, ilkelilik ve devletlilik haline ulaşma sürecinde vahiy kültürünün önemli katkıları olmuştur. Mezopotamya kültür ortamında İbrahim Peygamber, istediğini öldürüp istediğini sağ bırakma yetkisine sahip olduğunu iddia eden idareciye karşı, güneşi doğudan doğurup batıdan batıran Rabb'ini hatırlatmıştır.<sup>88</sup> Böylece İbrahim peygamber, pozitifleşmiş de olsa keyfi ve şahsi nüfuzla dayalı hüküm ve uygulamalara karşı ilahi/tabii hukuku ortaya koymuştur. Musa peygamber de Mısır'da kendi şahsi nüfuzunu mutlaklaştırarak kendisini en büyük Rabb olarak ilan eden Firavun<sup>89</sup> ve onun hukuksal düzenine karşı *elvah*<sup>90</sup> fikrini ortaya atmak suretiyle kişilerin iradesinin üstünde yazılı bir hukuksal metin üzerinde ahitleşmeyi sağlamış,<sup>91</sup> böylece insanlar arasında bir iktidar aygıtının ve düzenin sağlanmasına önemli katkılarda bulunmuştu. İsa (as), düzene itaatte gerekli olan sadakat, fedakarlık, gönülden bağlılık gibi ahlaki fenomenlere ağırlık vererek insanlığın devletlilik halini doğru ve meşru kuldarda yürütmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Kuşkusuz önceki peygamberlerin izinde yürüyen Hz. Muhammed de insanlığın çok zorlu tecrübelerden geçerek, zorlu sınaama yanımlarla ulaşmış olduğu devletlilik ve umran halini sürdürmeleri, onların tekrar ilkel ortama bir başka ifadeyle cahiliyye'ye dönmeleri konusunda hassasiyet göstermiştir. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim, devletlilik halinin bel kemiğini teşkil eden ahitlere önem vermiş ve bir çok münasebetle ahitlere bağlı kalmayı tavsiye etmiştir.<sup>92</sup> Özellikle Maide suresi, ahitlere bağlılık konusunu ağırlıklı olarak konu edinmiştir. Sure, akitlerin yerine getirilmesi ile başlamakta ve bazı hükümlerle devam etmektedir. Sekizinci ayette adalet ve adalet ile şahitlik yapmaya vurgu yapılmaktadır. 12 ve 13. ayetlerde İsrailoğullarından alınan söz (misak) ve onların bu sözü bozmalarının sonuçları zikredilmektedir. 14. ayette ise, Hıristiyanlardan alınan söz' (misak) den ve bu sözün önemli kısmını unuttukları anlatılmaktadır. Maide suresi 15. ayetinde de, gelen yeni elçi ve onunla birlikte gelen kitab'a vurgu yapılmaktadır. Bütün bu vurguların iltisak noktasında ilkelilik vardır. Surede yer yer Tevrat ve İncil'e vurgular yapılmakta, ancak gerek İsrailoğullarının, gerek Hıristiyanların ilkesizce kendi kitaplarına uymadıkları anlatılmaktadır. Nihayet 43. ayette, yanlarında Allah'ın hükmünü barındıran Tevrat var olduğu halde Hz. Muhammed'i hakem yapmalarının doğru bir davranış olmadığı belirtilerek müteakip ayetlerde Tevrat ve İncil'deki hükümlere uyulması gereği vurgulanmış, özellikle dönemin Yahudileri ilkeli olmaya davet edilmiştir.

88 2/Bakara:258.

89 79/Naziat: 24.

90 7/A'raf:145;154.

91 2/Bakara: 63; 84;93.

92 Kur'an'da yer alan '*akit*', '*ahit*', '*vefa*', '*ahdullah*' ve '*misak*' kavramları üzerinde yapılacak müstakil bir çalışma ile konunun önemi daha vurgulu bir biçimde ortaya konabilecektir. Biz burada ahde bağlı kalmayı ifade den birkaç ayet numarası vermekle yetineceğiz: 2/Bakara:177, 3/A-i İmran: 77, 16/Nahl:91, 17/İsra:34, 48/Fetih:10. vb.



Aynı surenin 48. ayetinde, Kur'a'nın, öncesindeki kitapları doğrulayıcı olarak indirilmiş olduğu belirtilmekte, 49. ayette de Hz. Muhammed'den, Yahudi ve Hıristiyanların arzularına uymayıp 'Allah'ın indirdikleri"<sup>93</sup> ile hükmetmesi istenmektedir. Zira onlar, kitaplarında yer alan hükümleri, kişilere ve olaylara göre evirip çeviriyorlardı. Kitapta yer alan cezai hükümleri güçlüler için uygulamıyor sadece zayıflara uyguluyorlardı.<sup>94</sup> Kur'an, Maide suresinin bu ayetlerinde Yahudi ve Hıristiyanları, kendi kitaplarında yer alan 'Allah'ın indirdikleri'ne uymaya çağırılmaktadır. Esasen Kur'an'ın bütünü dikkate alındığında bu çağrının Müslümanlara da şamil olduğu rahatça anlaşılır. Şu halde Kur'an, bütün insanları 'Allah'ın indirdiklerine' yani münzelat'a uymaya çağırılmaktadır.<sup>95</sup> Zira Allah'ın indirdikleri ile artık bir düzen kurulmuştur. Bundan geriye dönüş, *ilkelliğin ilkesizliğine* dönüş olacaktır. Bu sebeple Maide suresinin 50. ayeti, 'Allah'ın indirdikleri'ne uymayan bu kimseleri, cahiliyye hükümüne, yani cahiliyye devrine hakim olan ilkesizliğe dönmüş olmakla tasvir etmektedir. Binaenaleyh Kur'an semantiğinde *hukmu'l-cahiliyye(t)*'in karşılığı bizce *ilkellik ilkesizliği*'dir.

## SONUÇ

Kur'an'da cahiliyye kavramı, kökleri Eski Yunan'a kadar uzanan ve özellikle aydınlanma dönemi filozoflarının siyaset felsefesinin temeline yerleştirdikleri 'ilkel doğa ortamı' düşüncesi ile paralellik arz etmektedir.

Her şeyden önce Kur'an, "*cahiliyyetu'l-ula*" ifadesiyle Müslüman bilince çağ tasnifi fikrini ilham etmiş; bu sebeple İslam müellefatında çeşitli çağ tasnifleri yapılmıştır. Kuşkusuz bu durum, gerek modern tarih biliminin, gerek antropolojinin çağ tasniflerine meşruluk kazandırmaktadır. Dolayısıyla prehistorya'ya ait taş devri, maden devri gibi çağ tasniflerinin İslam düşüncesi açısından mümkün ve düşünülebilir olduğu kanısındayız.

Kur'an, "*teberrucu'l-cahiliyyet*" ifadesi ile; antropolojik anlatımlarda yer alan ilkellikteki çıplaklık olgusunu, "*hamiyyetu'l-cahiliyyet*" ifadesi ile; ilkelliğin kızgınlık ve ani öfkelenme psikolojisini, "*zannu'l-cahiliyyet*" ifadesi ile; ilkellikteki

93 Buradan, Kur'an semantiğinde 'Allah'ın indirdikleri' (ما نزل الله) nin sadece Kur'an'da yer alan hükümler değil, aynı zamanda Tevrat ve İncil'de de yer alan hükümler olduğu anlaşılmaktadır.

94 Bkz: Razi, *Tefsir*..., XII, s.15.

95 Maide suresinin 35 ve 45. ayetlerinde zikredilen *münzelat* her ne kadar daha çok hukuka ilişkin ise de, esasen *münzel* olan şeyler sadece hukuki hükümler değildir. Kur'an semantiğine göre, "elbise" ve "demir" in de *münzel* olan şeyler arasında zikredildiğini daha önce belirtmiştik. Gerçekte de insanlığın uygarlık aşamalarında "elbise" ve "demir" önemli yer tutar. Elbise'nin indirilişi, onun çıplak bir ilkel olmaktan çıkıp, medeni bir insan olmaya evrilmesinde en önemli faktör olmuştur. Gücü simgeleyen demir ise, insanlığın mutlak ihtiyacı olan devlet ve düzenin kurulmasında ona yardımcı olmuştur. Zira güç olmadan devlet asla olmaz. Ancak gücün meşru biçimde, hukuka uygun kullanımı esastır. Bu sebeple demir, *münzel* olan şeyler arasındaki ayrıcalıklı yerini korumuş; buna binaen de Kur'an'da bir sure'ye ad olmuştur: Hadid suresi.

güven bunalımını ve nihayet “*hukmu’u-cahiliyyet*” ifadesiyle de ilkeliğin ilkesizliğini betimlemeye çalışmaktadır. Burada, antropolojik anlatımlarla Kur’an’daki bazı simgesel anlatımların tekabüliyeti ortaya çıkmaktadır. Bu keyfiyetin Kur’an’ın lehine ya da aleyhine olması biçimindeki ön yargıları bir yana bırakarak, her şeyden önce *olanı* ortaya koymanın daha sağlıklı bir yöntem olduğu kanaatindeyiz. Bizce, *olan*; Kur’an’daki ‘cahiliyyet’in ‘ilkel doğa’ ile varolan paralelliğidir.

## Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları

Hasan KAYIKLIK\*

### ABSTRACT

*This article takes up psychological roots of individual religiosity. That is it searches what the psychological roots of the individual religiosity are. In this article this result was reached: There are a lot of roots of individual religiosity. These roots may be listed in the following way: Nature (fitrat), religious emotion, weakness and helplessness, intellectual influence, individual needs, fears, and social effects.*

*Key words: religion, psychological roots of religiosity, individual religiosity.*

Konuya bir soru ile başlamanın daha uygun olacağını düşünüyorum. Neden “*dinin kaynakları*” değil de “*dindarlığın kaynakları*” ifadesini kullanıyoruz? Bu soruyu yanıtlamak aynı zamanda, bu çalışmanın amacını da ortaya koyacaktır. Bu alanlar, birbiriyle hiç ilgisi olmayan alanlar olmamakla beraber, dinin kaynakları deyince, dinin ortaya çıkışı, dinin ilk kaynağı düşünülür. Bu ise Din Psikolojisinin konusu olmaktan daha çok Antropoloji, Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi gibi bilim dallarının konuları arasında yer almaktadır<sup>1</sup>. Halbuki, bireysel dindarlığın kaynaklarını Din Psikolojisi araştırmaktadır. Ancak burada bazı araştırmacıların (Örneğin Argyle 1978; Thouless 1971; Meadow ve Kahoe 1984 bu tür çalışmalardır) bu iki konuyu ilk bakışta birbirinden ayırmadıklarını ve “*dinin psikolojik kaynağı*” başlığı altında dindarlığın kaynaklarını açıklamaya çalıştıklarını belirtmekte yarar vardır.

Konuya Din Psikolojisi açısından bakıldığında, bireysel dindarlığın güdü ve güdülenme ile ilgili olduğu açıktır. Nitekim Din Psikolojisinin bu konuyla ilgili sorularını Yavuz (1988) şöyle sıralar: İnsan neye inanmaktadır? Nasıl inanmaktadır? İnanmasının sebepleri nelerdir? Yani niçin inanmaya gereksinim duymaktadır? Bireyin dini kabullenışı ve benimseyişi nasıl olmaktadır? Belki bu konuyla ilgili olarak en can alıcı soru, “*insanı inanmaya iten güdüler -nelerdir?*” (s.254) sorusudur. Bu sorulara karşılık bulmak, bireysel dindarlığın kaynaklarını açıklama konusunda büyük ilerleme sağlamak anlamına gelmektedir. Yeri gelmişken, A. Vergote’un güdülerle

\* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

1 Dinin kaynağı ile ilgili olarak, Günay Tümer (1986) “*Çeşitli Yönleriyle Din*”; Mircae Eliade (1995) *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*; Ninian Smart (1981) “*Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlgili Dinler*” adlı çalışmalarına bakılabilir. Bu çalışmalarda dinin menşesine ilişkin kuramlar geniş bir biçimde ele alınmakta ve anlatılmaktadır.

ilgili bir açıklamasını buraya almak, konuya açıklamaya yardımcı olacaktır. Vergote (1999), dinle ilgili güdüleri, “*dinsel güdüler*” ve “*din dışı güdüler*” olarak ikiye ayırır. O, dinsel güdülerden, dinin insanı güdülemesini anlarken, din dışı güdülerden insanı dine götüren nedenleri anlar (s. 37-46). Vergote bu ayırımla önemli bir noktayı aydınlatır. Çünkü, dinsel güdülerle yani dinin insanı güdülemesi ile insanın dine güdülenmesi arasında büyük bir fark vardır. Birincisinde din tam bir etken konumunda iken, ikincisinde insanı dine (inanmaya) götüren din dışı güdüler üzerinde durulmaktadır. Diğer bir deyişle, “*İnsanı inanmaya güdüleyen şey nedir?*” sorusu üzerinde durulmaktadır. İşte bu çalışmanın temel sorusu budur ve bu sorunun cevabı bulunduğu anda, çalışma amacına ulaşmış olacaktır.

Konuya, “*Dinin Psikolojik Kaynakları*” diye başlık atıp dindarlığın kaynaklarını tartışan Thouless’le başlayalım. Thouless (1971), dindarlığın kaynaklarını “*toplumsal etkiler*”, “*çeşitli deneyimler*”, “*gereksinimler*” ve “*entelektüel etkenler*” olarak dört ana başlık altında toplar. Ana-babadan öğrenilenler, toplumsal gelenekler, düşünce ve tutumların çevreye uygun olması için yapılan çevresel baskılar, *toplumsal etkiler* bölümünde yer alır. Thouless, dış dünyadaki güzellik ve uyumu yaşamayı doğal etkenler olarak, ahlâksal deneyimi ahlâkî etken olarak, duygusal deneyimi duygusal etken olarak *deneyim* içinde tartışmaktadır. O, *gereksinimleri* dörde ayırır: Güvenlik gereksinimi, sevmek ve sevilme ihtiyacı, özsaygı gereksinimi ve ölümün kaçınılmazlığının insan için yarattığı gereksinimler. Bir kaynak olarak *entelektüel etkenler* derken daha çok toplumda tartışılan, konuşulan, yazılıp okunan ve dinin lehinde ve aleyhinde olan düşünceler ifade edilmektedir. Dinsel düşünce ve tutumların oluşmasında bunların da katkısının olduğu bir gerçektir (s. 15-19). Kolayca anlaşılacağı gibi, Thouless burada dindarlığın psikolojik kaynaklarını tartışmaktadır.

Görüldüğü gibi Thouless, önce toplumsal etkileri tartışmaktadır. Bireyin dinsel özelliklerini kazanmasında, içinde geliştiği toplumun etkileri yadsınamaz. Çünkü insan bilinçli ya da bilinçsiz, çevrenin değerlerini benimsemekte ve benimsediği bu değerler onun yaşayışını etkilemektedir. Böyle bir kişiye psikolojik bir gözle bakıldığında, onun iç dünyasında çevresel etkenlerin izlerini görmek çok zor olmayacaktır. Öyleyse toplumda yaygın olan dinsel inançların, o toplum içinde yaşayan bireyin ruhuna yerleşmesi ve etkili bir konum alması doğal bir durum olarak karşılanmalıdır. Sonuç olarak, bireyin inanç kaynaklarından birinin çevrede varlığını sürdüren inanç ve değerler olduğu kabul edilebilir bir gerçektir<sup>2</sup>.

Diğer taraftan, dış dünyadaki ahenk ve uyumu, algılamak ve yaşamak, bireyin dindarlığı açısından önemli bir kaynaktır. Tabiatta bulunan ve görülebilen doğal dengeler, güneşin doğuşu ve batışı, mevsimlerin oluşumu ve bunların gösterdiği canlanma ve ölüm durumları, bunları algılayabilen insanlar için birer inanç kaynağı olarak düşünülebilir. İnsan bunlardan ister-istemez etkilenmekte ve ruh dünya-

2 Çevredeki, özellikle çocuğun ailesindeki dinsel değerlerin çocuğa etkisiyle ilgili olarak Argyle (2000), s. 15-30’a bakılabilir.

sında arayışa doğru açılımlar yaşamaktadır. Yine, çevrede görülen ahlâkî değerlere ilişkin bozulmalar ve bunların insanın vicdanında açtığı yaralar, insanı dine yöneltebilir. Aynı şekilde, çeşitli nedenlerle insanın duygusal yoğunlaşmalar yaşaması da onu dinsel duygu ve düşünceyle yüzyüze getirebilir. İnançlı olsun ya da olmasın, her insan zaman zaman yoğun duygusal deneyimler geçirebilir. İşte bu yoğun duygusal deneyimler, bireyi yoğun duyguların yaşandığı dinsel deneyim alanına itebilir.

Dindarlığın bir diğer nedeni, gereksinimler olarak düşünülebilir. Çünkü insan dünyaya gereksinimleriyle beraber gelmektedir. O dünyaya gözünü açtığı anda, birçok ihtiyaçla karşı karşıya kalmaktadır. Süreç içerisinde bu ihtiyaçların bir kısmını kendisi karşılama bile, insan hiçbir zaman ihtiyaçlarının tamamını karşılayamamakta ve zaman zaman çok aciz durumlara düşmektedir. İster yeme içme gibi maddî gereksinimler olsun ister sevmeye, sevilme, ait olma gibi manevî gereksinimler olsun bu ihtiyaçları karşılamadaki acizliği, insanı güçlü bir varlığa yöneltebilir. Bu varlık ise, dinin merkezî varlığı olan “Yaratıcı”dır.

Son olarak entelektüel etkilerin, bireyin dindarlığı üzerindeki tesiri gözardı edilmemelidir. Okuyan, yazan, düşünen, sorgulayan insanlar çoğu zaman *hayatın anlamı* konusunda kuşkular taşırlar. Sorgulayan insan, kendini kuşkudan alamaz. Bu kuşkuyla beraber yaşamak da onun iç dünyasında gerilimlere yol açar. İşte birey için bu gerilimleri ortadan kaldırmanın yolu, yaşamın anlamına ilişkin sorulara cevap bulmaktan geçer. “*Varoluşsal sorular*” olarak bilinen bu sorulara ise en doyurucu cevabı dinler vermektedir. Bundan dolayı, okuyan, düşünen, sorgulayan insan için son nokta inanma olarak görülmektedir.

Thouless’in çalışmasına benzer bir çalışma, Argyle (1978) tarafından yapılmıştır. Argyle’e göre dinin yedi psikolojik kaynağı vardır. 1) *Bir gereksinimi karşılamak için dine başvurma*. Bu anlayışa göre din bir araç konumundadır. Yoksul insanların ve eğitimsiz kişilerin bu nedenlerden dolayı dini seçtikleri düşünülebilir. 2) *Bazı inançlar, sıkıntı ve endişeyi ortadan kaldıracaktır*. Örneğin ahiret inancı ölümle ilgili kaygıları azaltabilir. 3) *Bazı konularda suçluluk duygusu yaşayan bireyler bu suçluluk duygusundan kurtulmak için dini seçebilirler*. Belirli bir suç işleyen bir kişi, zamanla yanlış yaptığını anlayabilir. Bu durumda vicdan azabı çekmeye başlayan birey, bu sıkıntılı durumdan kurtulmak için Allah’a yönelebilir. 4) *Çocukluk döneminde koruyucu olarak görülen ana-babanın yerini ilerideki yıllarda bu ana-babanın yansımaları niteliğinde olan Tanrı alabilir*. Yazara göre bu düşünce, bazı ilkel dinlere ve Hıristiyanlığa uygun düşmektedir. 5) *İnsanın bir dine girmesinin nedenlerinden biri de kimlik kazanma girişimidir*. Birey, belirli bir dine girmek suretiyle dinsel bir kimlik kazanmış olur. Bu kimlik, bireyin kendisini bazı insanlara yakın hissetmesini sağlarken, bazı insanlardan farklı olduğunu düşünmesine de yardımcı olacaktır. 6) *İnsanlar, şaşkıncı durumlar karşısında bir açıklama yapamayınca, tabiat üstü bir açıklamaya başvurarak rahatlamaktadırlar*. Örneğin yaşamın anlamının ne olduğunu kavramakta güçlük çeken bir insan, dinsel açıklamalar yardımıyla çözüme ulaşabilir. 7) *İnsan bünyesinin kimyasal yapısında çeşitli etkenlerin oluşturduğu değişiklikler,*

*dinsel bir deneyime yol açabilir.* Bu durum daha çok, önceden belirli dinsel deneyimleri olan insanların, bu deneyimler sırasında yaşadıkları bir durumu, vücut kimyasının değişmesi sırasında yeniden yaşamaları biçiminde görülür (s. 7-13). Argyle'in yukarıda sıraladığı yedi kaynağa bakıldığında, dinden daha çok dindarlığın kaynaklarının tartışıldığı görülmektedir.

Argyle'in saydığı bu yedi kaynaktan altı tanesi Thouless'in sıraladığı kaynaklarla örtüşürken sadece bir tanesinin (bir dine girerek kimlik kazanma çabası) biraz farklı bir özellik gösterdiği düşünülebilir. Ama bu kimlik kazanma girişimi de Thouless'in saydığı kaynaklara kısmen girmektedir. Nitekim yukarıda üzerinde durduğumuz "ait olma" duygu ve düşüncesi, bir kimlik kazanmak için herhangi bir dini seçme ve o dinin mensupları içinde yer alma düşüncesini kapsamaktadır.

Peker (2000), bireyi Allah'a inanmaya ve dini kabul etmeye götüren güdüleri şöyle sıralar: 1) *Modelden öğrenme*: Özellikle çocukların anne-babalarını taklit ederek kendilerini din ve inancın içinde bulmaları. 2) *Güçsüzlük ve çaresizlik*: Güçsüzlük ve çaresizlik duyguları içinde kıvranan insan, kendini koruyacak ve emniyette tutacak bir varlık arama gereksinimi duyar. Bu arayış, insanı Allah'a ve dine götürebilir. 3) *Bir varlığa bağlanma ihtiyacı*: İnsan, bir şeye yönelme ve bağlanma gereksinimi duyar. Bağlanılan yüce ve güçlü varlık ise, bireyin istek ve arzularını karşılayarak onu koruyabilir. 4) *Akul yürütme ve zihinsel tatmin*: İnsan, kendisi ve içinde yaşadığı doğal sistemle ilgili çeşitli sorular sorar ve bu soruların yanıtlarını aramaya çalışır. Bu arayış, onu Allah'a götürebilir. 5) *Korku*: Her insan, kaygı, korku gibi duygularla beraber yaşamını sürdürür. Ama insan için yeğlenen, kaygılı ve korkulu geçen sürelerin daha az olmasıdır. İnsan bunu sağlamak için yani kaygı ve korkularından kurtulmak için sığınacak bir güç arayabilir ve bu arayış onu Tanrıya götürebilir. 6) *Ölümsüzlük arzusu*: Hiçbir insan ölmek, daha doğrusu yok olmak istemez. İnsanda, yarına kalma arzusu her zaman ağır basar. Bu arzuyu gerçekleştirmenin yolu da ölümsüzlüktür. Ölümsüzlüğün imkansız olduğunu gören insan için dinlerin sunduğu, ölümden sonra yaşamı bir başka biçimde sürdürme düşüncesi, çekici gelmiş ve bu da insanın inanması için bir vesile olmuştur. 7) *Suçluluk ve günahkarlık duygusu*: Çeşitli duygu, düşünce ve davranışın sonucu olarak insanın yaşadığı suçluluk duygusu, bazen onu bu suçluluktan kurtarmak için Allah'a inanmaya götürebilir (s. 67-76).

Peker'in sıraladığı kaynaklardan *korku* ve *ölümsüzlük arzusu* ilk bakışta yukarıda sayılan kaynaklardan farklı imiş gibi görülebilir. Bunlardan korku, gereksinimler içinde ele alınabilir. Çünkü güvenlik ihtiyacı, aynı zamanda korkunun ortadan kaldırılması arzusunu da beraber getirmektedir. Dolayısıyla onu güvenlik gereksinimi içinde sayabiliriz. Ölümsüzlük arzusuna gelince, yine yukarıda üzerinde durduğumuz *varoluşsal sorular*'a cevap arayışı içinde olmak, aynı zamanda ölümsüzlük arzusunun bir başka biçimi olarak düşünülebilir. Dolayısıyla ölümsüzlük arzusu, bireysel dindarlığın kaynaklarından biri olmakla beraber, entelektüel kaynaklar içinde değerlendirilebilir.

Psikolojinin her alanında olduğu gibi Din Psikolojisinde de kendini gösteren Freud ise hem dinin hem de dindarlığın kaynağına ilişkin açıklamalarda bulunmuştur.

Freud, dinin kaynağına ilişkin görüşlerini özellikle *Totem ve Tabu* adlı eserinde açıklamaya çalışır. O, “uygarlığın ruhsal envanterinde belki de en önemli kalem” (Freud, 1999, s. 189) diye ifade ettiği dinin bireysel kaynağı ile ilgili olarak, 1927 yılında yayınladığı *Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı eserinde çarpıcı açıklamalarda bulunur. Ona göre inancın üç dayanağı vardır: 1) İnanmaya değer nitelikteki ataların inandığı dinsel öğretiler, 2) İlkel çağlardan bu güne taşınan kanıtlar yani kutsal kitaplar, 3) Dinsel öğretilerin doğruluğunu sorgulamanın yasak olması (Freud, 1999, s. 203). Freud, bunları tartıştıktan sonra, dinsel öğretilerin iç güçlerinin kaynağının nerede olduğunu ve mantığın onayını almayan etkilerini neye borçlu olduğunu sorar ve bu soruların yanıtlarının dinsel düşüncenin ruhsal kaynaklarında bulunabileceğini ileri sürer. Ona göre, dinsel öğretiler, “deneyimlerin tortuları veya düşünmenin ürünleri değildir; bunlar yanılsamadır. Güçlerinin sırrı bu arzuların gücünde yatmaktadır. Bildiğimiz gibi çocuklukta ürktücü çaresizlik duygusu babanın sevgi yoluyla sağlayacağı bir korunma ihtiyacı yaratmış ve bu çaresizliğin ömür boyu süreceğinin kavranması da ancak çok daha güçlü bir babanın varlığına tutunmayı zorunlu kılmıştır” (s. 207). Bunlardan anlaşılıyor ki, Freud’a göre bireysel dindarlığın temelini, çocuklukta bir koruyucu olarak sınımlan babanın yüceltilmesi sonucu ortaya çıkan Tanrı inancı oluşturmaktadır. Freud, dinle ilgili olarak yukarıdaki düşünceleri ileri sürdükten sonra, dinin insan arzularından kaynaklanan bir yanılsama olduğunu savunur<sup>3</sup>.

Belçikalı din psikologu Antoine Vergote (1966), ise bireysel dindarlığın güdülerine ilişkin olarak dört ana konuyu tartışır<sup>4</sup>.

1) *Hayal kırıklıkları ve engellenmelere bir çözüm olarak din*: İnsan hem içsel, hem de dışsal çeşitli nedenlerden bazı arzularını doyuramayabilir. Böyle doyumsuzluk ve engellenme durumlarında din, birey için bir sığınak olarak görev yapar. Başka bir deyişle, din insanın çeşitli zaaflarından kaynaklanan doyumsuzlukların bir sonucu olabilir. Nitekim, bireyin hayal kırıklıkları ve doyumsuzluklarına bağlı olarak şu durumlar onu dine itebilir: Bazı alanlarda yeterli donanımına sahip olmayan insan, çeşitli felaket ve sıkıntılar karşısında tabiat üstü ilahi bir varlığa ve onun yardımına gereksinim duyabilir. Toplumsal mahrumiyet ve öteki dünyaya iman da bu bağlamda değerlendirilebilir. Çünkü bazı engellenmeler ve hayal kırıklıkları, toplumsal mahrumiyet, dengesizlik ve hatta yabancılaşmaya dayanmaktadır. Bunlar bireyin dindarlığında temel güdüler olarak düşünülebilir. Bunların yanında, ahlâksal yoksunluk ve çöküntü durumunda da teselli edici bir tanrı inancının devreye girmesi söz konusu olabilir ve bu durum da engellenme ve hayal kırıklıkları bağlamında tartışılabilir.

3 Freud’un dine ilişkin görüşleriyle ilgili geniş bilgi için Türkçe yayınlanan Yavuz (1987), *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri*, s. 18-26; Köse (2000), *Freud ve Din*, s. 119-135’e bakılabilir. Ayrıca Palmer (1997), *Freud and Jung on Religion*, s. 33-41’e bakılabilir.

4 Vergote (1999), aynı konuyu, *Din İnanç ve İnançsızlık* adlı eserinde de ele alır ve tartışır. Vergote’nin görüşlerine paralel bir değerlendirme için Hökelekli (1993), *Din Psikolojisi*, s. 80-120’ye bakılabilir.

Ölüm kaygısı ve insanın içindeki ölümsüzlük arzusu da bireysel dindarlığın kaynaklarından hatta temel güdülerinden biri olarak değerlendirilebilir.

2) *Toplumun ve ahlâkın koruyucusu olarak din*: Toplumdaki düzenin korunması için özellikle eğitim alanında, dinsel emir ve yasakların gündeme getirilmesi, Tanrı kavramı üzerinde durulması, bireysel dindarlığın kaynaklarından biri olarak düşünülebilir.

3) *Entelektüel arayışa bir yanıt olarak din*: İnsan içinde yaşadığı alemini anlama, açıklama ve yorumlama çabası içindedir. Din bu konuda insana sunduğu açıklamalarla ona yardımcı olmaktadır. Özellikle yaşamın başlangıcı, sonu, anlamı ve değeri konularında arayış içinde olan insanın bu arayışına bulabileceği yanıtların belki de en güzeli dinler tarafından verilmekte ve bu yanıtlar bireyi dine güdülemektedir.

4) *Kaygı ve dinsel güvenlik*: Kaygı, insanı psikolojik olarak yıkan bir durumdur. Ölüm kaygısı, çeşitli felaketler, hastalıklar insanın güven duygusunu sarsmaktadır ve bu kaygılarla kolayca baş edilemez. Baş edilemeyen bu kaygılar, insanı iç dünyasında bir çöküntü oluşturabilir. İşte böyle durumlarda, din, insan için güvenilecek ve sığınılacak bir yer olur. Bundan dolayı, çeşitli kaygılar bireysel dindarlığın kaynağı olarak değerlendirilebilir (Vergote, 1966, s. 107-145).

Bireyi inanmaya güdüleyen etkenler alanı, Vergote'un kendi ifadesiyle şöyle özetlenebilir: "*İnsanın acizliğinin ve arzularının sahası, toplum için gerekli ahlâkın sahası ve dünyanın bütünleşmiş görüntüsü içinde güvence arayan aklın sahası*" (s. 46). Bundan anlaşılıyor ki, insanın acizliği, arzuları, toplumsal düzen isteği, dünyada güvenlik arayışı, onu dine ve inanmaya güdülemektedir.

Görüldüğü gibi Vergote'un dindarlığın kaynaklarına ilişkin olarak ileri sürdüğü nedenler, yukarıda Thouless, Aryle ve Peker'in dindarlığın kaynaklarına ilişkin görüşlerinin tamamını içine alan genel bir değerlendirmedir.

Ergenlik döneminde koyu bir dindar olan ve daha sonra dinsel inançlarından vazgeçen ünlü filozof B. Russell ise dindarlığın kaynağını korkuya dayandırır. Ona göre dindarlığın temelinde üç tür korku vardır. Bunlardan biri, depresyon, sel baskını gibi doğanın insana yapabileceklerinden kaynaklanan korkular. İkincisi, başka insanlardan kaynaklanan kötülüklerin neden olduğu korkular ve üçüncüsü ise, insanın tutkularının ona yaptıracağı ve daha sonra pişman olacağı davranışlardan kaynaklanan korkulardır (Russell, 1972, s. 44-45). İnsanın korkularının din ve dindarlıkla ilgisini kuran filozoflardan biri de David Hume'dur. Hume, *Din Üstüne* adlı ünlü eserinde, insanların dinsel inançlarının onların geleceğe yönelik "kaygılı korkular"ından kaynaklandığını ileri sürer. Hume'a göre, insanın dini, korkusunun yapısına göre biçimlenir. Çünkü, insanın doğal korkuları, şeytanca ve kötü yürekli bir tanrısal varlığa koyarken, teslim olma eğilimi, insanı üstün ve kutsal bir varlığa inanmaya götürür (Hume, 1995, s. 86-87). Görüldüğü gibi, diğer birçok psikolog ve filozofun dinin kaynağına ilişkin düşüncesi, Hume tarafından da desteklenmektedir. Ancak o, dini böyle tek bir kaynakla açıklaması bakımından yukarıda görüşleri sıralanan kişilerden farklılaşmaktadır.



Müslüman bir düşünür olan M. A. Draz ise, dinin kaynağı ile ilgili olarak, daha bireysel ve daha temel noktalara inmektedir. Ona göre din duygusu, insan doğasının derinliklerinde köklenmiş bir duygudur. Bu duygu, çocukluk döneminde, her şeyi nedenleriyle öğrenme arzusuyla ortaya çıkar ve gelişir. Gelişmiş zekalar ise basit gerçeklerin ötesine gitmek, geçmiş ve geleceği içine alan, bilimin anlayamadığı ama ulaşmaya ve anlamaya çalıştığı “külli gerçek”i yakalamak ister. İşte bu istek, insanın bir dine bağlanmasını zorunlu kılar. Buna göre dindarlık, insanın çeşitli eğilim ve arzularında kendini gösteren gereksinimlerin bir sonucudur (Draz, Din ve Allah İnancı, s. 107-111). Kısaca ifade etmek gerekirse, dindarlığın kaynağı, insanın yaratılışında var olan “din duygusu”dur. Bu düşünceye göre Draz dindarlığın kaynağını, bireyin fitratında aramaktadır.

K. Yavuz da Draz’ın görüşlerine paralel bir görüşü savunmaktadır. Yavuz’a göre, bireysel dindarlığın kaynağı “*fitri*”dir. Bu çocuğun inanma duygusunu doğuştan getirdiği anlamına gelir. Yavuz bu konuyu “*fitrat hadisi*” bağlamında tartışır. Daha sonra Gazalî, İbn Sina, İbn Haldun, İbn Hazm, İbn Tufeyl, Elmalılı M. Hamdi Yazır gibi İslam bilgin ve düşünürlerinin konuyla ilgili görüşlerini de vererek şu sonuca varır: “...*İnanç doğuştan gelen bir kabiliyettir, yani kişinin yaratılışında dinî kabiliyet ve inanma temayülü vardır...*” Kısaca ifade etmek gerekirse, inanma insanda fitrî bir ihtiyaçtır yani insanda inanma istidat ve kabiliyetleri doğuştan vardır<sup>6</sup>. Bu fitrî ihtiyaç, çevre koşullarına göre biçimlenir (1983, s. 106-114; 1986, s. 139-140). Bunlara bakarak, müslüman bilim adamları ve düşünürlerin dindarlığın kaynağını genel olarak “*fitrat*”ta aradıklarını söyleyebiliriz.

W. James geleneğinden gelen G. W. Allport bireysel dindarlığın kaynaklarını, ünlü çalışması “**The Individual and His Religion**”da (1960) ele alır. O önce dinsel duygunun (religious sentiment) tek bir kaynağının olup olmadığını sorar ve bu soruya olumsuz yanıt verir yani Allport’a göre dinî duygunun tek bir kaynağı ve biçimi yoktur. Allport bu düşünceyi “*Öznel dinsel deneyimde değişmez bir içerik örüntüsü olmadığı gibi, genel kaynak noktası da yoktur*” (s. 7) biçiminde ifade eder. Çünkü ona göre, her bir birey farklı özellikler taşıdığından, dindarlık için tek bir kaynak bulmak güçtür. Allport bununla beraber şu genel kaynakları sıralar: 1) Bireyin bedensel

5 Fitrat hadisi diye bilinen hadisin metni şöyledir: “*Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar. Sonra ana-babası onu yahudileştirir; hıristiyanlaştırır ya da mecusileştirir*”. Buharî, Cenâiz, 79, 80, 93; Müslim, Kader, 22-25.

6 Hökelekli (1996) fitrat kavramının anlamıyla ilgili düşünceleri dört grupta toplar: a) İnsanlar aslen müslüman olarak doğarlar ve daha sonra çevrenin etkisiyle İslam’dan uzaklaşabilirler. Bu anlayışa göre fitrat İslam anlamındadır. b) Fitrat, Allah’ın insanlar için başlangıçta belirlediği inanç özelliğidir. Allah her insanın inanç bakımından durumunu önceden belirler ama çevre onun bu durumunu bilmediği için onu etkilemeye kalkar. c) Fitrat, Ademoğlunun dünyaya gelmeden önce Allah’a inandığına ilişkin söz vermesidir. d) Hadiste geçen fitrat sadece müslüman doğanlar içindir. Çünkü herkes müslüman olarak yaratılmamıştır. Hökelekli, bunlardan şu sonuca varır: Fitrat, “ilk yaratılış sırasında Allah’ın insan tabiatına bahsettiği yaratana tanıma eğilimi, ruh temizliği vb. olumlu yetenek ve yatkınlıkları ifade” eder (s. 47). Zaten genellikle kabul edilen görüş de budur.

gereksinimleri, 2) Yaratılışı ve zihinsel yetenekleri, 3) Psikojenik (ruhsal) ilgiler ve manevi değerleri, 4) Ussal açıklama peşinde olması ve 5) Çevredeki kültüre tepkisi.

Allport, yukarıda sıralanan maddeleri kitabının 11-29. sayfalarında ayrıntılı bir biçimde tartışır. Bu bölümün kısa bir özeti şöyle sunulabilir:

1) *Organik Arzuların Rolü*: İnsanın temel arzuları, yiyecek, içecek, sığınak ile ilgilidir. Çeşitli korkular da insanın önemli oluşum bileşenlerinden biridir. Arkadaşlık ve aşk birer arzudur. Böyle arzuların yoğun yaşandığı kritik dönemlerde, dinsel bilinç güçlenmektedir. Bu arzuların sayısı çoğaltılabilir ama onların çeşitliliği, bir kişinin çeşitli zamanlarda inanıp bağlandığı Tanrı kavramında görülür. Tanrı bazen gücün, bazen bilginin, bazen sevginin sembolüdür. Bu, insanın arzularına göre değişir.

2) *Yaratılış ve Zihinsel Yetenekler*: Dindarlığın yaratılışa uzanan kaynakları tam olarak anlayamamıştır. Gerçekten de kişiliğin yaratılışsal temelleri için kapsamlı bağıntılar hala açıklanamamıştır. Kişiliği tamamen çevresel etkenlere bağlayan psikologlar, er ya da geç doğuştan kişilik özelliklerine ilgi göstereceklerdir. Çünkü yaratılıştan gelen özellikleri belirlemeden kişiliği tam olarak anlamak olanaksız görünüyor. Bazı bireyler yaratılışları gereği, karşılaştıkları şey ne olursa olsun onun korkunç yönünü vurgular ve dinsel duygularını kendi ümitsizlikleriyle belirler. Bazıları ise, karşılaştığı şeyin güzel yönünü görmeye eğilimlidir ve dinsel duygularını bu özellikleriyle belirler. Buna göre bireylerin dinsel tercihleri, duygu eşiklerine, baskın ruh hallerine ve duygularını bastırmalarına ve açığa vurmalarına göre oluşur. Yani bireyin yaratılış biçimi, dinde kendine göre bir doyum noktası arar.

Allport bu görüşüyle yukarıda verdiğimiz "*fitrat*" görüşüne yaklaşmaktadır. Ama o, dindarlığın fitri kaynaklarının yeterince açıklanamadığını ve dindarlığa kaynak olarak çevresel etkenlerin öne çıkarıldığını belirtmektedir. Allport kişiliğin yaratılışa ilişkin temellerine mutlaka inileceğini ve buna bağlı olarak dindarlığın yaratılışa ilişkin kaynaklarının da anlaşılacağını ileri sürmektedir.

3) *Ruhsal Arzular ve Manevi Değerler*: Allport, "*öznel din, arzuların çiçeğidir*" der ve beslenme, seks, fiziksel güvenlik gibi birçok arzuyu organik arzular sınıfına koyar. Bunlar, hayvansal yaşamın ortak arzularıdır. Ancak ruhsal arzular, bunlardan çok farklıdır. Dinsel açlığı besleyen ruhsal arzular, bir kesintiye uğrarsa, bedensel doyum sağlayan nesnelere ararlar. **Unutulmamalıdır ki, ruhsal doyum arayan içsel devinimler, bedeninin belirli bölgelerine ait parçalanmış arzulardan çok farklı ve karmaşıktır. Bu arzular güdülenme bakımından insanı hayvandan ayırır ve onun dinsel arayışlarına temel oluşturur.**

Bir hoşnutluk sağlayan ya da hoşnutluk için anlam sağlayan şey "*değer*" (value) olarak adlandırılabilir. Manevi değerler de, bedensel değerler gibi büyür ve doyum arar. O, sadece doyum sağlamakla kalmaz, insanın güzel ve doğru olanı seçme duygusunu oluşturan soyutlanmış bir etkinlikler sınıfı için zemin hazırlar. Manevi değerler, belirli evrimler geçirerek son nokta olan "*öznel din*"e ulaşır. Değerler, bir tehlikeyle karşılaştığı zaman, bir koruyucuya daha çok gereksinim duyulduğundan, değerlerin öznel dinin daha canlı yaşanmasına zemin hazırladığı ileri sürülür.

4) *Anlam Arayışı*: Her insan çok sayıda varoluşsal soruyu da beraberinde getirir. Bu sorular bireyin kendisiyle olduğu gibi, çevre ve evrenle ilgili olabilir. İnsan nereden geldiğini, nereye gideceğini, yaşamın amacının ne olduğunu, her insan ölmek için doğduysa mutluluğun ne olduğunu, yaşamın acılarından kurtulmanın yolunun ne olduğunu... bilmek ister. Çoğu insan, bu soruların doyurucu yanıtlarını, ancak dinsel bir yaşam biçiminde bulabilmektedir. Dolayısıyla böyle sorular, bireysel dindarlığın temellerinde yer almakta ve insanı dine güdülemektedir.

5) *Kültür ve Uyum*: Allport'a göre, çocuk, dini büyük ölçüde, ailesinden ve çevresinden öğrenir. Ama çocuğa öğretilen dinin çocuk için hiçbir anlamı yoktur. O, daha sonra sahip olunacak anlamlardan biri de değildir. Çünkü çocuğa göre din, çevredeki bireylerin meşgul olduğu bir şeydir. Ayrıca o, kendisine sevgi ve güvenlik sağlayan kişilere yakınlaşmanın bir yoludur. Bununla beraber, içinde yetiştiği çevrenin inancını paylaşmakta birçok insan başarısız olmaktadır. Bunun nedeni ise, dinin yerinin, bireysel yaşamda, toplumsal yaşamdakinden çok farklı olmasıdır. Toplum bilimci, dinin işlevinin toplumda bir düzen sağlamak olduğunu düşünür. Bu arada dini kabul eden ve yaşayan bireyi gözden uzak tutmamak gerekir. Çünkü dinsel bir geleneğe bağlanan bir birey, kişisel nedenlerden ve kendi öznel yaşamı için bireye özgü nedenlerden dolayı bunu yapar. Örneğin Cuma günü camiye gidip, kıyam, kırat, rüku ve secde yapan kişi, bundan büyük bir bireysel haz duymakta ve duyulan haz kişiden kişiye büyük farklılıklar göstermektedir.

Allport'un bireysel dindarlığın kaynaklarına ilişkin bu düşünceleri, yukarıda daha önce verdiğimiz bireysel dindarlığın kaynaklarına ilişkin düşüncelerin hem bir özeti hem de genel ve derli toplu bir açıklaması olarak değerlendirilebilir. Çünkü onda hem Batılı düşünür ve psikologların hem de müslüman düşünür ve psikologların görüşlerinin birleşmiş bir halini bulmaktayız.

Meadow ve Kahoe (1984), dinin kaynaklarına ilişkin görüşleri değerlendirirken antropologların dinin kaynağını insanın sınırlılığında aradıklarını belirtirler. Onlara göre dinin kaynağına ilişkin kuramlar, bilişsel kuramlar, duygusal kuramlar, arzu kuramları ve insanın doğasına dayalı kuramlar olarak bölümlenebilir (s.5). Meadow ve Kahoe bu kuramları şöyle açıklamaktadırlar:

1) *Bilişsel kuramlar*: Bilişsel kuramlar iki alt gruba ayrılır. Bunlardan birincisine göre, insan anlaşılması zor olan deneyimler hakkında düşünmeye başladığında, dine götüren açıklamalar belirlemeye başlar. İkincisi çok karmaşıktır. Bu kuramcılar, ilk insanlardaki çok basit ve karmaşık düşüncenin insanı dinsel yorumlara götürdüğünü düşünürler.

2) *Duygusal kuramlar*: Dinin kaynağına ilişkin duygusal kuramlar da iki katedride ele alınır. Bazı kuramcılara göre din bilinçsiz korku ve gereksinimlerden kaynaklanmıştır. Diğer bazı kuramcılara göre ise din çok güçlü duygusal bilinçli deneyimlerden kaynaklanmaktadır.

3) *Arzu kuramları*: Bu kuramlar, dini, güç kazanmak ve çevreyi kontrol etmek için insanın yaptığı girişimlere dayandırmaktadır. Bu girişim, doğal süreçleri ve toplumsal çevreyi denetim altına alma girişimidir.

4) *İnsan doğasına dayalı kuramlar*: Bunlara göre din içgüdüsel insan tepkilerinin bir ürünü olabileceği gibi insan türünün gelişiminin bir sonucu da olabilir (s. 5-10).

Dindarlığın kaynaklarına ilişkin kuramları tartışanlardan biri de Hood ve arkadaşlarıdır. Onlar (1996), dinsel davranışın psikolojik temellerini, 1) *Koruyucu temeller*, 2) *Gelişme ve anlamaya dayalı temeller* olmak üzere iki ana bölümde değerlendirmektedir:

1) *Koruyucu temeller*: İnsan durup dururken, kendiliğinden harekete geçmez. Onu harekete geçiren bir neden vardır. İnsanın harekete geçmekle elde ettiği şey, onun bir ihtiyacını karşılar ve güdüsel gerilim giderilmiş olur. Eğer burada söz konusu olan din olursa, güdüsel temel insanın zayıflığı ve yetersizliği olarak düşünülebilir. Diğer taraftan eğer insan çevrede olanlardan bir anlam çıkaramaz ve durumu kontrol edemezse, korku devreye girer ve bu korku da dinin kaynağı olarak düşünülebilir. Bu düşünce birçok bilim adamı tarafından desteklenmiştir. Şimdi şu soru sorulabilir: "*Korku, insanı dine nasıl yöneltir?*" İnsan herhangi bir şeyden korktuğunda, belirsizlik ve anlamsızlıkla karşı karşıya gelir. Ya da durum açık olsa bile, birey zayıf olduğundan dolayı, durumu denetim altına almakta güçlük çekebilir. Halbuki insan yaşamı anlamak ister, onu denetim altında tutmak, onunla ilgili yargılarda bulunmak, onu sağlama almak ister. Din, böyle sorunlara dua, ibadet, dinsel törenler ve kutsal metinlerle yardımcı olur. Diğer taraftan, bireyin içine doğduğu toplumun kültürü, onun kabul ettiği dinin kaynaklarını oluşturur. Çünkü bireyi yetiştiren aile ve toplum kendi değerlerini çocuğa aktarmakta ve bu kültürün içinde din de yer almaktadır. Aynı şekilde, ekonomik, toplumsal, organizmayla ilgili, ahlâkî ve psişik yoksunluklar, dinsel etkinliği harekete geçirebilir. Din, dünya varlıklarının çok önemli olmadığını söyleyerek, ekonomik yoksunluk içinde yaşamını sürdüren bireyler için çekici ve teselli edici olabilir. Toplumsal yönden sıkıntıları olan, yalnızlık çeken birey, dinsel etkinliklere katılarak yalnızlığını giderebilir. Fiziksel ve psikolojik çeşitli rahatsızlıkları olan bireyler, bu rahatsızlıklardan dolayı büyük sıkıntılar yaşayabilmekte ve başına niçin böyle bir durumun geldiğini anlayamamaktadır. Ama Tanrının kendisini bir deneme sınavından geçirdiğini kabul eden birey bu sıkıntılardan kurtulabilir. Bu durum, bireyi dine yöneltebilir. Ahlâkî sıkıntılar da, bireyin dine yönelmesi için bir neden olabilir. Nitekim toplumda her türlü ahlâksızlığın ve acımasızlığın bulunduğu ileri süren bir birey, bu kötü duruma düşmemek ve ondan uzak kalabilmek için dine sarılabılır.

2) *Gelişme ve anlamaya dayalı temeller*: Psikologlara, özellikle insancıl psikologlara göre insan kendini geliştirmek, kendi yeteneklerini en yüksek düzeyde kullanmak ister. Bu ise, Maslow'a göre bireyin "*kendini gerçekleştirme*"dir ve en iyi biçimde, "*zirve deneyimler*"le ifade edilir. Zirve deneyimlerin yaşandığı alanlardan biri ise dindir. Dinin en büyük kaynaklarından birisi, şüphesiz anlam arayışıdır. Çünkü, birçok psikolog, yaşamın temel güdüsünün anlam arayışı olduğunu ileri sürer (Hood ve arkadaşları, 1996, s. 17-23). Anlam arayışına ilişkin bu açıklamaların, pratikte örnekleri görülmektedir. Nitekim Gazâlî'nin arayışı, bir anlam arayışı olarak değerlendirilebilir. İçinde bulunduğu dinsel yaşam biçiminden zevk alamayan ve bu

yaşam biçimini sorgulayan Gazâlî zevk alacağı ve anlam vereceği bir dinsel yaşam biçimine yönelmektedir. Gazâlî'nin "hâdiselerin hakikatini anlama" (1978, s. 38) olarak ifade ettiği şey, anlam arayışı ile aynı doğrultuda yorumlanabilir. İşte burada Gazâlî, gelişme ve anlama peşindedir. Gazâlî, bundan böyle, o zamana kadar yaptıklarını anlayarak ve zevk alarak yapmak için bir arayış içindedir. Gazâlî'nin arayışına benzer bir arayış, ünlü Rus yazar Tolstoy'da görülür. O yaşamın anlamsızlığından şikayet eder ve bu anlamsızlık onu bunalıma sokar. O, kendisini bunalıma sokan soruları şöyle sıralar: "Bugün yaptığım, yarın yapacağım şeyin sonucu ne olacak? Bütün hayatımın sonu ne olacak? Ne için yaşıyorum? Ne için arzuluyorum? Hayatımda kaçınılmaz olan ölümümle yok olmayacak bir anlam var mıdır?" (Tolstoy, 1990, s. 30). İşte Tolstoy'un böyle sorular sorarak dine yönelmesi, onun dindarlığının kaynağının anlam arayışı olduğunu göstermektedir. Gazâlî ve Tolstoy'un arayışlarının bir anlam arayışı olduğu ve bu arayışın onların dindarlığının güdülerini oluşturduğu söylenebilir. Bu düşünce ise, dindarlığın kaynağını anlam arayışında bulmaya çalışan psikologları destekler.

**Tablo 1:** Bireysel Dindarlığın Kaynakları

Thouless	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Toplumsal etkiler</li> <li>2. Çeşitli deneyimler</li> <li>3. Gereksinimler</li> <li>4. Entelektüel etkenler</li> </ol>
Argyle	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Gereksinimler</li> <li>2. Sıkıntı ve endişeler</li> <li>3. Suçluluk duygusu</li> <li>4. Koruyucu ana-baba düşüncesinin yüceltilmesi</li> <li>5. Kimlik kazanma girişimi</li> <li>6. Çözumsuz ve şaşırtıcı konulara çözüm arama</li> <li>7. Vücut yapısında oluşan değişimler</li> </ol>
Peker	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Modelden öğrenme</li> <li>2. Güçsüzlük ve çaresizlik</li> <li>3. Bir varlığa bağlanma gereksinimi</li> <li>4. Akıl yürütme ve zihinsel tatmin</li> <li>5. Korku</li> <li>6. Ölümsüzlük arzusu</li> <li>7. Suçluluk ve Günahkarlık duygusu</li> </ol>
Freud	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Koruyucu baba imajının yüceltilmesi</li> <li>2. Gelenekler</li> <li>3. Kültürel olarak taşınan kanıtlar</li> </ol>
Vergote	<ol style="list-style-type: none"> <li>1.* Hayal kırıklıkları ve engellenmeler</li> <li>2. Toplumu ve ahlâkı koruma arzusu</li> <li>3. Entelektüel arayış</li> <li>4. Kaygı ve güvenlik arayışı</li> </ol>

Russell	1. Doğadan kaynaklanan korkular 2. Diğer insanlardan kaynaklanan korkular 3. Pişmanlık duyulacak davranışlardan kaynaklanan korkular
Hume	1. Geleceğe ilişkin kaygı ve korkular
Draz	1. Yaratılıştta var olan din duygusu
Yavuz	1. Fitrat
Allport	1. Organik arzular 2. Yaratılış ve zihinsel yetenekler 3. Ruhsal arzular ve manevi değerler 4. Anlam Arayışı 5. Kültürel uyum

Bütün bunlardan sonra, Tablo 1’de verilen dindarlığın psikolojik kaynaklarına ilişkin görüşler, hem Meadow ve Kahoe’nin hem de Hood ve arkadaşlarının tartışmaları dikkate alınarak değerlendirilebilir. Tablo 1’e dikkatlice bakılınca ilk görülen şey, bireysel dindarlığın kaynaklarına ilişkin görüşlerin yer yer örtüşmesidir. Bilim adamlarının ileri sürdükleri kaynaklar, tıpa tıp birbirinin aynısı olmamakla beraber, zaman zaman birbirini tekrar eder niteliktedir. Ama aynı zamanda, bu görüşlerin birbirinin eksiğini tamamlar nitelikte olduğunu da belirtmek gerekir.

Bireysel dindarlığın kaynağına ilişkin olarak, Freud’un “*koruyucu baba yüceltmesi*” gibi, bilimin sınırlarını zorlayan savlar bir yana bırakılırsa, görüşlerin genellikle sorunun çözümüne yönelik çabaların ürünleri olduğu sonucu çıkarılabilir.

Yukarıda, sıralanan görüşler harmanlanıp, bu karışımdan bir sonuca gitmek yani bireysel dindarlığın psikolojik kaynaklarını ortaya koymak gerekirse, şu sonuçla karşılaşılabılır: **Bireysel dindarlığın kaynakları, bireyin yaratılışında bulunan din duygusu (fitrat), acizlik ve çaresizlik duyguları, entelektüel etkenler, bireysel gereksinimler, korkular ve toplumsal etkiler olarak sıralanabilir.** Burada, “bir kişinin dindarlığında, bu kaynakların tamamı bulunur mu?” sorusu sorulabilir. Bunlardan biri veya birkaçı, bireysel dindarlığın kaynağı olarak bulunabilir. Ama hepsi aynı düzeyde etkili olmaz. Bazen sadece biri ön plana çıkarken bazen birkaçı bir arada yükselişe geçebilir. Bu etkenlerden hangisinin veya hangilerinin ön plana çıkacağı ise, daha çok bireyin psikolojik yapısına ve içinde bulunduğu koşullara bağlıdır. Diğer bir deyişle, insanın inancının temelinde, doğuştan getirdiği ve sonradan kazandığı kendi kişilik özellikleri bulunmaktadır. Hiç şüphesiz, bireyin dindarlığının kaynağında dış etkenler de vardır. Ama bu dış etkenler, insanın kişilik özelliklerine göre farklı biçimlerde ve derecelerde tesir gösterirler.

Sonuç olarak, konu geniş bir bakış açısıyla ele alındığında, bireysel dindarlığın kökenlerini tek noktada aramak yerine, çok çeşitli kaynaklarda aramanın zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim yukarıda sıralanan dindarlık kaynakları içinde, psikolojik, biyolojik, toplumsal, entelektüel, yaratılışsal (fitri) çeşitli kaynakların olduğu

görülmektedir. Diğer bir ifadeyle insanın dindarlığının temelinde onun duyguları, düşünceleri, davranışları, istekleri, arzuları, ümitleri, korkuları, kaygıları, endişeleri, beklentileri, eğilimleri, kişilik özellikleri gibi çok sayıda etken bulunmaktadır. Öyleyse bireyin dinsel inanç ve değerlerinin kaynaklarını onun zengin yaşam dünyasında aramak gerekir. Çünkü insan çok yönlü bir yaratılışa sahiptir. Maddî ve manevî varlığında çok çeşitli özellikleri barındıran insan, bu özelliklerin tamamını her zaman aynı ölçüde kullanmaz. İnsan daha önce yaşadığı, şu anda içinde bulunduğu ve gelecekte yaşayacağı psikolojik ve toplumsal koşulları bazen bilinçli bazen bilinçsiz bir halde değerlendirerek duygu, düşünce ve davranışlarını belirler. Kısaca ifade etmek gerekirse bunlara göre yaşar. İşte bu koşullar onun dindarlığının temelini belirlemede etkili olur. İnsanın dindarlığının temelinde, bazen fitrî duyguları, bazen acizlik ve çaresizlik durumları, bazen entelektüel etkinlikleri, bazen bireysel ihtiyaçları, bazen korkuları, bazen içinde yaşadığı toplumun gelenekleri, bazen bunlardan birkaçı, belki bazen farklı düzeylerde hepsi etkili olabilir. Öyleyse çok boyutlu bir yaşam zenginliğine sahip olan insanın dinsel inanış ve yaşayışının kaynaklarını da onun zenginliği içinde aramak gerekir.

## KAYNAKLAR

- ALLPOT, G. W., (1960), *The Individual and His Religion*, London: The Macmillan Company Collier-Macmillan Limited.
- ARGYLE, M., (1978), "Dinin Yedi Psikolojik Temeli", (Çeviren: Mehmet Dağ), *Eğitim Hareketleri*, Cilt: 23, sayı: 272-273.
- , (2000), *Psychology and Religion: An Introduction*, London and New York: Routledge.
- BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (1982), *el-Câmi'u's-Sahîh, I-VIII*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- DRAZ, M., A., (Tarihsiz), *Din ve Allah İnanç*, (Çeviren: Bekir Karlığa), İstanbul: Bir Yayıncılık
- ELİADE, M., (1995), *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (Çeviren: Mehmet Aydın), Konya: Din Bilimler Yayınları.
- FREUD, S., (1927/1999), *Bir Yanılsamanın Geleceği. (Uygarlık, Din ve Toplum içinde)*, (Çeviren: Selçuk Budak), Ankara: Öteki Yayınları.
- GAZALÎ, (1978), *Dalâletten Hidâyete*, (İnceleme ve notlarla birlikte çeviren Subhi Furat), İstanbul: Şamil Yayınevi.
- HOOD, R. W., ve Arkadaşları, (1996), *The Psychology of Religion: An Ampirical Approach*, New York, London: The Guilford Press.
- HÖKELEKLİ, H., (1993) *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- , (1996) "Fitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 13, İstanbul.
- HUME, D., (1995), *Din Üstüne*, (Çeviren: Mete Tunçay), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- KÖSE, A., (2000), *Freud ve Din*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- MEADOW, M. J. and KAHOE, R. D., (1984), *Psychology of Religion: Religion in Individual Lives*, New York: Harper & Row Publishers.
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, (1982), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Tahk. M. Fuâd Abdül-baki, I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları
- PALMER, M., (1997), *Freud and Jung on Religion*, London and New York: Routledge.
- PEKER, H., (2000), *Din Psikolojisi*, Samsun: Aksiseda Matbaası
- RUSSELL, B., (1972), *Çağımızın Sorunları Üstüne Düşünceler*, (Çeviren: S. Eyüboğlu, V. Günyol), İstanbul: Cem Yayınevi.
- SMART, N., (1981), "Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler" (Çeviren: Günay Tümer), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:25, s:297-323, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.

- THOULES, R. H., (1971), *An Introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge: University Press.
- TOLSTOY, L. N., (1990), *İtiraflarım*, (Çeviren: Kemal Aytaç), Ankara: Klasik.
- TÜMER, G., (1986), "Çeşitli Yönleriyle Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XX-VIII, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- VERGOTE, A., (1966), *Psychologie Religieuse*, Bruxelles: Charless Dessart, Editeur.
- , (1999), *Din İnanç ve İnançsızlık*, (Çeviren: Veysel Uysal), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- YAVUZ, K., (1983), *Çocukta Dinî Duygu ve düşüncenin Gelişmesi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- , (1986), "Dinî İnançın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi ", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, İstanbul: Özdem Kardeşler Matbaası.
- , (1987), *Psikanalizde İlk Dinî Gelişmelerin Değeri*, Erzurum.
- , (1988), "Günümüzde Din Psikolojisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.



## Meşşai İslâm Filozoflarında "Tabiat" Kavramı

Nuri ADIGÜZEL\*

### ABSTRACT

*In this study the concept of "nature" was analysed etymologically and the meaning given to this concept by various Peripatetic Muslim Philosophers was discussed in a holistic way. The result of our analysis showed that the meaning of "nature" does not correspond exactly to the word of "doğa" in Turkish. In addition, the metaphysical problems associated with the concept of "nature" were argued. The aim of the study was to contribute to a beter understanding of the problems concerning the concept of "nature" in classical Islamic philosophy.*

*Keyword: Matter, motion, calm, principle.*

### İ GİRİŞ

Toplumların insani olan her alanda bir birikime sahip oldukları, bu birikimin yalnızca o topluma özgü yanlarının bulunduğu ve en önemli insan ürünü olan felsefe ve bilimin gelişmesinin ancak kuşaktan kuşağı aktarılan bu birikimle mümkün olduğu son derece açıktır. Söz konusu birikimin, yeni kuşaklara yeterince aktarılamaması ya da yanlış aktarılmasının olumsuz sonuçlar doğurması da kaçınılmazdır. Bu bağlamda, Türkiye’de yaşanmakta olan sorunların aşılabilmesi için günümüz aydınının kendi geçmişinden gelen mirası yeterince dikkate alması ve doğru değerlendirmesi gerekir. Fakat yeni kuşaklar açısından bu mirasın değerlendirilmesi, karşı karşıya bulunduğumuz —başta dil olmak üzere— çeşitli sorunlar nedeniyle kolay olamamaktadır. Kuşkusuz, toplumun geçmişinden ve birikimlerinden gittikçe uzaklaşan, toplumun tarihten gelen temel dinamiklerini göz ardı eden çözümlere yönelmesinin gerçekçi olduğu söylenemez. Biz bu anlayışa bağlı olarak, İslam felsefesi alanında, İslam filozoflarının felsefelerini oluşturan temel kavramların yeterince anlaşılmadığını ve bu kavramların büyük bir hızla ele alınarak, içeriklerinin doğru olarak ortaya konulması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu nedenle çalışmamızı, İslam filozoflarının en fazla kullandıkları kavramlar arasında yer alan "tabiat" kavramına ayırdık. Çalışmamızın İslam felsefesinin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağını umuyoruz.

Çalışmanın meşşai İslam filozofları ile sınırlı tutulmasının nedeni, bu ekol mensuplarının kendi içinde bir bütünlük oluşturmaları ve bu kavramı en önemli kavramlar arasında saymalarındandır. Nitekim XII. yy. İslam filozofu İbn Rüşd (ö.1198),

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

“tabiat” kavramının bütün filozoflar tarafından ayrıntılı bir şekilde bilinmesi gerektiğini şöyle ifade etmektedir: “Tabiat kavramı, illetler ve illetlerin sebebi olan şeyler için kullanıldığına ve bu ilim (felsefe) illetleri inceleme konusu yaptığına göre, filozofun, “tabiat”ın kaç manada kullanıldığını bilip ayırdetmesi ve bunların hangisinin bu isme daha elverişli olduğunu, bunlar arasında bu mananın ilk olarak hangisine verildiğini bilmesi gerekir...”<sup>1</sup> Dolayısıyla burada, öncelikle meşşai İslam filozoflarının görüşlerine yer verilecek; bununla birlikte yeri geldikçe kavramın günümüzdeki anlamına ve diğer filozofların görüşlerine de atıfta bulunulacak.

Meşşai İslam filozofları “tabiat” kavramını, tabiat-illet ilişkisi, tabiat-irade ilişkisi ve genel anlamda hareketin oluşumundaki etkisi bağlamında ele almışlardır. Ancak bu çalışmada, kavramın içinde yer aldığı ya da yol açtığı felsefi sorunlar değil, yalnızca bizzat “tabiat” kavramı araştırılmış ve meşşai İslam filozoflarının ondan ne anladığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## II. SÖZLÜKTE “TABİAT”

“Tabiat” Arapça kökenli bir sözcük olup, (Türkçede: “Tabiat, doğa” , Yunanca: “Physis” Latince: “Natura”, Almancada: “Natur”, Fransızca ve İngilizcede: “Nature”) “tabea” fiilinden türetilmiştir. Fiil olarak çeşitli kullanımları vardır ve anlamı, öznesine ve aldığı nesneye göre değişmektedir; şöyle ki: a) Öznesi Allah ve nesnesi insan ise, “yarattı”, “kurdu”, “doğru bir örneğe göre yaptı, bir şekil verdi”; b) öznesi Allah iken (‘alâ edatıyla) dolaylı tümleç aldığı anda, Allah onun “bilme veya anlama gücünü giderdi”, “onu mühürledi” anlamına gelmektedir. c) Öznesi insan olarak da “mühürledi” anlamına kullanılabilen, ancak bu, birinciden farklı olarak, mühür kullanarak bir şeye “mühür basmak” anlamına gelmektedir. d) Eğer öznesi insan ve nesnesi de kitap veya makale ise, “bu kitap veya makalenin içeriğini, baskı veya yazı aletiyle kağıda geçirdi” anlamına gelmektedir. e) Öznesi insan iken, aldığı nesneye göre, onda “iz bıraktı”, onu “öptü”, “kibleye yöneldi”, kabı, “çamur vb.den yaptı” anlamlarına da gelmektedir. f) Ayrıca yine öznesi insan olarak edilgen sıgada kullanılır ve (‘alâ harfiyle) bir dolaylı tümleç alırsa, onunla “donatıldı”, o şey onun “fıtratına konuldu”, “alıştı” anlamını ifade etmektedir.<sup>2</sup> g) Yukarıdaki kullanımlardan farklı olarak devlet “para bastı”, anlamında da kullanılmaktadır.<sup>3</sup>

1. İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, Tefsiru Mabdettabia, tah.: Maurice Bouyges, S.J., Beyrut, 1983, 508.

\* Ayrıca eski Türkçede aynı anlamda “seciyye” sözcüğü de kullanılmaktaydı ki “seciyye”, “insanın fıtratında bulunan bir durum” anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bkz. Tehânevî, Muhammed Ali, Mevsû'atü Keşşâfi Istulâhâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm, Tah.: Ali Dahruc, Farsçadan Arapçaya çev.: Abdullah el-Hâlidî, Avrupa dilleri çev.: Core Zeynati, Beyrut, 1996, 1127.

2. Bkz. el-Müncid f'l-Lüga ve'l-'A'lâm, Dâru'l-Maşrik Yayını, Beyrut, 1987, 460, " ta-be-a " maddesi; Daha geniş bilgi için bkz. " a-le-le " maddesi: İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâleddin Muhammed Mükrim, Lisâ-nü'l-Arab, Beyrut, 1990, VIII/232-233; Asım Efendi, Kamus Tercemesi, İstanbul, trh.siz (ofset), III/343; Komisyon, el-Mu'cemü'l-'Arabî el-Esâsi, (LAROUSSE), Tunus, 1989, 784-786.

3. Komisyon, el-Mu'cemü'l-Vasit, Kahire, 1972, II/549-550.

Burada sıralanan kullamlarla ilgili olarak şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

1. "Tabiat" sözcüğünün türetildiği fiil, yalnızca akıl sahibi varlıklar (Allah ve insan) için kullanılmaktadır. Devlet için kullanılmasında da insan eliyle yürütülen bir etkinlik söz konusudur.

2. Öznesi Allah olduğunda, hem olumlu ("yarattı") hem de olumsuz ("giderdi=-yok etti") bir anlam ifade edebilmektedir.

3. Öznesi insan veya devlet olduğunda ise, yalnızca olumlu bir anlama sahiptir.

4. İnsan için "öptü" anlamındaki kullanımı dışında kalan bütün anlamlar bir sürekliliğe ve dayanıklılığa sahiptir. Yani akıl sahibi varlık tarafından gerçekleştirilen bu eylemin gelip-geçici değil, kalıcı bir sonuç doğurduğu anlaşılmaktadır.

5. Edilgen olarak kullanılmadığı zaman, geçişliliği ifade etmektedir. Yani etki hep başkasında ortaya çıkmakta, bizzat kendisinde gerçekleşmemektedir.

Ancak, isim olarak kullanılan "tabiat" sözcüğü, daha geniş bir muhtevaya sahiptir ki bunları şu şekilde sıralayabiliriz: a) "*Evrinde yaratılmış olan dağlar, ovalar; bükile; gök vb. gibi her şey*". b) "*Seciye, huy, karışımların oluşturduğu insanın mizacı*". c) "*Alışılmış olan şey*" (zıddı, olağanüstü). d) "*Cismin kendisiyle tabii yetkinliğine ulaştığı, cisimlere sirayet eden kuvve, güç*". e) "*Yüce Allah'ın (bir cismin) karışımını tutturduğu şey*". Örneğin, ateşin, ilacın vb.nin tabiatı gibi.<sup>4</sup>

"Tabiat" sözcüğünün Türkçe sözlüklerdeki karşılığı da Arapça'daki anlamlarına büyük ölçüde uymaktadır: "*Tabiat: 1. Doğa, maddî âlem. 2. Yaratılıştaki hal ve nitelik, yaratılışın hal ve hususiyeti, yaratılışın aslı, maya. 3. Kainatın hikmetle karışık kanunu ve nizâmı. 4. Yaratılmış şeylerde mevcut olan kuvvet. 5. Bir cismin mahiyeti, değişmez temel özellikleri, mizacı, doğuştan taşınan karakter; seciye, huy, yaratılış. 6. Âdet, alışkanlık. 7. Büyük abdesti bozma kolaylığı veya zorluğu.*"<sup>5</sup>

İsim olarak kullanılan "tabiat" sözcüğünün bu anlamlarının hepsinin olumlu bir kalıcılığı ifade ettiği söylenebilir. Çünkü içerdiği anlamların hepsinde zamana karşı dayanıklılık söz konusudur. Dolayısıyla isim olarak "tabiat", olumlu ve kalıcı olan etkiyi ve bu etkinin çıktığı nesneyi ifade etmektedir, denilebilir. Nitekim kelimenin fiil kökünü dikkate aldığımızda, "tabea" fiilinden türetilen "tabiat" isminin, mef'ulü (etkileneni) ifade için türetilmiş olduğu görülür. "Tabea" eyleminin geçtiği nesnelere canlı veya cansız olabileceğinden, bunlar için türetilmiş bulunan "tabiat" kavramı da, kendisinden türediği fiile oranla daha geniş bir muhtevaya sahiptir. Bu kullanımda akıllı olmak gibi bir durum da söz konusu değildir.

Türkçede bu sözcüğü ifade etmek üzere türetilen "doğa" sözcüğü, bize göre "tabiat"ın anlamını yeterince karşılamamaktadır. Çünkü "doğa" sözcüğünün türetildiği fiil kökü olan "doğmak" yalnızca akıllı varlıklar için kullanılmadığı gibi, geçişli de

4. Bkz. Komisyon, el-Mu'cemü'l-Arabî el-Esâsi, Tunus, 1989, (Larousse), 786; el-Mu'cemü'l-Vasî, II/549-550. Tehânevî, Keşâf, 1127.

5. Bkz. "Tabiat" maddesi, Komisyon, Temel Türkçe Sözlük (Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Kâmûs-ı Türkî), İstanbul, 1986, III/1282; Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara, 1999; D. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, Ankara, 1986, 1046.

değildir. Türkçe sözlüklerde “doğmak” fiili ile ilgili şu anlamlar yer almaktadır: “Doğmak: 1. Dünyaya gelmek, süresini doldurarak ana karnından çıkmak, 2. Ufuktan çıkmak: Güneş doğmak, ay doğmak. 3. Ortaya çıkmak, meydana gelmek, bir şeyin sonucu olmak: Bu bozukluk neden doğdu? 4. Birden belirlemek, zuhur etmek, ortaya çıkmak: Kafasına doğmak.”<sup>6</sup> Görüldüğü gibi, “tabea” fiilinden farklı olarak “doğmak”, canlı-cansız bütün varlıklar için ve geçişsiz olarak kullanılmaktadır. Ayrıca “doğmak” fiilinde, “tabea” fiilinde olduğu gibi bir kalıcılık anlamı da bulunmamaktadır. Aksine, “doğmak” bir anda ortaya çıkan bir eylemdir. Dolayısıyla bu fiilin öznesi ve tümleci aynı olup, bütün nesnelere kalıcılığa ve dayanıklılığa sahip olmayan bir eylemini ifade etmektedir.

Fakat “doğa” sözcüğünün türetildiği “doğmak” fiili, Grekçe “physis” sözcüğünün türetildiği kök ile örtüşmektedir. “Tabiat (ya da “doğa”) kelimesinin karşılığında kullanılan Grekçe “physis” kelimesinin asıl anlamı “phy” kökünden gelir. “Phy” ise filiz verme, doğma, döllenme, organik gelişme sürecini gösterir...”<sup>7</sup> Bu durumda “doğa” sözcüğünün, “tabiat” kavramını ifade etmek üzere değil, Grekçe “physis” kavramını karşılamak üzere türetilmiş olduğunu söylemek mümkündür.

“Physis” kavramıyla ilgili İlkçağ’da yaygın olan anlayıştan da bir iki cümle ile söz etmek gerekirse, sofistler, “Tanrı (Demiurgos)’nın yaptığı ya da yarattığı bir şeyi ifade etmek üzere “tabiat = physis”, insanın kanun olarak koyduğu şeyler için “nomos”, değer-norm olarak koyduğu şeyler için “thesis” ve yine insanın beceri ve zanaatla şekillendirdiği şeylere “techne” sözcüklerini kullanmışlardır. Sofistlerin “physis” sözcüğünü “nomos”, “thesis” ve “techne” sözcüklerinin tersine zorlama veya dış müdahaleyi içeren bir anlamda kullanmamaları, (ki buna bağlı olarak sofistler, tabiat ile kanunun karşılığında söz etmişlerdir)<sup>8</sup> onların yaratma fiilini zorlama veya dış müdahale olarak görmedikleri şeklinde yorumlanabilir.

### III. ÇOKANLAMLI BİR İSİM OLARAK “TABİAT”

Aristoteles ve meşşai İslam filozofları, “tabiat” kavramının hangi şeylere ad olarak verildiğini tespitte çalışmışlar ve her filozof bu kavramın, yalnızca kendi yaşadığı çağa kadar olan kullanımlarını dikkate almıştır. Filozofların bu noktada yeni bir şey

\* Bize göre, Türkçede zikredilen ve yukarıda verdiğimiz 7. anlamda kullanılması da bunun dışında değildir. Çünkü 7. anlamda belirtilen, “büyük abdesti yapma kolaylığı veya zorluğu” insanda yerleşik ve sürekli olan bir tabiatı ifade etmektedir. Yoksa bu duruma bir veya birkaç kere sahip olmak tabiat diye adlandırılmaz.

6. Komisyon, Türkçe Sözlük, Ankara, 1932, TDK. Yayınları, s.233; D. M. Doğan, age., 270.

7. Geniş bilgi için bkz. Mevsûatü Laland el-Felsefiyye, Arapçaya Çev: Halil Ahmet Halil, Beyrut-Paris, 1996, II/855-861; Abdurrahman Bedevi, Mevsûatü'l-Felâsife, Beyrut, 1984, 57-58; Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Ankara, 1997, (İkinci baskı), 203; Hüsamettin Erdem, “Tabiat (Doğa)” maddesi, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, İstanbul, 1990, IV/40. Sözcüğün Latince karşılığı olan “natura” ise şu anlamlara gelmektedir: “Doğum; doğa, tabiat; nitelik, mizaç, tıynet, eğilim, buy, hususiyet, karakter; nesnelere doğal düzeni; fiziksel dünya, nesnelere yapı, mevcudat, evren; (fizik) öge, unsur”. Bkz. Sina Kabağaç/Erdal Alova, Latince/Türkçe Sözlük, İstanbul, 1995, (Sosyal Yayınlar), 382.

8. Mevsûatü Laland, II/855-857; Bedevi, age, 57; Cevizci, age, 207; Erdem, agm., IV/39. Ayrıca bkz. Komisyon, Mevsûatü Mustalahâti İlmî'l-Mantık inde'l-Arab, 507.

ortaya koyma kaygıları bulunmamakla birlikte, eserlerinde, bu kullanımlara ilişkin bazı değerlendirmelere de yer vermişlerdir. Şimdi bu konu üzerinde en fazla duran meşşai İslam filozoflarının aktardıklarına bir göz atalım:

İbn Sina eserlerinde, “tabiat”ın isim olarak delaletlerinden fazlaca söz etmemiş, fakat tanımı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. “Tabiat”ın genel olarak, suret, madde, değişmeler ve bunlara bağlı şeyler için kullanıldığını<sup>9</sup> belirten İbn Rüşd ise, bu konuda Aristoteles’in söylediklerini nakletmektedir. Fakat Aristoteles “Fizik” adlı eserinde “tabiat” kavramının üç delaletinden söz ederken<sup>10</sup>, “Metafizik” adlı eserinde altı delaleti olduğunu söylemektedir. Bunlar, a) “oluş ya da meydana geliş”, b) “büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge (unsur)”, c) “cisimdeki ilk hareketin ilkesi”, d) “sanatsal nesnelerin ilk maddesi”, e) “tabii nesnelerin cevheri” ve f) “her türlü cevher”<sup>11</sup>. İbn Rüşd, onun bu görüşlerini daha düzenli hale getirerek şöyle bir sıralama vermektedir:

1. İlk olarak “tabiat” ismi, cisimlerde ortaya çıkan hareketler için kullanılır. Bu hareketler, a) oluş -yok oluş (kevn-fesad), b) yer değiştirme, c) büyüme, d) hal değiştirme olmak üzere dört tanedir<sup>12</sup>.

İbn Rüşd bu hareketler arasında yalnızca büyüme hareketinin ayrıntılarına girmektedir. Ona göre büyüme *temas yoluyla büyüme, kaynaşma yoluyla büyüme ve karışım yoluyla büyüme* olmak üzere çeşitli şekillerde ortaya çıkar. Temas yoluyla büyümede, büyüyen ve büyüme sonucunda doğan şeyin toplamı bir değil (iki)dir. Çünkü her ikisinde de ortak olan herhangi bir parça (cüz) yoktur. Kaynaşma ve karışım yoluyla büyümede ise, büyüyen ile büyüme sonucunda doğan şeyin toplamı biridir. Çünkü kaynaşmada, her iki tarafta da ortak olan kaynaşmış bir parça vardır. Ona göre ceninler, (embriyonlar) hamilelere bitişik olarak (temas yoluyla) büyüdüğü gibi, meyveler ve tohumlar da ağaçlara bitişik olarak ya kaynaşma ya da temas yoluyla büyürler<sup>13</sup>. Fakat İbn Rüşd, kaynaşma ile karışım arasında da fark olduğunu belirtir. Buna göre, kendisiyle kaynaşmanın sağlandığı parça, nitelik bakımından değil, bitişiklik bakımından (bilittisal) kaynaşmış bir birlik doğurur. Yani böyle bir cismin nicelik olarak bölünmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, kaynaşma yoluyla birleşmiş

9. İbn Rüşd, *Telhîsu Mabadettabia*, s.32.

10. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, II. Kitap, 193a 29-33. Burada Aristoteles'in "tabiat"ın diğer anlamlarına işaret ettiğini savunmak da mümkündür. Fakat bu bilgiler sistematik ve düzenli değildir.

11. Bkz. Aristoteles, *Metafizik* I, V. Kitap, 1014b 16-36, 1015a 1-13.

12. İbn Rüşd, *Telhîsu Mabadettabia*, s.32. Aristoteles bunu, "oluş" olarak ifade etmektedir. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, II. Kitap, 193b 13,14. ("Metafizik"te ise, "meydana geliş". Bkz. *Metafizik* I, V. Kitap, 1014b 16-17). Fakat Aristoteles'e göre oluş, tabiata giden yolu ifade etmektedir. O bu konuda sağlık ve tedavi konusunu örnek verir. Ona göre tedavide, tedaviye giden yola tabiat denilmesi mümkün değildir; çünkü, tedavide gerekli olan, tedavinin tedavi sanatına doğru gitmesi değil, tedavi sanatından gelmesidir. Bu durumda tedavi, tabiatın bu delaletinin dışında kalmaktadır. Bir diğer ifadeyle tabiata giden yol olmamaktadır. Oysa sağlık, tabiata giden yoldur. Bkz. A.e., 193b 13-14.

13. İbn Rüşd, *Tefsîru Mabadettabia*, C.II, s.508 (Krs. Aristoteles, *Metafizik* I, Çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1985, V. Kitap, 1014b, 16-20).

olanlar, nitelik bakımından bir değildirler, bitişiklik ve nicelik bakımından birdirler. Karışımlar ise, nitelik bakımından bir olurlar.<sup>14</sup>

İbn Rüşd'e göre hareket veya değişimin ilkesi, herhangi bir varlıkta, bütün değişme çeşitlerinin ilkesi şeklinde olabileceği gibi, bir kısım değişimin ilkesi olarak da bulunabilir. Örneğin, hayvanda dört hareketin (yer değiştirme, büyüme, hal değiştirme, oluş-yokoluş) hepsinin ilkesi vardır. Oysa su ve toprak gibi basit cisimlerde durum böyle değildir. Su ve toprakta, büyüme hareketi dışında kalan diğer üç hareket vardır; fakat büyüme hareketi yoktur. İbn Rüşd, Gök cisminin ise, yalnızca mekanda harekete (yer değiştirme hareketine) sahip olduğunu düşünmektedir. Gök cisminde diğer hareket çeşitleri görülmez<sup>15</sup>.

2. Bir nesnenin kendisinden doğduğu şeye yani doğuran şeye de tabiat adını verenler vardır<sup>16</sup>. İbn Rüşd, bu anlamda alınan "tabiat" teriminin unsuru da içerdiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre "tabiat"a bu manayı yükleyenler, tabii nesnelere tabiatları ile unsurlarının tabiatlarının aynı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mesela "suyun tabiatı", "ateşin tabiatı", "toprağın tabiatı" ve "havanın tabiatı" denildiğinde, suyun, ateşin, toprağın ve havanın unsuru kastedilmiş olur<sup>17</sup>. İbn Rüşd ikinci olarak da tunçtan yapılmış bir heykeli örnek göstermektedir. Heykel, tunçtan oluşur ve heykel ondan oluştuğu zaman, tunç yine tunç olarak kalır. Ağaçtan yontulmuş ürünler de böyledir. O üründe ağaç tabiatı devam eder.<sup>18</sup> İbn Rüşd, bu görüşü savunuların, heyula dışında bir cevher kabul etmediklerini ve suretin varlığını da reddettiklerini belirtir. Ona göre bu iddiada olanlar, tek cevher olarak "heyula"yı kabul ederler. Bu nedenle eski filozoflardan kimileri suyu, kimileri toprağı, kimileri havayı, kimileri ateşi ve kimileri de bunların hepsini unsur olarak kabul etmişler ve eşyanın tabiatının, "unsur olduğu"nu söyledikleri şeye aynı olduğunu savunmuşlardır.<sup>19</sup>

3. İbn Rüşd'e göre, üçüncü olarak "tabiat", tabii nesnelere suretleri anlamında kullanılmıştır. Bu görüşü savunulara göre, "tabiat", tek tek her bir tabii nesnede varolan ilk birleşmenin (terkibin) bünyesidir. Zira onlara göre bir karışımda, karışan şey unsur olamaz. Unsur, unsuru olduğu nesnede karışım olarak değil, bilfiil bulunur. Unsurun karışımda fiil halinde bulunduğunu benimseyen bir kimse için, terkibin, suret dışında bir şey olması mümkün değildir. İbn Rüşd, taş ve betondan yapılan bir evi buna örnek vermektedir. Terkib ya da karışım denilen şey, evin şeklidir, unsuru olan taş ve beton değildir. Taş ve beton, herhangi bir şekilde karışım haline gelmiş değildir. O, taş ve beton olarak varlığını sürdürmektedir ve fiil halindedir. Onun Aristoteles'ten aktardığına göre, Empedokles'in (ö.M.Ö.440)\* fikirleri de bu görüşü

14. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.510 (Krş. Aristoteles, Metafizik I, V. Kitap, 1014b, 24-26).

15. İbn Rüşd, Kitâbu's-Simâ'u't-Tabii, 20.

16. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.509 (Krş. Aristoteles, Metafizik I, V. Kitap, 1014b, 17-18).

17. İbn Rüşd, Telhîsu Mabaddettabia, s.32.

18. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.510 (Krş. Aristoteles, Metafizik I, V. Kitap, 1014b, 26-30).

19. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.511 (Krş. Aristoteles, Metafizik I, V. Kitap, 1014b, 32-35).

\* Empedokles ve görüşleri hakkında bkz. Bertrand Russel, Batı Felsefesi Tarihi, Çev. Muammer Sencer.

destekler mahiyettedir. Empedokles'e göre, nesnelere karışması ve değişmesi, oluşan nesnelere tabiatını meydana getirir. Yani oluşan nesnelere suretleri ve cevherleri, karışımında ve değişimindedir, parçaların değişmesindedir. İbn Rüşd'e göre, Empedokles'in gerçek manada değişme ve karışma ile kastettiği, terkripten oluşan karışım<sup>20</sup>.

4. Dördüncü olarak "tabiat" kavramı heyula için kullanılır. İbn Rüşd'e göre heyula iki kısımdır. Birincisi, her şeyde ortak olan ilk madde; ikincisi ise, tek tek her bir varlığın kendisine özgü heyulasıdır. Burada İbn Rüşd ilk madde ile Tanrı'nın ilk olarak hareket verdiği mutlak heyulayı değil, bir cinsin ya da türün ana maddesi olan heyulayı kastetmektedir. Örneğin tunç, tunçtan yapılan her şeyin yakın maddesidir. Fakat, tuncun da aralarında bulunduğu eriyen maddelerin ilk maddesi su olduğuna göre, tunçtan yapılan nesnelere ilk maddesi su olmaktadır<sup>21</sup>.

İbn Rüşd buraya kadar sıraladığı bu anlamlardan sonra kendi katıldığı görüşü belirtmektedir. Ona göre "tabiat" kavramı, gerçek manada yalnızca cevhere isim olabilir. Cevhere delalet eden şey ise surettir. Bu durumda yalnızca suret gerçek anlamda "tabiat" diye adlandırılabilir. Çünkü tabii varlıkları o varlık yapan surettir ve tek tek her bir varlığa özeldir ki varolanda ortaya çıkmasıyla o varlıktan kendisine özgü fiiller sadır olur. Oysa madde müşterektir<sup>22</sup>. "Tabiat" isminin, sûret dışındaki cevherler (madde ile madde ve suretten oluşan mürekkep varlık) hakkında kullanılması, ikincil bir kullanımdır. Yani onlar bir cins veya türe yüklem olmaları nedeniyle bu ismi almaktadırlar. Ayrıca "tabiat"ın, sebepten müsebbebe giden bir anlam genişlemesiyle suret dışındaki cevherler için isim olması da mümkündür<sup>23</sup>.

Diğer yandan İbn Rüşd'e göre suretler içerisinde de "tabiat" isminin kendisine verilmesi konusunda bir öncelik-sonralık söz konusudur ve bu konuda en öncelikli olan en basit surettir. Çünkü gelişmeyi sağlayan mekanik ilke, "tabiat" değil, "nefs" olarak adlandırılmaya daha elverişlidir. Bu nedenle hekimler: "Tabiat şöyle, şöyle yaptı" dediklerinde, bununla cisimleri yöneten gücü kastederek bu güç de besleyici (gâziye) güçtür. Zira hekimlere göre bu güç her ne kadar mekanik de olsa, diğer güçlere oranla daha basittir. Bundan dolayı "tabiat" terimini kalp gücü için nerdeyse

İstanbul, 1983, 65-69; Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul, 1985, 34; Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1991, 28-30.

20. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.512 (Krş. Aristoteles, Metafizik I, V. Kitap, 1014b, 35, 37, 1015a, 2; Aristoteles, Fizik, II. Kitap, 193a 33-37, 193b 1-4).

21. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.513-514 (Krş. Aristoteles, Metafizik, V. Kitap, 1015a, 7-10; Aristoteles, Fizik, II. Kitap, 193a 28-29. "Fizik"te Aristoteles, heyulayı mevzu olarak zikretmektedir. Aynı yerde o, ilk taşıyıcı maddenin (mevzunun) ancak suretle birleştikten sonra "tabiat" adını alabileceğini, kuvve halde ya da imkan halinde varolanın ise bu adı alamayacağını söyler. Bkz. Fizik, II. Kitap, 193a, 36-37, 193b 1).

22. İbn Rüşd, Kitâbu's-Simâu't-Tabii, 22-23.

23. İbn Rüşd, Tefsîru Mabaddettabia, C.II, s.514 (krş. Aristoteles, Metafizik I, V. Kitap, 1015a, 10-13; Aristoteles, Fizik, II. Kitap, 193b 1-9). Aristoteles'e göre surete "tabiat" denilmesinin sebebi, suretin "tabiata göre" olmasıdır. Maddeye ise, "tabiat ürünü" olması nedeniyle "tabiat" adı verilir. Bkz. Aristoteles, Fizik, II. Kitap, 193a 31-32.

hiç kullanmazlar. Bu açıdan bakıldığında tabii fiil ile düşünceye dayanan fiil birbirinin karşıtı olmaktadır.<sup>24</sup>

#### IV. "TABİAT"IN ONTOLOJİK KONUMU

Meşşai İslam filozofları genel olarak mantık, fizik ve metafizik alanlarındaki görüşlerini, büyük ölçüde Aristoteles'in (ö.M.Ö.322)<sup>25</sup> görüşlerine dayandırmışlar ve özellikle felsefelerinin temel kavramlarında da ona bağlı kalmışlardır.<sup>26</sup> "Tabiat" kavramı için de aynı durum geçerlidir.

İlk meşşai İslam filozofu olarak kabul edilen el-Kindi (ö.873?)<sup>27</sup>, eserlerinde "tabiat" kavramına ilişkin kısa tanımlar vermekte ve kavramın ayrıntılarına girmemektedir<sup>28</sup>. Aristoteles'ten sonra İkinci Muallim sayılan el-Farabi (ö.950)<sup>29</sup> de tespit edebildiğimiz kadarıyla, "tabiat" kavramını bir kavram olarak ele almamış, fakat onu çeşitli problemler içerisinde Aristoteles ile aynı anlamda kullanmıştır<sup>30</sup>. Meşşai İslam filozofları arasında "tabiat" kavramına en fazla yer ayıran filozoflar, İbn Sina (ö.1037) ve İbn Rüşd (ö.1198) olmuştur.

İlk olarak belirtmemiz gerekir ki, varolanları, varolması bakımından ele alan yegane disiplin felsefe olduğundan, "tabiat" kavramını ele alan meşşai İslam filozofları kendilerinin de birer filozof olmaları nedeniyle, ilk olarak tabiatın varolup-olmadığını sorgulayarak işe başlamışlardır. Nitekim İbn Sina, böyle bir sorgulamanın tabiat bilimiyle uğraşan tabiatçıyı aşacağını, bu nedenle konunun filozof tarafından ele alınarak burhanla ispatlanması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>31</sup> Oysa Aristoteles'e göre, tabiatın varlığı o kadar apaçıktır ki, bunu ispatlamaya çalışmak gülünç olur. Bu olsa olsa, tıpkı kör bir adamın renkler üzerine akıl yürütmesi gibi, apaçık olanla apaçık olmayı birbirinden ayırt edemeyecek bir kimsenin işi olabilir. Ona göre böyle kimseler, sözcükler ve isimler hakkında konuşurlar, ama hiçbir şey kavrayamazlar.<sup>32</sup> İbn

24. İbn Rüşd, *Teihisu Mabadettabia*, 32; İbn Rüşd, *Kitâbu's-Simâu't-Tabii*, 23.

25. Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1993, 68; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1993, 74.

26. Bu konuda bkz. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983. Eserde Aristoteles'in herbir kitabının tek tek müslümanlar nezdindeki değeri ortaya konulmuştur.

27. Ölüm tarihi tartışmalıdır. İslam felsefesi tarihçileri, 860, 866, 870, 872 ve 873 gibi tarihler vermektedirler. Ölüm tarihi ve ilk İslam filozofu olması konusunda bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1988, 184; A. Fuad el-Ehvânî, "Kindî", *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, (Editör: M.M. Şerif), ss. 35-48, çev. Osman Bilen, İstanbul, 1990, II/35; Kindî, *Felsefi Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, (çevirenin yazdığı Giriş), İstanbul, 1994, s.XII; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994, 279; Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara, 2000, 79.

28. Bkz. Kindî, Ebu Yusuf Yakub İbn İshak, *Felsefi Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, 58, 73.

29. Bkz. Bayraktar, age, 200; İbrahim Medkur, "Farabi", *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, (Editör: M.M. Şerif), ss. 67-86, çev. Osman Bilen, İstanbul, 1990, II/67; Corbin, age, 286; Şahin, age, 85.

30. Bkz. Ebu Nasr el-Farabi, "Kitâbu't-Ta'likât" el-A'mâlül-Felsefiyye içinde, Beyrut, 1992, I/381; Ebû Nasr el-Farabi, "Tahsilü's-Saade", el-A'mâlül-Felsefiyye içinde, I/164, 166; Ebu Nasr el-Farabi, "Kitâbu't-Tenbih 'Alâ Sebîli's-Saade", el-A'mâlül-Felsefiyye içinde, I/251; "Makâletü Ebi Nasr el-Farabi Fimâ Yasihhu Vemâ lâ Yasihhu Min Ahkâmi'n-Nücüm", el-A'mâlül-Felsefiyye içinde, I/290, 291.

31. İbn Sina, *eş-Şifâ, Tabiiyyât I-es-Simâuttabii*, Tahkik: Said Zâid, Kahire, 1970, I/30.

32. Aristoteles, *Fizik*, II, 193a 3-8.



Rüşd bu konuda Aristoteles'i savunmakta ve İbn Sina'nın onu anlamadığını öne sürmektedir. Çünkü ona göre, Aristoteles'in söylemek istediği, tabiatın daha apaçık hakikatlerin bulunmadığı, bu nedenle de tabiatın varlığı konusunda burhan getirilemeyeceğidir<sup>33</sup>. Bu hususta yapılan tartışmalar, tabiatın hangi bağlamda ele alındığının tespiti açısından önem taşımaktadır. Dolayısıyla tartışmayı ana hatlarıyla hatırlamak yararlı olacaktır.

İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelttiği eleştiri şöyledir: "Bu söylenenler, başka bir tarzda ortaya çıkması mümkün olmayan ve bu tarzda görülen tabiatın ne anlama geldiğini, tabii varlıkların hangileri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İbn Sina ise, meşşailerin görüşlerine alakasız anlamlar yüklemiştir. O şöyle der: "Burada verilen tabiat tanımı, kendi başına açık değildir. Bunu açıklamayı, ilk felsefe ile uğraşan kimse üstlenmiştir." İbn Sina bu sözlerle eğer, tabiatın varlığını, daha genel bir ifadeyle, varlığı kendiliğinden apaçık olan herhangi bir şeyi olumsuzlama yönünde şüpheye düşürebilecek şeyleri ortadan kaldırmayı, ilk felsefe ile uğraşan kimsenin üstlendiğini kastetmiş ise, söylediği doğrudur. Fakat eğer bununla, tabiatın varlığının bilinmediğini kastedmiş ise, hata etmiştir; ki nitekim 'ilk felsefe ile uğraşan, tabiatın varlığına burhan getirir' sözünden de bu anlaşılmaktadır. Çünkü bu konuda burhan getirilse bile, burhanın, ancak tabiat bilimindeki tâlî şeylerden kurulu olması gerekir. Şayet bu konuda ilk felsefeden burhan getirilirse, burhanın, tabiat bilimindekinden (varlık bakımından) daha önce ve daha bilinir olan şeylerden oluşması gerekir; bu ise mümkün değildir; fakat sebeplerinin verilmesi mümkündür. Ancak tabii nesnelere, belirttiğimiz tarzdaki tabiatın varlığı, kendiliğinden bilinen apaçık bir husustur. Dolayısıyla burada bu kadarının düşünülmesi mümkündür."<sup>34</sup>

Bu anlatılanlar göstermektedir ki, İbn Rüşd, tabiatın dört illet (ve İlk İlet'e varınca kadarki illetler zinciri) dışında metafiziği ilgilendiren bir yanının olmadığını düşünmektedir. Aristoteles'in de böyle düşündüğünü belirten İbn Rüşd, İbn Sina'nın tabiatın varlığı ile ilgili Aristoteles'e yönelttiği eleştirilerin haksız ve yersiz olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Onun eleştirilerinin İbn Sina'nın bu konuyu yanlış anlamasına odaklanmış olduğu söylenebilir.

Öte yandan İbn Sina'nın hareket ve etkinliklerin dayandığı ilkelere ilişkin yapmış olduğu sınıflama, aynı zamanda onun tabiatı oturttuğu ontolojik konumu göstermektedir ve "tabiat" kavramının anlaşılmasında son derece önemlidir. Bu bir bakıma İslam filozoflarının kavramlara getirdikleri açılımlara ve kavramların geliştirilmesine de örneklik teşkil etmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi İbn Sina, cisimlerin hareketlerini, dayandıkları ilkeler bakımından açıklama ve bu konuda burhan getirme görevini filozoflara verir ve bir cismin, cisim olması bakımından hareket ettiren (mu-

33. İbn Rüşd, Ebulvelid, Kitâbu's-Simâ'ut-Tabii, Tahkik: Josef Puig, Madrid, 1983, 21-22. İbn Sina ayrıca, Aristoteles'in tabiatın varlığına burhan getirmek isteyen kimselerle alay etmesini de eleştirmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât/, 30-31.

34. İbn Rüşd, Kitâbu's-Simâ'ut-Tabii, 21-22.

harrik) olmasını mümkün görmez. O, cisimlerde ortaya çıkan hareketlerin nedenlerinin, cisimlerde varolan kuvveler olduğunu, bunların aynı zamanda söz konusu cismin hareket ve fiillerinin de mebdei olduklarını belirttiikten sonra bu kuvveleri **etkinlik türüne göre**<sup>35</sup>, şöyle sıralar:

1. “Tabiat” diye adlandırılan kuvve. Bir iradeye bağlı olmadığı ve dışardan bir güce dayanmadığı halde, hareket ettiren ve değiştiren, kuvvelerdir. Bunlardan çıkan fiil veya hareket hep aynı tarzda ortaya çıkar. Örneğin, “taşın düşüp, ortada durması” hareketinde olduğu gibi. Ona göre bu **tabiattır**.

2. Feleklerin nefsi durumundaki kuvveler. Hareket ve fiilin kendilerinden çıkışı, hem iradeye ve güce dayalı, hem de sanatsal (mütefennen) olan kuvveler. Tıpkı, Güneş’in dönme hareketi gibi ki bunlar, **feleklerin nefsleridir**.

3. “Bitkisel nefis” adını alan kuvveler. Kendilerinden doğan hareket ve fiil, iradi olmamakla birlikte, sanatsal olan kuvveler. Bu tür hareketler, fiili sanatsal olan bir kuvveye dayandıkları halde, iradeye bağlı değildirler. Örneğin bitkilerin oluşması, gelişmesi ve durması gibi. Çünkü bitkiler, çeşitli yönlerde büyüyerek, dallara ayrılarak, gövdeye ilişip uzayarak hareket ederler. Buna da **“bitkisel nefis”** denilir.

4. “Hayvanî nefis” adını alan kuvveler. Cisimlerde ortaya çıkan iradî hareketin nedeni olan kuvveler. Bu da hayvanların hareketlerini doğuran kuvvelerdir ki **“hayvanî nefis”** adını alırlar. İbn Sina yapmış olduğu bu sınıflamanın aynısının dinginlik (sükun) için de yapılabileceğini belirtir.<sup>36</sup>

Ona göre hayvanî nefsin gerçekleştirdiği hareket ve fiillerde, hayvanlar kendi iradelerini kullanırlar ve bu irade kullanımı hiçbir zorlamaya dayanmaz.<sup>37</sup>

İbn Sina böylece, cisimlerin hareket ve fiillerinin dayandığı kuvveleri, etkinlikleri açısından sınıflandırarak, hareket ve fiillerin nedeni olan kuvveleri bir cins gibi kabul etmekte, bu cins içerisinde tabiat türünü, diğer türlerden ayırarak onu kendi cinsindeki bağlamına oturtmuş olmaktadır.

İbn Sina, konunun daha iyi aydınlanması için, cisimlerin hareket ve fiillerinin mebdei olan kuvvelerden sonra, **bizzat hareket ve fiillerini** de sınıflandırarak üçe ayırmaktadır:

1. Kendisini doğuran neden ile doğduğu cisim aynı olan hareket ve fiiller. Bu tür fiillerin doğdukları cisim dışında sebepleri yoktur. Sebep, hareketin doğduğu cismin kendisidir. Kaynatılmış olan suyun, kendi haline bırakıldığında tabiatının gereği olarak tekrar soğuması veya yukarı kaldırılmış olan bir taşın bırakıldıktan sonra yine kendi tabiatına bağlı olarak yere düşmesi gibi. İbn Sina’ya göre, tohumların bitki ve nutfenin hayvan haline gelmesi de böyledir.<sup>38</sup> Bu hareket ve fiiller de kendi arasında ikiye ayrılır:

35. Bkz., İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât I/30.

36. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât I/30; İbn Sina, Şeyhu'r-Reis Ebü Ali Hüseyin b. Ali, en-Necat, Beyrut, 1992, I/124.

37. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât, I/29; İbn Sina, en-Necat, I/124.

38. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât, I/29.

**1.a.** Kendisini doğuran neden ile doğduğu cisim aynı olan ve hiç sapmaksızın tek dize bir yol izleyen hareket ve fiiller. Yukarıdaki örneklerde geçen suyun ve taşın hareketi böyledir.

**1.b.** Kendisini doğuran neden ile doğduğu cisim aynı olan ve hem çok ve çeşitli, hem sanatsal bir yol izleyen, fakat tek dize olmayan hareket ve fiiller<sup>39</sup>. Tohumların bitki haline gelmesi, nutfenin de hayvan haline gelmesi bu tür hareket ve fiillere örnektir.

**2.** Doğma nedeni, doğduğu cismin dışında olan, yani doğduğu cisme değil, dışardan bir nedene bağlı olan hareket ve fiiller. Örneğin, suyun kaynaması ve taşın yukarı doğru yükselmesi böyledir.<sup>40</sup> Su örneğinde, suyun kaynaması, suyun kendisinin neden olduğu bir hareket olmadığı gibi, taş örneğinde de taşın yukarı doğru yükselmesi, bizzat taşın neden olduğu bir hareket değildir.

**3.** Nedeni, doğduğu cisim olmayan ve ayrıca hissedebileceğimiz bir dış sebebe de bağlı bulunmayan hareket ve fiiller. Yani bu hareket ve fiiller, cismin dışında, kendilerine ulaşamadığımız muharriklerin etkisi sonucunda ortaya çıkarlar. Söz konusu muharrik, mufarik (hissedilir olmayan) bir muharrik olabileceği gibi, zâtı hissedilebilir, etkisi hissedilmez de olabilir. Bu durumda, İbn Sina'ya göre, muharrik ile etkilediği cisim arasındaki ilişkinin olumlu olduğuna delalet eden şey hissedilmemiş demektir. O bunu mıknaş örneği ile açıklamaktadır. Mıknaşın demiri çektiğini görmeyip, duyularıyla hissetmemiş olan ve akıyla da onun demiri çekeceğini bilmeyen kimsenin durumu böyledir. Fakat aynı şahıs demirin mıknaşına doğru hareket ettiğini gördükten sonra, demirin mıknaşına doğru kendiliğinden hareket edeceğini akıyla da düşünebilir.<sup>41</sup>

Aristoteles ise, ilk olarak varlıklar arasında "tabii (doğal) olan" ve "sanatsal olan" ayrımına gitmektedir. Bu ayrımı yaparken, varlıkların, yer, nitelik veya nicelik açısından bir hareket ve sükun ilkesine sahip olup-olmadıklarını dikkate almaktadır. Ona göre, hayvanlar, bitkiler ve basit cisimler yani dört unsur (toprak, hava, ateş, su) yer, nitelik veya nicelik açısından bir hareket ve sükun ilkesine sahiptirler. Oysa sanatsal varlıklarda sanatsal olmaları bakımından böyle bir ilke bulunmamaktadır. Dolayısıyla tabii varlıklarla sanatsal varlıklar arasındaki en belirgin fark da budur.<sup>42</sup>

Şu halde Aristoteles "tabiat"ı açıklamak için onu en tümel kavram olan "varlık" kavramı içerisinde bir yere yerleştirmiş ve tabii olanı sanatsal olanın karşısına koymuştur. Oysa İbn Sina, "tabiat"ın cinsi olarak "varlık"ı değil, hareket ve sükunun ilkesi olan kuvveyi kabul etmiş ve "tabiat"ı bir tür olarak bu cins içerisine yerleştirmiştir. Dolayısıyla İbn Sina'nın açıklamasının daha fazla "hissedilebilir"lere yaslanmış olduğu ve daha fazla bilinebilir olduğu söylenebilir.

39. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât I/29.

40. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât, I/29.

41. İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyât I/30.

42. Bkz. Aristoteles, Fizik, Çev: Saffet Babür, İstanbul, 1997, II, 192b 3-20.

Farabî'nin nefis hakkındaki açıklamalarından, onun da cisimleri Aristoteles'in yaptığı gibi, "tabii" ve "sanatsal" diye ikiye ayırdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca ona göre tabii olanlar da kendi içinde canlılar ve cansızlar diye ikiye ayrılır.<sup>43</sup>

"Tabiat" kavramıyla ilgili geniş açıklamalara yer veren İbn Rüşd de, Aristoteles'e olabildiğince bağlı kalmış ve Aristoteles'in görüşlerini daha sistematik bir şekilde ifade etmiştir. Nitekim o da "tabiat" kavramıyla ilgili açıklamalarına girerken Aristoteles gibi "tabiat"ın, en tümel anlamda varlıklar içerisindeki yerini belirtmiştir. O bu konuda şunları söylemektedir:

"Varlıklar, a) sanatsal, b) tabii ve c) tesadüfi ve rastlantısal olmak üzere üç kısma ayrılırlar. Sanatsal olanlar, sandalye, koltuk ve genel olarak sanat yapımı olan her şeydir. Tabii olanlar, hayvanlar, bitkiler ve tabiat yapımı olan şeylerdir. Görüldüğü üzere tabii cisimlerle sanatsal cisimler arasında fark vardır. Tabii cisimlerin kendilerinde hareket ve sükunun (dinginliğin) ilkesi vardır..."<sup>44</sup>

İbn Rüşd, "tabiat" kavramını ayrıca, kelamcılarının tabiatı inkar etmeleri bağlamında da ele alarak onları eleştirmektedir; fakat bu tartışma problematik bir tartışma olduğundan burada ona yer verilmeyecektir<sup>45</sup>.

## V. "TABİAT" KAVRAMININ TANIMI

Aristoteles "tabiat" hakkında "Fizik" adlı eserinde, "öyle bir devinim-durağanlık ilkesi ve nedenidir ki, kapsadığı nesnede ilk olarak kendi başına, ilineksel olmayan bir anlamda bulunur"<sup>46</sup> demektedir. O bu tanımda "tabiat" kavramının isim olarak delalet ettiği anlamları tek tek irdeleyerek, hepsinde ortak olan manaları hesaba katmıştır<sup>47</sup>.

Meşşai İslam filozofları da "tabiat"ı tanımlarken, aynı yolu izlemişler ve Aristoteles'in tanımını temel almışlardır. Örneğin İbn Sina "tabiat, bir cisimde bulunan herhangi bir hareket veya dinginliğin bilaraz değil, bizzat ilk ilkesidir (mebdeidir)"<sup>48</sup> demektedir. İbn Rüşd ise "Kitâbu's-Simâut-Tabîi"de "tabiat"ı, "(tabii cisimlerdeki) hareket ve dinginliğin bizzat ilk ilkesi olan şeydir"<sup>49</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

İslam filozofları, "tabiat" kavramının tanımında geçen her bir sözcük üzerinde ayrı ayrı durarak bunların ne anlama geldiklerini açıklamışlardır. İlk olarak "hareket" ve "dinginlik" üzerinde duran İbn Rüşd'e göre "hareket", "değişme" anlamına gelirken, "dinginlik (sükun)" "değişmenin olmayışı" demektir. Ona göre, "hareketin ilkesi olma" deyimiyle kastedilen, "ilke olan tabiatın, kendi başına etkide bulunabilmesi, değişmesi ve etkilenebilirliğine yatkın olması" dır<sup>50</sup>. İbn Rüşd, "tabiatın, dinginliğin ilkesi olması"ndan

43. Bkz. Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Uzluğ b. Tarhan el-Farabi, Risâle fî Mesâil Mütferrika, Haydarabad, 1344 H., s.19.

44. İbn Rüşd, Ebulvelid, Kitâbu's-Simâu't-Tabîi, 19-20.

45. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, s.450-451, 472 vd.

46. Aristoteles, Fizik, II, 192b 21-22.

47. Bkz. Aristoteles, Fizik, II, 192b 3 - 193b 21.

48. İbn Sina, eş-Şifa/Tabiiyyât, I/31.

49. İbn Rüşd, Kitâbu's-Simâu't-Tabîi, 20. Ayrıca bkz. Tehânevî, Keşşâf, 1127.

50. İbn Rüşd, Kitâbu's-Simâu't-Tabîi, 19-20.

ayrıca bahsetmemiş, “hareket” hakkında verdiği açıklamalarla yetinmiştir. Oysa İbn Sina açısından bu mümkün gözükmemektedir. Çünkü ona göre, hareketin ilkesi, hareket verendir ve yalnızca fail olabilir. Etkisi de başkasında ortaya çıkar<sup>51</sup>.

İbn Rüşd’e göre tabiat, bazı varlıklarda, hareket çeşitlerinden (yer değiştirme, büyüme, hal değiştirme ve oluş-yokoluş) yalnızca birinin ilkesi iken, kimilerinde dört değişim çeşidinin hepsini gerçekleştiren bir ilke olarak yer alabilir. Nitekim hayvanda, tabiat, dört hareket çeşidinin hepsinin de ilkesidir. Oysa basit cisimlerde, büyüme hareketi dışında kalan üç çeşit hareketin ilkesi vardır. Örneğin, su ve toprak böyledir<sup>52</sup>.

Tanımda zikredilen “ilk” sözcüğü, İbn Sina’ya göre “yakın olan” ve “kendisiyle hareket ettiren arasında bir aracı bulunmayan” anlamına gelmektedir. Ona göre, tabiat ile aynı cinsten olan nefis de bulunduğu cisimlerde, “büyütme” ve “hal değiştirme” hareketlerinin ilkesi olabilir, fakat ilk olmaz. Onun hareket ilkesi olması, ancak tabiatlar ve nitelikler (keyfiyetler) aracılığıyla mümkündür<sup>53</sup>.

İbn Rüşd ise, tabiatın tanımında “ilk” sözcüğünün kullanılmasının, tabiat ile sanat arasında var olan bir farkı ortaya koymak ve tabiat ile sanatı birbirinden ayırdetmek amacına yönelik olduğunu belirtir ve bazı sanatsal varlıkları hareket ettiren nesnelere ilkelere o sanatsal varlıktaki varlığının ilk olmadığını söyler. Buna sanat ürünü olan bir geminin rüzgâr yardımıyla kendi başına hareket etmesi misal olarak verilebilir<sup>54</sup>. Çünkü burada rüzgârın hareket vermesi, geminin hareket etmesi için ilk ilke konumunda değildir.

İbn Sina “tabiat”a ilişkin olarak kendisinin verdiği tanımda geçen diğer sözcüklerle ilgili şu açıklamalarda bulunur: “Tanımda geçen “bulunan” sözcüğü, tabiatı, sanattan ve zorlamadan ayırmak içindir. “Bizzat” ise, hareket ettirene veya hareket edene nispet edilmesine göre, iki şekilde yorumlanmıştır. Birinci nispete göre yorumlandığında, ‘tabiatın hareket ettirmesi kendi zatından dolayıdır, bir zorlayıcıya boyun eğerek değil’, denilir. Çünkü hareket ettirmek üzere kullanılan zorlamanın (kaba gücün), ona zıt olan bir başka hareket tarafından engellenmedikçe hareket ettirmemesi imkansızdır. “Bizzat” sözcüğünün hareket edene nispet edildiği ikinci durumda ise, ‘tabiat dışardan değil, zatından dolayı hareket eden bir şeyi hareket ettirir’ şeklinde yorumlanır. Aynı şekilde “bilaraz değil” ifadesi de iki şekilde yorumlanabilir. Birincisinde tabiata nispet edilirken, ikincisinde hareket edene nispet edilir. Tabiata nispetle yorumlandığında, ‘tabiat, hareketi bilaraz değil, aslı olan bir şeyin ilkesidir’, şeklinde anlaşılır. Bilaraz harekete, gemide oturan bir kişinin, geminin hareket etmesiyle birlikte hareket etmesini örnek olarak verebiliriz. Hareket edene nispet edilmesine ise, tabiatın bir heykeli hareket ettirmesini örnek gösterebiliriz. Çünkü tabiat bir heykeli hareket ettirdiği zaman, onu bilaraz hareket ettirir. Zira tabiatın

51. İbn Sina, eş-Şifâ (Tabiiyyât), I/31(13-14. satırlar). Ayrıca Tehânevî de İbn Sina’nın görüşünü benimsemiştir. Bkz. Tehânevî, Keşşâf, 1127.

52. Bkz. İbn Sina, eş-Şifâ (Tabiiyyât), I/31; İbn Rüşd, Kitâbu’s-Simâu’t-Tabîi, 20.

53. İ. Sina, eş-Şifâ (Tabiiyyât), I/31.

54. İbn Rüşd, Kitâbu’s-Simâu’t-Tabîi, 20.

zatına hareket verdiği şey heykel değil, (heykelin yapıldığı) tunçtur. Heykel de, mese-la taşın hareketinde olduğu gibi, heykel olması bakımından tabiatla bağlı olarak hare-ket etmemektedir. Bu nedenle tıp tabiat olamaz. Bir hekim kendisini tedavi etse ve kendisinde bulunan tıbbi hareket ettirse, tıbbın onda bulunması onun hasta olması bakımından değil, bilakis onun hekim olması bakımındandır. Çünkü hekim kendisini tedavi ettiği ve iyileştiği zaman, onun iyileşmesi hekim olması nedeniyle değil, teda-vi olduğu içindir. Zira onun tedavi eden olması başka şey, tedavi olan olması başka bir şeydir. O, tedavi etmesi bakımından tedaviyi yapan ve onu bilendir, tedavi olması bakımından ise, tedaviyi alan hastadır...<sup>55</sup>.

İslam filozofları, “tabiat” kavramını ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra, onun-la ilgili çeşitli tartışmalara girmektedirler. Örneğin, tabiatın fiilini gerçekleştirme şart-ları, tabiatın fiilinin (hareket ettirmesi veya dinginleştirmesinin) sonsuz olup-olma-dığı, vb. gibi. Bu gibi konular üzerinde de en ayrıntılı duran İslam filozofu İbn Sina’-dır. İbn Sina’ya göre, “tabiat” adı verilen kuvvenin bulunduğu cisimde, tabiatın fiili-ni engelleyecek bir engel bulunması söz konusu değildir. Şayet cisimde eksiklik var-sa, bu durum, tabiatın o cisme ait olmadığını gösterir. Örneğin cismin büyük ya da küçük oluşu, tabiatın fiilini gerçekleştirmesine engel ya da bir destek teşkil etmez. Tabiatın fiilinin gerçekleşmemesi, ancak “tabiat” adını alan kuvvedeki bir eksiklik-ten kaynaklanabilir. Çünkü kuvve, bulunduğu yerin değişmesine bağlı olarak değişe-bilir<sup>56</sup>. Burada belirtilmesi gerekir ki, tıpkı zorlamaya bağlı hareketlerde olduğu gibi diğer kuvvelerin fiillerinde eksiklik, kuvveyi kabul edenden kaynaklandığı halde, ta-bii fiillerde bu, kuvvenin kendisinden yani failden kaynaklanmaktadır<sup>57</sup>.

Ayrıca, İbn Sina, cismin, cisim olması bakımından, hareket ettirmesi gereken veya onu engellemesi gereken bir şey olmadığını belirtmektedir. Ona göre bunun nedeni, cismin kabul ettiği kuvvedir<sup>58</sup>. Yani cismin etkinliği, cismin kabul ettiği kuvveye bağ-lıdır, cismin kendisine bağlı değildir.

İbn Sina’nın bu tür sorunlar üzerinde durma nedeni, evrende tabii olarak hareket veren ya da dinginleştiren ve cisimlerde içkin olan kuvvelerin illetlerini ve mebdeler-ini araştırmaktır. Onun bu ve benzeri sorunlarla ilgili ortaya koyduğu akıl yürütme, gerek cismani kuvvelerin, gerekse bizzat cisimlerin kendilerinin sonlu olduğunu is-patla sonuçlanmaktadır.

Buraya kadar, İbn Sina ve İbn Rüşd’ün görüşlerine daha fazla yer verilirken, di-ğer filozofların görüşleri aynı ölçüde verilememiştir. Yukarıda zaman zaman belirttil-diği üzere bunun nedeni, diğer filozofların “tabiat” kavramı üzerinde onlar kadar

55. İbn Sina, eş-Şifâ (Tabiiyyât), I/32-33.

56. İbn Sina, Ebû Ali, el-İşârât ve't-Tenbihât, Tahkik: Süleyman Dünya, Üçüncü Baskı, Kahire, 1985, III/171. (Eserin baskısına 1983 yılında birinci ciltle başlanmış olup, bizim kullandığımız üçüncü cilt 1985'te basılmıştır).

57. et-Tüsi, Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen Nasirüddin Ebû Abdullah, (V.672), el-İşârât ve't-Tenbih-ât Şerhi, (Süleyman Dünya, bu şerhi, el-İşârât ile birlikte yayınlamıştır. Sayfanın üstünde İbn Sina'nın metni, alta ise Tüsi'nin şerhi yer almaktadır), Kahire, 1985, III/171; ayrıca bkz. 172-173.

58. Geniş bilgi için bkz. Tüsi, age, 170 vd.

durmamış olmalarıdır. Gerek Kindi, gerekse Farabi “tabiat” kavramına ilişkin olarak yalnızca yeri geldikçe açıklama vermekle yetinmişlerdir.<sup>59</sup> Öte yandan bunları, malalenin sınırları dışında bırakmak da mümkün olmamıştır. Çünkü “tabiat” kavramıyla ilgili verdikleri bilgiler ve tartışmalarda kavrama yükledikleri anlamlar, “meşşai çizgi” diyebileceğimiz bir eksen etrafında dönüp-dolaşmakta ve bir bütünlük oluşturmaktadır.

## SONUÇ

“Tabiat” kavramının kavram olarak ortaya konulması, hem günümüz “İslam felsefecileri”, hem de tarihsel anlamda İslam felsefesi açısından büyük önem taşımaktadır. İslam felsefesi açısından taşıdığı önem, İslam filozoflarının Müslüman olmaları ve onların, İslam’ın egemen olduğu bir kültürel ortamda yaşamış olmalarından ileri gelmektedir.<sup>60</sup> Yani onların Allah ve din telakkileri, birinci derecede Kur’an’ın öngördüğü Allah ve din telakkisi idi. Onların felsefelerinde bu anlayışın egemen olması ya da en azından etkisinin olması kaçınılmaz ve tabiidir. Çünkü, dini bir kültüre nispetle isimlendirilen İslam filozoflarının elbette her ifadelerinde dini argümanlara yer verdikleri iddia edilemez. Fakat inançlarının tüm düşünce sistemlerine yansıdığını söylemek de yanlış olmayacaktır. Burada kısaca vurgulanmak istenen, İslam filozoflarının “tabiat” kavramına ilişkin açıklamalarının onların Müslüman kimlikleri ile yakından ilişkili olduğudur.<sup>61</sup>

“Tabiat” kavramının açıklanması, günümüz “İslam felsefecileri” açısından da oldukça önemlidir. Çünkü, gerek bilimsel alanda gerekse felsefi alanda klasik İslam kültüründe ve felsefesinde yapılanların gözardı edilmesi, kendine özgülüğün yok edilmesi anlamına geleceği gibi, böyle bir tavır kanaatimize göre, bilim ve felsefe anlayışındaki zenginleşmenin dinamizmini yok ederek, tek dizeliğe ve donuklaşmaya yol açacaktır. Bu dinamizmin ve canlılığın korunabilmesi için, toplumumuzun geçmişinde üretilenlerin yine bizim tarafımızdan doğru anlaşılması ve kendine özgü-

59. Bkz. Kindi, Ebu Yusuf Yakub İbn İshak, Felsefi Risaleler, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, 58. Burada Kindi şöyle der: “Tabiat: Hareketin ve onu takip eden sükunun ilkesi. Tabiat nefsin ilk güçlerindedir.” s. 58; ayrıca bkz. a.e., 73. Farabi ise kavramı, başka problemlerle ilişkisi ölçüsünde ele almakta ve farklı problemlere bağlı farklı açıklamalar vermektedir. Örneğin bkz. Bkz. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan İbn Uzlûğ el-Farabi, “Kitâbu'l-İbâre”, (Teâlîku İbn Bâce 'Alâ Mantıkı'l-Farabi' içinde, ss.140-172), Tahkik: Macid Fahri, Beyrut, 1994, 167-168; Farabi, “Tahsilü's-Saade”, el-A'mâlü'l-Felsefiyye, I/164; “Kitâbu't-Ta'likât”, el-A'mâlü'l-Felsefiyye, I/391, 394.

\* Bu deyim ile akademik düzeyde (başta Türkiye olmak üzere) Müslüman bir toplumda felsefe ile uğraşanları kast ediyoruz. (Bunlardan bir kısmı kendilerini İslam felsefeci olarak görmese bile, İslam kültürü içerisinde yetişmiş olmaları ve o toplum içerisinde felsefe yapmaları, onları bu tanım içerisine yerleştirmektedir.)

60. Bkz. Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, Ankara, 1988, 1-2.

61. İslam filozoflarının Müslüman olduklarını açıkça ifade etmelerine örnek olarak bkz. Ebu Nasr el-Farabi, İdeal Devlet, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1997, ss.33-53; İbn Sina, en-Necat, ss.77-124; Ebu'l-Velid İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, Beyrut, 1986. (Esasen bu durumu onların bütün eserlerinde gönmek mümkündür.)

lüğün bir göstergesi olmak üzere, kendi düşüncemizin tabiatı olarak sürdürülmesi gerekmektedir.

“Tabiat” kavramına meşşai İslam filozofları tarafından yüklenen anlamların, onlar arasında kavramsal düzeyde önemli ayrışmalara yol açmadığı, ve hatta Aristoteles’in kavrama yüklediği anlama da büyük ölçüde bağlı kalındığı, buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Bu mülahazalarla makaleden bizim çıkardığımız sonuçları şu şekilde sıralamak istiyoruz:

1. Kavram ilk olarak, belirli ölçüde de olsa, “tabiat-tabiat ötesi” ayrımına dayanak olmuştur. Çünkü tabii âlemin sınırları bu kavrama bağlı olarak tespit edilmiştir. Nitekim nefs ile tabiatın her ikisinin de birer kuvve olarak algılanmasına rağmen birbirinden ayrı düşünülmesi bunu göstermektedir.

2. Bir gerçeklik olarak (ontolojik anlamda) “tabiat”, İslam filozofları tarafından metafizikle temellendirilmiştir. Her ne kadar Aristoteles de “fizik”ini metafizik ile temellendiriyor olsa bile, onun felsefesinde tabiatın metafizik temeli İslam filozoflarında olduğu kadar açık değildir. Başta İbn Sina olmak üzere, meşşai İslam filozoflarının görüşleri dikkate alındığında, bunun, İslam’ın Tanrı (Allah) anlayışıyla ilgili olduğu görülür.

3. “Tabiat” kavramı, varlık, bilgi ve değer alanlarının tümünü ilgilendiren temel felsefi kavramlardan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, “sanat ürünü ve iradeye dayalı olmayan bütün hareket ve etkinliklerin kaynağı” olarak açıklanmaktadır. Dolayısıyla felsefenin her üç alanının sistematik açıklamasında da yer alabilecek kadar geniş bir kavramdır.

4. Son yüzyıllarda yoğun bir şekilde tartışılan “özgürlük”, “hukuk” vb. gibi birçok konuda, “tabiat” kavramının ufuk açıcı olduğu ve anahtar konumda bulunduğu söylenebilir.

5. Tek Tanrı inancının egemen olduğu bir toplumda, yine tek Tanrı inancı eksensiz bir felsefe oluşturulması için “tabiat” kavramının son derece verimli hareket noktalarından birini teşkil edeceğini düşünmekteyiz.

6. Son olarak, “tabiat” vb. kavramların yeterince irdelenerek doğru anlaşılmalara sağlanmadıkça, Türkiye’deki entelektüel çabamın beklenen verimi doğurması mümkün olmadığı gibi, halen varolan kavram kargaşasının giderilebilmesi ve buna bağlı olarak toplumun daha güvenli ve daha huzurlu bir geleceğe kavuşması da imkansız gözükmemektedir.



## İslâm'ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri

*M. Mahfuz SÖYLEMEZ\**

“Bir yıl sonrasını düşünüyorsan tohum ek, on yıl sonrasını düşünüyorsan ağaç dik. Yüz yıl sonrasını düşünüyorsan halkı eğit. Tohum ekersen bir kez ürün verir. Ağaç dikersen on kez ürün verir. Halkı eğitirsen bu ürün yüz kez olur. Balık verirken bir kez doyurursun halkı. Öğretirsen balık tutmasını hep doyar karnı.”

Kuan-Tzu (Çin Ozanı)

### ABSTRACT

*After the Hegira of Hz. Mohammed (sav) to Medina it could be seen major developments in education system in addition to the other several areas. During the Rightly-Guided Caliphs's period, especially the Omar one, the masjid and kuttaps has been playing a great role in fulfillment of this duty.*

*Then, such an education services have been done by civilians or citizens at the Emevids period. They started to built the first education institutions called kuttaps almost in every Muslim cities including their whole districts. Also, they sent their child to them for education in the first sense. Further, the big masjids which are near the center of the city has played a university like role in most terms. Furthermore, the non-Muslims living in the Muslim territory had the rights of educating or to educate their children and religious men with their own educational systems freely at this period. This point is so important in terms of freedom of non-Muslim in Muslim society as well. Moreover, the religious teachers' or alims' houses and their working offices have been used for education. Lastly, the schools giving philosophy, medical science and music education was active in different part of the Muslim world, too.*

**Keywords:** *Islamic education, Emevid period, kuttaps*

Eğitim ve öğretim faaliyeti insanlık tarihi kadar eskidir. İlk çağlardan beri insanlar bir yandan yaşamlarını sürdürmek diğer taraftan da edindikleri bilgi ve deneyimlerini hemcinslerine aktarmak için çaba sarfetmişlerdir. Böylece hem bireyler hem de kuşaklar arası bilgi aktarımı sağlanmıştır. Eğitime insanın belirli amaçlar doğrultusunda yetiştirilmesi süreci olarak bakılınca,<sup>1</sup> İslam eğitim tarihinde bu sürecin özellikler de dini eğitim alanında Hz. Muhammed'in peygamberliği ile başladığını söyleyebiliriz.

Elinizdeki çalışma, Hz. Peygamber döneminden başlayarak Emeviler döneminin sonuna kadar geçen devrede İslam toplumundaki eğitim-öğretim faaliyetlerini ince-

\* *Yrd. Doç. Dr.*, Gazi Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Eğitim birinden çok tanımı yapılmıştır. 1900'ün başında eğitim daha çok “bilgi öğrenme ve bunu kullanma” olarak algılanırken, 1930'larda insan yetiştirme süreci olarak görülmüştür. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Firdevs Güneş, *Yetişkin Eğitimi (Halk Eğitimi)*, Ankara 1996, 1-2

lemeyi hedeflemektedir. Çalışmada yalnızca Müslümanların eğitim-öğretim faaliyetleri değil, İslam toplumunda yaşayan gayr-i müslim unsurların icra ettikleri eğitim-öğretim hizmetlerine de değinilecektir.

Sanılanın aksine Araplar, İslam öncesi dönemde bütünüyle cahil bir toplum değillerdi. İslam öncesi dönemde Güney Arabistan kendine özgü bir medeniyet merkeziydi. Aynı şekilde Kuzey Arabistan bölgesi de çevresindeki kültür ve medeniyet merkezlerinden soyutlanmamıştı. Hıristiyanlık, Yahudilik ve Maniheizm gibi<sup>2</sup> Arap yarımadasının dışında doğmuş olan dinî ve kültürel akımların Kuzey Arabistan'da da görülüyor olması bu bölgenin diğer medeniyet merkezlerinden soyutlanmadığını göstermektedir. Hicaz'dan İran veya Bizans'a gidip öğrenim gören ve daha sonra memleketlerine dönüp eğitim öğretim alanında hizmet eden insanların varlığı bu bölgenin<sup>3</sup> komşu devlet ve milletler ile yakın kültürel ilişkilerle sahip oluşunun bir diğer kanıtıdır<sup>4</sup>. Nitekim eğitim öğretim faaliyetinin ayrılmaz bir unsuru olan *yazı* da Kuzey Arabistan'a bu kültürel ilişkiler sonucunda girmiştir.

İslam öncesi dönemde Hicaz Arapları önceleri, Güney Arabistan kökenli müsned yazısı kullanırlarken,<sup>5</sup> İslam'dan kısa bir süre önce Sâsani hakimiyetinde olan bölgeler ile ticarî ilişkisi bulunan bazı kimseler, özellikle de Mekkeli Ümeyye ailesi, Hirî yazıyı Irak'ta öğrenmiş ve Mekkelilere öğretmişlerdi. Müsned yazısına göre daha kullanışlı olduğu için de kısa sürede benimsenmiş ve bu yazı türünün yerini almıştır.<sup>6</sup> Kaynaklarımızda Mekke'de okuma-yazma bilen sadece on yedi kişinin bulunduğu zikredilmiştir. Kanaatimize göre bu rakam adı geçen şehirde Hirî yazıyı bilenlerin sayısını ifade etmektedir.<sup>7</sup> Cevad Ali'nin de haklı olarak belirttiği gibi, İslam'ın gel-

2 Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, (thk. Eliza Lichtenstater), Haydarabad 1942, 161

3 Örneğin Sakif kabilesine mensup olan Haris b. Kelade b. Ömer, İslam öncesi dönemde Cüncişapur'da tıp eğitimi görmüş, eğitimini tamandıktan sonra memleketine dönmüş burada uzun yıllar tabiplik yapmakla kalmamış talebe de yetiştirmiştir. [Bkz. Cemalettin Ebû'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıfî, *Kitabu Ahbâri'l-Ulema bi Ahbâri'l-Hukema*, Mısır 1326, 111]; Medine'de rahiplik yapan ve Mescid-i Dirâr'ın banisi olarak kabul edilen Ebû Abdullah er-Rahip'in Bizans sarayı ile bağları mevcuttu. Nitekim Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra burayı terketmiş, Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkentine sığınmıştır. Yine Mekke krallığı için Bizans imparatorundan onay alan Osman b. Huveyris'in de Bizans ile ilişkileri bulunmaktaydı.

4 Mekkelilerin çevre kabileler ve devletler ile ticarî antlaşmaları bulunmaktaydı. Bu antlaşmalar ile ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, "el-İlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", *AÜİFD*, IX, (Ankara), 213-222; Mahmud İbrahim, "İslam'dan Önceki Mekke'de Sosyal ve İktisadi Şartlar", *Tarih Risaleleri*, (der. ve trc. Mustafa Özel), İstanbul 1995, 86-87. Ayrıca bkz. Ahmet Turan Yüksel, *İslam'ın İlk Döneminde Ticarî Hayat*, İstanbul 1999, 34 vd

5 Bkz. İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2001, 26

6 Mekke'de bazı Hıristiyanların yaşıyor ve okur-yazarlar arasında zikrediliyor olmaları söz konusu yazının Hicaz'a Irak kökenli misyonerler tarafından getirilmiş olma ihtimalini de düşündürmektedir.

7 Arap yazısı olarak da anılan Hirî yazı, Lahmi devletinin başkenti olan Hire'de doğduğu için bu adı almıştır. Hicaz Arapları da yazıyı buradan öğrenmişlerdir. bkz. Ahmed b. Yahya b. Câbir Belâzürî (279/892), *Futûhu'l-Buldân*, (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, 690; Ebû Hilâl b. el-Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî (395/1005), *Kitâhu'l-Evâil*, Beyrut 1987, el-Evâil, 57; Muhammed b.

diği dönemlerde, Hicazın merkezi konumundaki bu kutsal kentte önemli antlaşmaların veya metinlerin kaydedilmiş olması yazının yaygın olarak bilindiğini göstermektedir. Bir deri parçasına yazılıp uzun süre Ka'be'nin duvarında asılı kalan Muallakası Seb'a, ve Mekke'li müşriklerin Müslümanlara ilan ettikleri ambargo metni gibi toplumun tümünü ilgilendiren yazılı belgeler, bu ve benzeri metinlerin sadece 17 kişi için yazıldığını kabullenmeği güçleştirmektedir.

İslam'ın gelişi Mekke'de okur-yazar kitlenin artmasında etkili oldu. Nitekim nazil olan ayetler, daha vahyin ilk inişinden itibaren, yazılarak kayıt altına alınmaktaydı. Okuma yazma bilen sahabilerin bir kısmı "vahiy katibi" unvanı ile inen bu ayetleri kaydetmekteydi.<sup>8</sup> Bu ayetlerin bazıları orada bulunan sahabiler tarafından kendileri için ya da Resulullah'a sürekli gidip gelemeyen sahabilerin okumaları için yazılmaktaydı. Dönemin yazı malzemeleri üzerine kaydedilmiş olan bu metinler, elden ele dolaşmaktaydı. Nitekim Hz. Ömer'in İslam dinini benimsemesine neden olan sahife de, işte bu türden bir metindir.<sup>9</sup>

Medine'ye hicret İslam eğitim tarihinde büyük bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Hicretten hemen sonra bir çok alanda seferberlik ilan edilmiş, hummalı bir çalışmanın içerisine girilmişti. Aynı hummalı gayret eğitim ve öğretim sahası için de geçerlidir. Nitekim Hz. Peygamber bir taraftan daha yeni Müslüman olmuş insanlara İslam dinini öğretmeye, öte taraftan da onları eğitmeye çalışıyordu. Hz. Peygamber, mescidin hemen yanına adına Suffa denilen bir mekan kurmuş, burada hem kendisi hem de görevlendirdiği öğretmenler eğitim ve öğretim hizmetinde bulunmuşlardır.<sup>10</sup> Muhammed Hamidullah Suffa'da 80'i yatılı olmak üzere bir çok talebenin eğitim görmekte olduğunu söylemektedir.<sup>11</sup> Mustafa Baktır ise burada sürekli kalanların 80 ile 100 kişi arasında değiştiğini, ancak zaman zaman bu sayının 400'e kadar çıktığını söyledikten sonra 101 kişinin kısa biyografisini sunmaktadır.<sup>12</sup> Suffa'da görev yapan öğretmenler meccanen çalışmakta, öğrencilerinden hiçbir ücret almamaktaydılar. Suyufi bu öğretmenlerden biri olan Ubâde b. Sâmî'tin öğrencilerinin birinden hediye

Abdullah ed-Dımeşki eş-Şibli (796/1393), *Mehâsinu'l-Vesâil fi Mu'rifeti'l-Evâil*, (thk. Muhammed Altuncu), Beyrut 1992 324; Yusuf Güneyme, "el-İlm fi'l-Hire I.", *Maşrik*, XXX, (Beyrut 1932), 577; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, (trc. Ahmed Serdaroğlu), Ankara 1976, 48; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-IX, Bağdat 1993, VIII; 155

8 Kalkışandî vahiy katiplerinin sayısının otuz civarında olduğunu söylemektedir. Bkz. *Subhu'l-A'sa fi Sinaati'l-İnşa*, I-XV, (şrh. Muhammed Hüseyin Şemsuddin), Beyrut 1987, I, 126

9 Hz. Ömer'in İslam dinini benimsemesi hadisesi çok meşhur bir hadise olduğu için buraya almıyoruz.

10 Ubâde b. Sâmî'tin Hz. Peygamber tarafından Suffa'da sahabelere öğretmenlik yapması için görevlendirilmişti. [Bkz. Şibli Nu'mani, *Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, I-II, (trc. Talip Yaşar Alp), İstanbul 1980, II, 90] Yine burada Abdullah b. Mes'ud, Sâlim, Muaz ve Übey b. Ka'b da Kur'an öğretmekteydiler. Übey b. Ka'b'ın Resulullah'ın vefatından sonra da Sufa'daki derslerine devam ettiği kaydedilmektedir. Bkz. Mustafa Baktır, *İslam'da İlk Eğitim Müessesesi Ashab-ı Suffa*, İstanbul 1990, 40

11 Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, (trc. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1980, 77

12 Btz. Baktır, 47-225

olarak bir ok aldığını, bunu öğrenen Hz. Peygamber'in "şayet aldığın okun kızgın bir halka olarak boynuna takılması seni memnun edecekse onu kabul et" diyerek kendisini vazgeçirdiğini söylemektedir.<sup>13</sup>

Suffa'daki bu gayretler ile özellikle Kur'anikerim'i bilen ve öğreten bir çok sahabî yetişti. Nitekim Hicretin dördüncü yılının başında cereyan etmiş olan Bi'r-i Maune hadisesinde yetmiş karinin öldürülmüş olması Kur'an'ı okuyabilen ve İslam dinine vakıf bir çok bilginin, henüz Medine döneminin başlarında, yetiştiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.<sup>14</sup> Yine bu dönemde bir çok Kur'an hafızı yetişmiştir. Suyutî Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ı ezberlemiş olan şu isimleri zikretmektedir: Muaz b. Cebel, Ubâde b. Sâmî, Übeyy b. Ka'b, Ebû'd-Derda, Ebû Eyyub el-Ensârî, Zeyd b. Sâbit, Ebû Zeyd (Kays b. Seken), Hz. Osman, Temîm ed-Darî, Muce-mî' b. Cariyye, Talha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Mes'ud, Hu-zeyfe b. el-Yemân, Mevla Sâlim, Ebû Hureyre, Abdullah b. Sâib, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr, Abdullah b. Zübeyr, Hz. Aişe, Hz. Hafsa, Hz. Ümmü Seleme, Fudeyla b. Ubeyd, Mesleme b. Muhalled, Ukbe b. Âmir, Ebû Musa el-Eş'arî, Sa'd b. Ubeyd, Ummu Varaka<sup>15</sup>

Yetişkinlere yönelik bu çabaların yanında Hz. Peygamberin Medine'ye gelişinden hemen sonra Ensar ve Muhacir çocuklarının eğitime yönelik çalışmalar da başlatıldı. Çocuklara yönelik çalışma ise daha çok okuma ve yazmayı öğretme şeklinde tezahür etti. İbn Hacer (ö.852/1448)'in de belirttiği gibi Hz. Peygamber hicretin ilk yıllarından itibaren okuma yazma bilenleri, Medineli çocuklara öğretmen olarak görevlendirdi. Bu görevlilerin içerisinde el-Hakem b. As gibi Mekke'den yeni hicret etmiş olan kişiler de bulunmaktaydı.<sup>16</sup> Hz. Peygamber'in telkinleri sonucunda kısa sürede, şehrin muhtelif mahallelerinde, sahabîler tarafından, kütüphaneler oluşturulmaya başlandı. Söz konusu kütüphanelerde eğitim gören önemli sayıda çocuk bulunmaktaydı.<sup>17</sup> Doğal olarak bu kitleye Bedir esirlerinin okuma yazma öğrettikleri şahısları da katmamız gerekmektedir. Bilinen ilk okuma-yazma seferberliği olan bu hadise, Hz. Peygamber'in bu konuya verdiği önemi göstermektedir. Bilindiği gibi Bedir savaşında Mekkelilerden bir çok şahıs esir edilmişti. Bu şahıslardan fidyesini ödeyenler salıverilmiş, ödeyemeyenler içinde okuma yazma bilenler ise, Medineli çocuklardan on kişiye okuma-yazma öğretmesi koşulu ile serbest bırakılmışlardı. Kaynaklarımızda bu yol ile bir çok çocuğun okuma-yazma öğrendiği söyleniyorsa da, maalesef bunların içerisinde Zeyd b. Sabit (ö.45/665) dışında

13 Bkz. Celaleddin es-Suyutî, *el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'an*, (Kur'an İlimleri Ansiklopedisi) (trc. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik) I-II, İstanbul 1987, I, 245; Baktır, 41

14 Bkz. Suyutî, *el-İtkân*, I, 167

15 Bkz. Suyutî, *el-İtkân*, I, 170-171

16 Bkz. İbn Hacer, *el-İsabe*, [İstiâb ile bir arada] Beyrut 1328, I, 344

17 Hz. Peygamber döneminde Medine'de kurulmuş olan kütüphaneler ile ilgili geniş bilgi için bkz. Şakir Gözütok, "Resulullah (sav) Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1998 cilt 1 sayı 2, ss.165-199

hiç kimsenin adı zikredilmemektedir.<sup>18</sup> Bu hadisede dikkat çeken bir başka nokta ise fidyelerini ödeyemeyecek kadar fakir olanlardan bazılarının dahi okuma-yazma biliyor olmalarıdır.

Hız. Peygamber tarafından başlatılmış olan bu faaliyet, Hulefa-i Raşidin döneminde de bütün hızıyla devam etti ve çocukların eğitimine büyük önem verildi. Söz konusu dönemde de aynen Resulullah devrinde Bedir esirlerinden, dinlerine bakılmaksızın, istifade edilmesi gibi, okuma yazma bilen herkesten yararlanılmaya çalışıldı. Bunların başında da Hıreliler gelmekteydi. Zira Hıre, Arap yarımadasının en eğitimli kesimi oluşturmaktaydı. Arap yazısı olarak şöhet kazanmış olan yazı –yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- buradan diğer bölgelere yayılmıştı. Hız. Ömer döneminde Hıreli Hıristiyanlardan bazıları Medine’de Müslüman çocuklara dersler vermekteydi.<sup>19</sup> Böylece İslam devletinin erken dönemlerinden itibaren eğitim-öğretim hizmetlerinde gayri müslimlerden ciddi şekilde yararlanılmış oluyordu.

## A. EĞİTİM KURUMLARI

### 1. İlk Öğretim: Küttâb

İslam öncesi dönemde Araplar ilköğretim hizmetleri veren kurumlar hakkında bilgi sahibi idiler.<sup>20</sup> Nitekim İbn Habîb (ö.240/854) *el-Muhabber* adlı eserinde cahiliye döneminde öğretmenlik yapmakta olan Bısr b. Abdumelik es-Sekûnî (Dummetu’l-Cendel valisi Ukeyşir’in kardeşi), Süfyan b. Ümeyye b. Abdüşşems, Ebû Kays b. Abdumenaf b. Zühre, Gaylân b. Seleme b. Mu’teb es-Sekâfî, Amr b. Zürâre b. Ades b. Zeyd gibi bazı öğretmenlerin isimlerini zikretmektedir.<sup>21</sup> Kimi Irak, kimi Mekke veya Taif’ten olan bu öğretmenlerin varlığı İslam öncesi dönemde ilköğretim hizmeti veren kurumların Arap yarımadasının büyük bir bölümünde bulunduğunu göstermektedir. Dahası kimi kaynaklarımız özellikle Hıre’de bu tür eğitim kurumlarının yaygın olduğunu belirtirler. Hıre ile alakalı müstakil bir çalışması bulunan Hoda Murâd Muradiyân, adı geçen şehirde İslam öncesi dönemde küttâbların mevcut olduğunu zikrettikten sonra buralarda okutulan dersler ve eğitim dili hakkında da yararlı bilgiler vermektedir.<sup>22</sup> İsfahanî (ö.356/966) de Hıre küttâplarında eğitim gören kimi insanların Sasanî sarayında kâtiplik yaptıklarını ifade etmekte ve Adiy b. Zeyd’in oğlu Zeyd’in de bunlardan biri olduğunu söylemektedir.<sup>23</sup>

İslam öncesi döneme ait olan bu kurum daha sonra Müslümanlar tarafından da benimsendi. Yukarıda da belirttiğimiz gibi henüz Hız. Peygamber döneminde Medine’de

18 Bkz. İbn Sa’d, III, 61; Cevad Ali, VIII, 292

19 Bkz. Cevad Ali, VIII, 301

20 Bkz. Ziya Kazıcı, *Ana Hatları İle İslam Eğitim Tarihi*, İstanbul 1983, 20

21 Bkz. İbn Habîb, 475

22 Hodâ Murâd Muradiyan, *Keşver-i Hıre der Kalemru-ı Şahinşahiyy-ı Sâsâniyân ez 226 m. Ta 632 m.*, Tahran, 1976, 11; ayrıca bkz. Cevad Ali, VIII, 298

23 Bkz. Ebû’l-Ferec el-İsfahanî, *el-Eğânî*, I-XXIV, (thk. Abdullah Ali Muhanna), Beyrut 1995, III, 101, 121

bir çok kütâp bulunmaktaydı.<sup>24</sup> Bu kurum Emevîler döneminde de varlığını aynen korudu.<sup>25</sup> İlk Emevî halifesi Muaviye (41-60/661-680), ilk öğretime en çok önem veren şahıs idi. Onun kütâba verdiği önem ed-Dimeşki (ö.796/1359) gibi bazı ilim adamlarının kendisini bu kurumun ilk banisi şeklinde takdim etmesine neden olmuştur.<sup>26</sup>

Emevîler döneminde Emsar dediğimiz büyük yerleşim birimlerinin hemen hemen her mahallesinde ayrı ayrı Kütâblar oluşmaya başladı.<sup>27</sup> Hatta Mehmet Dağ ve H.R.Öymen söz konusu kurumların bu dönemde köylerde dahi bulunduğunu söylemektedir.<sup>28</sup> Emevîler döneminde kütâpların bir çoğu küçük mektepler olmalarına rağmen, binlerce talebesi bulunan okullar da mevcuttu. Nitekim ed-Dahhak b. Muza-him (ö.102/720)'e ait olan Kûfe'deki kütâpta 3000 dolayında öğrenci öğrenim görmekteydi. Kaynaklarımız ed-Dahhak'ın merkebin üzerinde gezerek çocuklara dersler vermekte olduğunu aktarmaktadırlar. ed-Dahhak'ın bu okulunda, içlerinde Fadl b. ed-Dukeyn'in de bulunduğu, bir çok ilim adamı yetişmiştir.<sup>29</sup>

Ancak maalesef bu dönemde kütâplarda okutulan dersler ve müfredat programı hakkında net bilgilere sahip değiliz. Hz. Ömer döneminde bütün eyalet valilerine gönderilen bir genelgede çocuklara yazı ve biniciliğin, yüzme ve halk arasında yaygın bulunan darb-ı mesellerin öğretilmesinin istenmesi, daha sonraki dönemlerde de adı geçen okullarda bu tarz bir eğitimin verilmiş olduğunu düşündürmektedir. Bunun yanında kütâp öğrencilerine Kur'an'ın yanı sıra hadis derslerinin de verildiğini gösteren bazı rivayetler de bulunmaktadır.<sup>30</sup> Hele bir çok ünlü şair ve edebiyatçının kütâp hocalığı yapıyor olması, buralarda şiir ve edebiyat eğitiminin verildiğini akla getirmektedir.<sup>31</sup>

24 Başta Çelebi olmak üzere bazı araştırmacılar İslamî dönemdeki kütâpları ikiye ayırmakta; ilkinde sadece okuma-yazanın öğretiliğini, ikincinde ise Kur'an'ın yanı sıra bazı dini bilgilerin de verildiğini söylemektedirler. [bkz. Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, (trc. Ali Yardım), İstanbul 1983, 243, 39; Kazıcı, 20; Mehmet Dağ-Hıfzuraşman R. Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, Ankara 1974, 65] Bu araştırmacıları söz konusu ayırma yöneltten temel saik ise bazı kütâplarda gayri müslimlerin öğretmenlik yapmasıdır.[Bkz. Kazıcı, 21] Ancak bu veri o dönemde iki ayrı kütâbın varlığını göstermekten ziyade Müslüman olmayan öğretmenlerin öğrencilerine sadece okuma ve yazma öğrettiklerini, Müslüman öğretmenlerin ise yazının yanında Kur'an, hadis ve temel dini bilgiler de verdiklerini gösterdiği kanaatindeyiz.

25 İsfahani, *el-Eğâni*, V, 172

26 Bkz. ed-Dimeşki, *Mehâsinu'l-Vesâil*, 288

27 Örnek olarak bkz. İsfahani, *el-Eğâni*, XV, 258. Bahattin Varol, kütâpların Hulefa-i Raşîdîn döneminde İslam aleminin tamamına yayıldığını söylüyorsa da [Bkz. Bahattin Varol, "Hulefa-i Raşîdîn Dönemi Eğitim Öğretim Faaliyetlerine Kısa Bir Bakış", *SÜİFD*, yıl 2000, sayı X, sayfa 485] bu büyük bir genelleme olup, Emevîler döneminde dahi kütâbın bulunmadığı bazı yerleşim birimleri mevcuttu.

28 Dağ-Öymen, 67

29 Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 475; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udehâ ve İrsâdu'l-Erîb İla Ma'rîfeti'l-Edîb*, I-VI, Beyrut 1991, III, 426; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyer A'lâm en-Nübela*, (thk. Şuayb el-Arnâvud-Hüseyn el-Esed) I-XXIII, Beyrut 1984-1988, IV, 599

30 Bkz. Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Talib et-Taberî, *el-İhticâc*, I/II, (thk. Muhammed Bakır el-Mervezi el-Horasanî), Beyrut 1981, 295; Muhammad Bakır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envârî'l-Camîa li Durevi Ahbari'l-Eimmeti'l-Athar*, I- CX, Beyrut 1983, 44/126

31 Kûfeli ünlü şair Kumeyt el-Esedî ve Hammâd el-Acred kütâp öğretmenliği yapmaktadırlar. Bkz.

İslam'ın erken döneminde derslerin nasıl işlendiğine gelince; küttâp öğrencilerinin her birinin kendisine ait levhaları bulunmaktaydı. Çocuklar sabah okula gittikleri zaman bu levhalarını yanlarında götürürler, işledikleri dersleri buraya yazarlardı.<sup>32</sup> Ders işlenirken daha çok âyetlerden örnekler seçildiği için, dersin bitiminde levhalar adına "icâne" denilen kapların içerisinde yıkanır, kutsal olarak kabul edildiği için suyu da kazılan bir çukura dökülürdü.<sup>33</sup> Dönemin en önemli öğrenme metodunun ezber olması nedeniyle çocuklar hocaları tarafından levhalarına yazdırılan ayet, hadis, darb-ı mesel veya şiirleri ezberlerlerdi.

Kadı Şureyh (ö.78/676)'in küttâba gönderdiği oğlunun namazlarına dikkat etmediği ve köpeklerle oynadığını hocasına şikayet etmesi,<sup>34</sup> bu eğitim kurumlarına devam eden çocuklara temel dini bilgilerin yanında, dini ibadetlerin de öğretildiğini ve tatbikine riayet edildiğini göstermektedir.

İslam'ın erken döneminde küttâplara gidebilmek için belli bir sosyal sınıfa mensup olmak gerekmiyordu. Toplumun her katmanından insanlar evlatlarını bu okullara gönderip okutmaktaydılar. Hatta bu kurumlara sadece hür çocuklar değil, aynı zamanda köle ve cariyeler de devam edebilmekteydi.<sup>35</sup> Bu önemli ilköğretim kurumlarında uygulanan disiplin kuralları hakkında yeterli bilgilere sahip değiliz. Ancak münferit birkaç olaydan hareketle, o dönemin disiplin yöntemi olarak dayağa baş vurulduğu gibi çocukların zaman zaman hapsedildiklerini de söyleyebiliriz.<sup>36</sup> Hatta bazen bu dayanın dozu dahi kaçır, olay adliyeye intikal ederdi. Hisbe teşkilatı henüz kurulmadığı için bu tür hadiseler kadılar bakarlardı.<sup>37</sup>

Hulefa-i Raşidin -özellikle de Hz. Ömer- döneminde eğitim devlet tarafından verilmekteydi. İslam kentlerinde hizmet veren küttâp hocaları devletin memurları olarak kabul edilmiş ve kendilerine maaş bağlanmıştı. Bunlar devletten ayda 15 dirhem ücret almaktaydılar.<sup>38</sup> Bununla da yetinmeyen Hz. Ömer, büyük şehirlerdeki Cuma

İbn Habib, *el-Muhabber*, 477; Abdullah b. el-Mu'tez, *Kitabu Tabakâti's-Şuara fi Medhi'l-Hulefa ve'l-Vizera*, (nşr. Abbâs İkbâl), Londra 1939, 24; İsfahani, *el-Eğâni*, XVII, 4; Ebû Ali Ahmed b. Ömer b. Rustah, *el-A'laku'n-Nefise*, (thk. Halil el-Mansûr) Beyrut 1998, 185

32 Şureyh'in oğlu örneği için bkz. Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, b. Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, I-VII, (thk. Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, İbrahim el-Ebyarî, Abdusselam Harun), Kahire 1968, II, 436

33 Bkz. İbn Sahnûn, 44

34 Bkz. Cemaluddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Sıfâtü's-Safve*, I-IV, (thk. Mahmud Fâhûrî), Beyrut 1979, III, 39

35 İsfahani, Küfe'deki Benî Abs mahallesinde bulunan küttâblardan birinde okumakta olan bir cariyeye şair, tüccar ve aynı zamanda öğretmen olan Ali b. Ubeyd'in aşık olduğunu, cariyeyi görmek için sürekli bu küttâba geldiğini, cariyenin satılmasından sonra da aşkından öldüğünü aktarmaktadır. Bkz. İsfahani, *el-Eğâni*, XV, 257-259

36 Bkz. İbn Sahnûn, *Eğitim ve Öğretimin Esasları -Âdâbu'l-Muallimin-* (trc. M. Faruk Bayraktar), İstanbul 1996, 45 vd.; İsfahani, *el-Eğâni*, V, 172

37 Ebû İshâk şöyle demektedir " Yezîd b. Hanî ile beraber bir öğretmeni tarafından kendisinden bir şey çaldığını ikrar edinceye kadar dövülen bir çocuk hakkında Kadı Şureyh'e gittim..." Bkz. Muhammed b. Halef b. Hayyân (Vekî'), *Ahbârü'l-Kudât*, I-III, Beyrut, trs. II, 276.

38 Bkz. Şibli Nu'manî, II, 180

mescitlerinde halka ders vermek üzere hocalar tayin etmiş ve bunlara da maaş bağlamıştı. Ancak Emevîler döneminde devletin eğitimden tamamen çekildiği ve bu tür hizmetleri halka bıraktığı anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu dönemde küttâp hocalarına devlet tarafından ücret ödendiğine dair bir bilgiye sahip olmadığımız gibi Hz. Ömer döneminde hocaların büyük şehirlerde görevlendirilip maaşa bağlanmasına benzer bir uygulama ile de karşılaşmamaktayız. Ancak bu dönemde tüm hocaların meccanen hizmet verdiklerini söylemek de mümkün değildir. Kaynaklarımızda Kasım b. Muhaymire (ö.100/718),<sup>39</sup> ed-Dahhak b. Müzahim ve Abdullah b. Hâris gibi bazı öğretmenlerin hizmetlerine karşılık ücret almıyor oldukları belirtilmesine rağmen,<sup>40</sup> hocaların büyük bir kısmı öğrenci velilerinden ücret almaktaydı.<sup>41</sup>

## 2. Mabedler

Halkı farklı dinlere bağlı ülkelerin fethinden sonra İslam alemi bir çok din mensubunun bir arada rahatça yaşayabildiği bir ortam haline geldi. Bu din mensupları dinlerini özgür bir şekilde yaşayabildikleri gibi, geleceklerinin teminatı olan evlatlarını da kendi dini değerleri çerçevesinde eğitebilmekteydiler. Hatta bunlar dini ayinlerini yönetecek, cemaatleri arasında baş gösteren sorunları çözecek din adamlarını da kendileri yetiştirmektedirler.

Biz burada din eğitimi veren mekanlar bir başka ifade ile mabedler üzerinde durmak istiyoruz. Eğitim-öğretim faaliyetlerinin icra edildiği mabetler bağlamında önce, toplumun çoğunluğunu teşkil eden Müslümanlara din eğitimi verilen mescitlere, arkasından Hıristiyan vatandaşlara eğitim verilen kilise ve manastırlara, sonra Yahudilere eğitim verilen kurumlara en son olarak da Mazdeistlere eğitim verilen ateşgedelere değineceğiz.

### a. Mescitler

Hicretten hemen sonra Hz. Peygamber tarafından Medine’de Mescid-i Nebevî’nin inşası ile beraber mescitler İslam tarihinde merkezi roller üstlenmeye başladılar. Bu dönemden itibaren bu kurumlar ibadet yerleri olduğu kadar, birer ilim ve irfan merkezi olarak da hizmet verir hale geldiler.

Hz. Ömer döneminde ise tamamen birer okul haline gelen mescitlerde her yaşta insan eğitilmeye başlandı. Nitekim Hz. Ömer, emsar dediğimiz eyalet merkezlerine öğretmenler atamış, bunların buralarda ikamet edip halkı eğitmelerini istemiştir. Mescid’in bir eğitim kurumu haline gelmesinde büyük gayretleri bulunan Hz. Ömer, yalnızca buralara öğretmenler atamakla kalmamış, aynı zamanda devlet ricalinin de mescitlerde halkı eğitmek için gayret göstermelerini istemiştir. Nitekim Kûfe’ye vali olarak atanan ünlü sahabî Sa’d b. Ebî Vakkas (ö.59/678)’ın ken-

39 Bkz. Zehebî, *Siyer*, V, 202

40 Bkz. İbn Rustah, 185; Yâkût, *Udehâ*, V, 193

41 Konu ile ilgili bkz. İbn Sahnûn, 41-42



disine bir ev inşa ederek, orada ikamet etmeye başladığını öğrenen Halife, Muhammed b. Mesleme'yi göndermiş evinin kapısını yıktırması ve Sad'ı mescitte ikamet etmeye zorlamıştır.<sup>42</sup> Bunu Sad'ın aynı zamanda halkın eğitimi ile ilgilenmesi için yapmıştır.

Bu konuda başka örnekler de zikretmek mümkündür. Örneğin yine onun tarafından Medâin'e gönderilen Selman el-Farisî (ö.36/656) ve Huzeife b. el-Yeman (ö.36/656) da gittikleri yerlerdeki ilmi faaliyetlerin öncülükleri olarak tarihteki yerlerini aldılar.<sup>43</sup> Keza Basra valisi Ebû Musa el-Eş'arî (ö.42/662) de Basra camiinde Kur'an dersleri vermekteydi. Ebû Reca'nın bildirdiğine göre Ebû Musa, devlet işlerinden arta kalan zamanda mescitte ikamet etmekte ve burada toplanan halka günde sadece beş ayet öğretmekteydi.<sup>44</sup> Valinin bu ders halkasından, içlerinde İmran b. Teym el-Basrî (ö.105/723)'nin de bulunduğu, bir çok ünlü ilim adamı yetişmiştir.

Hiz. Ömer tarafından emsardaki merkez camilerde halkı eğitmek için başlatılan bu uygulamadan Emevîler döneminde büyük ölçüde uzaklaşıldığını belirtmemiz gerekmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi söz konusu dönemde devlet eğitim ve öğretimden büyük ölçüde elini çektiği için daha çok sivil girişimler yaygınlaştı. Mescitlerde bir değil, birden fazla şahıs, ilgi alanlarına ve bilgi birikimlerine göre dersler vermeye başladılar. İslam aleminin hemen hemen bütün büyük camilerinde ilim meclisleri kurulur, bu ilim meclislerinde her ilim adamının etrafında bir halka oluşurdu.<sup>45</sup> İsteyen istediği halkaya katılır, o halkadan istifade ederdi. Halkalarda verilen dersler zaman zaman tartışmalı bir şekilde de geçerdi.<sup>46</sup> Bir halkada öğretmen konumunda bulunan bir ilim adamı bir başka halkaya öğrenci olarak katılabilirdi. Böylece bir insan bir taraftan bilgisini geliştirirken diğer taraftan da bildiğini kendisinden daha az bilgili olan insanlara aktarmaya gayret gösterirdi.

O dönemin ünlü ilim adamları belli mescitlerde dersler verir, hatta ders verenlerin mescidin neresinde oturdukları dahi büyük ölçüde bilinirdi. Örneğin ünlü fakih İbrahim b. Yezîd (İbrahim et-Teymî) (ö.92/710)'in Kûfe mescidinde bulunan sütunlardan birinin altında özel bir yeri vardı. Sürekli orada oturur, ders halkası burada oluşurdu.<sup>47</sup> Kûfeli kıraat bilgini Hamza ez-Zeyyât (ö.156/773), Mezhiç kabilesinin mahallesinde bulunun Mescidu's-Subey'de kıraat dersleri verirdi. Onun derslerine katılanlar bu mescitte toplanırlardı. Kisaî (ö.189/805), Hamza'nın Mescidu's-Subey'deki bu ders halkasına katılanlardan biriydi.<sup>48</sup> Hatta diğer şehirler-

42 Bkz. Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübra*, I-IX, Beyrut trs., V, 62

43 Selman ve Huzeife'nin Medain'de görevlendirilmesi ile ilgili bkz. İbn Sa'd, VII, 317; Belazuri, *Futuh*, 415

44 Bkz. Zehebî, *Ma'rifetu'l-Kura el-Kibar ale'l-Tabakât ve'l-İsâr*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Şuayb Arnavut, Salih Mehdi Abbas), I-II, Beyrut 1984, I, 59

45 Bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, (thk. Ahmed Zeki el-Adevî), Kahire 1930, I, 309; Balci-zade, 412

46 Bkz. İbn Sa'd, VI, 249, 252; İsfahanî, *el-Eğâni*, XVIII, 153

47 İbnü'l-Cevz, *es-Sifât*, III, 88

48 Bkz. Yâkût, *Udehâ*, IV, 88

den gelenler de hangi hocanın hangi mescitte ders verdiğini öğrenir oraya giderdi. Bu mescitlerden bazısı zamanla, burada uzun yıllar ders veren ilim adamlarının adıyla anılır olmuştur. Kays b. Müslim el-Cedelî (ö.120/738)'nin aynı zamanda imamlığını da yaptığı Kûfe'deki mescid bunun en güzel örneğidir.<sup>49</sup>

Ders halkaları arasında gidiş gelişler olurdu. Bazen hoca kendisini yetersiz bulur, halkasını fesheder bir başka alimin halkasına intisap ederdi. Mesela; Talha b. Musârif (ö.112/730)'in kendisine ait bir halkası mevcuttu. Kur'an dersleri veren Talha, bir süre sonra bu halkasını feshetmiş, Şa'î'nin ders halkasına katılmıştır. Böylece etrafındaki insanlar dağılmışlardır.<sup>50</sup>

İlim meclislerinde hocanın ilgisine göre dersler verilirdi. Mescidin bir köşesinde bir muhaddisin hadis rivayet ettiğine, diğer köşesinde bir müfessirin tefsir okuttuğuna veya bir fakihin etrafına toplanan talebeleriyle fikhî bir konuyu tartıştığına tanık olmak mümkündü.<sup>51</sup> Hatta mescidin diğer köşesinin *meclisu'l-kadâ* görevi gördüğünü ve burada kadının yere serdiği hasırın üzerine oturarak bir davaya bakmakta olduğunu görmek bile mümkündü.<sup>52</sup>

Mescitte verilen derslerin belli bir saati bulunmaktaydı. Ders halkaları, hocanın boş olduğu zamana göre oluşmaktaydı. Devletten maaş almayan dönemin ilim adamlarının aynı zamanda işlerini de kazanmak durumunda olmaları sabahtan akşama kadar tedris ile ilgilenmelerine mani olmakla beraber, vakti müsait olan veya maddi durumu iyi olan kimi ilim adamlarının sabahtan akşama kadar mescitte oturup tedris ile uğraştıkları da görülmektedir.<sup>53</sup> Örneğin uzun süre kıraat ve Kur'an dersleri veren Kûfeli Âmir b. Abdulkays, mescide erken gelir, öğle namazına kadar ders verir, öğle ile ikindi arasında dinlenir, ikindi ile akşam arasında yine ders vermeye devam eder, yatsı namazını kıldıktan sonra da evine giderdi.<sup>54</sup> Ebû'd-Derda ise sabah namazından sonra derse başlardı.

Emevîler döneminde mescitlerde sadece dinî ilimler tedris edilmez, *şiiir, edebiyat* ve *eyyâmu'l-arab*<sup>55</sup> ile ilgili sohbetler de yapılırdı.<sup>56</sup> Irak'ın ünlü şairlerinden biri olan Farazdak, Medine'ye geldiği zaman Mescid-i Nebevî de oturur, etrafına toplanan halka şiiir okurdu.<sup>57</sup> Yine Şair Ubeydullah b. Kays, Mescid-i Nebevî'de etrafına toplanan insanlara şiiir kıraat eylerdi. İsfahanî onun dinleyicileri arasında Medine'nin ünlü fakih ve müfessirlerinden Said b. el-Müseyyeb (ö.94/713)'in de bulunduğunu

49 Bkz. İbnu'l-Cevzî, *es-Sifât*, III, 127

50 Bkz. İbnu'l-Cevz, *es-Sifât*, III, 96

51 Bkz. İbn Sa'd, II, 249, 252; IV, 182; İbnu'l-Cevz, *es-Sifât*, III, 52

52 Vekî, 402

53 Kûfeli Ebû Abdurrahman es-Sulemî bunun iyi bir örneğidir.

54 Bkz. Zehêbî, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm* (61-80), (thk. Ömer Abdusselam Tedmuri), Beyrut 1993, 139.

55 Eyyamu'l-Ârap; İslam öncesi dönemde Araplar arasındaki mücadele ve savaşları ele alan anlatı demektir.

56 Bkz. İsfahanî, *el-Eğâni*, I, 85

57 Bkz. İsfahanî, *el-Eğâni*, I, 337

zikretmektedir.<sup>58</sup> Hatta Dahman, Emevîler döneminde mescitlerde müzik veya şarkı eleştirilerinin dahi yapıldığını iddia etmektedir.<sup>59</sup> Bu durum mescitlerin ne kadar geniş bir yelpazede eğitim-öğretim verilen kurumlar olduğunu göstermesi açısından oldukça önem arz etmektedir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mescitlerdeki bu ders halkaları herkese açıktı. Hiç kimse bu ders halkalarına müdahale etmezdi. Buraya katılmak isteyenler hocadan izin alma gereği dahi hissetmezler, oturur hocayı dinlerlerdi. Hocayı yetersiz bulma, kendi ilgilerine hitap etmediğini düşünme veya ilgilerinin değişmesi ile bu halkalardan kolayca ayrılabilirlerdi. Katıldıklarında izin almadıkları gibi ayrılmalarında da izine gerek yoktu.<sup>60</sup>

Derslerin işleniş şekline gelince: Kur'an ve hadis dışındaki dersler daha çok öğrenciler tarafından sorulan sorulara verilen cevaplar şeklinde devam ederdi. Öğrencilerin büyük bir kısmı bu cevapları dinler, o şekilde zihinlerinde tutmaya çalışırlardı. Dinlemekle yetinmeyen bazı talebeler ise hocaları tarafından verilmiş olan cevapları kaydederlerdi. Bu tür ders halkalarında tutulan notlardan oluşmuş kitaplar bulunmaktadır. Örneğin-Abdullah b. Ebî'l-Huzeyl el-Anzî hocası Abdullah b. Abbas (ö.68/687)'a tefsir konusunda sorulan soruları bir araya getirerek oluşturduğu kitabı buna örnek olarak zikredebiliriz.<sup>61</sup> Kıraat ve hadis derslerinde ise iki ayrı yöntemin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu yöntemlerden ilki, arz yöntemidir. Talebe hocasına daha önce ezberlediği veya öğrendiği hadis ya da kıraat vecihlerini sunar, hoca dinler, yanlış olması durumunda düzeltir.<sup>62</sup> İkinci yöntem ise, hocanın bir konu hakkında konuşması, talebelerin dinlemesi şeklindedir. Kur'an, kıraat ve hadis eğitiminde bu yöntem en çok başvurulan yollardan biri idi. Özellikle Kur'an öğreten hocalar kendilerine göre bir yöntem geliştirmişlerdi. Bazı hocalar sadece günde birkaç ayet okuturlarken, kimisi günde iki kez, bazısı ise birkaç sayfa okutabilmekteydi. Örneğin Ebû Musa el-Eşarî, talebelerine günde sadece beş ayet okuturken,<sup>63</sup> Yahya b. Vessab el-Esedî (ö.103/721) bir ayet, bir âyet,<sup>64</sup> Müslim b. Cündeb (ö.120/737'den sonra) sabahları otuz, akşamları otuz ayet okuturdu.<sup>65</sup> Ali Asğar Hikmet, talebelerin günde beş ayet öğrenmeleri yönteminin Hz. Ömer tarafından belirlendiğini ve kendisinden sonra da devam ettiğini söylemektedir. Böylece daha sonraki dönemlerde "aşır" olarak isimlendirilen ve her öğrencinin günde sadece on ayet okuması şeklinde gelişen yöntem doğmuş oldu.<sup>66</sup> Kur'an'ın hatme-

58 Bkz. İsfahani, *el-Eğâni*, V, 92-93

59 Bkz. İsfahani, *el-Eğâni*, I, 296

60 Konu ile ilgili örnek bir hadise için bkz. İsfahani, *el-Eğâni*, XIV, 326

61 Bkz. İbn Sa'd, III, 116

62 Bkz. Zehebî, *Kurrâ*, I, 63

63 Zehebî, *Kurrâ*, I, 59

64 Zehebî, *Kurrâ*, I, 63

65 Zehebî, *Kurrâ*, I, 82

66 Bkz. Ali Asğar Hikmet, "Ta'lim-i Kur'an be Nu Âmûzan", *Mecelle-i Danışgah-ı Tahran Danışgah-ı Edebiyat*, Tahran 1334, yıl 3, sayı 2, ss.4

dilmesi durumunda sünnet olduğuna inanılan küçük bir hatim töreni düzenlenir ve hatim duası okunurdu.<sup>67</sup>

Emeviler döneminde diğer şehirlerden gelen öğrencilerin yeme, içme ve barınma sorunlarını nasıl giderdikleri ile ilgili kesin verilere sahip olmamakla beraber bu öğrencilerin mescitlerde kolay bir şekilde kalabildiklerini söyleyebiliriz. İslam kentlerinin hemen tamamında mevcut olan *Daru'd-Duyûf* ve *imarethâneler*in bu tür talebelere ücretsiz hizmet vermiş olabileceklerini unutmamamız gerekir. Zaten söz konusu ders halkalarına devam eden öğrencilerin büyük bir kısmı, bu ders halkalarının kuruldukları şehrin sakinleri olup aynı zamanda da bir iş dalında çalışmaktaydılar. Bunlar işlerinden fırsat buldukları zaman hocalarının derslerini takip ederlerdi. Bunun yanında kimi öğrencilerin kendilerini destekleyen ve kendilerine burs veren bazı şahıslara dayandıkları da olurdu. Bunun en güzel örneği İmam Ebû Yusuf (ö.182/798)'tur. İlk zamanlar ailesinin desteği ile okuyan İmam Ebû Yusuf, daha sonra ailesinin durumunun bozulması nedeniyle eğitimini yarıda bırakmak zorunda kalmıştır. Talebesinin bu durumuna son derece üzülen hocası Ebû Hanife (ö.150/767) bu büyük dehanın yok olmaması için eğitimini üstlenmiş, tahsili tamamlanıncaya kadar onu desteklemiştir.<sup>68</sup>

## b. Kiliseler

Kiliseler, öteden beri bir taraftan Hıristiyanlığı benimsemiş olanlara din hizmetleri verirken diğer taraftan da bu cemaatin çocuklarına okuma-yazma öğreten kurumlar idi. Halid b. Velid, en-Nukayra'yı fethettiği zaman buradaki kiliselerde eğitim görmekte olan çocukların varlığını görmüş olması da bunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>69</sup> Keza Necran'dan Medine'ye gelen din adamları aynı zamanda, yöredeki kiliselerde verilmekte olan eğitimden sorumlu kimselerdi.<sup>70</sup> İslami dönemde de rahipler bu mabetlerde kendi dindaşlarına din eğitimi vermeyi sürdürdüler. Müslümanlar bu duruma hiç müdahale etmediler. Cevad Ali, din eğitimi veren kiliseler ile okuma yazma öğretilen küttâpları birbirinden ayırmaktadır. Ona göre okuma-yazma kiliselerde değil, bu mabetlere bitişik olarak inşa edilmiş olan küttâplarda verilmekteydi.<sup>71</sup> Ama her halükarda gerek Hıristiyanlıkla ilgili din eğitimi, gerekse okuma ve yazma, din adamları tarafından kendi cemaatlerine verilmekte ve devlet yöneticileri buna müdahale etmemekteydiler. Yine bu kiliselerin özellikle doğu bölgelerinde olanlarında felsefe ve tıp eğitimi de verilmekteydi.

Din adamlarının yetiştirildiği kurumlara gelince; din adamları daha çok manastırlarda eğitilmekteydiler. Bu manastırlar da büyük ölçüde şehirlerin dışında yer almaktaydı. Bunların tamamının yatılı kurumlar olduğunu unutmamamız gerekir. Örneğin

67 Bkz. Suyutî, *el-İtkân*, II, 263-265

68 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Hallikan, *Vefayât*, II, 451 vd.

69 Bkz. Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Beyrut 1979, V, 301

70 Bkz. İbn Sa'd, I, 357

71 Bkz. Cevad Ali, VIII, 169

eş-Şabuştî (ö.388/998), Müslümanların hakim olduğu bölgelerde yer alan kiliseleri anlattığı ünlü eseri *ed-Deyârât'ta* İslam'ın erken dönemlerinde Siirt'te bulunan Ah-vişa manastırında dört yüz rahibin bulunduğunu söylemektedir.<sup>72</sup>

Yahudilere gelince; Cevad Ali'nin de belirttiği gibi Yahudiler, cemaatlerine din eğitimini **בַּח הַ מִדְרָשׁ** (Bet ha midraš) 'de verirlerken, çocuklarına okuma yazmayı ise **בַּח הַ סִפְר** (Bet Ha sifr) 'de vermekteydiler.<sup>73</sup> İslam öncesi dönemde Medine'de de bulunan ve Yahudi çocuklarının yanı sıra Arap çocuklarına da okuma-yazma öğreten **בַּח הַ מִדְרָשׁ** (bet ha midraš) ise aynı zamanda bet ha sifr görevi de üstlenmişti. Bu durumu merkeze alan İslam tarihinin temel kaynakları da söz konusu kurumun dini bir mekan olmakla beraber daha çok, okuma ve yazma öğretilen bir müesseseye olduğunu zikretmektedirler.<sup>74</sup>

### c. Ateşgedeler

Müslümanlar, Sasanîlerin hakim olduğu bölgelere egemen olunca burada meskun bulunan halk hemen İslam dinini benimsemedi. İlk fetihler esnasında İslam dinini kabul eden ve Sa'd b. Ebî Vakkas tarafından Kûfe'ye yerleştirilmiş olan Deylemîleri istisna tutacak olursak bu dönemde toplu bir ihtida hareketinden bahsetmek mümkün değildir. Özellikle de Fars ve Cibal-ı Gilan ile Deylemistan bölgesindeki Mazdaistler İslam dinine daha az sıcak bakmaktaydılar. Müslümanlar, bu insanların İslam dinini benimsemeleri hususunda hiçbir baskı uygulamadılar, onları tamamen özgür bıraktılar. Birkaç istisna dışında dini mabetleri ve aynı zamanda eğitim kurumları olan ateşgedelerin hiçbirine dokunmadıkları gibi burada görev yapan din adamlarının (mubid) da kendi dini ritüellerini yerine getirmelerine müdahale etmediler. Hatta bu ateşgedelerden bazıları günümüze kadar varlığını sürdürdü. Söz konusu din adamları kendi dinlerine mensup olan dindaşlarını eğitmeye devam ettiler.<sup>75</sup> *Kitabu'l-Harâc*'ın yazarı olan Kadî Ebû Yusuf'un da açıkça belirttiği gibi İslam devleti açısından, ateşgedeler ile kilise ve havralar arasında, bir fark yoktu. Bu mabedler de diğerleri gibi devletin koruması altında bulunmaktaydı.<sup>76</sup>

Tahran'daki mubidler konsili başkanı mubid Ardeşir Azargaşasb tarafından yazılan *Merâsim-ı mezhebi ve Âdâb-ı Zerdüştîyân* adlı eserde İslam öncesi dönemden günümüze kadar ateşgedelerde sürmekte olan eğitim sistemi hakkında bilgiler verilmektedir. Buna göre: ateşgedelerde Mazdaizme bağlı bulunan cemaate din eğitimi verilmesinin yanında, din adamları da yetiştirilmekteydi. Uzun süre ateşgedelerde mubid-i mubidan reisliğindeki mubidler tarafından sıkı bir eğitimden geçirilen din adamı adaylarına Kordeh Avesta, Darun, Fravaşi, Yaşna gibi Mecusi-

72 Bkz. Ali b. Muhammed eş-Şabuştî (388/998), *ed-Deyârât*, (thk. Korkis Avvâd), Lübnan 1986, 198

73 Bkz. Cevad Ali, VIII, 291

74 Konu ile ilgili olarak bkz. Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I-IV, (thk. Mustafa Saka ve arkadaşları) Beyrut ?, II, 201,207,208, İbn Sa'd, I, 164

75 Philip Hitti, *İslam Tarihi*, I-IV, (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1982, I, 550

76 Bkz. Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, (trc. Ali Özek), İstanbul 1973, 293

liğin kutsal metinlerinin yanında, dini ayinleri idare etme bilgisi, Mazdaist cemaat arasında baş gösteren sorunları çözmek için Mecusi fihhi, Zerdüş'tün hayatı vb. konular öğretilmekteydi. Bu zorlu eğitimi bitiren aday mubid-i mubidanın başkanlığındaki mubidler konseyi tarafından son bir sınava tabi tutulurdu. Sınavı geçmesi durumunda yardımcı mubid olarak göreve başlardı.<sup>77</sup>

### 3. Saray

Saraylarda verilmekte olan eğitimi iki ayrı başlık altında ele alıp incelemek gerekir. Bunların ilki; geleceğin devlet ricalini veya bir başka ifade ile devlet yöneticilerini yetiştirmek için verilen eğitim, ikincisi ise; Emevî halifelerinin kendi bilgi ve kültürlerini geliştirmek için yaptıkları faaliyetlerdir.

**a. Sarayda ilk öğretim:** Hulefa-i Raşidin döneminde devlet yöneticilerinin sıradan insanlardan bir farkı yoktu. Bu dönemde halife çocukları da tüm halkın çocuklarının gittiği mescid veya küttâplara devam ederlerdi. Örneğin Hz. Ali'nin oğulları Hz. Hasan ve Hüseyin, diğer çocuklar gibi Ebû Abdurrahman es-Sülemî tarafından mescitte eğitildiler.<sup>78</sup>

Ancak bu uygulama Emevîler döneminde ciddi bir şekilde değişti. Halktan kopuk olan yöneticiler evlatlarını da halktan kopardılar. Onlara özel eğitim vermeye başladılar. Burada zikretmemiz gereken bir başka husus ise başkentteki bu durumun eyalet merkezlerinde de yaşanıyor olmasıdır. Eyalet valileri de halifelerin yaptığı gibi çocuklarını kendi saraylarında özel hocalar tarafından eğitmekteydiler. Örneğin Ziyâd b. Ebîhi (ö.52/672), gramerin ilk kurucusu olarak kabul edilen Ebû Esved ed-Duelî (ö.69/688)'yi çocuklarının özel hocası olarak görevlendirmişti.<sup>79</sup>

Emevîler, geleceğin devlet yöneticileri olan çocuklarının eğitimine büyük önem verdiler. Her halife kendi döneminin bilinen en ünlü hocalarını sarayda istihdam etti ve onlara yüksek maaşlar ödedi. Sarayda verilen eğitimde belirli bir müfredat bulunmamaktaydı. Her halife kendi çocuklarına yönelik müfredatı kendi belirliyordu. Hatta çocukları için seçtikleri hocaları da kendi ilgilerine göre tespit etmekteydiler. Emevî hanedanının kurucusu olan Muaviye, tarihe ilgi duyduğu için oğlu Yezîd'e tarihci Dağfel b. Hanzala (Dağfel en-Nesâbe) (ö.65/685)'yi müeddib olarak seçmişti.<sup>80</sup> Aynı şekilde Yezîd de tarihi diğer bilim dallarına önceleyen bir hükümdar olarak yetişti. Nitekim halifelîği döneminde gelenek haline gelen bilimsel toplantılara daha çok tarihe ilgi duyanlar davet edilmekteydi.

Kendisi aynı zamanda bir fakih olan Abdülmelik b. Mervan ise, çocukları için hoca olarak Kûfe'nin ünlü fakihî ve bir dönem kadılık da yapmış olan eş-Şa'bi'yi seçti.<sup>81</sup>

77 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Erdeşir Azergaşasb, *Merâsim-ı Mezhebî ve Adab-ı Zerdüştiyân*, Tahran 1979

78 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Kurrâ*, I, 53

79 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Yâkût, *Udebâ*, III, 436

80 Bkz. İbn Habib, *el-Muhabber*, 478

81 Bkz. İbn Habib, *el-Muhabber*, 475

Halifelerden bazıları çocukları için tuttıkları özel hocalara evlatlarına öğretmelerini istedikleri bir program hazırlayıp verirlerdi. İbn Kuteybe bu konuda şunları nakletmektedir: “Abdülmelik çocuklarının hocasından; evlatlarına Kur’an’ı Kerim, ince ruhlu olmaları için şiir, doğruluğu ve düşük karakterlilerle oturup kalkmamayı öğretmesini istemiştir. Öğretmenlerden çocukları hizmetçilerden uzak tutmalarını, kendilerine sık sık et yedirmelerini, saçlarının bakımı ile ilgilenmelerini, dişlerini temizlemelerine ve suyu yudumlayarak içmelerine dikkat etmelerini söyledikten sonra terbiye için gerekirse dövmelerini, ancak bunu onurlarını zedelememek için hizmetçilerin ve arkadaşlarının huzurunda yapmamalarını istemiştir”.<sup>82</sup> İbn Kuteybe tarafından aktarılan bu metin sarayda verilmekte olan ilk öğretim hakkında bize ciddi bilgiler sunmaktadır: Buna göre:

1. Sarayda görevli olan müeddibler, halife çocuklarına Kur’anıkerim ve şiir gibi temel bilgiler öğretmekteydiler.
2. Müeddibler gün boyu çocuklarla beraber kalmakta, onların yemeleri-içmeleri ve adab-ı muaşeret kaidelerini öğrenmeleri ile de ilgilenmekteydiler.
3. Müeddibler bir tek çocuğa değil, birden fazla çocuğa ders vermekteydiler.
4. Müfredat özel hocaların ilgileri veya uzmanı buldukları konulara göre belirlenmekteydi.

Hişam b. Abdülmelik’in oğlunun müeddibi Süleyman el-Kelbi’ye söylediği şeyler de bunu desteklemektedir. Babası Abdülmelik’ten farklı olarak Hişam, çocuğunun hocasından, hitabet ve meğazi gibi ilimleri öğretmesinin yanı sıra çocuğunu Arap kabilelerinin arasında gezdirerek onların dilleri ve yaşantıları hakkında da bilgilenmesini talep etmiştir.<sup>83</sup>

b. Sarayda Kültürel Faaliyetler: Emevî devletinin kuruluşundan itibaren devlet yöneticileri ilim ve kültüre büyük önem verdiler. Adı geçen devletin kurucusu olan Muaviye kendi sarayında her akşam ilmi toplantılar yapılmasını bir gelenek haline getirdi. Onun döneminde bu ilmi toplantıların konusu büyük ölçüde tarihti. Tarihe büyük bir merakı olan halife özellikle, büyük tarihçi Ubeyd b. Şerriye’yi bu toplantılarda bulundururdu. Kitabı’l-Emsâl, Kitabı’l-Mulûk ve Ahbaru’l-Mâdiyyîn adlı eserlerin yazarı olan İbn Şerriye, adı geçen kitaplarını da halifenin isteği ile yazmıştır.<sup>84</sup> Rivayetlere göre; Halife yatmadan önce bu eserlerden mutlaka bir parça okur ve üzerinde düşünür, politikalarında bu tarihi bilgilerden yararlanır.<sup>85</sup>

82 Bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu’l-Ahbâr*, II, 167; Aynı bilgiler Çelebi tarafından da alınıp kullanılmıştır. Bkz. Çelebi, 50

83 Bkz. Çelebi, 52

84 Bkz. Yâkût, *Udehâ*, III, 459. Muaviye San’a’da yaşamakta olan Yemenli tarihçi İbn Şerriye’yi Şam’a getirmiş ve yukarıda adı geçen eserleri yazdırmıştır. Bkz. İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara 2001, 51

85 Muaviye’nin bir gününü anlatan Mes’udî şunları söylemektedir: “...Muaviye gecenin bir bölümüne kadar vezirlerle istedikleri konularda istişare ederdi. Gecenin üçte biri geçinceye kadar Arap tarihi ve eyyamu’l-arap, İranlılar ve kralları ile bunların halklarına karşı takip ettikleri siyaset, sair milletlerin hükümdarları, bunların savaşları ve savaş hileleri, halklarına karşı takip ettikleri siyaset

Bu toplantılar Muaviye'den sonra da devam etti. Tarih bu toplantılardaki başat yerini Yezîd b. Muaviye (60-64/680-683) döneminde de korumayı sürdürdü. Fakat adı geçen halife döneminde İbn Şerîyye'nin yerini Alaka b. Kursum el-Kilâbî aldı. Yâkût, el-Kilâbî'nin her gece Yezîd'e tarih ile ilgili eserler okuduğunu söyledikten sonra *Kitabu'l-Emsâl* adında bir de kitabının bulunduğunu ve kendisinin halife nezdinde önemli bir konuma sahip olduğunu da ilave etmektedir.<sup>86</sup>

Yezîd'den sonra bu toplantılar daha çok şiir ve edebiyatın tartışıldığı sohbetler haline geldi. Bu değişiklikten dolayı başta Ahmed Çelebî olmak üzere bir çok araştırmacı, anılan bu toplantılara edebiyat toplantıları, toplantıların yapıldığı mekana da edebiyat salonları deme gereği hissetmektedirler. Söz konusu toplantılara Arap dilinin uzmanları, büyük şairler veya edebiyatçılar katılırlardı. Katılımcılar halifenin huzurunda şiir ve edebi tartışmalar yaparlardı. Örneğin Hişam b. Abdulmelik (105-125/724-743) 'in sarayında yapılmakta olan bu toplantılara Ferazdak (ö.114/732), Cerîr b. Atiyye (ö.110/728), Ahtal (ö.92/710) ve Halid b. Safvan (ö.135/752) gibi dönemin en büyük şair ve edebiyatçıları katılmaktaydı. Yâkût, yapılan edebî toplantılarda devlet ricalinin de bulduklarını ve tartışmalara iştirak ettiklerini söylemektedir.<sup>87</sup> Tartışmalar esnasında nezaket dairesi içerisinde kaldığı sürece herkes fikrini özgür bir şekilde söyleme hakkına sahipti.

Emevî devletinin yıkılmaya yüz tuttuğu dönemlerde toplantıların konuları ve katılımcılar değişti ve ilmi toplantıların yerini artık eğlence meclisleri aldı. Nitekim halife Yezîd b. Abdulmelik ve Velid b. Yezîd İslam aleminde ün sahibi olan ne kadar müzisyen var ise hepsini saraylarında toplanmaya başladılar. Bir çoğu ahlak düşüklüğü ile tanınmakta olan bu müzisyenler, sarayın en gözde şahısları oldular ve devlet hazinesinden en büyük payı alan insanlar haline geldiler.<sup>88</sup>

Toplantılarda belirli bir protokolün de oluştuğunu görmekteyiz. Nitekim İsfahanî'nin anlattığına göre Velid b. Yezîd döneminde bu toplantılara halifenin mevlaları, aile fertleri, şairler ve ihtiyaç sahipleri de katılırlardı. Velid'in sağına aile fertleri, soluna şairler, karşı tarafta ise dayıları otururlardı.<sup>89</sup> Keza toplantıya iştirak edenler istedikleri zaman sohbet meclisini terk edemezlerdi. Toplantının bir başlama saati vardı, bitimini de bizatihi halifenin kendisi belirlerdi. Her halife toplantının bittiğini kendine özgü bir tarzla bildirirdi. Örneğin Muaviye, "vakit geç" oldu derken, Abdul-

---

ve bunun dışında geçmiş milletlerin haberleri hakkında sohbet edilirdi... Yemekten sonra yatar, gecenin üçte birini uyur, sonra kalkar oturur, içlerinde kralların yaşamları, haberleri, savaşları ve savaş hileleri ile ilgili bilgiler bulunan kitaplar getirilir ve görevliler tarafından okurlardı. Bunlar bu kitapları korumak ve okumakla görevlendirilmişlerdi. Böylece her gece tarihi haberlerden, biyografilerden ve çeşitli siyaset şekillerinden bir çok bilgiyi dinlemiş olurdu. ..." Bkz. Mes'udî, *Murricu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid) I-IV, Beyrut 1988, III, 40-41

86 Bkz. Yâkût, *Udebâ*, III, 522

87 Bkz. Yâkût, *Udebâ*, III, 275

88 Bkz. Yâkût, *Udebâ*, III, 242

89 Bkz. İsfahanî, *Eğâni*, IV, 316



melik bastonunu yere atardı. Velid ise "Allah'a ısmarladık" diyerek toplantının bittiğini ilan ederdi.<sup>90</sup>

Sair Araplar gibi Emevî halifeleri de bu toplantıların ana konusunu teşkil eden şiir ve edebiyata son derece önem verirlerdi. Emevî halifelerinin şiir ve edebiyata verdiği önemi gösteren aşağıdaki hadise oldukça çarpıcıdır: Hişam b. Abdulmelik bir şiirin beytini hatırlayamayınca Kûfe'den Hammad er-Raviye'yi çağırılmış ona sormuştur.<sup>91</sup>

#### 4. Emeviler Döneminde Ulema ve Müeddibler

Ele aldığımız bu dönemde eğitim ve öğretim hizmetleri veren iki sınıfın bulunduğu yukarıda değinmiştik. Bu sınıfların ilki, dinî ilimler ve edebiyat gibi bu ilimlere yardımcı olarak kabul edilen ilimleri öğreten alimler; ikinci sınıf ise, camilerde veya kütüphanelerde ya da sarayda çocuklara okuma-yazma ile kendilerine hayatın muhtelif döneminde yararlı olacağına inanılan pratik bazı bilgiler öğreten muallim ve müeddiblerdir.

Din bilimleri ile uğraşan ulemanın, bilgilerini herkese eşit olarak dağıttıkları ve bu hizmetlerine karşılık ne talebelerinden ve ne de devletten ücret aldıklarını yukarıda ifade etmiştik. Bunların genelde mescitlerde kurdukları halkaları vardı ve kendilerine gelen hiç kimseyi geri çevirmezlerdi. Kendilerinden yararlanabileceklerine inanan herkes bu halkalara katılırdı. Eğitim-öğretim faaliyetleri dışında ulemanın aynı zamanda hukuki işlere de baktıkları olurdu. Kendilerine fetva danışan herkese fetva verirlerdi. Verdikleri bu fetvalar resmi olmamakla beraber çoğu zaman kadı'nın hükmü kadar kesin ve bağlayıcı olurdu. Bu da dönemin din bilginlerinin ağırlığını göstermesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Söz konusu alimler toplum içerisinde saygın bir yere sahiptiler.<sup>92</sup>

Emevi devleti siyasî hadiselerle bulaşmadıkları, sadece dinî tedrisatla uğraştıkları sürece bu alimlere asla karışmaz, bilgilerini halka aktarmalarına mani olmazdı. Hatta zaman zaman teşvik ettiği dahi olurdu. Ancak siyasî hadiselerle bulaşmış veya devlet yönetimini eleştirmiş, hele muhalif gurupların içerisinde yer almış olan bilginler ise kesinlikle affedilmez, şiddetle cezalandırıldı. Said b. Cübeyr ile Şa'bî bunun en güzel örneğidir. Bu iki büyük müfessir ve fakih Haccac'a karşı Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eşas'ın yanında yer almışlardı. Abdurrahman yenilince bunlar da Haccac'ın zulmünden nasiplerini aldılar. Şa'bî, Haccac'dan özür dileyince affedilmiş, Said b. Cübeyr ise acımasız bir şekilde öldürülmüştür.<sup>93</sup> Buna benzer bir çok örnek bulunmaktadır.

Küttâp öğretmenlerine gelince; bunlar ulemanın aksine hizmetlerine karşılık genel olarak velilerden ücret alırdı. Sayıları giderek artan söz konusu sınıfa toplum içerisinde, özellikle de ulema nezdinde iyi gözle bakılmazdı. Hatta kimi kadılar tarafından küttâp öğretmenlerinin şahadeti dahi kabul edilmezdi. Bunlara iyi gözle bakıl-

90 Bkz. Çelebî, 64

91 Bkz. Yâkût, *Udebâ*, III, 247-248

92 Bkz. Çelebî, 231

93 Bkz. Taberî, VII, 391; İbnü'l-Cevzî, *es-Sifât*, III, 80

mamasının nedeni ücret karşılığı Kur'an öğretmeleri olabileceği kanaatindeyiz.<sup>94</sup> İslam'ın özellikle erken dönemlerinde okuma-yazma dersleri verenlerin bir kısmının zimmîler olmasının da öğretmenlere bu şekilde bakılmasına neden olmuş olabileceği de iddia edilmiştir.<sup>95</sup>

Küttâp öğretmenliğinin toplum içerisinde aşağı bir meslek olarak kabul edilmesi ve öğretmenlerin sevilmemesi Câhız'ı etkilemiş, bu konuda bir risale yazmasına neden olmuştur. Câhız söz konusu risalesinin girişinde öğretmenlerin genelde aşağılandıklarını gördüğü için onları savunmak amacıyla böyle bir risaleyi kaleme aldığını söylemektedir.<sup>96</sup> Câhız bu ünlü risalesinde öğretmenliğin üstün bir meslek olduğunu belirttikten sonra şöhret kezanmış olan insanların önemli bir kısmının öğretmen kökenli olduğunu ilave etmekte ve Abdullah b. Mukaffa (ö.148/759)'yı buna örnek olarak zikretmektedir.<sup>97</sup> Arkasından da şöyle demektedir: "Her ilim dalının öğretmenleri vardır. Bunlar yazı, hesap, feraiz, Kur'an, nahiv, aruz, şiir, tarih öğretiyorlardı. Eski dönemde insanlar çocuklarına yazı ve silah kullanma, ata binme, tıp, hendese, astronomi, müzik, tavlâ, satranç, def, mızraplı sazlar, üflemlî çalgılar öğrenen hocalar tutuyorlardı. Hocalar çocuklara ayrıca çiftçilik, marangozluk, inşaatçılık, boyacılık, terzilik, hatta kuşçuluk gibi zanaatları da öğretiyorlardı."<sup>98</sup>

İslam aleminde küttâp öğretmenlerine iyi gözle bakılmamasına rağmen Câhız'ın da belirttiği gibi bir çok ünlü, küttâp öğretmenliği ile tanınmıştır. Kaynaklarımızda küttâp öğretmenliği ile tanınan bilim adamlarının çokluğu da bunu göstermektedir. Örnek olması açısından bu öğretmenlerin bir kaçını zikredelim: Hüseyin el-Muallim (ö.150/767),<sup>99</sup> Ma'bed el-Cühenî,<sup>100</sup> Ata b. Ebî Rebah,<sup>101</sup> Ebû İsmail,<sup>102</sup> Hasan b. Urfute,<sup>103</sup> Haccac b. Yusuf,<sup>104</sup> Alkame b. Ebî'l-Âlkame,<sup>105</sup> Harun b. Musa el-A'ver el-Kârî,<sup>106</sup> Ömer b. Fadl el-Basrî,<sup>107</sup> Muhammed b. Şihab ez-Zühri (ö.124/741),<sup>108</sup> İsmail b. Ca'fer b. Ebî Kubeys el-Medenî,<sup>109</sup> Kumeyt b. Zeyd el-Esedî,<sup>110</sup> Kubeysa b. Züeyb el-Huzâî (ö.86 veya 87/705

94 İbn Kuteybe, Kadı Sevar'ın, şahitlik yapmak için mahkeme salonuna gelen bir şahsa mesleğini sorduğunu, öğretmen olduğunu öğrenince de "Ben Kur'an'ı para ile öğretmekte olan şahısların şahitliğini kabul edemem" diyerek şahitliğini kabul etmediğini söylemektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l'-Ahhâr*, I, 69

95 Bkz. Çelebi, 36

96 Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilu'l-Câhız (er-Resâil el-Edebiyye)*, (nşr. Ali Ebû Mühlîm), Beyrut 1991, 199

97 Bkz. Câhız, 208

98 Bkz. Câhız, 201-202

99 Zehebî, *Siyer*, VI, 345

100 İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 547

101 İbn kuteybe, *el-Meârif*, 547

102 İbn Kuteybe, *el-Meârif*, (thk. Servet Ukkâşe), Mısır 1992, 549

103 İbn Habib, *el-Muhabber*, 478

104 İbn Habib, *el-Muhabber*, 475; Çelebi, 42

105 Bkz. İbn Habib, *el-Muhabber*, 477 İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 549

106 İbn Habib, *el-Muhabber*, 476

107 İbn Habib, *el-Muhabber*, 476

108 İbn Habib, *el-Muhabber*, 476

109 İbn Habib, *el-Muhabber*, 476

110 İbn Habib, *el-Muhabber*, 477

veya 706),<sup>111</sup> Abdulkerim b. Ümeyye b. Muharrık,<sup>112</sup> Abdullah b. Haris,<sup>113</sup> Ebû Ümeyye Abdulkerim b. Ebi'l-Muharrık,<sup>114</sup> Ebân b. Tağleb (ö.141/758)<sup>115</sup>

Bu iki sınıfın dışında eğitim ve öğretim faaliyetlerinden geçimini sağlayan üçüncü bir sınıf daha bulunmaktadır ki bunlar da müstensihlerdir. Hulefa-i Raşidin döneminin başından itibaren görülmeye başlayan bu sınıf Hulefa-i Raşidin ve Emevîlerin erken döneminde sadece Kur'an-ı Kerim'in istinsahı ile ilgilenmekteydiler.<sup>116</sup> Ancak telif hareketinin artması ile beraber bir çok alanda yazılmış olan eserler istinsah edilmeye başlanmış, böylece varraklar diye meşhur olan kitapçılar sınıfı doğmuştur.

## B. EĞİTİM ve ÖĞRETİM YAPILAN DİĞER MEKANLAR

### 1. İlim Adamlarının Evleri ve İş Yerleri

Emevîler dönemi eğitim kurumlarından bir başkasını da ilim adamlarının kendi ev ve iş yerleri oluşturmaktadır. Bu evlerden bazıları bir ilk okul gibi hizmet verirken kimisi ise ilmi toplantıların yapıldığı, bilimsel konuların tartışıldığı bir salon veya enstitü gibi hizmet vermekteydi. Söz konusu dönemde bazı evler ise tabir caiz ise bir tekke gibi görev yapmaktaydı.

1. Küttâp Görevi Gören Evler: Evlerin küttâp gibi kullanılmasını tartışan Çelebî, bu geleneğin erken dönemde başladığını, özellikle okuma yazma dersleri veren öğretmenlerin bir odalarını sınıf haline getirdiklerini ve öğrencilerine burada dersler verdiklerini söylemektedir.<sup>117</sup>

2. Keza aynı dönemde bazı ilim adamlarının evleri bir tür akademik toplantıların yapıldığı mekanlar halindeydi. Buna Kûfê kadılarından Abdullah b. Şubrume ve arkadaşları tarafından kurulmuş olan tartışma platformunu örnek olarak zikredebiliriz. Fadl, İbn Şubrume (ö.144/761), el-Haris b. Yezîd el-Ukaylî, Muğire b. Ka'ka'a b. Yezîd'den oluşmakta olan bu platformun akşamları İbn Şubrume'nin evinde toplandığını ve fikhî meseleleri ele aldıklarını belirttikten sonra bu tartışmaların zaman zaman sabaha kadar devam ettiğini de ilave etmektedir.<sup>118</sup> Tamamı fakihlerden oluşan bu tartışma grubuna dinleyiciler ve diğer ihtisas sahipleri alınmazdı. İbn Sa'd (ö.230/844) bu fikhî platformunun diğer üyelerinin adlarını zikretmeden sadece İbn Şubrume ile Haris b. Yezîd el-Ukeylî'nin akşamları bir araya gelerek davaları tartıştıklarını söylemektedir.<sup>119</sup> Bu durum tartışma platformunun örneklerini gerçek hayattan aldıklarını, varsayıma dayalı konuları tartışmadıklarını göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Bu fikhî platformlardan bir başkası ise İbrahim en-Nehaî (ö.96/714)'nin evinde kurulurdu. İçinde eş-Şa'bi'nin de yer aldığı bazı katılımcılar geceleri en-Nehaî'nin

111 Bkz. Zehebî, *Siyer*, IV, 282

112 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 477

113 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 475

114 Bkz. Zehebî, *Siyer*, VI, 83

115 Bkz. Zehebî, *Siyer*, VI, 308

116 Bkz. Suyutî, *el-İtkân*, II, 442

117 Bkz. Çelebî, 35

118 Bkz. Ebû İshak eş-Şirâzî, 83

119 Bkz. İbn Sa'd, VI, 83

evinde bir araya gelir ve çok farklı fihhi mevzuları tartışırlardı.<sup>120</sup> Bu tartışma gruplarının İslam Hukuk ekollerinin erken dönemlerde teşekkül etmelerinde etkin rol oynamış oldukları bir gerçektir.

3. Emevîler döneminde Kûfe gibi *Kurrâ* sınıfının erken oluştuğu, züht ve takvada aşırılığın erken yaşandığı bazı şehirlerde kimi ilim adamları evlerini bir ibadethane haline getirdiler. Mescid dışındaki ibadethanelerin erken örnekleri olan bu evlerin tekkelerin ilk nüveleri olduğunu söylemek mümkündür. İbn Sa'd'ın bildirdiğine göre Kûfe kadılarından Abdurrahman b. Ebî Leyla, evini kurrâyâ tahsis ederek bir çok mushaf koydurmuştu. Kurrâ buraya gelir Kur'an okurdu. Hatta kendilerine yemek dahi verilirdi.<sup>121</sup> İbn Sa'd bunların Kur'an'ın muhtevası ile ilgili bir konuyu tartıştıklarına dair bir bilgi aktarmamaktadır. Muhtemelen de böyle bir tartışma hiç yaşanmazdı. Bunlar sadece Kur'an okuyarak sevap kazanan kitleyi teşkil etmekteydi.

Evlerini ilmi bir merkez gibi kullananların yanında aynı şekilde işyerlerini de bir bilim mekanı haline getiren ilim adamları da bulunmaktaydı. Örneğin Amr b. Huveyris, Kûfe mescidinin yanındaki işyerini bir taraftan ipek ticareti yapılan bir çarşı diğer taraftan da dinî ve edebî sohbetlerin yapıldığı bir merkez haline getirmişti. Amr b. Huveyris'in ilim adamlarına tahsis ettiği bu evinde başta hadis olmak üzere farklı konularda sohbetler yapılmaktaydı.<sup>122</sup> Süfyan es-Sevrî (ö.61/778) tarafından hocası ile alakalı olarak aktarılan aşağıdaki hadise ilim adamlarının ev ve işyerlerini ilim yuvası haline getirdiklerini ve burada dersler verdiklerini gösteren çarpıcı örneklerdendir. "Amr b. Kays (ö.149/763) beni eğitti, bana Kur'an'ı ve feraizi öğretti. Onu çarşıdaki dükkanında bulamazsam evinde namaz kılıyor veya Kur'an okuyor olarak görürdüm. Eğer evinde bulamazsam Kûfe mescitlerinin birinde, bir köşeye çekilmiş olarak bulurdum."<sup>123</sup>

Dönemin ilim adamları devletten maaş almadıkları gibi büyük bir kısmı öğrencilerinden de ücret almadıklarını, dolayısıyla geçimlerini sağlamak için ticaretle meşgul olmalarının zaruri olduğunu yukarıda dile getirmiştik. Ancak ticaretle uğraşırken de ilmi çalışmalarını sekteye uğratmamaya, ikisini bir arada yürütmeye gayret ettikleri anlaşılmaktadır. Ebû Hanife bunun en güzel örneklerinden biridir. Kaynaklarımızın bildirdiğine göre; Ebû Hanife'nin Kûfe pazarında iki gözlü bir dükkanı bulunmaktaydı. Dükkanının bir gözünde talebelerine fıkıh dersleri verirken, diğer gözde ise ticaret yapmaktaydı. Müşterisi geldiği zaman yan tarafa geçer satması gereken malı satar, işi bitince de ders halkasına geri döner, kaldığı yerden devam ederdi.

## 2. Çöl

Arap geleneğinde çöl bedensel açıdan sıhhati ve dil açısından fesahati temsil etmektedir. Araplar İslam'dan önce de evlatlarının daha sağlıklı büyümeleri ve fasih Arapça'yı öğrenmeleri için çöle gönderirlerdi. Çöl aynı zamanda şifahî kültüre sahip olan Arab'ın tüm kültürünü barındırıyor ve onu temsil ediyordu. Eyyâmu'l-Arap ede-

120 Bkz. Vekî', III, 63

121 İbn Sa'd, III, 110

122 Bkz. Mücteba Uğur "Amr b. Huveyris", *DİA*, III, 85

123 Bkz. İbnu'l-Cevzî, *es-Sıfât*, III, 125

biyatı ile ilgili en gözde yapıtlar çölde doğuyor, sair yerlere buradan yayılıyordu. Yine en büyük hatipler ve şairler de çölün bağrından çıkıyordu.

Araplar için hitabet, şiir ve gramer çok önemli idi. Câhız (ö.255/869)'ın aktardığı şu hadise bunu en iyi şekilde ortaya koymaktadır: Çölde yaşayan bedevînin biri malını satmak için pazara iner ve pazarda halkın mallarını satarken yaptıkları gramer hatalarını görür, hayret eder ve şöyle der: "Hayret bir şey! bu kadar dil hatası yaptıkları halde hâlâ kazanabiliyorlar?"<sup>124</sup> Bedevîye göre iyi konuşma, dili doğru kullanma hem bir maişet kapısı hem de her şeyin esasıdır. Dilin bozulması dirlik ve düzenin, kısacası dünyanın bozulması demektir.

Bedevî Arapların şiir ve edebiyat dili Kureyş lehçesidir. Yerleşik Araplar bir birlerinden oldukça uzak, kimi zaman anlaşılmayan, hatta zaman zaman mütercime dahi ihtiyaç gerektirecek düzeyde farklı Arapça lehçeleri konuşuyorlardı. Ancak dönemin edebiyat lehçesi tekti. Şiir söyleyen şairlerin tamamı Kureyş lehçesini kullanmaktaydı. İslam öncesi döneme baktığımızda bunu net olarak görebilmekteyiz. Nitekim Gerek Kuzey Araplarına ve gerek Güney Araplarına mensup şairler aynı dili kullanarak şiir söylemekteydiler. Bu şiirler de bütün Araplarca saygı duyulan Ka'be'ye asılmakta idi. Muallaka-ı Seb'a denilen bu yedi ölümsüz yapıtın şairlerinin hiç biri Kureyş kabilesine mensup değildir, hatta Hiçazlı bile değillerdi. Bu durum da bütün Arapların kabul ettikleri ortak bir şiir ve edebiyat dilinin geliştiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. İşte Kur'an'ı Kerim de şiir dili dediğimiz bu lehçe üzerine inmiştir. Bu lehçe en iyi çölde konuşulmaktaydı. Çünkü çöl dış etkiler tamamen kapalıydı. Dışarıdan hiçbir kelime almamıştı. Bunun yanında çöl insanı, doğal, değişken coğrafyaya, dolayısıyla oldukça zengin bir kelime hazinesine sahip idi. Bunu bilen Araplar fasih Arapça'yı konuşmak için çocuklarını mutlaka çöle gönderirlerdi. Bunu hali vakti yerinde olan, evladını düşünen her Arap yapardı. Çöle gitmeyen veya gönderilmeyen çocukların Arapça'yı yanlış kullandıklarına inanılırdı. Nitekim Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervan, çok sevdiği oğlu Velid'i çöle göndermemişti. Bu nedenle Velid, fasih Arapça'yı konuşmıyor, çoğu zaman gramer hatası yapıyordu. Abdulmelik oğlunun yaptığı bu hatalara çok üzülmüyor ve çok sevdiği için yanından ayıramadığı oğluna zarar verdiğini söylüyordu.<sup>125</sup>

Gerek Hulefa-i Raşidin ve Emevîler döneminde gerekse Abbasîlerin erken döneminde Arapça'yı iyi kullanmak isteyen şairler, dilciler, hatta fakih ve müfessirler, en iyi dil okulu olduğuna inanılan, çöl mektebinden geçmişlerdir. Bunun bir çok örneği bulunmaktadır. Me'mun (198-218/813-833) döneminin ünlü şairlerinden Merv asıllı en-Nadr b. Şumeyl b. Haraşete b. Yezîd, Basra'da ilk öğrenimi tamamladıktan sonra uzun yıllar çölde yaşamış ve burada başta Ebû Hayr el-Arabî ve Ebû'd-Dukeys olmak üzere bir çok çöl şairinden şiir ve fesahat dersleri almıştır.<sup>126</sup> Yine ünlü dil bilgini Amr b. Kerkere çölde yaşıyor burada öğrendiklerini hizada yazıya geçiriyordu. Yâkût, adı geçen şahsın Arap dili ile ilgili bir çok inceliği burada ezberlediğini söylemektedir.<sup>127</sup> Yine Halil b. Ahmed'e (ö. 175/791) bildiklerini nereden öğrendiği sorul-

124 Bkz. Câhız, 91

125 Bkz. Çelebî, 94

126 Bkz. Yâkût, el-Udebâ, V, 563

127 Yâkût, Udebâ, IV, 509

duğunda, hiç tereddüt etmeden, çölden öğrendiğini söylemektedir. Keza ünlü Arap dilbilginisi Kisaî de çölde uzun süre kalmış ve burada öğrendiklerini en iyi kullanmış dilcilerden biri olarak tanınmaktadır.<sup>128</sup>

Kuşkusuz çöl mektebinden geçen en ünlü bilgin İmam Şafii'dir. İmam Şafii kendi kişisel menkıbesini şöyle anlatmaktadır: "Ben küttâpta iken öğretmenler Kur'an'dan ayetler yazıyorlardı. Öğretmenin yazısı bitince ben o ayeti ezberlemiş oluyordum. Öğretmen bir gün bana, benden aldığı ücretin kendisine helal olmadığını söyledi. Küttâbı bitirdiğimde düz çamur tabletler, deri parçaları, hurma ağacı parçaları, develerin kürek kemiklerinin üzerine hadis yazıyordum. Sonra divana gittim kağıt aldım. Ona yazmaya başladım. Sonra Arapların en fasihi olan çöldeki Huzeyl kabilesine gittim. Onlardan fasih Arapça'yı ve huylarını öğrendim. Onların arasında 17 yıl kaldım. Onlar göçtiklerinde göçüyor, konakladıklarında ben de konaklıyordum. Mekke'ye döndüğümde şiir söylüyor, edebiyattan bahsediyor, tarih ve eyyamu'l-arab'ı biliyordum"<sup>129</sup> İmam Şafii'nin de açık bir şekilde belirttiği gibi çöl fasihi Arapça'nın öğrenildiği bir okul olduğu kadar şiir ve edebiyatın, hatta tarih ve eyyamu'l-arab'ın da öğretildiği bir mekandı.

Çocuklarını çöle gönderecek ekonomik imkanlardan yoksun olanlar ise evlatlarını, badiyede yetişmiş olan hocalara teslim ederek bu açığı kapatma yoluna gitmekteydiler. Nitekim İslam'ın erken döneminde bedevî kökenli bir çok öğretmen İslam aleminin muhtelif şehirlerindeki küttâplarda muallimlik yapmaktaydı. Bunların arasında şu kimseler gelmektedir:

1. Ebû'l-Beyda er-Riyâhî; asıl adı Es'ad b. Aseme olup Ebû Malik Amr b. Kerker'e'nin annesi ile evliydi. Basra'ya yerleşti. Çocuklara dersler vermekte olup aynı zamanda şair idi. İbnu'n-Nedim onun şiirlerinden bir beyit aktarmaktadır.<sup>130</sup>

2. el-Emevî'nin kendisinden rivayette bulunduğu Ebû Sevâbe el-Esedî.<sup>131</sup>

3. Ca'fer b. Süleyman'ın mevlalarından olan Abdullah b. Huleyd. Aslen bedevî olan Abdullah, Tahiriler döneminde Horasan'da Abdullah b. Tahir'in çocuklarının hocalığını yapmaktaydı.

4. Aslen bedevî olan bir başka şahıs ise İbn Ebî Subh'dur. İbn Ebî Subh daha sonra Bağdat'a yerleşmiş, bir çok şahıs burada kendisinden Arapça dersleri almıştır.

Badiyeli hocalar tercih edilmesine rağmen bedevî olmak imrenilen veya özenilen bir durum değildi. Aksine, badiyeli olmak hem Kur'an, hem hadisler tarafından zemedilmişti. Hz. Peygamber döneminden itibaren de yerleşik hayata geçmeleri için badiyeli Araplara sürekli teşviklerde bulunulmaktaydı. Zira İslam dini ancak yerleşik bir düzende yaşanabiliyordu. Cuma namazı, bayram namazı, cenaze namazı vb bir çok ibadet yerleşik hayatı gerektiriyordu. Bunun yanında bedevîlerin İslam dinini öğrenebilmeleri de mukim olmalarını gerektiriyordu. Peygamber tarafından Bedevîlerin yerleşik hayata geçmeleri konusunda başlatılan çabalar kendisinden sonra Hz. Ömer tarafından da sürdürüldü. Hz. Ömer kurduğu yeni kentlere büyük ölçüde bedevîleri yerleştirdi. Bilindiği gibi Hz. Ömer İslam ümmetinin tamamını asker ka-

128 Bkz. Çelebi, 95

129 Yâkût, *Udebâ*, V, 191-192

130 Bkz. İbnu'n-Nedim, 66; Yâkût, *Udebâ*, II, 173

131 İbnu'n-Nedim, 68

bul etmiş ve bunlara maaş bağlanmıştı. Ancak bedeviler istisnaydı. Hz. Ömer yerleşik olmayan bedevilere maaş vermemekteydi. Onun bu uygulaması bedevilerden önemli bir kısmının yeni kurulan kentlere yerleşmesinde etkili oldu. Böylece bedevî Araplar kısa sürede İslam ümmetinin bir parçası haline geldiler ve İslam'ın erken dönemindeki dini ve kültürel değişimde hem olumlu hem de olumsuz yönde etkili oldular.

Emevîler döneminde ise bu ölçüde bir teşvik yaşanmamakla beraber, hala badiyelerde yaşayan bedevilerin eğitilmeleri için gayret gösterilmiştir. Nitekim Emevî halifesi Ömer b. Abdulaziz (99-101/717-720) onların İslam ümmetine dahil olmaları için en ciddi uğraş veren halifelerin başında gelmektedir. Ömer b. Abdulaziz bedevilere öğretmen atayan ilk halifedir. Bedevilere okuma-yazma, İslam'ın temel öğretilerini aktarmakla görevli olan bu insanların maaşları devlet hazinesi tarafından karşılanmıştır.<sup>132</sup>

Sonuç olarak; Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra bir çok alanda olduğu gibi eğitim ve öğretim alanında da büyük bir hamle başlatılmıştır. Hulefa-i Rashidin döneminde özellikle de Hz. Ömer döneminde Müslümanların eğitilmesi için başta mescitler ve küttâplar olmak üzere bir çok kurumdan istifade edilmiştir.

Emevîler döneminde eğitim ve öğretim faaliyetleri sivil vatandaşlara bırakılmıştır. Vatandaşlar İslam kentlerinin hemen hemen her mahallesinde ilk öğretim kurumları olan küttâpları kurarak burada çocuklarını eğitmişlerdir. Yine İslam kentlerinin merkezinde bulunan en büyük mescitler de birer üniversite gibi hizmet vermiştir. Bu dönemde İslam devletinin sınırları içerisinde yaşamakta olan gayr-i müslimler ise kendi çocuklarını eğitebildikleri gibi din adamlarını da kendileri yetiştirebilmekteydi. Bu durum Müslümanların kendi gayr-i müslim vatandaşlarına tanıdıkları özgürlüğü göstermesi açısından da önem arz etmektedir.





# Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde Uygulanışı ve Din Eğitimi

Zeki Salih ZENGİN\*

## ABSTRACT

*There exist no unity in the institutions of the Ottoman education system from the aspects of administration, schedule and aims. This situation has not been able to realise the unity of ideals the education system a country have to provide. The law of Tevhid-i Tedrisat has been made to solve their problems. Because the duty of training religious officials and specialists is given to the İmam-Hatip Schools and The Faculty of Divinity in this law madrasas are abolished. But the faults made while organizing the new institutions have concluded the closure of them also after a while. In this article preparing, passing. Practice of this law and their situations until 1933 are investigated.*

**Keywords:** Religious Education, İmam-Hatip Schools, Faculty of Divinity, Law of Tevhid-i Tedrisat.

## GİRİŞ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra yeni bir yön verilmesi hedeflenen toplumdaki değişimi sağlayacak köklü yeniliklerin de gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Geleneksel Osmanlı devlet ve toplum yapısından uzaklaşmanın – bunun adı Batılılaşma, çağdaşlaşma, modernleşme ya da başka şey olabilir – planlı başlangıç noktası olan Tanzimat'tan 1924'e kadar geçen sürede askerlik, iktisat, siyaset ve eğitim alanlarındaki uygulamalar ve bunlardan elde edilen tecrübeler bir sonraki aşamada gerçekleştirileceklere yol gösterici ve zemin hazırlayıcı bir nitelik kazandırmıştır. Hedeflenen değişimi, Osmanlı'nın Tanzimat'tan itibaren başlattığı köklü değişim projesinin diğer bir aşaması olarak da değerlendirmek mümkündür.

Toplumsal değişimin hedeflendiği süreçte eğitim kurumlarının göz ardı edilmesi söz konusu olamazdı. Nitekim başından beri de bu konu üzerinde şartların elverdiği ölçüde hassasiyetle durulmuş, önemli yatırım ve çalışmalar yapılmıştır. Çeşitli dönemlerde, birbirinin devamı niteliğinde ama temel hedeflerden büyük sapmalara uğramadan sürdürülen bu eğitim çalışmalarında göze çarpan en önemli problemlerden birisi de bu alandaki çok başlılık olmuştur. İdarî yapı ve teşkilatlanmadaki ayrılıklar bir yana, amaçlar ve öğretim programları gibi eğitimin temel unsurlarındaki bu farklılık hem genel eğitim ilkeleri hem de ülkenin geleceği açısından yanlış ve sağlıksız sonuçlar veren ve giderek artan bir hızla vermeye de devam edeceği belli olan bu

\* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı.

gidişe son verilmesi gerekmekte idi. Bir yanda devletin resmi eğitim anlayış ve uygulamalarını gerçekleştiren Maarif Vekaleti'nin idaresindeki mektepler, diğer yanda Evkaf ya da Meşihat'a bağlı, son yıllarda din hizmetleri alanında farklı amaçlar için yenileri de açılan medreseler ve azınlık mektepleri. Bir ülkedeki eğitim sisteminin en temel hareket noktası olması gereken amaçlarda birliğin sağlanamamasının ortaya çıkardığı durumu Gökalp etkili biçimde ortaya koymaktadır<sup>1</sup>.

Yaklaşık 85 yıl süren böyle bir farklılaşmanın giderilememesinde, Tanzimatçıların basiretsizliğinden ziyade değişimin gerçekleştirilmeye çalışıldığı sosyo-kültürel ortamın kudretinin ve mevcut şartların daha etkili olduğu kanaatindeyiz. Devletin, gücünü asırların birikiminin sonucu oluşan gelenekten alan bu kudretin sahipleri ile karşı karşıya gelmesi belki de hareketi başlamadan bitirebilirdi. Esasen bu yapılanmayı devlet kendi haline bırakıp tercihini ve desteğini mekteplere yönelmekle, medresenin zaman içinde daha da harab olmasına imkan da sağlamıştır. Nitekim tarihi süreç de bu gerçeği doğrulamaktadır. Nihayet bu yapı artık tükenme noktasına iyice yaklaşınca varlığına son verilmesi de o nisbette kolay ve az tepkili olmuştur<sup>2</sup>. İşte Tevhid-i Tedrisat (Eğitim ve Öğretimin Birleştirilmesi) Kanunu böyle bir sürecin eğitim ile ilgili temel hedeflerini gerçekleştirme düşüncesi ile hazırlanmıştır.

Bu çalışmadaki amacımız Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesinden sonraki ilk dönemdeki uygulamasını din eğitimi açısından incelemektir<sup>3</sup>.

## A. KANUN'UN TBMM'NDE GÖRÜŞÜLMESİ ve KABUL EDİLMESİ

Öğretimin birleştirilmesinin Cumhuriyet'in kurucuları tarafından bir hedef olarak belirlendiği, bu konudaki hazırlıkların da Kanun'un TBMM'ne sunulmasından daha önce başlatıldığı görülmektedir. Nitekim, Atatürk'ün 1 Mart 1923 tarihinde TBMM'nde yaptığı bir konuşmada "Evlad-ı memleketin müştereken ve mütesâviyen iktisâba mecbur oldukları ulûm ve fûnûn vardır. Âli meslek ve ihtisas erbabının tefrik olunabileceği derecât-ı tahsile kadar terbiye ve tedriste vahdet, hey'et-i içtimâiyemizin terakkî ve teâlisi nokta-i nazarından çok mühimdir. Bu sebeple Şer'îye Vekaleti

- 1 1916 yılında İstanbul'da toplanan İttihad ve Terakki Cemiyeti Kongresi'ne sunduğu lâyihanın maarif ile ilgili kısmında Gökalp, Türkiye'de vatan için en zararlı kişilerin mektep veya medresede eğitim görenler olduğunu, medrese ve mektebin terbiye ettiği fertlerin ahlak ve karakterini bozduğunu, bunun da medreseler, yabancı mektepler ve Tanzimat mekteplerinden oluşan maarifimizin kozmopolit bir halde olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Bk. Ziya Gökalp, *Terhiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, MEB Yay., İstanbul 1997, s. 171-172.
- 2 Tevhid-i tedrisatın gerekliliği hakkındaki değerlendirmeye için, Bk. İhsan Sungu, "Tevhid-i Tedrisat", *Belleten II*, Sayı : 7/8, s. 397-422.
- 3 Kanun'un uygulanmasının, yürürlüğe girdiği 1924 yılından, bu kanunun gereği olarak açılan İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Mekteplerinin kapatıldıkları 1933 yılına kadarki dönem ile İlahiyat Fakültesi'nin tekrar açıldığı 1949'dan günümüze kadarki süre olmak üzere iki aşamada incelenmesinin daha uygun olacağı düşüncesindeyiz. Biz çalışmamızda bu sürecin ilk kısmını incelemeyi hedeflemekteyiz.

ile Maarif Vekaleti'nin bu hususta tevhid-i fikir ve mesâi eylemesi temenniye şâyandır<sup>4</sup>” sözlerine yer vermesi bu önemli problemin çözümü hususundaki kararlılığı ortaya koymaktadır. Kanun'un TBMM'nde kabul edilmesinden iki gün önce yine Atatürk tarafından yapılan diğer bir konuşmada vurgulanan üç husustan birisi de vakit geçirilmeden öğretimin birleştirilmesinin gerekliliğidir<sup>5</sup>. Yine Fehmi Bey tarafından 1923 yılının Eylül ayında TBMM'ne sunulan ve kabul edilen hükümet programında, halkın dini ihtiyaçlarına cevap verebilecek hatip ve vâizlerin yetiştirilmesi için gereken tedbirlerin alınarak, medreselerin içinde bulunulan dönemin ihtiyaçlarına göre ıslah edileceği konusuna şu ifadelerle yer verilmektedir :

“*Vazife-i asliye ve fer'iyelerini ifâya muktedir eimme ve halkın tehzib-i ahlâkını temin ve ihtiyâcât-ı ruhiyelerini tatmin edecek hutebâ ve vâizler yetiştirmek için icabeden tedâbir ve teşkilat yapılacak ve medâris-i mevcûde ihtiyâcât-ı asriyeye muvafık bir surette ıslah ve tanzim edilecek ve memâlik-i müstahsiladaki âbidât-ı İslamiye'nin imar ve ihyası esbâbına tevessül olunacaktır*<sup>6</sup>”.

Diğer taraftan basında konunun ele alındığı bazı yorumlarda öğretimin birleştirilmesi zaruretine bazı gerekçeler ile temas edilmektedir. Mesela Hâkimiyet-i Milliye gazetesinde “Aynı Millette Aynı Maarif” adlı yazıda Maarif Vekaleti'nin bütçesi 50.000.000 kuruş olduğu halde diğer vekaletlerin bu işe harcadıkları paranın 25.000.000 kuruşu bulduğuna temas edilerek maarif konusundaki dağınıklığın ve bölünmüşlüğün maddi olarak israfa ve ziyana sebep olduğu ileri sürülmektedir. Bunun da ötesinde maarif zihniyetindeki medrese-mektep farkına da dikkat çekilerek medreselerin kurûn-ı vustâda mekteplerin ise bu asırda yaşayan öğretim kurumları oldukları, eğer tek milletsek bunların birleştirilmeleri gerektiği imam ve vâiz yetiştirilmesi için ayrı mekteplerin kurulması gerektiği ifade edilmektedir<sup>7</sup>. Bu bilgiler, gerçekleştirilmesi idareciler tarafından planlanan ve kararlaştırılan çalışmaların kamuoyuna da yansıtılarak bu konuda hazırlıkların yapıldığını ortaya koymaktadır.

Saruhan Mebusu Vâsıf Bey ile 57 arkadaşı tarafından ülkedeki eğitimin birleştirilmesi amacına yönelik olarak hazırlanarak 2 Mart 1924 tarihinde meclise sunulan Tevhid-i Tedrisat Hakkındaki Kanun Teklifi'nde öğretimin birleştirilmesinin gereği tarihi süreci ile bağlantı kurularak vurgulanmakta ve şu ifadelere yer verilmektedir<sup>8</sup>:

4 Sungu, “Tevhid-i Tedrisat”, *Bellekten* II, Sayı : 7/8, s. 423.

5 Atatürk, *Nutuk*, TTK Basımevi, Ankara 1989, s. 564. Atatürk'ün 15 Temmuz 1921 tarihinde Ankara'da toplanan Maarif Kongresi'nde, 27 Ekim 1922 tarihinde Bursa'da, 25 Ağustos 1924 tarihinde yine Ankara'da toplanan 1. Muallimler Birliği Kongresi'nde yaptığı konuşmalarda yeni eğitim anlayışının çağdaş, bilimsel ve milli olma niteliklerini taşıyacağını vurgularken bütün bunların gerçekleştirilmesinde öğretimin birleştirilmesinin gerekliliğini de belirtmektedir. Bk. *Maarif Vekaleti Mecmuası*, Sayı : 11, Mayıs 1927, s. 113-119; Sayı : 12, Ağustos 1927, s. 110-116.

6 *Hâkimiyet-i Milliye*, 4. Sene, No: 908, 25 Muharrem 1342/6 Eylül 1339 (1923).

7 *Hâkimiyet-i Milliye*, 4. Sene, No: 1056, 20 Receb 1342/26 Şubat 1340 (1924).

8 *TBMM Zabut Ceridesi*, c. VII, II. Devre, II. İçtima, TBMM Matbaası, Ankara 1970, s. 25. Teklifte imzası olan mebuslar şunlardır : Vâsıf, Kemal, Reşad (Saruhan), Celal Nuri (Gelibo-

### *Riyaset-i Celileye*

*Bir devletin irfan ve maarif-i umumiye siyasetinde milletin fikir ve hissi itibarıyla vahdetini temin etmek için tevhid-i tedrisat en doğru, en ilmi ve en asrî ve her yerde fevâid ve muhasenâtı görülmüş bir umdedir. 1255 Gülhane Hatt-ı Hümayunu'ndan sonra açılan Tanzimat-ı Hayriye devrinde saltanat münderise-i Osmaniye tevhid-i tedrisata başlamak istemiş ise de buna muvaffak olamamış ve bilakis bu hususta bir ikilik bile vücuda gelmiştir. Bu ikilik vahdet-i terbiye ve tedris nokta-i nazarından birçok muzır neticeler tevliedetti. Bir millet efrâdı ancak bir terbiye görebilir. İki türlü terbiye bir memlekette iki türlü insan yetiştirir. Bu ise vahdet-i his ve fikir ve tesânüd gayelerini külliyyen muhildir. Teklif-i kanuniyemizin kabulü takdirinde Türkiye Cumhuriyeti dahilinde ve bilumum irfan müessesâtının mercii yegânesi Maarif Vekaleti olacaktır. Bu suretle bilcümle mekâtipte bundan böyle Cumhuriyet'in irfan siyasetinden mesul ve irfânîyâtımızı vahdet-i his ve fikir dairesinde ilerletmeye memur olan Maarif Vekâleti müsbet ve müttehid bir maarif siyaseti tatbik edilecektir. Teklifimizin bugün der-âkab ve müsta'celen müzakeresiyle kanuniyet kesbetmesini Hey'et-i Celi-le'den rica ederiz".*

Tasarı, TBMM'nin 3 Mart 1924 tarihindeki toplantısında neredeyse hiçbir tartışma olmaksızın kabul edilip kanun haline gelerek yürürlüğe girmiştir<sup>9</sup>.

lu), Refik (Konya), Ahmet Hilmi, Sabit (Kayseri), Ahmet Şaki (Antalya), Kılıç Ali (Gaziantep), Mehmet Şükrü (İzmir), Cevdet, Rağıp, Recib (Kütahya), İlyas Sami, Osman Kadri (Muş), Ali Rıza (İstanbul), Tahsin, Zekâi (Aydın), Dr. Fuad (Kırkkilise), Ali, Rauf, Ahmet Fuad (Rize), Nebizade Hamdi (Trabzon), Ruşen Eşref (Karahisar-ı Sahib), Ali Saib (Kozan), Recai (Ordu), Kazım Vehbi (Ergani), Ahmet Hamdi (Adana), Halil Hulki (Siirt), Hüseyin (Elaziz), Vedad Abbas (Bolu), Mazhar Müfid, Haydar Rüştü (Denizli), Yahya Galib (Kırşehir), Ali, Yahya Kemal (Urfa), Şükrü Kaya (Menteşe), Samih Rifat (Bıga), İzzet Ulvi (Afyon Karahisar), Mehmet Emin, İsmail (Karahisar-ı Şarki), Yunus Nadi (Menteşe), Mustafa (Tokat), Rağıp (Zonguldak), Dr. Fikret, Rasim, İbrahim (Ertuğrul), Hakkı (Van), Talat (Kangırı), Ağaoglu Ahmet (Kars), Hilmi (Artvin), Hâcim Muhiddin, Kazım (Giresun), Şakir (Çatalca), Âsif (Hakkari), Saffet (İzmit), Refed (Bursa), Hilmi (Malatya),

9 Yozgat mebusu Süleyman Sırrı Bey, Kanun'un 5. maddesine ziraat, ticaret ve sınai mekteplerinin Maarif Vekaleti'ne bağlanmasının istisna tutulması ile ilgili bir fıkra ilavesi teklif etmiş; ancak bu teklif İktisat Vekili'nin Kanun'un bu maddesinin söz konusu mektepleri zaten kapsamadığını izah etmesi ile geri çekilmiştir. *TBMM Zabıt Ceridesi*, c. VII, II. Devre, II. İçtima, TBMM Matbaası, Ankara 1970, s. 26-27. Kanun'un ilk beş maddesinde şu hükümler yer almaktadır :

1. Türkiye dahilindeki bütün müessesat-ı ilmiye ve tedrisiye Maarif Vekaleti'ne merbuttur.
2. Şer'îye ve Evkaf Vekaleti veyahut hususi vakıflar tarafından idare olunan bilcümle medrese ve mektepler Maarif Vekaleti'ne devir ve rapdedilmiştir.
3. Şer'îye ve Evkaf Vekaleti bütçesinde mekâtib ve medârise tahsis olunan mebâliğ Maarif bütçesine nakledilecektir.
4. Maarif Vekaleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirilmek üzere Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidematî diniyenin ifâsı vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşad edecektir.
5. Bu kanunun neşri tarihinden itibaren terbiye ve tedrisat-ı umumiye ile müstagil olup şimdîye kadar Müdafaa-yı Milliye'ye merbut olan askeri rüşti ve idadilerle Sıhhiye Vekaleti'ne merbut olan darüleytanlar, bütçeleri ve heyeti talimiyeleri ile beraber Maarif Vekaleti'ne rap-

Kanun'un TBMM'nde kabulünden sonra uygulanmasına hemen başlanmıştır. Uygulama esnasında dikkati çeken nokta, Kanun'da medreselerin kapatılması ile ilgili hiçbir hükmün bulunmamasına rağmen bazı medreselerin kapatılarak bir kısmının da imam ve hatip yetiştirecek mekteplere dönüştürülmesi olmuştur. Maarif Vekâleti tarafından İlmîye Medreseleri ile Dârülhilâfe Medreseleri'nin hazırlık sınıflarının kapatılarak, İptidâ-yı Hâriç ve Dâhil kısımlarının İmam ve Hatip Mekteplerine dönüştürüldüğünü içeren ve vilayetlere derhal uygulanması isteği ile bildirilen genelgede şu ifadeler yer verilmektedir :

"*Meclis-i Âlî'nin 340 tarihli kanununun Tevhid-i Tedrisat esasına tevfiķan mevâdd-ı âti hemem tatbik edilmek üzere tamimem tebliğ ederim.*

1. *Devletin bütçelerinde ve teşkilatında kadrosu, hey'et-i talimiyesi, programları mevcut ve muayyen olmayan Medâris-i İlmîye'nin devam-ı tedrisatına müsaade edilemez. Binaenaleyh bu emrin vürûduyla beraber vilayetinizin merkez ve kaza ve köylerinde mevcut olan bu gibi medreseler hemem seddedilecektir.*

2. *Bu medreselerde mevcut olan talebe o mahallin iptidai mekteplerine veyahut lise ve idadilerin kısm-ı iptidâiyelerine behemehal naklolunacaktır.*

3. *Bu medreselerin müderrisleri arzu ettikleri takdirde mekteplerince de ulum-ı diniye muallimliklerine tayin edilecektir.*

4. *Memleketin iptidâi tedrisi ve terbiyenin ancak maarif mekteplerinde temin edilmesi son kanununun icâbâtından olmakla eski Dârülhilâfe Medreseleri'nin iptidâi mekteplerimizin sınıflarına tekabül eden ihzârî kısımları ilga edilmiştir. Buradaki talebe mahalli iptidâi mekteplerine yahut lise ve idadi kısm-ı iptidâilerine behemehal nakledilecektir. Bu sınıfların muallimlerinden şerâit-i kanuniyeyi hâiz olanlar iptidâi mekteplerinde tadviz edileceklerdir.*

5. *Eski Dârülhilâfe Medreseleri'nin İptidâ-yı Hâriç ve Dâhil kısımları son Kanun'unun 4. maddesine tevfiķan imam ve hatip yetiştirilmek üzere Vekâlet'in idaresi altında ibkâ edilmişlerdir. Ders programları ve kadroları derdest-i tanzimdir. İsimleri, buldukları mahallin isimlerine izafetiyle İmam ve Hatip Mektebi olacaktır. Medâris-i İlmîye'nin İptidâ-yı Hâriç ve Dâhil kısımları mevcut ise ve arzu ederlerse bunların talebesi İmam-Hatip Mektebi'ne nakledilecektir.*

6. *Bu emrin tatbiki ve neticesinin sür'at-i iş'ârı mercûdur"<sup>10</sup>.*

*Diğem taraftan Kanun gereği olarak İlahiyat Fakültesi'nin açılması çalışmaları da başlatılmıştır:*

tolunmuştur. Mezkur rüşti ve idadilerde bulunan heyet-i talimiyelerin ciheti irtibatları âtiyen ait olduğu vekaletler arasında tahvil ve tanzim edilecek ve o zamana kadar orduya mensup olan muallimler orduya nisbetlerini muhafaza edeceklerdir. Bk. *Düstûr* V, III, Tertib, 26 Receb 1342/3 Mart 1340 (1924), Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1931, s. 667.

10 Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi'nde 051/3.27.1 numarada kayıtlı bu belgenin hangi vilayete gönderildiği belirtilmemiştir. Tamim'in 16 Mart'ta kazaya ulaştığı 23 Mart 1340 (1924) tarihinde de kaymakam tarafından müftüye tebliğ edildiği belgenin sonundaki notta anlaşılacaktır. Kanun'un TBMM'de kabul edilmesinden 13 gün sonra vilayete ulaştığına bakılırsa, söz konusu genelgenin çok kısa bir süre içinde hazırlandığı, yine aynı tamimin 051/2.1.31 numara-

"Dârülfünûn İlähiyat Fakültesi'nin süratle küşadı için İstanbul Dârülfünûnu'nda faaliyet başlamıştır. Dârülfünûn Emini İsmail Hakkı Bey'in riyasetinde Edebiyat ve Hukuk medreselerinden ikişer murahhasın iştirakıyla içtimalar akdedilerek müzâkerât cereyan etmiş ve bazı esaslar tesbit edilmiştir. Bugün ayrıca Dârülfünûn-ı Divani de içtima ederek fakülte meclislerince serdedilen mütalaat tetkik edilecek ve İlahiyat Fakültesi hakkında nihâî karar ittihaz edilerek Vekâlet'e bildirilecektir. Yeni fakülte, Dârülfünûn'un Tıp, Fen, Edebiyat, Hukuk medreselerinden sonra beşinci medreseyi teşkil edecektir"<sup>11</sup> .

Maarif Vekili Vâsif Bey'in bu konuda basına yansıyan fikirleri, uygulama biçimini tavizsiz şekilde devam ettireceğini ortaya koymaktadır<sup>12</sup> . Kanun'un hazırlanmasından birkaç hafta sonra yayınlanan bir haberde mekteplerdeki terbiye ve tedris usûllerinin tevhidî hakkında mühim kararlar alındığı belirtilerek, Medâris-i İlmiye namı altında son üç-dört sene zarfında açılan 467 medresenin kapatıldığı, kapatılan medreselerdeki 16.245 talebeden yasal şartları taşıyanların iptidâî mekteplerine alınacakları belirtilmektedir. Yapılan mülakatta Maarif Vekili Vâsif Bey şu açıklamaları yapmaktadır:

"İşe başlar başlamaz medreseleri tetkik ettim. Talimatnamesi, kadrosu, ders programı ve muayyen sınıfları olan eski Dârülhilafe medreselerini gördüm. Memleketin çeşitli yerlerinde bunların sayısı 29 idi. Maarif mekteplerinin iptidai sınıflarına tekkabül eden ihzârî sınıfları ile İptida-yı Dahil, İptidâ-yı Hariç ve bazı yerlerde Sahn kısımlarını muhtevî olan bu medreselerdeki talebenin yaridan fazlası ihzârî kısım talebeleridir. Dünyanın her yerinde iptidâî tedris ve terbiye yalnız maarif mekteplerinde görülüyor. Meslek düşünceleri iptidâî tahsilden sonra mevzubahistir. Bu yüzden bu kısımları ilga ettim. Talebesi iptidâîlerimize ve liselerimizin kısm-ı iptidâîlerine naktedilecektir. İptida-yı Dahil, İptidâ-yı Hâriç kısımlarını son kanunun 5. maddesine tevfiқан imam ve hatip yetiştirmek üzere mektep haline ifrağ ettik. Bunların programı Vekâletçe tesbit edilerek tebliğ edilecektir. Bundan başka Medâris-i İlmiye adı altındaki medreselerin vaziyetini tetkik ettim. Bunların sayısı vilayet, kaza ve köylerde toplam 479 idi. Şer'îye Vekâleti'nce verilen ruhsat üzerine bir müderris tarafından açılan bu medreselerin muallimleri, kadrosu muayyen sınıfları ve programları yoktur. Buldukları binalar çocuklarımızın sıhhatini öldürecek eski ve harap şekildedir. Sınıflar iptidâî derecesindedir. Bunların talimatı ve talebenin sınıflara göre mevcudu hak-

rada kayıtlı diğer bir nüshasına bakılarak bütün vilayetlere ulaştırıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Amasya Evkaf Müdürlüğü'nün Gümüş Nahiyesi'ndeki Haliliye Medresesi'ne Türkçe muallimi tayini hakkındaki talebi, Maarif Vekâleti'nin "Medâris-i atıkanım 12 Mart 1340 (1924) tarihinden itibaren sed ve tedrisatına nihayet verildiği" yönündeki talimatı gerekçe gösterilerek geri çevrilmiştir. Bk. BCA. No: 051/2.1.32, 25 Mart 1340(1924).

11 Hâkimiyet-i Milliye, 4. Sene, No: 1070, 6 Şaban 1342/13 Mart 1340(1924).

12 Vâsif Bey, kendisi ile yapılan mülakatta, Meclis'in maarifi tevhidî ile aldığı kararı uygulamakla mükellef olduğunu söyleyerek "...Türkiye'de bundan sonra bir tek terbiye bir tek mektep bir tek tedris olacaktır" demiştir. Hâkimiyet-i Milliye, 4. Sene, No: 1066, 2 Şaban 1342/9 Mart 1340 (1924).

kunda hiçbir resmi malumat olmadığı gibi bir kontrole de tâbî tutulmuş değildir. Çocukların iptidâî tedrislerini böyle şahısların elinde programsız ve muallimsiz bırakmaya imkân yoktur. Buna binaen bütün bu medreselerin kapatılması hakkında dün emir verdim. Bunların talebesi iptidâî mekteplerimize nakledilecektir. Müderrislerden evsâf-ı kânûniyeyi hâiz olup da mekteplerimizde ulûm-ı diniye tedris etmek vazifesini ifâ etmek isteyenlerin arzusunu memnuniyetle nazarı itibara alacağız. Bu suretle memlekette hakiki bir inkişaf-ı kemal temin etmek için Meclis-i Âli'nin son ilan ettiği kanun dahilinde terbiye ve tedris usûl ve hayatı tevhid ve tanzim edilmiş oldu<sup>13</sup> ”.

Yine Vâsıf Bey, başka bir mülakatta, medreselerin sed ve ilgâsı hakkında verdiği emirlerin vatanın her tarafında derhal infaz edilmekte olduğunu belirterek şu açıklamaları yapmaktadır:

*Soru: Bazı gazetelerde mevcut medreselerin tamamen ve bir anda kapatılması hakkındaki emri ihzar ve imza ederken büyük bir sürûr ve heyecan duyduğunuzu okuduk. Bu havadisın hakikate derece-i tevâfuku hakkında malumat lütfeder misiniz?*

*Vâsıf Bey: Meclis-i Âli'nin son mukarreratını, neşredilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na müsteniden tatbik etmekteyim. Bunun hakkında Ankara ve İstanbul muhabirleri ile yaptığım mülâkatta malumat vermiştim. Verdiğim emrin tatbik edildiğine dair resmi bilgi gelmektedir. Bundan başka Yenigün gazetesinde ve bundan naklen bazı İstanbul gazetelerinde tehdit mektupları aldığıma dair yazılan fıkralar tamamen muharririn hayalhanesinden çıkmıştır. Meclisin kararlarını vuzuh ve sarahatle tatbik vazifemdir. Bunun için sürurlu heyecan duyduğuma dair bana atfen yazılan masnû' mülâkatın sebep ve mânâsını anlayamadım. Büyük bir inkulabın içinde yaşadığımız ve kararları tatbik ettiğimiz bir zamanda vekillere böyle yanlış beyanat atfetmek doğru değildir.*

*Soru: Mektep ve medreselerin son vaziyetini ve medreselerin ilga olunduğu mahallerde mektep tesisatına ne vakit başlanacağı hakkında bilgi verir misiniz?*

*Vâsıf Bey: Emir yerine getiriliyor. İlga edilen medreselerin buldukları yerlerde mekteplerimiz vardır. Madum kabilinden bir-iki ender müstesna yerler vardır. Buralarda da leyli iptidâî mektepler açacağım. Bunun için yeni hazırladığım bütçe-de tahsisat koydum<sup>14</sup> ”.*

Yukarıda, dönemin basımına ve belgelere bağlı olarak görüşlerine yer verdiğimiz Vâsıf Bey'in Kanunu uygulama biçimi özellikle muhafazakar kesimden şiddetli tepki görmüştür. Gösterilen tepkinin nedenleri, medreselerden mekteplere yapılan intibaklar, İlahiyat Fakültesi talebesi için Evkaf bütçesinden verilen tahsisatın serbest bırakılması, diğer fakültelere geçiş hakkının verilmemesi ve mezuniyet sonrası istihdamları konusundaki belirsizliğin giderilememesi konularında yoğunlaşmaktadır<sup>15</sup>.

13 *Hâkimiyet-i Milliye*, 4. Senc. No: 1070, 6 Şaban 1342/13 Mart 1340 (1924).

14 *Hâkimiyet-i Milliye*, 4. Senc. No: 1074, 11 Şaban 1342/18 Mart 1340 (1924).

15 Gerçekleştirilen uygulamaların din aleyhtarlığı biçiminde gösterilmeye çalışılıp istismar edilmeye çalışıldığı da görülmektedir. Nitekim Diyanet İşleri Reisliği tarafından gönderilen ve Söğüt Kazası Müftülüğü'ne intikal eden bir yazıda "...medârisin seddiyle ulemanın ve Kur'

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun uygulanma biçiminin tartışmalara ve tepkilere neden olduğu, TBMM'nde yapılan görüşmelerden ve dönemin basınına yansıyan haberlerden anlaşılmaktadır<sup>16</sup>. Nitekim Harput Medrese-i Sahn talebesinin Maarife gönderdikleri telgraf metnine de yer verilen Sebilürreşad'daki yazısında, kendilerinin halen Harput'ta iki yıl önce açılan Medrese-i Sahn'ın 2. sınıfında öğrenim gördüklerini, öğretim yılı içinde alınan ilgâ kararının kendilerini sarstığını, böyle bir yaklaşımın kendilerinin milletin defterinden silindiğini gösteriyorsa da haklarını aramaya devam edecekleri ifade edilmektedir<sup>17</sup>. İlgâ edilen Darülhilâfe Medresesi talebelerinin aynı dergide yayınlanan açık mektubunda da uygulama biçimi, kapatılan medreselerden mekteplere yapılan aktarmalar tenkit edilmektedir. Yazıda İptidâ-yı Hâriç 3. sınıftan aşağısının lise 5. sınıfa alındığı halbuki bu sınıfın ancak hazırlık sınıfının 1. sınıfına, İptidâ-yı Hâriç'in ise lise 7.ve 8. sınıflara mukabil olduğu ileri sürülmektedir. Diğer taraftan İptidâ-yı Dâhil'in 3. sınıfını ikmal edenlerin İlahiyat Fakültesi'ne alınacağı belirtildiği halde ilk iki sınıftaki talebeler hakkında bir kararın bulunmaması, ayrıca İlahiyat Fakültesi'ne lise mezunlarının alınacak olması bunların gerekli altyapı bilgilerine sahip olamayacakları gerekçesi ile tenkit ederek gelişmelerin istikballeri hususunda kendilerini endişe ve tereddüde sevkettiği belirtilmektedir<sup>18</sup>.

16 Eylül 1924 (1340) tarihinde Tabhane Medresesinde 200 talebenin aralarında yaptıkları toplantıda: 1. TBMM'de kabul edilen Evkaf bütçesindeki talebe-i ulûm iâşesine ait tahsisatın verilmesi, 2. İlahiyat Fakültesi talebelerine de diğer fakülte talebeleri gibi istedikleri fakülteye geçebilme hakkının verilmesi, 3. Mezunların istihdam imkanlarının belirlenmesi gerektiği belirtilerek bu isteklerin Fakülte Riyasetine (Dekanlığa) ve Darülfünun Emanetine (Rektörlüğe) ulaştırılması, kabul edilmemesi halinde de derslerin boykot edilmesi kararlaştırılmıştır<sup>19</sup>. 29 Mayıs 1924 tarihli diğer bir yazıda da medreselerin kapatılmasına rağmen aynı uygulamanın askeri okullar için yapılmadığı, uygulamayı medreselcri kapatmak yerine ayrı bir müdürlükle idareyi planlayan eski maarif vekilinin kanunun çıkmasından birkaç gün sonra görevinden ayrılması, işsiz kalan müderrislerin perişan hali ve Maarife devredilen Medresetü'l Vâizin'in kapatılması söz konusu edilerek kanunun uygu-

an'ın terçimesiyle dinin ortadan kaldırılması arzu edilmekte olduğuna dair..." halkı iğfale yönelik propaganda yapıldığı duyumunun alındığı belirtilerek propaganda iddiasının doğru olmayıp bu konuda halkın aydınlatılması istenmektedir. Bk. BCA. No: 051/2.13.3.

16 TBMM'nde de 17 Nisan 1924 tarihinde yapılan Maarif Vekaleti'nin bütçesinin görüşmeleri sırasında uygulamaya karşı sert tepki gösterilmiştir. Bk. *TBMM Zabıt Ceridesi VIII/1*, II. Devre, II. İçtima, s. 81-819. Ayrıca, Bk. Veli Öztürk, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Siyaset (TBMM Zabıtlarında Din Eğitimi Tartışmaları 1920-1990)*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniv. SBE., İzmir 1997, s. 140-145.

17 *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 614, 26 Muharrem 1343/28 Ağustos 1340 (1924), s. 249-250.

18 *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 602, 26 Şevval 1342/29 Mayıs 1340 (1924), s. 60.

19 *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 617, 18 Safer 1343/18 Eylül 1340 (1924), s. 299. 16 Ekim 1924 tarihli haberden bu isteklerinin kabul edilmediği, talebelerin de bu konuyu haysiyet meselesi olarak görüp protesto etmek için derslere girmeyecekleri haberi verilmektedir. Bk. *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 621, 17 Rebiülevvel 1343/16 Teşrinievvel 1340/16 Ekim 1924, s. 365.



lanma biçimi tenkit edilmektedir<sup>20</sup>. Gösterilen bu tepkilerin Kanun'un kendisine ve öğretimin birleştirilmesi fikrine değil uygulama şekline olduğunu da özellikle belirtmeliyiz. Esasen Kanun'un görüşülmesi sırasında hiçbir muhalefetin görülmemesi de bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan medreselerin satılacağı yönündeki haberlerin de gündemin başka bir yönünü oluşturduğu görülmektedir. Haberde, İstanbul'a Maarif Vekaleti tarafından gönderilen tebliğde cami ve mescitler dışındaki Evkaf'a ait arsalar ile elverişsiz medrese binalarının satılarak bedeli ile ihtiyaç oranına göre öncelikle cami, sonra mektep sonra da hastane yapılacağı, uygun bulunanların ise mektep olarak kullanılacağı bildirilmektedir<sup>21</sup>. Karşılık verilen yazılarda ise medrese binalarının hukuken Evkaf'a ait olduğu, vakıf binalarının satışı hakkında her ne kadar 19 Mayıs 1327 (31 Mayıs 1911) tarihli bir kanun bulunsa da bu hakkın Evkaf'a verildiği ancak daha sonraki bir düzenleme ile bu satıştan elde edilen gelirin başka amaç için sarfedilmesinin engellendiği belirtilmektedir<sup>22</sup>.

Tartışmaya yol açan bu haberlerin doğru olduğu, mektep olarak kullanılmaya elverişli olmayan medreselerin satılarak geliri ile mektep inşa edilmesi hakkında Maarif Vekaleti tarafından 9 Eylül 1340 tarih ve 1104/5037 sayılı genelgenin vilayetlere gönderildiği anlaşılmaktadır. Bu konuda gerek Evkâf Müdüriyet-i Umumiyesi gerekse Diyanet İşleri Reisliği'nin vilayetlere gönderilen ve konunun açıklığa kavuşturulduğu yazılarında, 1924 yılı Evkâf Bütçe Kanunu'nun 5. maddesinde böyle bir hükmün yer aldığı; ancak Başvekâlet'in Evkâf'a ait bu binalara "kat'i ve sarih karar ittihaz edilmeye kadar" müdahale edilmeyip uygulamanın ertelendiği belirtilmektedir<sup>23</sup>. Bütün bu bilgilerden harap olan medreselerin satışının gündeme gelmesine rağmen, gerek yasal yönden karşılaşılan engeller, gerekse gösterilen tepkiler yüzünden uygulamanın durdurulduğu anlaşılmaktadır<sup>24</sup>.

Medreselerin kapatılmasından sonra ortaya çıkan diğer bir problem de buralarda görevli müderrislerin istihdamı meselesidir. Elde edebildiğimiz belgelere göre müderrislere çoğunlukla vâizlik görevi verilmiştir. Kapatılma kararının ardından Diyanet İşleri Reisliği tarafından vilayetlere gönderilen yazıda "...muhtelif maaşlarla medâ-

20 "Tevhid-i Tedrisat Demek İlgâ-yı Tedrisat Demek midir?", *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 602, 26 Şevval 1342/29 Mayıs 1340 (1924), s. 58-59.

21 "Medreseler Satılıyor", *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 618, 25 Safer 1343/25 Eylül 1340 (1924), s. 317.

22 "Medreseler Satılabilir mi?", *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 620, 9 Teşrinievvel 1340/10 Rebiülevvel 1343/10 Ekim 1924, s. 346-347; ) "Medreseler de İnkılap Geçiriyor", *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 619, 3 Rebiülevvel 1343/2 Teşrinievvel 1340/2 Ekim 1924, s. 327-330.

23 Bk. BCA, No: 051/13.114.15.

24 Medrese hatta camilerin farklı amaçlar için kullanılabilirdiği görülmektedir. Muğla Liva Kumandanlığı tarafından valiliğe gönderilen bir yazıda revir olarak kullanılan medreselerin yetersiz kalması sonucu genişletilmesi gerektiği ve bu amaçla medreselerin bitişiğindeki Pazar Camii'nin de boşaltılarak teslimi istenmektedir. Müftülüğe havale edilen yazının sonucu hakkında bilgi elde edilememiştir. Bk. BCA, No: 051/13.115.75, 2 Aralık 1926.

ris-i ilmiyede muvazzaf müderrisinin buldukları muhitteki ahâliye va'z ü nasihat etmek şartıyla tahsisatları kemâfissâbık tesviye edileceği..." bildirilerek<sup>25</sup>, bu görevlere atananların isimleri, doğum tarihleri ve ilmi yeterlilikleri hakkında bilgilerin gönderilmesi istenmektedir<sup>26</sup>. Bununla birlikte görevden mahrum kalanların da bulunduğu ve bu durumda olanların talepleri üzerine görev verildiği sonraki yıllara ait belgelerden anlaşılmaktadır<sup>27</sup>. Diğer taraftan görevlendirilen vâizler sıkı biçimde denetlenerek uymaları gereken kurallar bildirilmiştir<sup>28</sup>.

## B. İMAM-HATİP MEKTEPLERİNİN AÇILMASI

Medreselerin kapatılmasından sonra Maarif Vekaleti tarafından İmam-Hatip Mektepleri'nin faaliyete geçebilmesi için gerekli çalışmaların başlatılarak öncelikle kapatılan medreselerden gelecek talebelerin intibak esaslarının belirlendiği daha sonra da mektebin çalışma şartlarının düzenlendiği talimatname<sup>29</sup> ile ders müfredatının hazırlandığı görülmektedir<sup>30</sup>.

Medreselerden gelecek talebelerin intibakının nasıl yapılacağı hakkında esasları Maarif Vekaleti tarafından gönderilen ve Ödemiş Müftülüğü'ne intikal eden bir belgede açıklanmaktadır. Buna göre:

### Medrese

Hazırlık 2. sınıfında öğrenim görenler  
İptidâ-yı Hâriç 1. sınıfı bitirenler  
İptidâ-yı Hâriç 2. sınıfı bitirenler  
İptidâ-yı Hâriç 3. sınıfı bitirenler

### İmam-Hatip Mektebi

1. sınıfa  
2. sınıfa  
3. sınıfa  
4. sınıfa

kabul edilecekler, İptidâ-yı Dâhil'in 1. sınıfını bitirenlerle bu kısmın 2. ve 3. sınıf talebeleri de mektepten mezun sayılıp kendilerine maarif müdürlükleri tarafından daha sonra şehâdetname ile değiştirilecek belgeler verilerek imam ve hatip kadroları-

25 Ödemiş ve Şavşat Müftülüklerine gönderilen 25 Mayıs 1340 (1924) ve 12 Haziran 1340 (1924) tarihli yazılar için, Bk. BCA. No: 051/5.43.8; 051/2.4.15.

26 Bu konuda 1924 yılı Haziran ve Temmuz aylarında vilayetlere gönderilen yazılar için, Bk. BCA. No : 051/3.15.7; 051/13.109.7; 051/4.36.7; 051/2.12.28.

27 Bu uygulamalar için, Bk. BCA. No: 051/3.19.3, 6 Şubat 1926; 051/2.2.1, 10 Ocak 1926; 051/2.2.18, 12 Eylül 1927.

28 Diyanet İşleri Reisliği tarafından 18 Kanunusâni 1341(1925) tarihinde Bolu Müftülüğü'ne gönderilen yazıda vâizlerin "dînî, millî, içtimâî, ahlâkî, sınıî, ticârî, zirâî âyât ve ehâdisten tetkikat ve tettebbuât-ı lâzîmede bulunarak bu sahalarda müslümanları tenvîre itina etmeleri", ilmi açıdan yetersiz olanlar varsa isimlerinin bildirilmesi, vaazlarda halkın anlayabileceği sade ve açık bil dil kullanmaları gerektiği belirtilerek vâizlerin hangi camilerde ve hangi konularda vaaz ettiklerine dair bilgilerin her ay düzenli olarak ulaştırılması istenmektedir. Bk. BCA. No: 051/3.15.9. Şavşat Müftülüğü'ne gönderilen diğer bir yazıda da vâizlerin siyasi konulara girmemeleri gerektiği bildirilmektedir. Bk. BCA. No: 051/2.4.20, 22 Temmuz 1340 (1924).

29 29 Temmuz 1340 (1924) tarihli bu talimatname için, Bk. *İmam-Hatip Mektepleri Talimatnamesi*, Yenigün Matbaası, Ankara 1340.

30 *İmam-Hatip Mektepleri Müfredat Programı*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1340.

na atanmak üzere isimleri Diyanet İşleri Reisliği'ne bildirilecektir<sup>31</sup>. Mektep mezunlarının öğretmen olabilmeleri ise söz konusu değildir<sup>32</sup>.

Kuruluş amacı "müdâvimlerini bu vazifelerini bihakkın ifâya kâfi derecede mâlûmât ile mücehhez kılacak tedrisatı gösterir müesseseler" oldukları belirtilen İmam-Hatip Mektepleri'nin öğretim süresi 4 yıl olarak tespit edilmiştir<sup>33</sup>. Mektebe, 12-15 yaşlar arasındaki iptidâi mezunları imtihansız, hususi mektep mezunları ise iptidâi son sınıf derslerinden imtihan edilerek kabul edilecektir. Orta (tâli) dereceli mekteplerden gelmek isteyenler ise ilk sınıftan itibaren programda yer alan derslerden imtihan edilerek uygun sınıfa kabul edilebilecekler ve talebelerden herhangi bir ücret talep edilmeyecektir<sup>34</sup>.

Mektebin idaresinden müdür sorumludur. Ayrıca, müdürün başkanlığında bütün muallimlerin katılımı ile oluşturulan ve her ay toplanarak mektepteki eğitim-öğretimin daha düzenli ve etkili olabilmesi için gerekli tedbirlerin görüşülerek gerekli kararların alınması ve uygulamaların takip edilmesinden sorumlu Muallimler Meclisi ile yine müdürün başkanlığında üç muallimden oluşan ve talebe disiplininin sorumlu İnzibat Meclisi bulunmaktadır<sup>35</sup>.

Talimatnamede imtihanlar konusuna geniş yer ayrılmıştır. Mektepte her yıl biri Ocak ayının ilk haftasında yazılı, diğeri öğretim süresinin sonunda sözlü olmak üzere iki imtihan yapılacaktır. Bir hafta sürecek yazılı imtihanlarda derslere ara verilecek, takip edilen hafta mektep tatil edilecektir. İmtihan sonuçları 9-10 aliy-

31 BCA. No: 051/5.43.11, 18 Teşrinievvel 1340/18 Ekim 1924. Aynı yılın sonlarına doğru Diyanet İşleri Reisliği tarafından Bolu Müftülüğü'ne gönderilen yazıda, İmam-Hatip Mekteplerinden mezun oldukları ellerindeki belgelerden anlaşılmanın imamlık ve hatiplik görevlerine atanmaları istenmektedir. Bk. BCA. No: 051/3.15.15, 21 Cemaziyelülâ 1343/18 Kanunuevvel 1340/18 Aralık 1924.

32 İlk mekteplerin muallim muallimliğine atanmak isteyen orta mektepler ve İmam-Hatip Mektebi mezunlarının imtihanla atanarak iki sene muallim muavinliğinde istihdam edildikten sonra fark derslerinin imtihanında başarılı olanlara muallimlik ehliyetinin verilmesine Müdürler Encümeni tarafından 22 Kanunuevvel 1341 (Aralık 1925) tarihinde karar verilmiştir. Bk. *Maarif Vekaleti Tebliğler Mecmuası*, Sayı: 1, 15 Şubat 1926, s. 20. Ancak bu karardan sonra yürürlüğe giren 20 Mayıs 1926 tarih ve 842 sayılı "İlk Mektep Muallim ve Muavinleri Hakkında Kanun"un, Bk. *Düstür* VII, III. Tertib, Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, Ankara 1928, s. 1843-1844, birinci maddesine göre, kanunun neşri tarihinde muallim muavini sıfatını taşıyanlar arasında en az beş senelik idadiye denk orta veya yüksek dereceli mektep mezunları muallim sayılacaklardır. Bu durumda, İmam-Hatip Mektepleri orta mektep statüsünde sayıldığından, mezunlarının ilkökul öğretmeni olarak atanmaları söz konusu olmaktan çıkmıştır. Bu konuda Maarif Vekili Mustafa Necati'nin imzasıyla yayınlanan karar için, Bk. *Maarif Vekaleti Tebliğler Mecmuası*, Sayı: 9, 15 Teşrinievvel 1926, s. 27. Bunun da ötesinde, Darülhilâfe Medreselerinin İptidâ-yı Hâriç ve Dâhil kısmının ikisinin birlikte lise dengi kabul edildiğinden yalnız birinden mezun olmalarının kâfi olmayacağı belirtilerek halen görev yapmakta olan İptidâ-yı Hâriç mezunu muallimlerin görevlerine son verilmiştir. Bk. *Maarif Vekaleti Tebliğler Mecmuası*, Sayı: 7, 15 Ağustos 1926, s. 13-14.

33 *İmam-Hatip Mektepleri Talimatnamesi*, s. 3, mad. 1-2.

34 *İmam-Hatip Mektepleri Talimatnamesi*, s. 3-4, mad. 3-6.

35 *İmam-Hatip Mektepleri Talimatnamesi*, s. 6-8, mad. 23-31.

yülâlâ, 8 âlâ, 7 takribüâlâ, 6 vasat, 5 takribüvasat, 3-4 zayıf, 1-2 pek zayıf olarak değerlendirilecektir. Talebelerin bir üst sınıfa geçebilmeleri için başarı notlarının hem sözlü imtihanında her dersten en az 3, hem de öğretim yılı ortasında yapılan yazılı imtihanında aldığı notla sözlü notu ortalaması 5 olması zorunludur. Talebelerin başarı durumları velilerine ayrıca bildirilir. Başarı notu yalnız bir dersten beşten aşağı olursa, diğer derslerden aldıkları başarı notlarının genel ortalaması 7 olduğu takdirde Eylül ayı başında ikmal imtihanına alınır. Yine sözlü imtihanında bir derste 3'ten aşağı not alan talebeler, diğer derslerinin sınıf geçme not ortalaması 6.5 olması halinde bütünlüme imtihanına girebilirler<sup>36</sup>. Bu bilgilerden mektepte sınıf geçme sisteminin uygulandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, mektepte devam mecburiyeti de bulunmaktadır. Öğretim süresinin üçte birinde her ne sebeple olursa olsun devam etmeyen talebe sınıfta kalır. Mezun olan talebelere şehâdetname verilecektir<sup>37</sup>.

İmam-Hatip Mektepleri için 1924 yılında hazırlanan ilk programda yıllara göre şu derslere yer verilmiştir:

**Tablo 1: İmam-Hatip Mekteplerinin 1924 Yılında Kabul Edilen Ders Programı**

Dersler	1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf	4. Sınıf
K. Kerim, Tecvid	3	3	2	1
Çinâ	2	1	1	1
Tefsir	-	-	-	2
Hadis	-	1	1	1
İlm-i Tevhid	-	-	1	1
Din Dersleri	2	2	3	2
Rûhiyat	-	-	1	1
Ahlâk ve Mâlûmât-ı Vatanîye	-	2	2	2
Türkçe	5	4	2	1
Türk Edebiyatı	-	-	2	2
Hitabet ve İnşâd	-	2	3	2
Arabî	3	3	3	4
Tarih*	2	2	2	2
Coğrafya	2	1	1	1
Hesap	2	2	1	-
Hendese	-	1	1	2
Hayvanât	1	2	-	-
Nebâtât	2	-	-	-
Tabakât	-	-	1	-
Fizik	-	-	1	1
Kimya	-	-	1	1
Hıfzı's-Sıhha	-	-	-	2
Yazı	2	2	-	-
Terbiye-i Bedeniye	2	2	1	1
<b>Toplam</b>	<b>28</b>	<b>30</b>	<b>30</b>	<b>30</b>

36 İmam-Hatip Mektepleri Talimatnamesi, s. 8-11, mad. 38-49.

37 İmam-Hatip Mektepleri Talimatnamesi, s. 12, mad. 50-55.

Kanun'un yürürlüğe konduğu Mart 1924 tarihinden sonraki dönemde tedrisata başlayan İstanbul İmam-Hatip Mektebi'nin 20 Eylül 1340 (1924) tarihinde 77 kişilik ilk sınıfı ile 69 kişilik ikinci sınıfı için hazırlanan haftalık ders programı ise şu şekilde düzenlenmiştir<sup>38</sup>:

**Tablo 2:** İstanbul İmam-Hatip Mektebi'nin 1924 Yılı 1. Sınıf Haftalık Ders Programı

	Cumartesi	Pazar	Pazartesi	Salı	Çarşamba	Perşembe
1. Ders	Yazı	Tabiiyât	Tarih	Yazı	Coğrafya	Tarih
2. Ders	Türkçe	Türkçe Bedeniye	Türkçe	Terbiye-i	Din Dersi	Kur'an-ı Kerim
3. Ders	Kur'an-ı Kerim	Ğinâ	Türkçe	Kur'an-ı Kerim	Ğinâ	
4. Ders	Türkçe	Riyâziyât	Arabî	Riyâziyât	Tabiiyât	
5. Ders	Arabî	Arabî	Coğrafya	Terbiye-i Bedeniye	Tabiiyât	

İlk sınıfta, iki saat olması gereken Din Dersi'ne bir saat olarak yer verilmiş; ayrıca programda Hesap adı yerine Riyâziyât, Hayvanât ve Nebâtât adları yerine Tabiiyât adları kullanılmıştır.

**Tablo 3:** İstanbul İmam-Hatip Mektebi'nin 1924 Yılı 2. Sınıf Haftalık Ders Programı

	Cumartesi	Pazar	Pazartesi	Salı	Çarşamba	Perşembe
1. Ders	Hitabet	Riyâziye	Yazı	Kur'an-ı Kerim	Yazı	Ahlâk
2. Ders	Arapça	Din Dersi	Tarih	Din Dersi	Tarih	Coğrafya
3. Ders	Türkçe	Türkçe	Hitabet	Terbiye-i Bedeniye	Tabiiyât	Hadis
4. Ders	Kur'an-ı Kerim	Tabiiyât	Türkçe	Arabî	Arabî	Riyâziyât
5. Ders	Terbiye-i Bedeniye	Riyâziyât	Türkçe	Ğinâ	Ahlâk	Kur'an-ı Kerim

Dört yıllık öğretim süreli mektebin programının bütünü, programda yer verilen derslerin alanlarına göre ağırlıkları incelendiğinde şu sonuç ortaya çıkmaktadır :

**Meslek Dersleri** (Kur'an-ı Kerim, Tefsir, Hadis, İlm-i Tevhid, Din Dersleri, Hitabet ve İnşâ, Arapça, Ğinâ(Müzik) ve Ahlâk) : 56 saat (% 47.5),

**Türkçe ve Sosyal Bilgiler** (Türkçe, Türk Edebiyatı, Yazı, Ruhیات, Tarih, Coğrafya) : 35 saat (% 29.5),

**Fen ve Matematik** (Hayvanât, Nebâtât, Tabakât, Fizik, Kimya, Hıfzı's-Sıhha, Hesap ve Hendese) : 21 saat (% 18),

**Beden Eğitimi** : 6 saat (% 5).

Bu sonuçlar, kapatılan Dârülhilâfe medreselerinin İptidâ-yı Hâriç kısmının programı ile karşılaştırıldığında, İmam-Hatip Mektepleri'nde meslek derslerine verilen ağırlığın çok daha yüksek olduğu, dolayısıyla hazırlanan programın imam ve hatip yetiştirmek olarak belirlenen mektebin amacını gerçekleştirebilecek seviyede olduğu

\* İlk sınıftaki Tarih dersinde Peygamberler Tarihi ve Siyer okutulacaktır. Bk. *İmam-Hatip Mektepleri Müfredat Programı*, s. 29.

38 İstanbul Müftülüğü Arşivi, *İstanbul İmam-Hatip Mektebi Yoklama Defterleri*, No: 2340, 2341.

ileri sürülebilir. Nitekim, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun uygulanmaya başladığı süreçte açılan bu mekteplerin programlarının pek tartışma konusu yapılmaması da bu yeterlilikten kaynaklanmış olsa gerektir.

İmam-Hatip Mekteplerinin kapandıkları 1930 yılı sonuna kadarki sayıları öğretim yıllarına göre farklılık göstermektedir. İlk kuruldukları 1924 yılında 29 İmam-Hatip Mektebi faaliyete başlamıştır<sup>39</sup>. 1924-1925 öğretim yılında Edirne, Hopa, Niğde, Ödemiş, Şavşat'taki mektepler kapatılırken Artvin ve İzmir'de açılıp sayı 26'ya inmiştir<sup>40</sup>. Kapatılan bu mekteplerin talebe sayısının bir önceki yıla ait bilgilere bakıldığında şöyle olduğu görülür<sup>41</sup>: Edirne 12, Hopa 46, Niğde 33, Ödemiş 46 ve Şavşat 36. 1925-1926 öğretim yılında ise Amasya, Artvin, Edirne, Erzurum, Eskişehir, Gaziantep, Harput, Hopa, İzmir, Şavşat, Maraş, Niğde, Ödemiş, Tire ve Urfa'daki mektepler kapatılırken Elazığ, Of, Akşehir ve Rize'de yenileri açılmış, böylece sayı 20'ye düşmüştür<sup>42</sup>. 1926-1927 öğretim yılında ise Kütahya ve İstanbul dışındaki bütün mektepler kapatılmış, bu ikisi de 1929-1930 öğretim yılı sonunda lağvedilmiştir. Kapatılan mekteplerdeki talebeler diğer öğretim kurumlarının uygun sınıflarına aktarılmıştır. Bu hususta alınan karara göre orta mekteplerin 1. sınıfına 17, 2. sınıfına 18, 3. sınıfına 19 yaşını aşmayanlar, daha büyük olanlar ise muallim mekteplerine, Fransızca dışındaki derslerden yapılacak imtilanda gösterecekleri başarıya göre kabul edileceklerdir<sup>43</sup>.

Faaliyette buldukları yıllarda İmam-Hatip mekteplerindeki muallim ve talebe sayıları hakkında şu bilgiler bulunmaktadır<sup>44</sup>:

Öğretim Yılı	Mektep	Muallim	Talebe	Mezun
1923-1924	29	-	2258	-
1924-1925	26	302	1442	127
1925-1926	20	244	1009	165
1926-1927	2	41	278	121
1927-1928	2	42	222	91
1928-1929	2	35	159	41
1929-1930	2	35	141	67
1930-1931	-	-	57	21
1931-1932	-	-	10	10

39 Bk. *T.C. Maarif Vekaleti 1339-1340 Ders Senesi İhsaiyat Mecmuası*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, s. 46-47. İstatistik mecmuasında bu mekteplerin talebe sayıları açıldıkları merkezler hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Mekteplerin açıldığı merkezler şunlardır: Afyon, Amasya, Ankara, Antalya, Balıkesir, Bolu, Bozok, Bursa, Edirne, Erzurum, Eskişehir, Gaziantep, Harput, Hopa, Isparta, İstanbul, Kastamonu, Kayseri, Konya, Kütahya, Manisa, Maraş, Niğde, Ödemiş, Sivas, Şavşat, Tire, Urfa, Uşak.

40 Hasan Âli Yücel, *Türkiye'de Orta Öğretim*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1994, s. 53, 62.

41 *T.C. Maarif Vekaleti 1339-1340 Ders Senesi İhsaiyat Mecmuası*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, s. 46.

42 *T.C. Maarif Vekaleti 1925-1926 Ders Senesi İhsaiyat Mecmuası*, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 58-59.

43 *Maarif Vekaleti Tebliğler Mecmuası*, Sayı : 9, 15 Teşrinievvel 1926, s. 38-39 ve Sayı : 12, 15 Kanunusâni 1927, s. 61.

44 *Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü Maarif 1923-1932 İstatistikleri*, Devlet Matbaası, İstanbul 1933, s. 56. 1927 yılı için sayısı verilen talebelerden 153 tanesinin gündüzlü 126

İlk kuruldukları 1924 yılında açılan 29 İmam-Hatip Mektebi'ne, kapatılan medreselerin İptidâ-yı Hâric ve Dâhil sınıflarında öğrenim gören 2258 talebe kayıt yaptırmış olmasına rağmen yıl sonu imtihanlarına 1822 talebenin katıldığına bakılırsa daha ilk yıl 436 talebe öğretim yılının sonunu beklemeden mektepten ayrılmıştır. İmtihana katılan 1822 talebeden 1356'sı başarılı bulunarak doğrudan bir üst sınıfa geçmiş, bütünlemeye kalan 293 talebeden 120'si imtihanların sonunda başarılı bulunmuş, böylece bu yılın sonunda başarılı toplam öğrenci sayısı 1476 olarak gerçekleşmiştir<sup>45</sup>. 1924-1925 öğretim yılına ait talebe sayısının 1442 olduğu dikkate alındığında 34 talebenin daha mekteplerden ayrıldığı görülmektedir.

İmam-Hatip Mekteplerinde görev yapan muallimlerin 1926-1927 öğretim yılı itibarıyla menşeleri ise şu şekildedir<sup>46</sup>:

Darülfünun	: 37	İlk Muallim mektebi	: 40
Yüksek mektep	: 26	Orta mektep	: 28
Lise	: 9	Diğer	: 104
		<b>Toplam</b>	<b>: 244</b>

Kapatılan İmam-Hatip Mekteplerinde görevli muallimlerin ilk mektep ve lise muallimliklerine tayin edildikleri görülmektedir<sup>47</sup>.

İmam-Hatip Mekteplerinin kapatılmasının nedeni olarak bu kurumların amaçlarını gerçekleştirmediği ileri sürülmektedir<sup>48</sup>. Bunun dışında mekteplere yeterli talebenin gelmediği de resmi istatistiklerden anlaşılmaktadır. Esasen, öğrenim gören gençlerin diğer öğretim kurumlarını medreselere tercih etmeleri yeni bir hadise değildir. II. Meşrufiyet yıllarından itibaren medreselerin özellikle, mekteplerden mezun olanlarla eşit haklara sahip olamamaları ve istihdam imkanları yüzünden rağbet gör-

tanisinin ise parasız yatılı öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Bk. *Maarif Vekaleti Mecmuası*, Sayı : 12, Ağustos 1927, s. 168-169.

45 İstatistiklerde, bu mekteplerin talebe sayıları ve açıldıkları merkezler hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Mekteplerin açıldığı merkezler şunlardır : Afyon, Amasya, Ankara, Antalya, Balıkesir, Bolu, Bozok, Bursa, Edirne, Erzurum, Eskişehir, Gaziantep, Harput, Hopa, Isparta, İstanbul, Kastamonu, Kayseri, Konya, Kütahya, Manisa, Maraş, Niğde, Ödemiş, Sivas, Şavşat, Tire, Urfâ, Uşak. Bk. Bk. *T.C. Maarif Vekaleti 1339-1340 Ders Senesi İhâsiyat Mecmuası*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, s. 46-47

46 *T.C. Maarif Vekaleti 1925-1926 Ders Senesi İhâsiyat Mecmuası*, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 56.

47 Muallim ve muallim muavinliğine menşe olabilecek bir mektepten mezun olmadığı halde İmam-Hatip Mektepleri'nin lağvından önce ilk mekteplerde görev yapan İmam-Hatip Mektebi muallimlerinin tekrar görevlerine iade edilmelerine Müdürlük Encümeni tarafından 24 Kanunusâni 1927 tarihinde karar verilmiştir. Bk. *Maarif Vekaleti Tebliğler Mecmuası*, Sayı : 6, 15 Temmuz 1926, s. 32 ve Sayı : 13, 15 Şubat 1927, s. 64.

48 Kapatılan bir İmam-Hatip Mektebi için şu gerekçe ileri sürülmektedir : "İlim ve terbiye sahasında attığı mütereddid adımlarla tesis ve küşadından matlûb gayeyi veremediği ve 19 talebesiyle devlet bütçesine hakiki bir yük teşkil etmekten başka bir semere vermediği anlaşılan İmam-Hatip Mektebi'nin lağvına, mevcut muallimlerinden iktidar ve ehliyeti olanların kız ve erkek liselerindeki mahallere tayinine karar verildi". Bk. *Maarif Vekaleti Tebliğler Mecmuası*, Sayı : 6, 15 Temmuz 1926, s. 32.

medikleri bilinmektedir<sup>49</sup>. Aynı nedenlerin bu yıllarda da daha da belirginleşerek devam etmesi sonucunda talebe sayısındaki azalmayı tabii kabul etmek gerekir. Nitekim, İmam-Hatip Mekteplerinin lise seviyesinde düzenlenmeyip mezunlarına İlahiyat Fakültesi'ne gidebilme hakkının dahi verilmemesi karşısında başka bir sonuç da beklenemezdi<sup>50</sup>. Öyle görünüyor ki hem eğitim sistemindeki birliğin sağlanması hem de ihtiyaç duyulan din hizmetlerinin yerine getirilebilmesi için gerekli görevlilerin sağlanması amacıyla açılan bu kurumların ayakta tutulabilmesi için gerekli çabanın sarfedilmediği görülmektedir. Medreselerin yetersizliği ve faydasızlığı gerekçe gösterilerek kapatılmasından sonra açılan bu mektepler hakkında, ileri sürülen başarısızlık gerekçelerinin kararlilikla giderilmeye çalışılması gerekirken, ilgili kanunla belirlenen görevlerin yerine getirilebilmesi noktasında alınan karara bağlı kalınmayarak kanunun adeta göz ardı edildiği yorumunu haklı çıkartacak acele kararların alındığı görülmektedir.

İmam-Hatip Mekteplerinin yanısıra İlahiyat Fakültesi'nin kapanmasından sonra din görevlisi yetiştirme kaynağı olarak Kur'an kurslarının kaldığı, bu kurslara da ilk öğretim çağındaki çocukların kabul edilmedikleri görülmektedir<sup>51</sup>. 1932-1933 yılına ait bir istatistik mecmuasında, yılda sadece maaş için 480 TL dışında iâşe, tedarik levâzımatı ve diğer masraflar için tahsisat ayrılmayan Hıfz Dershaneleri ile ilgili şu bilgiler verilmektedir<sup>52</sup>:

Vilayet	Dershane Adedi	Muallim Adedi	Müdevim
Bursa	1	1	28
Edirne	1	1	10
Erzurum	1	1	24
Eskişehir	1	1	51
Isparta	1	1	16
İstanbul	1	1	28
Kayseri	1	1	34
Konya	1	1	25
Trabzon	1	1	16
<b>Toplam</b>	<b>9</b>	<b>9</b>	<b>232</b>

49 Bk. Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, Akçağ Yay., Ankara 2002, s. 88, 157-158.

50 "İmamsız Hatipsiz mi Kalıyoruz?", *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 620, 9 Teşrinievvel 1340/10 Rebiülevvel 1343/10 Ekim 1924, s. 347-348.

51 9 ve 18 Ocak 1926 tarihlerinde Konya Maarif Müdürlüğü tarafından Müftülüğe gönderilen yazılarda, Maarif Vekaleti'nden alınan yazıya dayanılarak, açılabilceğine dair yasal bir dayanak olmadığı bunun da ötesinde İlk Tedrisat Kanunu'na aykırı olarak ilk öğretim çağındaki çocukların kaydedildiği gerekçeleri ile Konya'da açılan Huffaz Mektebi'nin kapatılması gerektiği bildirilmektedir. Bk. BCA. No : 051/12.100.12.

52 *Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü Maarif İstatistikleri (1932-1933)*, Devlet Matbaası, İstanbul 1934, s. 244.



Bu kurumların sonraki yıllarda sayılarının artarak faaliyetlerine devam ettikleri anlaşılmaktadır<sup>53</sup>.

### C. İLAHİYAT FAKÜLTESİ'NİN FAALİYETE GEÇMESİ

Türkiye'de Tanzimat'tan sonra başlatılan eğitimde modernleşme çalışmaları içinde yüksek öğretim kurumları arasında yer alan Dârülfünûn bünyesinde din eğitimi ve öğretimi ile ilgili birime Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi adı ile 1900 yılındaki üçüncü açılışında yer verilmiştir. Tahsil süresi 4 yıl olarak belirlenen şubede Hadis ve Fıkıh Usûlleri ile birlikte, Tefsir, Kalam ve Tarih-i Din-i İslam derslerine yer verilmektedir<sup>54</sup>. Ergin, medresenin uzantısı ve II. Meşrutiyette açılan Medresetü'l Mütchassisîn'in kaba bir taslağından başka bir şey olmayan bu şubede aslında medreselerde okutulması gereken derslerin okutulduğunu, aradaki farkın talebelerin sıralarda, muallimlerin de rahle başında değil kürsüde iskemlede oturmaları olduğunu ifade etmektedir<sup>55</sup>. Ancak burada asıl dikkat çeken nokta, din öğretiminin müstakil bir öğretim alanı olarak Osmanlı Devleti içerisinde ilk defa fiilen medrese dışına çıkmış olmasıdır. Bu durumu medrese mensuplarının, kendilerine ait bir etkinlik alanının ellerinden çıkması biçiminde değerlendirdikleri ileri sürülebilir. Çünkü II. Meşrutiyet yıllarında medreseler yeniden düzenlenirken Medresetü'l Mütchassisîn adıyla bir ihtisas medresesinin kurulmuştur. Bu girişim, Ergin'in dediği gibi "aslında medreselerde okutulması lazım gelen" ilimlerin ve alanın, medrese bünyesi dışına çıkartılmaması çabası olarak görülmelidir. Aksi takdirde Dârülfünûn bünyesinde yer alması, medresenin kapsam ve fonksiyonunun daha da daralması anlamına gelecektir. Bu mesele, medresenin Tanzimat'tan beri devam eden eğitimde yenileşme hareketleri içinde kendine yer bulabilmesi ve hayatta kalabilmesi açısından son derece önem taşımaktadır. Nitekim medreselerde ciddi ıslahat girişimlerinin yapıldığı 1914 yılında gündeme gelen ve 1915 yılında açılarak öğretime başlayan<sup>56</sup> Medresetü'l Mütchassisîn'in kuruluşu ile Dârülfünûn'daki Ulûm-ı Âliye-i Diniye şubesi fonksiyonsuz kaldığı için kapatılmıştır<sup>57</sup>. İstanbul Dârülfünûnu için 1919 yılında hazırlanan nizamnamede de böyle bir şubeden söz edilmemektedir<sup>58</sup>.

53 Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık, Çev* : Hayrullah Örs, Ankara 1972, s. 76.

54 Hazırlanan nizamnamenin 2. maddesinde şu ifade yer alır : "Dârülfünun-ı Şâhâne, Ulûm-ı Âliye-i Diniye ve Ulûm-ı Riyaziye ve Tabiiye ve Edebiyat Şubelerinden mürekkeptir....". Nizamnamenin 4. maddesinde öğretim süresi ile son tarafında okutulacak derslere yer verilmiştir. Bk. "Dârülfünun-ı Şâhâne Nizamnamesi", 16 Rebiülâhîr 1318 / 30 Temmuz 1316 (13 Ağustos 1900), *Düstür* VII, 1. Tertib, Başvekâlet Devlet Matbaası, Ankara 1941, s. 659-664.

55 O. Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi* III -IV, Eser Matbaası, İstanbul 1977, s. 1223.

56 Bk. *Ceride-i İlmîye*, 2. Sene, Aded 17, Eylül 1915, s. 216.

57 Bk. M. Ali Aynî, *Dârülfünun Tarihi*, Yeni Matbaa, İstanbul 1927, s. 48; Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, MEB Yay. Ankara 1964, s. 55.

58 Bk. "Dârülfünun-ı Osmanî Nizamnamesi", 15 Muharrem 1338 / 11 Teşrinievvel 1335 (11 Ekim 1919), *Düstür* XI, II. Tertib, Evkaf Matbaası, İstanbul 1928.

Darülfünun bünyesinde İlahiyat Fakültesi'nin tekrar açılması 1924 yılında medreselerin ilgasından sonra Medresetü'l Mütchassısın'ın İlahiyat Şubesi'ne dönüştürülmesi ile gerçekleştirilmiştir<sup>59</sup>. Öğretim süresi üç yıl<sup>60</sup> olan Fakülte için bugün İstanbul Üniversitesi Eski Kütüphanesi olarak kullanılan Medresetü'l Kuzât binası tahsis edilmiştir<sup>61</sup>.

İlk maddesinde Tıp, Hukuk, Edebiyat, Fen ve İlahiyat Fakültelerinden müteşekkil olduğu belirtilen İstanbul Darülfünunu Talimatnamesi'nin 8. maddesinde bu Fakülte'de okutulacak derslere yer verilmektedir: Tefsir ve Tefsir Tarihi, Hadis ve Hadis Tarihi, Fıkıh Tarihi, Kelam Tarihi, Mâbadü'ttabiiyât, Tasavvuf Tarihi, Tarih-i Edyân, İçtimaiyât, Rûhiyât, Ahlâk, İslam Felsefesi Tarihi, İçtimâi Rûhiyât (dini hadiselelerin tetkiki noktai nazarından), Tarih-i Felsefe, Türk Tarih-i Dînsi, İslam Tarihi. Öğretim süresi hakkında bilgi verilmeyen Fakülte'den mezuniyetin hangi derecede gerçekleşeceği hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır<sup>62</sup>.

Talimatnamenin İlahiyat Fakültesi öğretim programı ile ilgili olan 8. maddesi ertesi yıl 27 Eylül 1341 (1925) tarihli bir kararname ile değiştirilerek program şu şekilde yeniden düzenlenmiştir : Tefsir ve Tefsir Tarihi, Hadis ve Hadis Tarihi, Fıkıh Tarihi, Kelam Tarihi, Tasavvuf Tarihi, Tarih-i Edyân, İçtimaiyât, Ahlâk, Tarih-i Felsefe, Türk Tarih-i Dînsi, Din-i İslam Tarihi, Arap Edebiyatı, Felsefe-i Din, İslam Filozofları, İslam Bediiyâtı, Halihazırda İslam Mezhepleri, Akvâm-ı İslamiye Etnografyası<sup>63</sup>. Bu son düzenleme ile Mâbadü'ttabiiyât, Rûhiyât, İslam Felsefesi Tarihi, İçtimâi Rûhiyât (Sosyal Psikoloji) kaldırılarak Felsefe Tarihi, Arap Edebiyatı, Felsefe-i Din, İslam Filozofları, İslam Bediiyâtı, Halihazırda İslam Mezhepleri ile Akv-

59 Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nda fakülte olarak bahsedilen bu kuruma, söz konusu karamamede şube, 1924 yılında hazırlanan İstanbul Darülfünun Talimatnamesi'nde fakülte, aynı yıl hazırlanan İstanbul Darülfünunu'nun Şahsiyet-i Hükmiyesi Hakkında Kanun'da ise medrese adıyla yer verilmektedir.

60 1925-1926 öğretim yılı için verilen istatistikte mevcut öğrencilerin sayıları altı sömestre dağıtılarak verilmiştir. Bk. *T.C. Maarif Vekaleti 1925-1926 Ders Senesi İhsaiyat Mecmuası*, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 6. Kapatılan Medresetü'l Mütchassısın'ın de öğretim süresi üç yıl olarak düzenlenmiştir.

61 25 Haziran 1340 (1924) tarihinde Bakanlar Kurulu'nda hazırlanan karamamede şu ifadeler yer almaktadır : "Darülfünun'a ilhak edilmiş olan İlahiyat Şubesi, Mekteb-i Kuzât binası dahilinde tesis ve küşad edileceği cihetle İlahiyat Şubesi'ne inkişaf edecek olan Medresetü'l Mütchassısın'ın Sultan Selim Camii dahilindeki binasının Fatih Kazası merkezi itihaz edilmek üzere takdir edilecek bir bedel mukabilinde Halk Fırkası'na i'tası Maliye Vekaleti Celilesi'nin 28 Mayıs 1340 (1924) tarih ve Emlak-ı Milliye Müdüriyeti'nin 5193 numaralı tezkeresiyle vaki teklifi üzerine İera Vekilleri Heyeti'nin 25. 6. 340 tarihli içtimânda kabul edilmiştir. Bk. BCA. No : 030.18.01/010.31.10.

62 Talimat'ın üçüncü maddesinde Hukuk, Edebiyat, Fen Fakültelerinde tahsilin lisans seviyesinde olup talebelerin istemeleri halinde doktora derecesi için tahsile devam edebilecekleri, Tıp tahsilinin ise doktora derecesi ile tamamlanabileceği belirtilmiştir, İlahiyat Fakültesi için ise herhangi bir bilgi verilmemiştir. Bk. "İstanbul Dârülfünun Talimatnamesi", 21 Nisan 1340 (21 Nisan 1924), *Düstür* V, III. Tertib, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1931, s. 1099-1107.

63 Bk. "Darülfünun Talimatnamesinin 7. Maddesine Zeyl ve 8. Maddesinin Tadiline Dair Kararname", 27 Eylül 1341 (1925), *Düstür* VI, III. Tertib, Başvekalet Matbaası, Ankara 1934, s. 798.

âm-ı İslamiye Etnografyası adlı derslere yer verilmiştir. Üniversite reformunun gerçekleştirildiği 1933 yılına kadar açık kalan Fakülte'nin öğretim programının büyük ölçüde bu haliyle kaldığı anlaşılmaktadır<sup>64</sup>.

Kuruluş hazırlıklarının yapıldığı dönemde Fakülte'nin öğretim programının, akademik yapısının, öğretimde takip edilecek usûlün ve kabul edilecek talebenin niteliği konularının tartışıldığı hatta böyle bir fakültenin gerekli olup olmadığı konusunun dahi gündeme geldiğini belirtmeliyiz<sup>65</sup>. Biz burada ilahiyat öğretiminin gereksizliğini ileri sürenlerin görüşlerinden ziyade böyle bir kurumun gerekli olduğu ancak yapısının nasıl olması gerektiği konusundaki görüşlere yer vereceğiz.

Medresetü'l Mütchassisîn müderrisleri 27 Mart 1924 tarihinde Maarif Vekaleti'ne gönderdikleri bir layihada, yeni kurulacak olan İlahiyat Fakültesi'nin yapısı ve öğretim programı ile ilgili görüşlerini bildirmişlerdir. Lâyhada, mevcut Sahn ve Süleymaniye medreselerinin İlahiyat Fakültesi olarak kabul edilmesi, İptidâ-yı Hâriç ve Dâhil medreseleri talebesinin Fakülte'ye yatılı olarak kabul edilmesi gerektiği fikri ileri sürülerek Fakülte'de öğretim programında yer alması gereken derslerin bir listesi verilmiştir. Burada, 1923 yılında üç şubeden oluşan Medresetü'l Mütchassisîn için hazırlanan programdaki bütün dersler yanında ayrıca Tefsir Tarihi, Ahkam-ı Kur'an ve Hadis, İlm-i Ruh ve Din Ruhiyatı ( Genel Psikoloji ve Din Psikolojisi), Felsefe-i Ahlak ve Felsefe-i Din, İslam İctimaiyatı (İslam Sosyolojisi) ve Edebiyat-ı Arabiye derslerine de yer verilmiştir<sup>66</sup>. Teklif, yüksek dereceli din öğretimi için II. Meşrutiyet'ten itibaren devam eden program geliştirme çabalarının devamı olarak da kabul edilebilir.

Konuyla ilgili görüşlerin ileriye sürüldüğü diğer yazılarda da oldukça ağır sayılabilecek tenkitler dile getirildiği, son derece zayıf olduğu belirtilen Fakülte'nin programı düzeltilse bile ancak kapatılan Medresetü'l Mütchassisîn'in bir şubesi derecesinde ilmi yeterliliğe sahip olabileceği, halbuki Fakülte'nin tetkik ve ihtisas kurumu

64 Bk. Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, İFAV Yay., İstanbul 1999, s. 42.

65 Dönemin yazılı yayın organlarında İlahiyat Fakültesi hakkında menfi görüşler de ileri sürülmektedir. Bu yazıların birisinde "İlmin şimdiki terakkisine göre bir ilahiyat fakültesi için müsbet ilimler grubu yoktur" ifadesine yer verilerek başımıza gelen felaket ve geriliğin sebebinin de ulema olduğu ileri sürülmüştür. Buna karşılık Mehmet Ali Aynî ileri sürülen görüşlere cevap vererek, bilimin konusunun somut ve nesnel olaylar olduğu biçimindeki ilim anlayışının pozitivist düşünceye ait olup, böyle bir yaklaşımın fizik, kimya, matematik vs. gibi ilimleri için geçeli olabileceğini halbuki Biyoloji, Psikoloji ve Sosyoloji gibi ilimlerin konularında kesin sebep-sonuç ilişkisinin kurulamayacağını, dolayısıyla özellikle bu sahalarda pozitivist bilim anlayışı ile bir yere varılamayacağını açıklamaktadır. İlahiyat öğretimine gerek olup olmadığı konusunda ise "Mademki bugün her şeyde Avrupa'ya imtisal ediyoruz. Orada ulûm-ı diniye ve kilise hakkında her gün biraz daha mütezâyid neşriyata niçin atf-ı nazar-ı dikkat etmiyorsunuz? " diyerek bu konuda Avrupa'da yapılanlar hakkında örnekler vermektedir. Bk. "Vuzuhsuzluk", *Mihrah*, Sayı : 11, Sene 1, 15 Nisan 1340/15 Nisan 1924, s. 342-347. M. Ali Aynî'nin bu cevabı *Sebilürreşad Dergisi*'nde de yayınlanmıştır. Bk. "İlahiyat Fakültesine Dair", *Sebilürreşad XXI-II*, Aded : 597, 13 Ramazan 1342/17 Nisan 1340/17 Nisan 1924, s. 394-396.

66 "İlahiyat Medresesi Hakkında Medresetü'l Mütchassisîn Müderrislerinin Maarif Vekaleti'ne Gönderdiği Lâyiha", *Sebilürreşad XXIII*, Aded : 594, 21 Şaban 1342/27 Mart 1340/27 Mart 1924, s. 351-352.

olduğu dikkate alındığında Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Kelam ve Tasavvuf şubelerinin olması gerektiği dile getirilmektedir<sup>67</sup>. Yine, program hazırlanırken dînî ve içtîmâî ihtiyaçların yeterince gözetilmediği; farklı programlara sahip şubelerin oluşturulmadığı, din ilimleri ile dolaylı ilişkisi olan derslere yer aldığı, Tefsir ve Hadis ilimleri var ise de bunları da bu seviyedekilerin anlayamayacakları, dolayısıyla da bu proje ile ihtiyaç duyulan din mütehasşislerinin yetiştirilemeyeceği, bunların dışında programda Arapça, Hikmet-i Teşri, Hilâfiyât-ı Fıkhiye, Tasavvuf, Mukayese-i Edyân, Kelam, Fıkıh, Usûl-i Fıkıh'ın olmamasının eksiklik olduğu belirtilmektedir<sup>68</sup>.

Yeni İlahiyat Fakültesi'ne yöneltilen tenkitlerden diğeri de Fakülte'ye kabul edilecek öğrencilerin, öğretim programını takip edebilecek yeterli altyapı bilgilerine sahip olup olmayacakları konusunda yoğunlaşmaktadır. Zira Fakülte'ye lise seviyesinde öğrenim gören öğrenciler kabul edilecekleri için bu seviyede olmayan İmam-Hatip Mektebi mezunlarının bu kuruma girebilmeleri söz konusu değildir. Bu hususta tenkitlerini ileri sürenlere göre genel liselerden kabul edilecek öğrenciler İlahiyat tahsili için gerekli olan temel dersleri hiç görmedikleri için programı takipte zorlanacaklar, bu yüzden de bu Fakülte'yi tercih etmeyecekler ncticede, medrese talebelerinin kabul edileceği ilk yıllardan sonraki dönemlerde Fakülte öğrencisiz kalma tehlikesi ile karşı karşıya kalabilecektir<sup>69</sup>.

Bu konuda öne sürülen çözüm, genel liselerin programının ilahiyat tahsiline öğrenci hazırlayacak biçimde düzenlenmesi söz konusu olamayacağına göre bu amacı gerçekleştirecek "mebâdii ulûm-ı dînîye"nin okutulacağı lise seviyesinde kurumların oluşturulması olarak belirlemektedir. Bu çerçevede, ilahiyat tahsilinin ilk devresini oluşturacak bu kurumlara ilk öğretim veya rüştiye tahsilinden sonra öğrenci kabul edilecektir. Bu fikre göre zaten mevcut olan Darülhilafe'nin altı yıllık İptida-yı Hariç ve Dahil kısımları "İlahiyat Lisesi" olarak düzenlenecek olursa hem ilahiyata talebe hem de din görevlisi yetiştirilmiş olacaktır<sup>70</sup>. Bunun dışında Fakülte, tali (orta) ve ali (yüksek) kısımlardan da oluşturulabilir; ancak bu takdirde de öğrenim süresi uzayacağından cazibesini kaybedebilecektir<sup>71</sup>.

67 "İlahiyat Fakültesi Hakkında Bir Mülakat", *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 601, 19 Şevval 1342/22 Mayıs 1340 (1924), s. 43.

68 Yahya Afif, "İlahiyat Fakültesi'nin Diğer Nevâkıs-ı İlmîsi", *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 601, 19 Şevval 1342/22 Mayıs 1340 (1924), s. 40-43; Yahya Afif, "İlahiyat Fakültesi Nasıl Olmalıdır?", *Sebilürreşad* XXIII, Aded : 595, 28 Şaban 1342/3 Nisan 1340 (1924), s. 355.

69 Yahya Afif, "İlahiyat Fakültesi Nasıl Olmalıdır?", *Sebilürreşad* XXIII, Aded : 595, 28 Şaban 1342/3 Nisan 1340 (1924), s. 354; Antalya mebusu Hoca Rasih Efendi ile bu konuda yapılan mülakat için, Bk. *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 604, 9 Zilkade 1342/12 Haziran 1340 (1924), s. 89-90.

70 Tahsin, "İlahiyat Liseleri Millet'in İhtiyâcât-ı Diniyesini Temin İçin Zarûrî Tedbirler", *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 601, 19 Şevval 1342/22 Mayıs 1340 (1924), s. 44-45; "İlahiyat Fakültesi Hakkında Bir Mülakat", *Sebilürreşad* XXIV, Aded : 601, 19 Şevval 1342/22 Mayıs 1340 (1924), s. 44; Yahya Afif, "İlahiyat Fakültesi Nasıl Olmalıdır?", *Sebilürreşad* XXIII, Aded : 595, 28 Şaban 1342/3 Nisan 1340 (1924), s. 354.

71 Yahya Afif, "İlahiyat Fakültesi Nasıl Olmalıdır?", *Sebilürreşad* XXIII, Aded : 595, 28 Şaban 1342/3 Nisan 1340 (1924), s. 355.

İlahiyat Fakültesi'ne kabul edilecek öğrencilerin mesleğe yönelik olarak hazırlanmaları konusunda ileri sürülen tenkitlerin haklı, ileri sürülen tekliflerin ise tutarlı olduğu ileri sürülebilir. Çünkü yüksek öğretimin ihtisas öğretimi olduğu bugün de geçerli olan bir anlayıştır. İhtisas öğretiminin ise bu aşamadan önce gerçekleştirilecek bir hazırlık üzerine kurulması doğru ve gerekli yaklaşım tarzıdır. Şu halde orta öğretimin genel kültür kazandırma yanısıra yüksek seviyeli ihtisas öğretimine hazırlık niteliğini taşıy biçiminde yapılandırılması gerekir<sup>72</sup>. Bu durum diğer alanlar için olduğu gibi ilahiyat tedrisatı için de gerekli bir husustur. Nitekim İmam-Hatip Mekteplerinin sonraki yıllarda önce lise seviyesinde mesleğe yönelik öğretim kurumları olarak düzenlenmesi ve nihayet günümüzde bu kurumun mezunlarının mesleki öğretimin devamı olarak İlahiyat Fakültelerine yönlendirilmiş olması kanaatimizce daha 1924'lerde dile getirilen bu sıkıntının çözümü olarak doğru biçimde gerçekleştirilen uygulamalardır.

İlk dönemlerde göz önüne alınması gereken böyle bir yapılanmanın geciktirilmesi yine tenkitlerde yer verilen İlahiyat Fakültesi'nin öğrencisiz kalma endişesini de haklı çıkartmıştır. Nitekim Fakültenin ilk ve son öğretim dönemlerine ait öğrenci sayıları dikkate alındığında bu gerçek çok açık biçimde görülebilmektedir. Fakülte'de 1925-1926 öğretim yılında toplam 205 öğrencinin sömestrlere göre dağılımı şu şekildedir:

1. Sömestr : 14	3. Sömestr : 5	5. Sömestr : 8
2. Sömestr : 57	4. Sömestr : 63	6. Sömestr : 4

Talebelerin menşeleri ise :

Medrese-i Süleymaniye:	11	Darülfünun:	2	Liseden gelenler	:5
Sahn Medresesi:	97	İlahiyat talebesi:	3	İptidâ-yı Dâhil Medresesi	: 75
Medresetü'l Vâizin :	12				

Bu talebelerden 195 tanesi Türk tabiiyetli olup diğerleri arasında 2 Sırp, 3 Bulgar, 1 Çin, 1 Afgan ve 3 de diğer olmak üzere 10 tane yabancı tabiiyetli talebe bulunmaktadır. 1925-1926 öğretim yılında bu talebelerden 6'sı vefat etmiş, 10 tanesi tahsili terketmiş, 64 tanesi ise kayıtlarını sildirmişlerdir<sup>73</sup>.

İlahiyat Fakültesi'nin 1927-1932 yılları arasındaki talebe ve mezun sayıları ise şöyledir<sup>74</sup> :

72 Nitekim Millî Eğitim Temel Kanunu'nun 28. maddesinde orta öğretimin bu amaçlarına yer verilmektedir. Söz konusu durumun o zaman için de geçerli olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

73 T.C. Maarif Vekaleti 1925-1926 Ders Senesi İhsâiyat Mecmuası, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 6-7.

74 Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü Maarif 1923-32 İstatistikleri, Devlet Matbaası, İstanbul 1933, s. 64.

<u>Öğretim Yılı</u>	<u>Talebe Sayısı</u>	<u>Mezun</u>
1927-1928	53	11
1928-1929	35	15
1929-1930	35	10
1930-1931	22	2
1931-1932	22	4

1932-1933 öğretim yılına gelindiğinde ise İlahiyat Fakültesi'nde 14'ü ilk 2'si 5, 4'ü altıncı sınıfta olmak üzere toplam 20 öğrenci bulunmaktadır<sup>75</sup>. Bu bilgilerden Fakülte'deki öğrenci sayısında çok ciddi bir azalmanın gerçekleştiği açıkça görülmektedir. Yine 1925 yılındaki öğrencilerin menşelerine bakıldığında 205 öğrencinin 195 tanesinin medrese kökenli olması, genel liselerden mezun olanların yeterli altyapıya sahip olmadıkları için burayı tercih etmeyecekleri fikrini de haklı çıkarmıştır. Talebenin azalmasında bunun dışında, mezunların Diyanet içerisinde yeterince istihdam edilmemesi, mekteplerden din derslerinin kaldırılması gibi nedenlerle ortaya çıkan istihdam sorununun da etkili olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir<sup>76</sup>.

Şu halde ilahiyat alanındaki yüksek öğretime hazırlık niteliğinde orta dereceli öğretim kurumlarının oluşturulmasının haklı gerekçeleri bulunmaktadır. Böyle bir yapılanmada, kapatılan medreselerin hem talebe potansiyeli hem de yapı olarak örnek teşkil edebileceğini söylemenin de yanlış olduğu düşüncesinde değiliz. Zira, gerçekleştirilen eğitimdeki reform hareketini böyle bir yaklaşımın zedeleyeceğini düşünmüyoruz. Dolayısıyla söz konusu dönemde bu konuyla ilgili fikirlerini ileri sürülenlerin de mevcut altyapının yok farz edilmemesi hususundaki çabalarını da doğru buluyoruz.

Fakülte'nin öğretim programının yetersizliği hakkındaki tenkitlere gelince, Fakülte'nin kuruluşunun yasal dayanağı olan Kanun'un 4. maddesinde yer alan "yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek üzere" ifadesinin aynı zamanda kurumun öğretim amacını da belirttiği, imam-hatipliğin açıkça belirtilmesinin yanında hatta vaziflik ve müftülük gibi görevlerin de zımnen bu kurumun amaçları dışında tutulduğu görülecektir. Programı tenkit edenler ile hazırlayanlar arasındaki görüş ayrılığının temelinde aslında bu kurumda ilahiyatçı ile İslam din bilgini kavramlarından hangisinin söz konusu edilip yetiştirilmeye çalışıldığı meselesi olmalıdır<sup>77</sup>. Öyle görünüyor ki programın hazırlanışında İslam din bilgini yetiştirmenin ötesinde din filozofu ya da müsteşrikler gibi İslam kurum ve eserleri üzerinde çalışmalar yapabilecek bilim adamları yetiştirmek amacı gözetilmiştir. Nitekim 20 Haziran 1928 yılında İlahiyat Fakültesi'nde müteşekkil bir komisyonun hazırladığı raporda din ve ibadet alanında yapılması gerekli görülen ıslahatın esasları belirlenerek, bu ıslahatı gerçekle-

75 *Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü Maarif İstatistikleri (1932-1933)*, Devlet Matbaası, İstanbul 1934, s. 255.

76 Ömer Okutan, "Din Eğitimi", *Ankara Aydınlar Ocağı Dergisi*, Ocak-Haziran 1988, Sayı : 1-2, s. 61; Ergin, *Türk Maarif Tarihi III-IV*, s. 1243.

77 Ali Fuad Başgöl, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yay., İstanbul 1977, s. 194.

tirecek olan insanların "hitabete muktedir din filozofları" olduğu, bunun da kaynağının ilmî usûllerle çalışarak "vatana karşı borçlu olduğu medeni ve asri vazifeyi" yerine getirecek İlahiyat Fakültesi olduğu belirtilmektedir<sup>78</sup>.

Yine, Darülfünun Felsefe Tarihi muallimi olan Mehmet Emin'in bu konuda kaleme aldığı yazısı da böyle bir düşüncüyü gerçekleştirecek yapılanmanın hedeflendiğini ortaya koymaktadır. Yazar, medresenin mevcut halini tenkit ederek, medrese tedrisatının fenahlığının okutulan mâlûmattan veya müsbet ilimlerin programda yeterince olmamasından değil takip edilen terbiye ve tahsil tarzından kaynaklandığını ileri sürerek, medrese tahsilinin şuuru ve düşünce kudretini yok ettiğini, din hissini geliştirmeyip kör itiyatlar haline getirdiğini iddia etmektedir. Yeni kurulacak İlahiyat Fakültesi, medresedeki bu yanlışlıkları devam ettirmemeli, medresenin yerini almaktan ziyade İslam dinine ait eserleri ve kurumları ilmi tarzda tetkik edecek yepyeni bir yapılanmayı gerçekleştirmelidir. Fakülte'nin görevleri bu tetkikâtın usûlünü öğretmek bundan anlam çıkarabilmek için gerekli tedrisatı yapmaktır. Bu çerçevede Fakülte'nin öğretim programı şu esaslar üzerine kurulmalıdır :

1. Din ilimleri ve kurumları tetkik edebilmek için gerekli Sosyoloji, Psikoloji, İslam Tarihi ve Tarih Usûlü gibi mâlûmâtı kazandırmak.

2. Dinin temel kaynakları olan Kur'an ve Hadis öğretimi.

3. İtikad ve amel hakkında daha sonra meydana getirilmiş olan eserler medresede olduğu gibi nassî yani Kalam ve Fıkıh halinde değil meydana getirildiği tarihi süreci içinde kronolojik olarak öğretim konusu yapılmalıdır.

4. Böyle bir öğretimden anlam ve netice çıkartabilmek için gerekli olan Din Felsefesi, ilim-din münasebetleri, Dinler Tarihi ve Felsefe Tarihi gibi malumatı kazandırmak<sup>79</sup>.

Yazar, Fakülte'nin belirttiği nitelikleri gerçekleştirebilecek altyapıya sahip olmadığını, bunun gerçekleştirilebilmesi için idaresinin mütefekkir bir müdüre verilip hiç olmazsa 4-5 sene sonra Darülfünun bünyesine alınması gerektiğini ileri sürmektedir.

Buna karşılık gelenek temsilcileri olarak niteleyebileceğimiz medrese taraftarlarının ileri sürdükleri görüşlerden, böyle bir kurumun amacının İslam din ilimleri konusunda âlimler yetiştirmesi gerektiği düşüncesine sahip oldukları anlaşılmaktadır.

İlahiyat Fakültesi'nin amacı ve bu amaç çerçevesinde yapılandırılması konusunun güncelliğini günümüzde de devam ettirdiği ileri sürülebilir. Nitekim, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev alacak vâiz ve müftülerin, İlahiyat Fakültelerinden mezun olanlar arasından alınmasına rağmen, kurs ya da eğitim merkezlerinde ayrıca eğitilmeleri İlahiyat Fakültelerindeki eğitimin bu konuda yetersiz kaldığının ifadesi olarak yorumlanabilir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesinden

78 O. Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi* V, s. 1958-1961; Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, s. 40-42.

79 Mehmet Emin, "Tedrisatın Tevhidi ve İlahiyat Fakültesi", *Mihrab*, Sayı : 9, Sene : 1, 15 Mart 1340 (1924), s. 257-260.

ve İstanbul'da İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasından 80 küsur yıl sonra bu kurumun yapılanmasının kısmen yeniden ele alındığı ve daha da yapılması gerekenler olduğu düşüncesindeyiz. DKAB Öğretmenliği Bölümü yanında doğrudan pratik din hizmetleri ile ilgili ayrı bir bölümün de kurulmasının gerekli olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır.

İlahiyat Fakültesi'ndeki öğretim elemanlarının da öğrenciler gibi zaman içerisinde giderek azaldığı görülmektedir. 1925-1926 öğretim yılında Fakülte'de 26 öğretim elemanı bulunmaktadır. Bunlar menşeleri itibarıyla 11 müderris, 2 muallim, 4 Darülmualimin-i Âlî, 1 Darülmualimin, 3 Mülkiye Mektebi, 1 Hukuk Mektebi, 2 icazet sahibi, 1 lise ve 1 Medresetü'l Mütchassisin mezunudur<sup>80</sup>. Fakülte'deki öğretim kadrosunun sonraki yıllara ait menşei ve sayıları hakkında şu bilgiler bulunmaktadır<sup>81</sup>:

<u>Öğretim Yılı</u>	<u>Darülfünun</u>	<u>Yüksek Mektep</u>	<u>Ecnabi Darülfünun</u>	<u>Diğer</u>	<u>Yekun</u>
1927-1928	-	7	2	4	13
1928-1929	3	6	-	4	13
1929-1930	4	11	1	-	16
1930-1931	2	11	-	-	13
1931-1932	2	11	-	-	13

1932-1933 öğretim yılında ise Fakülte'nin öğretim kadrosunda 4 müderris, 1 müderris muavini ve 8 muallim bulunmaktadır<sup>82</sup>.

Noticede İlahiyat Fakültesi'nin varlığı 1933 yılında gerçekleştirilen üniversite reformu çalışmaları esnasında İstanbul Darülfünununu'nun ilga edilmesi ile birlikte sona ermiş, yeniden kurulan İstanbul Üniversitesi bünyesinde ise yer verilmeyerek, Edebiyat Fakültesi'nin Şarkiyat Enstitüsü'ne bağlı İslam Araştırmaları Enstitüsü'ne dönüştürülmüştür<sup>83</sup>.

## SONUÇ

Tevhid-i Tedrisat Kanunu, böyle bir düzenlemeye ihtiyaç duyulması ve düzenlemenin din eğitimi ve öğretimine etkisi olmak üzere iki açıdan değerlendirilmelidir. Öncelikle Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ülkedeki öğretim birliğinin sağlanmasında isabetli ve gerekli bir yasal düzenleme olduğu, hatta böyle bir düzenlemenin geç bile kaldığı, öte taraftan Kanun'un din eğitimi ve öğretimini olumsuz biçimde etkileyc-

80 T.C. Maarif Vekaleti 1925-1926 Ders Senesi İhsâiyat Mecmuası, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 8.

81 Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü Maarif 1923-32 İstatistikleri, Devlet Matbaası, İstanbul 1933, s. 91.

82 Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü Maarif İstatistikleri (1932-1933), Devlet Matbaası, İstanbul 1934, s. 258.

83 "İstanbul Darülfünununun İlgasına ve Maarif Vekaleti'nce Yeni Bir Üniversite Kurulmasına Dair Kanun", *Düstür* XIV, III. Tertib. 31 Mayıs 1933, s. 1229-1231. Bu konuda bilgi için ayrıca, Bk. Ergin, *Türk Maarif Tarihi* III-IV, s. 1241; Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, s. 75; Recai Doğan, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tevhid-i Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitimi-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar", *Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yay., Ankara 1999, s. 266-268; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, İFAV Yay., s. 45-51; Mustafa Ergün, *Atatürk Devri Eğitim Sistemi*, AÜDTCF Yay., Ankara 1982, s. 138-147.



bilecek hiçbir hüküm taşımadığı görülmektedir. Kanun ile dîni-meslekî öğretim fonksiyonel değil, sadece yapısal bir değişime uğrayarak –hatta böyle bir yapılanma ile yasal güvence altına da alınarak - devam ettirilmiş olmakta; böylece medreseler fonksiyonsuz hale getirilmektedir. Esasen medreselerin kapatılış gerekçesi olarak görünen fonksiyonsuzluk konusuna dikkatlice bakıldığında bu gerekçenin, son dönemlerde açılan ve özellikle din görevlisi yetiştirmeyi amaçlayan medreseler için geçerli olduğu, genel öğretim yapan medreselerin kapatılmasının ise zaten kanunun asıl hedefi ve ruhu olan öğretimdeki birlik nedeniyle kapatıldıkları görülür. Nitekim imam-hatip ve müezzin yetiştirmek üzere kurulan Medresetü'l Eimme ve'l Hutbe, vâiz yetiştirmek üzere kurulan Medresetü'l Vâizîn ve yüksek dereceli Medresetü'l Müttehassısın'ın, kanunda açıkça belirtilen görevlerin İmam-Hatip Mektepleri ve İlahiyat Fakültesi'ne verilmesi ile varlıklarına ihtiyaç kalmamıştır.

Söz konusu dönemde çok tenkit edilen medreselerin ilgâ edilmesinin de yanlış olmadığını, bu uygulamanın 4. maddede yer verilen hüküm uyarınca son derece tabii bir sonuç olduğunu düşünüyoruz; zira kurumların zaman içerisinde eskiyerek amaçlarını gerçekleştiremeyecek hale gelmeleri ve bunun sonucunda da varlıklarını kaybetmeleri tabii olduğu kadar fonksiyon ve görevlerine yeni oluşturulacak yapılanma içinde yer verilmemesi ya da ihmal edilmesi de yanlıştır. Öyle görünüyor ki tenkit edilmesi gereken nokta medreselerin ilgası değil, bu kurumların görevlerini yerine getirecek yeni kurumlar doğru ve isabetli biçimde oluşturulmuş iken bunların sağlıklı işleyişini sağlayacak tedbirlerin alınıp kararlılıkla uygulanmamasıdır.

Bu çerçevede, öncelikle oluşturulan yeni kurumların mevcut sisteme intibakları esnasında tutarlı ve doğru kararların alınmadığını düşünüyoruz. İmam-Hatip Mekteplerinin, İlahiyat Fakültesi'ne talebe yetiştirecek seviyede düzenlenmemesi her iki kurumun da sonunu hazırlayan talebesizlik problemini doğuran en önemli neden olmuştur. Halbuki, çalıştığımız dönemde de dile getirildiği gibi İmam-Hatip Mekteplerinin hem mesleğe hem de mesleki eğitimin devamı niteliğindeki İlahiyat Fakültesi'ne öğrenci yetiştirmek üzere "lise" seviyesinde düzenlenmesi gerekirdi. En başında belirlenmesi gereken bu yaklaşımın tarihi süreci içinde adım adım ve sıkıntılarla günümüzde nihayet gerçekleştirildiği; ancak bu sefer de başka problemlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Öyle görünüyor ki bu süreçte asıl problem, problemlerin varlığı değil sağduyu ve bilimsel gerçeklerin çoğu zaman göz ardı edilmesi olmuştur. Bu durum ülkemizdeki din eğitiminin eksikliğinden kaynaklanan yanlış yönelişlere neden olduğu<sup>84</sup> gibi mesleki sınırlarda kalması gereken din öğretiminin genel eğitime doğru kayma eğilimine de neden olmuştur. Böyle bir eğilimin kaliteli ve amacına uygun mesleki din öğretimi açısından da sıkıntıları getirdiği bilinmektedir.

84 Bu konuda Ahmet Hamdi Akseki'nin 1950 yılında hazırladığı ve Yeni Sebülürreşad Dergisi'nin 100-105. sayılarında yayımlanan "Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Bir Rapor" adlı çalışmasında önemli tesbitler bulunmaktadır. Raporun, Mehmet Bulut tarafından yayımlanan tam metni için, Bk. *İslâmiyât* IV, Sayı : 1, Ocak-Mart 2001, s. 131-144.

Diğer taraftan özellikle İlahiyat Fakültesi'nin amacı olarak belirlenen "yüksek diniyat mütehasısları"nın yetiştirilmesinden ne anlaşılması gerektiği problemi tartışılabilir. Genel olarak din filozofu ya da islam kültür mirası üzerinde bilimsel araştırmalar yapabilecek uzmanların mı yoksa islam din ilimleri üzerinde çalışan din bilginlerinin mi yetiştirileceği tartışması bir yana günümüzde bunlara bir de haklı olarak DKAB dersi öğretmeni yetiştirme amacı eklenmiştir. Günümüzde İlahiyat Fakültelerinde bu amaçların hepsinin geçerli olduğu ileri sürülebilir. Ancak yapılanmanın da bu doğrultuda gerçekleştirilmesi gerekir. Öncelikle islam din ilimlerinde uzmanlık konusunun akademik ve pratik ağırlıklı yönlerinin olduğu; bunlardan özellikle pratik tarafın bazı yetersizlikler taşıdığı ileri sürülebilir. Nitekim Fakülte mezunlarından müftü ve vâiz olanların Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından oluşturulan merkezlerde tekrar eğitim görmesi bunun en açık delilidir<sup>85</sup>. Bu itibarla Fakültenin yapılması içinde "Pratik Din Hizmetleri" adlı bir bölüme ihtiyaç duyulmaktadır. Aynı yapılanma içinde öğretmen yetiştirirken ilköğretim kurumları yanında genel orta öğretim ile İmam-Hatip Meslek Liseleri için farklı programların uygulanmasının daha isabetli olacağı görüşüne de katılıyoruz<sup>86</sup>.

Ele almaya çalıştığımız ve tarihe malolan dönemdeki uygulamalar hakkında netice olarak şunları söyleyebiliriz ki eğitim kurumlarına yön verilirken öncelikle genel milli amaçlara paralel olarak sosyal, psikolojik ve pedagojik ihtiyaç ve gerçeklerin göz ardı edilmemesi, eğitim konusundaki diğer çalışmalarda olduğu gibi bu alanda da başlıca belirleyicinin bilimin olması gerektiği düşüncesindeyiz. Atatürk'ün dediği gibi: "Efendiler, dünyada her şey için maddiyât için mânevîyât için hayat için muvaffakiyet için en hakiki mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde mürşit aramak gaflettir, cehalettir, dalâlettir. Yalnız ilmin ve fennin yaşadığımız her dakikadaki safhalarının tekâmülünü idrak etmek ve terakkiyatını zamanında takip eylemek şarttır"<sup>87</sup>.

85 Bk. Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, ÇÜİF Yay., Adana 1998, s. 271; M. Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998)*, İBAV Yay., Kayseri 2000, s. 82-83.

86 Bk. Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998)*, s. 132-134.

87 Atatürk'ün bu sözlerinin yer aldığı, 25 Ağustos 1924 yılında Ankara'da toplanan I. Muallimler Birliği Kongresi'nde yaptığı konuşmasının tamamı için, Bk. *Maarif Vekaleti Mecmuası*, Sayı : 12, Ağustos 1927, s. 110-116.

# Alioğullarının Siyasal İktidar İstencinde – Abbasiler Dönemi – İlk Mücadelesi: Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin İsyanı

*Nuhide Bozkurt\**

## ABSTRACT

*Alids, who occasionally try to capture the power after the assassination of Ali by a Kharijit in Ramadan 40 / January 661, have not attempted such a rebellion for a long time after the murder of Husayn b. Ali. During this silence period without any Alid uprisings, Alids have played an active role in the preparation of the Abbasid Revolution which started around 100/718 under the ruling of Muhammed b. Ali. Having believed that the Abbasid Revolution, emerged with the slogan of "er-rida min al-i Muhammed" including also the Alids, shall give the power to them, Alids get disappointed upon the Abbasid government which completely disregards them in the administration of the Islamic state. This frustration provokes the efforts of Alids in the establishment of their own political power by destroying the Abbasid regime. In this article, we will analyze the first of the Alid rebellions occurred in this content, namely the uprising of Muhammed en-- Nefsu'z-Zekiyye.*

**Keywords:** *Alids, uprising, rebellion, Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye.*

## Tarihsel Arka Plan

Alioğulları, Hz. Ali'nin ramazan 40/ocak 661'de bir harici tarafından öldürülmesinden sonra zaman zaman iktidarı ele geçirme teşebbüsünde bulunmuşlardır. Hz. Ali'ye bağlı taraftarlar, onun ölümü üzerine oğlu Hasan'a halife olarak beyat ettilerse de Hasan, Muaviye (41-61/661-680) ile uzlaşmaya vararak halifelik iddiasından vazgeçti. Muaviye'nin ölümü üzerine yönetime gelen Yezid'in (60-64/680-684) halifeliğini tanımayı reddeden Hz. Ali'nin diğer oğlu Hüseyin, Kufeliler tarafından Emevîlere karşı ayaklanmaya çağıldı. Bu çağrıya olumlu cevap veren Hz. Hüseyin'e beyat edildi. Yanında bir grupla Kufe'ye<sup>1</sup> yönelen Hüseyin ve arkadaşlarından bir çoğu Kerbela'da<sup>2</sup> 10 Muharrem 61/10 Ekim 680'da öldürüldü.

Alioğulları, Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra uzun bir süre herhangi bir isyana kalkışmadılar. Öyle zannediyoruz ki bu sessizlik, Alioğullarının büyük bir çoğunluğunun, Muhammed b. Ali (ö.125/743) liderliğinde 100/718 yılı dolaylarında başlatılan Abbasi ihtilal hareketine destek vermiş olmalarından kaynaklanmaktadır.

\* *Doç.Dr.* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1979, IV, 490.

2 Yakut el-Hamevi, IV, 445.

Abbasi ihtilal lideri Muhammed b. Ali, dailerden, propaganda yaparken hedef olarak belirlenen işi “er-rıza min al-i Muhammed”<sup>3</sup> yani “Muhammed ailesinden herkes tarafından kabul edilebilecek bir kişi” sloganıyla aktarmalarını istemiştir. Muhammed ailesi hem Abbasoğullarını hem de Alioğullarını kapsadığı için bu sloganın içeriğinin açıkça belirtilmiş olduğu söylenemez.<sup>4</sup>

Alioğulları, “er-rıza min al-i Muhammed” sloganı ile başlatılan Abbasi hareketinin kendilerini de içerdiği ve iktidarın kendilerine verileceği kanaatini taşımaktaydılar. Ancak ihtilal hareketi, Abbasoğullarından Muhammed b. Ali liderliğinde başlamış ve bu liderliğin aynı aile içinde devamı sağlanmıştır. Muhammed b. Ali oğlu İbrahim’i kendisinden sonra yerine geçecek kişi olarak tayin etmiş<sup>5</sup>, İbrahim de babasının ölümünden sonra yürüttüğü liderlik görevini Emeviler tarafından hapsedilip öldürüleceğini hissetmesi üzerine kardeşi Ebu’l Abbas es-Saffah’a devretmiştir.<sup>6</sup>

14 Rebiulevvel 132/31 Ekim 749’da Kufe’deki büyük mescidde beyat alan Ebu’l-Abbas<sup>7</sup>, yeni kurulan devletin halifesiydi artık. Ebu’l-Abbas’ın kardeşi Mansur’u kendisinden sonra halifelğe geçecek 1. Veliht, diğer kardeşinin oğlu İsa b. Musa’yu da 2. Veliht olarak tayin etmesi<sup>8</sup> ve Mansur’la birlikte de bu geleneğin devam etmesi, Alioğullarının hilafete yaklaştırılmamaları anlamına geliyordu.

Alioğulları böyle bir durum karşısında hayal kırıklığına uğramış ve Abbasoğullarının -ileride temellendireceğimiz üzere kendi hakları olduğuna inandıkları- hilafeti gasbettikleri düşüncesine kapılmışlardı. Bu doğrultuda Abbasi rejimini yıkarak kendi siyasal iktidarlarını kurmayı hedef edinen Alioğullarının Muhammed b. Abdullah’ın (ö. 145/762) önderliğinde Ebu Ca’fer el-Mansur (136-158/754-775) döneminde başlattığı ilk isyan hareketini bu çalışmamızda irdelemeye çalışacağız.

### Mücadelenin Gelişim Süreci

En-Nefsu’z-Zekiyye (Saf Ruh) lakabıyla tanınan Muhammed b. Abdullah b. Hasan el-Müsenna b. el-Hasan b. Ali b. Ali Ebi Talib, ailesi içinde en faziletli, dönemin en dindar ve alim bir kişisi olarak kabul edilmişti.<sup>9</sup> Muhammed’in, Peygamber-

3 *Ahbaru’d Devleti’l-Abbasiyye*, yazarı meçhul, Thk. Abdulaziz ed-Duri ve Abdulcabbar el-Muttalibi, Beyrut: Daru’t Talia, 1971, 194.

4 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, 38-39.

5 İbr Kuteybe, *el-İmame ve’s-Siyase*, Mısır: Mahmud Tevfik el-Kutubi, 1959, 323; Belazuri, *Ensabu’l-Eşraf*, Thk. A. A. ed-Duri, Beyrut, 1978, III, 118; Taberi, *Tarihu’l-umem ve’l-mülük*, Thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Beyrut: Daru Esveydan, tarihsiz, VII, 227; Ahbar, 237.

6 Taberi, VII, 423; Ahbar, 409-410; Mes’udi, *Murucu’z-zehab ve meadinul’l-Cevher*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Mektebetu’l-İslamiyye, tarihsiz, III, 267.

7 Taberi, VII, 420.

8 Taberi, VII, 470; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’l-Tarih*, Beyrut, 1982, V, 461.

9 İsfahani, *Makatilu’l-talibiyyin*, Thk. Ahmed Sakar, Kahire: Daru İhyail-Kütubi’l-Arabiyye, 1949, 233; İbnü’t-Tiktaka, *el-Fahri fi’l-adabi’s-sultanıyye ve’d-düveli’l-islamiyye*. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Subhi, 1962, 131.

'in geleceğini müjdelediği "mehdi"<sup>10</sup> olarak tanındığı kaynaklar tarafından zikredilmektedir.<sup>11</sup>

145/762 yılında Mansur'a karşı, iktidarı ele geçirmek için açıkça isyan hareketini başlatan Muhammed'in böyle bir isyana teşebbüs etmesinin ardında yatan sebeplerin, isyan hareketinin gelişme seyrinden önce irdelenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Nefsu'z-Zekiyye, yaşadığı dönemde oldukça popüler bir şahıs olmasına rağmen hem o hem de babası aktif bir çalışmanın içerisinde bulunmamış ve Abbasi ihtilal hareketinin ve Emevi düşüşünün pasif bir seyircisi olmuşlardır.<sup>12</sup> Ancak kaynaklarımızda Nefsu'z-Zekiyye'yi Abbasi ihtilalinin oluşum sürecinde rol almış biri olarak gösterip kendisine bu süreçte halife olarak beyat edildiğini bildiren bir rivayete sahibiz. Bu rivayeti analiz etmeye çalışalım.

Emevi devrinin sonlarına doğru 127/744 yılında vuku bulduğu iddia edilen olayı kaynaklarımız şöyle aktarmaktadır:

İsfahani, (ö.356/967) Haşimoğullarının Ebva'c' <sup>13</sup> gerçekleştirdikleri bir toplantıda, içlerinde Saffah ve Mansur'un da bulunduğu bir grubun Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'ye beyat ettiklerini bildirmektedir.<sup>14</sup>

İsfahani'nin ayrıntılı bir biçimde sunduğu bu toplantıya diğer bazı tarihçiler de işaret etmiştir. Mesela Taberi (ö.310/922), 144/761 yılı olaylarında Abdullah b. Hasan'ın iki oğlu Muhammed ve İbrahim'in durumu ile ilgili bilgi verirken; Nefsu'z-Zekiyye'nin, Mekke'de<sup>15</sup> Haşimoğullarıyla ilgili müşaverede bulunulan gecede Mansur'un kendisine halife olarak beyat ettiği haberini zikrettiğini bildirir.<sup>16</sup>

İbnü't-Tiktaka da (ö.709/1309), Haşimoğullarının, Emevi Devleti'nin sonlarına doğru durumlarını müzakere ettikleri bir toplantı düzenlediklerini ve bu toplantıda, içlerinde Saffah ve Mansur'un da bulunduğu Abbasi ve Talibilerden bir grubun Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'ye beyat ettiklerini rivayet eder.<sup>17</sup>

Ancak bize göre, Abbasoğullarından Saffah ve Mansur'un, Emevi Devleti'nin sonuna doğru 127/744-45 yılında vuku bulduğu kabul edilen Ebva toplantısında, Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'ye beyat ettikleri konusu tarihi gerçeklere bir çok

10 "Mehdi". kelime olarak kendisine rehberlik edilen, Allah tarafından yol gösterilen manasına gelmektedir. Emevilerin idaresinden hayal kırıklığına uğrayan bir çok Müslüman, özellikle Kербela katliamından sonra Tanrı tarafından rehber olarak gönderildiğini düşündükleri bir lider (mehdi) fikrine inandılar. Bu bağlamda mehdi unvanı, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye için kullanılmıştır. Özellikle Şii firkalarda bu inanç daima canlı tutulmuştur. (Mehdi inancı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. S. Husain Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London and New York: Longman, 1979, 261-268; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Mesih ve Mehdi İnanç Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV (1981), 196-214.

11 İbnü't-Tiktaka, 132; İsfahani, 233 vd.

12 Jafri, 269.

13 Yakut el-Hamevi, I, 79.

14 İsfahani, 256-257.

15 Yakut el-Hamevi, V, 181-188.

16 Taberi, VII, 517.

17 İbnü't-Tiktaka, 130-131.

açıdan ters düşmektedir. Nitekim araştırmacılar, rivayeti analiz ederek rivayetin doğruluğunu tartışmışlardır.

Bu rivayeti analiz eden araştırmacıardan Ukayli, toplantının vuku bulduğunu, ancak bu toplantıda, Nefsu'z-Zekiyye'ye beyatın mümkün olamayacağını söyler. Kendisini temellendirirken de İsfahani'nin ve İbnü't-Tiktaka'nın Şii eğilimli birer yazar olduklarını ve bu noktada görüşlerine güvenilemeyeceğini, Taberi'nin ise olayı zayıf bir rivayet olarak naklettiğini, sonuçta böyle bir beyatın gerçekleşmesinin akıl dışı olduğunu belirtmektedir.<sup>18</sup>

Faruk Ömer de değerlendirmesini yaptığı bu rivayetten şu sonuçları çıkarır: Haşimoğulları, Emevi Devleti'nin sonuna doğru, Ebva'da toplanmışlardır. Abdullah b. Hasan el-Mahz ve oğlu Muhammed, Cafer es-Sadık, Ebu'l-Abbas, Ebu Cafer gibi şahısların hazır bulunduğu bu toplantıda; Abdullah b. Hasan, Emevi Devleti'nin yıkılmasının arkasından oğlu Muhammed'in halife olması isteğini dile getirmiş, ancak bu konuda bir ittifak sağlanmamıştır. Ayrıca Faruk Ömer, Horasan'da<sup>19</sup> 98/716-17 yılından beri başlayan Haşimi hareketinin idraki içerisinde olan Abbasilerin, Haşimilerden belirli bir şahsa beyat etmelerinin mantıksız olduğunu kabul etmektedir. Ona göre olay doğru olsaydı, Muhammed'in isyan ettikten sonra Mansur ile olan yazışmalarında bu durum dile getirilirdi.<sup>20</sup>

Ebva toplantısının değerlendirmesini yapan diğer bir araştırmacı Abdullah b. Ali de, bu toplantıda Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'ye beyat edilmediği görüşündedir. Ukayli ve Faruk Ömer ile hemen hemen aynı argümanları kullanan Abdullah b. Ali, onlardan farklı olarak Muhammed'in Medine<sup>21</sup> halkına hitaben yaptığı ilk konuşmasında böyle bir beyattan söz etmemesi ve İmam Malik b. Enes'in (ö. 179/795) Muhammed'e isyan için verdiği cevazda böyle bir olayı delil olarak kullanmaması noktalarına değinir.<sup>22</sup>

Cem Zorlu da böyle bir beyatın olmadığı ile ilgili bazı gerekçeler ileri sürmüştür. Abbasi davetinin önemli merhaleler aldığı, Abbasoğullarından İbrahim'e beyatın yapıldığı bu aşamada, Abbasoğullarının Muhammed'e beyat etmelerinin mantıken mümkün olmadığını, isyandan sonra Muhammed ve Mansur'un yazışmalarında bu beyattan hiç söz edilmediğini, beyatın var olduğunu belirten rivayette birtakım çelişkiler bulunduğunu ifade ederek beyatın gerçekleşmediğini ileri sürer.<sup>23</sup>

Rivayeti tenkid etmeden doğru kabul eden araştırmacılar da vardır. Bu yaklaşımın bir örneğini teşkil eden Semira Muhtar'm<sup>24</sup> Şii eğilimli bir yazar oluşu; onu,

18 M. Raşid Ukayli, *es-Şia*, Amman, 1980, 121-122.

19 Yakut el-Hamevi, II, 350-354.

20 Faruk Ömer, *el-Abbasiyyun l-evail*, Beyrut: Daru'l-İrşad, 1970, 170-171.

21 Yakut el-Hamevi, V, 82-88.

22 Abdullah b. Ali el-Müsnid, *el-Aleviyyun ve l-abbasiyyun ve da'vetu al-i beyt*, Kahire: Daru'l-Menar, 1991, 78-80.

23 Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyantlar*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, 224.

24 Semira Muhtar, *Cihadu's-şia fi'l-asr l-abbasiyyi l-evvel*, Beyrut: Daru's-Sebil, 1978, 113.

bu rivayeti analiz etmekten uzaklaştırarak doğru olarak kabul etmeye itmiş olmalıdır.

Özetle ifade etmek gerekirse, olayın meydana geldiği kabul edilen tarihlerde Abbasi ihtilal hareketi önemli aşamalar kat etmişti. Bu dönemde ihtilal lideri, Abbasoğullarından Muhammed b. Ali'nin oğlu İbrahim'di. Humeyme<sup>25</sup> merkezinden yönlendirilen bu ihtilal hareketi, Haşimoğulları adına başlatılmış ve bu yaklaşım "er-rıza min al-i Muhammed" şeklinde sloganlaştırılmıştı. Emevileri yıkmaya yönelik bu harekette, Ali ve Abbasoğulları birlikte hareket ediyordu. Ancak ihtilali yönlendiren liderler Abbasoğullarındandı. Humeyme'de, ihtilal lideri Muhammed ve onun ölümünden sonra İbrahim (ö.132/749) ile birlikte yaşayan ve olayın arka planında Abbasoğullarını iktidara getirme düşüncesinin yer aldığı bilincinde olan Saffah ve Mansur'un Alioğullarından Nefsu'z-Zekiyye'ye halife olarak beyat etmeleri mümkün görünmemektedir.

Eğer gerçekleşseyse Ebva toplantısı, Haşimoğullarının Emevilere karşı verdiği mücadelenin bir durum değerlendirmesi olmalıydı görüşünü taşımaktayız. Yoksa iddia edildiği gibi bu toplantı, halife seçmek için düzenlenmemiş ve neticede de Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'ye beyat edilmemiştir.

14 Rebiulevvel 132/31 Ekim 749'da, Ebu'l-Abbas es-Saffah için Kufe'de beyat alınmasıyla Abbasi Devleti resmen kurulmuş oldu. Ülkenin her tarafında Saffah adına beyat alınmaya başlanmıştı. Ancak Muhammed ve kardeşi İbrahim'in halifeye beyat etmeyerek ortadan kaybolmaları, Saffah'ı halife tanımayışlarının bir ifadesi olarak algılanmış ve Abbasi hilafetinin dikkatini çekmişti. Saffah'ın hilafetinde 136/754 yılının sonuna doğru hac görevini yerine getiren Mansur'un bu iki kardeşi sorması bu durumun somut bir örneğini teşkil etmiştir.<sup>26</sup>

Saffah'ın hilafet döneminde herhangi bir takibe uğramayan Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin, bu dönemde devleti huzursuz edecek boyutta bir iktidar mücadelesi içinde olmadığı ve propagandasını açık bir şekilde yürütmediğini anlamak mümkündür. Ayrıca yeni kurulmuş bir devletin halifesi olarak da Saffah'ı meşgul eden daha önemli işler olmalıydı.

Saffah'ın ölümü üzerine 13 Zilhicce 136/8 Haziran 754'te hilafete gelen Mansur, konumundan şüphelendiği Muhammed hakkında ciddi bir kovuşturma başlattı. Mansur, Muhammed'in amacının ne olduğunu saptamak için gizli bir şekilde Haşimoğullarından bilgi almaya çalıştı. Hasan b. Zeyd'in dışında konuyla ilgili bilgi aldığı kişiler Mansur'a, Muhammed'in hilafeti ele geçirme isteği bilindiği için kendisinden korktuğu dolayısıyla kaçtığını söylediler. Hasan b. Zeyd ise Muhammed'in iktidarı ele geçirmek için fırsat kolladığını Mansur'a bildirir.<sup>27</sup>

Muhammed'in hilafeti ele geçirmeyi amaçladığını ve bunun için çalıştığını net bir şekilde öğrenen Mansur, Muhammed'in babası Abdullah b. Hasan'dan oğlunu,

25 Yakut el-İlamevi, II, 307.

26 Taberi, VII, 517-518; İbnül-Esir, V, 513-514.

27 İbnü'l-Esir, V, 514.

hac yapılan dönemde yanında bulundurmasını istedi. Abdullah ise Mansur'un bu isteğini yerine getirmedi.

Mansur, göçebe Araplardan köleler satın alarak onları Medine çevresinde Muhammed'i bulmakla görevlendirdi. Ayrıca Mansur, taraftarlarının ağzından yazılmış, Muhammed'e itaat ettiklerini ve bu konuda yarıştıklarını içeren bir mektup, mal ve hediyelerle birlikte özel bir gözcüyü, Medine'ye gönderdi. Medine'ye gelen bu gözcü, Abdullah b. Hasan'a gitti ve oğlu Muhammed hakkında bilgi istedi. Önceleri oğlu hakkında bilgi vermektan kaçınan Abdullah'ın güvenini kazanan bu gözcü, sonuçta Muhammed'in Cüheyne dağında gizlendiğini Abdullah'tan öğrendi. Gözcü, Muhammed'in bulunduğu yere yöneldi. Ancak bu arada Mansur'un sırlarını yayan bir katibi, durumdan Abdullah'ı mektupla haberdar etti. Bunun üzerine paniğe kapılan Abdullah, Muhammed'i bilgilendirmek üzere bir şahsı gönderince Muhammed durumdan haberdar edildi, ama gözcü bu arada kaçmayı başararak Mansur'a olanları anlattı.<sup>28</sup>

Bu arada Muhammed b. Abdullah'ın Basra'ya<sup>29</sup> gelerek propagandaya başladığını öğrenen Mansur da hemen Basra'ya gelmişti. Muhammed, Mansur gelmeden önce Basra'yı terk etmiş, kardeşiyle birlikte önce Aden'e<sup>30</sup> sonra Sind'e<sup>31</sup>, Kufe'ye ve sonunda Medine'ye dönmüşlerdi.<sup>32</sup>

Her fırsatta Muhammed ve kardeşi hakkında bilgi alma yollarını deneyen Mansur, 140/757-58 yılında hacca gitti. Ebu Talib ailesine bol miktarda hediyeler sunan Mansur, yine ortalarda görünmeyen Muhammed ve İbrahim'in nerede olduğunu, babaları Abdullah'tan sordu. Onlar hakkında bilgisi olmadığını söyleyen Abdullah ile Mansur sert bir tartışmaya girdiler. Muhammed ve kardeşi, Mansur'un hac yaptığı bu zaman diliminde Medine'yi terk ettiler.

Muhammed ve taraftarları Mekke'de toplandılar. Mansur'u öldürmek isteyen taraftarlardan birini Muhammed, "Hayır, onu itaate davet etmeden öldürmem." deyerek engelledi. Mansur'un komutanlarından Ebu'l-Asakir diye bilinen Horasanlı Halid b. Hasan maiyetindeki 1000 kişi ile birlikte Muhammed'e katıldı. Halid'in geri dönmelerini isteyen Mansur bunda başarılı olamayınca onun üzerine saldırarak taraftarlarını öldürdü. Halid ise Muhammed'e katıldı.<sup>33</sup>

Mansur, bu sırada Medine valisi olan Ziyad b. Ubeydullah'ı, Muhammed ve İbrahim'in aleyhine kışkırttı. Ziyad da Muhammed'i yakalayacağına dair halifeye söz verdi. Muhammed'in Medine'ye gelişinde ona karşı iyi davranarak onu serbest bırakan Ziyad'ı Mansur, valilikten azlederek hapsedti. Mansur, Ziyad'ın yerine kendisinden Muhammed b. Abdullah'ı yakalamasını istediği Muhammed b. Halid'i vali tayin ederek yeni valiye maddi açıdan da önemli destek verdi. Recep 141/Kasım 758'de

28 Taberi, VII, 527-528; İbnü'l-Esir, V, 514-516.

29 Yakut el-Hamevi, I, 420-441.

30 Yakut el-Hamevi, IV, 89-90.

31 Yakut el-Hamevi, III, 267.

32 İbnü'l-Esir, V, 517.

33 İbnü'l-Esir, V, 518; ayrıca bkz. Taberi, VII, 525-526.



Medine'ye gelen Muhammed b. Halid, Muhammed'in yakalanması için bütçeden önemli bir miktar para ayırdı. Çalışmaların yavaş yürüdüğü kanaatine varan Mansur, Muhammed b. Halid'i suçlayarak Medine ve yöresinin aranması hususunda emir verdi. Bu emir üzerine bütün evleri arayan vali, Muhammed'i bulamadı.

Mansur, Muhammed b. Halid'in bu konuda bir sonuca varamadığını görünce Ramazan 144/Aralık 761'de onu görevinden azlederek, Riyah b. Osman b. Hayyan el-Mürri'yi Medine'ye vali tayin etti.<sup>34</sup>

Mansur'un, Riyah'ı Medine'ye vali olarak ataması oldukça uygun görünüyordu. Çünkü yeni valinin Şamlı ve Kays kabilesinden oluşu bu işi daha ciddiye alacağı düşüncesini çağrıştırmıştı. Şamlılar, Alioğullarına düşmandı. Kays kabilesi ise devlette önemli görevlere getirilmekten mahrum edilmişti.<sup>35</sup>

Görevini oldukça ciddiye alan Riyah, hapiste olan Abdullah b. Hasan'ı tehdit ederek ona oğullarını getirmesini, aksi takdirde kendisini öldüreceğini söyledi.<sup>36</sup> Riyah ayrıca okuduğu hutbe ile Medine halkını tehdit etmiştir. Medine halkı, bu tehdide tepki göstererek valiye sert cevaplar vermiştir.<sup>37</sup>

Riyah, Medine halkının kendisine karşı yaptığını itaatsizliği Mansur'a bildirince, Mansur Medine halkına okunmak üzere bir elçi ile mektup gönderdi. O, mektubunda valinin kendisine Medine halkının halifeye beyattan döndüğünü ve merkezi otoriteye karşı muhalefet içerisinde olduklarını yazarak onları kınamış ve bu durumu sürdürdükleri takdirde kendilerini kötü bir son içerisinde bulacaklarını bildirmiştir.<sup>38</sup> Mektubun okunması sonucu kızgınlığı daha artan Medine halkı, valiyi yalan bilgi vermekle suçlayarak taşa tutmuştur.<sup>39</sup>

Muhammed ve İbrahim'in yakalanması konusunda Medine halkına baskı uygulayan Riyah'ın bu tutumundan Halife Mansur hoşnut kalmıştır.<sup>40</sup>

144/761-762 yılında Mansur hac mevsiminde Hicaz'a<sup>41</sup> gider. Ancak Halife Medine'ye gitmez, Rebeze'ye<sup>42</sup> geçer.<sup>43</sup> Riyah, Rebeze'ye Halifenin yanına gider. Mansur, Riyah'ı Hasanoğullarını ve onların anne tarafından kardeşleri Muhammed b. Abdullah b. Amr b. Osman'ı yanına getirmesi için Medine'ye geri gönderir. Medine'ye gelen Riyah, Hasanoğulları ve Muhammed b. Abdullah b. Amr'ı yakalayıp ayak ve boyunlarından bağlayarak Rebeze'ye götürür.<sup>44</sup> Mansur, Hasanoğullarından

34 Taberi, VII, 528-532; İbnü'l-Esir, V, 518-520; ayrıca bkz. Ya'kubi, *Tarihü'l-Ya'kubi*, Beyrut: Daru Sadır, tarihsiz, II, 374.

35 Ukayli, 127.

36 Taberi, VII, 533; İbnü'l-Esir, V, 520.

37 Yakubi, II, 374-375.

38 Yakubi, II, 375.

39 Yakubi, II, 375.

40 Ukayli, 127.

41 Yakut el-Hamevi, II, 218-220.

42 Yakut el-Hamevi, III, 24-25.

43 Dineveri, *Ahbaru'ut-Tıval*, Mısır: Matbatü's-Sa'ade, 1330, 364.

44 Taberi, VII, 539-540; İbnü'l-Esir, V, 523-524; ayrıca bkz. Yakubi, II, 374; İbn Tağrıberdi, *en-Nücumu'z-Zahire fi Muluk Mısır ve Ve'l-Kahire*, Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısıriyye, tarihsiz, I, 353.

Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin yerini sorar. Bu grup onun yerini bilmediğini ve ondan haberdar olmadığını söyleyince Mansur, gruba oldukça sert davranır.<sup>45</sup> Kufe'ye nakledilen bu grub, Kufe'de yer altındaki bir bölmede olumsuz şartlarda hapsedilir.<sup>46</sup>

Mansur, Hasanogullarına karşı oldukça sert ve acımasız bir politika takip etmiş ve bu ailenin bazı fertlerini öldürmüştür.<sup>47</sup> Mansur, özellikle Aliogullarına karşı sempati besleyen Horasan halkının taraftarlığını kazanmak için Haşimiyye'de<sup>48</sup> Horasanlılardan oluşan bir gruba özel bir hutbe okumuştur. Bu hutbede Mansur, Horasan halkını överek, onları kendi taraftarı ve yardımcıları olarak ilan etmiş ve Abbasi davetinin sahibi olarak nitelendirmiştir. Mansur hutbesine devamla Horasan halkının Abbasoğullarına beyat etmekte isabet ettiklerini ve hilafet hakkının Aliogullarının değil, kendi hakları olduğunu söylemiştir.<sup>49</sup>

Sıkı bir takip altında olan ve gizlenen Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye Recep 145/eylül 762'de Medine'de ortaya çıkarak açık isyan hareketini başlattı.<sup>50</sup>

Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin isyan için bu zaman dilimini seçmesinde hangi faktörlerin rol oynadığı açıkça bilinen bir husus değildir. İsyan için seçilen bu zamanın Muhammed'in zihninde planladığı en uygun zaman dilimi mi olduğu, yoksa içinde bulunduğu koşulların onu açıkça isyan etmeye zorladığı mı<sup>51</sup> sorusuna cevap olabilecek nitelikte kaynaklarımızda iki rivayet mevcuttur: Her iki rivayetin de içeriği onun şartlar tarafından isyan etmeye zorlanmış olduğu noktasında birleşmektedir. Bu rivayetlere göre Muhammed'i isyan etmeye zorlayan faktörlerden biri, akrabalarının tutuklu oluşu<sup>52</sup>, diğeri ise arkadaşları tarafından ısrarla isyanını açığa vurmaya yönlendirilmesidir.<sup>53</sup>

Muhammed'in bu zaman diliminde isyanını açığa vurmasının gerekçeleri olarak gösterilen bu nedenler, iktidarı ele geçirmek isteyen bir lideri motive etmesi noktasında önemlidir. Ancak bu nedenlerin yanında belki de o 13 yıllık bir hazırlık dönemini yeterli görmüş ve zihninde planladığı bu zaman diliminde yukarıda ifade edilen nedenlerin de etkisiyle 145/762 yılında açıktan isyan etmiştir.

Sonuçta isyanını açığa vuran Muhammed, yanında 250 kişiyle beraber önce Medine'deki hapishaneye gidip oradaki mahpusları çıkarttı ve Medine valisi Riyah'ı tutuklattı.<sup>54</sup> Medine halkına Mansur'u ağır bir dille suçlayan bir konuşma yaptı. Konuşmasında Mansur'u Allah'ın mülkünde Allah ile inatlaşan ve Kabe'yi küçük dü-

45 Yakubi, II, 374.

46 Mes'udi, III, 310.

47 Taberi, VII, 546-549; İbnü'l-Esir, V, 526-527.

48 Yakut el-Hamevi, V, 389.

49 Hutbenin metni için bkz. Mes'udi, III, 311.

50 Ya'kubi, II, 376; Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, Thk. Ekrem Ziya el-Ömeri. Riyad: Daru Tayyibe, 1985, 421; Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nubela*, Thk. Hüseyin el-Esed. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1986, VI, 214; krş. Taberi, VII, 557; İbnü'l-Esir, V, 529.

51 F. Buhl, "Muhammad b. Abd Allah". E.I.

52 Mes'udi, III, 306.

53 Taberi, VII, 553; İsfahani, 261, 280; Zehebi, VI, 214.

54 Taberi, VII, 554, 557.

şürmek için Kubbetu'l-Hadra'yı inşa eden kişi olarak gösteren Muhammed, Abbasoğullarını Allah'ın düşmanları olarak ilan ederek onları Allah'ın helalini haram, haramını helal yapan kişiler olarak lanse etmiştir.<sup>55</sup>

Medine'yi ele geçiren Muhammed, halife sıfatıyla buraya vali olarak Osman b. Muhammed b. Halid b. Ez-Zübeyr'i tayin etmiştir. Bir devlet başkanı olarak hareket eden Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyeye, Abdülaziz b. Muttalib b. Abdullah el-Mahzumi'yi kadılığa, Abdülaziz cd-Diraverdi'yi cephaneliğin başına, Ebu'l-Kalemmes'i güvenlik teşkilatının başına, Abdullah b. Ca'fer'i ise Divanu'l-Ata'nın başına getirmişti.<sup>56</sup> Muhammed aynı zamanda Hasan b. Muaviye'yi Mekke'ye, Kasım b. İshak'ı Yemen'e<sup>57</sup>, Musa b. Abdullah'ı Şam'a<sup>58</sup> vali tayin etti.

Muhammed'in isyanına katılma konusunda Malik b. Enes'ten fetva isteyen Medinelilere Malik b. Enes'in, "Mansur'a zorlanarak beyat ettiniz, zorlananın yemini olmaz."<sup>59</sup> diyerek bu beyatı geçersiz sayması, Medinelilerin cesaretini artırarak Muhammed'e önemli ölçüde destek vermelerine sebep olmuştur.

Muhammed kardeşlerini ve çocuklarını da kendi propagandasını yapmak ve adına beyate çağırarak diğer İslam beldelerine gönderdi. Oğullarından Ali b. Muhammed'i Mısır'a<sup>60</sup>, Abdullah'ı Horasan'a, Hasan'ı Yemen'e, kardeşi Musa'yı Cezire'ye<sup>61</sup>, diğer kardeşi Yahya'yı önce Rey'e<sup>62</sup> oradan da Taberistan'a<sup>63</sup> gönderdi. Yine kardeşlerinden İdris b. Abdullah'ı Magrib'e<sup>64</sup>, İbrahim'i de Basra'ya gönderdi.<sup>65</sup>

### Mücadelenin "Hukuksal" Boyutu

Muhammed'in isyan haberini, inşasıyla meşgul olduğu Bağdat'ta<sup>66</sup> alan Mansur, Kufe'ye gitti. Bu isyan karşısında nasıl bir tutum takınacağı ile ilgili çeşitli kişilerin görüşlerine başvuran Mansur,<sup>67</sup> Muhammed'e bir mektup yazdı. O, mektubunda "...Senin için benim üzerimde, Allah'ın ahdi ve misakı, Allah ve Resulü'nün güvencesi vardır. Şayet sen tövbe eder ve dönersen sana, bütün çocuklarına, kardeşlerine ve sana uyanlara kanları ve malları hakkında eman veririm. Döktüğün kan ve yok ettiğin malları sana bağışlarım ve sana bir milyon dirhem ve istediğin ihtiyaçlarını veririm...."<sup>68</sup> diyordu.

55 Konuşmanın tam metni için bkz. Taberi, VII, 558; İbnü'l-Esir, V, 531.

56 Taberi, VII, 559.

57 Yakut el-Hamevi, V, 447-448.

58 Yakut el-Hamevi, III, 311-315.

59 Taberi, VII, 560.

60 Yakut el-Hamevi, V, 137-143.

61 Yakut el-Hamevi, II, 134-136.

62 Yakut el-Hamevi, III, 116-122.

63 Yakut el-Hamevi, IV, 13-16.

64 Yakut el-Hamevi, V, 161.

65 Mes'udi, III, 307-308.

66 Yakut el-Hamevi, I, 456-467.

67 Taberi, VII, 564-565.

68 Mektubun tam metni için bkz. Taberi, VII, 566; ayrıca bkz İbn Abdірabbih, *Kitabu'l-İkdi'l-*

Mansur bu mektubuyla Muhammed'i isyanından vazgeçirmeye çalışır. Mansur, Muhammed'in bu tutumundan vazgeçmesi halinde onu ve taraftarlarını yargılamayacağını, kendisine maddi imkanlar sağlayacağını ve dilediği yerleşim bölgesine gitmesine izin vereceğini belirtir.

Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye, Mansur'a yazdığı mektubunda;

"... Senin bana teklif ettiğin gibi ben de sana eman teklif ediyorum. Çünkü hak, bizim hakkımızdır. Siz bu işi bizimle beraber iddia ettiniz. Taraftarlarımızla birlikte ortaya çıktınız ve bizim üstünlüğümüzle bu nimete erdiniz. Şüphe yok ki babamız Ali vasi ve imamdı. O halde onun çocukları sağ iken siz ona nasıl varis oldunuz? Sen kesin olarak bilirsin ki, bu işe talip olanların hiç biri şeref, nesep, hal ve babalarının şerefi bakımından bize denk değildir. Biz ne lanetlenmiş ne de kovulmuş ve ne de esir alınıp da serbest bırakılmış kimselerin çocuklarıdanız. Haşimoğullarından hiçbirinin, Peygamber'e akrabalık, İslama girmede öncelik ve fazileti bizim kadar vesile edinme hakkı yoktur. Cahiliyye devrinde Resulullah'ın annesi Fatıma bintü Amr'ın; İslamda Resulullah'ın kızı Fatıma'nın çocukları siz değil, biziz. Muhakkak ki Allah bizi seçti. Babamız Peygamberlerden Muhammed'dir. İslam'a ilk giren Ali'dir..."<sup>69</sup>

diyerek isyan edişinin ana nedenini açıklar. Muhammed bu mektubunda, Abbasilerin hilafeti kendileriyle birlikte iddia ettiğini, kendilerinin desteğini aldığını ve sayelerinde başarıya ulaştıklarını, ancak sonuçta Alioğullarının "hilafetin asıl sahipleri" olmalarına rağmen iktidara getirilmediklerini belirtir. Sonuçta o, hilafetin Alioğullarının hakkı olduğu iddiasını; Hz. Muhammed'e yakınlıklarına, onun kızı Fatıma'nın ve vasi, imam, ilk İslama giren kişi olarak kabul ettikleri Hz. Ali'nin çocukları olmaları temeline dayandırmaktadır.<sup>70</sup>

Kanaatimizce, Muhammed'in hilafete kendilerinin Abbasoğullarından daha layık olduklarını temellendirme noktasında, babaları Ali'nin vasi ve imam oluşu, dolayısıyla akrabalık açısından hilafetin kendi hakları olduğunu, Haşimoğulları içerisinde kendilerinin bir çok açıdan bu işe daha layık olduklarını vurgulaması, onun hilafet meselesine dini olmaktan ziyade siyasi açıdan bakışının bir ifadesi olsa gerektir. Muhammed, hilafete Alioğullarının daha layık olduğunu iddia ederken Hz. Ali'nin kendilerini imam veya halife olarak tayin ettiği tezinden hareket etmiyor. Şayet Şia bu dönemde "Hz. Ali ve soyunun nass ve tayinle imam olduğu" düşüncesini ifade etseydi, bu mutlak dile getirilir, başka sebepler geri planda kalırdı diye düşünüyoruz.<sup>71</sup>

Mansur ise Muhammed'e yazdığı mektupta;

"...kadınlara yakınlığın ile fazla övünecek olursan bununla cahil ve kaba kimseleri doğru yoldan saptırırsın. Oysaki Allah kadınları amcalar ve babalar

*Ferid*, Thk. Ahmed Emin ve arkadaşları, Beyrut: Daru'l-Küttabi'l-Ğazzali, 1983, V, 79; İbnü'l-Esir, V, 536.

69 Mektubun tam metni için bkz. Taberi, VII, 566-568; ayrıca bkz. İbn Abdırabbih, V, 79-81; İbnü'l-Esir, V, 536-538.

70 Jafri, 278-279; Semira Muhtar, 137.

71 Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mun Dönemi*-, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, 63.

gibi saymamıştır; babadan akrabalar gibi de saymamıştır. Çünkü Allah, amcaı baba mertebesinde saymış ve kitabında daha yakın olan anneden önce onun ismiyle başlamıştır...”

“...Resulullah'ın oğulları olduğunuza dair sözlerine gelince, şüphesiz Allah, kitabında şöyle buyuruyor:

*'Muhammed içinizden herhangi birinin babası değildir.'*<sup>72</sup>

Ancak siz onun kızının oğullarısınız. Bu da yakın bir akrabalıktır. Ancak o, miras hakkına bütünüyle sahip olamadığı gibi velayet hakkına da mirasçı olamaz. Onun imameti de caiz değildir. Bu durumda olan bir kadın vasıtasıyla nasıl mirasçı olunur?”

“...Yine sen biliyorsun ki Peygamber'den sonra Abdulmuttalib oğullarından Abbas'tan başka hiç kimse kalmamıştı. Böylece amcalık yönünden onun varisi olmuştu. Daha sonra bunu Haşimoğullarından birçok kimse talep etmiş, ancak onu Abbas'ın oğlundan başkası alamamıştır. O halde hacılara su verme işi onundur, Peygamber'in mirası ona aittir, hilafet onun evladındadır. Artık Cahiliyye ve İslam devrinde din ve dünyaya ait şeref ve fazilete dair ne varsa, Abbas onların hem varisi hem de miras bırakanıdır.”

“...Peygamberlerin sonuncusuna siz değil biz varis olduk...”<sup>73</sup>

diyerek hilafetin kendi hakları olduğunu, kendi bakış açısıyla temellendirme yoluna gitti.

Mansur, hilafetin Abbasoğullarının hakkı olduğunu iddia ederken; argüman olarak, maddi mal varlığı paylaşımındaki miras olgusunu dayanak almış, buna bağlı olarak da hilafetin varisleri olduğunu iddia etmiştir. Söz konusu paylaşım esas alındığında, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Abdulmuttalib oğullarından Abbas'dan başka kimse kalmadığı için Abbas, asabe olarak ve amcalık yönünden Hz. Muhammed'in varisi olmuştu. Bu iddia, kaynağını babanın ölümü halinde amcanın onun yerine geçeceğini vurgulayan<sup>74</sup> geleneksel Arap hukukundan almaktaydı.

Mansur'un ve Muhammed'in hilafete hak sahibi oluşlarını temelde Peygamber'e olan yakınlığa bağlamalarındaki ortak nokta, bir anlamda o dönemde İslam toplumunu idare edecek şahıs için, İslam öncesi geleneksel kültürünün bir devamı olarak nitelendirebileceğimiz kan bağıını temel alış fikridir.

### Otoriteye Başkaldırının Sonu

Mansur ile Muhammed'in yazışmalarından hiçbir sonuç elde edilemedi. Teslim olmayı reddeden Muhammed, iktidarı ele geçirme mücadelesini sürdürdü. Mansur da Muhammed ile savaşmak üzere kardeşinin oğlu İsa b. Musa'yı görevlendirdi.<sup>75</sup>

İsa'nın Medine'ye yaklaştığı haberini alan Muhammed, uymaları gereken taktikler konusunda arkadaşlarıyla istişare etti. Medine'de kalınması ve hendek kazma işinde

72 Ahzab, 40.

73 Mektubun tam metni için bkz. Taberi, VII, 568-571; ayrıca bkz. İbn Abdirabbih, V, 81-85; İbnü'l-Esir, V, 538-542.

74 Jafri, 279.

75 Taberi, VII, 577-578; İbnü'l-Esir, V, 543; İbn Abdirabbih, V, 85.

de Peygamber'in yolunun takip edilmesi gerektiği fikirleri benimsenerek uygulamaya kondu.<sup>76</sup>

İsa'nın A'vas denilen yere kadar geldiğini haber alan Muhammed, taraftarlarını toplayarak onlara işin önemini, düşmanlarının çokluğunu bildiren bir konuşma yaptı. O bu konuşmasında taraftarlarına, kendisiyle birlikte olmak ya da olmamak konusunda serbestlik tanıyan ifadeler kullandı. Onun bu konuşmasından sonra bir çok kişi onu desteklemekten vazgeçerek ayrıldı, yanında çok az insan kaldı.<sup>77</sup>

Yanıdakilerle birlikte Medine yakınlarında bir yerde konaklayan İsa, Muhammed'e, Mansur'un kendisine ve ailesine eman verdiğini bildiren bir haberci gönderdi. Muhammed ise cevap olarak mücadelesine ölünceye kadar devam edeceğini bildirdi.

İki taraf karşı karşıya geldi. Her iki tarafında oldukça kayıp verdiği bu savaşta, Muhammed 14 Ramazan 145'te öldürüldü.<sup>78</sup>

Emevi Devleti'ni yıkmaya yönelik başlatılan ihtilal hareketine, iktidara gelecekleri inancıyla önemli ölçüde destek veren Alioğullarının, Abbasi Devleti'nin kurulduğu aşamadan itibaren dışlanması, onları tekrar iktidar mücadelesine itmştir. Bu konuda ilk tepkiyi lider olarak Muhammed vermiş ve Saffah'a beyat etmeyerek gizlenmiştir. Abbasi Devleti'nin dikkatini çeken bu durum Alioğullarının sıkı takibiyle neticelenmiştir. 145/762 yılında Mansur döneminde isyanını açığa vuran Muhammed, Medine halkından beyat alarak halifeliğini ilan etmişti. O, Peygamber'e yakın akraba oluşunun bir neticesi olarak Alioğullarının hilafete hak sahibi olduklarını temel gerekçe göstermek suretiyle, Abbasilerin onların bu haklarını gasbettiğini ileri sürerek isyan etmiş, ancak etrafında çok taraftar kitlesinin olmaması sonucu, halifenin kuvvetlerine karşı direnememiş, ve siyasal iktidarı ele geçirme deneyimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

76 İbnü'l-Esir, V, 544-545.

77 İbnü'l-Esir, V, 545.

78 Daha geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Esir, V, 546-550.

# İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi

Abdurrahman HAÇKALI\*

## ABSTRACT

### The principle of Liberty of Contract According to Islamic Law

*In this article, the principle of liberty of contract is examined according to Islamic Law, by considering the views of schools of Islamic law. In this context the views of schools of Islamic Law are classified in three major groups and the evidence of each groups is discussed. In result, it is examined that whether the liberty of contract is essence, on principle, according to Islamic Law or not.*

**Keywords:** *Islamic Law, liberty of contract, conditional contracts.*

## GİRİŞ

İktisâdî ve ticârî farklılaşma ve gelişmeler neticesinde ortaya çıkan yeni akit çeşitleri ve uygulamalarının İslâm hukûku açısından değerlendirilmesinde farklı tutumların öne çıktığı görülmektedir. Ortaya çıkan yeni sözleşmelerle ilgili olarak, günümüzdeki muameleleri klasik dönem uygulamaları çerçevesinde meşrûlaştırma çabalarının var olduğu görülmekte ve bunlar genellikle bazı zorlama yorumları da beraberinde getirmektedir.<sup>1</sup> Muâmelât konularının önemli bir kısmını oluşturan akitlerle ilgili olarak, İslâm'ın temel yaklaşımını anlayabilmek için konunun, *maslahat* ve *makâsîd* açısından çok genel sayılabilecek bir yaklaşımla ele alınmasını<sup>2</sup> yanlış bulmamakla beraber, bu genel yaklaşımla birlikte, *akit serbestisi prensibi* çerçevesinde incelenmesinin ve öncelikle konuyla ilgili temel prensiplerin belirlenmesinin yararlı olacağını düşünüyoruz. Bu nedenle çalışmamızda, *akit serbestisi prensibini* İslâm hukûku açısından incelemeyi amaçladık.

\* *Yrd. Doç. Dr.*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abhackali@yahoo.com.

1 Mesela bu yaklaşımlardan biri, sigorta akdiyle ilgili çalışmalarda kendini göstermektedir. Bu akdin, klasik dönemdeki bazı uygulamalara kıyas edilmesiyle kabul veya red yönünde ortaya çıkan yaklaşımlar pek sağlıklı gözükmemektedir. Meselâ Muhammed Fazlı Yusuf sigortanın, klasik dönem ticari faaliyetlerinden mudarobeyle beraber teberra eası üzerine kurulması gerektiğini söylemiştir. Bkz: Muhammed Fazlı Yusuf, Brief Outline Of On The Concept And Operational System Of Takaful Business (Islamic Insurance), *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukûkunun Meseleleri Kongresi*, Konya 1997, ss. 931-944, s. 933. Ayrıca benzeri yaklaşımlar ve eleştirileri için bkz.: Beşer, Faruk, İslâm Şeriati açısından Sigorta, *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukûkunun Meseleleri Kongresi*, Konya 1997, ss., 882-867 ve bu tbbliğlerle ilgili müzakereler, s. 972, 977 vd.

2 Böyle bir yaklaşım için bkz.: Beşer, *agt*, s. 853-854.

Çalışmamızda akit kavramı hakkında kısaca bilgi verdik. Ayrıca, akit serbestisi prensibinin günümüz beşeri hukûkunda kullanıldığı anlamlara işaret ettik. Klasik dönem ekollerinin görüşlerini de vererek İslam hukuk görüşünün konuyla ilgili temel yaklaşımlarını belirlemeye çalıştık. Bu çerçevede, özellikle şartlı akitler konusunda İslam hukukçularının görüşlerini, bu makale çerçevesini aşmamaya özen göstererek aktarmaya çalıştık.

### I. Akit Kavramı

Akit kavramı çerçevesinde ifade edilen muameleler, insanın hukûka konu olan eylemlerinin önemli bir bölümünü kapsar. Aynı zamanda akitler, medeniyet târihinin gelişimi bağlamında birey irâdesine tanınan serbestinin seyrinin önemli bir göstergesi olarak kabul edilir. Bu nedenle “akit serbestisi”, insan irâdesine saygı ve irâde hürriyetinin belirgin ölçüleri arasında görülmektedir.<sup>3</sup>

İslâm hukuk tarihinde “akit” kavramının genel ve özel olmak üzere iki anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Genel anlamıyla kullanıldığında “akit” kelimesi, tasarruf ve yükümlülük (iltizam) anlamlarına sahiptir. Yani, tek taraflı irâdeden sadır olan vakıf, ibra, talâk, yemin gibi tasarrufları kapsadığı gibi satım, kira, vekâlet ve rehin gibi iki tarafın irâdesine dayanan tasarrufları da içerir.<sup>4</sup>

Özel anlamında kullanıldığında ise akit kavramı, *iki taraftan sadır olan icap ve kabulün bir konu üzerinde birbirine bağlanması, yani anlaşması* anlamına gelir. Nitekim Mecelle, akdi, “Tarafeynin bir husûsu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki icap ve kabulün irtibâtından ibarettir” şeklinde tanımlamış ve akdin gerçekleşmesi için tarafların irâdelerinin meşrû bir şekilde uyuşmasını şart koşmuştur.<sup>5</sup>

Bu ve benzeri tanımlar, hukûkî sonuç doğurmak üzere iki irâdenin irtibâtını akit olarak tanımlarken, tek taraflı irâdenin akit içerisinde telakki edilmediğini gösterir. Ancak İslâm hukuk târihinde, tek taraflı irâdenin hukûkî sonuç doğurma bakımından geniş bir uygulama alanına sahip olduğu söylenebilir. Bu nedenle bazı İslâm hukukçuları, bir tasarrufu akit sayabilmek için karşılıklı rıza ve en az iki irâdenin varlığı üzerinde dururken diğer bir kısmı ise, tek taraflı irâdeyle tamam olan tasarrufları da akit kavramı içerisinde mütâlaa etmiştir. Meselâ vasiyet, bir akit olarak kabul edilmekte ve hibe, ödünç ve rehin gibi akitlerin tek tarafın irâdesiyle, yani sadece icap ile tamam olup olmayacağı tartışılmaktadır.<sup>6</sup> Günümüz İslâm hukukçularından bir kısmı, tek taraflı irâdeyi akitten ayırmakta ve bu gibi muâmeleler, sözlük anlamında olmak üzere akit kelimesiyle ifade edilse bile, bunlara tasarruf veya taahhüt denilmesinin daha uygun olacağını belirtmektedirler. Onlara göre tek taraflı irâde ile akit meydana gelmez. Meselâ *vakıf nuamelesi* akit değildir. Çünkü ikinci bir irâdenin varlığı gereksizdir mal sahibinin irâdesiyle tamam olmaktadır. Bütün bunlar, tek

3 Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukûkı*, İstanbul 1991, II, 51.

4 Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî*, Şam 1984, IV, 80.

5 *Mecelle*, mad. 103, 104. Ayrıca bkz.: Senhûrî, Abdurrezzak, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Beyrut ty., I, 73 vd.

6 Karaman, *age.*, II, 47,48.



tarafli irâdenin hukûkî bir netice doğurup doğurmayacağı konusunda olmayıp, bu tasarrufların akit kavramı çerçevesine dahil olup olmadığı noktasındadır.

## II. Akit Serbestisi ve İrâde Hürriyeti Teorisi

İnsanın irade sahibi bir varlık olması, onun hukûkî, ahlâkî ve dînî sorumluluğun dayanağını oluşturur. Hukukta, *irâde* ile ilgili olarak iki ana teoriden bahsedilir. Bunlardan birincisi, sözleşmelerde iç irâdeye mi, yoksa dış irâdeye mi itibar edilmesi gerektiği noktasındaki tartışmaları içeren *irâde beyanı teorisi*; diğeri ise, kişilerin sözleşme yapip yapmama konusundaki serbestilerinin dayanağını oluşturan *irâde hürriyeti teorisi*dir. Dolayısıyla akit serbestisi prensibi incelendiğinde *irâde hürriyeti teorisi*ne inmek gerekir. Konuları farklı olan bu iki teorinin, bir konuda iki zıt görüşü yansıtan teorilermiş gibi ele alınması ve akit serbestisini savunan teorinin irâde hürriyeti teorisi olduğunu, irâde beyanı teorisinin ise, bu teoriye bir aksülamel olarak ortaya çıktığı ifadesi<sup>7</sup> teorileri eksik yansıtır. Halbuki, *irâde beyanı teorisi*, dışa vurulan iradenin esas alınmasını öncelerken<sup>8</sup> bunun yanında, hangi durumlarda hukuki istikrar zedelenmeden iç iradenin dikkate alınabileceğini tartışır. *İrâde hürriyeti teorisi* ise, aralarındaki münasebetleri kendi irâdeleriyle düzenleyebilme, sözleşme yapip yapmama, sözleşmelerden dilediğini seçip seçmeme ve sözleşmelerin doğuracağı sonuçları belirleyip belirleyememe konularında kişilerin irâdelerine serbesti tanım gerektiğini savunan teoridir. Ancak, rızanın zedelendiği ve beyan esnasında yanlış meydana geldiği durumlarda iki teori birbirinden farklı iki tutum ortaya koyar. Akit serbestisi rızanın korunması gerektiğini esas alırken, irade beyanı teorisi ise bu durumda, *hukûkî ilişkilerde güven ve istikrar ortamının kurulması ve korunması*<sup>9</sup> bağlamında iç ya da dış iradenin ne şekilde dikkate alınacağını tartışır.

Akit serbestisi prensibi, felsefî bir yaklaşım olan irâde hürriyeti teorisinin hukûka yansımaları olarak kabul edilmektedir. Belirtilen teori, şahıslara aralarındaki hukûkî münâsebetleri düzenleme yetkisinin verilmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla Akit serbestisi, pozitif hukûkun bir kaidesi iken, irâde hürriyeti, bu kaideye esas olan ve bu kaideyi temellendirmeye çalışan felsefî bir görüş olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>10</sup> Bu teoriye göre, insanın hür bir şahsiyete sahip olduğu kabul ediliyorsa, bunun bir tezâhürü olan irâdenin, hukûkî haklar ve borçlar tesis etme yetkisine sahip olduğu da kabul edilmelidir.<sup>11</sup> Sözleşmenin hükümlerine uymak, adâletin temel ilkelerinden biri olan 'verilen sözün tutulması/ahde vefâ' prensibine göre zorunlu olduğu gibi özgürlük ve eşitlik de doğal hukûkun temel kavramlarıdır.<sup>12</sup>

7 bkz.: Karaman, *age.*, II, 39.

8 bkz. Apaydın, H. Yunus, *İrade Beyanı, DİA*, XXII,387-391.

9 Apaydın, H. Yunus, *Galat, DİA*, 297-300.

10 Esener, Turhan, *Borçlar Hukuku*, Ankara, 1969, I, 193; Erman, Hasan, *Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları, İ.Ü.H.F.M.*, XVIII, sy., 1-4, s. 601-619.

11 Karaman, *age.*, II, 38.

12 Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1985, s. 109; Öktem, Niyazi, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, İstanbul 1995, s. 114,115.

İnsanı sorumlu bir varlık olarak gören tüm yaklaşımlar, onun özgürlüğünü benimsemiş olsalar da, toplum içindeki çeşitli durumların ve bazı sosyal belirlemele- rin, bu özgürlüğü sınırladığı ve yönlendirdiği bir gerçektir. Özellikle gelişmiş ekonominin getirdiği tüketim toplumu olgusunun yanında, kitle haberleşme araçları, toplum eğilimleri, baskı grupları, tekel, kartel ve tröstlerin, bireyi bilinçsiz bir otomatlaştırmaya sürüklediği dolayısıyla bireyin özgür olan iradesinin yönlendirilme- sinde en az bireyin doğal ihtiyaçları kadar etkin oldukları görülmektedir. Yani so- yut bir kavram olan özgürlük uygulamada bu kadar serbest ve bağımsız kalama- maktadır. Bu durumda sosyal devlete önemli görevler düşmektedir. Ayrıca ticaret devrimi, sanayi devrimi ve makineleşme gibi sosyal olgular, sözleşme özgürlüğü- nü suistimal edebilmiş, çalışan, yasal olarak özgür görünmesine rağmen, fiilen özgür ve eşit olamamıştır. Bu durum, akit serbestisi anlayışının yeniden gözden geçiril- mesini gerektirmiş ve sosyal adâlet ilkesinin öne çıkmasına yol açmıştır. Akit ser- bestisi, tarafların eşit şartlar altında masaya oturmaları, sözleşme yapmaları anla- mında olmak üzere bir değişikliğe uğramıştır. Sosyal adâlet ilkesi asgari ücretin saptanması, çalışma saatlerinin azaltılması, ücretli izin, sağlık ve emeklilik sigor- tası hakkı, grev ve sözleşme gibi konuları içermekte ve akit serbestisini sınırlandı- ran bir özellik arz etmektedir.<sup>13</sup>

### III. Akit Serbestisinin Anlamları

İslâm hukuk görüşünün konuyla ilgili ilkelerini ve İslâm hukuk ekolleri tarafın- dan bu konuda geliştirilen yaklaşımları ortaya koymadan önce akit serbestisi prensi- binin ifade ettiği anlamları kısaca ifade etmemiz gerekir. Bu anlamları şu şekilde maddeleştirmek mümkündür:<sup>14</sup>

a) Akit serbestisi öncelikle, şahısların bir sözleşme yapıp yapmama hususundaki hürriyetlerini ifade eder. Bu, prensip olarak, kişinin akit yapıp yapmamakta serbest olduğu anlamına gelir.

b) Akit serbestisinin ifade ettiği ikinci anlam *şekil serbestisi*dir. Şekil, irâdenin belirli bir tarzda ve belirli vasıtalar ile beyan edilmesi demektir. Akitlerde şekilden bahsedilince, irâdenin hangi tarzda açıklanması ve bu açıklamayı sağlayan hukûkî vasıtaların neler olabileceği kastedilmektedir. Şekil serbestisi ise, tarafların, yapmak istedikleri akdi herhangi bir şekle ve merasime tabi olmaksızın, diledikleri biçimde ve tarzda yapabilmeleri imkânını ifade eder. Meselâ tescil, ilan, resmî şekil ve âdi yazılı şekil, günümüzde akitleri şekli kılan genel durumlardır.

Akitlerin şekli kılınıp kılınmaması noktasındaki tartışmalar, aşırı şekilciliğin de, şekil konusunda tamamen serbest olunmasının da sakıncalı olduğunu göstermekte-

13 Öktem, *a.g.e.*, s. 131, 134, 155, 201; Erman, *a.g.m.*, s. 609.

14 Erman, *a.g.m.*, s. 603; Bkz.: Saymen, Ferit H., *Borçlar Hukûku Dersleri*, İstanbul 1950, I, 141; Schwarz, Andreas, *Borçlar Hukûku Dersleri*, çev. Bülent Davran, İstanbul 1948, I, 329, 330; Feyzioğlu, F. Necmeddin, *Borçlar Hukûku*, İstanbul 1970, 13-14; Reisoğlu, Safa, *Borç- lar Hukûku*, İstanbul, 1993, s. 97.

dir. Şekil, iradenin daha belirgin olarak ortaya konulabilmesi imkanını içerirken, aynı zamanda akit yapmayı zorlaştırabilir ya da suiistimal vb. hususlara yol açabilir.<sup>15</sup>

c) Akit serbestisi, kişilerin, akit çeşitlerinden dilediğini gerçekleştirme hürriyetini de ifade eder. Bu serbesti, isimli akitler sahasında geçerli olduğu gibi, yeni ortaya çıkan isimsiz akitleri de kapsar.

d) Akit serbestisinin diğer bir anlamı ise tanzim serbestisidir. Buna şart serbestisi de denilmektedir. Bu serbesti; akdin konusunu, muhtevasını ve neticelerini tayin edebilmeyi ifade eder.

#### IV. Akit Serbestisinin Sınırlamaları:

Akit serbestisinin esas alınması halinde bile, günümüz hukukunda sınırsız bir serbesti olmadığı belirtilir. Zira bir taraftan hukuk kişinin hürriyetini bazı nedenlerle sınırlandırırken, diğer yandan toplum hayatı, o topluma katılanların hürriyetlerinden kısmen feragat etmelerini zorunlu kılar. Akit serbestisini en fazla savunan liberalistler dahi, hukuk düzeni ve ahlâk kuralları ile çeliştiği zaman sınırlandırmayı kabul ederler.<sup>16</sup> Bunun yanında konuyla ilgili sınırlama ifade eden hususlar kısaca şunlardır:<sup>17</sup> *Emredici hukuk kaidelerine aykırılık, kanuna aykırılık, ahlâk ve âdâba aykırılık, şahsiyet haklarına aykırılık, umûmî nizâma aykırılık, gabin ve imkansızlık.*

#### V. İslam Hukuku Açısından Akit Serbestisi

İslam Hukûkunun ana kaynağı Kur'ân'da, akitlerle ilgili olarak, özellikle şu iki ayet öne çıkar: "Ey inananlar, akitleri yerine getirin..."<sup>18</sup> ve "Ey inananlar, mallarınızı aranızda bâtilla (doğru olmayan yollarla, haksız yere) yemeyin, kendi rızanızla yaptığımız ticaret olursa başka..."<sup>19</sup> Bu âyetlerde görüldüğü gibi İslâm, akitlerin geçerliliğinde insan irâde ve rızasını esas almıştır. İnsanı irâde sahibi ve buna bağlı olarak sorumlu ve yükümlü bir varlık olarak kabul etmiş, eylem ve tasarruflarına neticeler yüklemiştir.

Klasik dönem İslam Hukukçularının çoğunluğuna göre, insan irâdesi akdi meydana getirdikten sonra, hukuk tarafından o akit için tespit edilmiş belirli neticeler gerçekleşir. Yani onlara göre, akitlerin neticeleri, hukuk tarafından belirlenmiştir. Bu nedenle İslam hukukçuları, "akitler gerçekleştirilmiş hukuki sebeplerdir (*esbabun ca'liyye şer'iyye*)", derler.<sup>20</sup> Bu yaklaşıma göre, kanun koyucu, akitleri, neticelerini ortaya çıkaran birer sebep yapmıştır. Kanun koyucu böyle bir şey yapmasaydı, o zaman akitler neticelerinin birer sebebi sayılamazdı. Bu ifadelerini onlar; "insanların koy-

15 Daha geniş bilgi için bkz.: Saymen, *age.*, I, 142-143.

16 Erman, *a.g.m.*, s. 609.

17 Schwarz, *a.g.e.*, I, 332; Erman, *a.g.m.*, s. 611; Saymen, *a.g.e.*, I, 103.

18 Mâide, 5/1.

19 Nisâ, 4/1.

20 Muhammed Yusuf Müsâ, *Emvâl ve Nazariyyetu'l-Akd fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1987, s. 411

duklardı şart ve neticelerle birbirlerine yapacakları haksızlıkları önlemek” düşüncesiyle açıklarlar (ta’lil ederler).<sup>21</sup>

Bu söylenenler, genel yaklaşımları ifade etmekle beraber, konu İslam hukukçuları arasında ihtilaflıdır. Bununla beraber, ekonomik ve iktisâdî gelişmeler sonucu insanların ihtiyaçlarını karşılamak üzere yeni akit çeşitleri gelişmekte ve bunların hukuk tarafından düzenlenmesi gerekmektedir. Ayrıca örfün ve insanların muamelelerinin sürekli değişmesi sonucu akitlerin neticelerinin değişime uğradığı görülebilir. Bu durum, bazı akitler için getirilmiş düzenlemeler ve hükümlerin yeni akitler meydana getirmede ve şartlar ileri sürmede sınırlayıcı ve belirleyici olup olmayacağı noktasındaki tartışmaları gündeme getirir. İslâm Hukuk târihinde, akitlerde ileri sürülen şartlar konusu oldukça detaylı olarak tartışılmış olup, akit serbestisiyle ilgili görüşleri bu tartışmalarda bulmamız mümkün olmaktadır. Biz öncelikle, konuyla ilgili görüşleri verip, İslâm Hukûku’nun akit serbestisi konusundaki yaklaşımını belirlemeye çalışacağız.

İslâm hukukçularının konuyla ilgili görüşlerinin oldukça farklı ve ihtilaflı olduğunu daha önce belirtmiştik. Konuyla ilgili olarak nakledilen şu olay bunun tipik bir örneğidir:

Abdu’l-Varis b. Sa’îd (ö.180/796), çağdaşı İslâm alimlerinden Ebû Hanîfe (ö.150/767), İbn Ebî Leylâ (ö.148/765) ve İbn Şübrûme’ye (ö.144/761) akitte ileri sürülen şartlar konusundaki görüşlerini sorar. Her üçünün cevabı birbirinden farklıdır:

Ebû Hanîfe’ye göre, akit de şart da bâtıldır ve delili, Amr b. Şuayb’dan (ö.118/736) onun babası ve dedesi yoluyla Hz. Peygamber’den rivayet ettiği, “Hz. Peygamber, şartlı satıştan yasakladı” hadisidir.

İbni Ebi Leylâ’ya göre akit câiz, şart ise bâtıldır. Onun delili; Berîre hadisi olarak bilinen rivayettir. Bu rivayete göre, Hz. Aîşe (ö.58/678) Cârîye olan Berîre’yi (ö.60/680.) azat etmek üzere sahiplerinden satın almak istediği zaman sahipleri “velâ hakkının”<sup>22</sup> kendilerine ait olmasını şart koştu. Resûlullah (s.a.v.) bunu duyunca velâ şartını iptal etmiş, ancak satın aktini iptal etmemiştir.

İbni Şübrûme’ye göre, akit de şart da câizdir. Onun delili ise *Câbir hadisi* olarak bilinen rivayettir. Bu rivayete göre, Resûlullah (s.a.v.) bir seferden dönerlerken Hz. Câbir’dan (ö.78/697) bir deve satın aldığıında Câbir (r.a.) Medine’ye kadar deveye binmeyi şart koşmuş ve Resûlullah (s.a.v.) bu şartla alışverişi kabul etmiştir.<sup>23</sup>

Akit ve şart serbestisi konusunda İslam hukukçularını üç guruba ayırmak mümkündür: Tarafların irâdelerine serbesti tanımayan *daraltıcılar*, örfü dikkate alan *orta yolu takip edenler* ve tarafların irâdelerini esas alan ve serbesti tanıyan; *genişlik taraftarları*.<sup>24</sup>

21 M.Yusuf Müsâ, *a.g.e.*, s.412

22 Velâ, köleyi azat eden kişinin, ona mirasçı olabilmesini sağlayan hükmî yakınlıktır. Bkz.: Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998., s. 480.

23 Scrahsî, Şemsuddin, *Mehsût*, İstanbul 1982, XIII; 13-14; İbn Rüşd el-Cedd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Mukaddimâtu İbn Rüşd*, Dâru’l-Fikr ty., III, 205; Aynî, Bedruddin, *Umdu’l-Kâri Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Mısır 1972, IX, 385.

24 Zeydan Abdülkerim, *Medhal li Dirâseti’ş-Şer’iati’l-İslâmiyye*, Beyrut 1990, s. 327 vd. Akitle

### A. Daraltıcıların Görüşleri

Akitler ve akitlerle ilgili şartlar konusunda “daraltıcılar” nitelemesi, Zâhirî mezhebi hukukçuları için kullanılır.<sup>25</sup>

Zâhirîlere göre; akitlerde ve akitlerle ilgili şartlarda asıl olan yasak olmaktır. Bu konuda İslâm’ın cevaz verdiği akitler ve şartlar câizdir.<sup>26</sup> Dolayısıyla insan irâdesinin akitlerin neticelerini değiştirmede ve şartlar koşmada herhangi bir yetkisi yoktur. İnsan irâdesi ancak kanun koyucunun izin verdiği akitleri yapabilir ve şartlar koşabilir.<sup>27</sup>

Bu görüşte olanlar, şu delillere dayanmaktadırlar:

a) İnsanların İslâm hukûkunu uygulayabilmeleri, yerine getirebilmeleri için bu hukûkun, insanların bütün işlerini tanzim etmesi gerekir, özellikle de akitleri. Böylece insanlar arasındaki mâlî ve diğer muameleler, insanların birbirlerine zarar vermelerini engelleyen adâlet esası üzerine olur. İslam hukûkunun göstermediği şekillerde akit yapar ve bunu bağlayıcı kabul edersek, dinin bize helal kıldığını haram, haram kıldığını helal kılmış oluruz. Herhangi bir müslümanın da bunu yapması düşünülemez.<sup>28</sup> İslâm’ın koyduğu akitleri yapmak, şartları ileri sürmek, Allah’ın koyduğu hükümleri çiğnemek ve dinde fazlalıklar meydana getirmektir. Böyle bir hareket doğru değildir.<sup>29</sup> Kur’an’da, “Kim Allah’ın sınırlarını çiğnerse onlar zalimlerin ta kendileridir”<sup>30</sup> ve “Bu gün size dininizi kemale erdirdim, size olan nimetimi tamamladım”<sup>31</sup> buyurulmaktadır.

b) Dinin müsaadesinin belirtilmediği konularda akitler yapmayı yasaklayan hadisler mevcuttur. Bir hadîste şöyle buyurulmuştur: “Kim bizim işimize uymayan bir iş icat ederse o merduttur.”<sup>32</sup> Binaenaleyh hakkında hüküm bulunmayan bir akdi veya şartı kim yapar/ileri sürerse hukuk dışı iş yapmış sayılır.

Ancak böyle bir tutum, inanç ve ibadet konularıyla muamelat konularının tek kategori olarak görüldüğünü gösterir. İnanç ve ibadet ilkelerinde değişmezlik ve dinin bildirdiği gibi uygulama (taabbud) esas iken, muamelat konularında asıl olan mübah ol-

ilgili şartlar konusunu, bu makale çerçevesinde, takyîdî şartlar açısından inceleyecek olup, izâfî ve ta’likî şartlar konusuna girmeyeceğiz *Takyîdî şart*; yalın bir şekilde yapıldığında akitte bulunmayan bir yükümlülüğü ve akdin aslından fazla olan bir şeyi, akit yapılırken şart koşmak suretiyle, taraflardan birinin borçlanmasını ifade eden şarttır. *İzâfî şart*; akdin hükmünü gelecekte belirli bir zamana tehir eden şarttır. Mesela, “bu evi sana gelecek ay başından itibaren şu kadar kira bedeli ile bir yıllığına kiraladım” şeklinde yapılan bir kiralama akdi gelecek ay başına izafe edilmiştir. *Ta’likî şart* ise; akdin vücuda gelmesinin, olup olmayacağı şüpheli olan bir şeye bağlanmasıdır. Böyle bir şartla yapılmış akde muallak akit denir. Mesela, bir kimse diğere: “Şayet borçlu hapsedilirse onda olan alacağına ben kefilim” derse, bunu söyleyen, kefalet akdinin gerçekleşmesini borçlunun hapse girmesine bağlamış, ta’lik etmiş olur.

25 Zeydan, *age.*, s. 328.

26 İbn Hazm, Ebû Muhammed Endelüsî, *Muhallâ*, Beyrut ty., VII, 319; İbn Teymiye, *Takiyyud-din*, *Fetâva l-Kübrâ*, Beyrut ty., III, 470; M. Yusuf Musa, *age.*, s. 415

27 Zeydan, *age.*, s. 325

28 M. Yusuf Mûsâ, *age.*, s. 415

29 Zeydan, *age.*, s. 328

30 Bakara, 2/229

31 Maide, 5/3

32 Buhârî, *İ’tisam*, 96/3; Müslim, *Ekziye*, 30/8, nr. 17,18; İbn Mâce, *Mukaddime*, 2/14

maktır. “Eşyada asıl olan ibâhadır”<sup>33</sup> kaidesi bunu ifade eder. Dolayısıyla hadisin bu konuda delil olarak kullanılması doğru değildir.

Bir diğer hadis ise yukarıda temas edilen Berîre hadisidir. Hadisin son kısmında Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *Her kim Aziz ve Celil olan Allah'ın kitabında olmayan bir şartı koşarsa, isterse yüz şart olsun hükümsüzdür. Hak olan Allah'ın şartıdır.*<sup>34</sup>

Hadisteki “onlara velâyi şart kıl” cümlesi hadisin problemlili kabul edilmesine sebep olmaktadır. Ancak bu kısım, *velâyi onlara şart kılсан da kılmasan da birdir, fark etmez, zira bu bâtil olduğu açık olan bir şarttır*, şeklinde yorumlanmıştır.<sup>35</sup>

Zâhirîler, buradaki “Allah'ın kitabı” ifadesini, diğer görüşlerin aksine Kur’ân olarak anlamışlardır. Aşağıda geleceği üzere, diğer mezhepler bunu “Allah'ın hükmü” olarak anlamaktadırlar.

### B. Orta Yolu Takip Edenlerin Görüşleri

Akit ve şart serbestisi konusunda insan irâdesine herhangi bir yetki tanımayan Zâhirî mezhebi hukukçuları ile bu konuda insan irâdesini esas kabul ederek ona serbesti tanıyan Hanbelî mezhebi hukukçuları arasında orta bir yer tuttuğu için Hanefîlere *orta yolu takip edenler* denilmiştir.

Hanefîlerin bu konudaki delili Ebû Hanîfe'nin Amr b. Şuayb'dan, onun babası dedesi yoluyla rivayet ettiği şu hadistir: “Resûlullah (s.a.v.) şartlı satıştan yasakladı”<sup>36</sup> Onlara göre konuyla ilgili prensip, bu hadisin ifade ettiği anlamdır. Ancak örfü esas alarak bu görüşü oldukça yumuşatmışlardır. Aslında bu tutumları, Hanefîlerin akit serbestisi konusunda, yasaklığı esas almadıklarını da gösterir. Bazı şart çeşitlerinde farklı düşünmekle beraber Şâfiîler de yaklaşım olarak Hanefîler ile aynı grupta yer alırlar.

Hanefîler, akitle ilgili şartları sahih, fâsit ve bâtil olmak üzere üç kısma ayırırlar.<sup>37</sup>

33 Bu kaide için bkz.: Râzî, Fahrüddin, *Mahsûl*, Beyrut 1992, VI, 97 vd; İbn Nüceym, Zeynelabidin İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut 1985 (Ğamzu Uyûni'l-Besâir ile birlikte), I, 223; Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Ğamzu Uyûni'l-Besâir*, Beyrut 1985, I, 223; Zerkâ, Mustafâ Ahmed, *Medhalu'l-Fikhi'l-Âmm*, Dimeşk 1968, II, 1082 Bu kaide için ayrıca bkz.: Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988, s. 76; Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukûkunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul, 1990, s. 141, 143.

34 Buhârî, Buyû', 34/67,73; Şurût, 54/10. Mükâtep, 50/5; Müslim, Itk, 20/2, nr. 5, 6; Tirmizî, Buyû', 12/33, nr.1256; Nescî, Buyû', 44/85, nr. 4652; Muvatta, Itk,38/10, nr. 17; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 43,46, 183; Dârimî, Sünen, Talak, 12/15, nr. 2294. Hadisin açıklamaları için bkz., Aynî, *age.*, IX, 384

35 Aynî, *age.*, IX, 384

36 Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, tah. Seyyid Muhammed Hasan, Haydarabad 1968, II, 529; Heysemî, Ali b. Ebû Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut 1988, IV, 85. Ayrıca bkz.: Zeylâ'î, Ebû Muhammed Abdullah, *Nashu'r-Râye*, Kâhîre 1357, IV, 17-18; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylu'l-Evtâr*, Beyrut 1. baskı, V, 202

37 Serahsî, *age.*, XIII, 13; İbnu'l-Hümâm, Kamâluddîn, *Fethu'l-Kadir*, Mısır, 1970, V, 442; Kâsânî, Alâuddîn Ebi Bekr, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Beyrut 1974, V, 171 Mecelle, mad. 186-189.

## 1) Sahih Şartlar

### a) Akdin Gereği Olan Şartlar:

Bunlar, akit sonucu olarak meydana geldiği kabul edilen ve bizzat akitle gerçekleşen şeyleri ifade eden şartlardır. Bunların şart olarak isimlendirilmeleri mecâzendir. Ayrıca bu şartların sahih olduğu konusunda ihtilaf yoktur.<sup>38</sup> Malın müşteriye teslimi, satıcıya paranın teslimi, müşterinin maldan dilediği gibi faydalanması gibi akdin gereği olan hususlar şart olarak ifade edildiklerinde akdin sıhhatine dokunmadığı gibi, belirtilmeleriyle belirtilmemeleri de aynıdır. Çünkü akit mutlak olarak yapıldığı zaman bunlar sabit olmaktadır.<sup>39</sup>

### b) Akdin Gereğini Kuvvetlendiren Şartlar:

Bu şartlar, bizzat akitle sabit olmayan ancak akdin gereğini kuvvetlendiren ve akdin gereğine uygun olan şartlardır.<sup>40</sup> Mesela; veresiye satışlarda belirlenmiş bir şeyi rehin olarak şart koşmak böyledir.<sup>41</sup>

Hanefiler, bu çeşit şartların genel kâideden istisna olarak, istihsan yoluyla sahih olduklarını söylerler. Çünkü Hanefiler'e göre şart akde uygun olsa da akdin gereğini ifade eden bir şart olmadıkça, kıyasa göre fâsittir. Zira bu gibi şartlar bir akit içerisinde iki akit olarak görülebilir.<sup>42</sup>

### c) Nasslarda Cevaz Verilen Şartlar

Bu şartlar akdin gereği olmayan, onu kuvvetlendirmeyen ancak naslarla caiz olduğu belirtilen şartlardır.<sup>43</sup>

Muhayyerlik şartları ile vade şartı bu kısma dahildir. Bu şartlar kıyasa ve akdin gereğine aykırı gözükür. Satım akdi paranın ve malın karşılıklı olarak mülk edinilmelerini gerektirir. Bu şartlar ise buna aykırıdır. Ancak ödemeyi belli bir vakte kadar tehir edenin durumu göz önüne alındığında, onun bunu bir zarüretten dolayı istediği, parası olmadığı halde bir ihtiyacını gidereceği görülür. Ona bir kolaylık olması, bu müddet içerisinde parayı temin etme imkanı için vade şartı Kanun koyucu tarafından mübah sayılmıştır. Bunu ifade eden ayet şudur: "Ey inananlar, belirli bir vakte kadar birbirinize borçlandığınızda..."<sup>44</sup>

Muhayyerlik şartına, satım akdinin in'ikadını engellediği halde, cevaz verilmiştir.<sup>45</sup> Bunun dayanağı şu hadistir: "Satım aldığında; aldatmak yok, üç gün muhayyer-

38 Ali Haydar Efendi, Hoca Eminzâde, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I., 229

39 Serahsî, *age.*, XIII, 14; İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, yy., ty., IV, 167

40 İbnü'l-Hüman, *age.*, IV, 443.

41 Serahsî, *age.*, XIII, 19; Kâsânî, *age.*, VI, 4.

42 Serahsî, *age.*, XIII, 19.

43 Ali Haydar, *age.*, I, 296

44 Bakara, 2/282.

45 Mevsîfî, Abdullah b. Mevdud, *el-İhtiyâr*, II, 12; Şevkânî, *age.*, V, 182.

rim, de.<sup>46</sup> Vade şartında müddetin belirlenmiş olması, muhayerlik şartında ise muhayerliğin üç günü geçmemesi şarttır.<sup>47</sup> Bu Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre; taraflar muhayerliğin müddetini daha uzun tutabilirler. Mecelle de bu görüşü kabul etmiştir.<sup>48</sup>

#### d) Örf Haline Gelen Şartlar

Hanefilerin muâmelât konularında örf önemli bir yer verdikleri bilinmektedir. Akit serbestisi konusunda da bu tavırları belirleyicidir. Nitekim, sonradan ortaya çıkan bazı akitleri ve örf ve adet halini alan şartları örf ve ihtiyaca binaen meşrû kabul etmişlerdir. Mecellenin konuyla ilgili bazı maddeleri şunlardır: “*Müteâref, yani örf ve âdeti haldede cârî olan şartla bey' dahi sahih ve şart muteberdir* (mad. 188). *Âdet muhakkemdir* (Mad. 36). *Nâs'ın istimali bir hüccettir ki anıyla amel vâcib olur* (Mad. 37) *Örfen maruf olan şey şart kılınmış gibidir.* (Mad. 43). *Beynettüccar maruf olan şey beynlerinde meşrût gibidir* (mad. 44). *Örf ile tayin nas ile tayin gibidir* (mad. 45).

Hanefilere göre, çoğu kere taraflardan birine, akdin gereğinden fazla olmak üzere bir menfaat sağladığı için, kıyas bu gibi şartların fâsit olmasını gerektirse de bu gibi şartlar istihsânen câizdir. İstihsan yönü şudur: Hanefilere göre bu konularda örf ile amel caiz olmaktadır. Çünkü örf kıyastan öncedir ve fiilî icma gibidir. Örf ile kıyas terk edilir, eser tahsis edilir.<sup>49</sup> Şart örf haline gelmişse taraflar arasında tartışma sebebi olmaz. Böylece akitten maksat olan şey, mesela karşılıklı temlik-temellük gerçekleşmiş olur.<sup>50</sup>

Ayrıca akdin çerçevesini belirlemede sadece tarafların ortak niyetlerine bakılmaz. Bunu belirlemede örf dikkate alınır. Çünkü örf, özel bir açı olarak ticari muamelelerde kanun makamına kâimdir. İşte burada, örf haline gelen şartlar da –velev ki akde fiilen katılmamış olsun- akde katılır. Yani, akit bu şartlarla yapılmış kabul edilir. Bu çeşit şartlar akitlerde geçerli sayılır.<sup>51</sup> Mecelle maddelerinin ifade ettiği anlam da budur.

Görüldüğü gibi, Hanefilerin bu yaklaşımı, akitlerde asıl olanın yasaklık olduğu görüşüne değil, asıl olanın mübahlık olduğu görüşüne ve insanların zamanla ortaya çıkan ihtiyaçlarının karşılanmasına daha uygun düşmektedir.

#### e) Akitten Sonra Va'd Şeklinde İfade Edilen Şartlar

Akitten sonra va'd şeklinde ifade edilen şart sahih olup, akdin sıhhatine zarar vermez. Va'd sebebiyle bu şartın yerine getirilmesi gerekir.<sup>52</sup>

Bu saydıklarımız Hanefî mezhebinde sahih kabul edilen takyidi şartları oluşturur. Bunların dışındaki şartları Hanefiler; hem kendisi geçersiz (fâsit) olup hem de akdi

46 Buhârî, *Buyû'*, 34/48, İstukraz, 43/19; Müslim, *Buyû'*, 21/ 12, nr 48; Ebû Dâvûd, *Buyû'*, 22/ 66, nr. 3500, 3501; Tirmizî, *Buyû'*, 12/28, nr. 1250.

47 Mevsalî, *age.*, II, 13.

48 Mecelle, mad. 300 ; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûku İslâmîyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1985, VI, 56.

49 İbnü'l-Hümmam, *age.*, V, 442.

50 Ali Haydar, *age.*, I, s. 295.

51 Senhûrî, *age.*, VI, 15-16.

52 Serahsî, *age.*, XIII, 13 ; İbn Abidin, *age.*, IV, 8 ; Ali Haydar, *age.*, I, 290 v.d.



geçersiz kılan şartlara “fâsit şart” ve kendisi geçersiz olduğu halde akdi geçersiz kılmayan şartlara “bâtil şart” diyerek iki kısma ayrırırlar.

## 2- Fâsit Şartlar

Yukarıda da değindığımız gibi Hanefilerce göre fâsit şart; akdi de ifsat etmektedir. Bu şartları bir kaç gurup altında toplayabiliriz:

### a) Aldatma (garar) ve bilinmezliğe yol açan şartlar

Akit anında bilinmesi mümkün olmayan hususları ifade eden ve ileride anlaşmazlığa yol açan şartlarla yapılan akitler fâsit kabul edilmiştir. Ancak bu durum daha çok mâli muâveza akitlerini etkilemekte ve fâsit kılmaktadır.<sup>53</sup> Belirli bir miktar süt vermesi şartıyla inek vs. satın almak, şu kadar mahsul vermesi şartıyla bahçe satın almak, süresiz muhayyerlik şartı ve meçhul vade şartları böyledir.<sup>54</sup>

### b) Haram Bir Şeyi İhtiva Eden Şartlar:

İnsanları din ve dünya işlerinden alıkoyan, dinen yasaklanmış şeylerin şart koşulması da akitleri ifsat eder.<sup>55</sup> Dövüşken olması şartıyla koç, boğa, horoz almak, adam öldürme şartıyla silah, şarap imal etme şartıyla üzüm vs. satmak veya almak gibi hususları ifade eden şartlar böyledir.<sup>56</sup>

Bu gibi şartlarda meşrû bir maksat bulunmamakta, akdin meşrû kılımış sebebine aykırı olup yasaklanmış bulunan bir sonuca ulaştırmaktadırlar. Bu şart aslında akdin mahallinden ziyade sebebi ile ilgilidir. Bilindiği gibi Hanefiler, akdin sahih olup olmamasını değerlendirirken, tarafların iç niyet ve kasıtlarına (iç irade) bakmayıp ifadelerine/beyanlarına (dış irade) bakmaktadırlar. Burada, taraflardan birisi, meşrû olmayan bu iç niyetini beyanına da yansıttığı için akit fâsit kabul edilmiştir

### c) Taraflara Menfaat Sağlayan Şartlar:

Sahih şartın kısımlarından birine dahil olmadığı halde taraflardan birine, akdin aslından fazla bir menfaat sağlayan şartlar fâsittir. Bunlar, sattığı evde belli bir müddet oturmayı, sattığı bineğini belli bir müddet kullanmayı, sattığı arazinin bir yıl mahsullünü almayı şart koşması gibi satıcıya sattığı malda menfaat sağlayan şartlardır. Müşterinin satıcıya ödünç vermesi, bir şey hibe etmesi, herhangi bir malını satması şartı gibi müşteriyi veya satıcıyı başka bir akit yapmaya zorlayan şartlar da bu kısma dahildir.<sup>57</sup>

Satıcının elbise dikmesi şartıyla kumaş vs., öğütüp un yapması şartıyla buğday satın almak veya satıcının müşteriye ödünç vermesi, bir şey hibe etmesi, başka bir

53 İbnü'l-Hümmam, *age.*, V, 447 ; Kâsânî, *age.*, V, 160

54 Merğınânî, Burhânuddîn, *el-Hidâye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye ty., III, 555.

55 Kâsânî, *age.*, V, 169.

56 Kâsânî, *age.*, V, 169.

57 Ali Haydar, *age.*, I, 300

şeyi şu fiyata satması gibi müşteriye menfaat sağlayan şartlar da böyledir.<sup>58</sup> Aşağıda geleceği gibi Mâlikî ve Hanbelî mezheplerindeki görüşe göre ise, bu nevi şartlar, bazı sınırlamalarla caiz kabul edilmiştir.

Hanefilerin bu konuda dayandığı deliller şunlardır:

i) "*Resûlullah (s.a.v.) şartlı satışı yasakladı*"<sup>59</sup> hadisi.

Hanefilere göre bu hadis geneldir. Şartlı satışların tümünü içerir, ancak, sahih şartlar kısmına giren şartlar onu tahsis etmiştir.<sup>60</sup> Ayrıca bu hadisin, "bir sözleşme içerisinde, o sözleşmenin gereği olmayan ekstra bir menfaat sağlayan bir şart ilave etmeyi" ifade ettiği de günümüzde belirtilmektedir.<sup>61</sup> Bu yorum, klasik dönemde hadisle ilgili yaklaşımla da örtüşmektedir.

ii) "*Resûlullah (s.a.v.) ödünç içeren satım akdini yasaklamıştır.*" hadisi.<sup>62</sup>

Yani Resûlullah (s.a.v.) satım akdinin ayrıca ödünç verme akdini içermesini yasaklamıştır. Bu hem şartlı satımdır hem de bir akit içerisinde iki akit yapmayı içermektedir ki aşağıda geleceği üzere bu da yasaktır.

iii) "*Resûlullah (s.a.v.) bir satış içerisinde iki satış, yine bir akit içerisinde iki akit yapmayı yasakladı*" hadisi.<sup>63</sup>

Bu hadisin açıklaması iki noktada toplanır: Birincisi; satıcının "şu mal peşin şu kadar, veresiye şu kadar" deyip müşterinin, aldığı fiyatı belirtmeden ayrılması; ikincisi; satıcının, müşterinin başka bir şey satmasını şart koşmasıdır.<sup>64</sup>

iv) *Bu çeşit şart taraflar arasında anlaşmazlığa veya rızanın yok olmasına yol açar.*<sup>65</sup>

v) *Bu çeşit şartlarda faiz şüphesi vardır.*<sup>66</sup>

Burada belirtilen menfaatler, akitte şart koşulmuş bir fazlalık olarak kabul edilir. Bu fazlalığa karşılık bir şey verilmemiş, bir şey ödenmemiştir. Mâli muâveza akitlerinde karşılığı olmayan fazlalık faiz kabul edilir. Yahut bunda faiz şüphesi vardır. Faiz şüphesi ise akdi ifsat eden bir sebep olarak kabul edilmiştir.<sup>67</sup>

58 Serahsî, *age.*, XIII, 16; İbnü'l-Hümmam, *age.*, V, 441-442

59 Geçti.

60 Şeybânî, *age.*, II, 529; Mevsîlî, *age.*, II, 24.

61 Aktan, Hamza, Ticaret Hukûkunun Yeni Bazı Problemleri Üzerine İslam Hukûku Açısından Bir Değerlendirme (Borsa, Teminat Mektubu, Leasing), *I. İslam Ticaret Hukûkunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Konya 1997, ss. 209-228, s. 225.

62 Serahsî, *age.*, XIII, 16. Hadis için bkz.: Buhârî, *Buyû'* 34/73; Ebû Dâvûd, *buyû'*, 22/68, nr. 3504; Tirmizî, *Buyû'*, 12/19, nr. 1234; Neseî, *Buyû'*, 44/71, nr. 4626; Muvatta, *buyu*, 31/30, nr. 69; Dârimî, *Buyû'*, 18/ 26, nr. 2563.

63 İbnü'l-Hümmam, *age.*, V, 447. Hadis için bkz. Ebû Dâvûd, *buyû'*, 22/53, nr. 3461; Tirmizî, *Buyû'*, 12/18, nr. 1231; Neseî, *Buyû'*, 44/73, nr. 4629; İbn Hanbel, II, 71, 174, 175, 177; Muvatta, *Buyû'*, 31/33, nr. 72; Heysemî, *age.*, IV, 84.

64 Şevkânî, *age.*, V, 152. Dönmez, İ. Kafi, Garar, *DİA*, XIII, 366-371.

65 Serahsî, *age.*, XIII, 15; Bilmen, *age.*, VI, 24

66 İbn Abidin, *age.*, IX, 244.

67 İbnü'l-Hümmam, *age.*, V, 442-443; İbn Abidin, *age.*, IV, 177-178; Karaman, *age.*, II, 193.

Fâsîr şartların etkisi bütün akitlerde aynı değildir. Bu konuda esas olan kaide şudur: Fâsîr şart mâlî muâveza akitlerini ifsat eder, diğer akitlere tesir etmez. Mesela, mal ile mal olmayan şeyin mübadelesinde, hibe, borç gibi teberrularda, vekili azletme, boşama, azat gibi iskatlarda, rehin, kefâlet, havâle ve vasiyet gibi tasarruflarda fâsîr şart akdi iptal etmez.<sup>68</sup>

### 3. Hükümsüz (Bâtıl) şartlar:

Kısaca belirtecek olursak bâtil şartlar, sahih şartlar dışında kalan ve ne taraflara ne de başkasına faydası olan şartlardır.<sup>69</sup> Bu şartlar akde tesir etmezler.

Sözgelimi satmamak, hibe etmemek veya atmak, kullanmamak şartıyla herhangi bir şey satmak gibi şartlarla yapılan satım akdi sahih olup bu şartlar geçersiz kabul edilir.<sup>70</sup>

Bunlar müşterinin malında dilediği gibi tasarruf etmesini engellediği gibi, ona zarar da vermektedir. Ayrıca bu şartlar satım akdinin maksadına da aykırıdır. Bunların yerine getirilmesini isteyecek kimse olmadığı için bu şartlarla yapılan satım akdi sahih kabul edilmiştir. Çünkü bu şartlar taraflardan birinin hakkı değildir. Bu şartların herhangi bir faydası olmadığından boş kabul edilir, anlaşmazlığa da yol açmazlar ve böyle olunca varlıkları ile yoklukları aynı olur.<sup>71</sup>

### C. Genişlik Taraftarlarının Görüşleri

Akit ve şart serbestisi konusunda tarafların irâdelerine en geniş yetkiyi tanıyanlar, Hanbelî mezhebi hukukçularıdır.

Bu görüş sahiplerine göre; akit ve şartlarında asıl olan mübah olmaktır. Helali haram ve haramı helal kılan şartlar üzerinde anlaşmak ise yasaktır.<sup>72</sup>

Kadı Şureyh ( ö.78/697) ve Abdullah b. Şübrüme el-Kûfî'nin de görüşleri de böyledir. Mâlikî mezhebi hukukçularının görüşleri biraz girift ve anlaşılmaz olmakla beraber bu görüşe yakındır.<sup>73</sup> Bu görüş sahiplerine göre bu hürriyet , akit ve şartlardaki genel ve aslî prensip olup Kur'an ve sünnetten çıkarılmıştır.<sup>74</sup>

Hanbelîler, diğer mezheplerin aksine, nikahta dahi şart koşanı açısından meşrû bir maslahatı gerçekleştiren şartı sahih kabul ederler. Onların bu konudaki delilleri şu hadistir: "Yerine getirilmesi en doğru olan şartlar; kendileriyle namusları helal kıldığınız şartlardır."<sup>75</sup> Bu sebeple Hanbelîler, nikahta ileri sürülen şartların öncelikle yerine getirilmesi kanaatinde dirler.<sup>76</sup>

Bu görüşte olanların Kur'an ve sünnetten getirdikleri deliller şunlardır.

68 Karaman, *age.*, II, 192-193.

69 Şeybânî, *age.*, II, 517; Ali Haydar, *age.*, I, 297

70 Kâsânî, *age.*, V, 170; Ali Haydar, *age.*, I, 297 v.d.

71 Ali Haydar, *age.*, a.y.

72 Zerkâ, *a.g.e.*, I, 479.

73 İbn Rüşd Hafîd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-Müctehid*, İstanbul 1987, II, 132.

74 Zerkâ, *age.*, I, 479.

75 Buhârî. Şurûr, 54/ 6; Müslim, Nikah, 16/8, nr.63; İbn Mace, Nikah, 9/ 41, nr.1954.

76 İbn Teymiye, *age.*, III, 475.

### a) Kur'an'dan Delilleri:

"Ey inananlar, akitleri yerine getirin..."<sup>77</sup> ayeti. Bunun anlamı; gerek Allah ile akdettiğiniz, gerek aranızda yapmış bulunduğunuz satım, kira, nikah, musâlahâ gibi sözleşmeler demektir.<sup>78</sup> Bu ayet akitlere vefâ gösterilmesini emretmektedir. Vefâ ise sadece akitler geçerli kabul edilirse gerekli olur. İbn Teymiye ( ö. 728/1327) buradaki akit kelimesinin "ahit"le aynı anlamda olduğunu da söylemiştir.<sup>79</sup>

"(Ahitleşip) anlaşma yaptığınız zaman Allah'ın ahdini tam olarak yerine getirin (verdiğiniz sözü tutun)"<sup>80</sup>

"Ahdî de yerine getirin, çünkü (insana) ahd (in) den sorulacaktır."<sup>81</sup>

"Oysa arkalarına dönüp kaçmayacaklarına dair Allah'a söz vermişlerdi. Allah'a verilen sözden sorumlu idiler."<sup>82</sup> Bu ayet, insanın kendi aleyhine yaptığı anlaşmaların da "ahit" kelimesi içerisine girdiğini göstermektedir.<sup>83</sup>

"Ey inananlar, mallarınızı aranızda bâtılla (doğru olmayan yollarla, haksız yere) yemeyin, kendi rızanızla yaptığımız ticaret olursa başka..."<sup>84</sup> Burada akitleşme için karşılıklı rızadan başka bir şart koşulmamıştır.

Bütün bunların sonucu şudur: İslâm'ın haram kılmadığı her akit ve şart sahihtir. İnsanların maslahat temini ve ihtiyaçlarını gidermek için yapageldikleri akitleri ve şartları delilsiz yasaklarsak, Allah'ın haram kılmadığı bir şeyi haram kılmış oluruz.<sup>85</sup>

### b) Sünnetten delilleri

Resûlullah (s.a.v.)'den gelen pek çok hadis akit ve şartlarda aşıl olanın mübahlık olduğunu gösterir:

"Müslümanlar arasında sulh câizdir. Ancak helali haram, haramı helal kılan müstesna; müslümanlar şartlarına bağlıdırlar, helali haram haramı helal kılan bir şart olmadıkça."<sup>86</sup>

"Resûlullah (s.a.v.) alışverişte istisnadan yasakladı ancak bilinmesi şartıyla müstesna."<sup>87</sup> Burada istisna edilen miktarın belli olması şartıyla, alışverişte satılan şeyin bir kısmını istisna eden şartın câiz olduğu belirtilmektedir.

77 Mâide, 5/1.

78 Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, y.y. 1959, VI, 33.

79 İbn Teymiye, *age.*, III, 477.

80 en-Nahl, 16/91.

81 İsrâ, 17/34.

82 Ahzâb, 33/15.

83 İbn Teymiye, *age.*, III, 477.

84 en-Nisâ, 4/29.

85 İbn Teymiye, *a.g.e.*, III, 484.

86 Buhârî, İcâre, 37/14 (bir kısmını bab başlığında senetsiz (talik) zikretmektedir); Ebû Dâvûd, Ekzîye, 23/12, nr.3594; Tirmizî, Ahkâm, 13/17, nr. 1352; İbn Mace, Ahkâm, 13/23, nr. 235; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen, Beyrut 1966*, III 27 vd.; Beyhaki, .Ebû Bekr, es-Sunenu'l-Kubrâ, Beyrut ty., VI, 63-65. Burada ayrıca bu ifadenin, Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta da var olduğu belirtiliyor.

87 Buhârî, Şurât, 54/18; Müslim, buyû', 21/16, nr. 85; Ebû Dâvûd, Buyû', 22/33, nr.3404, 3405;

Câbir (r.a.) hadisi: Oldukça uzun olan bu hadiste, Mekke fethinden dönerken Resûlullah s.a.v. Hz. Câbirden, devesini kendisine satmasını istemiş, o da Medîne'ye kadar kendisinin binmesi şartıyla bunu kabul etmiştir. Medîne'ye gelince Resûlullah s.a.v. önce devenin parasını ödemiş, sonra deveyi de Hz. Câbir'e hibe etmiştir.<sup>88</sup>

Hanbelîlerin dayandıkları bir diğer hadis de, yukarda nikah akdiyle ilgili olarak bahsi geçen hadistir.

Onlara göre, Berîre (.....) hadisinde zikredilen "Allah'ın kitabı"ndan maksat Kur'ân değildir. Çünkü sahih kabul edilen şartların pek çoğu zaten Kur'ân'da yoktur, bilakis Sünnet'ten öğrenilmiştir. Burada "Allah'ın kitabı"ndan maksat "Allah'ın hükmü"dür. Şu ayet buna delalet eder: "...kitâbellâhi aleyküm (Allah'ın size farz kıldığı hükümü)"<sup>89</sup>. Resûlullah 'ın (s.a.v.) şu sözü de buna delalet eder: "Dişin kırılmasında Allah'ın kitabı (hükmü) kısastır."<sup>90</sup>

Bu hadiste Allah'ın, haram olduğu konusunda bir şey söylemediği akit ve şartların haram kabul edilmesiyle ilgili bir delil yoktur. Gerçekte Allah'ın koyduğu sınırları aşmak; Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal kılmak ve haramlığına dair bir şey söylemediği şeyleri haram kabul etmektir, mübah saymak değil.<sup>91</sup>

Dikkat çekilen bir diğer husus ise, şart olarak ileri sürülen şeyin normalde yapılması yasaksa şart olarak ileri sürülmesinin de yasak olduğudur. Aksi halde bu, Allah'ın hükmüne aykırı olur. Şart koşulan şeyin normalde yapılması mübah olmalıdır ki şartla bağlayıcılık kazanması câiz olsun. Yani mübah olan şeyler şart koşulabilir.<sup>92</sup>

### c) Akit ve Şartların Muâmelâtın Olması:

İbâdetlerin aksine, muâmelâta dâhil olan konularda asıl olan; haramlığına delalet eden bir delil olmadıkça mübah olmaktır. "Eşyada asıl olan ibâhadır" prensibi bunu ifade eder. "...size harâm kıldığımı size ayrıntılı olarak açıkladı .."<sup>93</sup> ayeti hem mal olan şeyleri, hem de fiilleri içeren genel ('âm) bir ifadedir. Üstelik İslâm'da akit ve şart cinsinin haramlığına delalet eden bir asıl da yoktur.<sup>94</sup> İnsanlar bir işi yaptıkları zaman ona olan ihtiyaçlarından dolayı yaparlar. Akit ve şartların haramlığına delalet eden bir delil olmadığına göre, yine dinin zorluğu kaldırma (adem-i harac) prensibinden dolayı akit ve şartlar, haram kılınmış bulunan hususlar hariç, câiz olur.<sup>95</sup>

Şâtîbî konuya şöyle açıklık getiriyor: "Muâmelât konularına gelince; bu gibi konularda, (mesclâ akitlerde ileri sürülen) şartın sadece naslara aykırı olmamasıyla ye-

Tirmizî, Buyû', 12/ 55, nr. 1290; Nescî, Buyû', 44/74, nr. 4630, 4631; Ahmed b. Hanbel, III, 313, 356.

88 Buhârî, Şurût, 54/4; Müslim, Müsakat, 22/21, nr. 109, 110; Ebû Dâvûd, Buyû', 22/69, nr. 3505;

Tirmizî, Buyû', 12/ 30, nr. 1253; Neseî, Buyû', 44/ 77, nr. 4634; Ahmet b. Hanbel, II, 299.

89 Nisâ, 4/24.

90 İbn Kayyim, Muhammed b. Ebû Bekr, *İlamu'l-Muvakkîn*, Beyrut, ty., I, 348

91 İbn Kayyim, *age.*, I, 348.

92 İbn Teymiye, *age.*, III, 488

93 En'am, 6/119.

94 İbn Teymiye, *age.*, III, 488.

95 İbn Teymiye, *age.*, III, 486

tinilecektir. Çünkü bunlarda asıl olan taabbudîlik değil, içerdikleri mana ve hikmetleri dikkate almaktır. Muâmelât konusunda asıl olan; aksine delil bulunmadıkça serbesti olmaktadır.<sup>96</sup>

Akit ve şartlara riayet genel ve umûmî bir şekilde emredilmiştir. Ancak muayyen bir akdin ya da şartın yasaklığına dair bir delil varsa bu, umûmî hükümden hâriç tutulur. Şâri'in özel bir hükümle yasaklamadığı şey mübahtır ve şart olarak ileri sürülebilir.<sup>97</sup>

Yukarıda adları geçen fakihler yanında, aynı zamanda Hz. Ömer'e (ö. 23/644) ait olan bu görüş *genel kâidelere, âdâba yahut o bölümle ilgili kanun metinlerine muhalif olmayan şartlar* koşmaları için akit yapanlara serbesti tanımada günümüz kanunlarına prensipte uyaktadır.<sup>98</sup>

Hanbelîler, akit ve şartlarda asıl olanın mübah olması kuralından şunları istisna ederler:<sup>99</sup>

- a) Akdin ve şartın haram olan bir şeyi ifade etmesi. Helali haram, haramı helal kılan şartlar da bu kısma dahildir.
- b) Şartın akdin maksadına ve gereğine aykırı olması.
- c) Akdi yapan taraflardan birinin, karşı tarafa, aynı îcap ve kabul içerisinde başka bir akit daha yapmayı şart koşması.
- d) İslâm'ın getirdiği hükümlere aykırı olması.
- e) Akdin ya da şartın ifasının imkansız olması.

## SONUÇ

Bütün bu görüşler ve deliller ışığında, İslâm Hukûku'nun akit ve şart serbestisi konusundaki yaklaşımını şu şekilde tespit etmek mümkündür:

1- Akit yapılıp yapılmama konusunda İslâm Hukûku, zorlamanın tüm unsurlarını ortadan kaldırmış ve akdin oluşumunda irâde hürriyetini ve rızayı<sup>100</sup> esas almıştır. Kur'ân ve Sünnet, insan irâdesini ve rızasını, akitlerde ana düstur olarak kabul etmiştir. Bu konuda İslâm hukukçuları hemfikirdir.<sup>101</sup>

İslâm Hukûku, razı olmayacağı bir akitle insanın yükümlü tutulmasını, prensip olarak kabul etmez. Ancak bu mutlak olmayıp, devletin ihkâk-ı hak niyetiyle adâlet adına ifâ ettiği, adâlet kaideleri, hakkaniyet ve toplum menfaatinin gerektirdiği durumlardaki akitler,<sup>102</sup> bu serbestinin sınırlandırmasını ifade eder. Meselâ, ihtikâr (karaborsacılık), toplum menfaatine aykırı olduğu için, ihtikar mallarının devlet tarafın-

96 Şâtübî, Ebû İshak, *Mıvafakat*, Çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, I, 283.

97 Zeydan, *age.*, s. 331

98 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukûku*, II, 199

99 İbn Teymiye, *age.*, III, 486; Buhûfî, Mansur b. Yunus, *Keşşâfu'l-Kınâ*, Beyrut 1982, III, 190, 193-195; Cezûrî, Abdurrahman, *el-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbe'a*, Beyrut ty., II, 230; Yusuf Musa, *age.*, s. 427.

100 Nisâ. 4/29.

101 Bardakoğlu, Ali, İslâm Hukûkunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı, *EÜİFD*, sy. 1, ss., 9-28, s. 16.

102 Karaman, Hayreddin, *Yeni Gelişmeler Karşısında İslâm Hukûku*, İstanbul 1992, s. 22.

dan satılması bu sınırlamanın bir örneğidir. Dolayısıyla, toplum menfaati gerektirdiğinde, bu serbesti kısıtlanabilmektedir.

2- Şekil serbestisi konusunda İslâm Hukûku, herhangi bir şekle tabi olmaksızın, sadece karşılıklı rızayı akdi doğuran sebep saymıştır. Buna “akdın rızâîliği” denmektedir. İslâm Hukûkunun, bu prensibi benimseyen ilk hukuk sistemi olduğu ifade edilmektedir.<sup>103</sup>

Tamamen şekli olmamakla beraber, nikâh akdi için şart koşulan hususları, akit serbestisinin bu anlamının sınırlaması olarak görmek mümkündür. Çünkü nikah akdinin gerçekleşmesi için, ilân edilmesi ve şahit bulundurulması şarttır. Sonraları, bazı akitlerin noter huzurunda yapılması ve bir kısmının da sicil kaydıyla gerçekleşmiş sayılması, bu akitleri nispeten şekli akitler sınıfına sokmuştur. Bu misallerde olduğu gibi, gerekli olduğunda, akitler şekil şartlarına bağlanabilmektedir.

3- Akit çeşitlerinden dilediğini inşa etme hürriyeti konusunda, İslâm hukûkunda, insanları belirli akit çeşitleriyle kısıtlamaya ve akitleri bunlarla sınırlamaya delalet eden bir delil yoktur.<sup>104</sup> Yani, İslâm hukûkunun açık bir nas ile yasaklamadığı ve bu hukûkun kaide ve usullerinin yasaklanmasını gerektirmediği her konuda insanların akit yapmaları mümkündür.<sup>105</sup>

4- Şart serbestisi ile ilgili olarak İslâm hukukçularının yaklaşımlarını, yukarıda onları üç kısma ayırarak belirtmiştik. Kısaca ifade edersek, İslâm hukukçuları, şart serbestisini genel olarak kabul etmiş olmakla beraber, bu serbestiyi bazı kayıtlarla sınırlandırmışlardır.

Verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi, *akdın gereği* yaklaşımı tüm ekollerde, şart serbestisi konusunda belirleyici bir rol oynamaktadır. Taraflar, ileri sürdükleri şartlarla akdın gereğini iptal edememektedirler. Bu yaklaşım, sözleşmelerle ilgili olarak düzenin sağlanması ve anlaşmazlıkların giderilmesi bakımından gereklidir. Ancak, akdın gereğini, zaman içerisinde dondurmanın ve yeniden düzenlenebilmesine imkan tanımamanın, hukûkun bu bölümünün zamanla uygulama dışı kalmasına yol açabileceği de kabul edilmelidir. Akdın gereğini belirlemede Hanefîlerin, hukuk kaidelelerinin yanında örfü de dikkate aldıklarını incelememiz gerekir. Nitekim Mecelle mazbatasında, şartlı akitler konusunun oldukça tartışmalı ve önemli bir konu olduğu belirtilmekte, sırf mezhebî kaygıdan dolayı değil, uygun bir yol gözüktüğü için bu konuda Hanefîler’in yaklaşımının esas alındığı belirtilmektedir.

İslâm hukukçularının, akdın maksadına aykırı şartları geçersiz saydıklarını belirtmiştik. Ancak, akdın maksadına ve gereğine tam aykırı olmayan ve bu konuda nisbi bir aykırılık ifade eden, mesela tarafları, aldıkları maldan az sayılabilecek bir tasarrufları alıkoyan; satılan malı belli bir müddet daha kullanma, satılan evde belli-

103 Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 10.

104 Zerkâ, *age.*, I, 463-464.

105 Senhürî, *age.*, I, 80; Döndüren, Hamdi, İslâm Hukûkuna Göre Akdın Feshinden Doğan Tazminat, Rekabet, Reklâm-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi, *I. Uluslararası İslâm Ticaret Kongresi*, Konya 1997, ss., 112-138, s. 116.

bir müddet daha oturma vb. şartlar ise, Mâlikîler ve Hanbelîler tarafından istisna edilmiş ve akdin gereğine tam aykırı bulunmamıştır.

Haram kılınan bir hususu içeren şartlar, şart serbestisinin bir diğer sınırlandırmasını ifade eder. Yasaklanmış bulunan bir şey akdin konusu yapılamayacağı gibi, şart olarak da ileri sürülemez.

Aldatmaya ve haksızlığa yol açan şartlar da, bu serbestinin bir sınırlandırmasını oluşturur. Yani, ileri sürülen şart, aldatmaya yol açacak bir şart olmamalıdır. Aldatma ve haksızlığın yasaklanmış olması, sadece şart serbestisinin bir sınırlandırması olmayıp, akit serbestisinin de sınırlamasını oluşturur.

Anlaşmazlığa yol açan şartlar da yasaklanmıştır. Akdin ifâ edilmesi noktasında taraflar arasında anlaşmazlık doğuracak ve akdin ifâsını engelleyecek hususlar, akitlerde müfsit olarak kabul edilir. Dolayısıyla bu duruma yol açacak şartlar câiz görülmemiştir. Bilinmezliğe yol açan şartlar da böyledir.

Burada faizi müstakil olarak zikretmek gerekir. Faiz içeren muameleler câiz değildir. Akitlerde karşılığı bulunmayan ve somut olarak belirlenebilir bir fazlalığı ifade eden şartlar bu kısma dahil edilmiştir. Ancak, Hanefîler'in örf yoluyla sabit olan şartları bundan istisna ettiklerini söylemiştik. Eğer böyle bir şart örfen uygulanıyorsa, daha baştan akit bütünlüğü içerisine dahil kabul edilmiş olmakta ve bir fazlalık olarak görülmemektedir.

Görüldüğü gibi İslâm hukûku, muâmelât konularında çoğunlukla genel prensipler vaz' ederek insanları yönlendirmiş ve muâmeleleri bu çerçeve içerisinde örf ve zamana bırakmıştır. Bu konuları, dinin inanç ve ibadet ilkeleriyle aynı kategoride ele almak, yanlış sonuçlara ulaşılmasına yol açmaktadır. İnanç ve ibadet ilkelerinde prensip *taabbud* (din tarafından bildirildiği gibi kabul etmek) olduğu halde, muâmeleler konusunda *ta'âlil*, yani kendilerindeki maksat ve maslahatı esas almak ve insanların yararına olarak bu konuları, dinin prensiplerine uygun olarak örf ve insanların ihtiyaçlarını dikkate alarak düzenlemek esastır. İslâm hukûkunun, prensipte akit serbestisini benimsediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, akit ve şart serbestisi konusunda, dinin gayri meşrû kabul ettiği hususlar hariç tutularak örfün ve yetkililerin bu bağlamda yapacağı düzenlemelerin esas alınmasının uygun olacağı kanaatindeyiz.



## Telbiyelerin Arap Edebiyatındaki Yeri

İbrahim YILMAZ\*

### ABSTRACT

*Talbiya is an invocation made in a loud voice and repeatedly by the pilgrim when he enters the stade of ritval taboo (ihram) for the pilgrimage at Mecca. The talbiya goes back to ancient times. This study gives an idea of the talbiyas' form, close to that of rhymed and assonantal sadj, rajaz and mustadrak.*

*Keywords: Talbiya, pilgrimage, invocation, rajaz, poetry.*

### I

Hac maksadıyla Mekke'ye giden insanların, birlikte yüksek sesle söyledikleri dua, niyaz ve münacatlarına *telbiye* adı verilir. İslâm'ın bazı değişikliklerle birlikte kabul ve emrettiği bu pratik, İslâm'dan önce de mevcuttur. Hacı adayları, hareme veya mukaddes topraklara girdiklerinde, mikât denilen yerlerde toplandıklarında bu sesli söylemlerine başlarlar. Onlar, mukaddes beldeye girdikleri zaman, *telbiye* söyleyerek gelişlerindeki asıl maksatlarını ilan etmiş olurlar. Hz. Muhammed'in, Câhiliyye devrinde genel olarak söylenmekte olan:

لَيْتَكَ اللَّهُمَّ لَتَيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ إِلَّا شَرِيكَ هُوَ لَكَ تَمَلِّكُهُ وَمَا مَلَكَ

"Buyur Allahım buyur! Senin ortağın yoktur. Ancak bir ortağın vardır. Sen ona ve onun sahip olduklarına hükmedersin"<sup>1</sup>, *telbiyeyi*:

لَيْتَكَ اللَّهُمَّ لَتَيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ إِنْ الْحَمْدُ وَالنَّحْمَةُ لَكَ وَالْمَلَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ

"Ey Allahım! Senin davetine uydum. Her emrine boyun eğdim. Senin hiçbir ortağın yoktur. Hamd, nimet sanadır. Mülk senindir. Senin hiçbir ortağın yoktur"<sup>2</sup>, şek-

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Öğretim Üyesi.

1 İbnü'l-Kelbî, *K. el-Esnâm (Putlar Kitabı)*, nşr. Ahmed Zeki Paşa, Rosa Klinge-Rosenberg'in Almancaya çevirisini Arapça aslı ile karşılaştırarak çevirenin girişi ve notları ile birlikte Türkçeye çeviren: Beyza Düşüngen, Ankara 1969. (metin, s.6. çev. s.27); İbn Habîb, *K. el-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstadter, Beyrut, ts., s.311.

2 el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, İstanbul 1979, II, 147; el-Muslim, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. M. Fu'âd 'Abdulbâki, Mısır 1955, II, 841-843; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. İzzet Ubeyd, Hums 1969, III, 187; en-Nesâ'î, *es-Sünen*, İstanbul 1981, V, 159-161; İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. M. Fu'âd 'Abdulbâki Kahire 1952, II, 974; İbn Mâlik, *el-Muvatta'*, İstanbul 1983, I, 331.

linde, İslâmî tarza sokarak kabul ve tavsiye ettiği rivâyetler arasında yer almaktadır<sup>3</sup>.

İslâm gelenek içerisinde, hac için zorunlu şartlar yerine getirildikten ve ihrama girildikten sonra, hacıların telbiyesi başlar.

## II

Arap kabilelerinin Câhiliyye devrinde, putlarını ziyaret ederken, özellikle de hac aylarında Kâbe'yi tavaf ederken, kendilerine ait telbiyeleri vardı. Mukâtil b. Süleymân, (ö.150/767), *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserinde elli altı adet *telbiye* şekline yer vermektedir<sup>4</sup>. Bu konuyla ilgili bilgi veren en eski müelliflerden biri olan Mukâtil b. Süleymân "Yalan sözden sakınınız" (*Kur'an-ı Kerim*, XXII, 30) âyetinin tefsirinde, Câhiliyye döneminde söylenen telbiyelerin büyük bir olasılıkla tam metnini vermiştir. Ona göre, bu âyette geçen ez-zûr (yalan söz)'dan maksat, Câhiliyye telbiyelerinde bulunan yanlış mirastır. Bu kelimeyi, Allah'a tanrı ve putları ortak koşmak olarak tefsir etmiş ve onu 'çş-şirk fi't-telbiye' (telbiyede Allah'a ortak koşmak) olarak tanımlamıştır<sup>5</sup>. İbn Habîb (ö.245/859) ise, *el-Muhabber*'inde 'Câhiliyye Devrinde Yapılagelen, İslâmın Bazılarını Kabul Bazılarını Reddedtiği Âdetler' başlığı altında, değişik kabileler tarafından ibadet edilen putların listesi ile birlikte *telbiyelere* yer vermektedir<sup>6</sup>. Câhiliyye devrine ait belirli kabilelerin telbiyelerine el-Ya'kûbî (ö.294/897), *Târîh*'inde değinmiş, eski Arap dinlerinden bahsederken, tanrı ve putların isimlerini telbiyelerle birlikte zikretmiştir<sup>7</sup>.

Kister, *Labbayka, Allâhumma, Labbayka... On a monotheistic aspect of a Jâhiliyya practice* adlı makalesinde konuyu ele almakta, Câhiliyye devrindeki telbiye şekillerine yer vererek, İslâmî dönemdeki geçirmiş olduğu değişiklikler üzerinde durmaktadır<sup>8</sup>. Aynı bilim adamı, *Society and Religion from Jâhiliyya to Islam*, adlı başka bir makalesinde bu konuyla ilgili ilave bilgiler vermekte, telbiyelerin o günkü toplum üzerinde geleneksel etkisi üzerinde durmaktadır<sup>9</sup>. O, her iki makalesinde de Muhammed b. Habîb'in *el-Muhabber*'inde<sup>10</sup>, Mukâtil b. Süleymân'ın yukarıda zikredilen tefsirinde ve el-Ya'kûbî'nin *Târîh*'inde<sup>11</sup> yer alan verileri değerlendirmiş, yeni yorumlarla birlikte bu konuyu güncelleştirmiştir.

3 Bk. Sayyid Mu'azzam Husayn, "Talbiyât al-Jâhiliyya", *Proceedings of the 9th All-India Oriental Conference*, 1937, s.362; Kister, M.J., "Labbayka, Allâhumma, Labbayka... On a monotheistic aspect of a Jâhiliyya practice", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalem 1980, c.II, s.33-34.

4 Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru'l-Kur'ân*, nşr. 'Abdullâh Mahmûd, Mısır 1984, III, 123-126.

5 Mukâtil b. Süleymân, III, 123.

6 İbn Habîb, s.311-315.

7 Bk. el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut, ts., I, 255-256.

8 Kister, s.33-57.

9 Bk.Kister, "Society and Religion from Jâhiliyya to Islam", *Variorum*, London 1990, no.I.

10 İbn Habîb, s.311-315.

11 el-Ya'kûbî, I, 296-297.

Sayyid Mu'azzam Husayn, Mescid-i Harâm'a girerken Câhiliyye devrindeki Arap kabilelerinin söyledikleri yirmi sekiz adet telbiye şeklini tesbit etmiştir<sup>12</sup>. O, bu araştırmaya kaynak olarak Ebu'l-'Alâ' el-Me'arrî'nin *Risâletü'l-Gufrân* adlı eserini almıştır. Bu eserde farklı kabilelere ait çoğunluğu *secî*, *recez* ve *munserih* vezninde olmak üzere şiir tarzında yedi tane *telbiye* bulunmaktadır<sup>13</sup>.

Türkçe'de ise, bu alanda A.J.Wensinck'in *MEB İslâm Ansiklopedisi*'ndeki ilgili maddesi bulunmaktadır<sup>14</sup>. Ancak bu madde, T. Fahd tarafından ansiklopedinin orijinal yeni baskısında genişletilmiş ve büyük oranda ikmal edilmiştir<sup>15</sup>. Bu konu, Ali Osman Ateş tarafından "*Sünnet'in Kabul veya Reddettiği Câhiliyye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*" adlı, doktora çalışmasında kısmen de olsa işlenmiş ve Peygamberlerin telbiye şekillerine örnek vermekle yetinilmiştir<sup>16</sup>.

### III

Lebbeyk (*telbiye*) kelimesinin etimolojisi hakkında dilciler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüş, onu, lebiye, lebe'c ve lebbe gibi anlam ve kök itibariyle birbirinden oldukça farklı fiillere götürenler olmuştur<sup>17</sup>. En yaygın görüş, telbiye kelimesinin, tef'îl babından gelen lebbâ fiilinin mastarı oluşudur. Onun da sülâsî kökü, lübâye (bitkiden geriye kalan kök, öz)'dir. Lebbeytü bi'l-hacci telbiyeten: 'Hac'da *telbiye* getirdim' demektir<sup>18</sup>. Diğer bir görüş ise, telbiye kelimesinin lebbün: 'hizmete, emri ifaya hazır olmak' kökünden geldiğidir. Elbebtü bi'l-mekâni, lebbebtü bi'l-mekâni: 'Bu yerde kaldım, oradan ayrılmadım' denilir. Burada telaffuzun zorluğundan (istiskâl) dolayı, tezannentü-tezanneytü örneğinde olduğu gibi, ikinci bâ harfî yâ harfini dönüştürülmüş ve lebbebtü yerine lebbeytü denilmiştir<sup>19</sup>. İşte bu fiilden 'lebbeyke' türetilmiştir. Yani "Ben senin itaatın altında kalmaya hazırım" demektir. Buradan hareketle telbiyenin ilk kelimesi olan 'lebbeyke' (Buyur Allahım! Emrini ve hizmetini ifaya hazırım) şeklini, 'hizmete hazır olmak, emri yerine getirmek için çalışmak' anlamındaki lebb kelimesine bağlamışlardır<sup>20</sup>.

Dil bilginlerine göre, 'lebbey' tekrarı ve çokluğu gösteren tesniye bir kelimedir, mef'ûlü mutlak'tır ve mansuptur<sup>21</sup>. Ancak bu kelimeyi yine lebbün kökünden say-

12 Bk. Sayyid Mu'azzam Husayn, s.361-369.

13 Ebu'l-'Alâ' el-Me'arrî. *Risâletü'l-gufrân*, nşr. 'Âişe 'Abdurrahmân, Kahire 1382/1963, s. 534-537.

14 Wensinck, A.J., "Telbiye", *İA*, XIII, 147-149.

15 T. Fahd, "Talbiya", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Leiden 1998, X, 160-161.

16 Bk. Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996, s.142-146.

17 Bk. el-Cevherî, *es-Sihâh*, nşr. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, Beyrut 1979/1399, I, 216; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1388/1968, I, 730-731.

18 Bk. el-Cevherî, I, 216; İbn Manzûr, I, 730-731.

19 el-Cevherî, VI, 2479; İbn Manzûr, XV, 238-239.

20 Wensinck, XII I, 147.

21 el-Cevherî, I, 216; İbn Manzûr, I, 730-731.

makla birlikte, tec'îl rabından değil de sülâsi kökten alanlar vardır. Onlara göre, lebbeyke, lebbün mastarının tesniye şeklidir. Te'kîd için tesniye olarak getirilmiştir. Ref halinde lebbâni, nasp ve cer halinde ise lebbeyni denilir. Ke zamirine muzaaf olmasından dolayı sonundaki nun düşmüş, lebbeyke şekline dönüşmüştür. Tesniye olmasından ötürü anlamı: Eta'tüke merretcyni: 'Sana iki defa (her zaman) itaat ettim ve her zamanda itaat ederim'dir<sup>22</sup>. Ancak bu kelimeyi tesniye olarak kabul etmeyen 'aleyke' şeklinde ele alan görüş de vardır<sup>23</sup>.

Lebbeyke kelimesinin kullanımı ile ilgili olarak İbn Manzûr şu üç şekli saymaktadır: 'İcâbetî leke yâ rabbi' (Sana katılıyorum, ey Rabbim). 'İhlâsî leke yâ rabbi' (Sana bağlandım, ey Rabbim). Bir hadis'de 'Alkame, Esved'e: 'Ey Ebû 'Amr!' demiş, o da 'lebbeyke (buyur, sözlerini yerine getirmeye hazırım)' diye cevap vermiştir<sup>24</sup>.

#### IV

Mekke'de yapılan hac ibadetinin diğer bölümleri gibi, *telbiye* de, İslâmiyetten önce çok eski tarihlere gitmektedir. Mekke'nin ileri gelenlerinden Kusay'ın, ilk *telbiye* getiren kişi olduğu söylenmişse de<sup>25</sup>, Hz. Peygamber'den gelen rivâyetler arasında Kâbe'yi inşa eden, ilk insan ve ilk hac yapan kimse olarak kabul edilen Hz. Adem'in telbiyesinden bahsedilmiş olması, bu pratiğin tarihçesi bakımından dikkat çekicidir<sup>26</sup>.

Hz. Adem (a.s.)'in telbiyesi, hem şekil hem de muhteva bakımından Câhiliyye devri telbiyelerinden oldukça farklılık arzeder. Bu telbiye şu şekildedir:

لَبَّيْكَ اللهُ لَبَّيْكَ، عَبْدُ خَلْقَتِهِ بِيَدَيْكَ، كَرَّمْتَ فَأَعْطَيْتَ، قَرَّبْتَ فَادْنَيْتَ، تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ، أَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ.

"Buradayım, Allahım! Buradayım. Bir kulu ki elinle yarattın. Kerim kıldın ve ona lütlettin. Onu kendine yakın kıldın. Bereketlendirdin ve onu yücelttin. Sen, Beyt'in Rabbisin"<sup>27</sup>.

Kister'in de haklı olarak değindiği gibi, Hz. Adem'den itibaren Mekke'de Allah'a inanan insanlar tarafından hac yapılmakta ve telbiyelerin çeşitli formları da o zamandan beri söylenmektedir<sup>28</sup>.

S.M. Husayn, lebbeyke allâhumme lebbeyke 'nin İbrahim (a.s.)'in davetine uyan ilk müminler tarafından söylenmiş olduğu kanaatindedir<sup>29</sup>. Allah, Hz. İbrahim'e insanları hacca çağırmasını emretmiş, Hz. İbrahim: "Nasıl çağırayım ya Rab!?" de-

22 el-Cevherî. I, 216; İbn Manzûr, I, 730-731.

23 İbn Manzûr, I, 731.

24 İbn Manzûr, I, 730-731.

25 T.Fahd, X, 160.

26 Mukâtil b. Süleymân, III, 125.

27 Mukâtil b. Süleymân, III, 125.

28 Bu *telbiye* formları için bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu 'z-zuhd*, Beyrut 1396/1976, s.58, 74, 87; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, Haydarâbad 1323, V, 42.

29 Bk. Sayyid Mu'azzam Husayn, s.362.

miş, *Cenab-ı Hak* 'da: "Lebbeyke Allahumme lebbeyke de!" buyurmuştur. Bunun üzerine Hz. İbrahim, Yemen, Şam ve diğer yönlerle yönelerek, insanları hacca çağır-  
mış ve bu ilk telbiye olmuştur<sup>30</sup>. Klâsik kaynaklar, Hz. Adem ve Hz. İbrahim 'in hac  
telbiyelerinin yanı sıra, Hz. Mûsâ, Hz. Yûnus ve Hz. İsa 'ya ait şekillere de yer vermek-  
tedirler. Hz. Musa: lebbeyke ene 'abduke lebbeyke (Buyur Allahım! Ben senin kulu-  
num. Buyur Allahım!); Hz. Yûnus: lebbeyke yâ ferrâce'1-kerbi lebbeyke (Buyur Alla-  
hum! Ey kederi sıkıntıyı kaldıran, Buyur Allahım!); Hz. İsa 'nın: lebbeyke ene 'abduke  
ibnu emetike binti 'abdike (Buyur Allahım! Ben senin kulumun. Senin kulumun kızı  
olan kölenin oğluyum)<sup>31</sup>.

Arap telbiyelerini, Câhiliyye devrine ait olanlar, İslâmi devirde kısmen değişik-  
liklerle birlikte kabul görenler ve bu devir orijinli olanlar olmak üzere üç açıdan  
incelemek mümkündür. Câhiliyye devrinde Arap kabileleri, putlarını ziyaret ettikle-  
rinde, özellikle de hac esnasında yüksek sesle telbiye söylerlerdi<sup>32</sup>. 'Abdullâh b. Ömer,  
Ebû Bürde ile yaptığı bir konuşmasında kavminin Câhiliyye devrinde Kâbe'yi tavaf  
ederken şu şekilde telbiye getirdiklerinden bahsetmiştir:

اللَّهُمَّ هَذَا وَاحِدٌ إِنْ تَمَّ ، أَمَةٌ وَقَدْ أَمَّآ ، إِنْ تُغْفِرُ اللَّهُ تُغْفِرُ جَمَّآ ، وَأَيُّ عَبْدٍ لَكَ لَا أَلَمَّا

"Ey Allahım, eğer bu, tamam olursa, birdir. Allah (onu) iyi bir şekilde tamamlasın. Muhakkak o, onu tamalamış olur. Ey Allahım affedersen, tümüyle affedersin. Senin günah işlemeyen hangi kulun vardır?"<sup>33</sup>.

Câhiliyye devrinden günümüze kadar gelen Arap telbiyelerini üç kategoride ele almak mümkündür. Bunlar kabilelerin telbiyeleri, putların adı verilerek söylenen telbiyeler ve daha eski tarihlere giden peygamberlere ait telbiyelerdir. Kaynaklar, kabilelere ait telbiyelerden bahsederken Kureys, Huzâ'a, Kinâne, 'Âmir b. Sa'sa'a kabilelerini içine alan Hums, Ehl-i Yemen, Temîm, Rebî'a, Kays-ı 'Aylân, Curhum, Kuzâ'a, Esed ve Gatafân... gibi kabileleri tek tek sayarlar ve onlara ait telbiye şekillerine yer verirler<sup>34</sup>. Put isimleri olarak da İsâf, el-'Uzzâ, Lât, Cihâr, Suvâ', eş-Şems,

30 İbn İshâk, *Siret*, nşr. M. Hamidullâh, Konya 1981/1401, 72-73; et-Taberî, *Târîhu'l-umem*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut 1387/1967, I, 261; Ateş, Ali Osman, s.142-143.

31 el-Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, nşr. Ruşdî es-Sâlih, Beyrut 1389/1969, I, 73; Ateş, Ali Osman, s.143.

32 Câhiliyye devri telbiyeleri için bk. İbnu'l-Kelbî, metin, (s.6, çev. s.27; İbn Habîb, s.311-315. el-Ezrakî, I, 194; et-Taberî, *Tefsîr*, Kahire 1969, XVI, 289; es-Suyûtî, *ed-Durrü'l-mensûr*, Kahire 1314, IV, 40,359; el-Beyhakî, V, 45 vd.; İbn Hazm, *Haccetu'l-vedâ'*, nşr. Memdûh Hakkî, Beyrut 1966, s.349-350; en-Neysâbüri, *Garâ'ibu'l-Kurân*, nşr. İbrâhîm 'Atva, Kahire 1384/1965, XVII, 96; el-Hâzin, *Lubâbu'l-te'vil*, Kahire 1381, III, 261, V, 13; el-Bağavî, *Me'âlimu'l-tenzil* (*Lubâbu'l-te'vil*'in kenarında), III, 261, V, 13; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. es-Seyyid Muhammed, Kahire 1387/1967, II, 238, 247; Nûruddîn el-Heysemî, *Mecma'uz-zevâ'id*, Beyrut 1967, III, 223; Ebu'l-'Alâ' el-Mc'arrî, s.535; İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, nşr. Muhammed Hâmid, Kahire 1968/1949, III, 444.

33 İbn İshâk, s.75.

34 Mukâtîl b. Süleymân, III, 124-125; İbnu'l-Kelbî, s.6-7; el-Ya'kûbî, I, 255-256; Kister, s.50-51.

Vedd, Muntabik, Menât, Sa'îd, Ya'ûk, Yegûs, Nesr, ... gibi isimleri zikrederler<sup>35</sup>. Yukarıda temas edildiği üzere, Peygamberlere ait telbiyelerden bahsederlerken, bunlarda daha ziyade Hz. Âdem ve Hz. İbrahim'in isimleri geçer<sup>36</sup>.

Câhiliyye devrinde hac yapan kabîleler, telbiyelerinde Yüce Yaratıcı'ya olan inançlarını dile getirmişler, onu Rahmân, Ma'bûd, Deyyân, Mustecîb, Kahlâr, Samed gibi İslâmî devirde de geçerliliğini koruyan niteliklerle anmışlardır<sup>37</sup>. Husayn ve Kister'in dedikleri gibi, bu telbiyelerde geçen aşkın bir varlık olan Yüce Tanrının huzurunda olma fikri, Hz. Muhammed tarafından telkin edilen monoteizmin gelişmesi için Araplar arasında uygun bir ortamı oluşturmuştur<sup>38</sup>.

Muhtemelen Câhiliyye devrinde, şirk ifade eden en meşhur *telbiye* Kureys kabîlesine aittir. Onlar, Kâbe'yi tavaf ederken, orada bulunan İsfâf<sup>39</sup> adlı putu ziyaret ederler ve şu meşhur *telbiyelerini* söylerlerdi: *lebbeyke allâhümme lebbeyke, lebbeyke lâ şerîke leke illâ şerîkûn hüve leke, temlikühû ve mâ meleke*<sup>40</sup>. Hums olarak adlandırılan bu kabîlelerin başka bir telbiyelerinde, Allah'ı Şi'râ (Akyıldız)<sup>41</sup>, Menât, el-Lât, el-Uzzâ ve Mukaddes Kâbe'nin (Rabbu'l-Ka'beti'l-harem) Rabbi (Efendisi) olarak nitelerler, O'na dua ederler ve düşmanlarına karşı ondan yardım talep ederler, putlarını yüzüstü bırakarak, çetin yolculuklar neticesinde, kendilerinin O'na geldiklerini vurgularlar<sup>42</sup>.

Yukarıda belirtildiği gibi, Kâbe ile yakın ilişkide olan, hac süresince dinî ibadetleri yöneten ve Mekke'deki bu kutsal pozisyondan hoşlanan Hums'un telbiyelerini incelemek büyük önem arz etmektedir. Onların telbiyeleri, dinî inançları ve hac esnasındaki görevleri ile uygunluk arz eder ve bu faaliyetlerini bize yansıtır. Telbiyelerinde el-Lât, el-'Uzzâ ve Menât üzerinde Allah'ın mutlak otoritesini açık bir şekilde ortaya koyarlar<sup>43</sup>.

Gassân kabîlesinin telbiyesi ise oldukça farklılık arz eder. Onlar, kralları namına Allah'a ibadete geldiklerini ifade ederler ve O'nu 'İnsanların Efendisi' olarak nitelerler<sup>44</sup>. Rebi'a kabîlesinin telbiyesi ise, Allah'a içten bağlılık ve kulluğu yansıtır, haccın tam olarak yapılabilmesini dile getirir: *lebbeyke haccen hakkâ ta'abbuden*

35 İbn Habîb, s. 311-315; Kister, s.51-53.

36 Mukâtil b. Suleymân, III, 125.

37 Kister, s.34.

38 Sayyid Mu'azzam Husayn, s.362-364; Kister, s.34.

39 İbn 'Abbâs'tan gelen rivâyete göre, İsfâf ve Nâile, erkek ve kadın isimdir. Onlar birbirlerine âşık olmuşlar, sâkin olduğu bir zamanda Kâbe'de cinsel ilişkide bulunmuşlar ve hemen iki taş haline gelmişlerdir. Ertesi gün, ziyarete gelenler, onları o halde bulmuşlar, oldukları yere dikmişlerdir. Kureys'in de içinde olduğu Huzâ'a, Kinâne, 'Âmir b. Sa'sa'a, ve hacca gelen diğer Araplar, ona ibadet etmişlerdir (bk. İbnu'l-Kelbî, (metin s.7-8, çev. s.28).

40 İbn Habîb, s.311; el-Ya'kübi, I, 255.

41 Şi'râ ifadesi *Kur'an-ı Kerîm*'de sadece bir defa "Doğrusu Şi'râ yıldızının Rabbi de O'dur" (*Kur'an-ı Kerîm*, Necm sûresi. âyet: 49) şeklinde geçer.

42 Mukâtil b. Suleymân, III, 123-125; Kister, s.36.

43 Kister, s.36-37.

44 Kister, s.37.

*ve rikkan lem ne'uke li'l-menâhati ve lâ hubben li'r-ribâhati* (Buradayım Allahım! Buraya gerçek hac ibadetini yerine getirmek, kulluk etmek, kalbimi yumuşatmak için geldim. Buraya hediye elde etmek ve ticaret yapmak için gelmedim)<sup>45</sup>.

Hacıların Mekke'ye ticaret ve kâr amacıyla gelmediklerini ifade eden bu anlam, diğer kabilelerin telbiyelerinde de mevcuttur<sup>46</sup>. İlk rivâyetler, hac esnasında kabilelerin ticari faaliyetlerden uzak durduklarını teyit eder. Bu durum, "(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizden gelecek bir lütfü (kazancı) aramanızda size herhangi bir günah yoktur" (Bakara sûresi, âyet: 198) şeklinde gelen bir âyetle değiştirilmiş ve insanlara hac esnasında ticari faaliyette bulunma izni getirilmiştir<sup>47</sup>.

Arap kabilelerinin bazı telbiyelerinde hac amacıyla yapılan yolculuğu, zayıf devletleri, aralarında geçen Mekke'ye ulaşmaktaki yarışlarını, bu uğurda çektiklerini, gayretlerini yansıtan ifadeler vardır. Bunlar, İslâmî devirde hac ile ilgili zikredilen rivâyetlerle büyük oranda uygunluk arz etmektedir<sup>48</sup>.

Bütün Arap kabileleri genç olarak telbiyelerinde Yüce ve Aşkın varlık hakkındaki düşüncelerini yansıtmışlardır. Meselâ tanı edindikleri varlıkların Yüce Varlık karşısında daha aşağı oldukları ve varlıklarını O'na borçlu oldukları fikri, Kinde, Hadramût ve Sekûn kabilelerinin telbiyelerinde yer almaktadır. Allah'a ortak koştukları Câhilî telbiyelerinde onlar, *..illâ şeriken temlikuhû in tuhlikuhû ev tetrükuhû ente'l-halîmu fe'trukhu* (Senin ancak bir ortağın vardır. Sen, ona egemensin. Sen dilersen onu yok eder, dilersen onu terk edersin. Sen merhamet (el-halîm) niteliğine sahipsin. Bu yüzden onu terk et!)<sup>49</sup>, derler.

## V

İslâmî döneme girildiğinde, mevcut rivayetlere göre, yukarıda verilen kabile telbiyeleri yasaklanmış, bir kısmı da İslâmî formül ile yer değiştirmiştir<sup>50</sup>. Hums ve Nizâr gibi büyük ve ileri gelen kabilelerce söylenmekte olan ve yukarıda belirtilen telbiye şeklinde: *illâ şerikun huve leke, temlikuhû ve mâ meleke* (Ancak senin bir ortağın vardır. Sen ona ve onun sahip olduklarına hükmedersin), onlar, Allah'a ve ilahlarına inandıklarını, ifade ediyorlar ve ilahlarının sahipliğini yine Allah'a veriyorlardı<sup>51</sup>. İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyette, Hz.Peygamber hac esnasında yukarıdaki şekilde söylenen telbiyeyi hoş görmemiştir<sup>52</sup>.

45 Mukâtil b. Suleymân, III, 124. Bazı rivâyet farklılıkları ile birlikte bk. Ebu'l-'Alâ' el-Me'arrî, s.536.

46 Bk. Mukâtil b. Suleymân, III, 12124-125; İbn Habîb, s.313.

47 Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, II, 721.

48 Kister, s.38.

49 el-Ya'kûbî, I, 297; Kister, s.56.

50 Bu konuda geniş bilgi için bk. Kister, s.44.

51 Bk. İbnü'l-Kelbî, s.6; İbn Habîb, s.311.

52 İbn İshâk, s.100; el-Kutrub, *K. el-Ezmine*, nşr. Muharrem Çelebi (basılmamış doçentlik tezi), Erzurum 1981, s.45; Ateş, Ali Osman, s.144.

Hz. Muhammed Câhiliyye devrinde hac esnasında bütün kabilelerin anlamakta ve söylemekte olduğu telbiye şeklinde kısmen de olsa değişikliğe gitmiş ve onu günümüzde de söylenmekte olan bir tarza sokmuş ve bunun söylenmesini emretmiştir:

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمَلِكَ لَا شَرِيكَ لَكَ

“Ey Allahım! Senin davetine uydum. Her emrine boyun eğdim. Senin hiçbir ortağın yoktur. Hâmd, nimet sanadır. Mülk senindir. Senin hiçbir ortağın yoktur”<sup>53</sup>.

İslâm âlimleri de, hacda telbiye getirme hususunda sünnet, vâcip, mendup veya ihramın bir rûknü gibi farklı görüşler ileri sürmüşlerdir<sup>54</sup>. Diğer taraftan onlar, telbiye formu ile ilgili de aynı fikirde değillerdir. Bazıları, Peygamber’in getirmiş olduğu telbiyeye yeni ilâveleri uygun görmüşler ve değişik telbiye şekilleri ortaya koymuşlar; bazıları ise, telbiyenin kabul edilen kelimelerine bağlı kalmayı öngörmüşlerdir<sup>55</sup>. Bu hususta en geniş yaklaşım, el-Harbî’den gelmiştir. O, ihramlı kişinin telbiyesinde istediği kelimeleri kullanabileceğini ve onu istediği dil ve tarzda gerçekleştirebileceğini söylemektedir: ... *ve keyfemâ şâ’e el-muhrimu en yülebbiye lebbâ* (ihramlı kişi istediği şekilde telbiye getirebilir)<sup>56</sup>.

Yaygın bir rivâyete göre, Cebrail tarafından Hz. Peygamber’den, yüksek sesle telbiye getirerek ashabına iştirak etmesi istenmiştir. Buna dayalı olarak da, en iyi haccın kurbanla birlikte yüksek sesle getirilen telbiye olduğu düşünülmüştür. Hatta, telbiyenin ashap tarafından çok yüksek sesle söylendiği, bu yüzden onların sesinin kısıldığı da gelen rivâyetler arasındadır<sup>57</sup>.

Hacıların telbiyeyi, hac esnasında her yerde ve her şekilde söylemeleri tavsiye edilmiştir: Bir binite binerken, inerken, yatarken, kalkarken, mukaddes dağ ve tepelere çıkarken, inerken, vadilerin giriş ve çıkışında, duraklarda, alış veriş yerlerinde... Ancak telbiyeyi bazı yerlerle sınırlandıran görüş sahipleri de vardır.

## VI

Câhiliyye devri dinî hayatında Mekke’de hac ve tavaf esnasında insanların birlikte söyledikleri ilâhî, münacat olarak nitelenebilecek olan telbiye şekilleri iyice

53 İslâmî telbiye çeşitleri için bk. el-Buharî, II, 147; el-Muslim, II, 841-843; Ebû Dâvûd, III, 187; en-Nesâ’î, V, 159-161; İbn Mâce, I, 331; Ebû Yûsuf el-Ensârî, *Kitâbu l-âsâr*, nşr. Ebu’l-Vefâ, Kahire 1355, s.456-458; eş-Şâfi’î, *el-Umm*, Kahire 1388/1968, II, 132-133; et-Tayâlisî, *el-Musned*, Haydarâbad 1321, s.232; İbn Hazm, *Haccetu l-vedâ’*, nşr. Memdûh Hakkî, Beyrut 1966, s.350; Nûreddin el-Heysemî, *Mecma’u z-zevâ’id*, III, 222-223; et-Tahâvî, *Şerh Me’âni l-âsâr*, nşr. Muhammed Zuhrî, Kahire 1388/1968, II, 124-125; İbnu’-Esîr, *Câmi’u l-usûl*, III, 438-443; ez-Zurkânî, *Şerhu l-Muvatta’*, nşr. İbrâhîm Atvâ, Kahire 1381/1961, III, 34; el-Beyhakî, V, 44-45; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Kahire 1349/1931, V, 55; el’Aynî, *Umdetu l-kârî*, Kahire 1348, IX, 172-174; İbn Hacer, *Fethu l-bârî*, Kahire 1300, III, 324-326; el-Harbî, *K.el-Menâsik*, nşr. Hamed el-Câsir, Riyâd, 1389/1969, s.429; Ateş, Ali Osman, s.146.

54 Bk. ez-Zurkânî, III, 44; eş-Şevkânî, *Neyletu l-evtâr*, Kahire 1380/1961, IV, 359.

55 eş-Şâfi’î, II, 132-133; ez-Zurkânî, III, 34-37.

56 el-Harbî, s.429.

57 eş-Şâfi’î, II, 133; el-Harbî, s.429; eş-Şevkânî, IV, 360; ez-Zurkânî, III, 44-45.



incelendiği takdirde, onların büyük çoğunluğunu dinî şiir olarak ele almak ve Arap şiir vezinleri içerisinde düşünmek pekâlâ mümkün olacaktır. Öte yandan dua-beddua-hikmet-kehanet gibi konuların genelde Câhiliyye devrinde *secî*<sup>58</sup> ve *recez*<sup>59</sup> tarzında çokça işlendiği bilinmektedir<sup>60</sup>. Diğer taraftan *secî* ve *recez*in *Kur'an*'ın ifade tarzı ile ilişkilerine işaret eden ve Câhiliyye devrinde dinî söylemlerin kurulu bir yapısı olduğunu iddia edenler de vardır. Rivâyetler, *secî*nin Câhiliyye devrinde Mekke'nin haremünde yapılan dualarda, kötülere ve zulmedenlere karşı yöneltilen söylemlerdeki etkisini göz önüne sermektedir. İbn İshâk'ın *Sîret*'inde bu türün çeşitlerini ihtiva eden özel bir bölüm vardır<sup>61</sup>. Sadru'l-İslâm'da ise, *secî* ve *recez* tarzları bedevî Arap aklının bir ürünü olarak düşünülmüş; *Kur'an* ve sünnetle, *secî* ve *recez* ilişkilendirmenin doğru olmadığı kanaati oluşturulmuş, hatta Hz.Peygamber'den bazı sahabe tarafından dualarda *secî*nin kullanılmasını yasaklaması istenmiştir<sup>62</sup>.

Câhiliyye devrine ait bazı *secî* ve *recez* tarzındaki duaların unutulmasına rağmen bir kısmı Hz. Peygamber tarafından da tekrar edilmiş, dinî ve edebî eserlerde günümüze kadar gelebilmiştir. Hz. Peygamber, bunları hac esnasında telaffuz etmiştir. Yukarıda zikredilen *lebbeyke haccen hakkân; ta'abbüden ve rikkân*<sup>63</sup>, Hz. Muhammed tarafından hac esnasında telbiye olarak yüksek sesle söylenmiştir<sup>64</sup>.

Bu telbiyeyi, herhangi bir vezin içerisinde ele almak mümkün olmadığı gibi, aşağıda görüldüğü gibi, onda diğer telbiyelerde görülen kâfiye birliği de söz konusu değildir<sup>65</sup>:

لَبَّيْكَ حَجَّاجًا حَقًّا  
تَعْبًا وَبَذًا وَرَقًّا  
جِنَانًا لِلْمَنَاحَةِ  
لِمَنَاتٍ لِلرِّيَابَةِ

Bilindiği üzere her şiir türünde olduğu gibi telbiyeler de tek bir vezin içerisinde gelişmemiştir. Ebû 'Alâ' el-Me'arrî bu konuya değinmiş, mevcut telbiyelerin *secî*, *munserih* ve *recez* şekillerinde geldiklerini dile getirmiştir. Öte yandan o, diğer Arap

58 *Secî*, Arap şiirinin en eski örnekleri sayılan ve vezinden yoksun kâfiyeli nesir olarak tanımlanan bir türdür. Bk.ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhîri'l-Kâmûs*, Beyrut 1386/1966, IV, 36.

59 *Recez*, Eski Arap şiir vezinlerinden ve nazım şekillerinden birinin adıdır. Geniş bilgi için bk. Yılmaz, İbrahim, *Arap Şiir Sanatında Recez ve Urcûze*, Erzurum 2002, s.1-2.

60 Bk.Kister, s.41.

61 Bk. İbn İshâk, s.10-18.

62 Bk.'Ali el-Kâlî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbâr el-mevdü'a*, nşr. Muhammed es-Sabbah, Beyrut 1391/1971, s.140.

63 Bk. bu makalede, s.

64 el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl*, Haydarâbad 1374/1954, V, 16, 77-78.

65 Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî, s.536.

şiiir vezinlerinde ve kasîd tarzında telbiye söylendiğini, ancak bu şekillerin günümüze kadar gelemediği kanaatini dile getirmektedir<sup>66</sup>.

*Telbiyelerde genel olarak munserih<sup>67</sup> ve recez vezninin menhûk-meştûr tarzları kullanılmıştır. Secî tarzının belli bir vezni yoktur. Munserih ve recez vezninde olmayan bütün telbiyeleri secî olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü onlar, kâfiye birliğinden dolayı şiiir tarzını kısmen de olsa yansıtmakta, ancak herhangi bir vezin içerisinde ele almak mümkün olmamaktadır.*

Secî tarzına örnek olarak Ebu'l-'Alâ' el-Me'arri tarafından aşağıdaki telbiye gösterilmektedir:

لَبَّيْكَ رَبَّنَا لَبَّيْكَ  
وَالْخَيْرُ كُلُّهُ بِيَدَيْكَ

“Buyur Rabbimiz! Buyur! Bütün iyilik senin elindedir”<sup>68</sup>.

Câhiliyye devrinde söylendiği ileri sürülen *munserih* vezninde bir *telbiye* şu şekildedir:

لَبَّيْكَ رَبَّ هَمْدَانِ  
مِنْ شَاحِظٍ وَمِنْ دَانَ  
جَنَّاتِكَ نَبِيغِي الْإِحْسَانِ  
بِكَلِّ حَرْفٍ مِذْعَانِ  
نَطْوِي إِلَيْكَ الْغَيْطَانَ  
نَامِلُ فَضْلِ الْغُفْرَانِ

(Buyur Allahım! Ey Şâhit<sup>69</sup> ve Dânâ<sup>70</sup> 'ya kadar yurtları olan Hemdân'ın Rabbi! Biz, ihsânını isteyerek sana geldik. Boyun eğmiş, zayıf develerle. Arazileri senin için aşyoruz. Senden affedilme lütfunu bekliyoruz)<sup>71</sup>.

Recezin menhûk tarzına örnek olarak aşağıdaki *telbiye* verilebilir:

لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ لَكَ  
وَالْمَلِكُ لَا شَرِيكَ لَكَ  
إِلَّا شَرِيكَ هُوَ لَكَ  
تَمَلُّكُهُ وَمَا مَلَكَ  
أَبُو بِنَاتٍ يَفْقِدُكَ

66 Ebû'l-'Alâ' el-Me'arri, s.537.

67 Arap şiiir vezinlerinden birisinin ismidir ve tam olarak geliş şekli: *mustef'ilun-mef'ülâtu- mustef'ilun\* mustef'ilun-mef'ülâtu- mustef'ilun'dür*. Yukarıda verilen örnek onun menhûk şeklindedir. Menhûk: Bir beytin sadece iki arüz tef'ilesinden meydana gelmesi ve bütün beyitlerde aynı kâfiyenin tekrar etmesine denir (bk. Yılmaz, s.15).

68 Ebû'l-'Alâ' el-Me'arri, s.534-535.

69 Yemen'de bir yer ismidir (bk. Yâkût el-Hamevi, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut 1376/1957, III, 304).

70 Halep'te bir yer ismidir (bk. *Mu'cemu'l-buldân*, II, 434).

71 Ebû'l-'Alâ' el-Me'arri, s.535.

(Buyur Allahm! Hamd sanadır, mülk'de senin ortağın yoktur. Ancak bir ortağın vardır, o da sana aittir. Sen ona ve Ebû Benât'ın Fedek<sup>72</sup>'de sahip olduklarına sahipsin)<sup>73</sup>.

Recezin meştûr<sup>74</sup> tarzına örnek olarak aşağıdaki *telbiye* örnek olarak gösterilmektedir:

لَبَّيْكَ لَوْلَا أَنْ بَكَرْنَا ذُنُوبَنَا  
يَشْكُرُكَ النَّاسُ وَيَكْفُرُونَكَ  
مَا زَالَ مِنَّا عَجْجٌ يَأْتُونَنَا

(Buyur Allahım! Bekr kabilesi alçak bir durumda olmasalardı... Bundan dolayı insanlar sana teşekkür ederler, onlar ise sana nankörlük ederler. Bizden ise sana gelenler hiç eksilmez)<sup>75</sup>.

*Telbiye* konulu şiir söyleme, İslâm sonrası az da olsa devam etmiş, beyitlerinin sayısı artmış, konusu ise daha zenginleşmiştir. Ebû Nuvâs (ö.198/813)'ın, *recez* vezninin menhûk tarzında uzun bir hac telbiyesi, bunun en güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir. Bu *telbiye* şu şekildedir:

1

لَهِنَا مَا أَغْلَاكَ  
لَبَّيْكَ كُلَّ مَنْ مَلَكَ  
بُيُوكَ قَدْ لَبَّيْتُ لَكَ  
بَبَّيْكَ إِنْ الْحَمْدُ لَكَ  
الْمَلِكُ لَا شَرِيكَ لَكَ  
أَخَابَ عَبْدٌ مَالَكَ  
نَتُّ لَكَ حَيْثُ سَأَلَكَ  
وَلَاكَ يَا رَبَّ هَلْ لَكَ  
بَبَّيْكَ أَنْ الْحَمْدُ لَكَ  
الْمَلِكُ لَا شَرِيكَ لَكَ  
لَبَّيْكَ نَبِيِّ وَمَلِكِ  
كُلُّ مَنْ أَهْلُ لَكَ  
كُلُّ عَبْدٍ مَالَكَ

2

سَبَّحَ أَوْ لَبَّيْ فَلك  
لَبَّيْكَ إِنْ الْحَمْدُ لَكَ  
وَالْمَلِكُ لَا شَرِيكَ لَكَ  
وَاللَّيْلُ لِمَا أَنْ حَلَّكَ  
وَالْمَسَابِحَاتُ فِي الْقَلْبِ  
عَلَى مَجَارِي الْمُنْتَسَلِكِ  
لَبَّيْكَ إِنْ الْحَمْدُ لَكَ  
وَالْمَلِكُ لَا شَرِيكَ لَكَ  
أَعْمَلُ وَبَادِرُ أَجَلِكَ  
وَإخْتِمُ بِخَيْرِ عَمَلِكَ  
لَبَّيْكَ إِنْ الْحَمْدُ لَكَ  
وَالْمَلِكُ لَا شَرِيكَ لَكَ

72 Hicaz bölgesinde bir yer isimdir (bk. *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 238-240).

73 Ebû 'Alâ el-Me'arrî, s.534-537; Muhammed Keşşâs, *er-Recz fi'l'asri'l-Umevi*, Beyrut 1415/1995, s.63.

74 Meştûr, bütün beyitlerde tek kâfiyenin takip edildiği bir *recez* şeklidir (bk. Yılmaz, s.11).

75 Ebû 'Alâ el-Me'arrî, s.536; Muhammed Keşşâs, s.63.

“Ey İlahımız! Sana hiç kimse denk değildir. Sen, her sahip olanın sahibisin. Buyur Allahım! Senin emrindeyim. Buyur Allahım! Hamd sanadır. Mülk de, hiçbir ortağı olmayan senindir. Senden isteyen kul, boş çıkmamıştır. Sen onun yöneldiği her yerdesin. Sen olmasaydın, Ey Rabbim! Her şey yok olurdu. Buyur Allahım hamd sanadır. Mülk de, hiçbir ortağı olmayan senindir. Her nebî, her melek, her telbiye getiren kimse, sana aittir. Her kul, senden ister. Her tesbih eden ve her telbiye getiren kimse sana aittir. Buyur Allahım! Hamd sanadır. Mülk de, hiçbir ortağı olmayan senindir. Nizami içerisinde gece karardığında, şimşekler çaktığında, hepsi senindir. Buyur Allahım! Hamd senindir. Mülk de, hiçbir ortağı olmayan senindir. Çalış! Eceline doğru koş! İyi işlerle ömrünü sona erdir. Buyur Allahım! Hamd senindir. Mülk de, hiçbir ortağı olmayan senindir”<sup>76</sup>.

## VII

İslâm öncesi Arap telbiyeleri, Câhiliyye devrinde kabilelerin dinî inançlarının daha iyi anlaşılması hususunda önemli ipuçları verir. Hemen hemen her kabilenin kendilerine ait putu ve onlara ibadet ettikleri özel yerleri vardı. Bu ibadet yerlerini dost ve müttefik oldukları kabile ile paylaşırlardı. Bununla birlikte Araplar, Mekke’deki Kâbe’nin sahibi Aşkın Varlık olarak Allah’a inanırlardı. Yılda bir defa yapılan Mekke’deki hac ibadeti sayesinde Aşkın Tanrı ile yüz yüze gelme fırsatını bulurlardı. Bu tanrı, diğer tanrıların üstünde kabul edilirdi. Tanrıları ile aşkın tanrı arasındaki ilişki yüksek bir boyuttaydı<sup>77</sup>. Bu yüzden Kister’in haklı olarak değindiği gibi, Câhiliyye Araplarını tam bir politeist olarak ele almak mümkün değildir. Ancak onlar müşriktir, aşkın bir varlığı kabul etmeleri ile birlikte, diğer tanrı ve putları zaman zaman değişik durumlarda ona ortak koşmuşlardır<sup>78</sup>.

Telbiyeler zengin dinî kelime ve terminolojiyi içerisinde barındırılmışlardır. Câhiliyye söylemlerinde dinî terminoloji çok zengindir. Bu yapıtların, İslâm için büyük miras olarak kaldığı da düşünülebilir. Bu dinî terminolojiler, *secî*, *munserih* ve *recez* tarzında gelişmiş, şekillenmiş, işlenmiş; putları ile birlikte onlardan daha üstün Bir Aşkın Varlık üzerine oturtulmuştur. Bunlar İslâma geçişte ayıklanmış, monoteistik bir tarza sokulmuş, bir kısmı da zaten tek tanrılı yapıyı aksettirdiği için aynen muhafaza edilmiştir.

76 Recâ’ el-Cevherî, *Fennu’r-recez fi’l-’asri’l-’Abbâsi*, İskenderiye, ts., s. 186.

77 Bk. el-Ya’kûbî, I, 296.

78 Kister, s.47-48.

## XIX. Yüzyılın Sonlarında Kozan Sancağında Müslümanlar ve Gayrimüslimler

Adem TUTAR\*

### ABSTRACT

#### IN THE LATE OF NINETEENTH CENTURY, THE MUSLIMS AND NON-MUSLIMS IN THE KOZAN SANJAK

*In the late of nineteenth Century, the Kozan Sanjak had connected with Adana province and had been consisted of Sis, Belenköy, Haçın and Kars-ı Zulkadiriye province. In that era, the Muslim Turks, Non-Muslim Armenians and Rum-Orthodoxs had been lived in the Kozan Sanjak. The Muslims and Non-Muslims have been continued their cultures in their religious and social institutions as temple, school and so on. The Muslims and Christians in this province have been lived in a good dialogue in this era as in the past.*

**Keywords:** Kozan, Turk, Armenian, Muslim and Non-Muslim.

### Giriş

Din, tarihin her döneminde fert ve toplum hayatında, etkin bir rol oynamıştır. Milletlerin mensup oldukları dinler, geçmişte, siyasi olaylara da tesir etmiş ve bu durum toplumlari olumlu veya olumsuz olarak etkilemiştir. Kozan bölgesi, semavi dinlerden olan Hıristiyanlık ve İslamiyet'in ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren, bu din mensuplarının yaşadığı, önemli merkezlerden biri olmuştur. Çalışmamızda Kozan sancağının kısaca tarihi ve idarî yapısına değindikten sonra, sancağa bağlı olan kazalardaki Müslüman ve Gayrimüslimlerin nüfusu, dini ve sosyal kurumları ve birbirleriyle olan münasebetleri hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca sancağın nüfus seyri genel olarak verildikten sonra çalışmamız sonuçlandırılacaktır.

İlk İslam akınlarına uğradığı dönemde Bizans hakimiyetinde bulunan Çukurova bölgesi, Emeviler zamanında Müslümanlar tarafından fethedilmiş ve Abbasiler zamanında Ortaasya'dan getirilen Türkler bu Uç bölgesine yerleştirilmiştir<sup>1</sup>. Abbasilerin parçalanması üzerine tekrar Bizanslıların eline geçen Çukurova bölgesi, 1071 Malazgirt savaşından sonra Anadolu'daki fetihler esnasında, Türklerin eline geçmiştir.

\* Yrd.Doç.Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Email: atutar.@.firat.edu.tr

1 180 (796) yılında Harun Reşid, Aynu Zerbe (Anavarza) şehrinin yeniden yapılmasını ve sağlam bir kale haline getirilmesini emretmiştir. Horasan halkından ve başkalarından çeşitli zümlerleri oraya göndermiş ve kendilerine ikta olarak evler vermiştir. Belâzurî, *Fütuhu'l-Büldân*, Beyrut-Lübnan 1991-1412, s. 175; Belâzurî, *Fütuhu'l-Büldân*, (Çev: Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 245.

tir. Birinci Haçlı Seferi sonucunda (1097) Türklerin elinden çıkan bölgede, Selçuklu istilasının neticesinde Doğu Anadolu ve Azerbaycan'dan gelmiş olan Ermeniler, Birinci Haçlı Seferinden istifade ile, dağlardan inerek merkezi Sis (Kozan) olan bir devlet kurmuşlardır<sup>2</sup>. Daha sonra Ermenilerin elinde bulunan Sis, Çukurova'daki Türkmen beylerinin desteği ile, Memlûkluların Halep valisi Işık-Temür tarafından ele geçirilmiştir (1375). Bu bölgelere Türkmenler iskan edilerek, buralar doğrudan doğruya Türkmen beyleri tarafından idare edilmeye başlamıştır<sup>3</sup>.

### İdari Yapı

Kozan ve çevresi, 1517'de Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi esnasında, Osmanlı hakimiyetine girmiştir. Memlûklular döneminde Halep'e bağlı olan Sis, Osmanlılar döneminde Adana vilayetine bağlı bir sancak statüsünde bulunmaktaydı. Sis sancağı, Sis (=Kozan), Feke, Anavarza, Lemberd, Küpdere (=Kübdere) ve Parsi-bit (=Parsberd) kalelerinden oluşmaktaydı. Sancağa bağlı kalelerde Gayrimüslim nüfus meskun iken, bunlara bağlı mezralarda Türkmen boylarından çeşitli teşekküllere mensup, büyük bir Müslüman nüfus yer almakta olup, ziraat ve hayvancılıkla uğraşmaktaydılar<sup>4</sup>.

Sis sancağı, 1018 (1609-1610) yılından itibaren Tarsus ile birlikte, Kıbrıs Beylerbeyliğine bağlanmıştır. XVI. Yüzyılın sonlarından başlayarak XVII. yüzyılda uzun bir zaman devam eden isyanlar ve idarenin zulme kadar varan kötü idareleri bu bölgenin iktisadî ve içtimâî hayatına geniş ölçüde tesir etmiştir. İdarenin bu yanlış tutumu Çukurova'nın, derebeyliğinin en fazla geliştiği ve göçebelerin en ideal bir şekilde yaşadıkları bir bölge haline gelmesine sebep olmuştur. Bu husus ise içtimâî ve iktisadî hayatın gelişmesini önlemiştir. Kozanoğulları<sup>5</sup>, bu idarî, içtimâî ve iktisadî olum-

2 Faruk Sümer, "Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar", Tarih Araştırmaları Dergisi I, Ankara 1963, s. 3 vd.

3 F. Sümer, a.g.m., s. 19; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ II*, İstanbul 1994, s. 556 vd.

4 Yusuf Halaçoğlu, "Tapu Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Sis (=Kozan) Sancağı", İÜEF. Tarih Dergisi (İ. Hakkı Uzunçarşılı Hatıra Sayısı), S. 32, İstanbul Mart-1979, s. 823 vd. XVI. yüzyılın ilk yarısında yapılmış tahrirlere göre Sis sancağı'nda Türk ve Ermeni unsurları bulunmaktadır. Zikredilen kalelerden yalnız Sis'de Ermenilerle birlikte Türkler de oturmakta olup, diğerlerinde yalnız Ermeniler mevcuttu. Sis Sancağı'nın değişik tahrir defterlerine göre nüfusu ayrıntılı olarak verilmiştir ki; mesela, 1536-37'li yıllardaki tahmini toplam nüfusu 16830 olup bu nüfusun; 14390'ı Müslüman, 2440'ı Gayrimüslimdir. Bkz. Y. Halaçoğlu, a.g.m., s. 871 vd.

5 Kırım savaşıdan sonra Osmanlı devletindeki asker sıkıntısı iyice ortaya çıkmış ve Gayrimüslimlerin de askere alınması mevzu olmuştu. Müslüman nüfusun azalmakta olduğu konusu görüşülürken, devletin hakimiyetinin olmadığı bölgelerin islah edilmesi ve buralardan asker sıkıntısının giderilmesi kararlaştırılır. İslah edilmesi düşünülen bölgeler arasında Kozan dağları da bulunmaktadır. O dönemde Kozan dağlarının bulunduğu Kozan sancağı kuzeyden Sivas, güneyden Adana eyaleti ile ve doğudan Maraş sancağı ve batıdan Kayseri ve Niğde sancaklarıyla sınırlıdır. Bölgeyi idareleri altında bulunduran Kozanoğulları devletin emirlerini tanımazlar ve bölgeyi kendilerine göre idare ederlerdi. Sis ve Haçın kasabalarında müftü namıyla ve bazı köylerde müderris namıyla ulemadan zatlar var ise de pek çok hususlarda ah-

suzluklardan istifade ile, XVIII. Yüzyılın başlarından itibaren bölgenin idaresini ele almışlardır<sup>6</sup>.

Uzun yıllar Kozanoğullarının idaresinde kalan Kozan havalisinde, XIX. yüzyılın sonlarına doğru, bir çok aşiretler konar-göçer olarak yaşıyorlardı ki önde gelenleri; Avşar, Sırkıntı, Varsak, Tecirli ve Cerid aşiretleri idi. 1865-66 yıllarında bölgeye gelen Fırka-i İslâhiye, iskân yoluyla düzeni sağlamayı başarmış ve Kozan dağlarını, bu arada Kozanoğullarını da itaat altına alarak çeşitli yerlere sürgün etmiştir. Kozan ve çevresinin itaat altına alınmasından sonra ise Kozan üç kazaya (Sis, Belenköy ve Haçin) bölünmüş ve Kars-ı Zülkadriye (Kadirli) kazası ile birlikte Kozan Sancağı dört kazadan meydana gelen büyük bir sancak haline konulmuştur. Kaymakamlığına Mirlivâ Hüsnü Paşa getirilmiş ve Sis kasabası bu sancağın merkezi olmuştur<sup>7</sup>.

Kozan sancağının oluşmasıyla birlikte, Sis ve Haçin'de müftü bulunduğu gibi, Belenköy'e de müftü tayin olundu. Ayrıca her kazaya nâibler ve müdürler atandı. Kozan sancağının asayışı için süvari ve piyadeden oluşan bir zaptiye taburu tertip olundu<sup>8</sup>. Fırka-i İslâhiyenin faaliyetleri neticesinde oluşturulan idarî yapı içerisinde; sancak merkezinde, kaymakam, nâib, mal müdürü, tahrirat müdürü, müftü, meclis idare azaları, meclis-i temyiz hukuk azaları, muhasebe ve meclis katipleri, sandık emini, odacı ve müdür (kaza müdürü) bulunmaktaydı. Haçin, Belenköy ve Kars-ı

kam-ı şer'iyeye riayet olunmazdı. Kozan ahali mütedeyyin ve salih insanlar ise de pek fazla cehalet içinde kalmışlardı. Her ne kadar Kozan'da ulemadan hayli zevat var ise de, bunlar hep Kozanoğullunun imkanlarıyla Kayseri'de ilim tahsil edip geldikleri için, onların faaliyetlerine karşı bir şey söyleyemezlerdi. Kozanoğullarından Yusuf Ağa zamanında Kozan, Kozan-ı Şarkî ve Kozan-ı Garbî diye ikiye bölünmüş olup, bu ikisi arasında tabî hudut yok idi. Köy ve nahiyeler birbirinin içine girmişti ve bu taksimat Kozan'daki aşiretler göz önüne alınarak yapılmıştı. Sis ve Belenköy Kozan-ı Garbî, Haçin ise Kozan-ı Şarkî kısmında bulunmaktaydı. Kozan-ı Garbî ağalarının ikametgahı Belenköy, Kozan-ı Şarkî ağalarının ki ise Gürleşen köyü idi. O zaman liva mutasarrıflarına kaymakam ve kaza kaymakamlarına müdür denirdi. Buna kıyasen resmi yazılarda Kozan-ı Garbî ağalarına Kozan kaymakamı ve Kozan-ı Şarkî ağalarına Kozan-ı Şarkî müdürü yazılırdı. Kozan sancağı bazen Adana eyaletine bazen Ankara eyaletine bağlı olduğu halde Kozan-ı Şarkî Maraş sancağına bağlı sayılırdı. Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir III*, (Yay: C. Baysun) Ankara 1991, s. 106 vd., 110, 112, 115, 118 vd.

6 F. Sümer, a.g.m., s. 58, 61, 84.

7 Y. Halaçoğlu, "Fırka-i İslâhiye ve Yapmış Olduğu İskân", İÜEF. Tarih Dergisi, S. 27, İstanbul 1973, s. 12 vd. Kozan sancağı, ilk kuruluşunda, Adana eyaletine bağlanmıştı. Fakat Halep ve Adana eyaletleri ile Kozan ve Maraş sancakları, vilayet usulüne göre birleştirilerek, Halep vilayeti oluşturulmuştu. Böylece Kozan sancağı da Halep vilayetine dahil olmuştu. Daha sonra Adana, Kozan ve Cebel-i Bereket sancağı, büyüklüğünden dolayı idaresinde zorluk görülen, Halep vilayetinden ayrılmış idi. Bkz. [Cevdet Paşa, *Tezâkir III*, s. 181, 199, 202, 240.] 1284 (1867) tarihinde, Halep vilayetinden ayrılmış olan Adana, Kozan ve Cebel-i Bereket sancağı ile Konya vilayetinden ayrılmış olan İçil sancağı birleştirilerek, Adana vilayeti teşkil olunmuştur. Bkz. [Şemseddin Sami, *Kâmûs'ul-A'lâm I*, İstanbul 1306, s. 220.] Sonuçta Adana vilayetine tabî olan Kozan sancağı, vilayetin kuzeydoğusunda vakii bir sancak olup, güneybatı tarafından nefis-i Adana, güneydoğu yönünden Cebel-i Bereket, doğudan Halep vilayetine tabii Maraş sancaklarıyla, kuzeyden Sivas, kuzeybatı tarafından dahi Ankara ve Konya vilayetleriyle sınırlıdır. Bkz. Şemseddin Sami, *Kâmûs'ul-A'lâm V*, İstanbul 1314, s. 3733.

8 Cevdet Paşa, *Tezâkir III*, s. 180 vd.

Zülkadriye kazalarında, müdür (kaza müdürü), nâib, katip, sandık emini, mal müdürü, idare meclis azaları ve dava meclis azaları memuriyetleri tesis edilmişti. Sis'e bağlı Sırkıntı, Belenköy'e bağlı Feke ile Rum ve Kars-ı Zülkadriye'ye bağlı Bozdoğan nahiyelerine zabıta memurları tahsis edilmiştir. Bu memuriyetlere 1282 (1865) yılında tahsis edilen aylık toplam maaş 58950 kuruştur<sup>9</sup>.

### Sis (Kozan) Kazası

Cevdet Paşanın verdiği bilgilere göre; Sis kasabası altı yüz kadar Müslüman ve Ermeni hanelerinden müteşekkil idi. Kozan-ı Garbî müftüsü ve muteber kedhudaları Kozan kasabasında kışlayıp, yazın yaylaya giderler idi. Kozan-ı Garbî Ağa'sı dahi Sis'e on sekiz saat mesafesi olan Belenköy'de kışlayıp ancak bazen Sis'deki konağına dahi gelir gider idi. Sis kasabasında katogikosluk makarını<sup>10</sup> olan meşhur Ermeni manastırı ile kilisesi bulunmaktaydı ve Katogikos burada kışlar, yazın diğerleriyle birlikte yaylaya çıkar idi<sup>11</sup>. Kozanoğlu tarafından görevlendirilmiş bir zabıt burayı idare ederdi. Sis'in etrafında çok sayıda köyler ve aşiretler bulunmakta olup bunların tamamı Türklerden oluşmaktaydı<sup>12</sup>.

Sis kazasındaki nüfusun büyük bir kısmı Türklerden oluşmakla beraber, kasabada Ermeni nüfus fazla idi. 1876 tarihli vesikaya göre; Sis kasabasında, 348 hanede 957 Hıristiyan, 225 hanede 485 Müslüman olmak üzere toplam 1442 kişi yaşamaktaydı. Sis kazasında ise, 358 hanede 981 Hıristiyan, 3486 hanede 8835 Müslüman olmak üzere toplam 9816 kişi bulunmaktaydı<sup>13</sup>. 1295 (1878) tarihli belgeye göre; Sis kazasında, 352 hanede 982 Hıristiyan, 3593 hanede 9225 Müslüman olmak üzere toplam 10207 kişi bulunmaktaydı<sup>14</sup>. 1890'lı yıllarda kaza merkezinde beş mahalle ve kazaya bağlı Sırkıntı nahiyesi ile seksen köy bulunmaktaydı. Sis kazasının nüfusu, 18225 Müslüman, 2085 Ermeni olmak üzere toplam 20310 kişiydi<sup>15</sup>.

O dönemde Kozandaki Türklerin dini anlayışlarına baktığımız zaman, dine karşı samimi oldukları görülmektedir. Islah çalışmaları dolayısıyla bölgeyi gezen Cevdet Paşa, Kozan ahalisi hakkında bilgi verirken, Kozan ahalisinin dini değerlere bağlı insanlar olduğunu, içlerinde alim ve salih insanların çok olduğunu ve hırsızlık adetlerinin bulunmadığını söylemektedir<sup>16</sup>. Islah çalışmaları sırasında Kozan'a gelen Fırka-

9 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA.), Yıldız Esas Evrakı (Y. EE.), Dosya No: 37, Vesika No: 46.

10 Sis (Kozan), Ermenilerin üç ruhani merkezlerinden (Eçmiyazın, Ahtamar ve Sis) birini teşkil etmekteydi ve dini-siyasi öneme sahipti. Geniş bilgi için bkz. Davut Kılıç, **Osmanlı İdaresinde Ermeniler Arasındaki Dini ve Siyasi Mücadeleler**, Ankara 2000, s. 183 vd.

11 Cevdet Paşa, **Ma'rûzât**, (Yay: Y. Halaçoğlu), İstanbul 1980, s. 121. Kozan ahalisi yaz mevsiminde yaylaya gittikleri için, Sis kasabasında birkaç bekçiden başka kimse kalmaz idi. Yazın herkesin yaylada bulunması nedeniyle, Sis ahalisinden birisi ihtiyacı için Sis'e gelecek olsa bekçilere müracaat etmeden kendi evine bile giremezdi. Bkz. Cevdet Paşa, **Tezâkir III**, s. 113.

12 Cevdet Paşa, **Tezâkir III**, s. 117.

13 Y. Halaçoğlu, "**Fırka-i İstahiye ...**", s. 14 vd.

14 BOA., Yıldız Esas Evrakı (Y. EE.), Dosya No: 37, Vesika No: 46.

15 **Salname-i Vilayet-i Adana 1309**, s. 146.

16 Cevdet Paşa, **Tezâkir III**, s. 130.



ı İslâhiye ordusu Kozan'ın dışında karargah kurmuştu. Kozan'da Cuma namazı kılmak mutad olmayıp ara sıra kılınırmış. Sis kasabası dışındaki meydanda taş ve kireçle bir minber inşa olunmuştur. Cuma günü alay imamlarında biri hutbe okumuş ve ordu halk ile Cuma namazını kılmıştır. Kozanlılar, mütedeyyin ve salih insanlar oldukları için, bu namaz onları çok etkilemişti. Bunun neticesinde Kozanoğullarına olan bağlılıkları azalırken, Fırka-ı İslâhiye'ye karşı ilgi artmış ve bu durum, Fırka-ı İslâhiyenin bölgedeki faaliyetlerini kolaylaştırmıştır<sup>17</sup>. Kozan-ı Garbî ağası Ahmet Ağa isyan etmek istemiş, Kozanlılar Fırka-ı İslâhiye hakkında ulemadan durumu sorduklarında, ulema devlet askerine karşı gelmek şeran caiz olmadığını beyan etmiştir. Bunun üzerine, Ahmet Ağa mukavemet etmek üzere kethüdarları yanına toplamış ve yapılan istişare neticesinde, itaat yolunu tercih etmişlerdir<sup>18</sup>. Bu dönemde Kozan ahalisinin, dini değerlere karşı hassas olduklarını görmekle birlikte, milli duygulara da sahip oldukları anlaşılmaktadır. Fırka-ı İslâhiye Kozan'ın asker yazım işlerini tamamladığında, Kozanlılardan bir çok gönüllü ortaya çıkmış ve askere kaydolmuşlardır. Bu durum Kurt İsmail Paşa tarafından telgrafla bildirilmiş ve vaziyet Babialî'ye beyan edilmiştir<sup>19</sup>.

Fırka-ı İslâhiyenin faaliyetleriyle başlayan ve daha sonraki yıllarda da devam eden idari vb. düzenlemeler, yörede yaşayan Müslüman ve Gayrimüslimlere dinî ve içtimai bir canlılık getirmiştir. Sis kazasında Müslümanlara ait 2 camii, 3 mescit, 2 medrese, 1 rüştiye mektebi, 1 sıbyan mektebi bulunmaktaydı<sup>20</sup>. Ahali tarafından yaptırılan bu medreselerden biri Baytariye medresesi olup, 1898 yılında, müderrisi Müftü Efendidir ve 50 talebesi mevcuttu. Diğer medrese ise; Küçük Daire medresesi olup, müderrisi Mustafa Efendidir ve 40 talebesi bulunmaktaydı. Rüştiyenin muallimleri Mehmet Tevfik Efendi, Mustafa Efendi ve Fevzi Efendi olup, 77 talebe ile bir kapıcısı var idi<sup>21</sup>.

Kozan'daki camilerden birisi, Camii Kebîr (Büyük Camii) namıyla anılan camidir. Bu camii, Adana vilayetindeki camilerin en eskisidir ve en güzeldir. Ermenilerden Sis'i zapteden Mısır ümerasından Emir Abdullah Hoşkadem tarafından, 852 (1448) tarihinde, yaptırılmış olduğu kaydedilmektedir. İkinci camii ise, Küçük Camii adı ile anılan camiidir ki, Küçük Medrese yanında bulunmaktaydı ve kimin tarafından yapıldığı bilinmemektedir<sup>22</sup>.

Kozan'daki Ermeniler hallerinden memnun olarak dini ve kültürel hayatlarını sürdürmekteydiler. Fırka-ı İslâhiye Sis'e geldiğinde yaz günü idi ve kasaba dahili oldukça ıssız idi. Kozanoğlu tarafından kimsenin karşılama için gönderilmemiş ol-

17 Cevdet Paşa, *Tezâkir III*, s. 172; Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 158.

18 Cevdet Paşa, *Tezâkir III*, s. 174; Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 160.

19 Cevdet Paşa, *Tezâkir III*, s. 191. 1285 (1868) tarihli bir belgeye göre 1283 (1866) senesine mahsub kur'a-ı şeriyeye, ikisi Sis ve üçü Belenköy kazasından olmak üzere beş gönüllü nefer katılmıştır. Bkz. BOA., Sadâret Mühimme (A. MKT. MHM.), Dosya No: 433, Vesika No: 75.

20 *Salname-i Vilayet-i Adana 1309*, s. 146.

21 *Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye 1316*, s. 833, 840 vd.

22 Ahmet Cevdet Çamurdan, *Kozan'ı Tanıyalım*, Ankara 1973, s. 12.

ması, Fırkayı tedirgin ederken bu arada Sis Katogikos'u gelmiş ve manastırda şenlik yapılmıştır. Sonradan Kozanoğullarından Ali Bey de bazı itibarlı kişiler ile birlikte gelmiştir. Fırka-ı İslâhiye faaliyetleri esnasında, Kozan sancağında baş gösteren koleradan dolayı, yöre halkından ve askerlerden pek çok kişi ölmüştü. Bu sırada Sis Katogikos'u Kıragos Efendi dahi koleradan ölmüş ve cenazesi alay muzikası ve pek gösterişli bir alay ile kaldırılmıştır. Yerine ise biraderzadesi Nigogos Efendi atanmış ve memuriyetinin tasdiki için Bâbıalî'ye bildirilmiştir<sup>23</sup>. Görüldüğü gibi, sağ duyulu davranışlar karşılıklı olarak ilgi ve alakayı artırıyordu.

Sis kazasında Ermenilere ait 2 manastır ve 2 kilise bulunmaktaydı. Sis kasabasında bulunan manastır, seksen odayı, iki çeşmeyi, on beş dönüm üzüm bağını ihtiva etmekteydi ve Katogikosun makarr-ı ikameti idi<sup>24</sup>. Bu manastır içerisinde Ermenilere ait bir Katogikos mektebi vardı ki, idadi derecesinde olup, yapılış tarihi eski olan bu mektep ruhsatsızdı ve 238 erkek, 60 kız talebesi bulunmaktaydı<sup>25</sup>. 1331 (1912) tarihli belgeye göre; Ermeniler, vaktiyle inşa olmuş beş senelik idadi derecesindeki ruhban tahsiline mahsus ve Sis Katogikosluğu tarafından tesis edilen, "Kilikya Tiranos" adlı okula ruhsat almak için müracaat ediyorlar. Yapılan keşif ve tahkikattan sonra, ruhsat veriliyor. Keşif ve tahkikatla ilgili verilen bilgilere göre; manastır suru dahilinde bulunan bu okul, seksen zira uzunluğunda ve kırk dört zira genişliğinde bir arsa üzerine kargir ve üç kat olarak bina edilmiştir. Birinci katta bodrum olup, zeminden yirmi dört basamakla çıkılan ikinci katta bir kapı ve dokuz pencere uzunluğuna bir yatakhane bulunmaktadır. Zeminden kırk dört basamakla çıkılan üçüncü katta birer kapı ve üçer pencere üç oda ve bir kapı dört pencere bir salon bulunmakta ve dersane olarak tahsis edilmiştir. Teneffüs mahalli ise, etrafı surla çevrili sekiz dönüm arsadan ibaret olup, binanın tahmini elli bin kuruş değerinde olduğu belirtilmektedir<sup>26</sup>.

Kozan'daki Ermenilerle Türklerin münasebetlerine baktığımız zaman gayet iyi ilişkiler içerisinde oldukları görülmektedir. Kozanoğulları döneminde bile, Kozan'daki Ermeniler Kozanoğlu beyleriyle gayet iyi ilişkiler içerisindeydiler. Ermeniler genelde ticaret ve sarraflıkla uğraştıkları için, bu sarraflar Adana'ya giderek ticaret amacıyla elbise vb. eşyalar alarak, Kozan'a dönerlerdi. Bu arada Kozanoğlu beylerinin ihtiyacı olan eşyaları da alıp getirirler ve beylere takdim ederlerdi. Ermeni tacirler, beylere verdikleri eşyaların bedeli için kendilerince bir defter tutarlar ve sene

23 Cevdet Paşa, *Tezahir III*, s. 170 vd., 181 vd.

24 *Salname-i Vilayet-i Adana 1309*, s. 146. Bu manastır Kozan'ın en yüksek yerinde inşa edilmiş olup, içerisinde bir de papaz mektebi vardı. Burada çeşitli çiçekler toplanarak kilisede bulunan altın bir kazan içerisinde yağ çıkarılır. Yağın çıkarılacağı zaman, diğer yerlerde bulunan Ermeniler burayı ziyarete gelirlerdi. Pelesenk yağı denilen bu yağ ile Ermenilerin küçük çocukları vaftiz edilir. Beş altı sene bu kazanın kapağı törenle açılır, hatta bir Türk köylüsü açık artırmada 35 baş tosun vererek kazanın kapağını açmıştır. Bu açma parası, manastırın masraflarına ve Ermeni yetim çocuklarına harcanmıştır. Bkz. A. C. Çamurdan, a.g.e., s. 27 vd.

25 *Maarif Salnamesi 1316*, s. 844 vd.

26 BOA., Dahiliye İdare (DH. İD.), Dosya No: 30-2, Vesika No: 46.

başında bir hesap yaparak Kozanoğullarına takdim ederlerdi. Kozanoğulları da bu hesaba karşılık, nahiyelerden birinin aşarını onlara verirdi. Kozanoğulları defter tutmadıkları için Ermeni tacirlerin sözlerine güven duyardı<sup>27</sup>.

Kozan kasabası içerisinde Ermenilerle, Türkler bir arada yaşamaktaydılar ve birbirleriyle çok iyi geçinirlerdi. Bayram günlerinde, taziye günlerinde birbirlerine gitdikleri gibi, diğer günlerde dahi daima birbirlerinin evlerine giderler, sohbet ederler ve herhangi birinin bir ihtiyacı olursa birbirleriyle yardımlaşırldı. Ermenilerin ayrıca bir Ermeni lisanı olduğu halde, Türklere hürmeten, bu lisanları ile Türklerin yanında konuşmazlardı. Kozan'da o zaman birkaç handan başka otel denilen yatacak bir yer olmadığı için, köylerden gelen Türkler, Müslüman veya Hıristiyan dostlarının evlerinde misafir kalırlardı<sup>28</sup>.

Kozan'daki idari işlerde Türklerle birlikte Ermeniler de yer almaktaydı. Mesela; Mutasarrıf Ömer Şevki Paşa başkanlığındaki idare meclisinde; nâib, muhasebeci, müftü, tahrirat müdürü) haricinde, seçimle gelen dört azadan ikisi Müslümanlardan İbrahim Ağa ile Hasan Ağa iken, Ermenilerden de Avadis Efendi ile Haçatur Efendi idi. Nâib Yusuf Ziyaeddin Efendi başkanlığındaki bidayet mahkemesinde ise, Ermenileri temsil eden azalar Artin Efendi ile Vartavar Efendi idi. Hafız Osman Efendi başkanlığındaki belediye dairesinde, Türk azalar Eyüb Efendi ile Hüseyin Efendi, Ermeni Azalar ise Manok Ağa ile Estepan Efendi idi. Hacı Hasan Ağa başkanlığındaki Ziraat bankası idaresinde ise, Türklere Ahmet Hilmi Efendi ve İsmail Efendi bulunurken, Ermenilerden Haçatur ve Vartavar Efendi yer almaktaydı. Dört kişilik vergi idaresinde ise, Türklere İbrahim Bey ile Hafız Efendi'ye karşılık Ermenilerden Dikran Efendi ile Haçatur Efendi bulunmaktaydı. Yine nâfia komisyonu, muhasebe kalemi, duyuru umumiye idaresi ve reji idaresinde hem Türkler hem de Ermeniler mevcuttu<sup>29</sup>. Yani kozanda yaşayan Ermenilerle Türkler arasındaki ilişkiler, aynı dairede birlikte çalışabilecek olgunluğa ulaşmıştı ve herkesin hak ve hukuku gözetilmekteydi.

Ancak uzun yıllar Ermeniler üzerinde yapılan misyoner faaliyetler neticesinde, başlıca faaliyet merkezi Londra'da olan, ilk Ermeni cemiyetleri Avrupa'da kurulmaya başladı. 1887'de Hınçak Ermeni ihtilal cemiyeti, iki yıl sonra da Taşnak adlı cemiyet kuruldu. Bu cemiyetlerin kurulmasında, Osmanlı imparatorluğunda servet sahibi olmuş Ermenilerle, bazı misyoner kolejleri tarafından yetiştirilmiş ve Amerika'da iş bulmuş kimselerin ve yabancı konsolosların büyük tesirleri görüldü. Hınçak cemiyetinin 1896 tarihinde yaptığı genel kongresine, dünyanın bir çok yerinden olduğu gibi, cemiyetin şubesi bulunan Adana'dan da 2 delege iştirak edecektir. Kongrenin amacı ise, muhtelif bölgelerde kurulup faaliyette bulunan gizli cemiyetleri bir program etrafında toplamak ve bir teşkilata bağlamaktır. Yani dünyadaki bütün Ermeniler Osmanlı İmparatorluğunda isyan çıkarmak üzere teşkilatlanmakta idi<sup>30</sup>.

27 Cevdet Paşa, **Tezakir III**, s. 113 vd.

28 A. C. Çamurdan, a.g.e., s. 95 vd., 98 vd.

29 **Salname-i Vilayet-i Adana 1319**, s. 151 vd.

30 Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi VIII**, Ankara 1995, s. 135 vd.

Yabancı güçlerin faaliyetleri ve yardımları neticesinde oluşturulan Hınçak'lılar, 1895 Temmuz'unda, Zeytun'da isyan çıkarmışlardır. İki bini silahsız, dört bini silahlı Zeytun'lu saldırıya geçerek, kışla ve hükümet konağı sarmış, kaymakamı ve 50 subayı, 600 er ile kumandanlarını esir etmişlerdi. Bu esirler daha sonra Zeytun kadınları tarafından öldürülmüşlerdir. Bu olaylar üzerine bölgeye gelen Türk askeri, Zeytun'u kuşatıyorsa da tam netice alınacağı sırada, İstanbul'daki elçiler, Zeytun Ermenileri hakkında hükümete arabuluculuk teklifinde bulunmuşlardır. Sarayca verilen karar üzerine bu teklif kabul edilmiş ve hareket durdurulmuştur. Elçiler, Halep'teki konsoloslarını müzakerelere memur etmişler ve altı devlet konsolosu 1 Ocak 1896 tarihinde Zeytun'a gelmişler ve aynı ayın 28'inde Zeytun asileriyle barış yapılmıştır<sup>31</sup>.

Zeytun isyanı, Kozan sancağına da sirayet etmiş, Kozan (Sis) kasabasında da tesarini göstermiş ise de, kasaba içerisindeki Ermenilerle Türkler arasında herhangi bir olay zuhur etmemiştir<sup>32</sup>. O dönemde, Kozan'da herhangi bir kargaşanın çıkmamasında, yıllarca beraber yaşamının verdiği dostluk havasının etkisi olduğu aşikardır.

#### Haçin (Saimbeyli) Kazası

Cevdet Paşa'nın ifadelerine göre; Haçin kasabasında iki binden fazla hane bulunmakta ve nüfusun çoğunluğu Ermenilerden oluşmaktaydı. Kozan-ı Şarkî müftüsü Müslümanlarla Haçin'de ikamet ederdi. Kozan-ı Şarkî Ağa'sı, Haçin'e iki saat mesafesi olan Gürleşen isimli köyde ikamet ederdi<sup>33</sup>.

Haçin kazasındaki nüfus Türk ve Ermenilerden oluşmaktaydı. Ermeni nüfus Türk nüfustan biraz fazla idi. Özellikle kasaba merkezinde Türk nüfus az olmakla birlikte köylerde de Ermeni nüfus az idi. 1876 tarihli vesikaya göre; Haçin kasabasında, 1653 hanede 5651 Hıristiyan, 213 hanede 528 Müslüman olmak üzere toplam 6179 kişi yaşamaktaydı. Haçin kazasında ise, 1738 hanede 5939 Hıristiyan, 1491 hanede 4621 Müslüman olmak üzere toplam 10560 kişi bulunmaktaydı<sup>34</sup>. 1295 (1878) tarihli belgeye göre; Haçin kazasında, 1938 hanede 5955 Hıristiyan, 1484 hanede 4535 Müslüman olmak üzere toplam 10490 kişi bulunmaktaydı<sup>35</sup>. 1890 yıllarında; Haçin kazasında 7 nahiye ve 60 köy ve merkezi olan Haçin kasabasında 16 mahalle bulunmaktaydı. Haçin kazasının nüfusu, 13026 Müslüman, 10937 Hıristiyan olmak üzere toplam 23963 kişiydi<sup>36</sup>.

Haçin kazasında Müslümanlara ait 9 camii ve mescit, 2 sıbyan mektebi, 2 medrese, 1 rüştiye mektebi bulunmaktaydı<sup>37</sup>. 1898 yılında Rüştiyenin muallimi Mustafa Necati Efendi olup, 45 talebe ile bir kapıcısı var idi<sup>38</sup>. Kaza dahilinde Mürsel Dede

31 Esat Uras, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, İstanbul 1987, s. 491 vd.

32 A. C. Çamurdan, a.g.e., s. 101 vd.

33 Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 121.

34 Y. Halaçoğlu "Fırka-i İstahiye ...", s. 15.

35 BOA., Y. EE., Dosya No: 37, Vesika No: 46.

36 *Salname-i Vilayet-i Adana 1309*, s. 147, 149.

37 *Salname-i Vilayet-i Adana 1309*, s. 149.

38 *Maarif Salnamesi 1316*, s. 834. Bu Rüştiye önceden medrese iken 1296 (1878) tarihinde rüştiyeye dönüştürülmüştür. Bkz. *Maarif Salnamesi*, s. 846 vd.

yatırı ile birlikte çeşitli yerlerde toplam beş adet ziyaret mahalli bulunmaktaydı<sup>39</sup>. Yöre halkının inancına göre; Saimbeyli'nin güneyinde bir dağ başında bulunan Mürsel Dede yatırı, çocuğu olmayan kadınlara çocuk vermektedir. Kadınlar bu dedeyi ziyaretlerinde adak adarlar ve çaputtan bir yapma bebek yaparak kurdukları bir salıncakta sallarlar, böylelikle Mürsel Dede'nin maneviyatından yardım beklerler. Yine Saimbeyli'nin kuzey dağlarında Bozdoğan Dede yatırı bulunmaktadır ki inancıya göre; bu yatırım çobanlara yol gösterir, kış günü yolda kalanlara kılavuzluk etmiştir<sup>40</sup>. Türk kültüründe İslam öncesi dönemde mevcut olan Ata kültürü, İslamiyet'ten sonra da, bütün Türk coğrafyalarında varlığını devam ettirmiştir. Özellikle doğa ile içli dışlı olan, coğrafyanın imkanları nispetinde ziraatla uğraşmakla birlikte, asıl hayvancılıkla iştiغال eden yörelerde, bu tür inançların daha yaygın olduğu görülmektedir.

Kozan kazasında olduğu gibi, Haçin kazasında da Ermeni nüfusun büyük bir kısmı kasaba dahilinde bulunmakta ve kendilerine ait kurumlarında dini ve kültürel hayatlarını sürdürmekteydiler. Haçin kazasında Ermenilere ait 1 manastır, 7 kilise, 1 Protestan milletine mensup geceli ve gündüzlü kız mektebi, 10 Hıristiyan mektebi bulunmaktaydı<sup>41</sup>. 1898 yılında, Haçin'de Amerikalılara ait 1297 (1879) tarihinde yapılmış olan, idadi derecesinde 140 kız öğrencisi ve 75 erkek öğrencisi bulunan iki ayrı Amerikan okulu mevcut idi. Bu okulların ruhsatları 1311 ve 1313 tarihlerinde alınmıştır<sup>42</sup>.

Kozan kazasında olduğu gibi Haçin kazasındaki Türkler ile Ermeniler arasında da, bir problem yok idi. Çünkü bölgede asırlarca birlikte yayan Türkler ve Ermeniler, aynı zamanda idarî alanda da birlikte çalışmaktaydılar. Mesela; Kaymakam İskender Efendi'nin başkanlığındaki idare meclisinde tabii azalar dışında seçimle gelen azalardan Hacı Ağazade Ali Efendi ile Memişzade Mustafa Efendi Türkleri temsil ederken, Uzunoğlanyan Bedros Ağa ile Şakardemyan Artin Efendi Ermenileri temsil etmekteydi. Bidayet mahkemesinde Artin Efendi, mal kaleminde Avlak ve Agob Efendi, duyunu umumiyede Manok Efendi, vesâit-i nakliye-i askeriye komisyonunda Recepyan Hamparsom Efendi ile Şakardemyan Hacı Karebet Efendi, Ziraat bankası idaresinde Bahadırıyan Minas Efendi ile Şakardemyan Artin Efendi Türklerle birlikte görev yaptıkları gibi, belediye idaresinde de (bir aza hariç) tamamen Ermeniler bulunmaktaydı<sup>43</sup>.

39 *Salname-i Vilayet-i Adana 1309*, s. 149.

40 Ali Rıza Yalman (Yalkın), *Cenupta Türkmen Oymakları II*, (Hazırlayan: Sabahat Emir), Ankara 1977, s. 292.

41 *Salname-i Vilayet-i Adana 1309*, s. 149.

42 *Maarif Salnamesi 1316*, s. 844 vd. Mutlakıyet döneminde (1878-1908) Azınlıkların açtığı okullar çoğalmış ve bu okullarda ayrılıkçı emellerini güçlendirme politikalarını sürdürmüşlerdir. Ayrıca bu dönemde yabancılar tarafından açılan Katolik ve Protestan okulları hem sayısal açıdan büyük artış göstermiş hem de tam bir denetimsizlik içinde, çok zararlı propaganda kurumları olarak eylemlerini sürdürmüşlerdir. Bkz. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul 1997, s. 209 vd.

43 *Salname-i Vilayet-i Adana 1319*, s. 158 vd.

Sis (Kozan) de yaşayan Ermenilerin aksine, Haçin'de yaşayan Ermenilerden bir kısmı zararlı gizli bir cemiyet kurarak siyasi faaliyetlere girişmişlerdir. 1308 (1890) tarihli bir belgeye göre; Haçin'de zararlı gizli bir cemiyetin varlığı haber alınmıştır. Bunun üzerine herhangi bir kargaşaya meydan vermeksizin, hukuki yollar kullanılarak, bu konu ile ilgilenmesi için Kozan Mutasarrıfı Zühtü Paşa'ya talimat verilmiştir. Talimat gereği Zühtü Paşa hemen Haçin'e gitmiş ve tahkikat yapmıştır, "şiir ocağı" veyahut "muhabbet şirketi" namıyla teşkil edip bazen zararlı işlere girişmiş olan cemiyeti ortaya çıkarmış ve cemiyetin başkanlarından "Sara Hatun" ve dört arkadaşını, tutulan tahkik evrakıyla beraber adliyeye teslim etmiştir. Vukuatlarının gerçek olduğu mahkeme sonucu ortaya çıkmış ve üçer sene müddetle kalebend (kale harpsi) edilmelerine hüküm verilmiştir. Böyle zararlı siyasi bir cemiyetin ortaya çıkması ve başkanlarının kanuni cezaya çarptırılması hakkında hiçbir gürültüye yer verilmemiştir<sup>44</sup>. Çünkü bu yıllarda, bu tür cemiyetleri destekleyen ve bunlara çeşitli şekillerde yardımlarda bulunan yabancı devletlerin, Gayrimüslimlerin haklarını koruma adı altında, müdahaleleri söz konusuydu. Bu sebeple Osmanlı Devleti bu konuda çok titiz davranmaktaydı.

Osmanlı idaresi Haçin'deki Ermeniler hususunda hassas davrandığı gibi, bölgedeki Türkler de Ermenilere karşı bir suizanda bulunmamaktaydılar. Fakat Haçin'deki ayrılıkçı Ermeniler, Zeytun isyanını da bahane ederek baş kaldırmışlar, ancak hükümet büyük miktarda asker göndererek isyanı bastırmıştır. Daha sonra devlet, askerlerin kalması ve Haçin'i kontrol altında tutmak için, kasabanın karşı tarafına kışla inşa ettirmiştir<sup>45</sup>.

### **Belenköy (Feke) Kazası**

Feke, önceleri Kozan-ı Şarkî'ye dahil iken, Belenköy kazasının oluşturulmasından sonra, Belenköy'e yakınlığı sebebiyle, bu kazaya ilhak edilmiştir. Fırka-ı İslahiye kumandanlarından İsmail Paşa, Kozan dağlarının kilidi durumunda olan Feke'de, büyük bir kışla yaptırmıştır. O dönemlerde Belenköy, yüz kadar hanesi olan bir köydü. Bağçecik ve Yerebakan Müslüman ve Gayrimüslimin birlikte yaşadığı köyler iken, Gürümze bir Hıristiyan köyü idi. Daha sonraki yıllarda kaza merkezi olan Feke, altmış kadar İslam ve Hıristiyan hanesi olan bir köy idi. Bu civarda çok sayıda Farsak (Varsak) köyü bulunmaktaydı. Sis ve Haçin'de müftü olduğu gibi, Belenköy kazasına da müftü tayin edilmişti<sup>46</sup>.

Belenköy kazasındaki nüfus, çoğunluğu Türklerden olmak üzere, Türk, Ermeni ve Rum-Ortodokslardan oluşmaktaydı. 1876 tarihli vesikaya göre; Belenköy kazasında, 335 hanede 1194 Hıristiyan, 1744 hanede 5188 Müslüman olmak üzere toplam 6382 kişi bulunmaktaydı<sup>47</sup>. 1295 (1878) tarihli belgeye göre; Belenköy kazasında, 358 hanede 1186 Hıristiyan, 1857 hanede 5280 Müslüman olmak üzere toplam 6466 kişi

44 BOA., A. MKT. MHM., Dosya No: 501, Vesika No: 25.

45 A. C. Çamurdan, a.g.e., s. 101 vd.

46 Cevdet Paşa, *Tezâkir III*, s. 116, 119, 180 vd., 214.

47 Y. Halaçoğlu, "Fırka-ı İslahiye ...", s. 15.

bulunmaktaydı. Belenköy kazasındaki Hıristiyan nüfusun 123 hanesindeki 403 nüfus Rum-Ortodoks olup, Bağçecik, Gürümze, Afşar, Saltı, Kiske, Kale adlı köylerde yaşamaktaydılar ve 6200 kuruş vergi ödemekteydiler<sup>48</sup>. 1890 yılında; Feke kazasında Karacalı, Erikli, Mansurlu, Rumeli nahiyelerine bağlı, toplam 72 köy bulunmaktaydı. Feke kazasının nüfusu, 9796 Müslüman, 3123 Hıristiyan olmak üzere toplam 12919 kişiydi<sup>49</sup>.

Feke'de 1 camii, 20 dükkan, 1 hamam, 1 asker kışlası, 1 asker hastanesi olduğu gibi vaktiyle kaza merkezi olduğu için Belenköy'de de 1 camii, 1 mektep, 3 dükkan, 1 medrese, 3 çeşme bulunmaktaydı<sup>50</sup>.

İkinci Abdulhamit Han, kaza dahilinde bulunan Şihli köyüne su getirilmesi ve bir medrese inşası için, tahsisat yapmıştır<sup>51</sup>. Bu medresenin 28 odası, bir dershanesi, bir mescidi ve bir de çeşmesi bulunmaktaydı<sup>52</sup>. 1928 yılında Şihli köyüne uğrayan Ali Rıza Yalman; o dönemde harabeleşmeye yüz tutmuş medreseyi ve çeşmeyi gördüğünü, medresenin giriş kapısında ve çeşme üzerinde II. Abdulhamid adına kitabenin bulunduğunu söylemektedir. Bu medrese ve çeşmenin yapılışı hakkında ilginç bilgiler vermektedir. Ayrıca caminin türbesinde Horasan'dan geldiğine inanılan Uzun Şih'in yatmakta olduğunu ve köylünün bu türbeyi ata mezarı olarak bildiklerini belirtmektedir<sup>53</sup>.

Feke kazasındaki Türklerle Ermeniler arasındaki ilişkiler de diğer kazalardan farklılık arz etmemekteydi. Feke'de, Sis ve Haçin kazalarında olduğu gibi büyük bir yerleşim yeri yok idi. Genelde halk köylerde ikamet ederdi. Kaza merkezinin Belenköy'den Feke'ye naklinden sonra kasabadaki nüfus zamanla artmıştır. Zaten kaza oluşmadan önce küçük bir köy olan Feke'de, Müslüman ve Gayrimüslimler birlikte yaşamaktaydı. Müslüman olsun Gayrimüslim olsun civar köylerden Feke merkezine yerleşenler olmuştur. Bu nedenle kaza merkezindeki idarî yapı içerisinde her iki dine mensup insanlar birlikte çalışmaktaydılar. Mesela; kaymakam Mehmet Behcet Efendi başkanlığındaki idare meclisinde, seçilmiş azalardan olan Mustafa Ağa ile Bekir Ağa Müslümanları temsil ederken, Gürümzeli Hıristoma Ağa Rum-Ortodoslari ve Minas Efendi de Ermenileri temsil etmekteydi. Belediye dairesinde, Kiforok Ağa ile Minas Ağa, bidayet mahkemesinde Kirkor Efendi Gayrimüslimleri temsil etmekteydiler<sup>54</sup>.

48 Bkz. BOA., Y. EE., Dosya No: 37, Vesika No: 46.

49 Salname-i Vilayet-i Adana 1309, s. 150 vd.

50 Salname-i Vilayet-i Adana 1309, s. 150 vd.

51 Salname-i Vilayet-i Adana 1309, s. 151.

52 Salname-i Vilayet-i Adana 1319, s. 56. 1898 tarihli Maarif salnamesine göre; Şihli köyünde bulunan medresenin ismi Şihli Hamidiye, müderrisi Ali Efendi, talebe adedi belirtilmemiş, medresenin bânisi olarak da "masarif taraf-ı eşref hazret-i padişahiden buyurulmuştur" diye belirtilmiştir. Bkz. Maarif Salnamesi 1316, s. 840 vd.

53 A. R. Yalman (Yalkın), a.g.e. II, s. 154, 186, 292.

54 Salname-i Vilayet-i Adana 1319, s. 169 vd.

### Kars-ı Zülkadriye (Kadirli) Kazası

Fırka-i İslâhiye, eski Dülkadirli devletinin hükümet merkezi olup harap bir halde bulunan Kars-ı Zülkadriye (şimdiki Kadirli) kasabasını yeniden imar ederek, çevre aşiretlerden bir kısmını kasabaya yerleştirmiştir. 1876 tarihli vesikaya göre; Pazaryeri (Kadirli) kasabasında, 78 hanede 418 Hıristiyan, 1247 hanede 4143 Müslüman olmak üzere toplam 4561 kişi yaşamaktaydı. Kars-ı Zülkadriye kazasında, 97 hanede 477 Hıristiyan, 2455 hanede 7929 Müslüman olmak üzere toplam 8406 kişi bulunmaktaydı<sup>55</sup>. 1295 (1878) tarihli belgeye göre; Kars-ı Zülkadriye kazasında, 96 hanede 478 Hıristiyan, 2398 hanede 7523 Müslüman olmak üzere toplam 8001 kişi bulunmaktaydı. Ayrıca kazada, 6 hanede 20 Kıptî de mevcuttu<sup>56</sup>. 1890 tarihinde; Kars-ı Zülkadriye kazası Bozdoğan nahiyesiyle 50 köy ve 9 mahalleden ibaretti. Kars kazasının nüfusu, 14109 Müslüman, 720 Hıristiyan olmak üzere toplam 14829 kişiydi<sup>57</sup>.

Kadirli kazasında 2 camii, 1 medrese, 1 rüştiye mektebi, 2 sıbyan mektebi ve 1 kilise bulunmaktaydı<sup>58</sup>. Ahali tarafından yaptırılan bu medresenin müderrisi Müftü Efendi olup, 15 talebe-i bulunmaktaydı. Rüştiyenin muallimi Rasim Efendi olup, 40 talebe ile bir kapıcısı bulunmaktaydı<sup>59</sup>.

Kadirli kazasında Gayrimüslim nüfus çok az olmasına rağmen, yine Ermeniler idarede yer almaktaydılar. Kaymakam Mehmet Naim Bey başkanlığında toplanan idare meclisinde, Türklerden Müftüzade Arif Efendi ile Musa Ağa yer alırken, Ermenilerden Arakil Ağa ve Agob Ağa bulunmaktaydı. Bidayet mahkemesinde Kirkor Efendi ve belediye dairesinde Karamanoğlu Banos Efendi ile Kahyaoğlu Toros Efendi Ermenileri temsil etmekteydiler<sup>60</sup>.

### Sancağın Nüfus Yapısı

Kozan sancağının Müslim ve Gayrimüslim hane nüfusunu veren Cevdet Paşa; sancağın toplam nüfusunu 12381 hane olarak vermiş ve bu nüfusun 9935 hanesinin Müslim, 2446 hanesinin de Gayrimüslim olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Belenköy kazasındaki Rum nahiyesindeki Hıristiyanların Ortodoks mezhebinde olduğunu ve sancağın diğer yörelerindeki Hıristiyanların Ermeni olduğunu belirtmiştir<sup>61</sup>.

1876 tarihini taşıyan bir vesikaya göre Kozan sancağındaki Müslim ve Gayrimüslim nüfusu Tablo: 1'de verilmiştir<sup>62</sup>.

55 Y. Halaçoğlu, "Fırka-i İslâhiye ...", s. 13, 15 vd.

56 Bkz. BOA., Y. EE., Dosya No: 37, Vesika No: 46.

57 Salname-i Vilayet-i Adana 1309, s. 151 vd.

58 Salname-i Vilayet-i Adana 1309, s. 152.

59 Maarif Salnamesi 1316, s. 834, 840.

60 Salname-i Vilayet-i Adana 1319, s. 163 vd.

61 Cevdet Paşa, Tezâkir III, s. 223 vd.

62 Y. Halaçoğlu, "Fırka-i İslâhiye ...", s. 16.



**Tablo: 1** Kozan Sancağının Nüfusu

Kaza İsimleri	Müslim		Gayr-ı Müslim	
	Hane	Nüfus	Hane	Nüfus
Sis Kazası	3486	8835	358	981
Belenköy Kazası	1744	5188	335	1194
Haçın Kazası	1491	4621	1738	5939
Kars-ı Zülkadriye Kazası	2455	7929	97	477
<b>Yekun</b>	<b>9176</b>	<b>26573</b>	<b>2528</b>	<b>8591</b>

Tablo: 1'de görüldüğü gibi Kozan sancağındaki Müslüman ve Gayrimüslim nüfusun toplamı 35164 kişidir. Bu nüfusun 26573'ünü Müslümanlar teşkil ederken, 8591'ini de Gayrimüslimler oluşturmaktadır. Yani sancak genelindeki Müslüman nüfus oranı % 76 iken, Gayrimüslim nüfus oranı % 24 kadardı.

1295 (1878) tarihli belgeye göre Kozan sancağındaki Müslim ve Gayrimüslim nüfusu Tablo: 2'de verilmiştir:

**Tablo: 2** Kozan Sancağının Nüfusu<sup>63</sup>

Kaza İsimleri	Hristiyan		Müslüman		Top yekun	
	Hane	Nüfus	Hane	Nüfus	Hane	Nüfus
Sis Kazası	352	982	3593	9225	3945	10207
Belenköy Kazası	358	1186	1857	5280	2215	6466
Haçın Kazası	1938	5955	1484	4535	3422	10490
Kars-ı Zülkadriye Kazası	96	478	2398	7523	2494	8001
Kars-ı Zülkadriye kıptileri	-	-	-	-	6	20
Kavakoluk Karyesi	-	-	10	26	10	26
<b>Toplam</b>	<b>2744</b>	<b>8601</b>	<b>9342</b>	<b>26589</b>	<b>12092</b>	<b>35210</b>

Tablo: 2'de görüldüğü gibi Kozan sancağındaki Müslüman ve Gayrimüslim nüfusun toplamı 35210 kişidir. Bu nüfusun 26589'unu Müslümanlar teşkil ederken, 8601'ini de Gayrimüslimler oluşturmaktadır. Yine sancak genelindeki Müslüman nüfus oranı % 76 iken, Gayrimüslim nüfus oranı % 24 kadardı.

1309 (1891) yılında Kozan sancağındaki Müslim ve Gayrimüslim nüfus Tablo: 3'de verilmiştir.

63 BOA., Y. EE., Dosya No: 37, Vesika No: 46. Kavakoluk köyü Haçın kazası dahilinde olup, nüfus sayımı yeniden yapıldığından, nüfusu ayrı olarak verilmiştir.

**Tablo: 3** Kozan Sancağının Nüfusu<sup>64</sup>

Kaza Adı	Müslim	Gayrimüslim	Toplam
Sis	18225	2085	20310
Haçın	13026	10937	23963
Feke (Belenköy)	9796	3123	12919
Kars-ı Zülkadriye	14106	720	14829
<b>Toplam</b>	<b>55156</b>	<b>16865</b>	<b>72021</b>

Tablo: 3’de görüldüğü gibi Kozan sancağındaki Müslüman ve Gayrimüslim nüfusun toplamı 72021 kişidir. Bu nüfusun 55156’sını Müslümanlar teşkil ederken, 16895’ini de Gayrimüslimler oluşturmaktadır. Bu dönemde ise, sancak genelindeki Müslüman nüfus oranı % 77 iken, Gayrimüslim nüfus oranı % 23 civarındaydı. Her üç tabloda da görüldüğü gibi, Müslüman ve Gayrimüslim nüfusun artış oranları arasında tabii bir paralellik vardır. Nüfus üzerinde bu kadar ayrıntılı durulması biraz abes ve sıkıcı görülebilse de, nüfus olayı çok önemlidir. Çünkü, bir bölgede nüfus olmadan, orada nüfus gerçekleşemez.

Nüfus olayının ehemmiyetini kavrayan V. Cuinet’in, 1890’lı yıllara ait verdiği bilgilere göre; Kozan sancağının toplam nüfusu 60081 olup bu nüfusun; 32000’i Müslüman, 20500’ü Ermeni Gregoryan, 7581’i Ermeni Katolik ve Protestan’dır<sup>65</sup>. Yani Cuinet’e göre, sancak genelindeki Müslüman nüfus oranı % 53, Gayrimüslim nüfus oranı % 47 kadardır. Sancağın nüfusunu kazalar bazında verirken, Gayrimüslim nüfusu elden geldiği kadar fazla, Müslüman nüfusu da az göstermeye gayret etmiştir. Mesela, Kadirli kazasının nüfusunu 4426 olarak vermiştir. Halbuki aynı yıllara ait verilerde Kadirli kazasının nüfusu 14829 idi. Aynı taktiklerle diğer kazaların nüfuslarını vermiştir<sup>66</sup>. Yani Cuinet, bölgenin o dönemdeki gerçek nüfusunu vermekten ziyade, o dönemlerde yöre için tasarlanmış oldukları nüfusu yansıtmaktadır. Yani biraz gayret edilirse, bölgeye yapılacak göç vs. ile nüfus dengesi ve arkasından da Türklerin aleyhinde nüfus artışı sağlanabilecektir. Fakat ileri görüşlü olarak yapılan bu düzenlemeler karşısında, ilerde oluşacak gelişmelerin nasıl olacağı tarih gösterecekti.

### Sonuç

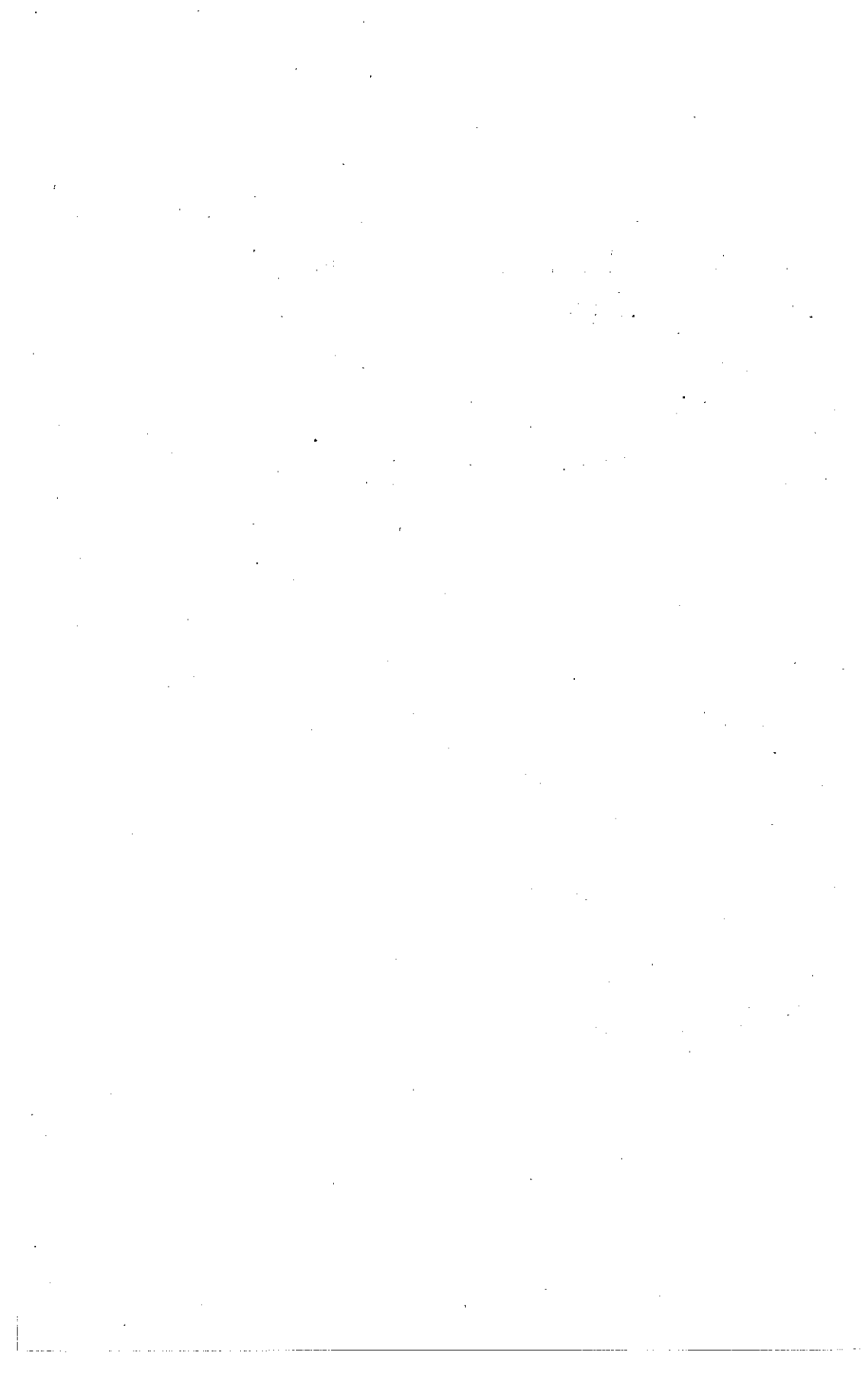
Hıristiyanlık ve İslamiyet’e mensup milletlerin bölgedeki hakimiyeti, bu coğrafyada yaşayan insanların dini yapılarını da oluşturmuştur. İlk İslam fetihlerinin akabinde Müslüman Türklerin bölgeye yerleşmesiyle bölge bir Türk-İslam yurdu haline gelmiştir. Uzun yıllar bir arada yaşayan Müslüman ve Gayrimüslimler, XIX. asrın sonlarına, ilk yerleşmelerinde olduğu gibi, dini yapılarını muhafaza ile ulaşmışlardır. XIX. yüzyılın sonlarında Kozan sancağı, Adana vilayetine bağlı olup, Sis (Kozan),

64 Salname-i Vilayet-i Adana 1309, s. 146, 149, 150, 152.

65 Vital Cuinet, *La Turquie d’Asie II*, Paris 1891, s. 87.

66 Bkz. Vital Cuinet, a.g.e., s. 90 vd, 93, 94, 96.

Belenköy (Feke), Haçın (Saimbeyli) ve Kars-ı Zülkadriye (Kadirli) kazalarından meydana gelmekteydi. Bu dönemde, Kozan sancağındaki nüfusun büyük bir kısmını oluşturan Müslümanların tamamı Türklerden meydana gelirken, Gayrimüslim nüfus ise Ermeniler ve Rum-Ortodokslardan oluşmaktaydı. Sancak içerisinde yaşayan Müslümanlar ve Gayrimüslimler ibadethane, okul gibi dini ve sosyal kurumlarında kendilerine ait kültürlerini sürdürmekteydiler. Kozan sancağında, Müslüman ile Gayrimüslimler arasında, XIX. yüzyılın sonlarına kadar önemli bir etnik veya dini çatışma olmamıştır. Sancak dahilindeki Müslüman ve Gayrimüslimler, geçmişte olduğu gibi, o dönemde de iyi bir diyalog içerisinde yaşamaktaydılar. Çünkü bu yıllarda bölgedeki yabancıların, okul, hastane, kilise gibi sosyal ve dini kurumlar aracılığı ile yapmış oldukları siyasi faaliyetleri tamamlanamamış ve etkileri de henüz ortaya çıkmamıştı.



## Şer'iyye Sicillerine Göre Kayseri'de İhtida Hareketleri (1645-1665)

Hava SELÇUK\*

### ABSTRACT

#### Conversion to İslam in The Ottoman City of Kayseri, 1645-1665 (According to The Şer'iyye Sicils of Kayseri)

*This paper on conversion to İslam rely on the şer'iyye sicils of Kayseri. It beings by reviewing the traditional Turkish concept of State in conjunction with the archival evidences. By examining the court cases in these sicils it will be possible for us to assess how the non-Muslim conversion to İslam took place in the Ottoman society as seen from this sicils of Kayseri for the period 1645-1665.*

*The result of this examinations will help to revise a number of misconceptions regarding conversion in the Ottoman Empire a study of conversion from the sicils may yield a certain insight into the nature of the relationship between the centre and people.*

### GİRİŞ

Kayseri hem Selçuklular devrinde, hem de ona halef olan beylikler zamanında önemli bir belde ve merkezdi. Selçuklular devrinde Kayseri gerek etnik menşei gerekse inanç durumu ile farklı unsurlardan meydana gelmekte idi. Şehir halkı nüfusun büyük bir kısmını teşkil eden Müslüman Türklerin yanında Ermeni ve Rumlardan müteşekkil bulunmaktaydı. Hıristiyan ahalinin kitleler halinde şehir, kasaba, mahalle ve köyler halinde ihtida ettiklerine dair bir belge elimize mevcut değildir<sup>1</sup>. Selçuklu devri kaynaklarının, özellikle arşiv belgelerinin kıtlığı, tabii olarak Selçuklu Kayseri'sinde meydana gelen ihtidaları ortaya koymayı güçleştirmiştir. Farklı ırk ve dinden olan insanların bir arada yaşamalarının bir neticesi olarak bir birlerinden etkilenmeleri doğal bir hadisedir. Selçuklu şehirlerinde mevcut olan sosyal, dinî ve ticarî müesseseler Müslümanlarla gayrimüslimler arasında yoğun temasların yaşanmasına sebep olmaktaydı. Aynı mahallelerde oturmaları bile onların karışmalarını önlemiyordu<sup>2</sup>. Türklerin Anadolu'ya gelmeleri ile birlikte Kayseri şehrinde yerli halk arasında zaman zaman İslamiyet'i kabul suretiyle din değiştirme hadisesi meydana gelmiştir.

\* Yrd. Doç. Dr., Erciye Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

1 Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1982, s.207.

2 Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1994, s.60.

Fakat Türklerin Rumeli'ye geçmeleri ile birlikte Rumeli'nde olduğu gibi Arnavut, Boşnak ve Pomaklar toptan din değiştirdiği ve etnik kimliklerini ve dillerini muhafaza ettiği durumlara Selçuklu Türkiye'sinde rastlanmamıştır<sup>3</sup>. Selçukluların inkırazı ile birlikte Anadolu'da beylikler devri başlamıştı. Kayseri de Karamanoğulları beyliğine dahil bulunuyordu. Kayseri'nin ilk olarak Osmanlı hakimiyetine geçmesi I. Bayezid'in oğlu Çelebi'nin, Akkoyunlu Kara Yülük Osman Bey'i mağlup etmesinden sonra 1398'de olmuştu. Ankara Savaşından sonra Karamanoğulları Beyliği, Karamanoğlu II. Mehmed'in beyliğin başına geçmesiyle Kırşehir ve Kayseri de dahil olmak üzere yeniden kurulmuştu. Kayseri Fatih Sultan Mehmed zamanında Karamanoğulları Beyliğinin ortadan kalkması ile kati olarak Osmanlı devletine ilhak edilmiştir<sup>4</sup>.

Osmanlı hakimiyeti sırasında Kayseri, hiçbir yabancı devletin istilasına uğramamış ve devlet yıkılıncaya kadar bir Osmanlı şehri olma özelliğini devam ettirmiştir.

Kayseri'nin 1520 yılındaki tahririne göre tahminen demografik yapısı şu şekilde idi<sup>5</sup>: Müslüman nüfus 7.210, Gayrimüslimlerin nüfusu 2.028 ve Kale görevlilerinin sayısı 98 idi. Müslüman nüfus toplam nüfusun %77.2'sini, Gayrimüslimler %21.6'sını, Kale görevlileri %1.2'sini oluşturmaktaydı<sup>6</sup>.

Bir belde halkının birbirleriyle olan hukukî, iktisadî, ticarî, sosyal, dinî münasebetlerini yansıtan Şer'iyeye sicilleri çalışmamızın kaynağını oluşturmaktadır. Kayseri'nin 1645-1665 yıllarına ait 25 adet Şer'iyeye Sicilinden<sup>7</sup> hareketle bu bölgede meydana gelen ihtida hareketleri incelenmiş, konu zaman ve mekan olarak daraltılmıştır. Esasında bir Selçuklu şehri olan daha sonra Osmanlılar tarafından ilhak edilen Kayseri şehrinde Rum ve Ermeni ahalinin, kendi inançları doğrultusunda Müslüman Türklerle birlikte yaşadıkları bilinmektedir. Aynı şekilde Osmanlı Devleti'nin Rum ve Ermeni ahali üzerinde her hangi bir İslamlâştırma politikasının olmadığını, incelediğimiz dönemde meydana gelen ihtida hareketlerinin devletin zoruyla değil, sosyal bünyenin yarattığı etkileşimler neticesinde olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

## 1. İhtidaların sicillerde yer alış şekilleri

Mahkeme kayıtlarının tam manasıyla ihtidayı yansıttığını söyleyemeyiz. Bazı defterlerin ilk sayfasında o yıl Müslüman olanların kayıtları bulunmakla birlikte diğer defterlerde bu tür kayıtlara rastlanmamaktadır

3 Osman Turan, *Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993, s.103-104.

4 Tayyib Gökbilgin, "XVI. Asır Başlarında Kayseri Şehri ve Livâsı", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Zeki Velidi Toğan'a Armağan, s.93; Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, C.II, Yayınlayanlar: Faik Reşit Unat-Mehmed Altay Köymen, T.T.K., Ankara 1987, s.779-781.

5 Hane:H.1282 (M.1866) tarihli bir belge de beş nüfus bir hane olarak kabul edilmektedir.Nejat Göyünç, "Hane" Deyimi Hakkında", İ.Ü. E.F.Tarih Dergisi, İ.Hakkı Uzunçarşılı Hatıra Sayısı, İstanbul 1979, s.345-346.

6 Mehmet İnbaşı, *XVI.yy. Başlarında Kayseri*, İl Kültür Müdürlüğü, Kayseri 1992, s.50.

İhtida olayları ile ilgili belgeler şekil bakımından sicillere intikâli doğrudan veya dolaylı bir biçimde olmuştur. Şer'iyeye Sicillerinde tespit ettiğimiz 1645-1665 yıllarına ait ihtida ile ilgili belgelerde sadece dört belge ihtida olayının tescil ve ilâmi maksadıyla sicillere yazılmış kayıtlardır<sup>8</sup>. Geri kalan belgelerde mühtedînin adı dolaylı olarak yani miras, kefalet, veraset, azad etme gibi değişik konular ile ilgili belgelerde sicillere geçmiştir. Dolaylı kayıtlarda mühtedîlerin adına şu şekilde rastlamaktayız: "daha önce şeref-i İslâm ile müşerref olan mühtedî..."<sup>9</sup>, "Mehmed Beşe bin Abdullah'ın kardeşi Marta..."<sup>10</sup>, veya veraset konusu gündeme geldiğinde "helâk olan zimmînin oğlu Mustafa Beşe..."<sup>11</sup> gibi. Bu nedenle yaptığımız çalışmada mahkemeye yansımamış, çeşitli sebeplerle mahkeme dışında çözülmüş meselelerde ihtida ile ilgili konular varsa bile bize ulaşmamıştır. Bundan hareketle mahkeme kayıtlarına yansıdığı oranda ihtida kayıtlarını tespit edebiliyoruz.

7 Bu defterlerden bir kısmı Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencileri tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış olup, birer örneği E.Ü. Kayseri ve Yöresi Tarih Araştırmaları Merkezi Arşivi'nde bulunmaktadır. 1645-1665 yıllarına ait defterlerden yüksek lisans tezi olarak sunulan tezler şunlardır:

**Mukaddes Yılmaz-Sefure Deveci**, 55 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H. 1055-1056/M.1645); **Mustafa Oğuz**, 59 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1068/M.1658); **Mesude Doğan**, 60 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1058-1065/M.1648-1654), 61 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1061/M.1650); **Berna Kozan**, 62 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1062/M.1651); **Muhammed Kalıpcıoğlu**, 65 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1066-1067/M.1657), 66 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1067-1068/M.1658), 67 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1068/M.1658), **Recep Çalışkan**, 68 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1068/M.1658); **Gültekin Şen**, 69 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1069/M.1659), 70 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1070-1071/M.1660), **Hüseyin Özçelik**, 72/I Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1075-1076/M.1660), **Hüseyin Özçelik**, 72/II Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1071-1073/M.1660), **Adem Yılmaz**, 74 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1072-1073/M.1664); **Zeynep Kalıpcıoğlu**, 75 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1073/M.1664)

Aşağıda ismi geçen defterlerin mikrofilimleri E.Ü. Kayseri ve Yöresi Tarih Araştırmaları Merkezi Arşivi'nde bulunmaktadır.

56/I Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1057-1058/M.1647-1648), 56/II Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1057-1058/M.1647-1648), 57 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1058-1059/M.1648), 58 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1060-1085/M.1650-1674), 63 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1063-1064/M.1652), 64 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (M.1066-/M.1656), 71 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1070-1071/M.1660), 73 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1071-1072/H.1660), 76/I Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1075-1076/M.1665), 76/II Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H.1075-1076/M.1665)

**Kayseri Şer'iyeye Sicilleri bundan sonra (KŞS) şeklinde kısaltılmış olarak ifade edilecektir.**

8 KŞS 55, s.1, Belge No:5; KŞS 57, Defterin baş sayfasında numarası yok; KŞS 63, s.60, Belge No: 223(Köy imamının huzurunda Kelime-i şehâdet getirmiş); KŞS 71, s.74, Belge No: 168(Arapça İhtida ilâmı)

9 KŞS 76/I, s.17, Belge No: 36; KŞS 57, s.101, Belge No: 378; KŞS 64, s.137, Belge No: 408, s.167, Belge No: 501.

10 KŞS 65, s.30, Belge No: 84

11 KŞS 57, s.101, Belge No:331

## 2.Kayseri'de Rum ve Ermenilerin İhtidaları ve Sebepleri

Osmanlı devleti dinsel bir hoşgörü politikasının takipçisi olmuştur<sup>12</sup>. Osmanlı memleketinde yaşayan gayrimüslimlerin hukuk gibi ideolojik yönü ağır basan bir alanda Osmanlı yargı ve muhakeme sistemini benimsemiş olmaları, zimmîlerin topluma sanıldığından daha fazla entegre olduklarını ve devletin kendilerine sunmuş olduğu hoşgörü ortamından fazlasıyla faydalandıklarını ortaya koyar<sup>13</sup>.

Şartlar sürekli değişiklik gösterdiğinden ihtidalar zamana ve mekâna göre değişmektedir. Tarihî süreç içerisinde din değiştirme olayına bakıldığında din değiştirme olayının sebeplerini psikolojik ve sosyo-kültürel faktörler olmak üzere iki temel gruba ayırabiliriz. Günahkârlık duygusu, dramatik tecrübeler, iç çatışmaları ile manevî aydınlanmayı psikolojik faktörler, dini telkin ve irşatlar ile başka bir dinle teması da sosyo-kültürel faktörler arasında sayabiliriz<sup>14</sup>.

Kayseri yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi Türkiye Selçukluları'ndan itibaren Türk ve Müslüman bir topluluğun hakimiyeti altında idi. İncelediğimiz 1645-1665 yıllarına gelindiğinde neredeyse 400 yıllık bir dönemde Müslüman Türkler ile Rum ve Ermeniler bir arada yaşamaktaydı. Bu dönem doğal olarak bu unsurlar arasında bir takım etkileşimlerin olduğu dönemdi. Nitekim Kayseri, yeni fetih edilen, yerli Rum ve Ermeni halkın bu din ile ilk defa karşılaştıkları veya devletin hakimiyet kurmak amacıyla bu bölgeye misyonerlerini gönderdiği bir şehir görünümünde değil idi.. Yüzyıllardır farklı unsurların iç içe yaşadıkları bir Osmanlı şehri idi. Osmanlı klasik döneminde dinsel ve etnik grupların şehirlerde birbirine tamamen kapalı, ayrı cemaatler halinde yaşamadıklarını görmekteyiz<sup>15</sup>. Müslüman ve gayrimüslim toplum gerektiğinde aynı sokakta oturuyor, birbirleriyle eşya, emlak alış-verişi yapıyor, zaman zaman birlikte iş yapıyorlardı. Bu bölgedeki ihtida hareketleri özellik itibarıyla çoğunluğu toplum içi ilişkilerden kaynaklanan bir yapı taşınması sebebiyle hem psikolojik hem de sosyo-kültürel faktörlerden etkileşim neticesinde oluşmuştu.

Sicillere yansdığı kadarıyla bazı belgelerden kişilerin ihtida etme sebeplerini tespit edebiliyoruz. Örneğin 25 Cemaziyelahir 1059 (M.6 Temmuz 1649) tarihli belgede Nize karyesinden Zahide adlı kadın 4 ay önce "bi-hidayeti'llahi teâlâ" kendi rızasıyla Müslüman olmuş, fakat İstanbul'da bulunan babası kızının "cebren ve kahren" Müslüman edildiğini öne sürerek mahkemeye başvurmuş. Zahide mahkemede "Hiç kim-

12 Yavuz Ercan, "Devşirme Sorunu, Devşirmenin Anadolu ve Balkanlardaki Türkleşme ve İslamlaşmaya Etkisi" *Bulleten*, 50, 198, s.679-725.

13 Kemal Çiçek, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmîlerin Yargı Tercihî", *Pax Ottomana*, Sota-Yeni Türkiye, Haarlem- Ankara 2001, s.48-49.

14 Hökekleli, a.g.e., s.293 vd.

15 Özer Ergoç, "Osmanlı Şehirlerindeki"Mahalle"nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine, *Osmanlı Araştırmaları*, IV, 1984, s.71.



senin sun'u ve alakası yoktur, kendi ihtiyarımla Müslüman oldum" diyerek, ihtida etme sebebinin hidayete erdiği için olduğu ifade etmektedir<sup>16</sup>.

Yine 4 Zilhicce 1063 (M.26 Ekim 1653) tarihli belgede Germir'den Cemile bint-i Abdullah kendisinin Müslüman olmasında Gesi İmamı Şaban Halife'nin kendisine "telkin-i din" etmesi neticesinde ihtidanın vuku bulduğu ifade edilmektedir<sup>17</sup>.

Kayseri şehrinde ihtida edenlerin menşelerine baktığımızda köle ve cariyeler dışında ihtida edenlerin çoğunluğunu burada ikamet eden yerli Rum ve Ermeni vatandaşlar oluşturmaktaydı. Yalnız Osmanlı Devletinde mevcut cemiyeti birbirinden ayıran özelliklerin başında din faktörü gelmekteydi. Etnik mesele ise din ve mezhepten sonra gelmekteydi. Nitekim gayrimüslimlerden bahsederken daha çok "zimmi" tabiri ve "nasraniye" kullanılmakta zimmînin hangi milletten olduğu ise pek bahsedilmemekte idi<sup>18</sup>. Bu nedenle ihtida eden kişilerin Rum veya Ermeni olduğu konusunda elimizde fazla bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Bektaş mah. ile Gesi köyü, Nize köyünde ikamet eden kişiler Rum milletinden, Harput mah., Oduncu mah., Sımkıçı mah., Tutak mah ile Efkere ve Zincidere köyünde ikamet edenlerin Ermeni milletinden olduğunu tespit edebildik. Ayrıca Gürcü, Şarkıyan mahallelerinde Rumlarla Ermeniler birlikte yaşamakta idiler<sup>19</sup>. Buna göre 3 kişi Rum milletinden 9 kişi Ermeni milletinden ihtida etmiştir. Diğer 36 kişinin Rum mu, yoksa Ermeni mi olduğu konusunda bilgi mevcut değildir.

İhtida eden kişilerin cinsiyetlerine baktığımızda incelediğimiz defterlerde ihtida eden kadınlarının sayı itibarıyla erkeklerden az olduğunu ve ihtida eden bu kadınların Zahide, Zeynep, Cemile, Fatma isimlerini aldıklarını görmekteyiz.

İhtida eden erkeklerin genellikle Mehmed, Mustafa, Yusuf, Şaban, Ahmed, Ramazan, Mahmud, Ali gibi isimler aldıklarını görüyoruz.

Çalışmamızda mühtedflerin eski isimleri kayıtlara pek geçmemiştir. İhtida ilamlarının dışında bazı belgelere de ihtida eden kişilerin eski isimleri yazılmıştır. Bu isimler Keklik, Ayn, Artin, Meryem<sup>20</sup> dir. Eski adı belli olan mühtedflerden sadece bir tanesine İslâmî isim verilmemiştir<sup>21</sup>. Bu durum ihtida eden kişilerin eski isimlerini değiştirip, İslâmî bir isim almakta ne kadar hassas olduklarını göstermektedir.

Bunun yanı sıra Hıristiyan kadınlarla cvli olan 7 tane erkek bulunmaktadır. Bu erkeklerin baba adları "Abdullah" tır. Bundan hareketle Hıristiyan kadınlarla cvli olan bu erkeklerin ihtida etmiş olabileceğini düşünmekteyiz.

16 KŞS 57, s.134, Belge No:443

17 KŞS 63, s.60, Belge No: 223

18 Ayhan Öztürk, *Şer'iyye Sicillerine Göre Kayseri(1738-1749)*, Kayseri 2000, s.112.

19 Mustafa Keskin, *Kayseri Nüfus Müfredât Defteri(1831-1860)*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2000.

20 KŞS 64, s.109, Belge No: 333; KŞS 55, s.223, Belge No: 543; KŞS 74, s...., Belge No: 133

21 KŞS 61, s.91, Belge No:295.(Zincidere Karyesinden Altun nâm mühtedfi)

**Tablo-1: Rum ve Ermeni Milletinden İhtida eden kadın ve erkekler**  
**Kadın Erkek Toplam**

İhtida edenler	7		44		51
Hıristiyan kadınla evli					
Müslüman erkekler			7		7
Toplam	7	%12	51	%88	58

İhtida eden kadınların sayı itibarıyla erkeklerden oldukça düşük olduğunu görmekteyiz. İhtida eden Rum ve Ermeni milletinden 58 kişiden %12'sini kadınlar, %88'ini erkekler teşkil etmektedir. Her ihtida eden kişinin adı sicillere yazılmamış, ancak bazı davalar, kefalet, şehâdet (hukukî olarak kadınların şahitlikleri erkeklerin yarı değerinde idi. Normal bir dava için iki erkek şahide karşılık 4 kadın şahide ihtiyaç vardı. Bu yüzden kadınların şahitlikleri zorunlu hallerde söz konusu olmuştu<sup>22</sup>), vesayet gibi değişik sebeplerle mühtedilerin adları sicillerde yer almıştı. O devirde kadınların sosyal hayatta etkinliklerinin bulunmaması (şahitlik yapmamaları, kefalet konusu vs.) tabii olarak mühtedî kadınların sicillere kaydedilmesine imkan vermemiş bu nedenle mühtedî kadınların sayısının kayıtlara fazla yansımamasına sebep olmuştur<sup>23</sup>. Zimmî kadınlarla ilgili, “ben İslâmiyeti seçtim ve Müslüman oldum” şeklinde sadece bir belge bulunmakta<sup>24</sup> diğer iki belgede Müslüman olan kadınların bir süre sonra Müslüman erkekle evlendiği görüyoruz<sup>25</sup>. İhtida edenlerin çoğunluğunu erkeklerin ihtidası teşkil etmektedir.

İhtida eden kişilerin oturdukları mahallere baktığımızda ihtida eden kişilerden 14'nün köyde, 36'sının mahallede ikamet ettiğini görmekteyiz. Bunlardan 8 kişinin nerede ikamet ettiği belirtilmemiştir. Tespit ettiğimiz kadarıyla Bektaş, Gürcü, Oduncu, Tavukçu, Kürtler, Hasbek mahalleleri ile Germir, Efker, Gesi, Ulubürüngüz, Zincidere, Molu, Ağırnas, Gesi, Talas köyleri Müslüman nüfus ile gayrimüslim nüfusun bir arada ikamet ettiği yerleşim birimleri idi. Bunun yanında Harput, Sınıkcı, Şarkıyan, Tutak mahalleleri ile Nize ve Tavansun köylerinde sadece gayrimüslimler ikamet etmekteydi<sup>26</sup>. Bundan hareketle ihtida hareketlerini genellikle Müslüman ve gayrimüslim nüfusun bir arada yaşadığı yani aynı coğrafyayı paylaştıkları yerleşim birimlerinde olduğu dolayısıyla bir sosyal etkileşimin söz konusu olduğunu söyleyebi-

22 Jennings, “Woman in Early 17th Centruy Ottoman Judicial Records-The Sharia Court of Anatolian Kayseri”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, C.XVIII, 1 bölüm, s.72

23 Çetin, a.g.e., s.39

24 KŞS 74, s., Belge No: 133.

25 KŞS 65, s.61, belge: 168-2; KŞS 57, s.134, Belge No:443

26 Ronald C. Jennings, “The Population, Society and economy of the region of Erciyes Dağı in the sixteenth century”, *Contributions a'Histoire Economique et Sociale de L'Empire Ottoman*, Paris 1983; Keskin, a.g.e., İnbaşı, a.g.e.,; Hüseyin Cömert, *Kayseri'de İlk Nüfus Sayımı 1831, İl Kültür Müdürlüğü, Kayseri 1993.*

liriz. Bilhassa köylerde Müslüman ve gayrimüslim nüfusun bir arada olması köylerde ihtida hareketlerinin miktarını artırmıştır.

### 3. Köle ve Cariyelerin İhtidası ve Sebepleri

İhtida eden kişiler arasında yerli halk dışında köle ve cariyelere de rastlanmaktadır. Ortaçağda dünyanın her yerinde esir ticaretinin oldukça yaygın olduğunu biliyoruz. Anadolu'da da binlerce köle ve cariye vardı. Ama bu dönemlerde köle ve cariye kaynağını yapılan harplerde esir alınan kişiler oluşturmaktaydı. Osmanlı Devleti'nin gerilediği, ordularının yenilmeye başladığı yıllarda bile Osmanlı şehirlerine köle akışı devam etmekteydi. Fakat bu yıllarda bile köle ve cariyeler eski dinlerini terk ederek Müslüman olmuşlardır<sup>27</sup>. Ancak bu insanlar ihtida ettikten sonra, İslam hukukuna göre azat edilmelerini gerektiren bir zorunluluk olmamakla beraber, ihtida eden köle ve cariyenin çoğunlukla azat edildikleri görülmektedir<sup>28</sup>.

Nitekim Kur'an-ı Kerim, köle sahiplerine kölelerini hürriyetlerine kavuşturmalarına mükâtebe akdi ile şalık vermiştir. Mükâtebe akdi, belli bir hizmet ya da bedel karşılığında kölenin efendisinden hürriyetini satın alması demektir<sup>29</sup>. Köle ve cariyeler arasında görülen yüksek orandaki ihtidalara, bu kişilerin içinde buldukları psikolojik durumun yani her türlü güçleri ve hürriyetleri ellerinden alınan, geleceklere bakımından son derece karamsar olan bu insanlar telkine müsait hale geliyorlar ve bunlara sahip olan Müslümanların kendilerine davranış biçimleri de etkili oluyordu. İslâmiyetin köle azadına dair hükümleri, köle ve cariyelerin Müslüman evlerinde adeta ev halkından sayılmasına ve evin bir ferdi gibi davranılmasına sebep olmuş, bunun sonucunda köle ve cariyeler birlikte yaşadıkları insanların kültürlerini ve dinlerini tanıma fırsatı bulmuşlar ve bu durum onların ihtida etmelerini kolaylaştırmıştır<sup>30</sup>.

Baba adı Abdullah olan bütün köle ve cariyelerin birer mühtedî olmaları gerekmektedir. Ama görmüş olduğumuz bütün baba adı Abdullah olanların ihtida etmiş olduğunu söylememiz mümkün değildir. Bu durum sadece köle ve cariyeler için geçerlidir. Baba adı Abdullah olan ve adının yanında "abd-ı memlûk" veya "cariye" ifadesinin yer almış kişilerin kesinlikle ihtida etmiş olduğunu söyleyebiliriz<sup>31</sup>.

**Tablo-2: İhtida Eden Köle ve Cariyeler**

	Köle	Cariye	Toplam
Azad	74	35	109
Diğer sebeplerle	32	17	49
Toplam	106	52	158

27 Çetin, a.g.e., s.51.

28 Kamil Çolak, "İstanbul'da İhtida Hareketleri(XVI.yy)", *Osmanlı*, C:IV, s.502.

29 Ali Aktan, "XVII. Yüzyıl Kayseri Kadı Sicillerinde Bulunan Köle ve Cariyelerle ilgili Bazı Belgeler Üzerinde Bir Değerlendirme", *I.Kayseri ve Yöresi Tarih Semhpozyumu Bildirileri (11-12 Nisan 1996)*, Kayseri 1997, s.14.

30 Çetin, a.g.e., s.68.

31 Çolak, a.g.m., s.502-503.

Sicil kayıtlarına yansıyan belgelere göre 74 köle, 35 cariyenin azad edildiği veya sahipleri tarafından önceden azad edildikleri fakat mirasçılarının onları hala köle veya cariyeye olarak kullanmaları üzerine mahkemeye müracaatları ve bu kişilerin artık hür olduklarını ifade eden belgelerdir. Diğer 32 köle, 17 cariyeye ait belgeler ise hırsızlık, satış, dayak vb. konuları ihtiva eden belgelerdir. Bütün bu belgelerde ismi geçen köle ve cariyeler baba adları "...bin Abdullah" veya "...bint-i Abdullah" şeklinde ifade edilmekte olup toplam 158 köle ve cariyenin ihtida etmiş Müslüman kişiler olduğunu söyleyebiliriz. Azad edilmiş 109 köle ve cariyeye hür vatandaş statüsüne geçmiştir.

**Tablo-3: İhtida Eden Köle ve Cariyelerin Menşeleri**

Menşeleri	Köle	Cariye	Toplam
Leh	1	-	1
Rum	2	1	3
Rus	33	14	47
Moskov	3	-	3
Gürcü	7	9	16
Eflak	1	-	1
Habeş	1	-	1
Arap	2	-	2
Boğdan	-	1	1
Girit	1	-	1
Bulgar	1	-	1
Acem	4	-	4
Macar	1	-	1
Frenk	1	1	2
Çerkes	1	-	1
Milliyeti belli olmayan	46	27	73
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>53</b>	<b>158</b>

Bu tablonun verilerine göre 1645-1665 yılları arasında Kayseri'de 14 ırk veya bölgeye mensup köle ve cariyeye bulunuyordu. Bunlar içerisinde en yoğun kitleyi oluşturanlar Rus, Gürcü menşeli köle ve cariyeler idi. Bununla birlikte %29'nun hangi ırk veya bölgeye ait olduğu bilinmemektedir.

Köle ve cariyeler Müslüman olduktan sonra Kenan, Mülayim, Abdi, Dilaver, Yusuf, Rüstem, Gülfeda, Siyavuş, Şahin, Belkis, Rıdvan gibi isimler almışlardır.

#### 4.İhtida Sonrasında Görülen Problemler

İncelediğimiz sicillerde Müslüman olduktan sonra ikrarlarından vazgeçip eski dinine dönmek isteyen bir kişiye rastladık. 18 Cemaziyelahir 1062 (M.26 Mayıs 1652) tarihli belgede Köy Yıkan mahallesinden Yusuf Beğ ibn-i Abdullah bulğa erdikten sonra Müslüman olup, daha sonra mürted olan Kaysér veled-i Bali adlı şaki şeklinde ifade edilmektedir.<sup>32</sup> Bu durum irtidad olayının fazla olmadığını göstermektedir. Zaten

İslam dinine göre irtidad eden kişinin yani “mürtedin katledilmesi” bu irtidad konusunda caydırıcı olmakla beraber elimizdeki belgede kişinin mürted olduğu belirtilmekte fakat bu kişinin katledilmediğini göstermektedir. Bu konuyla ilgili belgede kişiye her hangi bir cezanın verilip verilmediği de belirtilmemektedir. İrtidad konusıyla ilgili olarak Sakız adasında Muhammed adlı mürted olduğu bilinen bir kişinin, korkusundan İslâm’a geldim demesine rağmen kürek cezasına gönderildiği ifade edilmektedir<sup>33</sup>. Bu durum mürted olan kişilere katledilme gibi bir cezanın uygulanmadığını göstermektedir.

Bunun yanında bir kişi Müslüman olduktan sonra o kişinin çocukları ve eşinin de Müslüman olması yönünde toplumun bir baskısının söz konusu olduğu bu nedenle zaman zaman ihtida eden kişilerin çocukları ve eşlerinin Müslüman olmaları için zorlamaya maruz bırakıldıkları ile ilgili belgelere de rastlamaktayız<sup>34</sup>. Mesela Tavnusun karyesinden bir zimmî “Baban Müslüman oldu sen dahî Müslüman ol” diye kendisine baskı yapıldığını ileri sürerek mahkemeye baş vurmuş, bunun üzerine Kayseri mutasarrıfı ve kadısına hitaben ferman yazılmış ve kimsenin zorla Müslüman ettirilemeyeceği belirtilmiştir<sup>35</sup>.

Bunun yanında Hz. Peygamberin her insanın İslâm fitratı üzerine doğduğu, sonradan anne ve babalarının tesiriyle Hıristiyan, Musevi veya başka dinden olduklarını bildiren hadis-i şerifini esas alan İslâm hukukçuları, bundan hareketle çocukların anne babalarından hangisi hayırlı ise onun vesayetine girmesini kabul etmiştir. Gayrimüslim anne ve babadan hangisi Müslüman olursa çocuklarının vesayetinin eğer çocuk bulûğa ermemiş ise Müslüman olan kişiye verilmesini uygun görmüştür. Müslüman olmayan ebeveynin çocuk üzerinde her hangi bir hakkı bulunmamaktadır<sup>36</sup>. Aynı şekilde evâil-i Zilhicce 1065(M.Eylül 1655) tarihli belgede Mağnos(?) adlı köy sakinlerinden şeref-i İslam ile müşerref olan Mehmed’in oğlu Sefer’in de İslâm olması yönünde köy ahalisinin cebr etmesi üzerine, Sefer adlı kişi kendisinin baliğ olduğunu ve kendisine Müslüman olması yönünde zorlama yapılmaması gerektiğini içeren elindeki şeyhülislam fetvası ile mahkemeye baş vurmuş ve padişah tarafından bu durumun tetkik edilmesi, eğer Sefer adlı kişi baliğ ise zorlama yapılmaması konusunda Kayseri kadısına “hükm-i şerif” gönderilmiştir<sup>37</sup>. Yani Müslüman olan kişinin

33 Mehmed İpşirli, “XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası İle İlgili Hükümler”, *İ.Ü.E.F.Tarih Enstitüsü Dergisi*, S:12, İstanbul 1981-82, s.222-223.

34 *KŞS* 66, s.378, Belge No: 398-399.

35 Ali Aktan, “Osmanlı Belgelerine Göre Kayseri’deki Gayrimüslim Tebaanın Durumu”, *III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri (06-07 Nisan 2000)*, Kayseri 2000, s.21.

36 Çetin, a.g.e., s.71.

37 *KŞS* 60, s.137, Belge No:454. Bu konulu ile ilgili olarak Şeyhülislam Ebu Suud Efendi’nin yayınlamış fetvaları da şu örnek verilmektedir; Mescle:Zeyd-i zimmî bi-inâyetillâhi te’âlâ İslama gelmekle evladının kaç yaşında oluncaya değin İslâmına hükm olunur?

**Elcevap: Oniki yaşı tamam edip “baliğ oldum” diyende kalanının İslamına hükm edilir.(Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislam Ebu Süud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1972, s.90.**

çocuğu eğer bulûğa ermemiş ise direkt olarak Müslüman kabul ediliyor eğer bulûğa ermiş ise ona her hangi bir zorlama yapılamıyor ve kendi dininde yaşamasına izin veriliyordu. Emir Sultan mahallesinde İslâmiyeti seçen zimmî, Mehmed bin Abdullah adını almış ve çocuklarının vesayeti dolayısıyla babaya geçmiştir. Çocukları Cafer ve Murad bu esasa göre Müslüman babanın yanında kalmışlar fakat babaları vefat edince anne Hıristiyan olduğu için onun yanına bırakılmayarak, çocukların terbiyesini vermek üzere mürebbi ve muallim tayin edilmiştir<sup>38</sup>.

Mühtedî çocuklar, gayrimüslim yakınlarından alınarak ya Müslüman olan anne, baba veya diğer yakınlarına veya yukarıda ifade edildiği gibi bir mürebbi ve muallime verilmek suretiyle onların telkine açık oldukları bir çağda gayrimüslimlerin telkin ve terbiyesine maruz kalmaları önlenmeye çalışılıyordu.

Gayrimüslimlerden İslâmı kabul ederek Müslüman sınıfına geçen evli kişinin cinsiyeti önem arz etmekteydi. Çünkü İslâm dini Müslüman kadınların Müslüman olmayan bir erkekle evlenerek hayat sürmesini uygun görmemişti. Müslüman olan kadının iffetinin korunması ve kültürel baskı altında kalmasının önlenmesi için böyle bir yasaklama uygun görülmüştür. Din değiştirme nedeniyle boşanma kadının İslâmı seçmesi, erkeğin eski dininde kalması nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Bu durumda tarafların boşanmak isteyip istememelerinin bir önemi yoktur. İhtida eden kadının kocasına İslâm dinini kabul etmesi yönünde telkin yapılıyor, şayet koca bu daveti kabul etmez ise evlilik devam etmiyor, boşanma gerçekleşmiş oluyordu. Örneğin 15 Safer 1073 (M.29 Eylül 1662) tarihli belgede Manas adlı zimmînin karısı Meryem bint-i Temür İslam dinini seçip Fatma isimin alır. Kocasını Manas'a İslam olması yönünde teklif yapılmış, Manas Müslüman olmayı kabul etmeyince boşanma gerçekleşmiştir<sup>39</sup>.

İhtida eden gayrimüslim koca ise bu durumda evliliği devam ettirmeyi arzuladığında bu din değişikliği evliliğin sona ermesine neden olmamıştır. Ancak gayrimüslim kadın bu evliliğin devam etmesini istemiyorsa mahkemeye baş vurarak boşanabiliyordu. Bu şekilde kocasının Müslüman olması sebebiyle boşanma konusu incelediğimiz dönemde mahkeme kayıtlarında bulunmamakla beraber “..bin Abdullah” ismini taşıyan ve karısının Hıristiyan olduğu belgelere yansıyan bir kayıta boşanma hadisesine rastlamaktayız. Örneğin 13 Cemaziyelahir 1066(M.8 Nisan 1656) tarihli belgede Merkebeçi Mahallesinden gayrimüslim Gülhatun kocası Mehmed beşe bin Abdullah'tan “imtizacımız yoktur” diyerek boşanıyor<sup>40</sup>. Ancak burada imtizacın olmaması dinî gerekçelerle mi yoksa geçimsizliğe sebep olan farklı boyutların olup olmadığı noktasında bilgilerimiz yeterince açık değildir.

Şarkıyan mahallesinden Mehmed beşe ibn-i Abdullah karısı İne(?) bint-i Sefer adlı zimmînin “..eğer kafiye olduğu halde helak olursa papasların tahfirine mani olmamağla taahhüd oldum..” ifadesiyle karısının öldüğü vakit kendi dininin vecibe-

38 KŞS 75, s.60, Belge No:153;Aktan, a.g.e., s.21

39 KŞS 74, s., Belge No: 133.

40 KŞS 64, s.108, Belge No: 331.

rine göre gömülmesini taahhüt ettiğini ifade etmektedir<sup>41</sup>. Zaten İslam dinine göre o kişi hangi dine inanıyor ise o dinin usulüne göre gömülmesi gerekmektedir<sup>42</sup>.

### Sonuç

Kayseri Türklerin, Rum ve Ermenilerle yüzyıllardır bir arada yaşadıkları çok eski bir yerleşim birimidir. 1665'li yıllara gelindiğinde bu bölgede ihtida hareketlerinin bütün canlılığı ile devam etmesi ihtida hareketinin daha çok toplumsal ilişkilerin bir neticesi dolayısıyla insanların bir arada yaşamalarının bir sonucu olarak zuhur etmiştir. Rum ve Ermeni milletleri arasında meydana gelen ihtidalar da çoğunlukla Müslüman ve gayrimüslim halkın aynı köy veya mahallede yaşamaları neticesinde birbirlerinden etkilenmeleri ile ortaya çıkmıştır.

Köle ve cariyelerin ihtida etmelerinde şüphesiz yine kendilerinin bir Müslüman ailenin yanında ikamet etmeleri, sahipleri olan kişileri ve onların inançlarını daha yakından görmeleri böylelikle İslâm dinini tanımaları ve İslâm dininin onlara vermiş olduğu hakları öğrenmeleri en etkili sebep olmuştur. 1645-1665 yılları arasında 58 kişi Rum ve Ermeni milletinden, 158 kişi köle ve cariyelerden toplam 216 kişi ihtida etmişlerdir. Köle ve cariyelerin daha yüksek bir orana sahip olduklarını görmekteyiz.

Aynı şekilde ihtida edenlerin devletin koruması altında olması bütün Müslüman vatandaşların olduğu gibi gayrimüslimlerin de devletin bütün hukukî ve sosyal imkânlarından faydalanmaları, İslâm hukukunun dolayısıyla onun uygulayıcısı konumunda olan Osmanlı Devleti'nin adaletli davranışları insanların bu dine ısınmalarında etkili olmuştur. Osmanlı Devleti'nin hiç kimseyi zorla din değiştirme hadisesine maruz bırakmaması, halk tarafından böyle bir muameleye maruz kalan kişilerin haklarını devletin koruma altına alması takip ettiği hoş görü siyasetinin bir neticesidir. Bu yıllar Osmanlı Devleti'nin sürekli olarak savaştığı, güç kaybetmeye başladığı yıllardır. Bu dönemde ihtida hareketlerinin hiç de az olmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte tam manasıyla mukayese yapabilmek için bu tarihten önceki ve sonraki yıllarında incelenmesi gerekmektedir.

Bunun yanı sıra Bursa şehri ile mukayese ettiğimizde, Bursa üzerinde yapılan bir araştırmada 1600-1700 yılları arasında bu şehirde ihtida eden Rum ve Ermenilerin sayısının sadece 80 olduğunu görmekteyiz<sup>43</sup>. Yaklaşık bir yüzyılda Bursa şehrinde ihtida edenlerin sayısı Kayseri şehrinde yirmi yılda ihtida edenlerin sayısına yakın olması Kayseri şehrinde ihtidaların daha fazla meydana geldiğini göstermektedir. Bu durum Kayserinin Rum ve Ermeni nüfusu bakımından Bursa'dan daha fazla olmasıyla açıklanabilir. Osmanlı Devleti döneminde meydana gelen ihtida hareketlerinin tam manasıyla ortaya konabilmesi mevcut Şeriyye Sicillerinin tamamının incelenmesi neticesinde mümkün olacaktır.

41 KŞS 57, s.35, Belge No: 108

42 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1963, s.256.

43 Çetin, a.g.e., s.35.





## Hadis'e Dayalı Bazı Problemlerin Günümüze Yansımaları

A.Kadir EVGIN\*

### ABSTRACT

*We can separate the problems into two groups: Structural problems and artificial problems. Some structural problems are the following:*

- Problems about identification of hadiths
- Problems about the transmitters of hadiths
- Problems about the understanding of hadiths
- Problems among the ecols of Mazhab
- Problems between Ahl al-Ray and Ahl al-Hadiths

*The artificial problems are generally about sosial subjects, political subjects and creedical subjects.*

*Keywords: The problems of hadiths, prophet, tradition, companion, good reputation, the collections of hadiths.*

Çalışmamızda ele alacağımız konuların daha iyi anlaşılmasına altyapı hazırlamak maksadıyla, önce Hadis İlmî'nin günümüze gelinceye kadar geçirmiş olduğu safhaların kısa bir panoramasını arzetmek yerinde olacaktır. Tarih olarak kesin rakamlarla birbirinden ayırmak mümkün olmamakla birlikte, bu safhaları şu şekilde sıralayabiliriz:

1-Şifahî(kulaktan kulağa) nakil safhası olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını istemediği, peygamberliğinin ilk birkaç yılına tekabül eden safha.

2-Hz. Peygamber'in müsaadesiyle hadislerin yazılmaya başlandığı, "kitâbet safhası".

3-Değişik bölgelerde, başta sahabe olmak üzere ilk hadis ravilerinin çeşitli yazı malzemeleri üzerine yazmış oldukları ve dağınık halde bulunan hadislerin bir araya toplandığı "tedvîn safhası"(yaklaşık hicri 100-125 yılları arası).

4-Tedvin edilen hadislerin, sahabi ravileri ya da konuları gibi, çeşitli özelliklerine göre kitaplaştırıldığı "tasnif safhası"(yaklaşık hicri 150-300 yılları arası).<sup>1</sup>

5-Aslında tasnif safhasıyla başlayıp hicri dördüncü asırda iyice belirginleşen ve hadislerin sened ve metinlerindeki bazı özelliklerine göre bir incelemeye tabi tutulup değişik isimlerle isimlendirilmeye başlandığı "usûl (metodoloji) safhası".

\* Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 İsmail Lütfi Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 1989, s. 3-21.

6-Hicri altıncı asırda başlayıp müteakip asırlarda yoğunlaşan ve bir nevi resmi anlamda “metin tenkidi safhası” da diyebileceğimiz “şerh ve hâşiye safhası”.<sup>2</sup>

7-Sahih hadisleri bir kitapta toplama, mevzû hadisleri bir kitapta toplama, aynı konudaki hadisleri bir kitapta toplama, tekrarları çıkarmak suretiyle bir grup hadis kitabındaki bütün hadisleri tek bir kitapta toplama şeklindeki eserlerin meydana getirildiği “derleme ve cem safhası”<sup>3</sup>. Günümüzde yapılan çalışmalar da dikkate alındığında 5, 6 ve 7. safhaların devam ettiğini söylemek mümkündür.

Bu panoramadan sonra hadise dayalı problemlerin, yani temelinde hadis olan problemlerin ortaya çıkış dönemi üzerinde durarak konuya geçmeye çalışacağız. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Hz. Peygamber’in 23 yıllık peygamberlik döneminde, etrafındaki müslümanlar arasında hadislerle ilgili olarak, sonraki dönemleri de etkileyecek nitelikte önemli bir problem ortaya çıkmamıştır. Bu dönemde hadislerin kaynağı hayatta olduğu için, başka bir ifadeyle “tashih mekanizması” yaşıyor olduğu için, çıkabilecek herhangi bir problem hemen engellenmekteydi. Fakat bu durum, Peygamberimiz vefat ettikten sonra da aynı mekanizmanın bir şekilde işleyeceği ve müslümanlar arasında herhangi bir problemin çıkmayacağı anlamına gelmiyordu. Böyle zannedenler, sahabe dönemi dahil, İslam’ın ilk yıllarını “saadet asrı” olarak isimlendirebilirler ve bu isim de dinî duyguları okşayıp hoşla gidebilir. Ama Peygamberimizin ahirete irtihalinden sonraki bu dönemi objektif olarak ele aldığımız taktirde, etkileri günümüze kadar uzanan ve belki de sonraki asırları da kapsayacak olan problemlerin bu dönemlerde ortaya çıktığı mutlaka vurgulanması gereken bir gerçektir. Zira aynı dönemde ortam ve tarihi süreç, sosyal ve kültürel yapı, siyasi zemin problemlere her zaman müsait olmuştur.

Bu dönemde Peygamberimizin misyonunu sonraki nesillere aktarabilme sorumluluğu konusunda, bazı iyi niyetliler hariç, gerekli hassasiyet gösterilememiş ve din siyasete alet edilmeye başlamıştır. İlk önce, Hz. Peygamber’in yerine kimin geçeceği konusunda ona yalan isnadlarda bulunmak suretiyle çatışma zemini hazırlanmıştır. Zaten İslâm’ın getirdiği bazı değişiklikleri kabulde zorlanan Araplar arasında Arap kültürü ile İslâm kültürü çatışması yaşanırken bir de hilâfete kimin geçeceği tartışması baş göstermiştir. Bütün bunlar önceki kültürün yansımalarını da tekrar gündeme getirmiştir. Halbuki Peygamberimiz onları bu çatışmaların mağduru etmemek için, birçok davranışlarını toleransla karşılamış ve onlara yapılmak istenen müdahalelere engel olmuştur.<sup>4</sup>

2 Bu safhada meydana getirilen meşhur şerhler arasında İbn Hacer el- Askalanî’nin (öl: 852) Fethu’l-Bâri fi Şerhi Sahîhi’l-Buhari ve Bedruddin el-Aynî (öl: 855)’nin Umdetu’l-Kâri fi Şerhi Sahîhi’l-Buhari adlı Buhari şerhleri ile Nevevî’nin (öl: 676) el-Minhâc adlı Müslim şerhini zikredebiliriz.

3 Bu safhaya örnek olarak da İbnü’l Cevzî’nin (öl: 597) Kitâbu’l-Mevzûâtu’l-Kübrâ’sını, Ali el Kâri’nin (öl: 1014) el-Mezûâtu’l-Kübrâ’sını, Fütûh el Humeydi’nin (öl: 488) el-Cem’u Beyne’s-Sahîhayn’ını, Mansur Ali Nâsîf’in et-Tâcu’l-Câmi li’l- Usûl fi Ehâdisi’r-Rasûl’ünü zikredebiliriz.

4 Bkz: Buhari, edeb 27; Tirmizî, edeb 36; Ebû Davud, edeb 36; İbn Mâce, tahâret 78; Nesei, sehv 20.

İşte böyle bir zeminde hadîse dayalı problemler ortaya çıkmaya başlamış ve bu problemler arasında da hadîs uydurma faaliyetleri önemli bir yer tutmuştur. Hadîs ilminin “kitâbet safhası”na tekabül eden ve hadîs rivayetinin tam manasıyla kontrol edilemediği bu dönemde hadîs uydurma konusunda Şia ve Zındıklar’ın önemli bir yer tuttıkları bilinmektedir<sup>5</sup>. Müteakip dönemlerde de Kaderiyye, Mürcie, Cebriyye gibi itikadî fırka mensupları ile Şia gibi siyasi fırka mensupları, hadîs uydurma faaliyetlerine gittikçe artan bir şekilde katkıda bulunmaya devam ettirmişlerdir. Meselâ hilâfeti ele geçiremeyen gruplar iktidardakileri bazı uydurma hadîslere istinaden çeşitli fikirler ileri sürerek yıpratmaya çalışmışlar hatta birbirlerini tekfir etmişlerdir<sup>6</sup>.

Hadise dayalı problemlerin ortaya çıkmaya başladığı zemini bu şekilde özetledikten sonra, şimdi etkileri günümüze kadar ulaşan bu problemlerden bazılarına değinmek istiyoruz. Hemen belirtmeliyiz ki bu problemler bizim sınırlı sayıdaki tespit edebildiklerimiz olup bunları çoğaltmak mümkündür. Ayrıca, zikredeceğimiz problemlerin tamamının da mutlaka günümüze yansımalarının var olduğu iddiasında da değiliz.

Söz konusu problemleri genel hatlarıyla yapısal ve yapay problemler olarak iki kısma ayırabiliriz. Yapısal problemler doğrudan hadîsin sened ve metni ile ilgili problemlerdir. Yapay problemler ise aslında hadîslerle hiçbir ilgisi yok iken, ilgiliymiş gibi gösterilmeye çalışılan problemlerdir. Önce tespit ettiğimiz bazı **yapısal problemleri** ele alalım:

**1-Hadîsin tanımı ile ilgili problemler.** Mevcut Hadîs Usulü eserlerine baktığımızda, hadîsin genellikle “Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri” şeklindeki tanımına rastlarız. Bu tanımın bazı noktalarda eksik kaldığının geç de olsa farkına varılması ve yeni tanım gayretlerinin gösterilmesi elbette takdire şayandır<sup>8</sup>. Zira yukarıdaki tanım günümüz açısından ele alındığında, bazı problemleri gündeme getirebilmektedir. Meselâ, bu tanım ışığında, Peygamber’in insan olma vasfıyla yapmış olduğu gülmesi, üzülmesi, acıkınca yemek yemesi, bazı yemekleri sevmesi, uykusu gelince uyuması vs.’nin anlatıldığı rivayetlerin de acaba hadîs olarak değerlendirilip bağlayıcılığı söz konusu mudur? ya da Hz. Muhammed’in peygamberlikten önceki söz, fiil ve takrirlerinin anlatıldığı metinlerin muhteva değeri nedir? gibi sorular aklımıza gelen ilk sorulardır. Daha da çoğaltmamız mümkün olan bu soruların doğurabileceği problemleri en aza indirebilmek için şöyle bir tanım yerinde olur kanaatindeyiz: “Hz. Peygamber’in Peygamber olma vasfıyla söylemiş ya da yapmış olduğu dîni nitelikli söz, fiil ve takrirlerinin sözlü ifadelerine hadîs denir”. Görüldüğü gibi klasik tanıma

5 Sadık Cihan, Uydurma Hadîslerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi, Samsun 1997, s. 51-60; 129-140.

6 Talat Koçyiğit, Hadîs Tarihi, Ankara 1981, s. 135-143.

7 İbnü’s-Salâh, Ulûmü’l-Hadîs, Beyrut 1995, s. 37; Ebu Zehv, el-Hadîs ve’l-Muhaddisûn, Beyrut 1984, s. 9.

8 Yeni hadîs tanımlama çalışmalarına en son örneklerden biri olarak M. Hayri Kırbaoğlu’nun İslam Düşüncesinde Sünnet (Ankara 1993) adlı kitabı verilebilir.

yapılabilecek bir kaç kelimelik ilave, hadisleri dolayısıyla Peygamberimizi daha iyi anlamamıza vesile olacak ve böylece günümüzde Peygamberimizin sünnetiymiş gibi gösterilmeye çalışılan bazı davranışların tamamen örfi ya da fitrî olduğu ortaya çıkmış olacaktır.

**2-Hadis ravileri ile ilgili problemler:** Bilindiği gibi hadis ravileri sahâbe, tâbiün, etbâu't-tâbiîn, etbâu etbâu't-tabiîn şeklindeki başlıca dört tabakadan oluşmaktadır. Bunlar arasında birinci tabakaya mensup olanların yani sahabîlerin durumu, özellikle de “adalet” kavramı açısından problem teşkil etmektedir. Yine mevcut Hadis Usulü eserlerine baktığımızda, hadis rivayeti bakımından en güvenilen kişilerin adalet sahibi kişiler olduğu, bunun en iyi örneğini de sahabîlerin teşkil ettiği belirtilir<sup>9</sup>. Bu durum ise bizi, sıhhatinden endişe edilen hatta uydurma olduğu belli olan bir çok hadisin senedinde yer alan sahabîler hakkında, adalet sahibi olmadıkları şeklinde bir yorum yapmaya götürebilmektedir. Öyleyse bugün hadis diye aktarılan ve tabii ki senedinde de bir sahâbi yer alan her hadis için mutlaka doğrudur şeklindeki bir kanaat bizi istenmeyen durumlara düşürebilir. Şu halde biz, sahabîlerin tamamını kayıtsız şartsız adil kişiler olarak değerlendirdiğimiz zaman karşılaşacağımız problemlerin çözümüne bir adım olması bakımından, adalet açısından sahabîlerin hayatını iki kategoride ele alabiliriz: Peygamber'in hayatta olduğu dönem, vefat ettikten sonraki dönem. Peygamber hayatta iken bütün sahabîlerin adalet sahibi kabul edilmeleri doğaldır. Çünkü yapılan hatalar, yanlışlar bizzat Peygamber tarafından tashih edildiğinden sahabenin de yanlışla düşme ihtimali neredeyse imkânsız gibidir. Nitekim Peygamber döneminde uydurulmuş herhangi bir hadisin tespit edilmediği belirtilmektedir<sup>10</sup>. Fakat Peygamber'in vefatından sonraki dönem için aynı şeyleri düşünmek mümkün değildir. O hayatta iken hadis rivayeti konusunda titiz olan bazı sahabîler, vefat ettikten sonra aynı titizliği gösterememişler, müslümanlar arasında telâfisi mümkün olmayan önemli olayların çıkmasına sebep olmuşlardır. Cemel ve Sıffîn savaşları bu durumun en tipik örnekleri arasında sayılabilir<sup>11</sup>. Sözelimi Peygamber'in Gâdir Hûm denilen yerde Hz. Ali'yi kendine vasî bıraktığını<sup>12</sup> iddia eden rivayette yer alan sahabînin sözüne “bu sözü aktaran kişi bir sahabîdir, asla yalan söylemez” diye-

9 İbnü's-Salâh, a.g.e., s. 294-295; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 12; Talat Koçyiğit, Hadis Usulü, Ankara 1997, s. 168-169.

10 Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi, s. 104.

11 Bu konuda Ahmet Akbulut şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Sahabenin siyasi iktidarda bulunduğu dönemde, siyasi görüş ayrılıklarından dolayı, müslümanlar arasında kanlı iç savaşların olması, Hz. Peygamber'den sonra İslam Siyasi Nizamının kurulamadığının delillerinden biridir. İslam'ın yayılışında büyük hizmeti geçen bu ilk müslümanların, Peygamber sonrası düşünceleri ihtilafları, ma'zûr ve meşru göstermek için geliştirilen ve Sahabeyi tenkid dışı tutan düşünceleri asla tasvip edemeyiz. Müslümanlar arasındaki itikadî farklılaşmanın kaynağını teşkil eden Sahabe Devrini ve bu dönemde cereyan eden olayları ve onların sebeplerini doğru teşhis edemediğimiz takdirde, itikadî firkalaşmanın temelinde yatan ana saikleri de tesbit edemeyiz....” bkz: Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkisi, İstanbul 1992, s. 27.

12 Ali el-Kârî, Mevzûâtü'l-Kübra, Lübnan 1971, s. 124.

rek itibar edilmiş olsaydı, herhalde İslam Tarihi kaynakları bugün çok farklı kişileri ve olayları anlatıyor olurdu.

Netice itibarıyla Peygamber ile birlikte yaşadıkları dönem içerisinde sahabîlerin tamamını adalet sahibi olarak kabul etmek mümkün iken, onun vefatından sonraki dönem için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir, diyebiliriz..

**3-Hadisi anlama ile ilgili problemler:** Günümüzde karşılaşılan dinî problemlerin bir çoğu, âyet ve hadislerin Şâri'in maksadına uygun olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Dinî hayatın tanziminde âyetlerin en iyi tamamlayıcısı olan hadisler yanlış anlaşıldığı zaman, âyetlerin yanlış anlaşılması da kaçınılmaz olacaktır. Günümüze kadar devam edegelen yanlış anlama süreci, çeşitli gayretlerle durdurulmaya çalışılmış, ne yazık ki istenilen sonuçlar elde edilememiştir. Dindar cahillerin mevcut olduğu toplumlarda da gerekli sonuçların alınması ihtimal dahilinde görünmemektedir. Meselâ Peygamberimiz bir hadisinde: "Selâmı aranızda yayınız..."<sup>13</sup> buyurmaktadır. Hadiste geçen "selâm" kelimesinin, yolda giderken karşılaştığımız bütün insanlara selâm vermek, manasında olduğunu düşündüğümüzde, bunun günümüzde imkânsız olacağı ortadadır. Halbuki kelimenin sözlükte "barış ve güven"<sup>14</sup> anlamında da kullanıldığını dikkate aldığımızda Peygamberimizin "aranızda barışı, güveni yayın" demek istediği sonucuna hemen varırız .

Hadislerin doğru anlaşılabilmesi için sahabe döneminden bu yana değişik metotlar uygulanmış gelmiştir. "Metin tenkidi" kavramı içerisinde toplayabileceğimiz bu metotlar, en son örneklerinden birini aşağıda da vereceğimiz şekilde, Hadis İlminin tarihi seyri içerisinde geliştirilerek ilim alemine sunulmuştur<sup>15</sup>.

Herhangi bir hadisi doğru anlayabilmenin beş kategorisi vardır.

1- Bizim hadisin metniyle ve metindeki kelime ve kavramlarla temasımızı sağlayan ilişkiyi iyi tespit etmek.

2- Parça-bütün ilişkisini tespit etmek. Bu da aşağıdaki ilişkilerin tespitine bağlıdır.

a- Hadisteki kelime ve cümlelerin hadisin dili ile ilişkisi  
b- Hadisteki tek tek kelime ve cümlelerin hadisin tamamıyla olan ilişkisi  
c- Bir hadisin aynı konudaki tüm hadisler ve o husustaki uygulamalar ile olan ilişkisi

d- Hadisin sünnetin geneliyle olan ilişkisi

e- Hadisin, başta Kur'ân olmak üzere, dinin bütünü ile olan ilişkisi.

3- Etki-tepki kategorisi. Yani Peygamber'in hadisi ne maksatla söylediği ve muhatabın bundan nasıl etkilendiğinin tespit edilmesi.

13 Müslim, İman 93. hadis; Tirmizî, et'ime 45; İbn Mâce, edeb 11.

14 Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara 1998, s. 931.; İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Beyrut 1990, Cilt 12, s. 291.

15 Geniş bilgi için bkz: Selahattin Polat, Hadis Araştırmaları, İstanbul 1997, s. 158-238, Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, Hadiste Metin Tenkidi Metodları (çev: İ. Çeleb., A. Bebek, A. Yücel), İstanbul 1997; Nureddin İtr, Menhucu'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadis, Dimeşk 1992.

4- Hadiste muhataptan isteneni doğru tespit edebilmek, yani hadisin bağlayıcılık derecesini tespit edebilmek

5- Hadisi dinin genel esas ve ilkeleri doğrultusunda bir değerlendirmeye tabi tutmak. Yani hüküm koyucunun genel maksatları ile insanların genel maslahatlarına uyup uymadığını tespit etmektir.

Sonuç olarak bir hadisi doğru anlayabilmek için şu sorular sorulmalı ve doğru cevaplar alınmalıdır: Kim, ne sıfatla, kime, niçin, neyi, nasıl, nerede ve ne zaman söylemiştir?<sup>16</sup>

**4-Aynı konuda birbirine zıt hüküm bildiren hadislerin (İhtilâfu'l-Hadis) mevcudiyetinden kaynaklanan problemler:** Hadis tarihinde bu tür rivayetlerin varlığı bir vakıdır. Bu rivayetlerin varlığından kaynaklanan problemlerin çözümü için de yine değişik ilmî metotlar geliştirilmiş ve uygulamaya konmuştur<sup>17</sup>. Fakat bu rivayetlerin tamamının tespit edilip çözüme kavuşturulduğunu söylemek mümkün değildir. Günümüzde bu problemten kaynaklanan ve net çözüm bekleyen sorular hâlâ mevcuttur. Meselâ bugün Anadolu'nun birçok yerinde kadınlar kabirleri ziyaret edememektedir. Kurban etleri üç gün içerisinde tüketilmeye çalışılmaktadır. Hatta üç gün içinde eti tüketilemeyen kurbanların Allah katında kabul olmayacağını ileri süren din istismarcıları bile bulunabilmektedir<sup>18</sup>.

Diğer taraftan “namazların cem’i” meselesi de bu bağlamda değerlendirilecek konulardan biridir. Hadis kitaplarında, Hz. Peygamber’in seferde bazı namazları cem ettiğine dair rivayetlere<sup>19</sup> mukabil, ilk zamanlar hiçbir mazereti olmadığı halde de cem yaptığı şeklinde, rivayetler<sup>20</sup> mevcuttur. Namazın farz kılındığı ilk dönemlerde müslümanlara ağır gelmemesi için, başka bir ifadeyle, onları ibadete alıştırmak için ilk zamanlar Peygamberimiz böyle davranmış olabilir. Nitekim insanları alışmış oldukları hayat tarzı dışında bir yaşama alıştırmak, psiko-sosyal açıdan zordur. Fakat kişiler insanî veya dinî değerler açısından belirli bir seviyeye ulaştıklarında toleranslı davranışlara gerek kalmayabilir ve sorumluluklarının gereğini kendiliklerinden ifâ ederler. Bu bakımdan asıl olan, Peygamberimizin günümüze kadar tevâtür gelen uygulamasıdır, yani her namazı vakti içerisinde ifa etmektir. Bu da zaman zaman “namaz üç vakittir, beş vakittir” şeklinde gündeme gelen tartışmaların gereksiz oldu-

16 Bu maddelerin geniş bir şekli için bkz: Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara 1997, s. 202-205.

17 Değişik ekollere mensup alimler tarafından geliştirilen bu metodlar hakkında geniş bilgi için bkz: İsmail Lütfi Çakan, Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları, (II. baskı), İstanbul, trs, s. 159-223.

18 2001 yılı Kurban Bayramı'nda gittiğim bir ziyaret esnasında, ev sahibi, tanıdığı bir hoca(!)nın kendilerine geldiğini ve kurbanlarının etini üç gün içinde bitirmeleri gerektiğini, aksi halde kurbanlarının Allah indinde makbul olmayacağını söylediğini bana aktardı.

19 Müslim, salâtü'l müsâfirîn 6. hadis; Buhari, cihad ve siyer 136. hadis ; Ayrıca bu konudaki hadisler hakkında geniş bilgi için bkz: M. Hayri Kırbasoğlu, Namazların Birleştirilmesi, Ankara 2002, s. 18-62.

20 Müslim, salâtü'l müsâfirîn 5. Hadis; İmam Malik, kasru's-salât 4. hadis.

ğu anlamına gelmektedir. Nitekim hadis kitaplarında Peygamberimizin önce sakıncalı bulunduğu bir davranışı, insanlar o konuda yeterli bilince ulaştıktan sonra serbest bıraktığı veya tersi durumdaki uygulamalarını haber veren rivayetler<sup>21</sup> mevcuttur.

**5-Hadislere girmiş İsrailî rivayetlerden kaynaklanan problemler:** Her toplumda olduğu gibi, müslümanların ya da Arapların da kendilerinden önceki mitolojik verilerden etkilenmeleri doğaldır. Fakat bunların hadis gibi algılanması beraberinde bazı problemleri de getirmektedir. Meselâ âhir zamanda mehdinin geleceğini haber veren türden rivayetler<sup>22</sup> ile vâizler ve kussâs'ın insanları iyi davranışlara yöneltip kötü davranışlardan uzak tutmak amacıyla (et-terğîb ve 't-terhîb)uydurdukları rivayetlerin çoğu İsrailî rivayetlerin en tipik örneklerini teşkil etmektedir. Bu rivayetler eğitim ve öğretim açısından elbette faydadan hali değildir. Fakat hadis olarak değerlendirildikleri zaman, Hz. Peygamber'e, söylemediği bir şeyi isnad etme durumu sözkonusu olacaktır. İnsanları iyi davranışlara sevk etmek ya da kötü davranışlardan uzaklaştırmak için mutlaka hadis uydurmak ya da İsrailî rivayetlere sarılmak gerekmez. Eğer böyle bir şeye gerek varsa, o rivayetin hadis değil İsrailiyyât olduğunu belirtmek, sahibini hem yalancılıktan kurtarmış olur hem de erdemli bir davranış olarak kabul edilebilir.

**6-Fıkhî mezhep önderlerinin hadisleri farklı anlayışlarından kaynaklanan problemler:** İslâm tarihinde yer almış olan dört büyük fıkhî mezhebin ortaya çıktığı dönem, hadis tarihi açısından da oldukça kapalı bir döneme tekâbü'l emektedir. Bu dönem hadis rivayetinin en yoğun olduğu kitâbet, tedvin ve tasnif'in başlangıç safhalarını ihtiva eden dönemdir. Hadislerin kapsamlı bir şekilde meşhur hadis kitaplarında tasnif edildiği hicri üçüncü asrın ilk yarısına kadar geçen sürede Ebu Hanife (öl: 150), Malik b. Enes (öl: 179), Şafîî (öl: 204) ve Ahmed b. Hanbel (öl: 241) müslümanların karşılaştıkları problemleri, ulaşabildikleri hadislerle çözmeye çalışarak önemli bir misyonu yerine getirmeye çalışmışlardır. Hatta bu gayretleri neticesinde elde ettikleri hadisleri daha sonra kitaplaştırmışlar ve Muvatta',<sup>23</sup> el-Ümm,<sup>24</sup> Müsned<sup>25</sup> gibi kıymetli eserler meydana getirmişlerdir. Hadislerin Kütüb-i Sitte adıyla meşhur altı ana hadis kitabında kayıt altına alınmasını müteakip, dört büyük mezhep kadar etkili olabilen herhangi bir mezhebin zuhur etmemiş olması, buna ilaveten müslümanların, problemlerini çözmek için Kur'ân'a ve başlıca hadis kaynaklarına müracaat etmeye başlamaları, mezhep müesseselerinin misyonunu tamamladığı şeklinde yorumlanabilir.

21 Bu rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz: Ali Osman Koçkuzu, Hadîste Nasih Mensuh, İstanbul 1985, s. 177-340.

22 Bu rivayetlerin değeri hakkında geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidî", İslamiyât, Cilt 3, Sayı 4, s. 147-168.

23 Malik b. Enes, el-Muvatta', Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

24 Muhammed b. İdris eş-Şafîî, el-Ümm, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I-X.

25 Ebu Hanife, Müsned-ü Ebî Hanife (İmam-ı Azam'a nispet edilen müsned hadislere ayrılmış bir eserdir. Bkz: Mücteba Uğur, Hadis İlimleri Edebiyatı, Ankara 1996, s. 198; İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara 1994, s. 25); Ahmed b. Hanbel, Müsned, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, I-IV.

Günümüzde ise özellikle hicrî ikinci asırda faal olan fikhî mezheplerin o döneme ait görüş ve çözüm önerilerinden istifade edilmeye çalışılması, insanları zor durumlarda bırakabilmektedir. Halbuki hadis kitaplarına müracaatla Peygamberimizin uygulamalarını araştırdığımızda, yaşanan ve neticede insanları psikolojik çıkmazlara sevkeden sıkıntıların boş yere çekildiği anlaşılır. Meselâ bugün toplumumuzda, ana babasının izni olmadan gönül verdiği erkekle evlenen bir genç kıza maalesef başta öldürülmek üzere bazı cezalar beklemektedir. Bu cezaların sebebi “veli izinsiz nikâh geçersizdir...” şeklindeki hadisin mezhep imamlarınca farklı biçimlerde değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır<sup>26</sup> diyebiliriz. Tabii ki asloan kurulacak yeni ailenin istikbali açısından ana-babanın rızasını alarak evlenmektir. Fakat bütün evliliklerin aynı ritüeller içerisinde olmadığı da herkes tarafından bilinmektedir.

Peygamberimizin yukarıdaki hadisin devamındaki sözleri, günümüz müslümanlarına ışık tutması bakımından oldukça manidardır. Hadisin tamamı şu şekildedir: “Velisinin izni olmadan evlenen bir kadının nikâhı geçersizdir, geçersizdir, geçersizdir. Eğer zifafa girmişlerse kocasının mihr vermesi gerekir. Veliler arasında münazaa çıkar yahut evlendirmekten vazgeçerlerse, hakim kızın velisi olur (hakimin vereceği karar uygulanır).”<sup>27</sup> Bize göre Peygamberimizin bu hadisinde üç aşama söz konusudur: İlk aşamada Hz. Peygamber veli izinsiz bir nikâhın kesinlikle geçersiz olacağını ısrarla vurgulamıştır. İkinci aşamada biraz daha esnek davranarak her şeye rağmen zifaf gerçekleşmiş ise, kocanın mihr vermesi suretiyle bu nikâhın geçerli hale geleceğini belirtmiştir. Üçüncü aşamada ise daha da esnek davranarak ve hakimi devreye sokarak evliliğin devam etmesinden yana tavrını belirtmiştir.

**7-Ehli hadis ehli rey arasındaki münakaşalardan doğan problemler:** Hadis ehli genel olarak hadislerin zahiri anlamlarına göre hareket etmeyi yani hadisin metnine bağlı kalmayı ve onu olduğu gibi rivayet etmeyi savunurken, rey ehli hadislerin değişik ortamlara göre çeşitli şekillerde yorumlanabileceği ilkesini benimsemiştir. Hadis ehli hadislerin öncekiler tarafından gereği gibi yorumlandığını, onların sözleri üzerine artık söylenecek fazla bir şey olmadığı kanaatinde iken rey ehli aksi görüşü savunmaktadır.<sup>28</sup>

Bu iki kutuplu oluşumlara bağlı olarak ictihad kapısının kapalı mı açık mı olduğu tartışmaları da gündeme gelmiş ve hadisleri günün şartlarına göre yeniden yorumlamak isteyenlerin bu davranışları hoş karşılanmamıştır. Hatta yeni yorum yapmak isteyenler daha sonraki dönemlerde yorumlarının doğru olup olmadığına bile bakılmaksızın modernist olmakla suçlanarak adeta kendi başına hareket eden yeni din üreticileri olarak değerlendirilmek istenmişlerdir. Yeni yorumcuların yorumlarında isabet edip edemedikleri ayrı bir tartışma konusudur. Fakat İslâm Dini'nin bütün meselelerinin çözümünü günümüzden 1200,1300 yıl önceki hayat şartla-

26 Mesela Şafîî böyle bir nikâhın fasid olacağını (bkz: Şafîî, er- Risale. s. 192), Ebu Hanife ise geçerli olacağını savunmaktadır (bkz: Muhammed Ebu Zehra, Ebu Hanife (çev: O. Keskiöglu) Ankara 1997, s. 411.

27 Tirmizî, nikâh 14; İbn Mâce, nikâh 15.

28 Ehli Hadis ve Ehli Rey hakkında bilgi için bkz; İsmail Hakkı Ünal, a.g.e., s.27-48.



rı altında yapılan yorumlara esir etmek herhalde tartışma kabul etmeyen bir yanlışlık olsa gerektir.

Neticede hadislerin her zaman yeni yorumlara açık olduğunu, bunun ise Hz. Peygamber'in getirdiği dinin evrenselliği ile doğrudan alakalı olduğundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu söylediklerimize en önemli kaynak da Peygamberimizin şu sözüdür: "Kim benden bir söz duyar da onu muhafaza ederek olduğu gibi başkalarına aktarırsa Allah (kıyamette) onun yüzünü ak etsin. Nice fikh sahipleri vardır ki, (benim sözümü) kendisinden daha fakih olan birine aktarmıştır (Umulur ki o, benim sözümü, kendisinden daha iyi anlayabilecek olan birisine nakletmiştir)"<sup>29</sup>. Dolayısıyla Peygamberimize göre, ictihat kapısının düşünen insanlar var olduğu müddetçe kapanmayacağı ve hadisleri değerlendirmenin de hiç kimsenin uhdesinde olmadığını söyleyebiliriz.

İlk ikisi sened'e diğerleri de daha ziyade metn'e bağlı olan bazı yapısal problemleri bu şekilde tespit ettikten sonra, şimdi de **yapay problemler**'e kısaca değinmek istiyoruz. Bu problemleri sosyal, siyasal ve itikadî içerikli konularla ilgili problemler olmak üzere üç gruba ayırabiliriz.

Sosyal konulara ait hadise dayalı yapay problemler içerisinde en dikkat çekici örnekleri tasavvuf alanında bulmak mümkündür. İslâm tarihinin belli bir döneminden sonra gündeme gelen ve müslümanları hissedilir derecede etkileyen tasavvufi akımların genel prensipleri insanlara, bir mürşide bağlanıp dünya nimetlerinden uzaklaşarak Allah'a yönelmeyi telkin etmek olarak özetlenebilir. Yani kul ile insan arasında ihsan olayının gerçekleşmesi, veya kulun ihsan vasfını kazanmasının yollarını gösteren bir ilimdir tasavvuf.<sup>30</sup> Bu telkinâtları yaparken mutasavvıfların yegâne kaynağı hadisler olmuştur. Hadis tarihine baktığımızda tasavvufi içerikli hadislerin yer aldığı bir çok kitap (Kitâbu'z-Zühd) telif edildiğini görürüz<sup>31</sup>.

Hadis olarak rivayet edilen bu haberlerin çoğunun bir peygamber sözü olamayacağı ortada iken günümüzde bir çok kimsenin bu rivayetler üzerine hayat nizamı oluşturmaya çalıştığına şahit olmak mümkündür. Çünkü onlara göre bu rivayetlerin en belirgin özellikleri; dünya ile irtibatı kesmek, kadınlara itibar etmemek, düşünüp fikir üretmek yerine "nasıl olsa şeyhim benim adıma düşünmüştür"deyip bol bol tesbih çekmeyi salık vermek, güzel kokular sürünüp sürmelenmek ve misvakı eksik etmemek, başka mürşitlere bağlı olanların akıbetlerinin kötü olacağını kabul etmek gibi ifâ edilmesi zorunlu olan fenomenlerden oluşmaktadır. İşte özünde bu tür yapay, şekilci mefhumların yer aldığı rivayetlerle dolu bazı kitapların bir çok kimse tarafından dinî konularda nasıl yegâne müracaat kitabı olarak kabul edildiğini ve yılda birkaç kere okunduğunu çeşitli araştırmaların verdiği bilgilerden öğrenmekteyiz.<sup>32</sup>

29 Ebû Davud, ilim 10; Tirmizî, ilim 7; İbn Mâce, mukaddime 18; Darimî, Mukaddime 24.

30 Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara 1997, s. 689.

31 Meselâ bkz: Ahmed b. Hanbel, Kitabu'z-Zühd, Mekke 1357.

32 Bu kitaplar arasında yer alan ve Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî tarafından te'lif edilen "Ramûzu'l-Ehâdis" adlı kitabın kimler tarafından ve nasıl okutulduğunu Hikmet Zeyveli açıkça belirtmektedir. Bkz.: Kur'an ve Sünnet Üzerine Makaleler, Ankara 1996, s. 40-41.

Siyasî konulara ait hadise dayalı yapay problemlerin en tipik örneklerini de halife olacak kişilerin belirtildiği rivayetlerde bulmak mümkündür. Celâleddin es-Suyûti'nin telif ettiği Tarihu'l-Hulefâ adlı eserde bu tür rivayetlerin<sup>33</sup> sayısı oldukça fazladır. Bu eserde Peygamberin isim vererek işaret ettiği ve senedde bizzat halifenin kendi isminin de yer aldığı rivayetlere rastlamak mümkündür. Neticede bu tür rivayetler eşliğinde yapay gündemler oluşturulmuş ve toplum gereksiz yere meşgul edilmiştir. Günümüzde bile zaman zaman halifenin Kureyş'ten olacağını belirten türden rivayetler gündemdeki sıcaklığını korumaktadır. Bunun sebebi herhalde hilâfetin dinî değil siyasî bir kurum olduğunu veya bugün halifelige talip kaç tane Kureyşli bulunabileceğini düşünen insanların sayısının az olduğundan kaynaklanmaktadır. Şu gerçeği gözardı etmemek gerekir ki Peygamberimiz siyasî konularda ya da yönetimle ilgili konularda şahıslarla değil, idarecinin özellikleriyle ilgilenmiştir. Yani niceliğe değil niteliğe önem vermiştir<sup>34</sup>.

İtikadî konularla ilgili hadise dayalı yapay problemler ise çeşitli meseleler etrafında dönmektedir. Bunların başlıcaları arasında Halku'l-Kur'ân (mihne) meselesi, kıyamet günü Allah'ın görülmesi (ru'yetullah) meselesi, imanın artıp eksilmesi meselesi ve kader meselesi sayılabilir.

Bunları yapay olarak değerlendirmemizin sebebi, Peygamberimizin vefatından sonra gündeme gelmeleri ve gaybı bilemeyeceği için<sup>35</sup> bunlar hakkında Peygamberimizin herhangi bir sözünün olması ihtimalinin zayıflığından, hatta hiç olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu problemler Peygamberimizin vefatından sonra ortaya çıkmış ve çıkış dönemlerinin sosyo-kültürel, ekonomik veya siyasî olaylarıyla bir şekilde bağlantılı olmuşlardır. Meselâ Ahmed b. Hanbel gibi bazı hadisçilerin yönetimi destekleyip desteklemediği "mihne" olayıyla tespit edilmeye çalışılmıştır<sup>36</sup>.

Başlıca iki grupta ele almaya çalıştığımız bu problemlere bağlı olarak, bazılarını günümüzde de gözlemlene imkânına sahip olduğumuz şu sonuçları çıkarmak mümkündür.

Hadisi anlamadan çok okumaya yönelme

Hadisin içeriğinden çok ihtiva ettiği şekli davranışlara yönelme

İnsanilikten çok dindar kişiliğe yönelme

Hadisin muhtevastaki dinî, siyasî, insanî(ahlâkî, sevabî) yönleri ayıramama

Dini siyasete alet etme

Objektiflik ile duygusallığı birbirine karıştırma.

33 Bkz.: Celâleddin es-Suyûti, Tarihu'l-Hulefâ, Kahire 1887, s. 100-135.

34 Müslim, imaret 18-23. hadisler.

35 En'âm, 50.

36 Talat Koçyiğit, Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1998, s. 217, 219, 223.

## Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler\*

Peter L. BERGER\*\*

Çev: İhsan ÇAPCIOĞLU\*\*\*

Her şeyden önce, bu konferansa davet edildiğim için çok teşekkür ederim. Jasé Casanova beni davet ettiğinde, konuyu seçmekte özgür olduğumu ve bu noktada kendimi rahat hissedebileceğimi söyledi. Bu, teşvik edici bir durumdu. Çünkü, geçmişin önemli olaylarından bahsedebilir, eski gündemleri tekrarlayabilir ya da son derece gizli sırları ifşa edebilirdim. Ancak, bütün bunlara rağmen, bu konulardan birini seçmenin ciddi bir amaca hizmet etmeyeceğini düşündüm. Sonuçta, günümüz din sosyolojisinin en ilgi çekici problemleri üzerinde durmaya karar verdim. Ayrıca, bu tür özel bir konferansta herhangi bir anımdan da söz etmeyeceğim.

Başlangıçtan, yani, Durkheim ve Weber'in yaşadığı klasik dönemden, günümüze kadar din sosyolojisi, sekülerleşme olgusunun büyüşünden kurtulamamıştır. Elbette, bu kavram, enine boyuna tartışılmış, değişikliğe uğramış ve bazen kabul görmemiştir. Ancak, çoğunlukla son derece basit bir tarzda hem toplumda ve hem de bireylerin bilincinde dinin gerilediği bir süreç olarak tanımlanmıştır. Bu fenomeni ele alan sosyologların çoğu, sekülerleşmenin doğrudan doğruya modernleşmenin bir sonucu olduğu görüşünde birleşmiştir. En genel anlamda bu görüş sahipleri, din ve modernleşme arasında ters orantılı bir ilişki olduğunu- yani birincisi ne kadar artarsa ikincisinin o nispette azalacağını- kabul etmektedirler. Genellikle bu durum, çok daha rasyonel olarak anlaşılabilir ve yönetilebilir bir dünya inşa ederek tabiatüstü alana gittikçe

\* "Reflections on the Sociology of Religion Today", *Sociology of Religion* 2001, 62: 4; 443-454

\*\* Din sosyolojisi alanının günümüzdeki önemli isimlerinden Prof. Peter L. Berger, 1981'den beri Boston Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. Berger, alanla ilgili kırktan fazla kitap ve yüz yirmiden fazla makaleye imza atmıştır. Eserlerinden bazıları Türkçe'ye de çevrilen Berger'in başlıca yayımları şunlardır: *The Sacred Canopy*, New York: Doubleday 1967 (Türkçesi: *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, İstanbul 2000); *A Rumor of Angels*, Middlesex: Penguin 1971; *Facing Up to Modernity*, Middlesex: Penguin 1979; *The Heretical Imperative*, London: Collins 1980; *The Capitalist Revolution*, Aldershot: Wildwood House 1987; *The Social Construction of Reality*, New York: Doubleday 1966 (Thomas Luckman ile birlikte); *The Homeless Mind*, Middlesex: Penguin 1974 (Brigitte Berger ve Hansfried Kellner ile birlikte); *The War over the Family*, New York: Doubleday 1983 (Brigitte Berger ile birlikte); *The Other Side of God*, New York: Doubleday 1981 (editör); *The Desecularization of The World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: William B. Erdmans 1999 (editör); *Business and Democracy: Cohabitation or Contradiction*, 1999 (editör).

\*\*\* Ar. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (icapcioglu@hotmail.com).

daha az yer veren çağdaş bilimsel düşüncenin egemenliğine atfediliyordu. Ayrıca, bu yorum, Weber'in "modern dünyanın düş kırıklığı" ibaresinde özlü bir şekilde dile getiriliyordu. Bu durumun diğer nedenleri ise, şöyle sıralanabilir: Modern kurumların her geçen gün farklılaşması (bu Parsons'un en önemli paradigmasıydı.), dini kabulleri özgür tercihlere dönüştüren modern demokratik rejimlerde devlet ve kilise arasındaki bağlantının kesilmesi ve kitle iletişiminin yaygınlaşması süreçleri. Bu alanda çalışmaya başladığımda, teorik bir çatı ve makul bir tarzda (ya da sözde) sekülerleşme teorisi olarak adlandırılabilen ampirik araştırmalar vardı.

Modern dünyada dinin konumunun bu şekilde anlaşılmasının mutlaka din karşıtı bir ideolojiye sahip olmayı gerektirmediğini belirtmeliyiz. Durkheim, felsefi olarak ateizme yatkın bir düşünür olarak tanımlanabiliyordu. Ancak Weber, dini nostaljiler karşısında agnostik bir tavır takınıyordu. Ayrıca, sekülerleşme teorisinin iddiaları, hem dinin sözde düşüşünü savunanlar ve hem de muhalifler tarafından paylaşıyordu. Bu teoriye karşı çıkanlar arasında sadece büyük Hıristiyan itiraflar yoktu. Aynı zamanda bazı teologlar da bu kervana katılabiliyordu. 19. yüzyılın ortalarından bu tarafa, Protestan teolojisinin en büyük dramı, seküler bir dünyada yaşamının zorunluluğu ile zihnen ve fiilen nasıl başa çıkabilecekleri sorunu olmuştur. Biraz farklı bir şekilde bu dram, sekülerleşme karşısında meydan okuyucu muhalefet ile ihtiyatlı uyarılama (*aggiornamento*) arasında değişen tepkilerle Roma Katolik Kilisesi'nde de yaşanmıştır. Aslında seküler bir dünyada yaşamının etkileri karşısında, dini çevrelerin geniş çaplı varsayımlarının baskısını üzerimde hissetmeye devam ediyorum. (Sadece bu durumun makul karşılanabilir olduğu Avrupa'nın değil, aynı zamanda olağan tecrübelerin yaşandığı Amerika'nın da içinde bulunduğu durum, bu varsayımları oldukça sorgulanabilir kılmaktadır).

Bu duruma uygun bir örnek, 1930'ların Katolik Avrupa'sında *Sociologie Religieuse*'nin sözde gelişimi tarafından verilmiştir. Yoğun bir emek harcanarak gerçekleştirilen ampirik araştırmalarla dini pratikler ve inançlardaki gerileme ayrıntılı bir şekilde gösteriliyor ve kilisenin bu durumla mücadele edebilmesi için geleneksel hizmetlerde bilinçli bir strateji belirleniyordu. *Sociologie Religieuse*'nin babası Gabriel Le Bras, bu amaçla yaptığı sayısız çalışmalarından birinde, (o zamanlar Fransa'nın en Katolik bölgesi olan) Normandy'den Paris'e göç eden insanların dinleri üzerinde bu olayın ortaya çıkardığı son derece yıkıcı sonuçları araştırmıştı. Ne var ki, Le Bras, bu olay üzerine canlı bir yorum getirmede. Ancak, Gare du Nord tarafından aktarılan en özlü pasajlarından birinde, Norman göçmenlerin Paris'te indikleri demiryolu istasyonunda, sanki onlara anlamsız şeyler söyleten –ve üzerine basar basmaz Katolik olmaktan çıkacakları –sihirli bir kaldırım taşı olduğunu söylemişti. Bu mücadele stratejisi, İkinci Dünya Savaşı'ndan kısa süre sonra bir Katolik eserde –*France, Pays de Mission* (Fransa: Misyonerler Ülkesi)– çarpıcı bir şekilde anlatılıyordu. Şayet, bugün, klasik sekülerleşme teorileri hakkındaki şüphelerimiz haklı bir nedene dayanıyorsa, bu, Le Bras ve benzeri pek çok bilim adamının bu teorilerin ampirik temellerden yoksun olmadıklarını gösteren çalışmaları sayesinde (bu arada, söz konusu

çalışmalar bir zamanlar bu teorileri savunan ancak, daha sonra bundan vazgeçen ve benim de içinde bulunduğum bir grup bilim adamını da oldukça rahatlatmıştır. Gençliğimizde hepimiz aptalca işler yapmadık mı!).

Günümüzde din ile meşgul olan sosyologların büyük çoğunluğunun artık modernleşme ve sekülerleşme tartışmalarına katılmadıkları söylenebilir. Ancak, sekülerleşme teorilerinin kavgacı bir yorumunu savunmasına rağmen, bu alanda ciddi katkılar sağlamaya devam eden Bryan Wilson'ın da aralarında bulunduğu bir grup sosyolog (herhalde cesaretle) hala bu tartışmaları sürdürmektedir. Bana göre, çağdaş din sosyolojisi, klasik sekülerleşme teorilerinin reddi konusunda bütünüyle büyük bir dönüşüm geçirmektedir –sadece felsefi ya da teolojik değişim değil, Amerika'nın yanı sıra, dünyanın dört bir tarafından gelen ampirik kanıtlar da bu teorinin gittikçe anlamını yitirdiğini göstermektedir. Ancak, öğrencilerime söylediğim gibi, bir sosyolog olmanın en önemli avantajlarından biri (yani, bir felsefeci ya da teolog ile kıyaslandığında), bazı teorilerin ampirik verilerle desteklendiğinde zamanla ortadan kalktığını görmenin son derece eğlenceli bir tarafının olmasıdır!.

Bazı kayda değer istisnaları olmasına rağmen, bu kanıtlardan anladığım kadarıyla, dünya, her zamanki kadar ve hatta bazı bölgelerde eskisinden çok daha fazla dindardır. Ancak, bu durum, sekülerleşme diye bir şeyin hiçbir zaman olmadığı anlamına gelmez. Sadece bu fenomenin hiçbir suretle modernleşmenin doğrudan ve kaçınılmaz bir sonucu olmadığına işaret eder. Böylece, din sosyolojisinin en önemli görevlerinden biri, dinin çağdaş dünyadaki paradigmatik konumunun yanı sıra, diğer olgular arasındaki yerini de belirleyerek *sekülerleşme fenomeninin* –hem coğrafi hem de sosyolojik olarak- *ayrıntılı bir haritasını çizmektir*. Burada, böyle bir haritanın her hangi bir detayından bahsetmem mümkün değildir. Ancak, şurası açıktır ki, dünyanın büyük bir bölümünde dini hareketler son derece güçlü bir yükseliş trendi yakalamış ve bazılarının geniş çaplı sosyal ve siyasi sonuçları olmuştur. Bu hareketler içerisinde en önemli ikisi, -İslam'ın hem Müslüman ülkelerde ve hem de Müslüman azınlıkların yaşadığı bölgelerdeki büyük yükselişi- ve Evangelist Protestanlığın, özellikle Pentekostal yorumunun, gelişmekte olan ülkelerde ve dramatik bir şekilde Latin Amerika'da, İslam kadar olmasa da, dikkat çekici bir patlama gerçekleştirmesidir (bu konuda David Martin'in eserlerine bakılabilir). Ancak, bu iki olay (tartışmalı olmakla birlikte, en önemlileri olmalarına rağmen), bu alanda biricik örnekler değildir. Romen Katolikler (özellikle gelişmekte olan ülkelerde), Doğu Ortodoks Hristiyanları, Yahudiler (İsrail ve azınlıkta oldukları bölgelerde), Hindular ve Budistler gibi tüm büyük dini topluluklar arasında benzer bir uyum yaşanmaktadır. Özetle, dünyanın geneli dini taleplerle çalkalanmaktadır. Ayrıca, seküler siyasi ve kültürel elitlerin egemen olduğu –Türkiye, İsrail, Hindistan- ve tabii ki Amerika gibi ülkelerde bu güçler, kendilerini, yeniden yükselişe geçen dini hareketler karşısında savunma durumunda bulmaktadırlar.

Şu halde, sekülerleşme, bu haritanın neresinde yer almaktadır? Sanırım, iki yerinde. Birincisi, -özellikle insan bilimleri ve sosyal bilimlerin alanında Batı tarzı yüksek

eğitim almış kişiler olarak bilinen- sayıca az, fakat; son derece etkili bir entelektüeller sınıfı vardır. Onlar, üyelerine dünyanın her ülkesinde rastlayabileceğimiz bir seküler enternasyonalı oluşturmaktadır. Burada, bu tür bir eğitimin niçin sekülerleştirici tesirlere yol açtığı sorusuna yeniden dönmek istemiyorum (Sanırım, bunun başlıca nedeni, bu eğitimin inançları ve değerleri göreceli hale getiren aşındırıcı etkisinde aranmalıdır). Ancak, bu noktada, bu özel enternasyonalin batılı entelektüeller arasında sekülerleşme teorisinin sürekliliğini açıklama girişimlerine katkıda bulunduğu dikkat çekmek istiyorum: Örneğin, onlar, İstanbul, Kudüs ya da Yeni Delhi'ye seyahat ettiğinde, yalnızca başka entelektüellerle –yani, kendilerine benzeyen insanlarla görüşür ve ardından şu ya da bu fakülte kulübünün dışarıdaki kültürel havayı sadakatle yansıtan toplantısına katılabilirler –gerçekten ne vahim bir durum! (Harvard Fakülte Kulübü'nün Amerikan kültüründe dinin yerini göstermeye çalışmasının aynı derecede hatalı bir tutum olduğuna inandığımı söylemeye gerek var mı?). İkinci olarak, çağdaş dünyada dinin çarpıcı görünümünün Batı ve Orta Avrupa gibi coğrafi istisnaları vardır. Sanırım bu durum, klasik sekülerleşme teorilerinin ampirik olarak hala savunulabilir olduğu dünyanın sadece belli başlı bölgeleri için geçerlidir. Bunun nedeninin ne olduğu, oldukça zor bir sorudur.

Aslında, bunun günümüz din sosyolojisinin en ilgi çekici sorusu olduğunu iddia edebilirim: *Avrupa dini açıdan farklı mıdır? Eğer öyleyse, bu durumun sebebi nedir?* Bu soru, Avrupa'nın istisnai durumunun, en azından bu meselede, Amerika'nın durumu hakkındaki olağan sorulara dayandığını göstermektedir. Genellikle, Avrupa'nın aksine, Amerika'nın son derece dindar bir ülke olduğu görülmektedir. Ancak bu, istisnai bir durum değildir. Bu konuda Amerika, dünyanın her tarafında rastlayabileceğimiz örneklerden sadece biridir. Avrupa ise, büyük bir istisnadır, ya da öyle görülebilir. Başlangıçta, modern dünyada dinin görünümünün her yerde aynı olduğu kabul ediliyor, yeni yeni ve oldukça gizli bir şekilde sekülerleşme olgusuyla meşgul olunuyordu. –Sekülerleşme, sadece modern bir norm olarak değil, aynı zamanda açıklanması gereken ve eşi benzeri görülmemiş bir sapkınlık örneği olarak kabul ediliyordu. Son yıllarda, anlaşılabilir nedenlerle, “fundamentalizm” olarak adlandırılan olguya gösterilen akademik ilgi de giderek artmaktadır. Bu kavramın Amerikan Protestanlığı tarihinde görülen özel bir gelişmeye işaret ettiği unutulmamalıdır. Çünkü, başka bir bağlamda kullanıldığında, son derece yanıltıcı sonuçlar ortaya çıkarabilir. Halk dilinde bu kavram, otorite ve yetki talebinde bulunan her hangi bir militan dini hareketi tanımlamak için kullanılmaktadır. Elbette, örneğin, militan İslam'ın niçin ve nasıl özellikle İran devriminin yapıldığı belirli bir zamanda iktidara geldiği sorusu oldukça ilgi çekicidir. Aslında, bu fenomen, şu ya da bu şekilde, her zaman varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla, yeniden eleştirel bir anlamayı gerektirmesi, genel bir kural değil, istisnai bir durumdur. Başka bir ifadeyle, artık din sosyologları, İranlı molalalara daha az, Harvardlı profesörlere ve Paris ve Londra'da yaşayan sıradan insanlara daha çok ilgi göstermelidir.

Avrupa sekülerizmi, ampirik açıdan, kendisini nasıl ortaya koymaktadır? Kuşkusuz kiliselerle bağlantılı bir tutum içerisindedir. Batı ve Orta Avrupa'da halkın kilise

hayatına katılımı, kamusal alanda dinin nüfuzu ve din ile ilgili meslekleri tercih edenlerin sayısında dramatik bir düşüş görülmektedir. Bu durum, geleneksel dini inançları savunan kişilerin sayısının azalması olayında da açıkça gözlemlenmektedir. Ayrıca, bu konunun ilginç tarafı, bu kültürel durumun daha erken dönemlerde (yani, 1960'lara kadar), Kuzey Doğu Avrupa'nın Katolik ve Protestan bölgelerinde yoğunlaşması, ardından hızla Güney Avrupa içlerine ve en dramatik olanı (özellikle Franko rejiminin yıkılmasından sonra) İspanya, İtalya ve Portekiz'e doğru yayılmasıdır. Bu ülkelerdeki bazı muhafazakar Katolikler, bu gelişmelerden İkinci Vatikan Konsili ve hemen akabinde yapılan reformlarla kilise otoritesinin sözde bozulmasını sorumlu tutmaktadır. Bu fenomen, Ortodoksların Katolik Kilisesi'ndeki değişimlere kayıtsız kalmadığı Yunanistan'da da görülebilir. Açıkçası, çeşitli uluslardan oluşan Avrupa kültürünün beraberinde getirdiği farklı bir Avrupa sekülerizmi ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Şöyle ki; Bir ülke ekonomik ve siyasi anlamda Avrupa'ya entegre olduğunda, paketin geri kalanlarıyla birlikte Avrupa sekülerizmini de alır. Bu durum, İspanya ve (Franko'ya göre) kuzeydoğu ayrılıkçıları arasındaki duvarın yıkılması sırasında görülmüştür. Daha geçenlerde, son derece dramatik bir şekilde, İrlanda ve Polonya'da benzer olaylar yaşanmıştır. Yeterince merak uyandırıcı bir diğer olay ise, (Avrupalılaşmış bir bölge için farklı bir örneklik teşkil eden) Quebec'te ortaya çıkmıştır.

Bu gerçekler üzerinde çok fazla tartışılmadığı halde, birbirinden farklı çok sayıda yorum yapılmıştır. Sekülerleşme kavramı çerçevesinde Avrupa'nın durumunu açıklamaya çalışan bir analizciler grubu vardır. Bunlar arasında en ünlüleri: Fransa'da Danièle Hervieu-Léger, İngiltere'de Grace Davie ve Cermen ülkeleri üzerine çalışan Paul Zulehner'dir. Onlar, bu durumu, çok sayıda insanın dindarlıklarını kilise dışı, bireyci ve kurumsal açıdan dağınık temeller üzerine kurduğu bir yapı içerisinde geleneksel kilise değerlerinden uzaklaşma olarak görmektedir (1060'lı yıllarda bazı Cermen yorumcular, bu değişimi nitelendirmek için *Entkirchlichung* - "kilise dışına çıkma" - kavramını kullanmışlardı). Bu olay, kiliseler açısından ciddi problemler doğurmaktadır. Ancak, bu yorum, sosyologların bakış açısını etkilememelidir. Onlar, (geçmişte olduğu gibi) kilisenin negatif pazar araştırmalarına katılmak yerine, bu tür yeni dindarlık formları üzerine çalışmalıdırlar.

Bu noktada, buraya kadar aktarmaya çalıştığım argümanları bütünüyle ikna edici bulmadığımı ifade etmeliyim. Dolayısıyla, hala Avrupa örneğinin sekülerleşme kategorisi altında ele alınabileceği kanaatindeyim. Bazıları, bu kategorinin Avrupa'nın içinde bulunduğu durumu yansıtmadığını düşünen Danièle Hervieu-Léger ve arkadaşları ile hem fikir olsa da, Avrupa, bu meselede, dünyanın her hangi bir bölgesinden farklıdır ve bu farklılık henüz gerektiği şekilde açıklanamamıştır. Davie'nin İngiltere'de din olgusu üzerine yazdığı son kitabının da başlığı olan "ait olmadan inan" (*believe without belonging*) insanların topografisi hakkında daha detaylı bilgilere ihtiyaç duyuyoruz. Ayrıca, boş sıralar ve din adamı sıkıntısına rağmen kiliselerin nasıl hala kamusal alanda imtiyazlı kurumlar olmaya devam edebildikleri, enine boyuna değerlendirilmesi gereken bir konudur. Jasé Casanova ise, Davie'nin ibaresi

etrafında dönen bu fenomenin “inanmadan ait olma” (*belonging without believing*) olarak tanımlanabileceğini iddia etmektedir.

Her hangi bir yeniden düzenlenmiş sekülerleşme sosyolojisi içerisinde, Avrupa ile Amerika’nın karşılaştırılması son derece faydalıdır. Ancak, bu karşılaştırma, modernleşme / sekülerleşme denkleminin çözümünü gittikçe zorlaştırmaktadır. Şöyle ki; Amerika çok daha fazla dindar olmasına rağmen, en az Avrupa kadar modern bir ülkedir. Şu halde, onu farklı kılan nedir? Açıkçası, bu soruya cevap verebileceğimi zannetmiyorum. Çünkü, bu sorunun cevabını ancak, sosyologlar ve tarihçiler karşılıklı iş birliği içerisinde verebilir. (Farklı ülkelerde farklı başlangıç noktaları ve yörüngeleri olmakla birlikte), Avrupa’da sekülerleşme sürecinin 19. yüzyılda başladığını düşünüyorum. Kanaatimce, önemli bir tarihsel gelişmenin tek bir nedeni yoktur. Dolayısıyla, Avrupa sekülerizmini de ortaya çıkaran bir takım faktörler vardır. Bunlar içerisinde en yaygın olanı, (Amerika’nın aksine) kilise ve devlet arasındaki yakın ilişkiden dolayı, çoğunlukla kilise karşıtı bir siyasi muhalefete yol açan siyaset faktörüdür. Bu iki kıta arasındaki farklılığın açıklanmasına katkıda bulunacak başka bir faktör ise, eğitimidir. Avrupa’nın genelinde yaygın eğitim, devletin ülkenin dört bir tarafına gönderdiği öğretmenler eliyle verilmekteydi. Bu öğretmenlerin çoğu, seküler aydınlanmacıların ordusunda görev yapan birer nefer gibiydi. İlk ve orta öğretim zorunlu hale getirildiğinde, pek çok anne-babanın çocuklarını okulun sekülerleştirici etkisinden koruyabilmeleri imkansızlaştı. Amerika Birleşik Devletleri’nde ise, yakın zamana kadar çok farklı bir uygulama vardı. Okullar yerel yönetimlerin kontrolü altındaydı ve anne-babaların istekleri daha fazla dikkate alınıyordu. Özetle, Avrupalı veliler eğitim otoriteleri tarafından görevlendirilen öğretmenlere katlanmak zorunda olduğu halde, Amerikalı veliler – yeterince bilinçlendirilmedikleri için- öğretmenlere kızabiliyordu. Bütün bunlar makul bir açıklama mıdır? Evet, belki öyle, belki de değil. Ancak, şurası bir gerçek ki, bu sorun, hakkında yüzlerce doktora tezi hazırlamaya değer!

Amerikan dininin, genellikle, Avrupa’da ihmal edilen önemli özelliklerinden biri, -milyonlarca Amerikalının kendini “yeniden doğan Hıristiyanlar” olarak tanımladığı- Protestanlığın Evangelist yorumunu bünyesinde barındırmasıdır. Bu, hiçte homojen bir grup özelliği taşımamaktadır. Ancak, burada asıl üzerinde durmak istediğim nokta bu değildir. Asıl vurgulamak istediğim, bu hareketin Robert Wuthnow’un “yamalı din” (*patchwork religion*) adını verdiği, din sosyolojisinin önemli bir konusuyla ilginç benzerlikleridir. Sadece Wuthnow’un değil, aynı zamanda Wade Clark Roof ve Nancy Ammerman’ın da birbiri ardı sıra gerçekleştirdikleri araştırmalar, farklı geleneklerden aldığı parçaları birleştirerek bireyselleşmiş bir din oluşturan insanların her hangi bir kurumsallaşmış geleneğe kolay kolay uymayacak bir dini profil ortaya çıkardıklarını göstermektedir. Bu insanların büyük çoğunluğu, kendini “inançlı” olarak nitelendirmemekte, fakat, bir “maneviyat” arayışı içerisinde olduğunu söylemektedir. Avrupa’da yapılan bir araştırmada da oldukça benzer sonuçlar elde edilmiştir. Hervieu-Léger, bu dindarlık türünü tanımlamak için, Claude Levi Strauss’un (mevcut dini “materyaller” arasından seçip bir araya getirerek kendi dinlerini oluşturu-



ran insanların dindarlığı anlamına gelen) “*bricolage*” kavramını kullanmaktadır. Kurumsal kabulleri açısından hem Ortodoks olduklarını iddia eden ve hem de Heterodoksluğu benimseyen bu tür insanlar arasında gerek kilise içinden ve gerekse kilise dışından bireylerin olması, dikkat çekici bir durumdur. Bu noktada önemli bir farklılık, bu grupların Amerika’da çok daha fazla kabul görmeleridir. (Bu, Amerikalıların kurumsallaşma eğilimlerinin de bir göstergesidir. Bu arada, bu olay, “dağınık bireycilik” üzerine kurulu Amerikan mitinin de sorgulanabilirliğine katkıda bulunmaktadır. Fakat, bu, başka bir hikayedir).

Bütün bunlar, bizi, günümüz din sosyolojisinin başka bir alanına –yani, çoğulculuğun dinamiklerinin daha iyi anlaşılması- taşımaktadır. Kendi eserime dönüp baktığımda, uzun süre önce bu alanı, genel anlamda, epeyce iyi anladığımı, ancak, çoğulculuk ve sekülerleşme arasındaki bağlantıyı yeterince iyi kuramadığımı görüyorum. İsterseniz bunu, iki basit önerme çerçevesinde anlamaya çalışalım: *Modernite, bireylerin yaşam alanlarını çoğul hale getirerek bütün kesinlikleri yıkmaya çalışır. Bu çoğulculuk, içinde bulunduğu diğer koşullara bağlı olarak, sekülerleştirici de olabilir, tam tersi de.* Şayet, bu önermeler birer hipotez olarak ele alınabilseydi, büyüleyici bir ampirik araştırma alanının önü açılmış olurdu. Ayrıca, Avrupa ile Amerika arasındaki karşılaştırmalar, modern çoğulculuğun “örnek toplumu” olmasına rağmen, sekülerleşme konusunda Avrupa’nın oldukça gerisinde kalan Amerika’nın katkılarıyla somut sonuçlar ortaya çıkarabilirdi.

Modern çoğulculuğun nedenleri hakkında çok şey söylenmiştir. Kentleşme, göç, kitle eğitimi, kitle iletişimi vs. klasik modernleşme süreçleridir. Bütün bunlar, devletin tekelci bir dünya görüşünü empoze etmeye cesaret edemediği demokratik koşullar altında gittikçe güçlenmektedir. Sosyal psikoloji, bir bireyin hakikati tanımlayabilmesi için mutlaka sosyal desteğe ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Bu desteğin yetersiz ya da bölünmüş olduğu yerlerde hakikat tanımlı varsayılan statüsünü kaybetmekte ve bir tür bireysel tercih meselesine dönüşmektedir. Sosyolojide, sosyal psikolojik anlayışlarla kurulan bu tür son derece faydalı ortaklıkların, Arnold Gehlen’in kurumlar teorisi sayesinde gerçekleştiğine inanıyorum. Böylece, günümüz dini inançlarının artık kabul görmeyen bir takım inançlardan daha bilinçli bir tercihe dönüştüğü söylenebilir. Özetle, çoğulculuğun, dini inanç ve pratiklerin *nasıllığından ziyade neliği* üzerinde durduğunu düşünüyorum. –Bu ise, sekülerleşmeden oldukça farklı bir durumdur.

Amerika Din Sosyolojisi’ne gelince, onun başlıca ilgisinin gittikçe genişleyen dini çoğulculuk alanı olması gerektiği kanaatindeyim. Sanırım, Will Herberg’in 1955’te neşredilen ünlü eseri *Protestant-Catholic-Jew* (Protestanlar-Katolikler ve Yahudiler), 20. yüzyılın ortalarında Amerikan Devleti’nin çoğulculuğunu gösteren iyi bir örnekti. O zamana kadar pek çok şey değişmesine rağmen, Herberg’in başlığında yer alan bu üç genel kategorideki değişimler hala devam ediyordu. Bu değişimler, Protestanlar arasında Evangelizmin önlenemez yükselişi, II. Vatikan Konsili’nin Katolikler arasında ortaya çıkardığı yıkım, Yahudi Ortodoksluğunun yeniden canlan-

ması ve (özellikle, feminizm adı altında) 1960 ve 1970'lerde görülen kültür devrimlerinin tüm geleneksel sınırları derinden etkileyen sonuçları, olarak sıralanabilir. İslam, Budizm ve Hinduizmin yükselişinin yanı sıra, (Amerikan dini hayatının uyuyan devi) Doğu Ortodoks Hıristiyanlığı da, bu haritada yer almıyordu. Bütün bunların önemli siyasi sonuçları olmuştu. Ayrıca, 1950'lerde Amerikan demokrasisinin "Yahudi-Hıristiyan değerleri" üzerine kurulduğunu söylemek olağan hale gelmişti. –Belki de bu, tarihsel açıdan makul bir iddia idi. Günümüz çoğulculuğunun ortaya çıkardığı siyasi sorunları anlamak için, kendinizi Hawaii'de bir lisede öğretmen olarak hayal etmenizi öneriyorum. Büyük çoğunluğu, ne Yahudi ve ne de Hıristiyan olan Asya kökenli öğrencilerin ağırlıkta olduğu bir sınıftan sorumlu olduğunuzu düşünün. Bu durumda, hala, Amerikan demokrasisinin "Yahudi-Hıristiyan" değerlerine dayandığını iddia edebilir misiniz? Eğer, cevabınız hayır ise, o halde hangi değerlerden bahsedeceksiniz? Ya da Amerikan rejiminin dini meşruiyetinin olmadığını söyleyerek, sekülerist bir duruş mu sergileyeceksiniz? Demografik hareketler, Hawaii benzeri koşulların Amerikan ana karası üzerinde gittikçe yayılmasına yol açmaktadır. Elbette, bu durum, siyaset felsefesi açısından ilginç sonuçlar ortaya çıkarmakta; aynı zamanda, Amerikan dininin sosyolojisi üzerine yapılacak yeni araştırmaların da ilham kaynağı olmaktadır.

Yaklaşık bir asırdır, Max Weber'in hayaletinin din sosyolojisi çalışmaları üzerinde asılı durmaya devam ettiği söylenebilir. Aynı zamanda, bu hayalet, ciddi yaşam belirtileri göstermeyi de sürdürmektedir. Bu nedenle, günümüzde kapitalist kültür ile "iç alem asketizmi" nin etiği arasındaki ilişki sorunu, Weber'in Protestan Ahlakı'nı yazdığı dönemdeki kadar ilgi çekmektedir. Post-komünist toplumlara pazar ekonomisinin girişiyle yeniden alevlenen bu tartışma, kültürel faktörlerin bu tür bir ekonominin başarısını engelleyip engellemeyeceği (Rusya'da olduğu gibi) ya da bazı kültürlerin (Çin gibi) ekonomik değişimi teşvik edip edemeyeceği sorunu çerçevesinde hala canlılığını korumaktadır. Bu tartışmada, Weber'in adının anıldığını hatırlamıyorum. Ancak, hayaletinin üzerimizde asılı durduğundan eminim! Şu halde, *din ve ekonomik gelişme arasındaki ilişki*, din sosyolojisi açısından sürekli bir tartışma zemini oluşturmaya devam etmektedir.

Bu noktada, aynı şekilde Weber'in izinden giden karşıt kültürler arası yaklaşımın başarı şansı yüksek görünüyor. Daha önce de belirttiğim gibi, Evangelist Protestanlığının muazzam gelişimini düşündüğümüzde, şöyle sorabiliriz: Acaba, bu dini hareket, Weber'in açıklamalarına paralel olarak, Avrupa ya da Latin Amerika'ya modern kapitalizmin ithaliyle birlikte, aynı ya da benzer bir ahlakın gelişimine katkıda bulunabilecek midir? David Martin'in bu hareket üzerine Latin Amerika'da gerçekleştirdiği araştırmalar, bu sorunun cevabının muhtemelen olumlu olacağını göstermektedir. Elbette, bunun oldukça yeni bir hareket olduğu (ciddi anlamda gelişimi ancak 1950'lerde başladı) ve hala taraftarlarının son derece fakir insanlardan oluştuğu unutulmamalıdır. Ancak, tarafsız ekonomi çevreleri; Latin Amerika'da sıkı çalışan, tükettiğinden fazlasını biriktiren, güçlü aile bağlarına sahip olan ve (Şili gibi)

çocuklarının eğitime özen gösteren insanların yaşadığı bölgelerde bu tür bir gelişmenin olabileceğine işaret etmektedirler –Protestan orta sınıfının gelişimi sırasında da benzer belirtiler görülmüştü. Aslında, Martin ve Centro de Estudios Públicos'taki arkadaşlarının Şili'de gerçekleştirdiği araştırma, aşağıdaki açıklamayı içeriyordu (Belki bunu, "büyüsel realizm" tarzında bir açıklama olarak nitelendirebiliriz): "Max Weber hayatta, sağlıklı ve Santiago de Şili'nin kenar mahallelerinde oturuyor." Günümüzde, sadece Latin Amerika'da değil, aynı zamanda Çin'in doğu ve güneydoğu Asya toplulukları gibi gelişmekte olan ülkelerin geniş alanlarında filizlenen bir Evangelist enternasyonalin varlığından söz edilebilir. Bu kayda değer dini fenomenin sosyo-ekonomik sonuçları üzerine yapılan araştırmalar, dağınık ve henüz tamamlanmamış olmasına rağmen, sanırım, bu konuda, geçici bir genelleme yapılabilir: Protestanlığın bu tür güçlü bir yorumu, çoğunlukla istenmeyen kapitalizmi doğuran ve sonuçta sosyal hareketliliğe neden olan koşullarla yakından alakalıdır.

Protestan ahlakının kapitalizmin doğuşuna etki eden bir faktör olduğuna inanan Weber, diğer dini gelenekler içerisinde "iç dünya asketizmine" örnekler bulmak amacıyla karşılaştırmalı din sosyolojisi çerçevesinde yoğun bir çaba harcıyordu. Bir süre sonra çabalarının sonuçsuz kaldığını düşündü. Ancak, yanılıyordu. Çünkü; son yıllarda, Shmuel Eisenstadt ve arkadaşları, Protestan ahlakının fonksiyonel karşılığını aramaya başladılar ve en umut verici adayın sözde Post-Konfüçyüsçü ahlak anlayışı olduğuna karar verdiler. Bilindiği gibi, günümüzde bu sözde fenomen üzerindeki hararetle tartışmalar hala devam ediyor.

Elbette, bu tartışma, Doğu Asya kapitalist toplumlarının parlak ekonomik nüfuzları tarafından başlatıldı ve Çin topraklarına pazar ekonomisinin başarılı bir şekilde ithaliyle birlikte daha ileri noktalara taşındı. Şu halde, sadece Japonların değil, aynı zamanda, "küçük ejderhaların" (Güney Kore, Tayvan, Hong Kong ve Singapur) ve hatta (Malezya, Tayland ve Filipinler gibi, genellikle, son derece küçük Çinli azınlıkların ekonomi sektörünü başarıyla kontrol altında tuttıkları) Güneydoğu Asya Çin diasporasının yaşadığı bölgelerde kaydedilen ekonomik başarılar nasıl açıklanmalıdır? Bütün bunlar, büyük oranda Konfüçyanizmden etkilenen bir kültür ortaya çıkarmıştır. Bir çok bilim adamı, haklı olarak, bu kültürel faktörün ekonomik başarı hikayelerinin açıklanmasına katkıda bulunduğunu iddia etmektedir. Bu örneklerde; iş ahlakı, disiplin, kanaatkarlık, güçlü aile bağları, eğitime yönelik derin saygı-kısacası, "iç dünya asketizminin" etiğine bağlılık fazlasıyla görülmektedir. Elbette, Weber, Konfüçyanizme ilişkin yazılarında, Konfüçyüsçü ahlakın iç dünya ile ilgili olduğunu, ancak, asketik olmadığını söylüyordu. Aslında, o, emperyalist Çin'in resmi Konfüçyanizmi hakkındaki düşüncelerinde haklıydı. Ancak, "Post-Konfüçyüsçü Ahlak" üzerine sonraları yapılan tartışmalar, Weber tarafından oluşturulan zarif literatüre hiç uymuyordu. Aksine bu, Robert Bellah'ın haklı olarak -Konfüçyanizmin klasiklerini hiç okumamış, hatta adını bile duymamış sıradan insanların değerleri ve yaşam tarzları anlamına gelen- "bourgeois Konfüçyanizm" adını verdiği bir ahlak anlayışına dayanıyordu. Burada, bu tür tartışmalara girmek istemiyorum. Ancak, Konfüçyanizm

dışındaki kültürel faktörlerin de (yani, Doğu Asya Halk Dinleri ve Japonya'da Şinto inancı gibi) bu tartışmalarda yer aldığını biliyorum. Ayrıca, çoğunlukla dinsel açıdan meşrulaştırılan bir kültürün son dönem doğu Asya ekonomi tarihi içerisinde önemli bir işleve sahip olduğunu düşünüyorum.

1985 yılından beri başında bulunduğum Boston Üniversitesi İktisadi Kültür Araştırmaları Enstitüsü, gündemini, (Neo-Weberci bir bakış açısıyla) kültür-iktisadi davranış ilişkisi ve büyük dünya dinlerindeki karşılıkları olarak belirledi. Enstitü, Gordon Redding'in Çinli Müteşebbislerin Okyanus Ötesi Kültürleri adlı araştırmasının yanı sıra, David Martin'in daha önce bahsettiğim araştırmalarının da sponsorluğunu üstlendi. Enstitünün desteklediği diğer iki proje ise, Robert Hefner'in Endonezya'da İslam ve Joan Estruch'un İspanya Opus Dei hareketi üzerine gerçekleştirmeyi düşündükleri araştırmalardır.

İslam'ın konvensiyonel yorumu, Protestanlığın aksine, modern iktisadi davranış ile yakın bir ilişki içerisinde değildir. Ancak, Endonezya'da İslami hareketler üzerine araştırmalar yapan Hefner, bazı koşullar altında bilinçli İslami hareketlerin modern kapitalizm (hatta çoğulculuk ve demokrasi) ile bağdaşan değerlerin gelişimine katkıda bulunabileceğini göstererek, konvensiyonel görüş sahiplerinin iddialarını yalanlamaktadır. Opus Dei olayı, Weber'in arzu edilmeyen sonuçlar doğuran görüşlerinin önemli bir örneğini sunması bakımından büyüleyiciydi. Bu, Katolik ortodoksisine nazaran oldukça muhafazakar bir hareketti ve öyle de kaldı. Ancak, Franko rejiminin son yıllarında pazar ekonomisinin ithalinde önemli bir rol oynadı. Bu olay, daha sonraları, biraz ironik bir yörüngede "iç dünya asketizminin" Katolik yorumu olarak demokrasi geleneğine de katkıda bulundu. Bana göre, Estruch'un çalışmaları özetle şunu söylüyordu: İspanya'yı Fatima'nın bir kenar mahallesine dönüştürmeyi amaçlayan Opus Dei, İspanya'nın Brüksel'in bir banliyösü haline gelmesine yardımcı olmuştur.

Bu noktada bir soru daha eklemek istiyorum: Şayet, bir tür "iç dünya asketizmi", kapitalizmi ortaya çıkaran koşullar altında fonksiyonel kalmayı başarabilirdi ise, bu durum, niçin kapitalizmi (ya da isterseniz, "post-endüstriyel" ya da "postmodern" kavramını tercih edin) *olgunlaştıran* koşullar altında da varlığını sürdürmeye devam etmesin? İsterseniz bu soruyu biraz daha açalım: Eğer sıkı çalışma ve gecikmiş mükafatı, Latin Amerika'da bir hareketliliğe yol açıyorsa, bu, Silikon Vadisi'nde yaşayan insanlar için de geçerli olamaz mı? Bilmiyorum. Ancak, bir araştırma hipotezi ortaya atmak istiyorum: İç dünya hedonizminin etiği, çağdaş bilgi ekonomisinin zorunlu kıldığı yaratıcı kültür ile yakından ilişkilidir. Bu hipotez, ahlakçıları endişelendirebilir. Ancak, sanırım sosyologlar, *epater les bourgeois*'in risklerini üstlenmek zorunda kalacaklar.

Bu konuyla alakalı, ancak, farklı bir sorun ise, *din ve demokrasi arasındaki ilişkinin niteliği* sorunudur. Bu sorun, bir dereceye kadar, din ve ekonomi üzerine yapılan tartışmaların önüne geçmektedir. Ancak, (güncel siyasi söylemin aksine) demokrasi ve kapitalizm arasındaki ilişki, sadece basit bir simetriden ibaret değildir. Amerikan tarihinin sömürge dönemlerine baktığımızda, püriten ahlak anlayışının, genellikle,

erken dönem kapitalizminin ihtiyaç duyduğu iktisadi davranışlara yol açtığını ve bu durumun, kamusal alanda demokratik katılıma yardımcı olan püritanizmin cemaatçi devletini ortaya çıkardığını görürüz. Halbuki, başka ülkelerde, dinin siyasi sonuçları ile ekonomi arasında bu tür derli toplu bir sinerji yoktur. Günümüzün büyük dini hareketleriyle karşılaştırıldığında, mezhep dışı liderlik ve cemaat içi hareketliliği sayesinde, Evangelist Protestanlığının üyeleri açısından bir tür örnek demokrasi okulu olabileceğini iddia edebilirim. Robert Hefner'in, *gerçek* İslam geleneğinde demokrasi ile bağdaşmayan hiçbir unsurun bulunmadığını gösteren eserini ikna edici bulduğum halde, İslami uyanış konusunda daha temkinli hareket ediyorum (Aslında, hem Kur'an'da ve hem de sözde Sünni halifeler döneminde –aynı dönemde, Hıristiyan aleminde görülebilecek her hangi bir benzerinin çok ötesinde- orijinal demokratik unsurların bulunduğunu görebiliyorum). Diğer büyük dini geleneklerde olduğu gibi, bu konuda da geniş bir araştırma alanı vardır. Bu ilişkide, geleneklerin içinde bulunduğu şartların zorlamasıyla, bazen dramatik bir şekilde, değişebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. İspanya'da Opus Dei'nin ilginç hikayesini daha önce anlatmıştım. Bütün bunlar, daha detaylı bir resmin sadece bir parçasıdır: "Demokrasini üçüncü dalgası" adını verdiği bir kavramla ilgili yazılarında, II. Vatikan Konsili'nden sonra Katolik Kilisesi'nin demokrasi konusunda takındığı yeni tavrın farklı ülkelerde –yani, Güneydoğu Avrupa'nın yanı sıra, Latin Amerika, Filipinler ve eski Sovyet rejiminin Katolik bölgelerinde- yaşanan demokratikleşme süreçlerinde önemli bir faktör olduğu iddia edilebilir.

Bu, dar anlamda, sadece dini açıdan meşrulaştırılan ya da meşruiyet sınırlarının ötesine taşınan bir siyasi mekanizmanın oluşturduğu bir demokrasi değildi. Aksine, bu kavrama, içi boş ve son derece şeffaf bir kabuk içerisinde varlığını sürdüren demokratik değerleri ve kurumları kuşatan bir şemsiye demokrasi adı verilebilir. Aynı zamanda bunlar, genellikle, "sivil toplum" kategorisi başlığı altında özetlenen özgür toplum ve hoşgörünün oluşturduğu değerlerdir. Batı toplumlarında, dini bir meşruiyet çerçevesi içerisinde yer alsın ya da almasın, bu değerler, genellikle, aydınlanma hareketinin ortaya çıkardığı kategoriler içerisinde yayılmıştır. Kaynağını 18. yüzyılın büyük insan hakları beyannamesinden alan bu söylemin uzantıları, Birleşmiş Milletlerin bu konu hakkındaki deklarasyonuna kadar götürülebilir. Bu tür bir retorik, çoğunlukla, birey ve toplum arasındaki ilişki üzerine farklı görüşlere sahip insanların yaşadığı batı dışı toplumlarda çok fazla kabul görmemektedir. –Batı'da geleneksel Katolikler açısından da durum bundan farklı değildir. Jacques Maritan ve John Courtney Murray gibi teologların çalışmaları, II. Vatikan Konsili'nin yeni yönelimine ciddi katkılar sağlamıştır. O tarihten sonra, Katolik Kilisesi bu konulardaki katı tutumunu değiştirdi. Çünkü, söz konusu teologlar, hoşgörü, çoğulculuk ve demokrasiye dayalı bir Katolik akılcılığını açık bir dille ifade etmişlerdi. Şu sıralar meslektaşım Adam Seligman, Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde benzer bir akılcılığı ortaya çıkarmayı amaçlayan bir proje üzerinde çalışıyor. –Açıkçası bu, İsrail ve tüm İslam aleminde büyük siyasi öneme sahip bir girişimdir. Elbette, benzer sorular, Güneydoğu

ve Doğu Asya'nın dini geleneklerinin yanı sıra, Doğu Ortodoks Hıristiyanlığı hakkında da sorulabilir.

Din sosyolojisi alanında gerçekleştirdiğim özgün teorik temellere dayalı çalışmalarımınla tanındığım için, burada, bir takım teorik açıklamalar yapmam gerektiğini düşünebilirsiniz. Ne yazık ki, bu konuda, sizi hayal kırıklığına uğratacağım. 1960'lı yıllarda, Thomas Luckmann ve diğer bazı arkadaşlarla birlikte, din sosyolojisi teorisi üzerine de bir takım çalışmalar yapmamız gerektiğini düşünmüştük. Bazılarımızın hatırlayacağı gibi, Max Weber ve Alfred Schutz arasında teorik bir evlilik gerçekleştirerek, din sosyolojisini daha geniş bir bağlamda bilgi sosyolojisi içerisine yerleştirmiştik. Bu teorik girişimin bir parçası olan ve sonraları vazgeçmek zorunda kaldığım sekülerleşme teorisinden daha önce bahsetmiştim. Ayrıca, çoğulculuğun anlaşılması konusunda da teorik katkılarda bulunmuşum. Ancak, ilk yıllarda gerçekleştirmeye çalıştığımız bu tür teorik yaklaşımlarla yetinmek zorunda kaldım. –Ayrıca, bana göre, güncel gelişmelerden çok fazla etkilenmeyen ve “yapısalcı” olarak adlandırılacak çalışmalarımız oldu. Ancak, bu, ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Her halükarda, giderek teorik problemlerden ampirik problemlere doğru yöneldiğim sıralarda yaptığım ilk araştırmalarda, bilgi sosyolojisi paradigmasının son derece yararlı sonuçlar doğurduğunu ve bu konuda başkaca bir değişikliğe ihtiyaç duyulmadığını gördüm.

Bütün bunların yanında, daha önceleri kısa süre tartışılan ve hakkında bazı ilgi çekici araştırmalar yapılan bir konu da, çoğulculuktur. Genel anlamda, kapalılık ve açıklık arasında ilginç bir diyalektiğe yol açan çoğulculuğun psiko-sosyal dinamikleri üzerine karşıt uluslara arası bir teoriyi kullanabiliyorduk. Aşırı bir örnekte bu, rahatlıkla birinden diğerine sıçrayan bireylerin lehine gelişen rölativizm ve dogmatizm arasındaki diyalektiktir. Danièle Harvieu-Léger'in son kitabı *Pelerins et Converties* de (henüz tercüme edilmedi), bu fenomenin bazı yönleri üzerine canlı tasvirler sunulmaktadır. Onun “kutsal yolcuları”, Amerikan çevrelerinde, Wade Clark Roof'un “arayış içindeki kültür” adını verdiği bir kavramın taşıyıcılarıydı. Onun “din değiştirenleri” ise, eskiden olduğu gibi, yolculuğun samimiyetinden kaçanlardı. Onlar, şu ya da bu dogmatik topluluğa bütünüyle bağlandıklarında, rahatlatıcı bir kapalılığa kavuşuyorlardı.

Bu tür bir çoğulculuk teorisi, sanırım, bilgi/din sosyolojisi ile sosyal psikoloji arasındaki bağları güçlendirerek ilginç sonuçlar ortaya çıkarabilir. Ayrıca, varsayılan kesinliklerin yokluğunda anlam oluşturma zorluklarıyla yüzleşen birey ve topluluklara pratik yararlar sağlayabilir. Elbette, bu zorluklar, uygulamada, teologların ve dindar insanların üzüntü kaynağı olmaktadır. Umarım, sosyoloji, bu noktada, rölativizm ve dogmatizm arasında bir orta yol bulmaya çalışan insanlara makul bir katkıda bulunabilir.

## İslâm Terbiyesinin Mahiyeti

Ziya Gökalp\*

Sadeleştiren: Recai DOĞAN\*\*

İslâm terbiyesi denilince iki fikir hatıra gelir: Birincisi İslâmiyetin terbiyede tatbik ettiği usuller; ikincisi yetiştirilecek çocukların İslâm akâidine göre terbiye edilmesi.

İslâmiyetin terbiye usullerini tetkik etmek tersiye tarihine aittir. Biz bu makalede tarihten değil, bugünkü hayattan bahsedeceğiz; İslâmiyetin, terbiye mefkurelerinden birisi olduğunu göstereceğiz.

Bir mektep programına göz gezdirdiğimiz zaman çocuklarımıza üç türlü bilgi öğrettiğimizi görürüz. Evvela millî lisan ve edebiyatımızı, millî tarihimizi öğretiyoruz ki Türk dilinden ve edebiyatından, Türk tarihinden başka bir şey değillerdir.

Saniyen Kur'an'ı Kerim, Tecvid, İlm-i Hal gibi dinî dersler ve İslâm tarihi ile İslâm lisanları okutuyoruz.

Salisen Riyâziyât (matematik), Tabiiyyât (Tabiat Bilgisi) gibi ilimleri ve bu ilimleri öğretmeye yarayan ecnebi lisanları (yabancı Diller) ile El İşleri, İdman (Beden Terbiyesi) gibi hünerler öğretiyoruz. Bu kısa göz gezdirmeden anlaşılıyor ki terbiyede takip ettiğimiz gayeler üçtür: Türklük, İslâmlık, Muasırlık.

Bir Türk babası, çocuğunun Türkçe konuşmamasına, Türkçe okuyup yazmamasına, Türk tarihini bilmemesine rıza gösteremez; aynı zamanda İslâm itikat ve ibadetlerini bilmemesini, İslâm tarihinden bi-haber (habersiz) kalmasını da tasvip edemez. Bu baba çocuğunun Türk ve İslâm olarak büyümesini istediği gibi muasır bir insan olarak yetişmesini de arzu eder. O halde bizim için tam bir terbiye üç kısımdan mürekkeptir: Türk terbiyesi, İslâm terbiyesi, Asır terbiyesi.

Tanzimattan evvel çocuklarımıza yalnız İslâm terbiyesi veriliyordu. Tanzimatçılar memleketimize asır terbiyesini sokmaya çalıştılar. Bidayette bu iki terbiye arasında büyük çarpışmalar oldu. Yeniçerinin yerine Nizâm-ı Cedidi ikame etmek küfür sayıldı. Avrupa kisvesini (kıyafetini) taklit etmek dinsizlik suretinde görüldü. Mekteplere Resim, Fransızca gibi derslerin idhaline (girmesine) itirazlar edildi.

Azrın (dünyanın) küreviyyeti (yuvarlaklığı), güneşin istikrarı (hareketsizliği) gibi hükümler, nakle muğayirdir (aykırı) denildi. Tecrübeten ve aklen sabit olan bu hakikatleri teyit için (doğrulamak için) naklî deliller aramaya ihtiyaç hissedildi.

\* (Ziya) Gökalp, "İslâm Terbiyesinin Mahiyeti", *İslâm Mecmuası*, cilt: 1, Sayı: 1, 30 Kanunisanı 1329, s.14-16'dan aktarılmıştır. Aynı makale bazı ufak değişikliklerle Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı eserinde "Terbiye" başlığı altında da yer almıştır. Bkz. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul 1918, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, Nâşiri: Yeni Mecmu.

\*\* Yayına Hazırlayan: Recai Doğan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Ma'-mâ-fih yavaş yavaş asır terbiyesi yerleşmeye, yer tutmaya başladı. Fakat maat-teessüf, o kıymet buldukça İslâm terbiyesi ehemmiyetini kaybetmeye yüz tuttu. Vakıan mektep programlarında dinî dersler yine mühim bir kemiyet (sayı) teşkil ediyordu. Fakat İslâm terbiyesinin inhitatı (çöküşü) kemiyet itibariyle değil, keyfiyet (nitelik, kalite) cihetiyle idi. Dinî dersler canlı bir surette okutulmuyordu. Din muallimleri ilmî hakikatlere hala bidat nazarıyla bakıyor, bu suretle talebenin itimadını kaybediyordu. Bundan başka dinî terbiyede ilmî usuller tatbikine de henüz başlanmamıştı.

İşte böyle bir zamanda idi ki Türk-İslâm âleminin düçâr olduğu karışıklıklar ve bunları takip eden felaketler "Türk Milleti" ve "İslâm Beynelmilliyeti" namlarıyla (adlarıyla) iki canlı mefkurenin tecellisine sebep oldu. Bugün musibetlerin darbesiyle uyanan genç zekâlar hezimetimizin mesuliyetini terbiyedeki mefkuresizliğimize atfediyorlar. Diyorlar ki: "Biz gençlerimize ne millî terbiye, ne de dinî terbiye vermek istemedik. Halbuki fertleri mukaddes gayeler için ölmeye sevk eden duygular din ve milliyet hislerinden ibarettir. Biz çocuklarımıza Türk ve İslâm terbiyeleri vermediğimiz gibi asır terbiyesi de veremedik. Çünkü asır terbiyesinin gayesi en müterakki milletlerin imal ve istimal ettikleri aletleri bizim de yapabilmemiz ve kullanabilmemizdir. Halbuki biz iktisat âleminde olduğu gibi askerlik dünyasında da asrımızın aletlerini kullanmaktan aciz olduğumuzu gösterdik. İlimin miyarı (ölçüsü) amel-i (iş)dir. Ameldeki muvaffakiyetsizliğimizle (başarısızlığımızla) ilimdeki behesizliğimizi (nasipsizliğimizi) ispat ettik. O halde ne mütehasıs mütefenninler yetiştiren alî mektepleriz, ne de vatandaşlar yetiştirmeye çalışan rüşdi ve idadilerimiz hiçbir fayda temin edememişlerdir."

"Tasvir-i Efkâr" gazetesi bu gibi esaslara istinat ederek Tanzimat terbiyesinin iflasını ilan etti. Şimdi üç mütefekkir zümre yeni terbiyemizin temellerini kurmaya çalışıyor. Türk terbiyecileri yeni hayatta millî ananelerin nasıl bir vazife ifa edeceğini gösterirken asır terbiyecileri de ilimlerden amelî ve iktisadî faydalar temini için tedriste hangi usullerin tatbik edilmesi lazım geldiğini irâeye (göstermeye) gayret ediyor. Bu muahede devrinde İslâm terbiyesinin istinat ettiği esasları da aramak iktiza eder.

Bu üç terbiye biri birinin muavin (yardımcı) ve mükemmili (tamamlayıcısı) olmakla mükelleftirler. Halbuki salahiyetlerinin daireleri ve bu dairelerin hudutları makul ve muhik (doğru) bir surette tayin ve tahdit edilmezse yek diğere muarız (karşı) ve muhasım (düşmün) da olabilirler.

Asır terbiyesi maddiyat sahasında kalmayarak maneviyat âlemine tecavüz ettiği dakikada İslâm ve Türk terbiyelerinin hukukuna taarruz etmiş olur. Millî ve dinî terbiyelerin hudutlarını tayin etmek ise daha güçtür. İslâm ananelerinden hangilerinin doğrudan doğruya İslâmîyete, hangilerinin Arap, Fars, yahut Türk'e ait olduğunu göstermek amîk (derin) tetkiklere muhtaçtır.

Binaenaleyh "İslâm terbiyesi" esas itibariyle Türk ve Asır terbiyelerini kabul etmekle beraber bunlar tarafından kendi sahasına vuku bulacak tecavüzlürü meydan vermemeye çalışacak ve aynı zamanda hakiki İslâm akide ve ananelerini hem bida-yette (başlangıçta) Arap kavminden intikal eden, hem de bi'l-ahire (sonradan) sair (diğer) kavimlerden istiare (alınan) olunan adet ve bidatlerden tefrikanedek-tir (çalışacaktır).



## KİTAP TANITIMI

**Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917), İbrahim Maraş\* Ötügen**  
Yay., İstanbul 2002, 368 s. (ISBN: 975-437-424-4).

Türk Dünyasında Dinî Yenileşme ismini taşıyan bu eser, 19. yy. ile 20. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan süreç içerisinde, İdil Boyu Türkleri, Bulgar Türkleri, Tatarlar, Kazan Tatarları vb. isimlerle de bilinen İdil-Ural Türkleri ağırlıklı olmak üzere Osmanlı dışındaki Türk dünyasında ortaya çıkan dinî ve kültürel yenileşme hareketlerini konu edinmektedir. Yansımaları günümüze kadar gelen bu dönem Türk-İslam Düşünce Tarihinin en önemli devrelerinden birini oluşturmaktadır. Özellikle Osmanlı, Mısır ve Hint bölgeleri başta olmak üzere İslam Dünyasında ortaya çıkan yenileşme hareketleri konusunda çok sayıda araştırma yapılmasına rağmen bu yenileşme hareketlerinin en önemli halkalarından birisini oluşturan ve “Ceditçilik” ismiyle meşhur olan, İdil-Ural bölgesindeki yenileşme hareketinin yeterince incelendiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Özellikle dinî ve kültürel alandaki yenileşme hareketine ağırlık veren ve konu ile ilgili ana kaynaklara ulaşılarak, bilimsel kriterlere uygun biçimde hazırlanan bu çalışmanın söz konusu alanda önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatini taşımaktayız.

Çalışmalarını Türk Düşünce Tarihi üzerine yoğunlaştıran ve araştırma konusunu oluşturan bölgelerde uzun süreli incelemelerde de bulunan, yazar'ın bu eseri giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında (s. 15-27) İdil-Ural bölgesinin siyasî ve kültürel arkaplanından kısaca bahsedilerek, bölgede önemli bir problem olduğu belirtilen, kendi millî kimliklerini isimlendirme konusu üzerinde durulmaktadır. Tarih boyunca uğradıkları asimilasyon politikalarına rağmen İdil-Ural Türklerinin dinî ve millî kimliklerini korudukları belirtilerek (s. 19) daha 19. asrın başlarından itibaren, başta Abdurrahim b. Osman Otuzimeni (ö. 1834), Abdünnasır b. İbrahim el-Kusravî (ö. 1812) ve Şehabeddîn Mercânî (ö. 1889) gibi alimler olmak üzere, mevcut dinî anlayıştan ve eğitim sisteminden şikayetler başladığı ve özellikle 19. asrın ikinci yarısından itibaren bölgedeki dinî ve millî uyanışın toplumsal bir harekete dönüştüğü (s. 21) ifade edilmektedir.

Giriş kısmında isimlendirme problemi üzerinde durulurken, dinde ve millî şuurda yaşanan bu uyanışın Ceditçilik (yenilikçilik) hareketi olarak isimlendirildiği ve bu ismin hem kendi taraftarları hem de onların görüşlerine karşı çıkan Kadimciler tarafından kullanıldığı (s.22) belirtilmekte ve İdil-Ural bölgesi Ceditçi geleneğinin dinî düşüncedeki ceditçilik ve eğitimdeki ceditçilik olmak üzere iki yönünün bulunduğu (s.24) vurgulanmaktadır.

Eserin birinci bölümünde, cedit, usûl-i cedit ve ıslah terimleri ile ilgili kavramsal izahlarda bulunulduktan sonra, ceditçilik hareketinin iç ve dış kaynakları

ile temsilcileri hakkında bilgiler verilmektedir. Kavram tahlili yapılırken cedit kelimesinin lugat anlamı itibariyle eskinin zıttı olarak yeni anlamına geldiği, ceditçi kelimesinin yenileyen veya bir şeyi eski haline kavuşturan kişi için kullanıldığı belirtilmekte ve cedit kavramının ise, hem eskinin zamanı geçmiş yönlerinin yerine yeni bir şey koyma hem de eskinin belirli özelliklerini tekrar yerine koyma, canlandırma (ihya) anlamlarını ihtiva ettiği (s.31) söylenmektedir. Cedit kelimesinin ıstılahî anlamından bahsedilirken de eskinin bazı unsurlarının devamı ile birlikte yeni bazı hususların veya bir düşünce tarzının yerleştirilmesi çerçevesinde başta Mercanî olmak üzere Türk-Tatar ceditçilerinin bu kavramdan kastının, Kitap ve sünnetten uzaklaşan ümmeti tekrar bu iki ana kaynağa döndürmek, bidat ve hurafelerden arındırmak olduğu, bunun da dinin özündeki bir değişiklik değil mevcut zihniyetteki bir yenileşme anlayışı yani bir çeşit ihya hareketi olduğu noktasına dikkat çekilmektedir. (s.33) Bu çerçevede ceditçilerin amacının eski hayata duyulan basit bir özlemin giderilmesi olmadığı, asıl amacın Kuran ve sünnetle amel etmeye dönme olduğu, bunun da selefin aynen taklidi değil aksine selef dönemindeki dinî, ilmî ve fikrî canlılığı, yani hürriyeti yakalayarak onlar gibi yeni bir düşünce, anlayış ve metod geliştirmek olduğu anlaşılmaktadır. İslam'ı ve mevcut geleneği, içinde buldukları zaman diliminde, yaşadıkları coğrafya ve şartlarda yeniden değerlendirme arzusunda olan Türk-Tatar ceditçilerine göre hiç bir İslam âliminin, fakihinin veya mezhebinin diğerine göre bir üstünlüğü, aşilamazlığı olmadığı belirtilmesi de (s.37) dikkat çekici bir husustur. Dinî ıslahı gerçekleştirecek bir zihniyetin oluşmasının ancak eğitimde yapılacak bir ıslahla mümkün olabileceği düşüncesinin hakim olduğu Türk-Tatar ceditçilik hareketinde, eğitimdeki yenileşme anlayışının zamanla dinî düşüncedeki yenilikçilik hareketiyle iyice bütünleştiği ve "ceditçi" tabirinin hem dinî düşüncede hem de eğitimde yenileşmeyi savunanlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır (s.37-46).

İdil-Ural bölgesi ceditçilik hareketinin beslendiği kaynakları iç ve dış kaynaklar olarak ikiye ayıran yazar, iç kaynaklar kısmında Tatar ceditçiliğinin ilk önderleri olarak kabul edilen şahıslardan bahsetmekte ve bunlardan özellikle Abdünnasir b. İbrahim el-Kusravî'nin (ö.1812) fikirlerinin bölgede bir ceditçilik ekolünün oluşmasına zemin hazırladığını belirtmektedir. Ayrıca yazar, bölgedeki yenilikçi düşüncelerin Tatar kültüründen, selef ve müteahhirin döneminin bazı eserlerinden ve kendi zihni yapılarından beslendiği tespitini yapmaktadır (s.60). Bu hareketin oluşmasında etkili olan dış kaynaklarla ilgili kısımda ise yazar, Osmanlı'daki ıslahat hareketleri, Avrupa ve Rusya'daki gelişmeler ve ıslahatlar ile Mısır'da ortaya çıkan ıslahçı hareketlerin Türk-Tatar ceditçilik hareketi üzerindeki etkisini tartışmaktadır (s.64-71).

Birinci bölümün son kısmında ise Türk-Tatar ceditçilik hareketinin dinî ilimlerdeki temsilcileri ile Usûl-i Ceditçiler veya Marifetçiler olarak bilinen, eğitimdeki belli başlı temsilcilerinin hayatları hakkında özet bilgiler verilmekte ve çalışmada ağırlıklı olarak ele alınan, dinî düşüncedeki ceditçiliğin incelendiği ikinci bölüme geçilmektedir. Dinî alandaki ceditçilik hareketine tahsis edilen bu bölümde temel

bazı felsefî, kelamî konularla, fikhî, içtimâî meseleler hakkında ceditçilerin görüşleri incelenerek bu şahısların dinî düşüncesinin yenileşmesi yönündeki fikirleri ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bu bölümde ceditçilerin fikirlerinin hangi alanlarda odaklaştığının tespitine ve özgün yönlerinin açığa çıkartılmasına gayret edilmiştir.

İkinci bölümde ilk olarak, söz konusu dönemde en çok tartışılan dinî meselelerden biri olduğu belirtilen (s.117) akıl-vahiy ilişkisi ve bununla bağlantılı olarak ilim-din ilişkisi konusu ele alınmakta ve Abdullah Kursavî, Şehabeddîn Mercânî, Şemseddîn Kültesî, Abdürreşid İbrahim, Alimcan Barûdî ve Musa Carullah gibi ceditçilerin görüşlerine yer verilmektedir. Bunlardan Kursavî' nin; aklın önemini vurgulayarak kör taklidin reddedilmesi gerektiğini savunması, Mercânî'nin; akıl ile vahyin ikiz kardeş olduklarını belirterek her ikisinin de aynı kaynaktan beslendiği için doğruya ulaşmak için eşit durumda bulduklarını ileri sürmesi (s.118) dikkat çekmektedir. İslam'ı akla ve yeni bilimlere aykırı gösterme çabalarına dikkat çeken Rızaeddin b. Fahreddin'in ise, ilim ve dinin bilhassa İslam sözkonusu olduğunda, birbiriyle uyduğuna, dini akılla ve ilimle çatışıyor göstermenin dini iyi bilmekten kaynaklandığını, nasların akla hitap ettiğini, aklın çeşitli metodlarla naslarda bulunmayan konularda hüküm vermesi gerektiğini ifade etmesi (s.122) oldukça önemlidir. Ayrıca Abdullah Bûbî de, dinin zamanının geçtiğini iddia edenlerin İslam'ı bilmediklerine işaret etmekte ve dine karşı yapılan saldırıların aslında din zannedilen hurafelere karşı yapıldığını iddia etmektedir (s.125). Burada bütün çabaların akıl ile vahiy uzlaştırmaya dönük olduğu anlaşılmaktadır. Yazar bu noktada ceditçi hareketin akıl-vahiy ilişkisi konusundaki temel hareket noktasının, asırlardır varolan dinî anlayışın dar kalıplarının kırılarak yeni ortaya çıkan ilimlerle ilgili taassubun bertaraf edilmesi olduğunu söylemektedir (s.127).

Tatar ceditçilerinin İslam Felsefesi ve filozoflarla ilgili görüşlerine de değinen yazar, onların Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflardan övgüyle bahsettiklerini, filozoflara ve genel anlamda felsefeye yönelik aleyhteki tavırları ortadan kaldırmaya çalıştıklarını söylemekte ve filozofların dinî endişelerle fikir beyan ettiklerini vurgulayan ceditçilerin, bilhassa âlemin yaratılışı konusunda filozofların haksız yere suçlandığını öne sürdüklerini belirtmektedir (s.128). Âlemin kadîm veya hâdis olması meselesinde de yazara göre ceditçiler, âlemin yaratılışı konusunda filozofları desteklemekte ve âlemin zaman içinde yaratılmadığını, Tanrı ile birlikte ezeli olduğunu, ancak bunun da ilahî iradedeki bir ezellilik olup gerçekte ise yaratılmış olduğunu savunmaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre, âlem yaratılmış olmakla birlikte ezeldir ancak bu meselenin, yaratıcının Allah olduğunu kabul etmek dışında itikâdî yönü yoktur (s.136).

Eserin en dikkat çekici kısımlarından birini ise ceditçilerin Kelam ilmine yönelik eleştirilerinin ve onların yeni kelam anlayışlarının ele alındığı bölüm oluşturmaktadır. Bu kısım özellikle ceditçilerin dini anlamaya yönelik olarak ortaya koydukları bakış açısının ve sağlıklı bir din anlayışı geliştirme yönünde sarfettikleri çabanın tespiti açısından oldukça dikkat çekmektedir. Burada yazar, mütekaddimîn dönemi ile müteahhirîn dönemi arasında orta bir yol takip eden ceditçilerin, akaid ilmi ile

kalam ilmini birbirinden ayrı tuttıklarını ve ancak kat'î delillerle, açık naslarla sabit olan hususların itikadî meseleler içine sokulabileceğini öne sürdüklerini, zannî delillerle sabit olan hususlarında inanç alanı içine girmesine engel olmaya çalıştıklarını belirtmektedir (s.137). Bu noktada onlara göre; Allah'ın sıfatları tartışmaları, haşr ve neşr, halku'l-Kuran, mehdî inancı, Deccalin ortaya çıkışı gibi konular akaid konuları içerisine girmemektedir. Ceditçilerin tamamına yakını tarafından görüşleri kabul edilen Mercanî'ye atıfta bulunan yazar, onların kalam ilmine yönelik eleştirilerindeki asıl amaçlarının; ulemanın çoğu başta olmak üzere neredeyse halkın tamamının kalam kitaplarında yazılı olan her şeyi mutlaka inanılması gereken itikadî konulardan kabul ederek, farklı görüşler serdedenleri mühlid ve zındık olarak suçlamalarının önüne geçmek olduğunu söylemektedir (s.139). Aksi takdirde Müslümanların inanmakta serbest olduğu pek çok konuda onları inanmaya zorlamak ve inanmayanları İslam çerçevesi dışına itmek gerekecektir ki bu çok yanlış bir harekettir.

Bu konuda biraz daha ileri giden Musa Carullah'ın, bir cedel sanatı olarak kalamı, faydasız ve boş meselelerle uğraşan bir ilim olarak telikkî ettiği ve kalamcıların, aklın nüfuzunu kırdıklarını ve aklı bir kenara iterek, aklın kabul etmeyeceği anlayışları din namına halka kabul ettirdiklerini savunduğu görülmektedir. Yine Carullah'a göre; Müslümanlar, kalamcılar yüzünden, dinden çıkma korkusuyla, akıl ve iradeyi bırakıp, kendilerini mezheplerin dar sınırlarına hapsedmişler ve taassup belasına düşerek kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etme yoluna gitmişlerdir (s.143). Ayrıca Eş'arî kalam anlayışının tek doğruymuş gibi anlaşılmasının yanlış olduğunu, Eş'arîlikten başka anlayışların da var olduğunu vurgulayan Ceditçilerin, Ehl-i Sünnet dairesini genişletmeye çalışarak, Kuran ve sünnetle amel eden herkes ve her mezhebin bu daire içinde yer alması gerektiğini savundukları anlaşılmaktadır. Yazara göre, Tatar ceditçileri, içinde yaşadıkları Müslüman toplumun dinî anlayışını daha iyi bir konuma getirmek, mevcut taassubu kırmak ve yeni bir bakış açısı sunmak için yoğun çaba sarfetmişlerdir.

Allah'ın rahmeti ve özellikle kafirler için ahirette azabın ebedî olup olmadığı konusu ile ilgili görüşlerin değerlendirildiği, kısımda ilahî rahmetin umumîliğini savunan Mercanî, Carullah ve diğer ceditçilerin, cennet ve cehennem ile bunların içindekilerin ebedî olduğunu ancak cehennemdeki azabın ebedî olmadığını iddia ettikleri (s.153-166) vurgulandıktan sonra ceditçilerin tasavvufu ilgili değerlendirmelerine geçilmektedir. İdil-Ural bölgesinde, oldukça eski bir tarihi olan, tasavvufî anlayış ve tarikatlerin daha ziyade Yesevîlik ve Nakşibendîlik şeklinde kendini gösterdiği anlaşılmaktadır. Bir çok ceditçinin tasavvufî yapılanma içinde olmasına karşılık gerek şeyh gerekse mürid konumunda dahi olsa bu ceditçilerin, ıslahçı düşünce biçimleri ve içinde buldukları yapıyı sorgulama ihtiyacı hissetmeleri yönündeki çizgileriyle farklı bir noktada buldukları ifade edilmektedir (s.168). Bu çerçevede ceditçilerin eleştirileri tasavvufun buzatıhi kendisine yönelik olmayıp daha çok tasavvufun sonradan çeşitli hurafe ve batıl itikadlarla bozulmuş ve ilimden uzaklaşmış şeklindedir. Yazara göre ceditçiler açısından tasavvuf; bir yönüyle şer'î bir ilim, diğer bir yönüyle hakiki bir islam felsefesi olup, terbiye, mücahede ve ahlakî özellikler kazanma... gibi

temel özellikleri sayesinde bir medrese görevi de üstlenmektedir (s.172). Ancak ceditçilerin asıl eleştirilerini şeyhlere yönelttikleri görülmektedir. Ceditçilerin, dünya menfaatlerini amaç edinen şeyhlerin cahilliklerinden, acizliklerinden, miskinliklerinden bahsederek, tasavvufun bu yüzden bir okul olma özelliğini kaybettiği yönündeki iddiaları oldukça dikkat çekmektedir. Ceditçilerin, zikri, tevekkülü tembellik olarak algılayan, kendisi hiç çalışmayıp geçimini müridlerinden ve ziyarete gelenlerden sağlayan şeyhlere şiddetle karşı çıktıkları vurgulanmaktadır (s.174).

İdil-Ural bölgesinde yaşanan ceditçilik hareketi içerisinde, fikhî ve içtimaî konulardaki tartışmaların daha ziyade Kur'an'ın tercümesi, icthad ve taklid meselesi, mezhepler arasında telifik, Türkçe hutbe ve kadınların hukukî ve sosyal durumları ile ilgili konularda yoğunlaştığı görülmektedir. Ceditçilerin, Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesini bir ihtiyaç olarak gördükleri hatta Musa Carullah'ın, tercüme faaliyetinin mukaddes bir vazife olmanın yanısıra farz olduğunu iddia ettiği belirtilmekte (s.182) ve tebliğ ve beyan açısından konuyu ele alan ceditçilerin, İslam'ın doğru olarak anlatılması ve anlaşılması, mevcut ihtilafların çözümü ve Müslümanların bozuk akidelerinin düzeltilmesi gibi nedenlerle Kur'an'ı ana dilde anlamının şart olduğunu savundukları ifade edilmektedir (s.188-193).

İctihad ve taklid konusuna gelince, başta Müslümanların taklid batağına saplandığını, dini anlayanların da anlamayanların da bundan kurtulamadığını savunan el-Kursavî ve icthad kapısını kapatmanın Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına geleceğini düşünerek zarurî durumlar dışında taklidin caiz olmadığını, her Müslümana gücüne göre icthadın farz olduğunu savunan dolayısıyla icthad kapısının kapalı olduğu kanaatinin Müslümanlar arasında ilmin ve maarifin gelişmesine engel olduğunu iddia eden Mercanî olmak üzere ceditçilerin bu konuya özel bir önem verdikleri anlaşılmaktadır. Bu konuda en dikkat çekici isimlerdeki biri olan Abdullah Bûbî'ye göre; İctihad kapısının kapanması aklın gelişimini inkar anlamına gelmektedir. Oysa insanın aklına hitap eden İslam, şu veya bu kimsenin sözüne değil Kur'an ve sünnete dayanmayı istemektedir. Ona göre; esas ölçü Kur'an ve sünnettir, fakihlerin ve müctehidlerin sözü bunlara uygun olursa kabul olunur değilse kabul edilmez. (s.201-202)

İslam'ın akıl hürriyeti ve icthad temeline dayandığını ve ilk İslam asırlarının bunun en iyi örneği olduğunu belirten Musa Carullah'ın fikirleri de oldukça dikkat çekmektedir. İlk müctehidlere saygının onlardan sonra gelenlerin akıllarına zincir vurmamak demek olmadığını savunan Carullah, her hangi bir mezhebi veya mezhepleri taklidi caiz görmeyen, o mezheple Kur'an'ı neshetmek anlamına geleceğine, İslam'ı bir kaç müctehid veya mezhebin görüşüyle sınırlandırmanın "ilm-i Hüdâ'yı" bir iki müctehidin derecesine tenzil anlamına geleceğine işaret etmektedir. Yine onun, devamlı değişen ve gelişen cemiyet hayatında çözüme kavuşturulamamış bir çok meselelerin yanısıra gündeme gelen yeni bazı meselelerin çözümü için fikh kitaplarına değil, doğrudan Kur'an ve sünnete başvurmanın farz olduğu yönündeki fikirleri (s.204) dikkatimizi çekmektedir. Yazar, diğer ceditçilerin de; icthad kapısının kesinlikle açık olduğunu, her dönemin kendi müctehidini yetiştirmesi gerektiğini, dolayısıyla ilk müc-

tehidleri taklidin en iyi yolunun onların metodunu takip etmek olduğunu savunduklarını söylemektedir (s.207).

Geniş anlamıyla, değişik mezheplerin görüşlerinden, hükümlerinden gerek hüküm koymada gerekse amel etme yönünde, yararlanmayı ifade eden telfik konusuna gelince; İdil-Ural bölgesi ceditçilerinin genelde telfiki caiz gördükleri anlaşılmaktadır. Konuyu çeşitli yönleriyle tartışan ceditçiler, mukallidin kendisini bir mezheple kayıtlama gereğinin olmadığı, bir müctehid fakihin her zaman doğruyu bulduğunun iddia edilemeyeceği, Rasulullah zamanında, sahabe, tabiün ve büyük imamlar devrinde herkesin dilediği fakihten fetva sorduğu, ulema arasındaki ihtilafın rahmet olduğu gibi noktalardan hareketle telfiki caiz kılmaya çalışmaktadırlar (s.214-222). Hatta Carullah, bir insanın tek mezheple kayıtlanma durumunda bırakılarak, başka mezheplerin ruhsatlarından faydalanmamasının, dinle oynama veya dini eğlenceye almak olarak değerlendirilmesini, İslam dünyasının başına gelmiş en büyük felaketlerden kabul etmektedir. Ceditçilerin telfik konusundaki görüşlerinin, hakim kılmak istedikleri zihniyet açısından önemine işaret eden yazar, böylece onların taassup ve düşmanlığın önüne geçmeye çalıştıklarını, çünkü onlara göre, bir tek mezhebe bağlı kalma zorunluluğunun diğer mezheplere karşı taasup ve düşmanlığı körüklediğini belirtmektedir. Yazar, ayrıca İslam'ın kuşatıcılığı ve dinin kolaylaştırma ilkesinin sağlanması açısından telfiki kabul etmenin Kur'an ve sünneti merkeze alan ceditçi anlayışla uygunluk arzettiğini vurgulamaktadır (s.223).

Ciddi tartışmaların yapıldığı konuların başında gelen Tatarca hutbe meselesinde ise Arapça hutbenin halka hiç bir faydasının olamayacağı, esas amacın halka gerekli nasihatleri vermek ve gerektiğinde onları uyarmak olduğu, Arapça hutbeyi kimsenin anlamadığı, ayrıca bütün ibadetlerin ve dinî uygulamaların bilerek ve şuurlu olarak yapılması gerektiği gibi hususlara işaret edilerek akli ve fikhî deliller getirmek suretiyle ceditçilerin, Tatarca hutbenin zorunlu olduğunu ortaya koymaya çalıştıkları görülmektedir (s.224-240).

Kadınların hukukî ve sosyal durumu ile ilgili kısım incelendiği zaman, Türk-Tatar ceditçilerinin, günümüzde dahi önemli bir tartışma konusu olan, kadınların sosyal ve hukukî hakları ile ilgili konulara ciddiyetle eğildiği görülmektedir. Yazar, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da ceditçilerin, İslam'ın getirdiği hak ve hürriyetleri, sonradan dinleştiren veya din yerine kaim olmuş anlayışlardan ayırtırmayı hedeflediklerini belirtmektedir (s.248). Onların, İslam'ın kadınlara verdiği hak ve hürriyetlerin başta fıkıhçılar olmak üzere, Müslüman toplum tarafından ellerinden alındığını ispat etmeye çalıştıkları görülmektedir. Benzer tartışmaların günümüzde de yapıldığı ve aynı iddiaların ortaya atıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Araştırmaya konu olan dönemde kadınlarla ilgili tartışmaların, kadınların hak ve hürriyetleri ile sosyal konuları ve örtünme konuları üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Yarattığı itibarıyla bütün insanların eşit olduğunu savunan ceditçiler, kadının toplum içindeki statüsü ve eğitimlerini, kadınların temel hak ve hürriyetleri çerçevesinde değerlendirmektedirler. Yazarın atıfta bulunduğu Musa Carullah'a göre; medenî, içtimaî, edebî, siyasî ve dinî hakların hepsi kadınlar için de mevcuttur ve İslam dünyasının

içinde bulunduğu kötü durumun en önemli sebeplerinden birisi de kadınların temel hak ve hürriyetlerden mahrum edilerek, onların cahil bırakılmasıdır (s.257-258). Netici itibariyle yazarın tespitlerine göre, hemen hemen bütün ceditçiler, başta eğitim hakkı olmak üzere, kadınların bütün temel hak ve hürriyetlerden sonuna kadar faydalanması gerektiğini savunmaktadırlar.

Ağırlıklı olarak dinî ve felsefî konuların ele alınmasının ardından eserin üçüncü bölümünde ise, ceditçilik hareketinin diğer bir boyutunu oluşturan, eğitimde yenileşme konusu incelenmektedir (s.275-308). Bu çerçevede eğitimde yenileşme hareketinin kazan bölgesine girişi, bu konudaki ilk faaliyetler ve ceditçilerin konu ile ilgili görüşleri ele alınmaktadır. İlk önce mevcut eğitim sisteminin yetersizliğine dikkat çeken ceditçilerin, eleştirilerini, mevcut medreselere, okutulan derslere, ders kitaplarına ve bu kitapların muhtevalarına yönelttikleri görülmektedir. Mesela, yazarın, görüşlerine yer verdiği ceditçilerin Abdurrahim Otuzimeni'ye göre; medreselerde hayatta faydalı olabilecek ilimler okutulmamakta ve başta fıkıh olmak üzere bazı ilimlere yeterince önem verilmemektedir. Yine Kursavi'ye göre; medreselerde okutulan kitaplar, mutaassıp bir şekilde Eşarî kelamını savunan, dinin aslından olmayan şeyleri inanılması zaruriymiş gibi gösteren, öğrencileri anlamsız tartışmalarla uğraştırıp onların Kur'an ve sünnete doğrudan müracaatını engelleyen bir yapıdadır ve talebeleri, bidatlarla, hurafelerle dolu taklîdî bir anlayışa sürüklemektedir (s.280). Bunların yanı sıra, medreselere yönelik olarak, öğrencilerin uzun süre okumalarına rağmen cahil yetiştikleri, hesap, coğrafya, tarih vb. konuları bilmedikleri ayrıca disiplinsiz davranışların sergilendiği ve yine ezbere dayalı bir sistemin hakim olduğu eski usûl mekteplerde kokuşmuş ve insanları tembelleğe, dilencililiğe alıştıran bir yapının olduğu şeklindeki eleştirilerin ön plana çıktığı görülmektedir (s.283-289).

Yazar, ceditçilerin eğitimde yenileşme hareketiyle amaçladıkları ana hususları üç maddede toplamaktadır: Bu hususlardan birincisi; takip edilen mevcut harf metodunu bırakıp, daha kolay olan ses (avaz) metodunu uygulamaktır. İkincisi; mektep ve medreselerin programlarına fen bilimlerini girdirmek ve üçüncüsü ise; öğretim dilini ve ders kitaplarını Türkçeleştirmektir. Yazar ayrıca bu üç amacın dışında, imtihan sisteminin getirilmesi, okul binalarının fizikî şartlarının düzeltilmesi, yeni ders kitaplarının hazırlanması, öğretim yılının ikiye bölünmesi gibi esaslarında yerleştirilmesinin amaçlandığını belirtmektedir (s.290-291). Eğitimde yenileşme çabaları çerçevesinde, eğitimin ana dilde yapılması prensibinden hareketle, ceditçilerin, öğretim dilinin Türkçeleştirilmesi yönündeki çabaları dikkat çekmektedir. Bu gün bile güncelliğini koruyan ana dilde eğitim hususunda Tatar ceditçilerinin oldukça başarılı oldukları ve nitekim 1917'ye gelinceye kadar bir çok mektep ve meresede öğretim dilinin Türkçe yapılmaya başlandığı görülmektedir.

Yapılan çalışmanın neticesinde, Türk dünyasında yaşanan dinî yenileşme ile ilgili kanaatlerini dile getiren yazar, İdil-Ural merkezli bu hareketin, İslam dünyasının farklı bölgelerindeki yenileşme hareketlerinden bağımsız olarak, kendi özgün şartlarında doğduğunu ancak zamanla diğer yenilikçi hareketlerden etkilendiğini dile ge-

tirmektedir. Yazara göre; dinî düşürcedeki ceditçilik hareketinin en önemli karakteri, oldukça geniş bir bakış açısı sunmasıdır. Bu bakış açısı; İslam'ın evrensel mesajının, bir veya bir kaç mezhebin, şu veya bu zaman diliminin sınırları içine hapsedilmesine karşı çıkmaktadır. Bu çerçevede ceditçiler, Kur'an ve sünnetin yeniden anlaşılmasını savunmaktadırlar. Savundukları fikirlerden bazılarının daha önceleri ortaya atılmış olmasına rağmen yazara göre; ceditçilerin geliştirmeye çalıştıkları bütünlükçü ve açılımcı ve daha da önemlisi kuşatıcı bakış açısı onların ceditçi olarak nitelendirilmesi için yeterlidir. Yine yazarın tespitlerine göre Tatar ceditçilerinin en önemli hedefi; dinin, Allah için değil insanlar için olduğunu Müslümanların zihnine yerleştirmek ve onları içine düştükleri bunalımdan, ikilemden çıkarmaktır (s.309-310).

İbrahim Maraş tarafından hazırlanan "Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)" isimli bu eser, konu ile ilgili çok zengin bir literatüre dayalı olarak, bilimsel yöntemlerle ve akıcı bir üslûp kullanılarak hazırlanmıştır. Ayrıca titiz bir çalışmanın ürünü olan bu eser, İslam dünyasında ortaya çıkan yenilikçi hareketlerin önemli bir boyutunu oluşturan ve "Ceditçilik" ismiyle meşhur olan, İdil-Ural bölgesindeki yenileşme hareketini önemli ölçüde aydınlığa kavuşturması yönüyle de orijinal bir nitelik taşımaktadır.

Bu eserde, üzerinden yaklaşık bir asır geçmesine rağmen ceditçilerin, Müslümanların gündemindeki yerini hala muhafaza eden, bir çok konuyu ciddiyetle ele aldıkları ve çözüm önerileri sundukları görülmektedir. Ulaştıkları fikrî seviyede dikkate alınarak ceditçilerin, hür düşünceye önem veren, akli ön planda tutan, eleştirel bir tutum sergileyen, taassuptan uzak, açık görüşlü ve bütünlleştirici özellikleri onlara ayrı bir önem verilmesini zorunlu kılmaktadır. Sağlıklı bir din anlayışının oluşması yönünde çaba sarfeden ceditçilerin, kuru bir kavram tartışması içine sürüklenmeden, olayların tarihi ve nesnel boyutunu da dikkate alarak fikir üretmeleri ve problemlerin çözümünü amaç edinerek hareket etmeleri, yeni bir takım açılımların ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Ceditçilerin, yenilikçilik hareketi çerçevesinde, sahip oldukları tarihî ve kültürel mirası yok saymadıkları hatta zaman zaman bu mirası hareket noktası olarak kabul ettikleri görülmektedir. Ceditçiler tarafından ortaya atılan fikirlerin, bugün Müslümanların karşı karşıya buldukları problemlerin çözümü için sağlıklı bir zemin oluşturulmasına katkı sağlayacağı kanaatini taşımaktayız.

Yusuf GÖKALP\*\*

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

\*\* Araş. Gör., Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (İslam Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı