

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXXIII

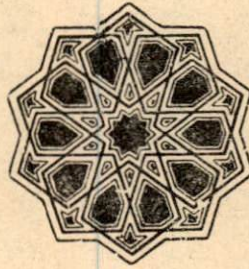


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt: XXXIII



*Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına  
aittir.*

## İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU <i>La Critique De L'Enseignement et en Particulier Celui Du Kalâm</i> .....	1
Prof. Dr. Mehmet Rami AYAS <i>Bir Gerçeklik Bilimi Olarak Sosyoloji ve Tahir Çağatay</i> .....	11
Prof. Dr. İsmet KAYAOĞLU <i>İslâm ve Hristiyan Batıda Kurumlar</i> .....	41
Doç. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN <i>İslâm Hukukunda Zina Suçunun Mahiyeti ve Cezası</i> .....	61
Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK <i>Yahudilikteki Arz-ı Mev'üd Anlayışının Boyutları</i> .....	101
Doç. Dr. Şevki SAKA <i>Kur'an'da Ta'rid Yoluyla Anlatım</i> .....	113
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKBULUT <i>Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri</i> .....	129
Yrd. Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU <i>Güney Asya'da İslamın Yayılmasında Sufilerin Rolü</i> .....	157
Yrd. Doç. Dr. Recep DİKİCİ <i>Az-Zaccâc'ın Süleymaniye Kütüphanesindeki Yazma Kitâb al-Aruz'u</i> .....	179
Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER-Arapça Öğretim görevlisi Dr. Adem AKIN <i>İslam'a Göre Ses ve Musiki Sanatı</i> .....	187
Dr. Mehmet ÖZDEMİR <i>Gayr-ı Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülü's'deki Uygulamaları</i> .....	203
Ar. Gör. Sönmez KUTLU <i>Horasan ve Maverâünehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı</i> .....	239

**LA CRITIQUE DE L'ENSEIGNEMENT  
ET EN PARTICULIER CELUI DU KALĀM\***  
(XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> Siècles)

Prof. Dr. M. Sait YAZICIOĞLU

1. LE COMMENCEMENT DE LA DECADENCE DES MEDRESES

Le début de la détérioration de l'enseignement dans les *médrésés* remonte à l'époque même de Mehmed II le Conquérant, époque à laquelle ont été constituées pourtant les bases très solides de cet enseignement.

Les documents se rapportant aux agissements estudiantins au temps du Conquérant sont très peu nombreux<sup>1</sup>. A part quelques cas exceptionnels, il ne semble pas que l'on ait connu de grands troubles dans les établissements d'enseignement à cette époque.

Les causes de ces troubles au XV<sup>e</sup> siècle ne paraissent pas être en rapport avec le système d'enseignement, car celui-ci ne posait pas de grands problèmes, après les réformes considérables et l'ouverture des *médrésés* de *Sahn-ı Semân*". De plus, le Conquérant s'occupait toujours lui-même de l'enseignement, en ce qui concerne aussi bien les étudiants que les enseignants<sup>2</sup>. Les quelques légers troubles que l'on signale étaient plutôt liés à des querelles entre étudiants, vraisemblablement pour des raisons personnelles<sup>3</sup>. En fait, il est bien difficile de connaître les causes exactes des troubles estudiantins à cette époque, car il s'agissait

\* Bu makale "Le Kalâm et Son Rôle dans la Société Turco-Ottomane aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> Siècles" adlı Doktora tezimizden alınmıştır.

1 Dans un guide de l'enseignement fait au temps du Conquérant, nous trouvons la phrase suivante: "Qu'on ne donne pas de chambre aux gens rebelles (*ahl-i fasâd*)", ce qui prouve qu'il y avait un certain nombre de troubles dans les *médrésés* à cette époque. V. AKDAĞ (M.), *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Ankara, 1975, pp. 156, 157, n. 1.

Selon certains, la décadence des *médrésés* commence dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. C'est aussi le commencement de la décadence des autres institutions. V. BALTACI (Dr. Cahit), XV. ve XVI. asır Osmanlı Eğitim ve Öğretim Faaliyetine Toplu bir Bakış, *Diyanet Dergisi*, t. XV, no: 1, Ankara, 1976

2 UZUNÇARŞILI (İ.H.) *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara, 1965, pp. 67, 68.

3 AKDAĞ (M.), op. cit., p. 156.

de troubles mineurs, sans intérêt, et on ne trouve presque pas de documents qui y fasse allusion.

C'est seulement vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle que les troubles étudiants deviennent graves. Les étudiants descendaient en groupe dans la rue et se livraient parfois au pillage et à des actes de banditisme<sup>4</sup>. Autrement dit, un siècle après les réformes radicales du XV<sup>e</sup> siècle, commençait l'anarchie et la décadence des *médrésés*.

Quelles étaient donc les causes de cette détérioration ?

Certains accusent la mauvaise qualité de la méthode d'enseignement, le problème de la langue et celui des manuels classiques utilisés dans les *médrésés*<sup>5</sup>. Ce sont certainement des motifs qui ont contribué largement à la décadence rapide, mais il y a encore d'autres facteurs importants.

Ainsi, la nomination de professeurs incompetents grâce à l'intervention des Sultans surtout, mais aussi des grands dignitaires de l'Etat, fut une cause de décadence, aussi bien pour les enseignants que pour les étudiants. Selon M. Uzunçarşılı, ces mesures de favoritisme avaient commencé au temps du Sultan Bayezid II (1481-1512). Lorsque celui-ci voulut nommer Hamzâ Nûr al-Dîn, surnommé "Zamîrî", le "*kâdî 'asker*" de l'époque, Müeyyed-Zâde 'Abdurrahmân Efendi s'était opposé à cette nomination en raison de l'incapacité totale du candidat. Malgré cela, le Sultan ne revint pas sur sa décision, et répondit au "*kâdî 'asker*" : "s'il ne peut enseigner les sciences élevées (*funûn 'âliya*), il peut enseigner le "*Muṭawassit*", un des commentaires d' "*al-Kifâya*", traité de la syntaxe arabe"<sup>6</sup>.

Certains professeurs incompetents étaient incapables d'enseigner correctement. Pour s'opposer à cela, une loi (*Kânûn-nâme*) a été faite en 1538, au temps du Sultan Süleyman Ier le Législateur. A propos de ces professeurs, on peut lire ces lignes: "qu'ils fassent étudier les textes (*matn*) en entier, plutôt que de se contenter d'un passage de chaque ouvrage"<sup>7</sup>. Cela prouve que certains professeurs ne suivaient pas les

4 Ibid., pp. 158, 159.

5 KARAARSLAN (Nasuhî Ünal), *L'enseignement en langue arabe chez les Turcs Ottomans jusqu'aux Tanzîmât*, Thèse de doctorat 3<sup>e</sup> cycle soutenue à la Sorbonne (Paris IV), Paris, 1976, p. 92.

6 UZUNÇARŞILI (İ. H.), *İlmîye Teşkilatı*, op. cit., p. 69. KARAARSLAN (N.Ü), op. cit., p. 92. Pour la nomination des gens incompetents V. aussi ALİ (Muştafâ), *Mavâ'id al-Nafâ'is fi Kawâ'id al-Macâlis*, (La vie sociale et les coutumes dans l'Empire Ottoman au XVI<sup>e</sup> siècle). Préparé et mis à jour par Cemil Yener, İstanbul, 1975, p. 76.

7 ÜNVER (A. Süheyl), *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul, 1946, p. XXIV. (L'article de Osman Ergin sur les *médrésés* Ottomans dans cet ouvrage).

programmes normaux et ne faisaient même pas étudier les classiques en entier.

Il y a encore une raison importante de la décadence des *médresés*: il s'agit de la nomination des fils de certains grands savants. Ces familles pouvaient accéder à un poste de l'enseignement, sans avoir à attendre leur nomination. Il en était ainsi pour les fils des *Şeyh al-İslâm*, des *kâdî asker*, des juges des trois villes principales (Istanbul, Bursa, Edirne), et de ceux des professeurs du palais impérial<sup>8</sup>. Il n'était pas nécessaire que le fils d'un grand savant soit lui-même un savant réputé, et on a d'ailleurs pu voir des gens incapables et ignorants occuper de hautes fonctions<sup>9</sup>.

La description que le grand historien 'Âli fait de la situation dans les *médresés* ottomanes de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle dans son livre intitulé "*Küh al-Ahbâr*" est assez instructive: "il est devenu impossible à notre époque que les *müderis* fréquentent l'école quatre jours par semaine, et que les étudiants se consacrent aux études et aux recherches. Il y a des *müderis* qui n'y vont même pas une fois par mois, et si (par hasard) ils y vont, alors ils n'y trouvent pas d'étudiants; et s'ils en trouvent, ils ne sont pas capables d'enseigner.

"Selon certains, la raison de cette négligence et de cette incompétence est l'apparition sur la scène des "*Mevâli zâde*". Ceux-ci, fils des professeurs des Sultans (*Padişah hocası*), lorsqu'ils atteignent l'âge de quatorze ou quinze ans, deviennent professeurs de "*dâhil*" à cinquante *ağçe*; s'il s'agit du fils du *Şeyh al-İslâm*, alors il sera professeur de "*Hâriç*" à cinquante *ağçe*; ceux des *kâdî asker* sont nommés professeurs aux *médresés* à quarante *ağçe*; et ceux des juges des provinces à celles à vingt-cinq ou trente *ağçe* sans aucun délai d'attente"<sup>10</sup>.

Dans cette situation désastreuse, les *médresés* ne pouvaient évidemment pas remplir leurs fonctions efficacement, et la vie culturelle et intellectuelle ne pouvait pas suivre la même progression que la puissance militaire ottomane.

Le système de l'administration a lui-même participé au déclin des *médresés*. Ainsi, on nommait parfois des *müderis* dans des *médresés* qui

8 UZUNÇARŞILI (İ.H.), op. cit., pp. 71-74. KARAARSLAN (N.Ü), op. cit., p. 93.

9 "On voit parfois des savants qui ont accédé à des postes très importants, et qui se trouvent dans l'incapacité". V. YURDAYDIN (H.G.), *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara, 1971, p. 113. V. aussi ÂLİ (Mustafâ), *Mavâ'id al-Nafâ' is fi Kawâ'id al-Macâlis*, op. cit., pp. 78, 79.

10 ÂLİ, *Küh al-Ahbâr*, İstanbul, 1890. Cité par UZUNÇARŞILI (İ.H.), op. cit., p. 69. KARAARSLAN (N. Ü), op. cit., pp. 93, 94.

n'existaient même pas. On comprend mal comment se faisaient ces nominations bizarres. Peut-être la raison était-elle de trouver du travail à des jeunes professeurs (*müderris*), et de faire face ainsi à une sorte de chômage intellectuel. Mais il est évident que ces jeunes professeurs ne pouvaient pas approfondir leurs connaissances, faute de pouvoir se consacrer à des travaux scientifiques, et ainsi n'avaient pas la possibilité d'améliorer leur niveau scientifique.

A des époques ultérieures, au XVIII<sup>e</sup> siècle par exemple, d'autres facteurs encore ont contribué à cette décadence. Le système du "vaqf" (fondation pieuse), par exemple, est considéré par certains comme une barrière au développement de la culture<sup>11</sup>. "La plupart des fondateurs des principaux établissements; en pensant aux intérêts familiaux plutôt qu'au développement de la culture, ont ensuite stipulé que ces fonctions seront, après eux, confiées à leurs descendants qui se succéderont jusqu'à leur extinction... ainsi, ces fonctions sont devenues des professions héréditaires qui n'assuraient à certaines familles que des moyens pécuniers de subsistance et le prestige social"<sup>12</sup>.

Nous ne pouvons pas prétendre la même chose pour le XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle, car les recherches effectuées dans ce domaine ne nous permettent pas de porter un jugement décisif sur ce problème. Mais il est fort probable que les origines de cette détérioration remontent au XVI<sup>e</sup> siècle.

Ce début de décadence dans les *médrésés* a eu des conséquences très graves sur la vie culturelle et intellectuelle du pays. Faute d'un enseignement complet et sérieux, les étudiants ont commencé à s'agiter, et la situation est devenue catastrophique vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Le pouvoir central dût faire face à des étudiants rebelles qui se livraient à des actions prenant un caractère de révolte contre l'État. Dans la plupart des cas, on trouve des juges (*kâdî*) mêlés à ces désordres<sup>13</sup>, car, eux-mêmes, étaient formés dans ces *médrésés* et connaissaient les conditions que nous venons de décrire.

## 2- LA CRITIQUE DE L'ENSEIGNEMENT DU KALÂM

Dans une telle situation, l'enseignement du *Kalâm* ne tenait pas une place très importante. Selon M. Laoust l'officialisation du *hana-*

<sup>11</sup> YEDİYILDIZ (B.), *L'Institution du Vaqf au XVIII<sup>e</sup> Siècle en Turquie*, Thèse de Doctorat, Paris, 1975, p. 237.

<sup>12</sup> Ibid., p. 237.

<sup>13</sup> UZUNÇARŞILI (I.H.), *İlmiye Teşkilatı...*, op. cit., pp. 250-252. On signale des juges qui ont accepté des pots de vins. V. Aİİ (Muşafâ), *Mawâ'id al-Nafâ'is*, İstanbul, 1975, p. 78.



fisme par les Ottomans, en tant que doctrine d'Etat, a favorisé la prépondérance du *fiqh* sur le *Kalām*, et aussi a fixé la pensée musulmane en lui enlevant une bonne part de sa liberté créatrice<sup>14</sup>.

Le libéralisme du XV<sup>e</sup> siècle se trouva réduit dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, à cause des difficultés sociales qui avaient débuté vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Au lieu de combattre sur le plan intellectuel, les dirigeants et les savants ont cru bon de s'attacher au conformisme et au conservatisme. Cette situation a eu évidemment des répercussions sur l'enseignement du *Kalām* ainsi que sur la philosophie.

Durant les époques dont nous nous occupons, les sciences religieuses tiennent une place très importante. Car "au Moyen Age on jugeait ordinairement de la dignité d'une science d'après celle de son objet: la théologie venait donc en tête"<sup>15</sup>. A vrai dire, chez les Turcs aussi, la place des sciences religieuses était considérable, mais le *Kalām*, la philosophie et d'autres sciences rationnelles ont pratiquement perdu l'importance qu'ils avaient vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Dans le domaine de la logique (*mantık*) par exemple, nous ne trouvons pratiquement pas d'ouvrage écrit par un savant turc. Ce qu'on a fait, c'est de traduire ou commenter les ouvrages concernant la logique, écrits par des savants antérieurs<sup>16</sup>.

Au cours des siècles ultérieurs, on a pris conscience de ce fait; ainsi Kâtip Çelebî, en citant Cürçânî, critique cette situation en ces termes: "on ne peut pas faire une démarche scientifique sans s'appuyer sur la logique et on n'accorde pas d'ailleurs d'importance à une telle chose"<sup>17</sup>. Selon lui, lorsqu'ils rencontraient des questions touchant la philosophie ou les mathématiques en faisant leurs cours, les *müderris* ne prenaient pas même la peine de les expliquer, soit du fait de leur ignorance, soit du fait de leur hostilité envers ces sciences<sup>18</sup>.

La théologie, selon R. Mantran "n'est pas une science très en vogue chez les Turcs"<sup>19</sup>. Il suffit de voir la place peu importante que tenait

14 LAOUST (H.), *Les Schismes dans L'Islam*, Paris, 1965 p. 311. GOLES (Paul) *La lutte contre les Turcs*, Paris, 1969, pp. 63, 67, 68.

15 BLANCHE (Robert), *L'Epistémologie*, PUF, Collection Que Sais-je?, Paris, 1972, p. 76.

16 AYNÎ (M. Alî), *Türk Mantıkçuları*, Dârülfunûn İlähiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1928, t. III, p. 55.

17 Ibid., p. 55.

18 Ibid., pp. 55, 56.

19 MANTRAN (R.), *La Vie Quotidienne à Constantinople au Temps Soliman le Magnifique et de Ses Successeurs (XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> Siècles)*, Paris, 1965, p. 228

le *Kalâm* dans les *médrésés* par rapport aux autres sciences religieuses comme le commentaire du Coran (*tafsîr*), les traditions du prophète (*hadîs*) et la jurisprudence (*fikh*), pour comprendre que ce jugement est bien justifié.

D'autre part, la stipulation d'un certain nombre d'ouvrages pour l'enseignement du *Kalâm* n'a pas joué en faveur du développement de cette science. On se contentait en effet d'étudier ces livres ainsi que plusieurs de leurs commentaires. Comme toutes les sciences, le *Kalâm* n'était enseigné que dans les *médrésés*, et cela, au moyen d'ouvrages précis, stipulés par les dirigeants. Ainsi, le contenu de l'enseignement du *Kalâm* et d'autres sciences était réduit à quelques ouvrages.

Le traditionnalisme intervenait pour une grande part dans cette situation. Comme nous l'avons déjà souligné, le hanafisme-mâturidisme était la doctrine préférée des Turcs, et tous les ouvrages consultés dans les *médrésés* reflétaient les idées de cette école. De plus, il y avait plusieurs commentaires de textes fondamentaux pour bien expliquer cette doctrine. Ainsi l'enseignement formaliste des *müderriş* est cantonné dans la théologie et ne donne lieu à aucune prise de position nouvelle en cette matière, non plus qu'en philosophie<sup>20</sup>.

Il semble que ce traditionnalisme strict ait empêché les *müderriş* ou les étudiants d'entamer des discussions sur certains points, ou de critiquer les auteurs, comme cela se faisait au XV<sup>e</sup> siècle. Au contraire, on imitait les anciens auteurs à travers ceux de leurs textes qui avaient été choisis. Il est assez rare d'ailleurs de rencontrer un commentateur qui critique le texte qu'il commente, son seul souci étant d'expliquer et de faire comprendre le texte ou l'ouvrage en question. Evidemment, il y a des exceptions à cela. C'est le cas du "*Tacrid*" d'al-Tūsī qui fut commenté par plusieurs savants. Le commentaire d'al-İsfahānī (m. 1345) était enseigné dans les *médrésés* Ottomanes, parce que l'auteur avait souligné et expliqué les idées d'al-Tūsī était un savant şî'ite.

D'où vient donc cette négligence vis à vis du *Kalâm*?

Il semble bien que ce soit le système même de l'enseignement qui constitue le fond du problème. A partir du XVI<sup>e</sup> siècle surtout, avec les conquêtes de nouvelles provinces, l'Empire avait besoin de fonctionnaires comme "cadis" et "müftis", et les fonctionnaires étaient formés uniquement dans les *médrésés*. Celles-ci étaient presque devenues des écoles pour la formation des fonctionnaires d'Etat<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Ibid., p. 231.

<sup>21</sup> ÜNVER (A. Süheyl), *Fatih Külliyesi...*, op. cit., p. XXIII (l'article de Osman Ergin).

Ces fonctionnaires, du fait des fonctions qui leur étaient attribués, avaient surtout besoin de connaissances en matière de jurisprudence (*fikh*). Ils suivaient les cours du *Kalām* dans les médrésés dans le cadre de ce que nous avons décrit dans la première partie de notre travail. "Les théologiens, philologues et juristes, ne songeaient plus qu'à acquérir les connaissances indispensables pour leur formation professionnelles d'enseignants, de juges ou de *mūftis* et, ces connaissances, ils pouvaient les puiser dans un nombre assez limité de textes et de manuels munis de glosses et de notes marginales"<sup>22</sup>. Après avoir terminé leurs études ils ne voyaient pas en général la nécessité d'approfondir leurs connaissances sur le *Kalām*. C'est d'ailleurs une des causes de l'absence de grands noms dans le domaine du *Kalām*.

### 3. LA VOIE DE L'HERMENEUTIQUE ET SES CONSEQUENCES

Cette mauvaise voie constituait, si l'on peut dire, une barrière au développement culturel et intellectuel. En principe, on choisit certains "textes de base" et ce "texte magistral sera immédiatement recouvert, ligne par ligne, mot par mot, d'une double glose ou commentaire: grammatical ou doctrinal. Un second commentateur nous donnera parfois la glose de la glose. Cette méthode sera si bien répandue qu'il arrivera à l'auteur du *matn* de se commenter lui-même"<sup>23</sup>.

C'est le cas de '*Aqā'id al-Nasafiyya*' d'al-Nasafī et de la "*Kasīda al-Nūniyye*" de Hıdır Bey. Les '*Aqā'id*' surtout ont été maintes fois commentés, et presque tous les savants turcs ont écrit quelque chose sur ce texte. Pour donner un exemple, nous pouvons citer l'enchaînement suivant: les '*Aqā'id*' furent d'abord commentés par al-Taftāzānī, lui-même glosé par Hayālī Ahmed Efendi, lui-même glosé par Siyalkūtī.

Quel est donc le rôle du philologue dans la société?

"La philologie est connaissance du connu... Il faut entendre par là que le philologue n'a pas à être original au sens de la création directe et spontanée d'une oeuvre comme celle du physicien qui découvre une nouvelle équation, du philosophe qui élabore un nouveau système ou du poète qui écrit un nouveau poème. L'objet de la philologie est de mieux connaître ce qui est connu, mais avec plus de précision et de perspicacité, par conséquent de reconnaître une activité humaine en vue d'une interprétation qui la rend plus intelligible... Il n'est pas un créateur au premier degré, mais un savant au second degré, qui cherche à expliciter les implications dissimulées ou enfouies des oeuvres des autres"<sup>24</sup>.

22 BABINGER (F.), *Mahomet II, Le Conquérant et Son Temps*, Paris, 1954, p. 573.

23 GARDET (L.), ANAWATI (G.), *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris, 1970, p. 262.

24 FREUND (Julien), *Les Théories des Sciences Humaines*, PUF, Coll. Sup., Paris, 1973, p. 57.

Dans ce passage on explique très bien le rôle que joue le commentateur dans ce domaine. Il est important d'insister sur ce sujet, car cette méthode a eu des conséquences défavorables sur la vie culturelle des Ottomans. Hormis quelques exceptions, on ne trouve presque pas d'ouvrage écrit sur le Kalâm par les savants tures. Au lieu d'écrire de nouveaux ouvrages, on a commenté ceux des autres, et cette mauvaise méthode a donc entravé la croissance des sciences rationnelles telles le *Kalâm* et la philosophie. Le principal souci du commentateur en effet n'était pas d'apporter de nouvelles idées, mais seulement d'expliquer et de faire comprendre le texte en question.

Quelles étaient donc les raisons de cette méthode?

A première vue, il s'agit d'un problème de langage, car la langue arabe restait encore une langue étrangère pour les Turcs. Et, malgré le langage fortement arabisé, surtout dans le domaine des sciences religieuses, le Turc vivait toujours dans les milieux populaires<sup>25</sup>. Pour les étudiants, il était ainsi difficile de comprendre même les textes de base. Les professeurs et les savants se trouvaient dans l'obligation de commenter ces textes pour que les étudiants puissent les comprendre. Dans la plupart des commentaires de la "*Nūniye*", tels "*Şarh al-Qasida al-Nūniye*" de 'Uryānī et "*Matālib al-İrfāniya wa izāhat al-Nūniye*" d'İsmā'īl Hakkī b. Hal'īl, on commence par des explications grammaticales, mot par mot, et ensuite on essaie de donner le sens complet du vers.

A côté du problème de la langue, il semble que ce soit le traditionalisme qui ait empêché les savants d'écrire de nouveaux ouvrages avec de nouvelles idées. Comme nous l'avons déjà dit, les Ottomans étaient attachés aux idées hanafites-māturīdites. Le principal souci des savants était donc de suivre cette voie et de faire expliquer les idées des grands savants de cette école. C'est ainsi qu'on peut expliquer la multiplicité des commentaires sur les '*Aqā'id*' d'al-Nasafī. Surtout après l'officialisation du hanafisme à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, les savants ont insisté pour la propagation de cette doctrine. La meilleure façon de propager leurs idées était selon eux, de commenter leurs ouvrages pour qu'ils puissent être compris par tout le monde, et surtout par les étudiants des *médresés*. Le danger de Şi'isme aussi était un facteur qui encourageait ce traditionalisme strict.

<sup>25</sup> MANTRAN (R.), *La Vie Quotidienne...*, op. cit., p. 230. Cf. MARDİN (Prof. Şerif), *Din ve İdeoloji*, Ankara, 1969, p. 101.

Enfin, il faut souligner la fonction des *médrésés* comme autre raison de cette méthode. A partir d'un certain moment, les *médrésés* étaient devenues des écoles qui formaient les fonctionnaires d'Etat. Le but n'était donc pas de former des chercheurs, mais des fonctionnaires dont l'Etat avait besoin. Dans ces conditions, l'enseignement n'était pas approfondi; au contraire, on se contentait d'étudier quelques textes avec l'aide de plusieurs commentaires. Donc les professeurs, en commentant ces "ouvrages de base", facilitaient la tâche des étudiants. De plus, à cause du besoin de fonctionnaires, la durée de l'enseignement été raccourcie, et à certaines époques, les étudiants ont obtenu leurs diplômes sans terminer la durée normale de leurs études<sup>26</sup>.

Les conséquences de cette situation au niveau de la vie culturelle de la société Turco-Ottomane furent tout à fait néfastes. Penchés sur certains livres ou plutôt sur certains textes pour les commenter, les savants étaient enfermés eux-mêmes dans des idées bien déterminées, et le développement de personnalités marquantes n'était de ce fait pas possible. C'est pour cette raison que nous ne pouvons pas relever de grands noms dans le domaine du *Kalâm*, en dehors de quelques exceptions. Nous trouvons seulement des savants qui essaient d'apporter de nouvelles idées à travers des commentaires, mais qui restent toujours limités aux textes qu'ils commentent.

Au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles c'est presque cette même voie qui était suivie. On peut facilement dire que cette pratique du commentaire s'est poursuivie jusqu'à la fin de l'Empire Ottoman. D'ailleurs, avec le commencement du déclin de l'Empire Ottoman, on ne pouvait pas attendre une amélioration dans la vie culturelle et intellectuelle. A l'exception de quelques écrits il; faudra attendre le XX<sup>e</sup> siècle pour trouver un ouvrage composé concernant le *Kalâm*. En effet, c'est İsmâ'îl Hakkı İzmirli (m. 31.1.1945) qui a écrit un ouvrage de *Kalâm* en deux volumes, intitulé "*Yeni İlm-i Kelâm*"<sup>27</sup> (La Nouvelle Science du Kalâm). İsmâ'îl Hakkı İzmirli est considéré par certains comme un réformiste.

26 ÜNVER (A. Sübeyl), *Fatih Külliyesi...*, op., cit., p. XXIII. (l'article de Osman Frgin sur les *médrésés* Ottomanes).

27 İZMİRLİ (İsmâ'îl Hakkı), *Yeni İlm-i Kelâm*, il a été édité plusieurs fois à Istanbul. (Par exemple t. I: Evkaf-ı İslâmiye Matbâ'ası, 1341/1922; 1339/1920, t. II: Matbâ'a-i 'Âmira, 1340/1921; 1343/1924).

Pour İsmâ'îl Hakkı İzmirli voir, TUNÇ (Dr. Cihat), "Cumhuriyetin 50. yılında Kelâm ilmi sahasındaki Çalışmalar" (= les travaux dans le domaine du Kalâm au cinquantième de la République), In 50. Yıl (Cinquantième), publié par la Faculté de Théologie de l'Université d'Ankara, Ankara, 1973. pp. 295, 296, 297.

Voir aussi, HİZMETLİ (Sabri), *La Vie et les Oeuvres d'İsmail Hakkı İzmirli*. Thèse, Paris, 1976: *Les Idées Théologiques d'İzmirli İsmail Hakkı dans le Nouveau İlm el-Kelâm*, Thèse de Doctorat, Paris, 1979.

**BİR GERÇEKLIK BİLİMİ OLARAK SOSYOLOJİ**  
**VE**  
**TAHİR ÇAĞATAY**

Prof. Dr. Mehmet Rami AYAS

Sosyolojinin bir bilim dalı olarak bugünkü adıyla anılışı ve bir bilim dalı olarak oluşmağa başlaması henüz iki yüzyılı bulmamıştır.

O, insanla ilgili, daha doğrusu insan topluluklarını konu edinen bir bilimdir. Türkçe olarak toplulukbilimi veya toplumbilimi diye anılmaktadır. İnsan topluluklarıyla ilgili antropoloji, tarih gibi bilimlerde bulunmaktadır. Ancak, Sosyolojinin insan topluluklarına bakışı ve onlarla ilgili soru sorma biçimi bu gibi insanbilimlerinden farklıdır. Onun konusu doğrudan doğruya insan topluluklarının varlığı ve insanlararası ilişki süreçleridir; her türlü topluluk gerçeğinin varoluşu, biçimi, onların varlığını oluşturan ya da varlıklarında karşılıklı alışverişleri yaşayan, birbirleriyle yakınlaşıp birleşen ya da birbirinden uzaklaşıp kopan, böylece kimilerinden uzaklaşırken kimileriyle yaklaşan, insanların çeşitli birliktelikleridir. Bu birlikte bulunuşların başka kişilerle ve birarada varoluşları, alışverişleri, onlarla bağlantıları veya rekabetleri ve mücadeleleri de bu bilimin yakından ilgilendiği görünüşlerdendir. O, birlikte yaşamamanın, birlikte varolmanın ya da yine hangi türden olursa olsun topluluk varlığının, birlikteliğin çözülüp dağılımının ilkelerini ve genel geçer yasalarını bulmağa çalışır. Şu var ki, insanın tekbaşına varolduğu ve varlığını tekbaşına sürdürdüğü bilinmiyor. Demek ki insan bir topluluk varlığıdır, toplu halde yaşamak onun temel özelliklerinden biridir. Toplu halde yaşamak bakımından kendisiyle benzerlik kurulabilecek başka canlılardan insanı ayıran ve yalnızca ona özgü olan nitelikleri de bulunmaktadır ki, kısaca bu nitelikler, insanlararası alışveriş, eylem ve etkileşmelerle, kültür dediğimiz yeni bir varlık alanının görünüşler bütününe oluşturmaktadır. Tıpkı insanlararası ilgi, alışveriş, yakınlaşıp uzaklaşma ve etkileşimde görüldüğü gibi, çeşitli kültür görünüşleri ve kültür yapıları da toplulukların yapısını, onların içindeki insanları etkilemekte ve aynı zamanda onlardan etkilenmektedir. Bu ba-

kımdan, insan topluluğunun bağrından doğup yükselen kültür dilimleri ile insanlararası alışveriş ve etkileşmeler, sosyolojinin temel ilgi alanında yer almaktadır. Topluluğun kültürle içiçeliği ancak kültür sosyolojileriyle aydınlatılıp açıklanabilmektedir. Başka bir deyişle, sosyoloji eninde sonunda kültür sosyolojisi olmaktadır. İşte insanın topluluk gerçekliğini konu edinen bir bilim olan sosyoloji, günümüzde alabildiğine önem kazanmıştır ve yüzyılımıza atom çağı, sanayi topluluğu çağı gibi adlar vermenin yanısıra, sosyoloji çağı denildiği de görülmektedir. Bugün sosyolojik araştırma ve incelemeler öylesine dallanıp budaklanmıştır ki, birarada bulunuş ve birlikte varoluşun her çeşidi özgün kavramlar yaratılarak ele alınıp işlenmekte, insanın varlık bütününden kaynaklanan çeşitli birlikteliklerle oluşan kültürel görünüşler örgüsü, yeni yeni toplulukbilimi dallarınca açıklık kazanmaktadır. Böylece, hızlı gelişmelerle günden güne küçülen dünyamızda uluslararası ilişki ve etkileşmeler, yaratıcılıkta tembel olanların kültürel köleleşmeleri veya varolmak için didinenlerin nasıl bir çaba içinde buldukları, topluluk ve kültürce varolmanın itici güçleri, gözlenebilmektedir.

Sözgeleşi, bizdeki yapısal değişmelere yolaçan görünüşlere tepkilerin kaynakları, mimarlık alanında gördüğümüz yıkıp yapmalara benzer bir biçimde topluluğun tarih bilincini tahrip eden ve tarihsel bağlarını koparıp atan bocalamalar, sosyolojik gözden saklanılamayacak gerçeklerdir. Kültürde sathileşme ve aşınmalar, gösteriş kültürü, dedikodu kültürü ve kültürden topluluğa, topluluktan kültüre doğru açılmalar da insanlık tarihinin defalarca gözleme sunduğu ve karşılaştırmalara açık bir durumdur ki, topluluk biliminin bilimsel açıklamaları yanısıra uygulamayla ilgili ve yararçı yönünü bize bildirmesi bakımından önem taşır. Kendi topluluğumuzu tarihsel derinliğinde araştırılması, yükseliş, çöküş ve yeniden varoluş dinamiklerinin aydınlatılabilmesi, bütün topluluklar için bu durumların karşılaştırmalı ve sistematik biçimde ele alındığı tarihsel sosyoloji çalışmaları arasında yer alır. Bilimsel bakış ve çalışma, kendibaşma yararçı bir bakış ve çalışma değildir. Ancak onun gözlem ve tahlillerinden, ortaya koyduğu sonuçlardan yararlanılabilir. Üstelik bugün, sırf yararçı amaçlarla da bilimsel araştırmaların desteklendiği, özellikle gelişmiş denilen ülkelerde görülmektedir.

Baştan beri söylediklerimizi toparlayacak olursak, sosyoloji insan topluluklarını; insanlararası faaliyet, alışveriş ve bağlanışları, dolayısıyla çeşitli yapılaşma, yapısal değişme ve çözümleri; topluluk tabanından yükselen kültür (yaratış) görünüşleri alanını; kültürle topluluk arasındaki etkileşmeleri, araştırıp inceleyen bir gerçeklik bilimidir diyebiliriz.

Oysa, insanlık tarihinin bize ulaşan verilerinde, dinlerde ve felsefi düşüncelerde, değişik topluluklarda ortaya konulmuş bulunan yasalar-da, gelenek ve görenekleri ifade eden zihniyetlerde, topluluk yaşa-yışıyla ilgili gerçekçi tesbit ve tahlillerle “olması gerekir”ci değeryargıla-rının karışık bir biçimde yer aldıkları görülmektedir.

Bilebildiğimiz kadarıyla topluluğu ve topluluk yaşayışını ele alan bir bilimi kurmağı ilk kez düşünen İBN HALDUN olmuş ve onu tarih biliminin yöntemi olmak üzere ortaya koymuştur. Ona İlm’ul Um-ran adını vermiştir ki, bugünkü anlamda sosyoloji, kültür sosyoloji-sidir. Ne var ki, bu bilimin, kendisinden sonra geliştirilme sürecine tanık olamıyoruz. Bilimlerin, çeşitli dış etkenlerin zorlamasından doğabildiği gibi, insan zihninin ve kavrayışının uyanık ve yaratıcı eğilimlerinden de kaynaklanmakta olduğunu böylece belirtmekte yarar vardır.

İşte, topluluk olay ve sorunlarının alabildiğine önem kazanması ve çözüm beklemesinin farkında olan düşünürlerce, bir süre değişik adlarla haber verilen ve kurulup geliştirilmesinin zorunlu olduğu belirtilen bili-mimiz, Fransa’da Auguste COMTE’un isim babalığıyla ortaya konmuş-tur. Böylece, Pozitif Felsefe’den kaynaklanan ve Tabiat bilimleri esasına göre kurulmağı girişilen Sociologie, tabii bilimler sıralamasın-da sonuncu yeri, yani biyolojiden sonraki yeri almıştır. Yöntemi de Ta-biatbilimlerinin; astronomi, fizik, kimya ve biyoloji’nin yöntemi-dir; gözlem ve deneydir. Böyle bir yöntem benimsenmesine karşılık Pozitivist Felsefe çıkırının hiç de bilimsel sayılamayacak birtakım görüşleri, bir süre, topluluktaki yapı değişmelerini açıklamakta kullanıl-mıştır. Şunu da önemle belirtmek gerekir ki, sosyolojinin gerek bir bilim olarak ortaya konuluşunun zorunluluğunda, gerekse ona adını veren Auguste COMTE’un bilimsel çabasında, yararçı anlayış önemini koru-maktadır. Bu da gene, Pozitivist Felsefe akımında yer alan, tabiatbilim-leri alanındaki uygulama başarılarından esinlenen “önceden görmek için bilmek, yapabilmek için önceden görmek” düşüncesidir. Başka deyişle, topluluğunun sorun ve bunahımlarına çözüm aramak, topluluğun mukadderatına, gelecekteki şekillenmelerine hâkim olmak görüşüdür.

XIX. yüzyılın aşağı yukarı aynı yıllarında, Fransız Büyük Devri-mi’nin doğurduğu sonuçlar ve özellikle Büyük Sanayi Devrimi’nin orta-ya çıkardığı yeni topluluk olayları ve yapılaşmaları karşısında, Alman-ya’da da topluluk gerçeklerinin bir bilim konusu olarak araştırılması zorunluluğunu duyan ve Alman Felsefi İdealizmi’nden kaynaklanan dü-şünürlerin çalışmaları görülmektedir. Alman düşünürleri sorunu çok daha açık olarak görmüşler ve Toplulukbilimi ile Tabiatbilimleri



arasındaki önemli farkları daha belirgin olarak ortaya koymuşlardır. Onlara göre topluluğun bilimi, tabiat olaylarından çok, insanın tarihsel hareketleriyle ilgilidir. Ancak Alman Toplulukbilginleri (sosyologları) de, olmakta olan topluluk değişme ve gelişmelerinin çözümlenme ve aydınlatılmasını bir görev olarak görüp benimsemektedirler. Böylece, uygulamada bir objektif doğru yön elde etmek istiyorlar.

Kısaca, önemini gittikçe artıran topluluk olayları ile toplumsal bunalımların çözümlenmesi ve çözüme kavuşturulması düşünceleri, XIX. yüzyıl Avrupa düşünüşünde sosyolojinin bir gerçeklik bilimi olarak doğup gelişmesini sağlamıştır. Başka deyişle sosyoloji, bu çağın topluluk bunalımları dolayısıyla ortaya konulan bir bilimdir.

Sosyoloji'nin Türkiye'de bir bilim olarak benimsenmesi de Avrupa'daki olaylar ve düşüncelerden etkilenişler arasında yer alır ve amelî yararı bakımından önem taşır.

Profesör Dr. Tahir ÇAĞATAY bu durumu şöyle anlatmaktadır:;

“Çağdaş yaşama düzeninin doğup geliştiği Batı ülkelerinde beliren bütün düşünce akımları ve bilim kolları gibi sosyoloji ve onun çeşitli akımları da, bir parça gecikme suretiyle olsa bile ülkemizde zemin kazanmıştır.

Batı'nın kendisinde XIX. yüzyılın yarattığı sayılan sosyolojinin kurucusu Auguste COMTE'un öğretileri izlerini Ahmet RIZA Bey ve Ziya GÖKALP'te, DURKHEİM metodolojisi etkilerini en belirgin şekliyle yine Ziya Bey'de görmek mümkün olduğu gibi, LE PLAY Okulu etkisini açıkça SABAHADDİN Bey getirmektedir”.

Profesör Dr. Tahir ÇAĞATAY 1950'li yıllarda Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde ünlü Alman sosyologlarından Ord. Prof. Dr. Hans FREYER'le birlikte verdikleri derslerde FREYER'den çevirdiği *İçtimai Nazariyeler Tarihi*'ne ikinci basılışında önemli ölçüde ekler de yazmış bulunuyordu. Burada iki Türk Sosyologuna yer verilmişti: Prens SABAHADDİN ve Ziya GÖKALP.

LE PLAY ve temsilcisi bulunduğu Science Sociale Okulu hakkındaki ek yazısından sonra SABAHADDİN Bey'in fikirleri, özellikle *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* adlı kitabı tahlil edilmektedir:

Anası yönünden Osmanlı hanedanına mensup bir prens olan SABAHADDİN Bey (1877 İstanbul-1948 İsviçre), pek genç yaşında İmparatorluğun mâruz bulunduğu tehlikeli hastalığı öğrenmekle, onun bu hastalıktan kurtulması için çare arayanlar kafilesine katılmış

bulunmaktadır. 1899 yılında babasıyla birlikte Fransa'ya kaçtıktan sonra, orada yürütülen Türk hürriyetçilik hareketlerine katılmış ve bu alandaki faaliyetleri kendisini LE PLAY Okulu çevresine götürmüştür.

Zamanında Fransa'da biri Auguste COMTE'tan, ötekisi de LE PLAY'den gelmekte olan iki sosyoloji akımı vardı.

LE PLAY'nın hedefi, Fransa'yı ihtilal olayları yüzünden sürüklenmekte olduğu pek karışık toplumsal durumdan kurtararak, bu topluluk içindeki hayat ve faaliyete istikrarlı bir mecrâ sağlamak olduğu gibi, SABAHADDİN Bey de çökme ve çökertilme tehlikesine sürüklenen Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarma yollarını arıyordu.

SABAHADDİN Bey bir yandan İlm-i içtimaî adıyla andığı Sociologie akımına karşı ilm-i ictima dediği Science Sociale akımını savunurken, öte yandan Osmanlı İmparatorluğu'nun mâruz bulunduğu hastalığın teşhisini yaparak tedavi yollarını göstermeğe çalışıyordu. Onun teşhis yolundaki fikirleri sosyolog yanını, tedavi yolundaki teklifleri de bir reform aksiyoncusu olmak durumunu ortaya koymaktadır.

SABAHADDİN Bey memleketin korkunç bir bunalım içinde bulunup, gittikçe korkunçluğunu artıran bir felâkete sürüklenmekte olduğu görüşünde zamanının milliyetçi aydınlarıyla birleştiği halde, bunalımın sebebi ve hastalığın tedavisiyle ilgili görüşlerde onların büyük bir kısmından ayrılıyordu. O, felaketin ve zorluğun başlıca etkeni olarak zamanındaki istibdat rejimini görmüyor ve müstebit hükümdarın ortadan kalkmasıyla bütün güçlüklerin bertaraf edilmiş olacağına da inanmıyordu. Ona göre bütün güçlüklerin ana kaynağı toplumsal yapılaşmadır. Bu yapıda esash değişiklikler yapılmadıkça, bunun için gerekli tedbirler alınmadıkça, hiçbir düğüm çözülmüş olmayacaktır. Yine SABAHADDİN Bey'e göre, bütün mesele bir müstebit hükümdarın ortadan kalkmasına, anayasanın değişmesine bağlı kalacak olursa, onun yerine gelenin veya gelenlerin de aynı yolda gidecekleri muhakkaktır. Çünkü bu, toplumsal yapılaşmanın gereğidir. SABAHADDİN Bey toplulukları, tecemmüî ve infirâdî olmak üzere iki tipe ayırıyor. Osmanlı İmparatorluğu topluluğunu tecemmüî topluluklar arasında sayarak, bu topluluğun yakalandığı hastalığın ana kaynağını da işte bu tecemmüî topluluk tipinden oluşuna bağlıyor. O, felaketten kurtulmanın yolunu, topluluğu tecemmüî kuruluştan infirâdî kuruluş tipine geçirmekte görüyor, hem de böyle bir geçişin olabileceğine inanıyor.

SABAHADDİN Bey Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ve topluluk yaşayışı ile ilgili birçok kurum ve kuruluşları, onların işleyişlerini

birer birer eleştiriyor. Tecemmülikten gelmekte olduğunu kabul ettiği mahzurları belirtiyor ve infirâdiliğe geçmekle kurum ve fonksiyonların alacağı ve alması gereken şekli işaret ediyor. Böylece, görülüyor ki, Türkiye’de Science Sociale akımı da nazariyeden çok, eylem alanına yönelen bir doğrultuda gelişmiştir. Zâten bu husus SABAHADDİN Bey’in *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* adlı eserinde bütün açıklığıyla görülmektedir.

SABAHADDİN Bey’e göre, herhangi bir milleti taklide kalkışmakla o millet olamayacağımız ve esasen, olmamız da şâyân-ı temennî olmadığı gibi, yalnız milletimize sarılmakla da olduğumuzdan fazla bir varlık kazanamayız. Çünkü toplumsal kabiliyeti geliştiren infirâdî (ferdiyetçi) bir eğitim ile kazanılacak bir sonuç, hiçbir vakit duygular ve dileklerle sağlanamaz. Fakat, fikir çevremizde Batılılaşmak fikri memleketimizi Batı’nın maddî ve mânevî vasıtalarıyla donatmak anlamında almıyor. Sanıyoruz ki, en ileri memleketlerde olduğu gibi Türkiye’de de mükemmel şoseler, demiryolları, limanlar, kanallar, dretnautlar, okullar, kütüphaneler, bankalar vb. tesisleri vücuda getirirsek Türkiye’yi Batı’nın medeniyet seviyesine yükseltebiliriz. Hiç düşünmüyoruz ki, biz bunlardan daima mahrum olagelmışken, Batı bunları yoktan çıkarmış ve çıkarmaya devam ediyor. Nasıl, “Doğunun geriliği yolsuzluk, cehil veya idaresizlikten ileri geliyor” deyivermekle geri kalışımızın sebepleri açıklanmış olmuyorsa; “Batı’nın bugünkü ileriliği (gelişmişliği), yolları, okulları, bilim kurumlarının mükemmelliği ya da hükümetlerin iyi yönetimi sonucudur” demekle de onun üstünlüğünün nedeni açıklanmış olmuyor. Çünkü cehil ve irfanı, yolsuzluk ve yolları, iyi ve kötü yönetimleri kısaca gerilikle ileriliği yaratan temel nedenler var. Biz bu nedenleri araştıracağımız yerde, daima doğurdıkları sonuçlarla uğraşyoruz. Mesele Batı’nın teknik vasıtalarıyla kendimizi teçhiz ederek hallolmaz; mesele, Batı’da bu tekniği, bu kabiliyeti yaratan kudrete sahip olmada.

SABAHADDİN Bey, bu medenî değeri tamamiyle benimsemek için her şeyden önce cemaatçi yapılaşmadan kurtularak ferdiyetçi yapı biçimini yaratmak ve böylece şahsiyetli, müsbet ve müteşebbis fertlerden oluşan bir topluluk haline gelinmesini zorunlu görüyor.

SABAHADDİN Bey, bizde ve bütün Doğu’daki inkılâpların verimsizliğini ve bunların Avrupa ülkeleri karşısındaki geriliğini, hep bu cemaatçi topluluk yapısının sonucu olarak kabul ediyor ve bu durumdan kurtulma çaresini, topluluğu cemaatçi kuruluş olmaktan kurtarmada buluyor.

Prof. Dr. Tahir ÇAĞATAY *İçtimai Nazariyeler Tarihi*'ne Ziya GÖKALP başlığı altında Türk Sosyolojisi'ne dair yazdığı ikinci ekte, yine sosyolojinin bir gerçeklik bilimi olarak kuruluşuna değinerek diyor ki, "Bilindiği gibi, Batı âleminin iki yüzyıldan fazla bir zaman içinde geçirdiği çeşitli istihalelerle ulaştığı toplumsal yapı sorunlarının aydınlatılması ve çözüm yollarının aranması görevini yüklenmek üzere doğan yeni bilim, sosyoloji adını almıştır.

Geçmişteki oldukça istikrarlı, durgun yaşama şartları ve onun yarattığı ölçülerle düşünüldüğünde bunalım denilebilecek bu olayların, geleceğin gelişme, değişme ve yenileşme alanındaki temposunu gittikçe artıracak hayat şartları bakımından birer tabii hayat gerektirmesi halini alacağını da kabullenmek gerekir. Bütün bu gelişme ve olaylar Batı ülkelerinde bugün yürürlükte bulunan yeni sınaî topluluk yapısını, onun düzen ve kurallar sistemini doğurup geliştirmiştir. Kendi çevresinde gelişip olgunlaşmasını sağlayan bu düzen, nüfuzunu, yakın çevreden başlamak üzere, yavaş yavaş bütün dünyaya yaymıştır ki, biz de işte bu yayılım alanları içinde bulunuyoruz... Bugün evrensel bir durum kazanmış olan sınaî düzen sürekli olarak değişip gelişen ve yenileşen yaşama tarzı yaratacak bir dinamizm özelliği taşımaktadır.

Bu nüfuz yayılması, girdiği çevrelerde bölgesel topluluk yapısını ve normlar sistemini zayıflatıp çökertmişti. Bu olay, her şeyden önce zihinlerin ve zihniyetlerin değişmesini ve bu değişen zihniyetin, normlar sisteminden topluluk yapısına varıncaya kadar her şeyi değiştirecek bir kudret kazanmasını doğuruyordu. Osmanlı İmparatorluğu câmiası, o zamanki yapısı ile, bu ağır yükü yüklenip çözebilecek güçte değildi. İlgili yabancılar bu durumu açıkça görüyor ve tutumlarını ona göre ayarlıyorlardı. Onlar İmparatorluğu çoktan ölüm yatağına yatırmış ve mirasını paylaşmak üzere kendi aralarında görüşme ve tartışmalara başlamış bulunuyorlardı. İmparatorluk nüfusunun Türk olmayan kısmından herbiri kendi benliğini belirterek ortaya çıkmış ve mirasın paylaşılmasında kendi payını aramaya koyulmuşken, devletin asıl sahibi olanlar, "Osmanlı milleti mi olalım, İslâm ümmeti mi, yoksa Türk milleti mi olalım" çekişmesi içinde çırpınıyorlardı. Zaten Tanzimat'tan bu yana devletin kuvvetlenmesini sağlamak üzere başvurulan tedbirlerin hemen hepsi, ümitlerin aksine sonuçlanmıştı.

Düşmanlar, İmparatorluk topraklarını paylaşma planlarını açıklamışlardı. İşte bu anda, Türklük ve Türkçülük akımı, üçlü çekişmede üstünlük sağladı. Bu akımın ortaya attığı millî topluluk öğretisi Ziya GÖKALP'in görüşü idi. Şu halde, denebilir ki, Ziya GÖKALP Sos-

yolojisi'nin ortaya çıkışında en esaslı faktör, Osmanlı İmparatorluğu'nun, başka bir deyişle Türk Devleti'nin mukadderatı meselesi olmuştur".

Ziya Bey'in *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* şeklinde işle-miş olduğu tez işte bu zarurettten doğuyor. Ziya Bey, son derece gerçekçi bir tutumla hareket etmektedir. Böyle olmasaydı, bir nazariyeci ola-rak zamanının aktüel siyasî hayat sahnesinde bu derece etkili bir rolü başaramıyacaktı.

Ziya Bey birçok yazılarında millet ve milliyet kavramlarını aydın-latmaya çalışırken, Osmanlı İmparatorluğunun yükünü omuzlamak mecburiyetinde olanlara Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak fi-kirlerini telkin ediyordu. O burada, kendi zamanına kadar çatışma ve çekişme hâlinde bulunan üç görüşü birleştirmeye çalışmaktan çok, Türklere Türklük ve Türkçülük sorununu nasıl anlamaları gerektiğini öğretmek istiyordu.

Bu görüşe göre, sözkonusu topluluk, Türk milleti topluluğudur. Muasır medeniyet mecrâsında gelişecek olan bu milletin dinî inancı hura-felerden arınmış bir İslamiyet olacaktır. Din, dinî inanç, ahlâk, devlet ve hukukî normlar sistemi arasındaki etkileşmeler üzerine görüşleri de, bu konularla ilgili çeşitli yazılarında belirtilmiş bulunmaktadır. Ziya Bey'in yenilikçiliğinde, fonksiyon kabiliyetini kaybetmiş olan eski ya-şama düzeni unsurlarının yerine yenilerinin geçmesi gerekmektedir. Fakat bunun, eskiye ait olan her şeyi söküp atarak, onun yerine her-hangi cinsten bir yenisini oturtmak taraftarlığı mânasına alınmaması gerekir. Ziya Bey'in dil, din, âile ve ahlâk ile ilgili tezleri bilhassa buradaki ölçüsünü çok sarih olarak gösterebilecek durumdadır.

1915'de Darülfünûn ıslahatı yapıldığında, bu ıslahat amelîyesin-den olarak İlm-i İçtimâî kürsüsü ihdas ediliyor. Yeni kurulan bu kürsünün derslerini Ziya GÖKALP üzerine alıyor.

1919 yılı başında İstanbul'un işgalinden sonra, Ziya GÖKALP de birçok Türk aydınıyla birlikte İngilizler tarafından Malta Adasına sür-güne gönderilmiştir.

Kurtuluş Savaşı başarı ile sonuçlanıp Ankara devlet merkezi olun-ca, Ziya Bey orada Telif ve Tercüme Heyeti'nin başına getiriliyor. Di-yarbakır mebusu olarak BMM'ne giriyor. BMM Maarif Encümeni'nde faal rol oynuyor. Bu sıradaki yayınları olan *Doğru Yol, Türk Töresi, Altın Işık ve Türkçülüğün Esasları*'nda, yeni kurulup gelişmeye başlayan devlete içtimai, iktisadî, siyasî ve hukukî meselelerinin yeni yaşama dü-

zeni gerektirmelerine uygun çözüm yollarını göstermeye çalışmakta ve millî sosyoloji nazariyelerini tatbikî mahiyette formüle etmektedir.

Ziya Bey'e göre, insan ile ilgili olaylar uzvî hayatî, ruhî hayatî, içtimaî hayatî olmak üzere üç türdür. Bilim olarak bunlardan birincisi ile Biyoloji, ikincisi ile Psikoloji, üçüncüsü ile Sosyoloji uğraşır. Yine Ziya Bey'e göre zümre, maddeten birbirinden ayrı olan fertlerin çeşitli mahiyetteki manevî, zihni ve ruhî bağlarla birbirine örgülenmesi sonucunda ortaya çıkan insan topluluğudur. Ziya Bey, sosyolojiyi, insanî zümreler ve müesseseler bilimi olarak görmektedir. Zâten, toplulukbilimini topluluk küme ve kurumlarının bilimi olarak görmek ve topluluklaşma olgusunun başlangıcını din ve dinî kümeleşmeden aldığı ve öteki topluluk kurumlarının gelişme yolu ile birer birer bu kökten ayrılmış olduğunu esas almanın Fransız Sosyolojisinde, bilhassa DURKHEİM Okulu'nca aşırı derecede önem verilerek geliştirilen bir görüş tarzı olduğu bilinen bir gerçektir.

Ziya GÖKALP Sosyolojisi de zümreler (kümeler, topluluklar) ve müesseseler (kurumlar) sorununu önemle ele almaktadır. Bu iki görüşün asıl farklılığı, uygulama ve muhtevalandırma olayında ortaya çıkmaktadır. DURKHEİM dünya çapında bir planla Afrika, Asya, Amerika ve Avustralya'nın ilkel kavimlerinin yaşayış ve kültürüne dalmışken, Ziya GÖKALP bütün malzemesini Türk kültürünün tarihsel derinliklerinden çıkarmak çabasındadır. Ziya Bey, millet adı verilen zümrede tezahür eden bağlılıkların toplamını kültür olarak kabul ediyor ve onu hars ve medeniyet adı ile ikiye ayırıyor. Onun düşüncesinde kültür kavramı nazariyenin ana kavramı rolünü oynamaktadır ki bizce Ziya Bey'in toplulukla ilgili düşüncesinin en orijinal noktalarından biri burada ortaya çıkmaktadır. Her millî topluluğun kendine özgü kültür unsuruna hars dediği gibi, birçok komşu milletlerle birlikte geliştirdiği kültür unsuruna da Medeniyet adını veriyor.

Ziya Bey medeniyeti ve harsı çok büyük dikkat ve itina ile tarif ve izah etmeye çalışıyor. Ona göre medeniyet beynelmil olup; bilim, teknik ve sanattan ibarettir. Hars ise millîdir ve güzel sanatların, ahlâkın ve hukukun temelidir. Şu halde, o, her milletin hayatında biri medeniyet, diğeri hars olmak üzere iki esas unsur görüyor. Bu iki unsurun muayyen bir bağlılıkta (relasyonda) birleşmesi ile topluluk hayatının gelişmesi sağlanır.

Ziya Bey genellikle medeniyet ve hars unsurlarını mukayese ederek, toplulukların ve topluluk kurumlarının bağlı bulunduğu tabii ka-

nunları arayan gerçeklik bilimine mukayeseli içtimaiyat adını veriyor, mümkün mertebe muhtevassız olması ile müsbet bilim olmak durumunu kazandığını söylüyor. Bu suretle elde edilen boş zarflara her milletin kendi kültür unsurlarını doldurmasıyla elde edilecek bilgiye de millî içtimaiyat adını veriyor. Ziya Bey bu formülü topluluk yaşayışı ve faaliyet alanının bütün kollarına uyguluyor ve modern anlamdaki topluluk kurumları tanımını ve fonksiyonlarını tasvirî bir şekilde vermeğe çalışıyor. Böylece hazırlanmış olan kalıbı, bugünkü yaşama düzeninin gerektirmelerine uygun bir şekle sokulmuş bu toplumsal yapı ve kurumların hepsini millî hars muhtevassıyla doldurmaya çalışıyor. Bu işi yapabilmek için en eski Türk tarihi, eski Türk dini, eski Türk devleti, eski Türk ailesi, nihayet Türk esâtiri ve folkloru gibi malzeme kaynaklarını derinliğine ve genişliğine incelemeye koyuluyor.

Ziya Bey topluluk olaylarını olduğu gibi ele alarak onları eşya imiş gibi incelemeyi talep eden sosyoloji öğretisi kuralına, her zaman sadık kalmamaktadır. Bunun esas sebebi, onun aynı zamanda topluluğun yeniden düzenlenmesi düşünceleri ile hareket eden bir düşünür olmasında aranmalıdır.

Ziya Bey'in, DURKHEİM Sosyolojisi ile çok derinden meşgul olduğunda ve ondan birçok hususlarda ilham aldığı ve hatta birçok metod unsurunu aynen benimsemiş olduğunda şüphe yoktur. Meselâ, toplulukla ilgili görüşünde mâşerî şuur kavramına büyük önem vermektedir. Bu kavramı DURKHEİM sisteminden alarak benimsemiş olduğu söylenebilir. Fakat kullanılışındaki farklılığı görmezlikten gelmek de olmaz. Genellikle Ziya GÖKALP Sosyolojisinde, DURKHEİM nazariyeleri ile BERGSON felsefesinin birleştirildiğini müşahede edenler bulunduğu gibi, her iki yazar ile iyiden iyiye tanıştıktan sonra, DURKHEİM sosyolojisine eğilimin ağır bastığını ileri sürenler de vardır.

Ziya Bey'in Millî Sosyoloji adı altında toplu olarak değerlendirilebilen ve Türk topluluk yaşayışının geçmişi, bugünü ve geleceği ile ilgili yazılarında serpilmiş halde yer alan genel sosyoloji sorunları ile ilgili görüşlerini genel nazari yazılarında beliren bakış açılarıyla yan yana getirmediğince, onun içtimai nazariye sistemi tam olarak canlandırılmış olamayacaktır.

Ziya Bey, çok derinliklerine daldığı Türk tarihi ve bilhassa kültür tarihini İslâm'dan önceki devir, İslâmî devir ve modern çağ olmak üzere üçe ayırarak araştırma tarzını ortaya koymuştur. Böylece o, kendisinden sonra Türk kültür tarihinin herhangi bir kolu ile ilgilenecek araştırmacılar

için sağlam bir çıkar açmış bulunmaktadır. Ziya Bey'e göre muâsır anlamda medenileşmek, şekilce ve mâîşette Avrupalılara benzemek değildir. O, "Ne zaman mâlumat ve masnûat iktibası ve iştirası için Avrupalılardan müstağni olduğumuzu görürsek, o zaman muâsırlaşmış olduğumuzu anlarız" diyor. Yeni Türkiye'nin gelişmesinde rol oynayan halkçılık, milliyetçilik ve laiklik gibi kendine özgü, herbiri inkılap niteliği taşıyan köklü ve kapsamlı islâhat fikirleri hep Ziya Bey'den gelmektedir. Modern Türkiye'de tahakkuk safhasında bugün oldukça ilerlemiş olan içtimai ve iktisadî düzen fikri, temelini hep Ziya Bey'in nazariyelerinde bulmaktadır.

Ziya GÖKALP'in çalışma ve görüşlerini derin bir kavrayışla inceleyen Prof. Dr. Tahir ÇAĞATAY, incelemesinin bir yerinde. "Bize göre" diyor, "Ziya Bey'in Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muâsırlaşmak tezinde esas, Türklük ve Türkleşmektir. İslâmlaşmak ve Muâsırlaşmak tezleri ile de, Türk topluluğunun medeniyet unsuru olarak eski Türk medeniyeti yanında İslâm medeniyeti ve muâsır Batı medeniyeti unsurlarına da ihtiyacı olduğunu ifade eder. Ziya Bey'e göre, Türk milletin muasırlaşması, Türk harsı ve Batı medeniyeti unsurunun kaynaşması yolu ile vücut bulacaktır. Ziya Bey İslâmlaşmaktan bahsederken, topluluğun eskimiş normları ile din müessesesinin bir topluluk kurumu olarak zayıflatılmış bulunduğunu müşahede ediyor. Onun kuvvetlenerek muâsır topluluk yapısında fonksiyonunu lâyıkıyla yapabilecek kudret kazanmasını ve bunun için de, çevresini sarmış olan hurafelerden kurtarılması gerektiğini düşünüyor. Zâten Ziya Bey, bir milli topluluk kültürünün çeşitli medeniyet unsurlarını aynı zamanda benimsemek ve istihdam etmek kabiliyetinde olduğu görüşündedir.

Şurasını da göz önünde tutmak gerekir ki, bütün bilimlerde olduğu gibi her yazarın, kendisinden önceki bilimsel fikirlerden ve yazarlardan az çok ilham alması zorunluluğu vardır. Ziya Bey'in de, kendisinden önce bu alanda ortaya çıkmış olan nazariyelerden ilham aldığını kabul etmek gerekir. Zaten; bunsuz, ciddî anlamda bir bilimsel çalışma yapmaya imkân yoktur".

Türk Sosyolojisi'nin iki önemli öncüsü ya da kurucusu hakkında Ord. Prof. Dr. Hans FREYER'den çevirdiği *İçtimai Nazariyeler Tarihi*'ne ek yazılarında kısaca özetlediğimiz incelemeleri yapan Prof. Dr. Tahir ÇAĞATAY 23 yıl Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde Sosyolojiye Giriş ve Sistemantik Sosyoloji okumuştur. Türkistan'da doğan bu seçkin şahsiyetin hayatı, öğrenimi, çalışmaları, sosyolojide metod anlayışı hakkında bilgi vermeye çalışalım.



Doğum günlerinin, o günkü Türkistan'da, eskiden beri kullanılmakta olan Oniki Hayvan Takvimi'ne göre kaydedildiğini kendisinden öğrenmekteyiz. 1902 olan doğum yılı, o takvime göre domuz yılına rastlıyormuş. Doğduğu Taşkent'te kısa bir süre Mescid Yanı Mektebi'nde okuduktan sonra, bütün derslerin Rusça okunduğu ve bir de ayrı dil olarak Türkçe'nin okutulduğu iki dilli Hükümet Mektebi'nde okuyor. Bu sıralarda içinde İstanbul'a gitme isteği beslemekte, bir yandan da Rusların Gymnasium'dan önce yine Rusça öğrenim görülen Pro-gymnasium adlı okuluna hazırlanmaktadır. Progymnasium'a gitmesine aile çevresinin muhalefeti üzerine, ancak bir yıl Ufa kentinde Medrese-i Âliye'ye devam ediyor ve 1917'ye doğru, birkaç arkadaşıyla birlikte, imkân bulunduğu İstanbul'a geçmek üzere Azerbaycan'a, Mehmet Emin RESULZADE'ye gönderiliyor. Şeki ve Bakû'da ortaöğrenimini tamamladıktan sonra, Bakû'da Yüksek Eğitim Enstitüsü'ne devam ederken 1921'de Azerbaycan'dan Türkistan'a, Taşkent'e dönüyor. İstanbul'a gitmekten kendisini caydıran etken ise, o sıralarda Türkiye'nin bağımsız Azerbaycan sefiri olarak Bakû'da bulunan ve genç Tahir ŞAKİRZÂDE'nin sık sık ziyaret ve kendisine "Beybaba" diye hitap ettiği ünlü hikâyecilerimizden Memduh Şevket ESENDAL olmuştur. Memduh Şevket Bey, bu kabiliyetli genç öğrencinin kafasına İstanbul'a değil, Avrupa'ya gitme düşüncesini koymuştur. Rahmetli Tahir ÇAĞA-TAY, anılarını anlatırken; "O, daima, 'oğlum sen İstanbul'a gidersen heder olursun. İstanbul'un bugünkü hali (1917 filan) işe yaramaz, sen yolunu bulup Batı'ya git' diye nasihat ederdi" demektedir.

Nitekim, 1921-1922 arası, bir yıl Taşkent'te babasının yanında, göçebe topluluklarla da ilgisi bulunan ticaret hayatında bütün bir yüksek öğrenimi karşılayacak bir para biriktiriyor. 1922'de bazı gençlerin Avrupa'ya yüksek öğrenime burslu gönderilmesi sırasında Tahir Şakir de, kendi imkânı ile Almanya'ya gitme iznini elde edebilmiştir. Kendisi ve arkadaşları Rusya'dan dışarıya ilk sürgün edilmiş olan altmış dört profesör ailesiyle birlikte, vapurla (18 ve 19 Kasım) 1922'de Almanya'ya, Berlin'e geliyorlar. Alman hocadan bir süre Almanca gramer dersi aldıktan sonra, "Yabancılara Almanca Öğretim Kurları" adındaki okula kaydoluyor. Altı aylık kursu tamamladıktan sonra da Berlin Üniversitesi'ne kaydını yaptırıyor. Berlin Üniversitesi'nde okuma isteğini anlarında şöyle belirtir: "Tahsilime Berlin Üniversitesi'nde başladım. Berlin Üniversitesi'nde başlamamın sebebi, orada iki ekonomist sosyolog vardı. Biri SOMBART, Werner SOMBART; ikincisi, küçük ismini unuttum, BERNHARD idi. Sonra bu iki hoca ile de çok iyi temas kurabilmişim".

Tahir Bey, sağlığının, Berlin'de öğrenimine devam etmesine elvermemesi dolayısıyla, Berlin'deki bir Türk doktorunun tavsiyesi ile, ertesi yıl güneye, Heidelberg'e giderek, öğrenimini Heidelberg Üniversitesi Felsefe Fakültesi Ekonomi ve Sosyoloji Bölümü'nde sürdürüyor. Anılarında, "Benim çok talihli bir durumum varmış. Burasının en kuvvetli hocaları benim hocalarım. Alfred WEBER benim hocam, RİCKERT benim hocam, JASPERS benim hocam, LEDERER benim hocam, BRINKMANN benim hocam, Geheimrat THOMA benim hocam. Diğer hocalar da var ama, bunlar, bütün Almanya'nın meşhur şahsiyetleri. Hepsini dinledim. Eserlerini okudum. Bunların içinde bir taneisini unuttum. O da şu, Almanya'dan nazilerin ilk kovduğu yahudi idi. O, üç sene bize ders verdi. Ondan sonra kalktı Frankfurt'a gitti. Frankfurt'tan onu naziler kovdular. Amerika'ya gitti; Amerika'dan İngiltere'ye geldi. İngiltere'de öldü: Karl MANHEİM. O benim en çok sevdiğim hocaların birisiydi". demektedir.

Lisans öğreniminden sonra doktorasını da Heidelberg Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde Prof. Dr. LEDERER'in yanında yapıyor. Staatslehre (Devlet Nazariyeleri) dersini Prof. Dr. JELLİNEK'den okuyor, felsefeyi seçerken "Sosyolojiye daha yakın olduğu için" JASPERS'i RICKERT'e tercih ediyor.

Rahmetli Prof. Dr. Tahir ÇAĞATAY'ın, anılarını anlatırken, "Benim doktora tezi olarak işlediğim konu, memleketimizdeki göçebe ve yarımgöçebe vaziyetinde memleketin büyük steplerinin, otlaklarının bitkilerinden istifade etmek üzere mal sürüsü yetiştiren ahali tabakasının ekonomik ve sosyal şartlarıyla ilgili idi" dediği doktora tezi *Göçebe Hayat Ekonomisinin Temelleri (Grundzüge Der Nomadenwirtschaft)* adını taşımaktadır; 1931'de Bruchsal'da Almanca yayınlanmıştır. Tez yöneticisi Profesör LEDERER, bir hafta süreyle Fakülte'nin değişik sınıflarındaki bütün derslerini bu çalışmanın tahlil ve değerlendirilmesine ayırmış, Profesör Alfred WEBER genç toplulukbilgini Tâhir ŞAKİRZÂDE'yi "Bu yazdığım eserle bizim memlekette hakiki anlamıyla ilk etnolojik sosyolojiyi yaptım" diye takdir etmiş.

Bu önemli çalışma, Mustafa ÇOKAY ve arkadaşı Dr. A. OKTAY beylerle Heidelberg'de 1929'da çıkarmağa başladıkları, 1931'den 1939 Ağustosuna kadar da Berlin'de yayını sürdürdükleri *Yaş Türkistan* dergisinin İkinci Kânun 1932'de yayımlanan 26. sayısında TOKTAMIŞOĞLU imzasıyla tanıtılmıştır.

Eserin içindekiler şöyle:

**I - Göçebelerin Yabancı Hâkimiyetinden Önceki Yaşayışı**

**II - Sibiryaya Rus Hâkimiyeti Altında**

**III - Ruslar Ortaasya'da**

**IV - Göçebeler Rus Hâkimiyeti Altında**

**V - Müstemleke Halkları, Göçebeler ve Rus İnkılabı**

**VI - Göçebelerin Yaşayışı:**

1. Göçebe ve Yarım Göçebeler
2. Göçebelerde İl ve Ulus Düzeni ve Onun Göçebe Toplu-  
luğu Yaşayışındaki Önemi,
3. Göçebe Aile ve Topluluk Yaşayışında Kişilerin Mevki ve  
Vazifesi,
4. Göçebelerde Ev ve Ev Yaşayışı,
5. Göçebelerde Din ve İtikad,
6. Medeni Yaşayış ve Göçebeler,
7. Göçebelerde Çağdaş Siyasi Hareketler,
8. Göçebelerde Örf ve Âdetler.

**VII- Göçebelerde Ekonomik Faaliyetler:**

1. Göçebelerin Esas İktisadi Yaşayışı Olan Hayvancılık ve  
Yürütümü,
2. Göçebelerde Ziraat (ekincilik),
3. Göçebelerde İmâlat,
4. Ticaret, Nakliyat İşleri ve Göçebelik,
5. Göçebe Ekonomisinde Gelişme Belirtileri ve İmkânları,

**VIII- Göçebelerin Adliye ve Muhakeme İşleri:**

Eseri genel olarak iki bölüme ayırmak mümkündür. Birinci bölüme Sibiryaya ve Ortaasyaya göçebe halklarının tarihsel ve siyasi yaşayışları tahlil edilmiştir. Göçebelerin yabancı istilası altına girmezden önceki yaşayışları tasvir edildikten sonra, Rusların Sibiryaya ve Türkistan'daki istilâ hareketleri sonucunda müstemleke halkların ve özellikle göçebelerin toplumsal ve ekonomik yaşayışlarında Rus egemenliğinin bırak-

tığı izler açıkça gösteriliyor. Yazar, Rus hükümetinin iktisadî, malî ve idarî siyasetinin Sibiryaya yerli halklarının iktisadî yaşayışına etkilerini Rus kaynaklarına dayanarak açıkladıktan sonra, Rusya'nın sömürme ve göç ettirme siyasetinin Türkistan'ın göçebe ve yarı göçbelerini ne gibi âkibetlere götürmekte olduğunu gözler önüne seriyor.

Çarlık devrinde göçebelerin ufkunu karanlık gören araştırmacı, Rus İnkılâbı ve onun, bu halkların hayatındaki etkileri hakkında ayrıntılı bilgi veriyor. Bu halklar Rusya'da başgösteren inkılabı kendileri için serbest nefes alma imkânını veren bir dönemin başlangıcı umuduyla karşılamışken, Rus Bolşeviklerinin Çarlık Rusyası'nı aratacak şekilde bir siyaset gütmeye başladığını Bolşevik kaynaklarına dayanarak ortaya koyan yazar, Rus Bolşevikleriyle Kazak - Kırgız Komünistleri arasında çıkan tartışmaları anlatıyor. Çarlık zamanında bu halkların sevmediği yönleri tahlil edip, o siyaseti bugünkü ile karşılaştırarak, şimdiki öncesine Çarlık siyaseti esasına dayanarak kurulmuş olduğunu ve şiddetini artırmış bir şekilde ortaya çıktığını tasvir ediyor.

İkinci bölümde göçebelerin toplumsal ve ekonomik yaşayışı tasvir ve tahlil edilmektedir. Göçebe yaşayışında insanların ahlâk ve âdetindeki çeşitli yönler objektif bir surette açıklanarak, göçebe hayatını idealize etmenin zararlı olduğu, bu toplulukları başka bir yaşama imkânı hazırlamadan, değişmeye zorlamanın da aynı derecede zararlı olduğu düşüncesi ileri sürülüyor.

Bazı Avrupalıların, göçebelerde yurda bağlılık ve yurt sevgisi duygusunun bulunmadığı iddiası, esash delillerle çürütülüyor.

Göçebelerde kültürün çeşitli yönleri, geniş bir şekilde tasvir ediliyor. Yazar göçebe ekonomisini anlatırken, bu hayat tarzının, bu memleketlerin tabii, coğrafi, iktisadî şartları ve bu halkların kendi topluluk ve kültür şartları ve seviyesi ile bağlılığını belirterek; göçebe yaşayışının zamanla gelişme safhaları geçirdiği halde, rasyonellik karakterini tamamiyle yitirmediğini söylüyor.

Yazar, göçebe yaşayışı ve göçebe ekonomisiyle hayvancılığı birbirinden ayırıyor. O, hayat kabiliyetini yitiren ekonominin hayvancılık ekonomisi değil, ekstensif göçebe ekonomisi olduğunu söylüyor. Yazarın öne sürdüğü düşünceye göre, "Göçebe ekonomisinden ayrılmak hayvancılığı bırakıp, ikinci bir tür ekonomiye geçiş demek değildir; ekonomi cinsinin yer ve şartların icabına göre kuruluşu ve onu ekstensif halinden kurtarmak demektir."

Hem Prof. LEDERER hem de Prof. WEBER tezin ikinci bölümünün, LEDERER'in çıkardığı *Leitwirtschaftsarchiv*'de yayımlanmasını

istemişlerse de, Dr. Tahir Şakir Bey eserin bütününün değil de yalnızca ikinci bölümünün adıgeçen dergide yayımlanmasına razı olmamış. Tahir Bey 1931'de Berlin'e yerleştikten sonra, orada bir yandan *Yaş Türkistan* dergisinin yayımı ile uğraşırken, bir yandan da Hochschule für Politik'te yeniden öğrenciliğe başlıyor. Nedenini, anılarını anlatırken şöyle açıklamakta: "Berlin'de Hochschule für Politik'e talebe olarak yazıldım. Sebebi şudur: Talebelere iki misli para veriyorlar. Ben ikinci defa talebe olarak bu iki misli parayı aldım. Bu paranın yarısını da çıkarıp dergiye verdim. Bu suretle üç sene, üçbuçuk sene kadar, bu Hochschule für Politik'in en iyi siyasi bilgi sahibi olan hocalarına en müti ve sağlam bir talebe olarak devam ettim."

Berlin'de, 1932 Ekiminde, orada Türkoloji öğrenimi görmüş olan Saadet İSHAKİ hanımla evlenen Dr. Tahir Şakir Bey, bu Yüksek Okul'da gerek öğrenciliği sırasında, gerekse mezuniyetinden sonra bilimsel çalışmalar yapmış, konferanslar vermiş bulunuyor.

Buraya kadar anlatılmaya çalışılan hayatını, bir bakıma tekrar da olsa, özlük dosyasında verilen birkaç paragraflık derli toplu bilgi ile pekiştirmek ve tamamlamakta yarar var:

"Dr. Tahir Çağatay aslen Türkistan Türklerindedir. İlk ve orta tahsilini memleketinde ve Azerbaycan'da yapmış, yüksek tahsilini de Almanya'da ikmal etmiştir. İlkönce Berlin Üniversitesi'ne kaydolarak bir sene orada kaldıktan sonra Heidelberg Üniversitesi'ne geçmiş ve Dr. Phil. esasında Promotion imtihanı vermek ve bir nüshası ilişik tezi hazırlamak suretiyle yüksek tahsilini sona erdirmiştir.

Berlin'de başlıca Geh. SCHUMACHER, Prof. SOMBART, Prof. BERNHARD, Prof. DESSOİR, Prof. DIETZE gibi hocaları dinlemiştir. Heidelberg'de Geh. A. WEBER, Prof. BRINKMANN, Prof. LEDERER (namzedin esas hocası olan bu zat halen Amerika'da Washington'da bir Sosyoloji Enstitüsünün müdürüdür) (Zaten yukarıda adıgeçen her üç hoca meşhur Max WEBER mektebindendir). Bundan başka Prof. ALTMANN, Prof. GUMBEL, Prof. SALİN, Prof. SOMMERFELD, Prof. ECKARD, Dr. MANNHEİM, Prof. SALZ, Dr. BERGSTRASSER gibi hocaların derslerini dinlemiş ve yanlarında çalışmıştır. Hukuk profesörlerinden Geh. THOMA ve Prof. JELLİNEK yanında Devlet Nazariyeleri derslerine çalışmış ve Prof. HEİNSHEİMER, Prof. PERELS, Prof. GEİLER gibi hocaların muhtelif hukuk sahalarına dair derslerini dinlemiştir. Geh. H. RICKERT, Prof. JASPERS, Prof. HOFFMANN, Prof. BUBNOF, Dr. FAUST gibi hocaların yanında Felsefe derslerine, Prof. W. ANDREAS yanında da Tarih üzerine çalışmıştır.

Adıgeçen hocalardan Prof. LEDERER yanında Sosyal Ekonomi ve Sosyoloji, Prof. JELLİNEK yanında Staatslehre, Prof. JASPERS yanında Felsefe ve Prof. ANDREAS yanında tarihten imtihan olmuştur.

İster devam etmiş ve çalışmış olduğu dersler, ister imtihan mevzu-ları, her şeyden önce yapılan tahsilin karakterini göstermektedir. Eko-nomik tahsil ve çalışmalarında Ziraî Ekonomi'ye fazlaca ehemmiyet atfetmiş olduğu, ortaya koymuş olduğu eserlerinden de anlaşılmalıdır. Yine bu eserler, bu tarz-ı hareketin iç sebep ve mahiyetini de açıkça gös-termektedir.

Takdim etmiş olduğu tez Prof. LEDERER ve Geh. WEBER ta-rafından tetkik ve kabul edilerek Senato nezdinde müdafaa edilmiştir.

Dr. Tahir ÇAĞATAY bundan sonra da Almanya'da kaldığı uzunca müddet esnasında, türlü ilim müesseselerinde çalışmıştır. O cümleden, uzun zaman Berlin Yüksek Siyasal Bilgiler Okulu'nda Geh. CLEINOW, Dr. HAUSHOFER, Dr. SCURLA gibi hocaların idare ettiği enstitüler-de çalışmıştır."

İkinci Cihan Savaşı başlangıcında Dr. Tahir ÇAĞATAY eşiyile bir-likte Türkiye'ye taşınır. Bu taşınmada önemli iki nokta, Türkiye'ye gelmeyi o sıralarda Amerika'dan gelen teklife tercih etmesi ve kitap-larını Türkiye'ye getirebilmek için bütün ev eşyasını Berlin'de satması-dır. Burada, yine anılarından bir nakilde bulunmak gerekecek: "Türki-ye'ye gelip, Türkiye'de hocalığa devam edecektik. Çünkü ikimizin de Almanya'da iken yapmış olduğumuz oldukça geniş ve derin akademik bilgimiz vardı. Hattâ o sıralarda benim Amerika'ya gitmek ihtimalim gayet yakın bir şekilde mevcuttu. Ben Amerika'ya gidip orada yabancı muhitte yabancı insanlar için uğraşıp gideceğime, kendi memleketim olan yere gidip orada hemşehrülerime bir parça yardımcı olabilirim daha iyi olur diye düşündüm. Hanımım da bu düşüncede idi ve buraya geldik. Ama biz buraya geldiğimiz zaman, bizi karşılayanlar maalesef bizim düşündüğümüz şekilde çıkmadılar."

Ailesiyle Ankara'ya yerleşen Dr. Tahir ÇAĞATAY bir müddet Zi-raat Bakanlığı Müşavirliğinde çalıştıktan sonra 26.5.1949'da Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Sosyoloji Öğretim Gö-revlisi olarak hocalığa başlamış, aynı fakültede *Kapitalist içtimai Ni-zam ve Bugünkü Durumu* adını taşıyan habilitasyon teziyle 16.11.1953'te Üniversite Doçenti ünvanını almış, 23.3.1963'te *Günün Sosyolojisine Giriş* adlı Profesörlük takdim tezi ile de Profesörlüğe yükseltilmiş, 19.7.1972'de emekliye ayrılmıştır.

P. of. Dr. Tahir ÇAĞATAY, 1950'li yıllarda Türkiye'ye gelip İstanbul Üniversitesi'nde konferanslar, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi ile Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde dersler vermiş bulunan ünlü sosyolog Ord. Prof. Dr. Hans FREYER'in sosyoloji teorilerine dair derslerini de Türkçe'ye çevirmiş ve onu eklerle zenginleştirmiştir.

Türk Sosyolojisi'nin başlangıcını sözkonusu eden Ziya GÖKALP ve Prens SABAHADDİN hakkındaki yukarıda özetlediğimiz yazılardan başka Auguste COMTE, LE PLAY, Herbert SPENCER, Albert SCHAEFFLE, Emile DURKHEİM, Vilfredo PARETO, Ferdinand TÖNNIES ve özellikle George SİMMELE hakkındaki ek yazılarıyla sosyolojinin iki Cihan Savaşı arası durumuna ilişkin incelemesi Türk Sosyolojisi'ne önemli bir katkı teşkil eder.

Türk Sosyolojisi'ne katkı olmak bakımından daha çok önem taşıyan eseri *Günün Sosyolojisine Giriş*'tir ki, sistematik anlamda modern sosyolojinin bir girişidir. Burada modern sosyolojinin yöntemini, yapı ve değişme olarak topluk durumlarını, bilimsel açıdan işlemektedir. Kitabın özellikle birinci baskısının önsözü, sosyolojinin doğup gelişmesini ve çağdaş topluluk karşısındaki bir bilim olarak görevini veciz bir şekilde ifade ediyor: "Sosyolojinin, insanlığın modern içtimai nizam çağında karşılaştığı çeşitli güçlüklerle sıkı sıkıya bağlı olarak doğmuş ve bu durumuyla mütenasib bir şekilde gelişmiş bir bilim olduğu bilinen bir hâdisedir. Geçen asrın ilk on yıllarında Saint SİMON ve Auguste COMTE gibi fikir adamları tarafından Fransa'da başlayan içtimai hâdiselerin bağlı olduğu tabii kanunları arama teşebbüsü veya 1848 İhtilâli'ni müteakip Almanya da başlayan Lorenz Von STEİN, Karl MARX ve W.H. RİEHL gibi sistemcilerin yapmak istedikleri de zamanlarında beliren içtimai zorlukların sebeplerine nüfuz etmek ve çözüm yollarını aramak gayesini gütmektedir. Birbirine zıd iki kaynaktan beslenerek gelişen bu cereyanların güttükleri gaye ve hedef bakımından birleşmekte olmaları, dikkate değer bir önem taşımaktadır.

İçtimai hayatın kaynaşan buhranlı devresi bir parça yatıştır gibi olunca, sosyoloji aktüel hayat sahnesinde karşılaşılan zorlukları gidermek gibi ameli hedeflerden uzaklaşarak, tamamıyla nazari mahiyeti olan bir ilim olma istikametini tutmuştur. Son girdiği bu mecrâda oldukça mühim gelişmeler kaydeden sosyoloji ekzakt ilimler arasında yer alma hakkını kolayca kazanmıştır.

Bu gelişmenin bugünkü durumda, modern içtimai nizamın yarattığı olan cemiyet ve kültür bünyesinde yeni yeni ârizalar belirmeğe başla-

mıştır. Gittikçe genişleyip derinleşen bu zorluklar, sosyolojiyi yeni baştan aktüel içtimai hayat hâdiseleri üzerinde fazlaca durmaya sürüklemiştir. Bugünün sosyolojisi kendisine tekaddüm eden devrenin sırf nazarı sâhada çalışan bir bilim olmak tandansı yanına, günün içtimâi hayatı meseleleriyle uğraşan bir çeşni eklemek zarureti duymuştur. Vâkıa bu istikametteki gelişme, bazı bakımlardan, sosyolojiyi oldukça mübalağalı bir şekilde aktüel meselelere inhisar ettirmek yolunu tutan sebep olmuştur. Fakat son zamanlarda oldukça mütedil bir cereyan olarak her iki cepheyi muayyen ayarlamaya tâbi kılmak suretiyle, herbirine gelişme ve karşılıklı dayanışma imkânı veren bir yol belirmiş ve ön planı işgal etmiş bulunmaktadır.

Gerçekten de bugünün dünyası, oldukça karışık içtimâi zorluklar içinde çırpınmaktadır. Her tarafta az veya çok nispette görülen bu hâdise, yeryüzünün bazı kısımlarında muayyen sebepler altında oldukça had bir kaynaşma hâlini almış bulunmaktadır. Çoktan nüfuz ve tesiri altına girmiş olduğu modern içtimai nizamın unsurlarını tamamiyle benimseyerek kendi bünyesine maletmek hamlesi içinde bulunan memleketimiz, bugün âdeta bir içtimai kaynaşma laboratuvarı halini arz etmektedir. İçtimâî, iktisadî, harsî ve siyasî hayat sahnelerinin herbirinde bir nevi yeni baştan kalıplanma ve teşkilâtlanma hâdisesi müşahade edilmektedir. İşte bu hadiseler, memleketimiz için, bütün içtimâî meselelerimize oldukça sarıh işlenmiş ve geliştirilmiş sosyolojik bilgi ve kültür ile yanaşılmasını zarurî kılmaktadır. Bu da, oldukça büyük sayıda bu bilgi ve kültür sâhasına âşina insanların bulunmasını gerektirmektedir” denilerek, eserin, bir sistem hâlinde tasarlanan “Sosyoloji”nin girişini teşkil ettiği belirtiliyor. “Bütün temas edilen meselelerin burada bahis konusu edileninden daha ötesinin, bu girişle hazırlanan zemin üzerinde yapılacak müteakip kısımların işlenmelerine, yani sistemin müteakip kısımlarında yapılması düşünülen derinlemelere terkedilmesi uygun görülmüştür” deniliyor.

Nitekim rahmetli Profesör Dr. ÇAĞATAY, ekonomi sosyolojisini gerek Ekonomik Sosyoloji adını taşıyan derslerinde, gerekse *Kapitalist İçtimai Nizam ve Bugünkü Durumu* adını taşıyan eserinde, *İş Otomatlaşmasının İktisadi ve İçtimai Sonuçları Etrafında* ve *Sınai İhtilâl Mefhumu Etrafında* başlıklı makalelerinde derinlemesine ele almış bulunmaktadır. *Evlî Çiftler Arası Münasebetlerin Bazı Tezahürleri Etrafında*, *İçtimai Nizam-Kadın Cemiyet*, *Modern Aile ve Sosyal Problemleri* adlı makaleleri *Aile Sosyolojisi*; *Nüfus Sosyolojisi Meseleleri* makalesi *Nüfus Sosyolojisi*; *Türkistan Pamuk Ekonomisi* ve büyük hacimli *Medeniyet*



*Gelişmesinde Sosyal Ekonomik Faktör Olarak Su Problemi* adlı kitapları Tarım Sosyolojisi: *Film ve Sinemanın İktimai Önemi, Radyo ve Televizyonun İktimai Önemi, Basının İktimai Önemi, Eğitim ve Öğretimde Yenilik İktimai Zarurettir, Gençlik Kuşağı İktimai Önemi Büyük Olan Bir Zümredir* gibi incelemeleri Eğitim Sosyolojisi; *Kızıl Emperyalizm, Sovyet Rusya'da Milletler Meselesi Çözölmüş müdür?, Türkistan Seyahatnamesi'nin Ortaya Koyduğu Gerçekler* adını taşıyan kitapları ve *Demokrasilerde Siyasi Partiler* adlı makalesi Siyaset Sosyolojisi alanındaki araştırma ve incelemeleridir. Ayrıca *Kültür Bunalmı ve Elitler Problemi* başlıklı makalesi yine bu özel sosyolojilerle ilgili, başka deyişle kültür sosyolojisinin bir yönünü daha aydınlatan yazısıdır. Rahmetli Hocamızın, *Sanayileşmiş Memleketlerin Köy ve Köylü Toplulukları Problemleri* adını taşıyan ve kendisinin, "bununla ben, şimdiye kadar sanayileşmiş memleketlerin agrar alanında karşılaşmış ve karşılaşmakta oldukları problemlerini anlatmak suretiyle, bugün bizim gibi sanayileşmeye girmekte olan memleketlerin kapısını çalmakta olan hadiseleri izah etmek istiyorum" diye, ilgili açıklamada bulunduğu ve 150-200 sayfa olduğunu belirttiği eserin ancak 61 daktilo edilmiş sayfası elimizde bulunuyor.

Bazı Türk sosyologlarına göre, "1970'lerin ilk yıllarından itibaren, Türk sosyolojisi'nde gündeme gelen yöntem sorunu, son 8-10 yıldan beri, özellikle genç sosyologlarımızın ilgi merkezi olarak büyük önemini sürdürmektedir". "1970 lerin ilk yıllarında yöntem sorunu gündeme gelinceye kadar, Türkiye'de çoğu zaman yöntem tekniğın yerine geçmişti. Yöntem ve araştırma tekniğı fark gözetilmeden kullanılıyordu. Çünkü, sosyolojik araştırmaların uygulanmasında fark gözetilmeden yöntem ve araştırma tekniğı birbiriyle karıştırılıyordu" (Doç. Dr. Doğan ERGÜN, Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji ve Gelişmesi). Durumun gerçekte böyle olup olmadığını tartışmaya girmeden belirtmek gerekir ki, Prof. Dr. Tahir ÇAĞATAY'ın "Günün Sosyolojisine Giriş"teki "Sosyoloji, Münferit ve Müstakil Bir Bilim Oluyor" başlıklı bölümünde bu türlü bir iddiayı çürütecek mahiyette, sosyolojinin nasıl bir bilim olduğu, öteki sosyal bilimlerden nasıl ayrıldığı, topluluk olaylarına nasıl yaklaştığı, sosyografiden farkı ve sosyolojik metodun özellikleri yer almaktadır. Burada, modern sosyolojinin metodu ortaya konmaktadır ve Sosyolog ÇAĞATAY'ın, hocaları Alfred WEBER, LEDERER ve BRINKMANN gibi Max WEBER çığırında bulunduğu, fakat daha sonraki gelişmelerin ışığında itidalli bir şekilde yürüdüğü söylenebilir.

ÇAĞATAY'a göre, bilimleri yalnızca konularına göre ayırmak yetmez. Bilimler maddî malzemelerinden ziyade mesele vazediş tarz-

larıyla birbirinden ayrılırlar. Önemli olan, mesele vazediş tarzıdır. Sözelgeşi, Tabiat bilimleri bakımından bir insanın organizmasını aynı zamanda hekim, biyolog ve kimyager ele alarak çeşitli şekillerde uğraşabiliyorlar. Konu olarak insan organizması bunlardan herbirine değişik açılardan uğraşma imkânı veriyor. Bunlardan herbiri bir metod sistemine ve kavramlar, terimler yığınına dayanarak çalışmaktadır. İnsanın toplumsal yaşayışı ile uğraşan bilimler için de durum böyledir. Sosyolojinin, diğer sosyal bilimlerle ortak sayılması gereken bir konusu vardır. Yalnız o, toplumsal tezahürleri kendi yöntemiyle gözler ve ele alır. O, her türlü topluluk şekillenmesi ve kuruluşu olarak tezahür eden insanların birlikte yaşama olaylarını derinden derine kavramağa çalışır. Bu kavrama, öğrenme, yalnız topluluğun maddî hayat yürütümü ile ilgili olmakla kalmaz; aynı zamanda manevî kültürel hayat olaylarını da içine alır. Demek ki, aralarındaki bütün yakınlığa rağmen toplumsal bilimler, mesele vazediş tarzlarının farklı oluşu dolayısıyla, birbirlerinden ayrılıp uzaklaşıyorlar. Sözelgeşi, belli bir çevrede büyük bir sanayi kuruluşu gelişirse, burada gözlenebilen toplumsal gerçekleri bir iktisatçı bir hukukçudan, bir tarihçiden veya bir beşerî coğrafyacidan tamamiyle başka bir açıdan görür, başka türlü anlar ve açıklar. Burada iktisatçı işbölümü, üretim faktörleri, müteşebbis fonksiyonları, rantabilite vesaire gibi kendi alanına özgü kavramları çıkış noktası olarak alır. İktisatçı için, küçük işletmeden büyük işletmeye geçiş, bir iktisadî prensibin tahakkuk etmesiyle izah olunur. İşletmeci bu görüş noktalarını işletmenin somut teşkilatlanması, finansmanı, sürüm imkânları, maliyet ve fiyat meseleleri, ücret sistemi gibi hususlarla tamamlamak suretiyle kendi görüşünü ortaya koyar. Bir hukukçu ise herşeyden önce, seçilmiş olan teşkilât şeklinin hukuksal esaslarını soruşturup araştırmak suretiyle meseleyi kendi açısından aydınlatmaya çalışır. Adı geçen sanayinin kuruluş şekli hisseli anonim şirket olduğunda, hukukçu her şeyden önce yönetmelik ve statüyü inceler. Belki de gerekirse füzyon anlaşmalarını, bankalarla olan anlaşmaları incelemek ihtiyacını duyar.

Bu olayda bir iktisat tarihçisi, kurulmakta olan genç sanayiinin gelişmesinin ne gibi devamlılıklara dayanmakta olduğunu ortaya koymağa uğraşır. O, bu işletmenin oluşup gelişmesinin arkasında bir genel tarihsel dayanağın bulunup bulunmadığını aydınlatmaya çalışır. Bir beşerî coğrafyacı ise her şeyden önce, bu olayda coğrafi mevki, iklim şartları ve yörenin kuruluşu gibi hususlara önem verir. Coğrafyacı bir de nüfus meselesi, ulaştırma kavşak noktalarının durumu, iskân şekilleri gibi hususlara dikkat eder.

Toplulukla ilgili çeşitli bilim kollarının, sözkonusu meseleye yaklaşma tarzlarını böylece özetledikten sonra, "Bu olayda sosyolog ne yapar?" sorusuna gelince; sosyolog her şeyden önce bu büyük sanayi kuruluşunun insanî topluluklaşma olayı ve topluluk yaşayışı için ne gibi önem taşıdığını, bu insan topluluğunun toplumsal kültürel menfaatinin ortaya çıkan değişmeden ne şekilde etkilendiğini, böyle bir kuruluşla topluluk yaşayışı arasındaki ilişkileri belirtmeğe çalışır.

Sosyolojik incelemede mesele vazedişin diğer sosyal bilimlerin ulaştıklarından tamamiyle başka bir sonuca götürecektir karakterde oluşu, onun esas hususiyetini teşkil eder. Meselâ, iktisadî görüş noktasından doğruluğu kabul ve isbat edilmiş olan herhangi bir mesele, sosyolojik görüşle, belirli güçlük ve tehlikeleri taşıyabilir ya da doğurabilir. Nitekim bir iktisadî iyimserliğe yönelme olarak kabul edilebilen modern büyük sanayie geçiş olayı, toplumsal bakımdan pek az elverişli sonuçlar vermiştir. Açıkça görülmüştür ki, işçilerin büyük şehir ve sanayi merkezlerinde büyük kitleler halinde birikmesi, konjonktür hassasiyeti fazla olan sanayide tek taraflı olarak sermaye yatırılması gibi olaylar bazan bütün sağlam kuruluştaki topluluk yaşayışının temeli olan dengelilik bakımından tehlike hâlini almıştır.

Şimdi Sosyoloji'nin insan topluluklarını, toplumsal kurum ve kuruluşlarda birlikte yaşayışı ve insanlararası ilişkileri araştırıp inceleyen bilim olduğu anlayışıyla, toplumsal hayat ve kuruluş şekillerini müşahade edebilmemiz için hangi çeşit metodlara sahip bulunuyoruz? Metod meselelerini sözkonusu etmekle, sosyolojinin konusunun ne kadar geniş bir alanı içine aldığı da açıkça anlaşılmış olacak.

Her taraftan topluluk gerçekleriyle sarılmış olduğumuz gibi, kendimiz de çeşitli şekillerde bu olaylara katılmış bulunuyoruz. Herbirimizin toplumsal olaylara dair, bilimden önce şu veya bu şekilde edinilmiş görüş ve anlayışlarımız vardır. Fakat bu çeşit, günlük yaşama görgülerinden toplayıp öğrenmiş olduğumuz bilgiler, henüz bilimsel olarak kabul edilebilecek bir şey değildir. Böyle doğrudan doğruya birlikte yaşayışın görgülerinden veya şurada burada görmek ve okumak yoluyla edinilmiş bilgiler, belirli sistematik kavramlar süzgecinden geçirildikten sonra bilimsel sayılabilirler. Çeşitli bilgi kollarına mensubiyetleri dolayısıyla toplumsal sorunlarla teması olan kimseler ve hatta birtakım sosyologlar vardır ki, genel kavramlardan pek azıyla yetinir, somut sosyal gerçekleri bilimsel olarak belirlemek ve tesbit etmek için tanımlayıcı ve açıklayıcı yazı yazarlar. Bu tarzdaki çalışmalara genellikle sosyografî adını veriyoruz. Burada terminolojik kesinsizlik ve güvensizlik

bulunmaktadır. Sosyal gerçekler malzemesinin sistematik esasta toplanıp tasvir edilmesi demek olan sosyografi, sosyolojinin bilimsel yürütümü için zorunlu bir unsurdur. Ne var ki, o henüz sosyoloji değildir. Onun tekbaşına varlığı sosyolojiyi bilimsel olarak ortaya koymağa yetmiyor. Yalnız, sosyoloji ile sosyografi arasındaki sınır da kesin olarak gösterilemiyor. Çünkü öyle sosyografik yazılar vardır ki, tamamiyle sosyolojik görüş temeli üzerinde kurulmuş bulunmaktadır. Böylelerini doğrudan doğruya sosyolojiden saymak mümkündür. Fakat bunun yanında, sosyografinin büyük kısmı sosyolojik kavramlara tam olarak dayanmamakta ve sâdece ilk gerçekler malzemesi sayılabilecek bir durum arz etmektedir. Sosyografik çalışmalarda, bilimsel sonuç çıkartmadan teferruata gömülüp kalmak tehlikesi her zaman için vardır. Çok teferruata kaçıldığında, malzemenin incelenmesi gerçekten güç olacaktır. Dolayısıyla, bazı sosyolog ve tarihçiler pek haklı olarak bazı monografik çalışmalarını böyle güçlüklerle karşılaşmamak için kısımlara ayırıyorlar. Öyleyse, sosyoloji, ifrata sürükleyecek şekilde malzeme toplamaya dalmaktan, (öte yandan da sağlam şekilde motiflendirilmemiş soyutlamalardan) kaçınmak durumundadır. O, çok dikkatle işlenmiş ve nüanslaşmış bir kavramlar sistemiyle toplumsal gerçekleri inceler. Onun nazari esastaki meselesi, toplumsal ilişkilerin incelenmesinde gereken soyutlama sınırlarını aşmamayı bilmektir. Dolayısıyla, her şeyden önce belirtelim ki, toplulukla ilgili bilimsel görüşte her toplumsal bütün, kısımlarının toplamı değildir ve onlardan çok daha fazlasını ifade eder. Sosyoloji için, bölünmeyen parçalanmayan birimler esas değeri haiz olduğundan, böyle bütünü parçalayan soyutlama, kabul görmez. Ancak bu, metod gerektirmeleri ile bir büyük ve karmaşık topluluğu alt topluluklara ayırarak her birini ayrı ayrı ele almanın imkânsız olacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Burada sadece yukarıda ifade edilen prensibi göz önünde bulundurmadan, onu ihlâl ederek sonuçlara götüren soyutlamaların reddi kastedilmektedir.

Topluluk yapısında beliren olaylar bir çeşit tarihsel bağlantı doğrultusunda olmaktadır. Onlar sürekli hareket hâlinde ve değişmede bulunuyorlar. Öyle ise, sosyoloji hiç bir suretle soyutlamalarını toplumsal yapı değişmelerini gözönünde tutmayacak dereceye götüremez. Bütünün kısımlarının toplamından fazla olması olayı ise, her şeyden önce, tahlilci düşünüşün mübalağaya götürülmemesi gerektiği uyarısını taşır. Sosyolojide bu düşünüşe bir örnek olarak ferdî psikolojinin topluluklara uygulanması meselesi ele alınmaktadır ki, burada topluluk, bağımsız tek tek kişilerin birikmesi olarak düşünülüyor. Bu şekilde uygulanan analitik psikolojik metod, toplumsal gerçeklerin

oldukça büyük bir kısmını gözönünde tutmayan bir soyutlamaya yönelmektedir.

Bütünün, kısımlarının toplamından daha başka ve fazla oluşu, birçok zümrelerin birleşmesi ile daha büyük bir kültür birliği vücuda getirmeleri hâlini de içine almak üzere genişletilmelidir. Bir halk topluluğu, içinde birleşen çeşitli zümrelerin sıra ile sayılmasıyla anlaşılabilir olmaz. Böyle bir halk topluluğunun mahiyetini derinliği ile kavrayabilmek için, daha birçok şeylerin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bir halk topluluğu içinde birleşerek onu vücuda getirdiği kabul edilen zümrelerin gerçek mahiyeti ve fonksiyonu, halk topluluğu varlığı hakkındaki bilgi ile ancak anlaşılabilir olacaktır. Sosyoloji için özellikle her türlü araştırma ve incelemelerin düzeltilmesi ve tamamlanması gerektiğinde, her şeyden önce, kültür sosyolojisi esasındaki düşünme tarzının benimsenmesi gerekir.

Yukarıda bütün toplumsal tezahürlerin tarihsel bağlılıkta oluşunu diğer bir ön şart olarak belirtmiştik. Tarihsel görüş ve kavrayışı gözönünde tutmadan, sosyolojiyi anlamak zâten imkânsızdır. Katılan her kişinin toplumsal vaziyet almalarında önem taşıyan geleneklerin oluşum ve gelişme zemini olan her zümre, birer fertlerüstü toplu birliktir. Burada zaman faktörünün hesaba katılmamasına imkân yoktur. Hiçbir toplumsal davranış zamansız olarak gerçekleşemez. Daima daha önceden olmuş olan birtakım davranışlar ve çeşitli geleneklerle bağlanmış içerisinde bulunur. Sosyolojideki ferdiyetçi psikolojik akımın taklit adını verdiği durum da, çoğunlukla geçmişte oluşmuş olan toplumsal kuralların sessizce ortaklaşa kabul edilmesinden başka bir şey değildir. Taklit, zümre geleneklerinin primer olduğu yerlerde de kişinin davranışlarını bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde etkiler. Bu çeşit zümre gelenekleri zaman bağlılığından kurtulmuş, daima geçerli olan ferdi dilek ve düşünce ya da davranışlar gibi görülmemelidir. Onlar, yani zümre gelenekleri, fonksiyonel olarak yalnız zümre bütünü ile bağlılıkta anlaşılabilir. Zümre varlığının kendisi de, uzunca devam etmiş bir oluş sürecinin yavaş yavaş olgunlaştırmış olduğu bir üründür.

Yukarıda belirtilen iki esas, her şeyden önce topluluk yaşayışının, birtakım tabii kanunların etkisi altında olup olmadığı sorusunu aydınlatmaktadır. Eskiden birçok sosyolog bu soruyu cevaplandırmış olduğu gibi, bugün de böyle hareket eden sosyologlar az değildir. Özellikle sosyolojinin oluşum tarihinde yalnızca Tabiat bilimleri metodunu geçerli sayanlar görülmüştür; burada Tabiat bilimlerindeki determinizmi

toplumsal yaşama alanına uzatma eğilimi belirgindir. Modern felsefenin en olgun ürünlerinden biri olan tabiat ve kültür bilimlerinde metod ve kavram yaratmalarındaki muazzam farklılığın kabûlü ve genelleştirilmesi, toplumsal yaşama olaylarıyla ilgili kanun ve kanuniyet durumlarını tamamiyle başka bir düzeye yükseltmiştir. Bütünün, kısımlarının toplamından fazla oluşu ilkesi, topluluk yaşayışının bütün şekilleri için geçerlidir. O, tabii anlamdaki organizmler için geçerli olduğu gibi, böyle yaşayan yaratıkların topluluk yaşamını da kapsar. Herbir soyutlanmış yaşama sürecinde hangi çeşitten bir kanun ve kanuniyet keşfedilirse edilsin, yaşamın kendisi aydınlatılmış ve temellendirilmiş olmaktan uzak kalmaktadır. Bütün yaşayış şekillerine, kozal analitik kanıtlandırmadan çok, bir çeşit teleolojik (finalist) görüş ve düşünüş tarzı ile daha kolayca yaklaşılır gibi oluyor. Toplumsal kanun ve kanuniyeti arayan sosyologların çoğu psikolojiye kaçmışlardır. Zümreyi, herbiri belirli bir ruhsal kurallılığa uyan değişik sayıda ve ayrı ayrı kişilerin toplamı olarak görmekle, zümre için, bir kanuna dayanan davranışları ya da tepkileri tesbit edebileceklerini sandılar. Kitle psikologları da bu ferdiyetçi görüş noktasından bir parça ayrılmış olmakla birlikte, kanuniyet tesbit edebilmek konusundaki eğilimleriyle, tabii bilimler esnasındaki düşünüş çerçevesinde kalmaktadırlar. Kuvvetli tarihsel relatif mahiyeti ile toplumsal gerçeği, sadece psikolojik gerçekler vasıtasıyla tam olarak öğrenmek güçtür. Bu esas yalnızca sosyoloji için değil, aynı zamanda toplumsal gerçeklerin herhangi bir şekliyle uğraşan bir bilim kolu için de aynı derecede geçerlidir. Bu hususta birçok araştırmacılar tarafından mübâdele psikolojisi üzerine kurulmuş olan iktisadî bilimsel görüş son derecede aydınlatıcı bir örnektir. Böylece ortaya çıkan tek taraflı yönlendirme endişesi, sosyoloji için çok değerli tartışmalar doğuran metod çekişmelerine yol açmıştır. Metod kavgaları, bazı genç Tarihsel İktisat Okulu mensuplarınca zümre fonksiyonundaki her türlü mübâdelenin tarihsel relatif karakterine işaret edilmesiyle başlamıştır. Gerçekte sırf iktisadî davranan kişiler arasındaki mübâdele ilişkilerinin bağlı bulunduğu kanunlar, belirli psikolojik temeller üzerinde gelişir. Bununla birlikte, onlar insanî topluluk hayatının bütün kolları ve biçimleri için geçerli sayılamazlar. BÖHM-BAWERK ve başka birçok Psikolojik Akım iktisatçılarının, daima soyutlanmış "mübadele"yi çıkış noktası edinmeleri hiç de tesadüfî bir olay değildir ve kendi hâliyle kullanıldığı yerde yanlış da değildir. Yalnız, onlar bu kanuniyeti zümre formasyonlarındaki mübâdelenin genel kanunu imiş gibi genelleştirmeğe giriştikleri anda, en esaslı hatayı işlemektedirler. Böylece onlar farkına varmadan bir çeşit "circulus vitiosus" durumuna düşmüşlerdir. Gerçekte, esas iti-

bariyle fiat teşekkülü öznel değerlendirmeden doğar. Ancak öznel değerlendirmeler bütün bireylerin içinde büyüdüğü topluluk şartlarının yaratmış olduğu fiat sistemiyle ortaya konmaktadır. Zaten fiat sistemi de kendi âleminde birtakım toplumsal geleneklerle bağlı değil midir? Tıpkı sosyoloji gibi, iktisat bilimi de bütün olgu ve olayların bir çeşit organik ya da fonksiyonel bağlılıkta buldukları toplumsal yapılarla uğraşır. Yalnız, bir bilim olarak sosyoloji için, zümre hayatı şeklinde tezahür eden toplumsal gerçekler önceldir. Gerçekte o da, birtakım olayların açıklanması için psikolojiden yararlanır. Fakat bireysel psikolojik tepkilerden tamamiyle başka bir zemin üzerinde bulunan toplumsal form tezahürlerini kanun ve kanuniyet kanıtlarına bağlı kılmaktan sakınmak zorundadır. Zaten bu çeşit kanıtlamalar ve onlarla ilgili kavramlar, başka bilim dallarından buraya aktarılmakta olan unsurlardır.

Tek tek kişiler arasındaki öznel psikolojik ilişkiler bütünü “sosyal-psişik strüktür” diye adlandıran yazarlar vardır. Bunlar böylece bu çeşit yapıyı, asıl nesnel topluluk yapısından ayırtıdetmek istiyorlar. Her şeye rağmen, sosyolojide yapı kavramını toplumsal şekiller öğretisine özgü kılmak en sağlam ve doğru hareket tarzıdır. Zaten, bağlılıklar (relasyonlar) kavramı psikologların inceleme ve araştırma alanları içinde kalıyor. Sosyoloji ise, bütün ilgi ve dikkatini öncelikle ilişkiler örgüsü üzerinde yoğunlaştırıyor. Bu ilişkiler bireysel öznel zemin üzerinde olabileceği gibi, toplumsal-nesnel zemin üzerinde de olabilir. Zaten sosyoloji, psikolojik ve özellikle bireysel psikolojik anlamda kanıtlandırmanın sona erdiği anda başlar. Böylelikle insan yaşayışının zengin çeşitlilikler gösteren biçimlerini, zümrelerde ve diğer toplumsal kuruluşlarda görüldüğü gibi anlamakta ve sistemleştirmekte ilk adımı sosyoloji atmış oluyor. Böylece, sosyolojinin daha açık bir tanımını verebilecek duruma gelmiş bulunuyoruz. Sosyoloji, bireyler, bireylerle zümreler ve çeşitli zümreler arasındaki ilişkilerin ve böylece ortaya çıkan topluluk kurum ve kuruluşlarının çeşitlerini, onlardaki değişimleri ve onlara dair bilgi ve tasavvurları inceleyip aydınlatmaya çalışan bir bilimdir. O, sosyal psikoloji ve sosyal teşekküller öğretisinin birleştirilmesiyle, genel kültürel bağlılıkta toplumsal gerçekleri anlamaya ve anlatmaya çalışır.

Şimdiye değin söylenenlerden, sosyolojinin kendi alanını, özellikle iki yönde açıkça sınırlandırması gerektiği anlaşılıyor. O, bir yandan sosyolojik incelemenin gerektirdiği ve son derece verimli “teferruat” çalışmalarlarıyla kendisini özdeşleştirmekten sakınmalıdır. Şu halde o, her şeyden önce, kendisini sosyografiden ayıran sınırı tamamiyle kavramış

olmalıdır. Öte yandan, o, tabiat bilimleri esasındaki tabii kanun ve kanuniyet teorilerine dayanan genelleştirmeye götüren her türlü soyutlama (abstraksiyon) şekillerinden kesinlikle sakınmalıdır. Sosyolojinin görevi, her şeyden önce, çok ince bir şekilde nüanslaşmış bir toplumsal teşekküller öğretisi yaratmaktır. Sosyoloji, genel dil kullanımındaki toplumsal kavram eksikliklerini, çok açık ve temiz kavramlar sistemi yaratmak suretiyle doldurmak ve tamamlamak zorundadır. O, zümreler ve belirsiz birliklikler arasında tabaka ile sınıf, millet ve halk, köy ve şehir, tekke ile cami cemaatı ve siyasi kulüp ile siyasi parti arasında bazı farklar görüyor ve gözetiyorsa, bu, sadece dış görünüşler veya günün terminolojisinden hareket etmek suretiyle değil, daha çok, her zümrenin kendi mahiyetine nüfuz edilecek şekilde incelenmesi ve durumunun genel toplumsal yapı bakımından gözönünde tutulması suretiyle yapılmaktadır. Bu görev, toplumsal yaşayışa dair geniş bilgiyi ve tarihsel görüş ve kavrayışı gerektirdiği gibi, toplumsal bağlanışlar ve sorunlarla ilgili çok büyük tecrübe ve çok ince bir sezgi kabiliyetini zorunlu kılmaktadır. Her türlü zümre yaşayışı biçimini derinliğine kavrama kabiliyeti olmaksızın, yalnızca zihni şemalaştırma girişimi verimsiz ve kısır kalır. Bunun için tecrübe, görgü, gözlem gibi hususlar büyük önem taşır. Herkesin görgüsü, gözlemi kendi âleminde sınırlıdır. Onun için de “toplumsal sezgi” adı verilen bir çeşit tahayyül şekli veya yaşanmış görgü yoluyla öğrenmiş olmak bir çeşit zorunluluk kazanıyor. Bu suretle elde edilen veriye “anlayış” denilebilir. Sezgisel sezgiyle birlikte gerçekleşen “anlama”, anlamanın dildeki genel kullanımından çok daha derindir. Bu husus sosyoloji bakımından, en az tarih için olduğu kadar büyük önem taşır. Söz konusu “anlayış”, mümkün olan en mükemmel öğrenme, tanıma ve bilme şeklidir. Onun için o, insanda şu anda faal olan mantık mekanizmasını idrak etmeye zaman bırakmayacak kadar hızlı ve birdenbire oluyor. Dolayısıyla burada “anlama” olayı, bir doğrudan doğruya sezgi, bir yaratıcılık olayı olarak tıpkı iki elektronik cisim arasındaki ışık kıvılcımları gibi bir anda beliren bir benimseme olayıdır. Böyle bir anlamada insanın bütün ruhsal-zihinsel tabiatı tam olarak faaldir. O, aynı zamanda alıcı ve verici, yaratıcı ve benimseyici olarak faaldir. Zaten bu mânadaki “anlama”, insan varlığının en çok insanî olan özelliğidir. Bütün gerçek insan yapısı eylemlerde bu anlamının ağırlığı vardır. Faaliyet hâline gelmiş olan bu “anlayış”, arıyor ve aradığını buluyor. Bu anlayış insanlar arasındaki en derin ve en kuvvetli bir bağıdır. Onların bütün toplumsal, ahlâksal varlığının temelini teşkil eder. Bu “anlama”, sosyoloji için, bireysel psikolojik mânada bir kavram olarak alınıp kabul edilemez. Bu durumda o, çeşitli toplumsal zümrelere hâkim olan “geist” veya zihni



atmosfer üzerine kurulmuştur. Onun için de, bazı sosyologlar, toplumsal hayatı bu kavram üzerine kurarak açıklamak gibi, bir dereceye kadar abartmalı bir yola girmek cesaretini gösterebilmişlerdir.

Sosyolojik kavram yaratımı için en önemli zorluk kaynaklarından biri, şüphesiz şu ya da bu şekilde oluşmuş olan *zümreler arası bağlanmış ve ilgililik* sorunudur. Zâten *toplulukla ilgili gerçekler bilimi* olan “sosyoloji” için çıkış noktası, toplumsal tezahürler arasındaki bağıllık durumunun incelenmesi ve açıklanmasıdır. Toplumsal yaşam tamamiyle Tabiat bilimleri esasındaki kantitatif gözlemlerle kavranılamayan kalitatif ve bir kereye özgü tarihsel olaylardır. Her zümreyi ayrı ayrı genel yapı bakımından ele almak zorunluluğu vardır. Dolayısıyla sosyoloji, daima değişen topluluk yapısıyla bağıllıkta beliren toplumsal gerçekler ile meşgul olmak zorundadır. Bu arada, bizim de birer parçasını oluşturduğumuz yapıdan tamamiyle sıyrılamayışımızdan ötürü, anlayışımız sık sık öznel ve aynı zamanda tarihsel esasta belirlenmektedir.

Tabiat bilimleri izinden yürüyen sosyologlar için böyle bir bakış tarzı benimsenemez. Zaten onların temsil ettikleri metod monizmi, yalnız niceliksel (kantitatif) kesin tesbitlere ve bu esasta kanunlar koymağa müsaade ediyor. Onlardaki, soyut olarak düşünülen tek tek kişilerin davranışlarında görülen kanuniyeti keşfetmek eğilim ve girişimi de bundan ileri gelmektedir. Gerçekte ise onu, esas itibarıyla insanî hayatı, zümre ve zümre benzeri toplumsal teşekküller içerisinde cereyan edişinde aramak ve temellendirmek gerekmektedir. Sırf tahlil metodunun uygulanması, bizi bireysel, ruhsal görüş etrafına sürüklemek tehlikesini taşır. Böylece birey ile topluluk ilişkileri basit bir kozal tepki durumuna düşürmek tehlikesiyle karşılaşır. Oysa, toplumsal yaşam, son derecede karmaşık fonksiyonel ilişkilerin örgüsü ve yapısı olarak kendisini gösterir. Sentezci ele alış tarzı uygulandığında, her zümrenin bir *yapı bağıllığı* hâline getirilmesi gerekir. Bu arada, kültürel dayanağın tümünün hesaba katılması zorunludur. Her çeşit zümre, saâdece ayrı ayrı tarihsel esasta belirip gelişmiş gerçekler olarak kabul edilmekle kalmamalıdır. Aynı zamanda onların belirli ortak bir toplumsal kültür yapısının yorumcusu olarak da kabul edilmesi gerekir. Nitekim, ortaçağ esnaf teşekkülleri, ortaçağ devletinin basit yönetim teşkilâtı gibi o çağın asilzâdeler zümresi tarafından temsil edilen askerî formasyonları, modern esnaf teşkilâtları, idari bürokrasi ve modern ordu teşekkülleri aynı zemin üzerinde bulunuyorlar. Bütün bu olaylarda daima bir çeşit fonksiyonel bağıllıkla karşılaşırız. Ortaçağ esnaf teşekküllerinin özerkliği, kendi kendini yönetmesi ve formasyonlarının durumu, her şeyden önce

belirli siyasî ve teşkilâtçılık prensipleriyle bağlı bulunuyordu. Bunun gibi modern esnaf örgütleri, partiler ve ordular, her şeyden önce rasyonalist-kapitalist kültür çevresi dışında düşünülemez. Bu anlamda kültür sosyolojisi görüşüyle her bir zümre kuruluşu ve zümre yaşamı anlayışının bir başı ve bir sonu vardır. Yalnız bu yolladır ki, sosyoloji toplumsal gerçekler bilimi olabiliyor. Sosyolojik düşünüş tarzı, somut gerçekler malzemesinden hareket etmek suretiyle genel kavramlara yöneliyor; bu kavramlardan da kültür felsefesi esasında yorumlanan toplumsal gerçeklere varıyor. Bu arada kavramların sosyografik esasta işlenip kültür sosyolojisi esasında anlaşılması eğilimi birtakım güçlükler doğuruyor. Bir sıra sosyografilerden bir genel kavram çıkarılması hiç de doyurucu değildir. Formüle edilmiş kavramların, tarihsel gerçeklik olarak kavranılan toplumsal yapının birbiriyle sıkı sıkıya bağlı kısımlarının varyasyonuna şematik olarak uygulanması da aynı derecede doyurucu değildir. Onun için Max WEBER, *ideal tip* esasındaki hipotezini somut gerçeklerle genel kavramlar arasında metodolojik yardımcı yorum olarak teklif etmektedir. Burada sözkonusu olan ideal tipler, bugünün ve geçmişin en önemli topluluk görünüşlerinin genel nitelik ve karakteristiğini apaçık ortaya koymağa çalışıyor. Böylece, *ideal tip* somut gerçek tipten ortaya çıkışları bakımından oldukça uzaklaşmış oluyor. Fakat ideal tip hâline getirilmiş olan bir modelin, somut niteliklerinden atılmış olanları yeniden yerine konduğunda; somut tip ile ideal tip arasındaki ayırım yanısıra onların birbirine bağlı yönü de açıkça öğrenilmiş oluyor. Böylece, somut olaylarda ne gibi öğelerin ne oranda rol oynamakta olduğu da kolaylıkla anlaşılıyor.

Şunu da belirtelim ki, sosyoloji, sosyografik inceleme sonuçlarını bir kavramlar sistemiyle ele aldığı anda başlar. İdeal tipler, karmaşık kavramlar gibi gittikçe artan soyutlamaya doğru ilk adımı teşkil eden unsurdan vücuda gelir. Bu husus toplumsal teşekküller öğretisi yönünde olduğu gibi, toplumsal psikoloji yönünde de aynı kalıyor. Yalnız her iki taraf, çeşitli toplumsal tezahürler arasındaki ilgililiklerini gözönünde bulundurmalıdır. *Toplumsal yapı* deyimiyile, çeşitli sosyo-kültürel faktörlerin etkisiyle oluşan topluluklaşmaların genelini anlamak istiyoruz. İşte burada ortaya çıkmakta olan toplumsal yapı, doğrudan doğruya bir sosyolojik kavramdır. Yaşayan bir vücudun ruhuyla bağlılığı gibi, bir toplumsal yapının da toplumsal maddileştirilmesini teşkil eden kültür ile bir bağlılığı, sıkı bir teması vardır. Onun için bütün sosyolojiler sonunda birer kültür sosyolojisi oluyorlar. Bu da topluluk yaşamı ile kültür arasındaki karşılıklı etkileşme ve içiçe girmenin incelenerek aydınlatılması demektir.

Görüldüğü gibi, Prof. Dr. Tahir ÇAĞATAY'ın *Günün Sosyolojisine Giriş* adlı kitabında, yukarıdan beri daha yalın bir anlatımla aktarılan Toplulukbiliminin yöntemi üzerine yazdıkları; bu bilim alanında öğrenim gören veya çalışanlara, araştırma tekniklerinden önce gelen ve başlıbaşına önem taşıyan bir yöntem bilgisi sunmaktadır.

Bu satırları yazan, 1984'de aramızdan ayrılan rahmetli hocamızın *Medeniyet Gelişmesinde Sosyal-Ekonomik Faktör Olarak Su Problemi*'ni yayına hazırlamakta, *Anılar*'ını ve eserleri üzerine bir incelemeyi ileride yayınlama dileğini taşımaktadır.

#### KAYNAKÇA

- ÇAĞATAY, Tahir (Prof. Dr.): *Günün Sosyolojisine Giriş*, 1962, 1968, 1987 Ankara.
- ÇAĞATAY, Tahir (Prof. Dr.): *Kapitalist İctimai Nizam ve Bugünkü Durumu*, 1958 Ankara, 1975 İstanbul.
- ÇAĞATAY, İshaki Saadet: Prof. Dr. Tahir ÇAĞATAY (27.03.1902-27.07.1984), *Türk Kültürü*, sayı 261, yıl XXIII, Ocak 1985, Ankara, s. 55-59.
- ÇAĞATAY, Saadet İshaki (Prof. Dr.): Prof. Dr. Tahir ÇAĞATAY, *Emel*, Sayı: 141-145,,,,, Mart-Aralık 1984, Yenigün Matbaası, Ankara, s. 83-87.
- ERTÜRK, Leylâ: Profesör Dr. Tahir ÇAĞATAY ve Aile Sosyolojisi, 1983 Ankara (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi "Lisans Tezi")
- FREYER, Hans (Ord. Prof. Dr.) : Tahir ÇAĞATAY (Prof. Dr.); *İctimai Nazariyeler Tarihi* 1960, 1968, 1977, Ankara.

## İSLAM VE HRİSTİYAN BATI\*

### II- KURUMLAR

#### 224 I- BİR KURULUŞ OLARAK MEDRESE

Prof.Dr. George MAKDİSİ

Çev.Prof.Dr. İsmet KAYAOĞLU

Üniversite Hristiyan Batı'da XI. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan sosyal bir teşkilât şeklidir. Bu durumu ile o, Yunan-Roma dünyasının ürünü değildir. Aynı şekilde Üniversite kendisinden önceki kilise ya da manastır okullarından da doğmamıştır. Onlardan hem teşkilât bakımından hem de eğitim öğretim açısından farklıdır. H. Denifle<sup>1</sup> ve H. Rashdall<sup>2</sup> bu hususu açık bir biçimde ortaya koymuştur. Ayrıca, Üniversite bir teşkilât olarak İslâma hiç bir şey borçlu değildir. Nitekim İslâmın da bir teşekkül olarak Üniversite ile hiç bir ilişkisi olamaz.<sup>3</sup> Hukukî şahsiyet kavramına dayanan teşekkül, hukukî ahak ve sorumluluklara sahip soyut bir varlıktır. İslâm hukuku yalnızca fizikî varlık olarak kişiyi, hukukî bir şahsiyet sahibi görür.

Üniversite, yalnız teşkilât bakımından değil aynı zamanda Papa ve Kraldan elde ettiği imtiyazlar ile himaye bakımlarından da Hristiyan  
225 Batı'nın XII. yüzyıl ürünüdür. İmtiyazların ve himayenin tevcihi, vatanlarından uzakta, yalnızca o yörede yaşayanların "hemşehri" saydıkları bir kentte kendilerini "yabancı" olarak gören bilginlerin özel durumundan kaynaklanmaktadır. Bu hemşehrilik kavramı da İslâma yabancı bir kavramdır: Bütün müslümanlar İslâm dünyasının her hangi bir yerinde hukuk açısından eşittirler. Müslüman öğrenci, bilgin ve öğretmenler her hangi bir himaye ve özel imtiyaza ihtiyaç duymaksızın İslâm dünyasının her tarafında, vatandaşlar olarak dolaşabilirlerdi.

\* Bu çeviri Prof. Dr. George MAKDİSİ'nin, *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West*, (Edinburgh University Press, 1981) adlı eserinin 224-237. sayfaları arasındaki kısmıdır.

1 H. DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, Weidmann 1885, Yeni baskı Graz 1956.

2 H. RASHDALL, *The Universities of Europe in The Middle Ages*, yay. F.M. Powicke ve A.G. Emden 3 cilt, Oxford University Press 1936.

3 L. GARDET, *La Cité Musulmane: Vie Sociale et Politique*, Paris, J. Vrin 1954, s. 51.

Üniversite, Atina ve Iskenderiye'deki Yunan Akademilerinden, Hristiyan kilise ve manastır okullarından tamamıyla farklı yeni bir kuruluştu. İslâmî tecrübeye tamamen yabancı idi.<sup>4</sup> Fakat kolej (yüksekokul) söz konusu olduğunda durum böyle değildir.<sup>5</sup>

## II- YARDIMA BAĞLI BİR KURUM OLARAK YÜKSEKOKUL (KOLEJ)

Üniversitelerin doğuşu, 1100 ile 1200 yılları arasında bilimde görülen bir yeniden canlanma dönemine tesadüf etmiştir. Bu yıllar arasında Batı Avrupa'ya kısmen İtalya ve Sicilya, daha çok da İspanya'daki Arap bilgileri vasıtasıyla bir yeni bilgi akışı oldu<sup>6</sup>. Bu yeni bilgi akışı Batılı bilim adamlarınca ele alınmıştır. Bu husus, Arapçadan Lâtinceye tercüme edilmiş olan çoğunlukla felsefe ve fenle ilgili kitaplarda ayrıntılarıyla ortaya konmuştur. Böylece Arapların sahip olduğu bilgilerin ilmin yeniden canlanmasına katkıda bulunduğu genel olarak kabul edilmiştir.

Öte yandan Arapların Hristiyan Batı'daki bilim kuruluşlarına ya da öğretim metotlarına katkılarını hakkında söylenen pek az şey bile çöşku ile karşılanmamıştır. Julian Ribera, *Disertaciones y opusculos* adlı yayınlanmış eserinde Ortaçağ Üniversitesinin Arap eğitim sisteminin bilinçli bir taklidine çok şey borçlu olabileceğini ileri sürdüğünde Rashdall'ın yayımcılarından biri olan F. M. Powicke, Ribera'nın eserini tavsif ettikten sonra onun bu iddiasının doyurucu olmadığını söyleyerek kestirip atmıştır.<sup>7</sup> Ribera'nın görüşleri inandırıcı olmayabilir. Ancak, bu görüşlere bölümlerden birinin sonundaki ek notlardan birinde yer verilmemiş ve bu gö-

4 İslâm eğitim tarihçileri çoğunlukla medreseyi üniversiteye benzetmişlerdir. Bu konuda Arapça bir eser (GÜNAYMA, MUHAMMED ABDURRAHİM, *Tarih el-Câmiât al-İslâmiyya al-Kubrâ*, İspanyolca adı: *Historia de les grandes Universidades islamicas*, Tetuan 1953)'dir. Burada yazar bütün yüksek öğrenim, gerçekte Üniversite anlamına geldiği sonucuna varır (*Aynı eser s. 13 vd.*; Sadece Arapça eserlerde yer almayan yanlış bir anlayışı yansıtan bu yanlış tanımlama dışında, Günayma'nın eseri, büyük ölçüde bilimsel araştırmanın ürünü olan bir eserdir). Fakat üniversite bu durumu ile var olmadan çok önce, yüksek öğrenim Roma-Yunan dünyasında, Bizans'ta, İslâm'da ve Hristiyan Batıda mevcuttu.

5 Medrese ile karşılaştırılan bir kuruluş olarak üniversite hakkında daha fazla bilgi için bkz. G. MAKDİSİ, *The Madrasa and University in the Middle Ages*, *Studia Islamica* içinde (Memoriae J. Schaht Dedicato) XXXII (1970) s. 255-64; G. MAKDİSİ, *The Madrasa as a charitable Trust and the University as a corporation in the Middle Ages*, *Correspondance d'Orient* içinde, no: 11, Actes du V<sup>e</sup> Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, Brüksel, 31 Ağustos-6 Eylül 1970, s. 329-37.

6. C. HASKİNS, *The Rise of Universities*, İthaca, Great Seal Book, Cornell University Press 1957, 1. baskı 1923, s. 4-5.

7 RASHDALL, *Universities*, I, 3 n. 1 (Powicke tarafından).

rüşlerin niçin inandırıcı olmadığını okuyucuya anlatmak konusunda herhangi bir çaba harcanmamıştır.

Üniversite, İslâmî tecrübeye yabancı olduğu halde, bağışa bağlı bir kuruluş olarak yüksekokul kesinlikle İslâma özgüdür. İster mescit ister medrese türünden olsun İslâmî okul vakfa ya da bağışa dayanmaktadır. Vakfın veya bağışın ilkeleri, kolejle ilgili bölümde daha önce ele alınmıştır.<sup>8</sup>

226 Batı Lâtin dünyasında kolejin vatanı Paris'tir. Bilinen ilk kolej oradan Kudüs'e yaptığı ilk hacdan yeni dönmüş olan "Dominus Jocius de Londoniis" adlı biri tarafından 1180'de kuruldu. Bu kuruluşu bir süre sonra 18 fakir öğrenci anlamında "College de dix-huit" adı verildi. Aslında kolej vakfedilmiş yoksullar yurdundan başka bir şey değildir.<sup>10</sup> Kolej sözcüğü Lâtince collegium sözcüğünden gelmektedir. Ve birleştirme anlamını ifade etmektedir. Birleştirilmiş kolej yarım yüzyıldan daha fazla bir zaman süresine kadar ortaya çıkmamıştır. O zamana kadar kolejler bağışa bağlı olarak bilinen kuruluşlara dayalı basit vakıf kurumlarıdır.

Yukarıda 1. Bölümde vakıf bir müslümanın isteğe bağlı fiili ile yönetici iktidarın aracılığı olmaksızın vücuda getirdiği bağışa bağlı bir kurum olarak nitelendirilmiştir. Vakfın kurucusu bireysel olarak bağımsız bir biçimde hareket etmiş, kendi malını halkın yararına tahsis etmiş ve merkezî otorite ya da herhangi bir hukukî kişinin aracılığı olmaksızın kendisince belirlenmiş olanlara vakfı doğrudan tevcih etmiştir.

#### a- Vakıf ve Bizansta "Pia Causa"

Bu durumu ile vakıf temelde Bizans'ın Pia Causa'sından ve Hıristiyan Batı'daki yoksullara dağıtılmak üzere kiliselere bağış yapılmasını sağlayan hayır işlerinden farklıdır. Bu bağışlar, doğrusu, sub modo, yani önceden mevcut hukukî kişiye yapılan bağışlardır. Bu nedenle Ortaçağ kolejlerinin iki büyük vatanı olan önce Fransa'da daha sonra İngiltere'de vakıflar anlamında bağışa bağlı kuruluşların bulunup bulunmadığı sorulabilir. Çünkü söz konusu vakıfların kurucuları, ne teşekküller ne de teşekküllere yapılan bağışlar niteliğindeki vakıflar'ı yaratan bireyler olarak hareket etmektedir.

8 Bkz. yukarıya Bölüm 1, kısım III.

9 RASHDALL, *Universities*, I, 501.

10 Aynı eser, aynı yer.

### b- Vakıf ve Fransa'daki "Fondation"

Bu tür *fondation*'ların Fransa ve İngiltere'de ihdas edilmiş olduğu bilinmektedir. Fransa konusunda A. Geoffre de Lapredelle 1311 tarihli Trente Konsilinden sonra ortaya çıkan *fondation*'un hukuki durumunda dramatik bir değişiklik olduğuna işaret etmektedir.<sup>11</sup> Bu konsil herkesin huzurunda açıkça dinî tarikatları yoksulun malını gasp suçuyla ve vakıfları yeterince korumayı ihmal suçuyla yermiştir. Böylece kurucular, farklı bir biçimde bağışta bulunmaya başlamışlardır. Arras'lı kontes Mahaut'nun 15 Ağustos 1318 tarihli vasiyetinde şunlar yazılıdır: "Volo et ordino quod unum hospitale fiat" (Ben bir hastahänenin kurulmasını vasiyet ediyorum). Böylece hastahane, kurucusunun hür iradesiyle tesis edilmiştir.

Bu hür irade şu vasiyyetde görülebilir: A voulu et voeult lidit Jehan fonder et estorer, fonde et estore ung hopital en une maison et tene-ment que il a Voeult et ordonne tousiours sans aulcune default sept lietsz estoffez. Bir sonraki yıl Limoges'li bir burjuva olan Jean Roche "Ordonne par son testament que sa maison sise devant l'eglise fut affectée à un hospice où les pauvres seraient reçus et logés"<sup>12</sup>.

227 Bu iki vakıf da ne dini bir tarikata ne de bir şehre tevhîh edilmiştir. Bu vakıflar ne bağış ne de tahsis edilen maldır. Jean Roche evinin yoksulların kabul edilip barındırılacağı bir yurt haline getirilmesini istemiştir. Fierin'li Jehan bu işi kendi iradî fiili haline sokmuştur. Bir çok hayır işleri kendi hür iradeleriyle bağışta bulunan kudretli zenginler (Lord) ve onları taklit edip dillerini konuşmak isteyen zengin burjuvadan kaynaklanmaktadır.<sup>13</sup>

De Lapradelle'in yaptığı çalışmadan bu yana, diğer çalışmalar da göstermektedir ki belli bireyler daha önceden kendi istekleriyle ve merkezi otoritenin müdahalesi olmaksızın vakıflar kurmuşlardır. Böylece XI ve XII. yüzyıllarda köprüler yapılmış ve bu köprülere araziler vakfedilmiştir<sup>14</sup>. XII. yüzyılda halktan kişiler doğrudan yoksulların yara-

11 A. G. DE LAPRADELLE, *Des fondations: Histoire, Jurisprudence, Vue théoriques et législatives*, Paris. 1894, 47-48.

12 *Aynı eser*, 49-50.

13 *Aynı eser*, 50-51.

14 M. N. BOYER, *Medieval French Bridges: A History*, Cambridge, Mass., The Medieval Academy of America 1976, özellikle bölüm 3, 31.

rına, manastırların müdahalesi olmaksızın hayırda bulunarak yurtlar, yoksul yuvaları ve hastahaneler kurmuşlardır.<sup>15</sup>

De Lapradelle'e göre belli kişilerce kralın verdiği her hangi bir yetki olmaksızın kurulan bu türlü vakıflar XVII. ve XVIII. yüzyılların fermanlarının çıkmasına kadar kurulmaya devam etmiştir. Bu fermanlardan sonra Fransa, kral tarafından tesbiht edilen hukukî bir kişiye yapılan sub modo bağışları şeklinde daha önceki kendi yerli vakıf anlayışına geri dönmüştür. Fakat kralın verdiği bir yetki olmaksızın belli bir kişinin tesisiyle ortaya çıkan Bizans'ın Pia Causa'sına olduğu kadar Roma hukukuna da yabancı olan vakıf tipi gerçekte, yalnızca İslâm'da bilinen bir vakıf türü idi. Bu vakıf türü Batı'da ortaya çıkmadan çok daha önce İslâm'da var olmuş ve Batı'da ortadan kalktıktan sonra bugüne kadar devam etmiştir.

### c- Vakıf ve İngiltere Tipi Vakıf

İngiltere'deki vakıflar Kara Avrupasındakinden farklı bir hususiyet göstermektedir. İngilizlere özgü vakıf, başka tür vakıfların sürekli olmalarına izin verilmediği zamanlarda bile, süreklilik unsuru da dahil olmak üzere "İslâmî vakf" a benzer bir biçimde gelişmiştir. İngilizlere özgü vakıf, hukukî şahsiyeti dışarıda bırakan ana özelliğini korumuştur. Fakat vakfın birleştirilmiş vakıf olması ilkesi geliştirilmiştir. İngiltere'de bu gelişme Oxford'daki ilk kolej vakıflarında oldukça açık bir biçimde görülebilir. Oxford'un ilk üç koleji: University College, Balliol ve Merton'du. University College, Durham'lı William tarafından 1249'da yapılan bir vasiyetle kuruldu. Rashdall'ın açıklamasına göre her hangi bir kraliyet buyruğu ya da resmî bir ilhak bulunmamasına rağmen, Ortaçağ'daki tatbikata göre kolej, kendi adına araziye ve başka mülke sahip olmakta hiç bir güçlükle karşılaşmadı.<sup>16</sup> Rashdall, Balliol College'den söz ederken oradaki bilginlerin 1266'da Oxford'da yerleştiklerinden bahsetmektedir. "Bunlar başlangıçta kurucusunun ödediği yıllık ücretlerle desteklendiler. Bu kurucu, yatılı öğrencilere haftada 8 penny'lik azık tahsis etmiştir. Bu nedenle Balliol College'in, biraz müphem de olsa, Oxford kolejlerinden en eskisi olduğu söylenebilir. Ancak bir kolejin eskiliği hukukî bir teşekkül olarak var oluşundan itibaren başlamasına bağlı olarak kabul ediliirse, Merton College'in en eski kolej olması ge-

15 J. M. BIENVENU, *Fondations charitables laïques au XIIe siècle: l'Exemple de l'Anjou, Etudes sur l'histoire de la pauvreté* (Moyen-Ages-XVIe siècle yay. M. MOLLET, Publications de la Sorbonne, serie: 'Etudes' Tome 8, 2 cilt, Paris, 1974.

16 RASHDALL, *Universities*, III, 178.



rekir... Balliol College aslında diğer Oxford kolejleri gibi araziye sahip bir teşekkül değildi..."<sup>17</sup> Rashdall, Merton College'den söz ederken ve onu University College, Balliol College'le karşılaştırırken şunları söylemektedir: Genelde Merton College, ilk Oxford koleji olma hakkına en fazla sahip olan kolejidir. Denebilir ki Balliol College, hukuken değil, fiilen ondan önce mevcut olmuştur. University College ise fiilen değil hukuken ondan öncedir. Yalnız Merton College, 1264'te hem hukuken, hem de fiilen var olmuştur.<sup>18</sup>

Rashdall, University College'in fiilen, Balliol College'in de hukuken kolej niteliğinde olduklarını düşünmek arzusundadır. Fakat o, kolej adını mümkün olan en tam anlamdan Merton'a vermekte ve bir kolejin yalnız bağışa bağı bir kurum değil aynı zamanda bir teşekkül olması gerektiğini düşünmektedir. Bununla birlikte bu tür müesseselerin tarihi ışığında özellikle İslâmdaki ilk kaynağı açısından bakıldığında C.E. Mallet'nin şu hükmü daha tarihî bir anlam kazanmaktadır. A.B. Emden de haklı olarak bu hususa dikkati çekmektedir.<sup>19</sup>

"Merton modelinden daha eski ve daha basit türden bir kuruluşu temsil ettiği için Balliol College'i bir yoksullar evi olarak görmek kesinlikle, yalnızca Balliol'a değil, Paris'te ve başka yerde ilk kolejlerin var oluş tarzını ihmal etmek demektir. Walter de Merton'un planları 1262 gibi erken bir tarihte başladı. John Balliol'un planları ise daha da erken bir tarihte başlamıştır. Durham'lı William'ın vasiyeti 1249 tarihini taşır, fakat bu vasiyet bir kolej kurmak üzere hemen kullanılmamıştır. Balliol, Oxford'daki en eski bilginler evini temsil eder. Bu evin varlığı sadece tahminlere bağı olmayıp, kesinlikle ispatlanılabilir. Merton İngilizlerin düzenli kolej sistemine göre örgütlenmiş en eski teşekkülü temsil eder. University College ise kendisinden daha sonraları bir kolejin geliştiği en eski bir hayır kurumunu temsil eder."<sup>20</sup>

Mallet'nin sözleri şu şekilde özetlenebilir: Eğer biz kollejlerden, tarihsel açıdan söz ediyorsak adı geçen ilk üç kolejden biri olan Balliol, ilk Oxford kolejidir. University College daha sonra bir koleje dönüşen ilk hayır kurumudur. Merton ise ilk birleştirilmiş kolejidir. Sadece biri değil, bunların üçü de Oxford'da bulunmakta idi.<sup>21</sup>

17 Aynı eser, III, 180-1.

18 Aynı eser, III, 193.

19 EMDEN, Rashdall'ın eserinin bu bölümünü yayınladı, bkz. *Universities*, I, XLIII; Aynı eser III, 181 n. 1'de Mollet'nin eserine atıfta bulunulmuştur.

20 C. E. MOLLET, *A History of the University of Oxford*, London, Methuen 1924-27, I, 83 ve not 1.

21 Daha fazla bilgi için bkz. *College*.

229

Londra'lı John tarafından kurulan "College des dix-huit" mutlak anlamda bağışa bağlı kuruluşların ilki olmayıp, bilginleri barındırma amacıyla kurulmuş, bilinen ilk kurumdur. Londra'lı John, kralın verdiği yetkiden yararlanmaksızın bir kuruluş tesis ederken yeni bir şey yapmış olmuyordu. Fransa'da kraliyet belgesi taşımayan, yardım amacı taşıyan başka kuruluşlar da daha önceden tesis edilmiş bulunuyordu. John'un tesis ettiği kuruluşun taşıdığı amaç bakımından kendi türünün ilki olduğu anlaşılıyor. Çünkü onun amacı yoksul bilginler için barınacak bir yer temin etmektir. Bu durumu ile John, Kudüs'e yaptığı hacda işittiği ve gördüğü şeylerden etkilenmiş olabilir. 1180 yıllarında, her ne kadar medreselerin bizzat Kudüs'ün içinde mevcut olduğu bilinmemekte ise de Kudüs'e yakın bölgelerde çok sayıda medrese bulunuyordu. Ayrıca John'un bilginler evi İslâm dünyasında çok sayıda bulunan bazı hanlarla aynı amacı taşımaktadır. Bu hanların amaçlarından biri yöredeki mescide devam eden öğrencileri barındırmaktır.

### III- BİR TEŞEKKÜL HALİNE GELMİŞ VAKIF OLARAK KOLEJ

Kolej, müstemleke Amerikasına özgü bir kurumdur. Harvard, William ve Mary, Yale, Princeton, Colombia, Philadelphia'daki kolej (daha sonra Pennsylvania Üniversitesi) Brown, Rutgers, Dartmouth kolejleri hep XVII. yüzyılın ilk yarısından XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar yani Amerikan devriminden önce kurulmuştur. Bunlar, özel olarak vakıflar şeklinde tesis edilmeleri anlamında kolej niteliğinde idiler. Bunlar aynı zamanda, müesseseleşmiş kolejlerdi ve Üniversitenin sahip olduğu ünvan tevcih etme imtiyazını taşıyorlardı. Müesseseleşmiş bir vakıf olarak bu kurum türü, Merton College'e kadar geri götürülebilir. Bu kolej, Oxford ve Cambridge'de kurulan sonraki kolejlere örneklik yapmıştır. Fakat bu kolej, ünvan tevcih ettiği için Merton'dan farklıdır. Buna karşılık İngiliz kolejleri, Üniversiteye devam eden öğrencilerin meskenleri idi. Onun kaynaklarını bir başka yerde aramak tarihe daha uygun düşecektir. Onun öncülleri daha doğru bir biçimde New Haven'e karşılık Yale Üniversitesi söz konusu olduğunda tasvir edilmiştir.<sup>22</sup>

Yeni Dünya'da üniversiteleri kurarken halkın sahip olduğu bir takım kısıtlılıklar, kurucuyu Dublin'deki Trinity College ve Aberdeen'deki Marischal College örneğini izlemeye zorlamıştır; Oxford ve Cambridge örneğini değil. Aynı teşekküle ünvanların tevcihinde üniversite

22 71, Conn, 316.

yetkisi, yönetimde ise kolej yetkisi verilmiştir. Böyle bir topluluk ve bu topluluğun kullandığı binalar kolej diye tanınmıştır.<sup>23</sup>

Yale konusunda ileri sürülen kanıt, Dublin'de Trinity'nin çeşitli biçimlerde "Trinity College, Dublin", "Dublin University", "University of Trinity College, Dublin" gibi adlarla anıldığına; Iskoçya'nın Aberdeen kentindeki Marischal College'in hem bir kolej hem bir üniversite olarak kurulduğuna dikkati çekmiştir.<sup>24</sup> Daha sonra bu kanaat devamlı Yale'in kuruluşunu şöyle anlatmaktadır:

1698'de önde gelen on papaz, bir kolej kurmak, inşa etmek ve yönetmek üzere mütevellilik yapma konusunda anlaştılar. 1700 yılında New Haven'de bir cemiyet oluşturdular. Aynı yıl Branford'daki bir toplantıda The University of Yale College'i kurdular.

#### a- Sigüenza, King's Marischal ve Trinity

Öğrenim kurumları tarihinde Kolej-Üniversite bu tire ile ayrılmış iki unsurdan her birinin temelinde yer alan yalnızca hukukî kavramlarla yeterince açıklanabilen ilginç bir gelişmedir. Bu iki unsurdan biri kolej vakfı, öteki ise üniversite kuruluşudur.

Rashdall,<sup>26</sup> İspanya'daki Sigüenza Üniversitesini (1489) ele alırken, bir kolej-Üniversite kaynaşmasından bahsetmektedir. 1477'de bir rektörü, 12 bilgini (= öğrencisi) ve 4 öğrenci-hizmetçi bulunan bir kolej kuruldu. 230 Başdiyakos tarafından vakıf tesis edilmiştir. Bu kolejin tevliyeti Başdiyakos'a bırakılmıştır. 1489'da Papa VIII. Innocent, kolej öğrencilerinin Studium'un doktor veya masterlerinden bakalorya derecesi, doktorlar tarafından yapılan bir imtihandan sonra Üniversite şansölyesi (üniversite emini) olan piskoposun doktora ve agregasyon (öğretmenlik yapabilme) derecesi alma hakkını vermiştir. Böylece Papa onlara, diğer üniversite mezunlarınca sahip olunan ayrıcalıkları sağlamıştır. Kolej rektörü aynı zamanda üniversite rektörü olma suretiyle de kolej ve üniversite bir tek kurum halinde kaynaştırılmıştır. Bu daha sonraları İspanya'da Alcala ve başka yerlerde, benzeri kolej-üniversiteler için bir örnek oluşturmuştur.<sup>27</sup>

23 *U.S. Reports, Case of Yale University v. New Haven*, 71 Conn. 316, Ocak 1899, s. 324.

24 *Aynı eser*, aynı yer.

25 *Aynı eser*, 325-6.

26 RASHDALL, *Universities*, II, 105.

27 *Aynı eser*, II, 104-105.

Siguenza kolej-üniversitesinde, onun kolej niteliğini belirleyen etken 1 rektör, 12 öğrenci ve 4 öğrenci-hizmetçi için bir vakfın bulunması idi. Onun üniversite niteliğini belirleyen etken ise derecelerin tevcihi idi. Hem kolej hem de üniversite için bir tek rektör bulunuyordu.

Kolej-üniversiteler, İspanya'dan sonra İskoçya ve İrlanda'da kuruldu. İskoçya'da bu tür iki kuruluş tesis edilmiştir. Bunlardan biri 1494'te kurulan King's College, diğeri de 1593'te kurulan Marischal College'dir. İrlanda'da ise 1591'de Trinity College kurulmuştur.

#### b- Müstemleke Amerikasının Kolejleri: Dartmouth Örneği

Müstemleke Amerikasında kolej-üniversitesinin gelişme özelliği, Woodward'a karşı Dartmouth College mütevelli heyetinin açtığı davada Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesinin yargıçlarının kararlarından açıkça anlaşılabilir. Bu kararın tarihi 1819'dur. Bu karar sırasında yapılan müzakereler, kolej-üniversitenin ikili hukukî niteliğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu ikili hukukî nitelik, bir tek kuruluş halinde kaynaştırılmış olan özel bir biçimde yapılmış vakıf ile ortaya çıkan teşekküldür. Daniel Webster, hayırların kullanımı konusundaki yasal hükmü, New Hampshire Devletine karşı ileri sürdüğü delilin temeli olarak kullanmıştır. Ona göre New Hampshire'ın Dartmouth kolejinin durumunu, bu kolejin mütevelli heyetinin arzularının hilafına, özel bir kurum olmaktan çıkarıp, bir devlet üniversitesi durumuna dönüştürmesi mümkün değildir. Temel delillerden birtanesi söz konusu kolejin özel bir bağış olması idi.

Woodward'a karşı Dartmouth kolej davası, kolejin aynı zamanda teşekkül haline getirilmiş bir vakıf olarak kurulmasıyla ilgilidir. Kolej'in yalnız hukukî durumunun değil, aynı zamanda teşekkülün de hukukî durumunun müzakere edilmesi işte buradan kaynaklanmaktadır.

Başyargıç Marshall'ın görüşü teşekkül ile ilgilidir: Teşekkül görülmeyen, elle tutulmayan sun'î bir varlık ve yalnız hukuk nazarında var olan bir şeydir. Yalnız hukukun tesis ettiği bir şey olarak teşekkül, ancak tesis belgesinin ya açık bir biçimde ya da varlığına bağlı olarak kendisine tevcih etmiş olduğu özelliklere sahiptir.

231 Söz konusu olan bu hususların, teşekkülün tesis hedefini gerçekleştirmesi beklenir. Bunlardan en önemlileri arasında ebedilik ve tabir caizse şahsiyeti yer alır. Bu özellikler bir çok kişinin devamlı olarak birbirini

28 H. WHEATON, *Report of Cases Argued and Adjudged in the Supreme Court of United States*, Şubat duruşması, 1819, Newyork, R. Donaldson 1819, s. 518-715.

29 Aynı eser, s. 562-3.

izlemesinin aynı şey olarak düşünülmesini ve bir tek kişi olarak hareket edebilmesini sağlayan özelliklerdir.<sup>30</sup>

Yargıç Marshall, teşekkülü tanımladıktan sonra onun şahsî hayırla ilişkisini şu sözleriyle ortaya koymaktadır. Bu özel vakıf kuruluşlarında hükmî şahıs, bütün hukukî ve eşit menfaatlere sahiptir. Ve vakfın şartlarını yerine getirmek amacıyla hayırda bulunanları bütünüyle temsil ettiği için Birleşik Devletler Anayasası ile korunan haklara sahiptir.<sup>31</sup>

Yargıç Washington, yargıç Blackstone'un, teşekkülü, bir imtiyaz olarak tanımlamasını iktibas etmektedir. Teşekkül, bazı kişilere verilen kuruluş haline gelmeyi sağlayacak olan bir imtiyazdır. Teşekkül, siyasî bir şahsiyet olarak mevcuttur. Süreklilik yetkisine ve hükmî fülleri yerine getirme yetkisine sahiptir. Böyle bir teşekkülün, her ferdinin de bir imtiyaza, bir özgürlüğe sahip olduğu söylenir.<sup>32</sup>

Yargıç Story, belli bir heyetin yönetimindeki teşekkülü, genel hukukta, belli bir ad altında müşterek karakteri itibarıyla kendisini oluşturan tabii şahıslara ait olmayan bazı muâfiyetleri, imtiyazları ve yetkileri haiz olan müşterek bir şahsiyet halinde birleştirilmiş bir bireyler toplumu olarak tanımlamaktadır. Başka şeyler arasında bu teşekkül sürekli, intikal, üyelerinin müşterek oyu veya iradesiyle hareket etme, kendi hükmî hakları ve ödevlerine ilişkin her konuda dava açma ve hakkında dava açılma kapasitesine sahiptir. Kısaca o, kanun nazarında mevcut olup kendi tabii üyeleri aracılığıyla yerine getirilmesi gerektiği halde gerçek bir şahsiyetmiş gibi farklı bir biçimde teşekkülün kendisinde yer aldığı düşünülen belli güçlere ve yetkilere sahip kişi olarak görülür. Dolayısıyla böyle bir teşekkül, dava açabileceği gibi kendi aleyhinde üyelerince dava da açılabilir. Yine böyle bir teşekkül yabancılarla olduğu gibi kendi üyeleriyle sözleşme yapabilir.<sup>33</sup>

Hayrın niteliği, hükmî bir şahsiyet haline gelen fülle değiştirilemez. Çünkü Webster'in de ileri sürdüğü gibi teşekkülün bir başkasına ferağı, vakfı sürekli kılmak demektir. Ve bu durum hayrın niteliğinde bir değişikliğe yol açmaz. Böyle bir belgeyi elde etmede güdülen amaç, onu özel mülkiyet haline koymak, özel mülkiyet olarak muhafaza etmek ve ona özel mülkiyetin sahip olduğu her türlü güvenceyi ve dokunulmaz-

30 Aynı eser, 636.

31 Aynı eser, 654.

32 Aynı eser, 657.

33 Aynı eser, 667-668.

lığı vermektir. Burada özel bir hukuki tasarrufun mevcut olacağı ve yasal maliklerin mülkiyeti kullanma hakkı kendilerine verilenlerin yararına koruyup muhafaza edecekleri niyeti söz konusudur.<sup>34</sup>

Webster, Lord Hardwicke'in şu sözlerini aktarmaktadır: "Kraliyet Buyruğu hayrı hiç bir biçimde kamuya özgü bir biçime getiremez. Onu yalnız, daha başka durumlarda olduğundan daha sürekli hale getirebilir."<sup>35</sup>

232

Webster'in görüşünü benimseyen yargıç Marshall vakıf kuruluşlarının, teşekkül haline gelmesinin amaçlarını gerçekleştirmeleri için hemen hemen zorunlu bir şey olarak görmektedir. Yönetimin kendisi, hükmi bir şahsiyet haline gelen fiili, ülke yararına olan şeyleri teşvik etmek üzere kullanır. Bu kazanç, bedeli çoğu hallerde de hayrın tek bedelini oluşturur. Çoğu vakıf kuruluşlarında amaç, teşekkülün vakıfnamesi (charter)'nin yardımı olmaksızın güç belki de ulaşılamaz bir şeydir.<sup>36</sup> Bu kazanç tek bedel olduğu için iktidar böylesi hükmi şahsiyet kazanmış kuruluş üzerinde hiç bir yetkiye sahip olmamayı bekleyebilir. Yargıç Marshall devamlı sunları söylemektedir:

Vakıfnamenin tanzim edilmiş olmasından kuruluşun niteliğini değiştiren ya da iktidara kuruluş üzerinde yeni bir yetki veren her hangi bir husus çıkarılamaz. Sivil kuruluşların nitelikleri oranların hükmi şahsiyetinden değil, teşkil ediliş tarzından ve tesis ediliş amaçlarından dolayı doğup gelişmiştir. Bunları değiştirmek hakkı, onların hükmi şahsiyet haline getirilmesine değil, iktidarın kendi amaçları için tesis ettiği vasıtalar olmasına dayanmaktadır. Aynı amaçlarla tesis edilen bu türlü kurumlar, hükmi şahsiyet haline gelmemiş bile olsa kamu kuruluşları niteliğindedir ve şüphesiz kanun koyucunun denetimine tabidir. Hükmi şahsiyet olma fiili, ne bu denetim hakkını verir, ne de engeller. Ne de bu fiil özel vakıf kuruluşunun niteliğini değiştirebilir.<sup>37</sup>

Yargıç Story, vakıf kuruluşlarını kurucusunun kendi iradesiyle yapmış olduğu hayırların ve bağışların kendi isteği yönünde sürekli dağıtımı için oluşturulmuş bir kurum olarak tanımlar. Yoksulların ve ihtiyacı olan kişilerin desteklenmesi için kurulan hastahaneler, bilgi'nin ve dindarlığın teşviki, edebî çalışmalarda bulunan kimselerin desteklenmesi için kurulan kolejler bu grupta yer alır.<sup>38</sup>

34 Aynı eser, 574.

35 Aynı eser, Aynı yer.

36 Aynı eser, 637.

37 Aynı eser, 638-9.

38 Aynı eser, 668.

Daha sonra yargıç Marshall, Dartmouth College'in niteliği üzerinde durur. O bu koleji, bağışta bulunanların bağışlarını, bağışın belli amaçlarına uygun bir biçimde dağıtımını sürekli kılmak amacıyla hükmi şahsiyet haline getirilmiş bir temel kuruluş olarak görür. Bu kolejin mütevellileri veya yöneticileri aslında kurucu tarafından belirlenmiştir ve kendilerini sürekli kılma yetkisiyle donatılmıştır. Ancak bunlar resmî görevliler olmadığı gibi, iktidarın yönetimine katılan sivil bir kuruluş da değildir. Bunlar, mülkiyetinin devamlılığı ve bu mülkiyetin sürekli olarak tesis amaçlarına uygun kullanımı için, hükmi şahsiyet haline getirilmiş bir hayır okulu veya ilâhiyat mektebidir.<sup>39</sup>

Burada son derecede önemli olan husus bir vakfın hükmi şahsiyetinin nin amacını gerçekleştirmek için zorunlu olduğunu düşünmektir. Yargıç Marshall hükmi şahsiyet haline gelmeyi sağlayan belgenin yardımı olmaksızın söz konusu amacın yerine getirilmesinin güçlüğüne ifade etmektedir.<sup>40</sup> O, bunun böyle olması gerektiğini şu görüşle ortaya koymaktadır:

233 "Kolejin kurucuları, yalnız vakfettikleri malların sürekli olarak amaçlarına uygun bir biçimde kullanımı için değil, aynı zamanda bu uygulamayı kuruluşun teşekkülüyle sağlamak için akitte bulunmuşlardır. Onlar, insan kavrayışının sağlayabileceği ölçüde oluşturdukları ebedi kuruluşun yönetimini sürekli olarak kendilerince onanmış kişilerin ellerinde kalmasını sağlayan bir sistem için akit yapmışlardır".<sup>41</sup>

Hükmi şahsiyet haline geliş fiili konusunda, burada ileri sürülen sebepler, vakıfta da yer almaktadır. Bu sebeplerden birincisi dokunulmazlık (invabiliaty) ikincisi de süreklilik (perpetuity)dir. Bununla beraber vakıf her zaman hükmi şahsiyet haline getirilmiş bir kuruluş kadar güvencede olmamıştır. Bazen o günün hükümdarı daha önceki sayfalarda görüldüğü üzere vakfın mülkiyetini kendi üzerine alma girişiminde bulunmuştur. Eğer Dartmouth College'in tek dayanağı New-Hempshire eyaleti olsaydı, o eyaletin kanun koyucusunun denetiminde bir eyalet üniversitesi olması söz konusu olurdu. Vakıf ile, hükmi şahsiyet haline getirilmiş bağışa bağlı kuruluş arasında sürekliliğin güvencede olması ve kesinliliği bakımından görülen farklılık New-Hempshire eyaletindeki özel hayrın Yüksek Mahkeme aracılığıyla Federal Hükümet tarafundan Dartmouth College kuruluşunun Birleşik Devletler Anayasası'nca korunan haklara sahip özel bir hukuki şahsiyet şeklinde tanımlanarak korunmasında kendini göstermektedir.

39 Aynı eser, 640-1.

40 Bkz. Yukarıya, n. 36.

41 Aynı eser, 652-3.

Kolejler, yalın ve basit anlamda ilk olarak vakıf kuruluşları şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu durumlarıyla onlar, bağışa bağlı kuruluşun sürekliliği, hükmi şahsiyetin sürekliliği kadar güvencede olmayan bir örgüt biçimindeki zayıflıklarla karşı karşıyadır. Bu ana faktör, bana göre Oxford ve Cambridge kolejlerinin devamlılığını açıklamaktadır. Merton'dan itibaren bu kentlerin kolejleri hükmi şahsiyete sahip, bağışa bağlı kuruluşlardır. Ve bu kuruluşlar onları hukukî yetkiye sahip, hukukî şahıslar olarak kendi yapısal haklarını ve mülkiyetlerinin tesis amaçları doğrultusunda, sürekli kullanımını sağlayan ülke hukukunca korunmuş, hükmi şahıslar haline getirmiştir.

Kolej, Massachussets, Virginia, Connecticut ve Pennsylvania gibi Amerikan kolonilerine girdiğinde daha başından itibaren hükmi şahsiyeti olan bağışa bağlı bir kuruluş olarak tesis edilmiştir.

Kolejin bu ikili hukukî karakteri, Birleşik Devletlerde terminoloji karşılığını açıklamaktadır. Ortaçağlarda XII. ve XIII. yüzyıllarda üniversitelerin doğuşu sırasında, üniversite ve kolej arasında hiç bir karışıklık yoktu. Üniversite, öğretmenlere (bazen de Bolonya'da olduğu gibi) öğrencilere mahsus bir meslekî kuruluştur. Kolej ise üniversiteye devam eden yoksul öğrencileri desteklemek üzere kurulmuş, bir hayır kurumuydu. Karışıklığın ilk tohumları Avrupa'da atılmış Amerika kolonilerinde kolejlerin doğuşuyla ortaya çıkmıştır. Yale'in, The Univesity of Yale College şeklinde kuruluşundan önce, Trinity College, Dublin University; The University of Trinity College, Dublin şeklinde Trinity ve bir kolej ve Üniversite olarak Marischal bulunmaktadır.<sup>42</sup>

1607'de Virginia kolonisinde bir üniversiteye bağışta bulunmak üzere ilk tahsis yapılmıştır. Kuruluş 1660'tan 1693 yıllarına kadar tam anlamıyla tesis edilememiştir. 1660'ta müstemleke meclisi koleje vakıfta bulunmasını sağlayan bir yasayı kabul etmiş, 1693'te de III. William, üniversiteyi tesis etmiştir. Bu üniversitenin kuruluş belgesi, üniversiteyi ilâhiyat, felsefe, diller ve öteki güzel sanatlar, bilimin sürekli öğretildiği ve bu konularda evrensel çalışmaların yapıldığı belli bir yer olarak tanıtmaktadır. Bu koleje The College of William and Mary in Virginia adı verilmiştir.<sup>43</sup>

Müstemlekelerde, yüksek öğrenim kuruluşlarının gelişmesi, İngilteredekinin aksine bir seyir izlemiştir. Bunlar önce bir üniversiteye sonra da kolejlere sahip olmak yerine, koleje başlamış ve bu kolej üniversiteye dö-

42 Bkz. 229.

43 U.S. Reports, Case of Yale University..., s. 324.



nüştürülmüştür. Bu seyrin yukarıda New Haven'e karşılık Yale Üniversitesi ele alınırken açıklanmıştır.<sup>44</sup>

Harvard'la ilgili olarak Boston'daki Genel Mahkeme bir yüksek öğretim kuruluşunun tesisi için 400 sterling tahsis etmiştir. Bu tahsis 1630 tarihini taşımaktadır. 1642'de bu mahkeme Cambridge'de kurulan bir kolej için müteveli heyeti tesis etmiştir. Bu durumu daha sonraları Mather üniversite şeklinde kabul etmiştir. Mather 1692'de Genel Kurulun bu üniversiteye bir kuruluş belgesi verdiğini söylemektedir. 1779 tarihli Massachusetts Eyalet Anayasası Cambridge'deki üniversiteyi tanımıştır.<sup>45</sup>

Kolej, bağışa bağlı basit bir kuruluş olarak kaldığı sürece niteliği üniversite niteliğinden ve bir hükmi şahıs olma durumundan farklılığını muhafaza etmiştir. Fakat, kolejin hükmi şahsiyeti olan bağışa bağlı bir kuruluş haline gelmesinden itibaren kimliği Amerika kolonilerinde olduğu gibi, üniversite kimliğiyle ister istemez karıştırılmıştır. Tamamiyle hukukî görüş açısından kuruluş, mal veya fonların tahsisıyla ortaya çıkmıştır.<sup>46</sup>

Webster, kolejlerin kuruluşundan söz ederken kolejleri vakıf kuruluşları olarak ele alan Lord Mansfield'den şunları nakletmektedir:

Kolejlerin kuruluşu iki açıdan ele alınmalıdır. 1- Hükmi şahsiyetler (corporations) olarak, 2- Vakıflara dayalı kuruluşlar (eleemosynary) olarak. Vakfa bağlı kuruluşlar olarak fonlar, kurucusunun tesis ettiği kuruluşlardır. Kurucu, kendi yetkisini genel veya özel olarak başkasına devredebilir. Onun bir bölümünün kullanımı ile ilgili olarak belli kurallar ve kaideler koyabilir. Vakfın gözetimini yapmak için bir kişiyi vazifelendirirse bu kişi, her türlü ârizî yetkiye sahiptir. Fakat bu kişi, bazı durumlarda ilgili olarak kısıtlanabilir. Kurucu yalnız belli bir amaçla özel bir müfettiş de tayin edebilir. Kurucu bir genel müfettiş tesbit edip, ilk durumdaki müfettişe başvurmaksızın icra edilecek daha aşağı derecede bir yetki belirleyebilir.<sup>47</sup>

235

Daha sonra Webster şunları söylemektedir: Kral kendisi kurucu olsa bile müteveli heyetini ve yöneticileri hükmi şahsiyet haline sokan bir belge vermişse bu kişiler müfettiş durumundadır. Kralın teftiş görevinde bulunmasına imkân yoktur.<sup>48</sup>

44 Bkz. yukarıya s. 229.

45 *U.S. Reports*, case of *Yale University*..., s. 324-325.

46 Bkz. *U.S. Reports* 17, s. 564 (not 28'de tam adı var) ve orada, sözü edilen bibliyografya. Bu konuda önde gelen dava Bury'ye karşı Phillips'in davasıdır.

47 *U.S. Reports* 17, s. 566 ve orada sözü edilen bibliyografya.

48 *Aynı eser*, aynı yer.

Yargıç Story, bağışa bağlı kuruluşlarda teftiş yetkisinin gerekçesini şöyle açıklamaktadır:

Bütün vakıf kuruluşlarına zorunlu bir olgu olarak teftiş yetkisi bağlanmıştır. Çünkü beşerî kusurlara maruz kişilerden oluşan bu kuruluşlar ve aynı zamanda özel kişiler, kendi kurumlarının amacından sapabilirler. Bu nedenle yasa her hangi bir yerde teftiş etme, soruşturma, bütün düzensizlikleri düzeltme, kötüye kullanımları önleme ve hayrın asıl amaçlarını sadık bir biçimde yerine getirmeye zorlama yetkisinin bulunmasını sağlamıştır. İrad tahsis etmenin sağlamış olduğu genel hak sayesinde kurucu ve mirasçuları, eğer kurucu başka birini tayin etmemiş ise hukuken müfettiş durumundadırlar. Çünkü kurucu dilerse bağış sırasında kendi teftiş yetkisini birine terk edebilir ve bu yetkinin kendisine verildiği kişi kurucunun mirasçuları dışında bu yetkiye sahip olur. Bu teftiş yetkisi, mülkiyete ilişkin bir miras niteliğindedir. Kanun nazarında geçerlidir. Ve şu ana hükme dayanmaktadır: Malını veren kişi gelecekte de onu düzenleme hakkına sahiptir.

Story devamla şöyle diyor: Tevliyet, aynı zamanda hukukî tevliyet hakkını da içerir. Çünkü Lord Holt'un da haklı olarak ileri sürdüğü gibi tevliyet ve teftiş birbirine zorunlu olarak bağlı olan şeylerdir.<sup>49</sup>

Kurum haline gelme fiilinde müteveli fiili, mülkiyetin hakiki sahibi haline girer.<sup>50</sup> Bağışa bağlı kurumun, kurumlaşmamış olması halinde durum böyle değildir. Kesinlikle söylemek gerekirse hükmî şahsiyeti olan bağışa bağlı kuruluş söz konusu olduğunda dahi, müteveli heyeti, mülkiyete kendi şahsî menfaatleri için tasarrufta bulunabilecekleri biçimde sahip değillerdir. Hukukçuların genel olarak üzerinde birleştikleri fikre göre kurumlaşma, fiili hükmî şahsiyete sahip bağışa bağlı kuruluşa daha emin bir süreklilik biçimi sağlamaktadır. Bağışa bağlı bir kuruluşta kurum vakıfnamenin lafzına göre yönetilir. Kurucunun koyduğu şartlar, Batıda ülke hukukunu ihlal etmediği sürece ya da İslâm dünyasında dinî akidelere aykırı düşmedikçe lafzına uygun bir biçimde izlenmiş ve uygulanmıştır. Öte yandan bağışa bağlı kuruluşun, hükmî bir şahsiyet haline gelmesi durumunda vakfı düzenleyen hükümler müteveli heyetince tadil edilebilir. Bu husus vakfın amaçları yerine getirildiği sürece geçerli olarak kabul edilir. Bir kurumda, kurucunun koyduğu şartlara kesin bir bağlılık, ötekinde ise esneklik ve geniş bir hareket sahası vardır. Aynı şekilde mütevelliler, çekilme yaşına geldikleri zaman, yerlerini başkalarına terk etmek üzere

49 Aynı eser, aynı yer.

50 Aynı eser, 653.

236 kendilerini sürekli kılabilirler, ya da tevliyetlerini bitirebilirler. Birinci durumda değişikliğin olmaması ikincisi için mümkün olan gelişmeyi engeller. Bu, İslâm Dünyasında ve Batıda sayısız kolejlerin çoğunlukla kurucularının vakıfnamelerde koymuş olduğu şartların nisbî esnekliğine dayanarak var oluş ve daha sonra da ortadan kalkış nedenlerinden birt anesidir. Hükmi şahsiyet fiillerinin amacı olan Oxford ve Cambridge College'leri yüzyıllarca sürmüş, bugüne kadar varlığını sürdürerek, Amerikan kolonilerindeki kolejlerin uzak örnekleri olarak hizmet etmiştir.

Müslüman Doğu'nun bir ürünü olan Medrese ile Oxford'da gelişen kolej arasındaki temel ayrılık işte budur. Bu husus ikincisi gelişip başka yerlerde de taklit edildiği halde birincisinin varlığını sürdürmeyiş nedenini açıklamaktadır. Oxford tipi kolej böylece hükmi şahsiyet haline gelme olgusu itibariyle, hükmi kişiliğe sahip olmayan vakfın akibetinden kurtulabilmiştir.

Adam Smith, her hangi bir vazifeyi (cause) yürütmekle görevlendirilen kişilere yapılan vakfın etkisinin, zorunlu olarak tembelliğe sevkedici bir nitelikte olduğunu belirtmektedir. Bu husus Merton örneğine göre teşkilâtlanan kolejler konusunda pek doğru değildir. Bu tür kolejlerden her kişinin koleji bitirdikten suzun süre sonra bile sürdürdükleri bir mensubiyet duygusu geliştirilmiştir. Bu duygu hâlâ İngiltere ve Kuzey Amerika'nın iyi korunmuş kolejlerinde mevcuttur. Gerçekte kolej-üniversiteler, öğrencilerden mezun oldukları okulların hatırasını yaşatmak amacıyla fonlar sağlamak suretiyle malî sıkıntılar sırasında, bu, kendilerini kurtarma espri-sine dayanır. İster İslâm'da, ister İslâm'daki örneğini bütünüyle muhafaza eden Batıda olsun, kolejlerde böyle bir şey mevcut değildi. Orada her talebe kendisi için vakfın bir hayır unsuru olarak ifade ettiği şeyle ilgilenmiş, öğrenciliğinden azamî istifadeyi elde etmiş, öğrenimini bitirince de ilişkisini kesmiştir.

Kolej üyelerinin tutumundaki bu farklılığı Rashdall, Paris ve Oxford sistemlerindeki farklılığı ele alırken ortaya koymaktadır. Temel farklılık özellikle Merton College'nin kuruluşunda görülebilir. Burada öğrenciler, Avrupa kolejlerinin burslu öğrencilerinden farklı bir durumda idi. Bunlar hükmi şahsiyeti olan arazi sahipleri idi. Balliol ve çoğu Paris kolejlerinin öğrencileri gibi başkalarınınca yönetilen bir yardım alan pansiyoner değillerdi.<sup>51</sup> Oxford College'nin ideali ile, Paris'inki arasında önemli bir farklılık vardı.

Paris'li kurucunun ideali bir öğretmen tarafından yönetilen bir öğrenciler gurubu oluşturmaktı. Bununla birlikte bu yönetimin karakteri,

51 RASHDALL, Universities, III, 197.

öğrencilerinin yaşı ve durumuna göre değişiklik gösteriyordu. Bir Oxford kolejinin ideali ise daha ziyade özerk bir hükmi şahsiyet oluşturmaktı. Böyle bir teşekkülün ideali manastırınki gibi seçilmiş bir başkanın ellerinde idi. Bu başkanın yaşlı öğrencilerden oluşan belli sayıda yardımcıları vardı. Bununla birlikte, daha önemli hukukî fiiller için herkesin onayı gerekiyordu. Kuruluşun en genç olan tam üyesi bile öğretmenin seçimine iştirak ediyordu.<sup>52</sup>

237 Merton modeli bir kolej oluşturanlar, kendi kolejlerine bir yatırımda bulunuyorlardı. Bu nedenle İngiliz öğrencilerin kendi mallarına olan ilgileri çok sık olarak Paris kolejlerinde görülen kolej gelirlerinin israfı ve boş yere dağıtılması ve kaybını önleme yönünde idi.<sup>53</sup> Paris'te bir öğrencinin koleji ile olan ilişkisi büyük tatilde ekseriya sona erdiği halde, İngiliz kolejlerinde büyük tatilin önemli bir bölümünde okulda ikamet etmek gerekiyordu.<sup>54</sup> Belli miktarda bir menfaatin verilmesine bağlı olarak geçersiz olması dışında, öğrencilik kural olarak İngiliz kolejinde hayat boyu sürmekte idi.<sup>55</sup> Merton College, kolejler tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir. Ondan önce gelen kolejler, vakfa dayalı kuruluşlardır. Daha sonra onu izleyenler ise hükmi şahsiyete sahip kurumlardır. Birinciler karakter bakımından statiktir; ikinciler dinamik olup zamanın değişmesiyle değişme özelliğine ve esnekliğine sahiptir. Çünkü MacIver'in da dediği gibi eğer kurumların en üst düzeyde hizmet görmeleri gerekiyorsa, yaşam değişikçe değişmesi, yaşamın kendisi yeni istikametler alınca dönüşüme uğraması zorunludur.<sup>56</sup> Bu değişim hükmi şahsiyeti olmayan vakıflara bağlı kurumlarda tam anlamıyla mümkün değildir. Çünkü bu kurumlar, kurucusunun koyduğu izlenmesi gereken değişmez şartlarla yönetilmektedir. Hükmi şahsiyeti olan vakıf ise ihtiyaç hasıl olduğunda kuralları değiştirilebilen sürekliliğe sahip mütevelliler sayesinde esneklik imkânı sağlamıştır.

#### IV- BATI İSLÂM DÜNYASINDA VAKIF VE GÜNEY AVRUPANIN İKİ ÜNİVERSİTESİ

Bir hükmi şahsiyet olarak üniversite kavramı İslâma her ne kadar yabancı ise de Batı-İslâm dünyasının tecrübesi Güney Avrupa'daki iki üniversitenin tesisinde bir etkisi olabilir. Bu üniversitelerden birincisi

52 Aynı eser, I, 514.

53 Aynı eser, III, 199.

54 Aynı eser, III, 197.

55 Aynı eser, aynı yer.

56 R.M. MacIver, *Community, A Sociological Study*. London, Macmillan, 1924, s. 164.

İspanya'daki Palencia, ikincisi de İtalya'da Napoli'dir. Palencia, Kastilyalı kral VIII. Alfonso tarafından 1208-1209 yıllarında, Napoli ise imparator II. Frederik tarafından 1224'de kurulmuştur.

Daha önce üniversiteler, eğitimindeki etkinlik ve yaygın takdir görmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>57</sup> Palencia ve Napoli köklü birer istisna oluşturur. Palencia bir kraliyet buyruğu ile kuruldu. Hatta VIII. Alfonso resmî bir kuruluş belgesi çıkardı. Napoli ise II. Frederik'in kaleminden çıkan bir belge sonucu tesis edilmiştir.<sup>58</sup> İspanya yarımadasındaki üniversitelerin başta gelen özelliği Rashdall tarafından şöyle anlatılır:

Onların en belirgin özelliği, kraliyet ailesi ile olan yakın ilişkileri idi. Bunlar çeşitli krallarca tesis edilmiştir. Onlardan çoğu uzun süre ya da sürekli olarak kraliyet belgeleri ile aktarıldan daha fazla her hangi bir yetki bulunmaksızın varlığını sürdürmüştür. Bu studia generalia "respectu regni" resmen tanınan her hangi bir biçimiyle İspanya yarımadasına mahsustur.<sup>59</sup>

Palencia bu türden bir studia generalia "respectu regni" olan, yani kraliyet yetkisiyle meydana getirilen ilk üniversite idi. VIII. Alfonso ünlü okullardan belki de Bolonya ve Paris'ten ücretli olarak Palencia'da ders vermek üzere öğretmenler davet etmiştir.<sup>60</sup> II. Frederik kendi üniversitesinin kuruluşunu izleyen yıl, rakip Bolonya'ya "Studium"dan mahrum ederek profesörleri ve öğrencileri Napoli'ye davet etmiştir.<sup>61</sup>

Bu iki örnek açıkça, üniversitelerin ortaya çıkışlarının normal şekli-  
linden köklü ayrılışlardır. Bunların o günün Batı-İslâm dünyasındaki öğrenim kuruluşlarınca nasıl etkilendiklerini değerlendirmek için İspanya ve ve Kuzey Afrika'daki İslâm kurumlarının hukukî temeline kısaca göz atmak gerekmektedir.<sup>62</sup>

Malikî mezhebi, Batı - İslâm dünyasında hakim idi. Öteki sunnî fıkıh mezheplerinin aksine bu mezhep vakıf kurumlarının kurucularınca

57 RASHDALL, *Universities*, II, 22.

58 Aynı eser, aynı yer.

59 Aynı eser, II, 64.

60 Aynı eser, II, 66.

61 Baskiya hazırlayanın aynı eserdeki bibliyografya notuna yaptığı eke bakımız, II, 22: II. Frederik'in yasası (1225) A. Gaudenzi tarafından bulundu. Bu zat bu yasayı 1908'de yayınladı; bu tarihten önce bu yasa 1227'de iptali nedeniyle bilinmekte idi.

62 Ayrıntılar için bkz., G. MAKDİSİ, *An Islamic Element in the Early Spanish University, İslâm, Past Influence and Present Challenge* içinde Edinburgh, University Press 1979, s. 126-137.

denetlenmesine izin vermemiştir. Medrese kurucusu kendisini onun mütevellisi olarak atayamazdı. Bu durum servetlerini, gâsıp sultanların ellerinden uzak tutmak ve ana malı kendi mirasçılarının menfaati için sürekliliğini sağlayarak gasp etmek amacıyla sık sık vakfa baş vuran belli kişilerce medreseler kurulmasını önlemiştir. Bu Malikî hukukunda mümkün olmadığından, Malikî medreseler, Malikî fıkhının hakim olduğu ülkelerde gelişmemiştir. Bağdad'da bilinen hiç bir malikî medrese yoktur. Şam yüzyıllar boyu dört tanesine sahip olmuştur. Mısır'da tamamıyla Malikîlere ait bir; yalnız sunnî mezheplerden biri olarak da altı medrese bulunuyordu. Bütün Kuzey Afrika'da yaklaşık olarak 12 Malikî medrese vardı. Açıkça söylemek gerekirse Malikî medreseler İslâm'da gelişmekten uzak bulunuyordu.

Bu nedenle İspanya ve Kuzey Afrika'da medreseler kurmak sultanlara, kudretli ve etkili yüksek mevkili kişilere düşüyordu. Bu kurucuları böyle bir şey yapmaya yönelten nedenler öncelikle kendi çocuklarının geçimini temin etmek olduğundan daha başka bir yerde yatmaktadır.

Son zamanlarda büyük A.B. Cobban, İspanya Üniversitelerinin "respectu regni"nin II. Frederik'in Napoli üniversitesinden esinlenmiş olabileceğini ileri sürmüştür.<sup>63</sup> Bu mümkün değildir. Çünkü, Palencia üniversitesinin kuruluşu Napoli üniversitesinden on yıldan daha fazla bir zaman önce olmuştur. Bu nedenle etki bunun tam tersi bir biçimde olabilir. Bununla birlikte, asıl üniversite fikrinden köklü ayrışım her iki kurucu kral için ortak olan bir kaynaktan esinlenmiş olması daha muhtemeldir. Bunlar, doğrudan doğruya Batı-İslâm dünyasının tecrübesinden etkilenecek bir durumdaydı. Batı-İslâm dünyasında hâkim Malikî vakıf hukukunun kendine özgü durumu hükümdarlar dışında herkesi medreseler kurmaktan alıkoymuştur. Çünkü bu kurucuları yönlendiren neden bu medreselerin kuruluşuyla kendilerine ve kendilerine ait belli bölgelere gösterilen saygınlıktır.

63 A.B. Cobban, *Medieval Universities: Their Development and Organization*. LondonMethuen 1975, s. 183.

## İSLAM HUKUKUNDA ZİNA SUÇUNUN MAHİYETİ VE CEZASI

Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

### GİRİŞ

Bir toplumun sağlamlığı, o toplumu meydana getiren ailelerin yapılarının sağlam oluşuna bağlıdır. Aile içerisindeki fertlerin birbirlerine karşı olan sadakat ve bağlılıkları, o ailede doğacak olan çocukların istikbalinin garantisidir. Bu sadakat ve bağlılık ortadan kalktığı zaman, ailedeki huzursuzluk çocukların yetişmesini etkileyecek, eşler arasındaki huzursuzluklar onlara da sirayet edecektir.

İnsanların hayatlarını insanca sürdürebilmeleri için, onların vazgeçilmez temel hakları olarak niteleyebileceğimiz can, mal ve ırzlarının korunması, hemen hemen bütün hukuk sistemlerinin temelini oluşturur. İnsanların bu haklarına haksız tecavüzde bulunanlar, değişik şekillerde de olsa bütün hukuk sistemlerinde cezalandırılmış, haksız tecavüzde bulunan bu kimseler, toplum tarafından da kınanmışlardır.

Toplumdaki ahlâk kuralları, çeşitli suçlar için konmuş olan cezaları da aşmış ve o hale gelmiştir ki, ırza ve namusa karşı çirkin bir fiil işleyen kimseler, kendilerine uygulanacak kanunî cezadan daha çok, toplumun kendilerine karşı takınacağı tavrıdan korkar olmuşlardır. İşte bu noktadan hareketle, diğer suçlara nazaran ahlâka aykırı fiillere verilen cezalar, bütün hukuk sistemlerinde daha ağır ve süreli olmuştur. Bunun böyle olmasında, toplumun ahlâkî değerleri üzerindeki titizliğinin, mevzu hukuk sistemlerinde kanun koyucu üzerindeki etkisi büyüktür.

Diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm hukukunda da konulmuş olan hükümler, insanların menfaatlerini gözetmiş ve onların en iyi bir şekilde hayatlarını sürdürmelerini hedef almıştır. Hz. Peygamber'in gönderilişinde bile bu hikmet gizlidir.<sup>1</sup> İslâm hukukunda, hükümler konulurken gözetilen bu menfaatleri beş noktada toplamak mümkündür. Bu esasları çığneyen kimse çeşitli şekillerde cezalandırılmıştır.<sup>2</sup>

1 Enbiyâ, 107; Yûnus, 57.

2 Muhammed Ebû Zehra, İslâm Hukuku Metodolojisi Fıkah Usûlü, Çev. Abdülkadir Şener, Fon Matbaası, Ankara 1979, s. 239.

a- Canın muhafazası: İnsanın canının, uzuvlarının, şahsî hak ve hürriyetlerinin korunması, şeref ve haysiyetinin çiğnenmemesidir. Bu sebeple, bir kimseyi haksız öldürene kısas; bir kimseye iftira edene de, kazf cezası uygulanır.

b- Aklın muhafazası: Akla zarar verecek her şeyden aklın korunmasıdır ki, içki içmek ve uyuşturucu maddeleri kullanmak bunun için yasaklanmış ve bu yaşağa uymayanlar hakkında cezalar konmuştur.

c- Neslin muhafazası: İnsan türünün korunması demektir. Neslin ruh beden, zihin, din ve ahlâk yönlerinden iyi yetiştirilmeleri, bu maddenin içerisinde yer alır. Neslin bozulmasına sebep olduğu, babası belli olmayan çocukların çoğalmasının toplumda maddî ve manevî büyük yaralar açacağı, toplumu temelden sarsacağı için zina fiili İslâm dininde suç sayılmış ve bu fiili işleyenler cezalandırılmıştır.

d- Malın muhafazası: Malın, zulüm ve haksızlığa yol açmadan korunması ve insanların malvarlığına saygı duyulmasıdır. İslâm'da başkasının malına haksızca yapılan tecavüz ve hırsızlık şiddetle cezalandırılmış ve bunun cezasının ahirette de ağır olacağı belirtilmiştir.<sup>3</sup>

e- Dinin muhafazası: İnsanların dinî duygularına saygı duyarak insanların din hürriyetini sağlamaktır.

## I. ZINA KAVRAMI

Zina kelimesi, Z-N-Y ذنى kökünden Arapça bir isim olup gayri meşru münasebette bulunmak,<sup>4</sup> evli erkek veya kadının, kendi rızasıyla eşinden başka bir kimseyle cinsel ilişkide bulunması,<sup>5</sup> kanun dışı cinsel buluşma,<sup>6</sup> aralarında şer'an cinsî münasebete imkan veren bir bağ olmadan bir erkekle (zâni) bir kadının (zâniye) cinsî münasebette bulunması,<sup>7</sup> haram ferc tasarruf eylemek<sup>8</sup> şeklinde tarif edilmiştir.

Zina kelimesi dilimize de geçmiş ve çeşitli anlamlarda değişik ekler alarak kullanılmıştır:<sup>9</sup>

3 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, el - Musned, Dâru'l-Maârif, Mısır 1946-1974, c. III, ss. 111, 113, 114; İbn Hanbel, c. XIII, ss. 90-91; c. XVI, s. 234.

4 Hüseyin Kâzım, Türk Lügati, Devlet Matbaası, İstanbul 198, c. II, s. 964.

5 Türk Hukuku Lügati, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 371; Hüseyin Özcan, Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü, Yeni Desen Matbaası, Ankara 1975, s. 736.

6 Pars Tuğlacı, Okyânus, Sermet Matbaası, İstanbul 1972, c. VI, s. 30.

7 Meydan Larousse, c. XII, s. 941.

8 Firûzabâdi'î ebü Tahir Muhammed, Kâmus, Çev. Mütercim Âsum Efendi, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1887 (1305 H.) c. IV, s. 996.

9 Meydan Larousse, c. XII, s. 941.



Zinakâr: Kanunsuz olarak cinsel ilişkide bulunan.

Zinakârî: Zina işlemek.

Veled--i Zina: Nikahsız ilişkiden doğan çocuk, piç.

Zina kelimesi, almançada "ehebruch", fransızcada "adultere, fornication", İngilizcede "adultery, criminal conversation", latince "adulterium" kelimeleriyle ifade edilmektedir.<sup>10</sup>

İslâm Hukuku'nda ise cezayı gerektiren zina şöyle tarif edilmiştir: Bir akd-i şer'î'ye müstenit olmaksızın bilihtiyar yapılan haram bir mücemaattır. Bunu irtikâp eden erkeğe "zâni", kadına da zâniye denir.<sup>11</sup>

Erkeğin zinası: Evlilik, şüphe ve mülkiyet gibi bir bağ bulunmadan hayatta olan bir kadın ile önden cinsî münasebette bulunmaktır. Kadının zinası ise, yukarıda tarif edilen fiile kendi rızasıyla imkan sağlamaktır.<sup>12</sup>

Rızası olmadan zina eden erkeğe "mezniyyün bib.", kadına da "mezniyye" denir.<sup>13</sup>

Muhammed Hamdi Yazır da "zâniye" ve "mezniyye" kelimeleri üzerinde durmuş ve aralarındaki farkı şöyle açıklamıştır:

"Zâniye, zina eden kadın, zâni, zina eden erkek demek olduğu belli, ancak zâniye ile mezniyyeyi farketmek lâzımdır. Her zâniye mezniyyedir, lâkin her mezniyye zâniye değildir. Çünkü mezniyye zina edilen kadın demektir ki, cebr ü ikrâh ile de olabilir. İkrâh ile zina edilen kadına ise mezniyye denilirse de zâniye denilemez. O zira ancak kendi tav ü rızasıyla zinaya temkin eden kadına denilir. Mütaveatı hasebiyle zina fiilinde fâili müşarîk olur. İkrâh edilen kadın ise hiç bir veçhile fâil değil, yalnız mef'uldür."<sup>14</sup>

10 Tuğlacı, c. VI, s. 3094; Türk Hukuk Lügatı, s. 371.

11 Ömer Nasuhi Bilmen, Hukuku İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiye Kamusu, Bilmen Basımevi, İstanbul 1967, s. III, s. 26, 197; Türk Hukuk Lügatı, s. 371. Tarif için bkz. İbn Ruşd abu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid, Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid, Daru'l-Fikr, (b.y.) (t.y.); Joseph Schacht, İslâm Hukukuna Giriş, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1977, s. 184, c. II, s. 362.

12 Kâsânî, Alâuddin ebî Bekr b. Mes'ûd, Bedâiu's-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi' Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, Beyrut 1974, c. CVII, ss. 33-34; İbn Nuceym Zeynuddin, el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (t.y.), c.V, s. 3; İbn Âbidin Muhammed Emin, Hâşiyetu Reddî'l-Muhtar, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1966, c. IV, s. 4.

13 Türk Hukuk Lügatı, s. 372; Bilmen, c. III, s. 26, 1971

14 Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Türkçe Tefsir, Nebioğlu Basımevi, İstanbul 1960, c. V, ss. 3468-3469.

Zina, MK. un 129. md. de:

“Evli bulunan bir kişinin başkasıyla cinsel ilişkide bulunması” şeklinde tarif edilmiştir.

Zina, TCK. da:

“Karının kocasından başka bir erkekle cinsel ilişkide bulunması suçtur.” (TCK. 440. md.) şeklinde açıklanmıştır.

## II. İSLÂMDAN ÖNCEKİ HUKUK SİSTEMLERİNDE ZİNA SUÇU VE BU SUÇU İŞLEYENLERE ÖNGÖRÜLEN CEZALAR

### A. Mısır Hukuku

Mısır ceza hukukunda zina, başkasının hakkına ve ahlâk-ı umumiye-ye tecavüz ve kanın karışmasına sebep olarak görüldüğünden zina eden erkeğin cinsel organı, kadının da burnu kesilirdi.<sup>15</sup>

### B. Bâbil Hukuku

Zina suçunu işlerken yakalanan kadın, suç ortağı ile beraber suya atılırdı. Bu cezanın uygulanmasından kadını ancak kocası, suç ortağını da hükümdar affederse vazgeçilebilirdi. Henüz baba evindeki bir kızı iffal etmek, idam ceszasını gerektirirdi. Kadın, zina suçunu işlerken yakalanmazsa kocası tarafından aleyhinde açılacak davada ancak yemin etmek suretiyle kendisini temize çıkarabilirdi. Eğer zina isnadı kosacı tarafından değil de, bir üçüncü şahıs tarafından yapılırsa o zaman kadın “nehir tecrübesi”<sup>16</sup> ne tabi tutulurdu. Koca, bir savaş neticesinde esir düşerse, kadının kocaya karşı olan sadakat vazifesi, duruma göre değişmekteydi. Eğer kocanın evinde kadına nafaka olacak şeyler mevcutsa, kadın sadakat göstermeye mecbur olur ve aksine hareket ettiği takdirde idam edilirdi. Eğer kadın için yeterli nafaka mevcut değilse, kadının başka bir eve gitmesi suç sayılmazdı. Bu durumda ilk koca geri dö-

15 Mahmud Es'ad, Tarih-i İlm-i Hukuk, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1914. c. I, s. 49; Recai G. Okandan, Umumi Hukuk Tarihi Dersleri, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1951, s. 96. (Zina suçunu işleyen kadının sadece burnu kesildiği halde, Okandan, Mahmud Es'ad'ın aynı kitabının aynı yerini kaynak göstererek zina suçunu işleyen kadının da cinsel organının kesildiğini söylemektedir. Bu ufacık, yanlışlık, OKANDAN'ın gözünden kaçmış olsa gerektir).

16 Bâbil hukukunda muhakeme usullerinde şikâyetçinin şikâyeti reddedildiği takdirde, şikâyetçi kendi aleyhinde usûle uygun olarak yapılacak bir lânetlemede bulunmazsa, maznun nehre atılır ve eğer su onu alıp götürürse suçlu olduğu; su onu kenara atarsa, suçsuz olduğu kabul edilmekteydi. (Mahmud Es'ad, c. I, s. 62.)

necek olursa, kadın ikinci kocasından çocuk doğurmuş olsa bile ilk kocasının evine dönerdi. Ancak, kocanın ortadan kayboluşu kendi isteği ile olmuşsa, terkedip gittiği karısı onun evine bir daha kesinlikle dönmezdi.<sup>17</sup>

Kadının çocuğu olmadığı veya çok ağır hasta olduğu takdirde erkeğin bir odalık alması mümkündü.<sup>18</sup>

Kızı ile gayrimeşru münasebette bulunan kimse sürgün cezasına çarptırılırdı. Oğlunun hanımı ile münasebette bulunan baba, bağlanıp suya atılırdı. Annesiyle münasebette bulunan kimse, annesiyle beraber ateşe atılırdı. Üvey annesiyle münasebette bulunan kimse, babasının evinden çıkarılırdı.<sup>19</sup>

### C. Çin Hukuku

Çin hukukunda birden fazla evlilik kabul edilmemiş, boşanma da her iki tarafın rızalarıyla düzenleyeceği yazılı bir senedin varlığına bağlanmış ve zina halinde, boşanma mecburi kılınmıştır. Zina suçu isnad edilen kadın, suç ortağı olan erkekten başka istediği her erkekle nikâhlanabilirdi. Böylece kocası, onu satarak parasını almaya mecbur tutulurdu.<sup>20</sup>

Çin ceza hukukunda genel ahlâka aykırı fiiller ve iffal suçlarını işleyenlerin kısırlaştırma ve burun kesilmesi gibi cezalarla cezalandırıldıklarını görmekteyiz.<sup>21</sup>

### D. Japon Hukuku

Japon hukuku, tamamen Çin hukukuna benzemektedir. Zina ve öldürme suçlarında bu hukukta da idam cezası uygulanmaktaydı.<sup>22</sup>

### E. Moğol ve Türk Hukuku

Moğol hukukunda, erkeğin mal durumu müsaitse birden çok kadınla evlenmek serbestti. Evli bir kadının ırzına tasallutun cezası, idam idi. Ancak zina fiilini işleyen failin, cürm-i meşhûd halinde yakalanması veya zina fiilini işlediğini itiraf etmesi gerekiyordu.<sup>23</sup>

17 Mahmud Es'ad, c. I, s. 73.

18 Mahmud Es'ad, c. I, s. 74.

19 Mahmud Es'ad, c. I, s. 75; Okandan, s.s. 146-147, 151.

20 Mahmud Es'ad, c. I, s. 97.

21 Mahmud Es'ad, sc. I, s. 93; Okandan, s. 43.

22 Mahmud Es'ad, c. I, ss. 105, 107.

23 Mahmud Es'ad, c. I, s. 120.

Moğol imparatorluğunun yıkılışından sonra bir araya gelen Çungari ve Turgut kabilelerinde de zina suç sayılmış ancak bir bedel karşılığında zinada anlaşma kabul edilmiştir. Buna göre zina eden erkek, zina eden kadının kocasına dört yaşında bir at; kadın da, kocasına üç yaşında bir at verirdi.<sup>24</sup>

Kalmuklar kanununda zinanın cezası, hakimlerin menfaatlerine olarak dokuz baş hayvan idi. Zina eden erkek, beş; zina eden kadın da, dört baş hayvanı ceza olarak hakime verirdi.<sup>25</sup>

### F. Hint Hukuku

Hint hukukunda sövme ve zina suçları ancak para cezasını gerektirirdi. Ancak bu ceza, Manu mecellesinde, zina eden kadının zina ettiği için köpeklere yedirileceği, zina eden erkeğin de yakılacağı şeklinde yer almıştı. Ayrıca kadınlara gizli yerde bakmak; hediye göndermek ve dokunmak yasaklanmıştı. Fuhşa tahrik de sürgün cezası ile cezalandırılmıştı.<sup>26</sup>

Hint hukukunda da zina, ırza tecavüz, gayrimeşru münasebetler ve yalancılık, yalan yere şahitlik gibi fiillerin suç sayıldıkları ve bu suçların herbirine suçlu ile mağdurun buldukları kastlara göre mahiyetleri değişen ölüm, uzvun kesilmesi, hapis, sürgün, malların müsaderesi, para cezası ve mensup bulunduğu kasttan çıkarılma gibi çeşitli cezaların verildiğini görmekteyiz.<sup>27</sup>

### G. Âsur Hukuku

Âsur hukuku, zina, ırza tecavüz suçları hakkında ağır cezalar kabul etmiştir. Babasının evinde ikamet eden bir kadının kocasını aldatması, başka bir erkekle münasebette bulunması halinde, gerek kendisi ve gerekse suç ortağı öldürülürdü. Kocasının evinde ikamet etmekte olan bir kadının başka bir erkekle münasebette bulunması halinde, koca, gerek karısının ve gerekse onun suç ortağının uzuvlarını sakatlayabilirdi. İsterse karısını af da edebilirdi. Âsur hukuku, yabancı bir erkekle münasebette bulunan evli bir kadını bazı hallerde suçlu saymamıştır. Meselâ, hür bir adamın karısına taarruz edilerek onun namusuna rızası hilâfına tecavüz edilmesi halinde, müteceviz erkek öldürülür fakat

24 Mahmud Es'ad, c. I, ss. 122-123.

25 Mahmud Esa'd, c. I, ss. 123-129.

26 Mahmud Es'ad, c. I, ss. 139-157.

27 Onadan, s. 57.

kadın suçlu sayılmazdı. Aynı şekilde deli bir kadının kandırılarak gizli bir eve götürülmesi ve orada yabancı bir erkekle münasebette bulunmasının mümkün kılınması halinde de, kadın maruz kaldığı bu hadiseyi itiraf ederse cezalandırılmazdı. İtiraf etmediği takdirde kadına verilecek cezayı kocası tayin ederdi. Fakat kadın ister itiraf etsin ister etmesin her iki durumda da onunla münasebette bulunan erkek ve bu münasebette bulunmayı gerçekleştiren kimse öldürülürdü.<sup>28</sup>

Kadın kocasını aldatarak kendi rızasıyla zina işlerse, hem kendisi ve hem de suç ortağı ölüm cezasıyla cezalandırılırdı. Ancak evli bir kadınla münasebette bulunan erkeğin ölüm cezasıyla cezalandırılabilmesi için, münasebette bulunduğu kadının evli olduğunu bilmesi gerekiyordu. Evli bir kadın umumi evlerden birine gider ve orada kendisinin evli olduğunu bilen bir erkekle münasebette bulunursa, kadının kocasının kadına tayin edeceği ceza, kadınla münasebette bulunan erkeğe de aynen uygulanırdı. Evli bir erkeğin genç bir kızın namusuna kızın rızası olmadan tecavüz etmesi halinde, kızın babası tecavüzde bulunan erkeğin karısını alır, onu kendi yanında muhafaza eder ve aynı fiili, tecavüzde bulunan erkeğin karısına uygulardı. Eğer tecavüzde bulunan erkek, evli biri değilse, kızın fiatının üç mislini ödemeye mecbur tutulurdu ve isterse tecavüz ettiği bu kızla evlenebilirdi. Ancak evlenmek istemesi halinde, kızın babasının muvafakatine gerek duyulurdu. Genç bir kız kendi rızasıyla evli bir erkekle münasebette bulunmuşsa, bu durumda erkek, kızın babasına kızın üç misli fiat ödediği gibi artık kendi karısının yanına bir daha dönemezdi. Kız da babasının uygun göreceği bir ceza ile cezalandırılırdı.<sup>29</sup>

## H. İbrâni Hukuku

İbrâni hukukunda da zina suç sayılırdı. Bu suçun faillerinin her ikisi de ölüm cezasıyla cezalandırılırdı. Kâhin olan kimselerin kızları eğer gayrimeşru münasebette bulunacak olurlarsa, bunlar hakkında ateşte yakılmak cezası tatbik edilirdi. Annesiyle, geliniyle, kızkardeşi ile gayrimeşru münasebette bulunanlar da öldürülürdü. Erkek, evlendiği kızın bâkire olmadığını anlarsa, bu kız babasının evinde gayrimeşru münasebette bulunmuş kabul edilerek taşlanmak suretiyle öldürülürdü. Eğer erkeğin bu hususta kızı iftira ettiği anlaşılırsa, erkek hem kızın babasına para vermeye mecbur tutulur ve hem de evlendiği kızı hiçbir şekilde boşayamazdı. Bir kimse nişanlı bir kızla şehir içinde münasebet-

28 Okandan, s. 162,

29 Okandan, ss. 162-166.

te bulunursa, kız, buna bağırarak muhalefette bulunmadığı için; erkek de nişanlı bir kızın namus ve iffetini iblâl eylediği için taşlanarak öldürülürdü. Eğer bir kimse nişanlı bir kızla şehir dışında zorla münasebette bulunursa, fiilin şehir dışında meydana gelmesi, kızın muhalefetini neticesiz kılacağından yalnız erkek öldürülür, kıza ise herhangi bir ceza verilmezdi.<sup>30</sup>

### I. Eti Hukuku

Eti hukuku, suçluların cezalandırılmasını esasında devletin yetkileri arasında yer alan bir husus olarak görmüş ve bunun sayesinde kan davalarının önüne geçmiştir. Ancak, zina suçunda olduğu gibi bazı hal-lerde suçluların, suçtan zarar görenler tarafından cezalandırılması esasını da koymuştur. Nitekim karısını evinde başka bir erkekle münasebette bulunurken yakalayan kocanın, suçluların her ikisini de öldürebileceği esası kabul edilmiştir. Eğer koca suçluları bizzat öldürmezse, kral onları mahkemesinin huzuruna çıkarır ve ölüme mahkum edilmelerini isteyebilirdi. Görüldüğü gibi, suçluların ölüme mahkum edilmeleri, kocanın şikâyet ve isteğine bağlı bulunmakta idi. Koca, karısını affedecek olursa, kadına ve onun suç ortağına herhangi bir ceza verilemezdi. Fakat koca isterse, suçlu erkeğin alınına bir damga vurabilirdi.<sup>31</sup>

Eti hukuku, ahlâk ve adaba aykırı, şehvanî ve hayvanî hislerle işlenmiş gayri ahlâkî birçok fiilleri suç olarak kabul etmiş ve cezalandırmıştır. Bu cümleden olarak anne, kız ve erkek çocuk, gelin, kayın vâlide, üvey kız ve baldız gibi kimselerle ilişkide bulunanlar hakkında ölüm cezası tatbik edilirdi. Zina suçu kadının evinde değil de kırdâ işlenmişse, kadının rızasının olup olmadığını tesbit güç olacağından yalnız suçlu erkek cezalandırılırdı. Aynı şekilde şehir dışında yardım isteme imkanına sahip olmayan bir kadına tecavüzde bulunan erkek de ölümle cezalandırılırdı.<sup>32</sup>

### J. Isparta Hukuku

Bütün hukuk sistemlerinde suç sayılan gayrimeşru münasebet ve maharetle yapılan hırsızlık, Isparta hukukunda suç sayılmıyordu. Aksine Hilotlar'ın<sup>33</sup> mahsullerini çalmak vatandaşlarca çok tasvip edilen

30 Okandan, ss. 189-190.

31 Okandan, s. 205.

32 Okandan, ss. 207-208.

33 Hilot: Isparta'lı vatandaşların arazisini işleyen toprağa bağlı yarı esir demektir. (Sadri Maksudi Arsal, Hukuk Tarihi Derleri, Ankara 1941, s. 179.)

bir çeşit kahramanlıktı. Hangi suçu işlerse işlesin mabetlere iltica edenlere dokunulmazdı.<sup>34</sup>

Isparta'da evlenme vardı. Ancak evlenmenin tek amacı, vatandaş yetiştirmektir. Aile saadeti, karı ve kocanın mutlu hayat sürmeleri konuları, Likurg kanunları tarafından tamamen ihmal edilmişti. Evlenme mecburi idi. Evlenme, askerlik gibi devletin yüklediği bir vazife olarak kabul ediliyordu. Bekârlık bir suçtu. Geç evlenenler de cezalandırılıyordu. Evlenme yaşı ise, erkekler için otuz, kadınlar için yirmi olarak kabul edilmişti.<sup>35</sup>

Karısı genç olan ihtiyar kocalar, karısını namuslu bir delikanlıya takdim edebilirdi. Bu münasebetten doğan çocuğu, koca kendi çocuğu gibi kabule mecburdu. Aynı şekilde iyi aileden olan bir erkek, güzel çocukları olan güzel bir kadının kocasından kendisini karısına takdim etmesini isteyebilirdi. Çünkü Likurg kanunlarına göre çocuklar ana ve babalarına değil, devlete aitti. Bu şekilde Isparta'da sağlam vatandaş yetiştirmek gayesiyle, ictimâî ahlâkın altüst edildiği ve ahlâkın en yüksek esaslarının feda edilmiş olduğu gayet açıktır. Bu sebeple Isparta'da sağlam bir aile müessesesi kurulamamıştır.<sup>36</sup>

### K. Yunan Hukuku

Yunan hukukunda, erkek, karısını gayrimeşru münasebet halinde yakalarsa onu öldürebilirdi. Evli bir kadınla gayrimeşru münasebette bulunan erkek, idam edilirdi. Kadın ise kocasından boşanır ve evlilik dolayısıyla kızın akrabası veya vasisi tarafından kendisine temin edilen, kocasının evine beraberinde getirdiği ve adına *cihaz* denilen malı da kocasına terkederdi. Evli olmayan bir kadını (kızı) kaçırmanın (ırzına tecavüz etmiş olsa bile) cezası, sadece yüz drahmi nakdî para cezası idi.<sup>37</sup>

Ayrıca, zina suçunu işleyen kadınlar hakkında, mabetlere girmekten menolunmaları ve süslü şeyler takmamaları gibi fer'î cezalar da uygulanırdı.<sup>38</sup>

34 Arsal, ss. 178-179.

35 Arsal, s. 182.

36 Okandan, ss. 281-282; Arsal, ss. 182-183.

37 Arsal, s. 135; Okandan, s. 293.

38 Okandan, s. 294.

### L. İran Hukuku

İran hukukunu, diğer Hint ve Avrupa kavimlerinin kanunlarından ayıran özelliği, akraba arasında evliliği yasaklamayıp tavsiye etmesiydi. Bir kimse kız kardeşiyle evlenebiliyordu.<sup>39</sup>

### M. Roma Hukuku

Roma hukukunda Octavius zamanında yapılan Lex de Adulteriis adlı kanuna göre, kızını kendi evinde veya damadının evinde bir erkekle gayrimeşru münasebet halinde yakalayan babanın, kızını ve onun suç ortağını; karısını bir erkekle gayrimeşru münasebet halinde yakalayan kocanın hem karısını ve hem onun suç ortağını öldürmesi suç değildi.<sup>40</sup>

## III. İSLÂM HUKUKUNDA ZİNA SUÇU VE CEZASI

İslâm hukukunda zina haramdır ve büyük günahlardandır. Zina Kur'ân'da açıkça yasaklanmış ve kötü bir şey olduğu belirtilmiştir.<sup>41</sup>

Zina, Hz. Peygamber'in hadislerinde de ele alınmış ve şiddetle yasaklanmıştır.<sup>42</sup>

Hadiste zikredilen "zina eden seyyib", sahih nikâh ile evlenmiş ve evlilik hayatında birleşmiş olan erkek ve kadın anlamına gelmektedir. Evlenmemiş oğlan ve kız zina ederlerse, cezası ölüm değil, yüz değnek-tir.

"Zina eden kadın ve erkeğin herbirine yüz değnek vurun"<sup>43</sup> âyeti, muhsan yani evli olmayan bâkî kız ve oğlan hakkında bir nass'tır.<sup>44</sup>

Üzerinden nikâh geçip de sonradan herhangi bir sebeple (ölüm, boşanma, vb.) dul kalan erkek veya kadın, dul iken zina ederse, yine ölüm cezasına çarptırılır.<sup>45</sup>

İslâm hukukunda zina yasaklandığı gibi, kişiyi zina suçunu işleme-ye götürecek ön filler de de yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, İbn Abbâs'tan rivayet edilen bir hadisinde şöyle buyurmaktadır:

39 Mahmud Es'ad, c. I, s. 175; Arsal, s. 86.

40 Okandan, s. 481.

41 İsrâ, 32; Furkân, 68, 69, 70; Ahzâb, 30; Talâk, 1; Nisâ, 25.

42 İbn Mâce ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, Sünen, Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, Mısır (t.y.), c. II, s. 847 (20. Hudûd, 1).

43 24. Nûr, 2.

44 ez-Zebîdî, c. XII, s. 266.

45 ez-Zebîdî, c. XII, s. 267.



"Allah insana zinadan nasibini takdir etmiştir. Hiç şüphesiz insan, ezelde takdir edilmiş olan bu sonuca erişecektir. Göz zinası, mahren olmayan kadına şehvetle bakmaktır. Dil zinası, zevkle görüşmektir. Nefsin de zina temenni ve iştihası vardır. (Bu arzu da nefsin zinasıdır.) Tenâsül uzvu ise, bu uzuvların hepsinin arzularını ya gerçekleştirir (fi-iliyâta döker) yahut bırakarak yalanlar.<sup>46</sup>

Hadisten de anlaşılacağı gibi Allah, kulun göz, dil gibi organlarıyla işlediği küçük hataları zina fiili gibi cezalandırmamakta, ancak zina fiili gerçekleşince hadd cezasını gerektirmektedir.

Hz. Peygamber, başka bir hadisinde hadd cezasını gerektiren suçları işleyen kimsenin, bu suçları işlediği anda tam bir mü'min olmayacağını belirtmiştir:

"Zina eden kişi, zina ettiği sırada tam ve kâmil bir mü'min olduğu halde zina edemez. İçki içen de içki içtiği sırada kâmil bir mü'min olarak içemez. Hırsız da hırsızlık ettiği sırada kâmil bir mü'min olduğu halde hırsızlık edemez.<sup>47</sup>

Toplumda ahlâk dışı davranışları da yasaklayan Hz. Peygamber, kadınlaşan erkeklere ve erkekleşen kadınlara da lânet etmiştir<sup>48</sup>. İslâm toplum ahlâkına göre, her iki insan türünün fazileti, asıl fitratlarını muhafaza etmekte olduğundan fitrat ve tabiatlarının aksine hareket edenleri Hz. Peygamber lânetlemiştir. Giyim konusunda her beldenin örf ve âdeti birbirinden farklı olacağından, erkek ve kadın giyimlerinin benzerisinde hüküm, her beldenin örf ve âdetine göre olacaktır.<sup>49</sup>

Hz. Peygamber'in, zina suçu ve bu suçu işleyenlere uygulanacak cezalar hakkındaki hadisleri yanında, bu suçtan kaçınan kimseler hakkında müjdelere veren hadisleri de vardır.<sup>50</sup>

Toplumda zina fiilinin çoğalması ve açıktan açığa işlenmesi Hz. Peygamber'in hadislerinde bir kıyamet alâmeti olarak gösterilmiştir.<sup>51</sup> Neslin korunması, İslâm'da muteber olan maslahatlardan biri olarak kabul edilmiştir. Nesli korumak, bir noktada insan türünü korumak demek olacağından neslin bozulmasına sebep olacak zina da İslâm hukukunda

46 ez-Zebîdî, c. XII, s. 323.

47 Buhâri ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il, el-Câmi'u's-Sahih , Elif Ofset Tesisleri, İstanbul 1979, c. VIII, ss. 20-21. (86. Kitâbu'l-Hudûd, 20).

48 Buhâri, c. VIII, s. 28 (86. Kitâbu'l-Hudûd, 28).

49 ez-Zebîdî, s. XIII, ss. 109-110.

50 Buhâri, c. VIII, s. 20 (86. Kitâbu'l-Hudûd, 19).

51 Buhâri, c. VIII, s. 20 (86. Kitâbu'l-Hudûd, 20), c. VI, s. 241 (74. Kitâbu'l-Eşribe, 1).

yasaklanmış, hakkında dünyevî ceza takdir edildiği gibi uhrevî cezalar da belirtilerek insanların bu suçu işlemelerinin önüne geçilmesi gayesi güdülmüştür.

### A. İslâm Hukukunda Zina Suçu

İslâm'dan önce Cahiliye devrinde genellikle orta ve aşağı tabakalarda kadının hiçbir değer ve önemi yoktu. Şehirlerdeki cariyeler sahipleri tarafından fuhsa teşvik edilir, kazandıkları paralar da sahipleri tarafından ellerinden alınırdu. Yine bu devirde çarşıda pazarda fırsat bulduka kadınların ırzına<sup>52</sup>tecavüz edilirdi. Erkekler diledikleri kadar kadınla evlenebilirdi.<sup>52</sup>

Bu devirde klan (hay) karâbetine önem verildiğinden sıhrî yakınlığın hiçbir önemi yoktu. Hatta evlenmenin gerektirdiği yasaklar da mevcut değildi. Bu sebeple arapların nikâh konusunda yaptıkları en kötü şeylerden biri, baba ölünce oğlunun üvey annesini nikâhlayıp evlenebilmesiydi.<sup>53</sup> Araplarda babasının karısına halef olma âdeti birçok kabilelerde yayılmış, bazısında mecburi tutulmuş, bazısında ise rıza esası konmuştur.<sup>54</sup>

Allah, Kur'ân'da bu çirkin âdeti şiddetle yasaklamıştır:

“Babalarınızın evlendikleri kadınlarla evlenmeyin—geçmişte olanlar artık geçmiştir—çünkü bu bir fuhuş ve iğrenç bir şeydi, ne kötü yoldu.”<sup>55</sup>

İsteddiği kadar kadınla evlenebilen erkek, kadını çeşitli nikâh şekilleriyle alabilmekteydi.<sup>56</sup>

Sınırsız evlenme sonucunu doğuran bu nikâh çeşitleri, toplumda kadını bir mal olarak kabul etme anlayışını kuvvetlendiriyordu. İslâmiyet, Cahiliye devri örf ve âdetleri, hayat anlayışı ve tarzı üzerinde değişiklikler yaptığı gibi, sınırsız evlenmeyi yasaklayıp ancak dört kadınla ev-

52 Neşet Çağatay, İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963, ss. 124-125.

53 Şemsettin Günaltay, “İslâmdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türü Nikâh Şekilleri”, Belleten, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1951, c. XV, s.s. 698-699; Çağatay, s. 127.

54 İbn Hacer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî el-Mekkî Kitâbu'z-Zevâcîr an İktirâfi'l-Kebâir, el-Matbaatu'l-Mısriyye, Mısır 1284 (1867 M.), c. II, s. 137.

55 Nisâ, 22.

56 Geniş bilgi için bkz. Günaltay, c. XV, ss. 699-707.

lenme esasını getirmekle bu toplumun nikâh şekilleri ve kadın telâkkileri üzerinde de köklü inkılâplar yapmıştır.<sup>57</sup>

Zina, İslâm'dan önceki hukuk sistemlerinde hoş görülmeyip yasaklandığı gibi, İslâm hukukunda da çirkin görülerek şiddetle yasaklanmıştır. İslâm hukukunda zinanın yasaklanışının hikmetleri, şöyle sıralanabilir:

a- Soyların korunması gereklidir. Soylar korunmazsa, ortada millet, kabile ve hatin kavramı olmayacak ve Allah'ın Kur'ân'da belirttiği bu topluluklar arasındaki tanışma<sup>58</sup> da gerçekleşmeyecektir.<sup>59</sup>

Bunun sonucunda insanların kendilerine yönelecek zararları defedecek olan akraba bağlılığı ortadan kalkacaktır. Birçok işlerde gerekli olan soylar arası yardımlaşma da gerçekleşmeyecektir. Çünkü insan zorlu ve elemli bir olayla karşılaştığı zaman etrafında ancak kendisine soy ve nesep yönünden yakın olan kimseleri bulacak ve bu sayede zorlukları ve sıkıntıları unutabilecek ve yaşamının rahat ve huzurunu tadabilecektir.<sup>60</sup> Zina ile soylar arasında karışmalar meydana gelecek ve bunun neticesinde de dini yayma konusundaki tanışma ve yardımlaşma ortadan kalkacaktır.<sup>61</sup>

b- Zina neticesinde doğacak çocuğun babasının belli olmaması, onu toplumda himayesiz bırakacak, bunun sonucunda da çocuğun toplumdaki hukuku çiğnenecektir. Bu ise, hem toplum hem de çocuk için bir yıkımdır.<sup>62</sup>

c- Zinanın yasaklanması, insanların ırz ve namuslarının tecavüzden korunmasını sağlar. ırz ve namusun çiğnendiği nice toplumlar vardır ki, orada şerefli ve itibarlı olan birçok aileler itibar ve şereflerini yitirerek rezil ve zelil duruma düşmüşlerdir.<sup>63</sup>

d- Ailenin içinde bulunduğu düzeni korumak ve devam ettirmek, ancak zinanın toplumdaki kaldırılmasıyla mümkündür. Zira kadın koca-

57 Çağatay, s. 125; Günaltay, c. XV, ss. 706-707.

57 Çağatay, s. 125; Günaltay, c. XV, ss. 706-707.

58 Hucurât, 13.

59 Cürceâvî Ali Ahmed, Hikmetu't-Teşri ve Felsefetühü, Matbaatu Şirketi'r-Regâib, Mısır 1330 (1911 M.), c. II, s. 126.

60 Cürceâvî, c. II, ss. 126-127.

61 Şemsuddin ebû Abdillâh Muhammed b. ebî Bekr İbni Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn, Dâru'l-Cil, Beyrut 1973, c. II., s. 126.

62 Cürceâvî, c. II, s. 127.

63 Cürceâvî, c. II, s. 127.

sının başka kadınlarla düşüp kalktığını anladığında, kocasına olan güveni sarsılacak, ona karşı olan meyli ve mühabbeti azalacak, bunun tabii bir neticesi olarak da ev işlerine gereği şekilde önem vermeyecektir. Bunun sonucunda da, koca ile kadın arasında kin ve nefret doğacaktır. Zina eden kadın için de durum aynıdır. Bu ise, bir ailenin yıkımı için yeterlidir.<sup>64</sup>

e- Nesli korumak. Kendilerine başka dostlar edinen erkek veya kadınlar, kendi çocuklarına—beraber düşüp kalktıkları insanların da etkisiyle—gerekli özeni gösteremeyeceklerdir. Kendi zevkleri peşinde koşan bu kimselerin çocukları, ilgisiz ve himayesiz kalacak ve toplum için problemler doğuracak yığılımlar oluşturacaktır. Böylece toplumda sağlıklı, sorumluluk yüklenen ve verimli nesillerin yetişmesi imkansız hale gelecektir.<sup>65</sup>

İslâm hukukçuları, zina ile ilgili konuların bir kısmında ittifak etmişler, bir kısmında da ihtilâfa düşmüşlerdir.

### 1. İttifak Edilen Hususlar:

#### a) *Haram Olan Cinsi Münasebet :*

Hadd cezasını gerektiren zinada cinsî münasebet, erkeğin cinsel organının sünnet mahallinin, kadının cinsel organına girerek kaybolmasıdır, şeklinde tarif edilmiştir. Cinsel organının sünnet mahalli kesik olan erkek için ise, sünnet mahalli kadar bir miktarın kadının cinsel organına girmesi şartı aranmıştır.<sup>66</sup>

Hadd cezasını gerektiren zina, İmamiyye fıkhında da, sahih bir nikâh akdi, mülk ve şüphe gibi bir bağ bulunmaksızın erkeğin cinsel organının kadının cinsel organına girmesidir diye tarif edilmiştir. Bu ilişkinin önden veya arkadan olması bir şey değiştirmemektedir. Her iki halde de hadd cezası gerekmektedir.<sup>67</sup>

Hadd cezasını gerektiren cinsî münasebette hukukçular, erkeğin cinsel organının cinsel organına sadece girmesi yeterli görülmüş, inzâlin vukuunu (menin gelmesini) şart koşmamışlardır.<sup>68</sup>

64 Cürcâvî, c. II, s. 127.

65 Cürcâvî, c. II, ss. 127-128.

66 Ahmed Fethi Behnesî, *Medhalü'l-Fikhi'l-Cinâi'l-İslâmî*, Dâru Nâfi, Beyrut 1972, s. 54.

67 Ebu'l-Kâsım Necmuddin Cafer b. el-Hasan el-Hillî, *el-Muhtasarü'n-Nâfi fi Fikhi'l-İmâmiyye*, Mektebetü'l-Esedî, Tahran 13787 (1967) s. 291.

68 Molla Hüsrev, c. II, s. 61; Behnesî, s. 54.

Cinsî münasebette bulunan kimsenin İslâm hukukuna göre mükellef bir kimse olması şarttır. Bu sebeple çocuk ve delinin cinsî münasebette bulunmalarından dolayı cezalandırılmaları söz konusu olmamaktadır.<sup>69</sup> Cinsî münasebette bulunan kimsenin konuşabilir olması şartı da aranmıştır. Dilsiz olan kimse gayrı meşru münasebette bulunduğu takdirde şüphe söz konusu olduğu için kendisine hadd cezası uygulanmayacaktır. Kör olan kimse, işlediği zina suçunu itiraf ederse, kendisine hadd cezası uygulanacak; zina işlediği delillerle ispat edilirse, kendisine ceza uygulanmayacaktır.<sup>70</sup>

Zina fiilinin şehvet uyandıran bir kadına ve önden yapılmış olması gerekmektedir. Bu sebeple, küçük kız çocuğuna, ölüye ve hayvana yapılan fiiller için hadd cezası gerekmemektedir.<sup>71</sup> Önden değil de arkadan yapılan (dübür: anüs) fiil için de hadd cezası uygulanmaz.<sup>72</sup> İşlenen zina fiilinin isteyerek, zorlanmadan yapılmış olması şartı da aranmaktadır. Zina suçunu zorla işleyene de hadd cezası uygulanmaz.

Bu sayılan şartların dışında, zina fiilinin Dârül İslâm'da işlenmiş olması şartı da aranmaktadır. Dâru'l-Harb'de zina fiilini işleyene hadd cezası uygulanmamaktadır.<sup>73</sup>

Zina fiilini işleyen kimsenin bu fiilin haram olduğunu bilmesi gerektiği şartını ileri süren İslâm hukukçuları olmuşsa da, zina fiilinin bütün milletlerde yasaklanmış bir fiil olduğu belirtilerek bu görüş reddedilmiştir.<sup>74</sup>

Genel tarif içersinde, zina fiiline imkan veren erkek veya kadın, aynı şekilde her ikisi de zina fiilini işlemiş kabul edilerek kendilerine hadd cezası uygulanacağı belirtilmiştir.<sup>75</sup> İslâm hukukçuları bu hükmü genel tarif içersine alırken, Ebu Dâvûd'un zikrettiği<sup>76</sup> Eslemî hadisini esas almışlardır. Çünkü zikredilen hadiste Hz. Peygamber, Eslemî'ye sorduğu sorularla, hadd cezasını gerektirecek zina fiilini açıklamıştır.

69 Kâsânî, c. VIII, s. 34; Molla H. esrev, c. II, s. 61; İbni Âbidin, c. IV.

70 İbn Âbidin, c. IV, s. 5.

71 Molla Hüesrev, c. II, ss. 61-62; İbn Âbidin, c. IV, s. 5.

72 Molla Hüesrev, c. II, s. 62; İbn Âbidin, c. IV, s. 5.

73 İbn Âbidin, c. IV, s. 6.

74 İbn Âbidin, c. IV, s. 6.

75 İbn Âbidin, c. IV, ss. 5-6.

76 Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, Sünen, Dâru'l-Hadîs, Hıms 1973, c. IV, s. 580 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 24.)

b) *İhsân*

İhsânın sözlük anlamı, kaleye girmek, kaleye sığınmaktır. Konumuzla ilgisi de buradan gelmektedir. Zira ihsân, zina fiilini işlemekten korunmak için muhafaza altına girmektir. Onun için en iyi sığınak da sahih nikâhtır.<sup>77</sup>

İhsânın, ıstılah anlamı ise, hadd cezasını uygulayabilmek için şer'an var olması gereken bazı şartların bir şahısta toplanmasıdır.<sup>78</sup>

İslâm hukukçuları ihsân'ın recm cezasının tatbiki için şart olduğunu ittifak etmişlerdir. Ancak ihsân'ın şartları konusunda aralarında görüş ayrılıkları vardır.<sup>79</sup>

İhsân, kazf(iftira) ihsânı ve recm ihsânı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

**Kazf ihsânı:** Bir kimsede akıl, bülûğ, hürriyet, İslâm ve zinadan iffet özelliklerinin bulunmasıyla gerçekleşen ihsândır.

**Recm ihsânı:** Bir kimsede aşağıdaki yedi özelliğin bulunmasıyla gerçekleşen ihsândır:<sup>80</sup>

- a. Akıl
- b. Bülûğ
- c. Hürriyet
- d. İslâm
- e. Sahih nikâh
- f. Bu sayılan özelliklerin hem erkek hem kadında bulunması.
- g. Bu şartları taşıyan erkek ve kadının sahib nikâh altında cinsî münasebette bulunmaları.

Bu yedi şartın gerekliliği ilk İslâm hukukçularının sıralamasıdır.

Serahsî, ihsân için,

aa. İslâm,

bb. Sahih nikâh altında cinsî münasebette bulunmak,

şartlarının yeterli olduğunu söylemektedir. Yani müslüman olan erkek ve kadının sahih nikâhlı olarak bir araya gelmeleri ve cinsî münasebette bu-

77 Behnesî, s. 55; Kâsânî, c. VIII, s. 38.

78 Bilmen, c. III, s. 199.

79 İbn Rüşd, c. II, s. 364.

80 Kâsânî, c. VIII, s. 37; Bilmen, c. III, s. 199.

lunmaları kendilerinin muhsan sayılması için yeterlidir. Zira Serahsî'ye göre, akıl ve bülûğ ceza ehliyeti için gerekli olan şartlardır. İhsânın şartlarından değildir. Aynı şekilde hürriyet de cezanın tam uygulanması için gerekli bir şart olup ihsânın özel şartlarından değildir. Fakat sahîh bir evlilik içinde birleşme, ihsânın asıl şartlarından değildir. Zira bu, Hz. Peygamber'in hadisiyle sabittir.<sup>81</sup>

Serahsî'ye göre, İslâm da ihsânın asıl şartlarından değildir. Bu şart, daha önceki İslâm hukukçularının da ihsân konusunda aradıkları asıl şartlardandır. Ancak İmam Ebû Yûsuf'a göre ihsân için İslâm şart değildir. İmam Şâfiî'nin görüşü de böyledir. Bu iki imam görüşlerinde Hz. Peygamber'in İbn Ömer'den rivayet edilen iki yahudinin recmedilişi ile ilgili hadisini<sup>82</sup> esas almaktadırlar.<sup>83</sup> Eğer İslâm şart olsaydı, Hz. Peygamber iki yahudiyi recmetmezdi demektedirler.<sup>84</sup>

İmam Mâlike göre ihsân için gerekli şartlar şunlardır:

1. Bülûğ
2. İslâm
3. Hürriyet
4. Sahih bir nikâh altında ve birleşmenin caiz olduğu bir halde münasebette bulunmak.
5. Sahih bir nikâh altında ve birleşmenin mahzurlu olduğu bir halde münasebette bulunmak. Oruçlu iken veya kadın hayız halinde iken münasebette bulunmak.

İmam Mâlik'e göre bu beşinci maddedeki durumda, karısıyla münasebette bulunan kimse de muhsan sayılır ve zina ettiği takdirde recmedilir.<sup>85</sup> İmam Ebû Hanîfe, İmam Mâlik'in bu son şartını kabul etmemektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi İmam Şâfiî de İslâm şartını kabul etmemektedir. İmam Mâlik'e göre ise, muhsan olmak bir fazilettir, İslâm'sız fazilet olamayacağına göre, muhsan olmak için müslüman olmak şarttır.<sup>86</sup>

81 İbn Mâce, c. II, s. 853 (20. Kitâbu'l-Hudûd, 7.).

82 Ebû Dâvûd, c. IV, s. 594 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 26).

83 es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. ebî Sehl, el-Mebsût, Dâru'l-Ma'rife, Beyburt (t.y.), c. IX, s. 39; Kâsânî, c. VII, s. 38.

84 Kâsânî, c. VII, s. 38.

85 İbn Rüşd, c. II, s. 364.

86 İbn Rüşd, c. II, s. 364.

İmamiyye fıkhında ise, recm cezasını gerektirecek ihsân için, zina eden erkeğin bulûğa ermiş olması, devamlı bir akitle bağli bulunduğu veya mülkiyeti altında olan bir hanımının olması ve bu hanımıyla düşüp kalkması şartları aranmaktadır.<sup>87</sup>

Akıllı, bulûğa ermiş, hür, sahih nikâh ile evlenmiş olan erkek ve kadın cinsi münasebette bulduklarında ihsân özelliğini kazanmaktadırlar. Bu şartları taşıyan erkeğe "muhsan", kadına da "muhsane" denmektedir. Bu şartlar bulunmadığı için çocuk, deli, köle ve kâfir muhsan olamazlar. Fasid nikâhla muhsan olunamayacağı gibi cinsel ilişki olmadan da sadece nikâhın var olmasıyla muhsan olunamaz<sup>88</sup>. Bu şartların tamamının erkek ve kadının birbirileriyle cinsel ilişkide buldukları zaman mevcut olması şarttır. Bu sebeple, sayılan şartların tamamını taşıyan bir erkek, küçük, deli, cariye veya ehl-i kitaptan olan karısıyla münasebette bulursa ve bu münasebetten sonra küçük olan karısı bulûğa erse, deli olan karısı iyileşse, cariye olan karısı azad edilse, ehl-i kitaptan olan karısı da müslüman olsa, erkek bu arızaların ortadan kalkmasından sonra tekrar münasebette bulunmadığı sürece muhsan olmaz.<sup>89</sup>

Ihsân için tespit edilmiş olan bu şartların konuluş sebepleri ve hikmetleri üzerinde İslâm hukukçuları yeteri kadar durmuşlar ve bu sebep ve hikmetleri açığa çıkarmışlardır.<sup>90</sup>

Bu açıklamalardan ihsânın gerçekleşmesi için, sahih bir nikâh altında kadın ve erkeğin birleşmelerinin şart olduğu anlaşılmaktadır. Ihsân sıfatının devam etmesi için sahih nikâhın da devam etmesi şart değildir. Bu sebeple bir kimse ömründe bir defa sahih nikâhla evlenip karısıyla cinsi münasebette bulduktan sonra, bu sahih nikâhın herhangi bir sebeple ortadan kalkmasıyla yalnız yaşamaya devam ederken, nikâhsız bulunduğu bu süre içerisinde zina ettiği takdirde, bu kimse recmedilir.<sup>91</sup>

Zina eden kimse, muhsan olduğunu kendisi bizzat ikrar ederse, onun bu ikrarı kendisi için tam bir delildir. Ancak hâkim ikrâr eden kimsenin ihsân ile neyi anladığını açıklamasını ister. Çünkü ihsân, birçok şartları ihtiva eden bir mefhumdur. Eğer zina eden kimse kendisinin muhsan olmadığını söylerse, iki şahit de bunun aksini iddia ederse, ha-

87 el-Hillî, s. 291.

88 Kâsânî, c. VII, s.s. 37-38.

89 Kâsânî, c. VII, s. 38.

90 Bkz. Serahsî, c. IX, s. 40; Kâsânî, c. VII, s. 38.

91 Molla Hüsrev, c. II, s. 63.



kim aynı şekilde şahitlerden, ihsanın mahiyetini açıklamalarını ister. Şahitler açıklarlarsa zina eden kişi recmedilir. Şahitlikte bulunanlar iki erkek olsa bile. Çünkü ihsan konusunda dört şahidin bulunması gerekli değildir. Bir erkek ile iki kadının şahitliği de ihsan konusunda geçerlidir. İmam Şâfiî ve İmam Züfer ise, ihsânın bir erkek ve iki kadının şahitliği ile sabit olamayacağı görüşündedir.<sup>92</sup>

### c) Şehadet

İslâm hukukçuları, zina fiilinin şehadetle sabit olacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Zina fiilinin tesbitinde gerekli şahit sayısı, diğer suçlardan farklı olarak dört kişidir. Dayandıkları deliller ise, bu konudaki âyet<sup>93</sup> ve hadislerdir.<sup>94</sup>

Zina fiili hakkında şehadetin kabul edilebilmesi için şu beş şartın bulunması gerekmektedir:<sup>95</sup>

#### aa. Şahitlikte bulunan dört âdil kimsenin olması.

İşlenmiş bir zina fiili için dörtten az kimsenin şahitlikleri kabul edilmez. Ebu Hanife'ye göre bu kimselere kazf cezası uygulanır. Dört şahit birlikte değil de ayrı ayrı gelerek şahitlikte bulunsalar, yine şahitlikleri kabul edilmeyecektir. Aynı şekilde şahitlikte bulunanlar fasık kimseler olurlarsa, şahitlikleri kabul edilmediği gibi, kendilerine kazf cezası uygulanır.<sup>96</sup>

Kadının işlediği bir zina fiilinde dört şahitten birisi kadının kocası olursa, İmam Ebu Hanife'ye göre şahitlerin şahadetleri kabul edilir. İmam Şâfiî ise, bu kimselerin şahitliklerinin kabul edilemeyeceği görüşündedir.<sup>97</sup>

Diğer suçların tesbitinde iki şahitle yetinildiği halde zina suçunda dört şahit aranmasının sebebinin, zina fiilinin ancak iki kişiyle işlenebileceği ve bir kişinin fiilinin de ancak iki şahitle ispat edilebileceği olduğu<sup>98</sup>

92 Serahî, c. IX, ss. 41-42.

93 Nûr, 4; Nisâ, 15:

94 Ebû Dâvûd, c. IV, ss. 671-672 (33. Kitâbu'd-diyât, 12).

95 el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, Mülteka'l-Ebhur, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1303 (1885 M.), ss. 189-190; el-Cezîrî Abdurrahman, Kitâbu'l-Fıkh ala'l-Mezâhibi'l-Erbâa, Dâru'l-Fıkr, Beyrut (t.y.), c. V., s. 71; Bilmen, c. III, ss. 212-213; Behnesî, ss. 56-57.

96 Şeyhzâde Dâmâd Abdurrahman b. Şeyh Muhammed b. Süleyman, Mecma'u'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1309 (1891 M.), c. I, ss. 593-594.

97 İbnu'l-Hümâm, c. IV, s. 114; Dâmâd, c. I, s. 593.

98 İbnu'l-Hümâm, c. IV, s. 114; Bâbertî Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud, Şerhu'l-İnâye ala'l-Hidâye, Matbaatu'l-Kübra'l-Emiriyye, Mısır 1316 (1898 M.) c. IV, s. 114; Dâmâd, c. I, s. 593; (İbnu'l-Hümâm'ın kenarında)

söylenmişse de bu görüş zayıf olarak nitelendirilmiştir. Dört şahit aranmasının gerçek sebebi olarak, Allah'ın kullarının ayıplarının örtülmesini sevmesi gösterilmiş, dört şahit aranmasıyla da bunun gerçekleştirilmiş olduğu belirtilmiştir.<sup>99</sup>

bb. Şahitlerin zina eden erkek ve kadını bilfiil cinsî münasebet halindeyken görmeleri

Şahitler kadının cinsel organına kasden baktıklarını söyleseler de, yine şahitlikleri kabul edilir. Bazı İslam hukukçuları ise, bu kimselerin şهادetlerinin, kendi fasikhklarını ikrar ettikleri için kabul edilmeyeceği görüşündedirler. Bu hukukçular, başkasının avret yerine kasden bakmanın fık (günah) olduğunu belirterek bu hükme varmışlardır. Yine bu hukukçulara göre bu gibi kimselerin şهادetleri, ancak bakışları kasden olmadığı zaman kabul edilir. İmam Ebu Hanife'ye göre ise, şahitlerin kadının avret yerine bakmaları zaruretten dolayı mubahtır. Çünkü şahitlerin kadının avret yerine bakmaları, bir ihtiyaç olan şهادet sebebiyledir.

cc. Şهادetin açıkça zina fiili üzerinde olması gereklidir. Şahitlerin bizzat gördüklerini açıkça belirtmeleri lâzımdır. Dört kişinin, başka bir dört kişinin işlenmiş bir zina fiilini gördüklerine dair şahitlikte bulunması olaya şüphe karıştığından geçerli olmamaktadır. Zinada şüphenin varlığı, uygulanacak cezanın kaldırılması için yeterli, fakat olayın ispatı için yetersizdir. Kinayeli sözlerde geçerli değildir.<sup>100</sup>

dd. Şahitlerin, zina fiilinin işlendiği zaman ve yer konusunda ihtilafa düşmemeleri.

Cezanın uygulanabilmesi için şahitlerin aynı mecliste ve toplu olarak şahitlikte bulunmaları gerekir. Şahitlerin aynı anda şahitlik yapmaları, şهادetin sıhhatinin şartı sayılmıştır.

Şahitlerin ayrı ayrı gelip şahitlikte bulunmaları, sayıları dörtten fazla olsa bile şahitliklerinin kabul edilmemesine sebep olacak ve kendilerine kazf cezası uygulanacaktır.<sup>101</sup> Ancak şahitlerin hepsinin hâkimin önüne gelip aynı mecliste teker teker şahitlikte bulunmaları halinde şahit-

99 Mergînânî, c. IV, s. 114; İbnü'l-Hümâm, c. IV, s. 144; Bâbertî, c. IV, s. 114.; Dâmâd, c. I, s. 593.

100 İbn Rüşd, c. II, s. 367.

101 Şüribülâli Hasan b. Ammâr b. Ali, Gunyetu Zevi'l-Ahkâm fi Buğyeti Dureri'l-Hukâm, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye Matbaası, İstanbul 1319 (1901 M.), c. II, s. 62; Molla Hüseyin, c. II, s. 62.

likleri kabul edilir. Çünkü aynı anda dört kişinin birden şahitlikte bulunması mümkün değildir.<sup>102</sup>

ee. Zina fiilinin işlenmesi zamanaşımına uğramamalıdır. Çünkü zamanaşımı ikrarda önemli değilse de, uygulanacak cezada şahitlerin şahitliğinin kabulüne engel olur ve cezayı düşürür.

Zamanaşımının süresi konusunda İslâm hukukçuları ihtilaf etmişlerdir. İmam Ebu Hanife'ye göre zamanaşımının süresi hakimın takdirine bırakılır. İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise, bir ay ve daha fazla süre zamanaşımı sayılır.<sup>103</sup>

İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Hanbelilerin bazısına göre, zaman ne kadar uzarsa uzasin ceza uygulanır. Bu İslâm hukukçularının görüşüne göre, şehadetin bir özür veya gaiplik sebebiyle gecikmesi caizdir.<sup>104</sup> Evzâî, Leys ve İbn Hazm da bu görüştedir.<sup>105</sup>

Şahitlikte bulunmak Kur'an'da<sup>106</sup> ve hadislerde<sup>107</sup> teşvik edilmiştir.

Hz. Peygamber'in belirttiği gibi<sup>108</sup>, müslümanların ayıplarını ortaya çıkarmak değil, onları elden geldiğince örtmeye çalışmak yine her müslümanın görevidir. Zina fiilinin tesbitinde de, diğerlerinin aksine dört şahit aranması bu sebeptir. Zira zina fiili için şahitlik yapan kimse, diğer üç kişinin şahitlik yapmaması halinde kendisine kazf cezasının uygulanacağını bilerek dikkatli hareket edecektir. Bunun sonucunda, kendisine kazf cezasının uygulanmasından korkan kimse şahitlik yapmaktan çekinecektir. Böylece kişilerin şeref ve itibarlarını sarsan ayıpları kolayca ortaya çıkmayıp gizli kalacak ve insanların ırz ve namusları korunmuş olacaktır.

Yukarıda belirttiğimiz şartlar zina fiilinin tesbitinde aranan şartlardır. Bunlardan başka şahitlerin kişilikleriyle ilgili genel şartlar vardır ki, ancak bu şartları taşıyan kimseler şahitlik yapabilirler ve ancak bu kimselerin şahitlikleri hâkim tarafından dinlenebilir. Şahitlerde bulunması gereken şartlar şunlardır:

102 Şücrbülâli, Buğye, c. II, s. 62.

103 Dâmâd, c. II, s. 594.

104 Behnesî, s. 58.

105 İbn Hazm ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, el-Muhallâ, Dâru'l-İttihâdî'l-Arabî, Kahire, 1972, c. XIII, s. 46.

106 Talâk, 2; Bakara, 140. Bakara, 282, Bakara, 283.

107 Zebidî, c. VII, ss. 360-361.

108 EZebidî, c. VII, ss. 360-361.

aa. Adalet: Allah'ın koyduğu farz ve müstehapları yerine getirmek, haram ve mekrublardan kaçınmak demektir. Ebû Hanife, kendisinden şahitlik yapmasını engelleyecek bir fiil sadır olmadıkça bir kimsenin şahitlik yapılması için müslüman olmasını yeterli görmüştür.<sup>109</sup>

bb- Bülûğ: İslâm hukukçuları şahitlik için, ergenlik yaşına gelmiş olmayı da şart koşmuşlardır. Çocuğun şahitliği ve şahitlikte erkek olmanın şart olup olmadığı konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılıkları vardır.<sup>110</sup>

cc- İslâm: İslâm hukukçuları şahitlik yapacak kimsenin müslüman olması gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Bu sebeple kâfirin şahitliği kabul edilmemektedir. Ancak seferde iken yapılan vasiyet konusunda kâfir olan kimsenin şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda ihtilâf etmişlerdir.<sup>111</sup>

dd- Hürriyet: İslâm hukukçularının çoğu, hürriyetin de, şehadetin kabulü için şart olduğu görüşündedirler. Zâhirîler, kölenin de şahitliğinin kabul edileceğini söylemektedirler. Gerekçe olarak da, şahitlikte asıl olan adalettir, kölelik bunu etkilemez, demektirler.<sup>112</sup>

ee- Töhmetin bulunmaması: Bu şartın aranmasına sebep olarak, sevgi ve düşmanlık gösterilmektedir. Bu sebeple, babanın evlâdı, evlâdın da babası hakkında şahitliği vb. kabul edilmemiştir. Karının kocası hakkında, kocanın da karısı hakkında şahitliği konusunda İslâm hukukçuları ihtilâf etmişlerdir. İmam Mâlik ve İmam Ebû Hanife bunların birbirleri hakkındaki şahitliklerini reddetmiş, İmam Şâfiî ve İmam Ebû Sevr ise kabul etmiştir. İbn ebî Leylâ ise, erkeğin karısı hakkında şahitliğini kabul ettiği halde, karının kocası hakkında şahitliğini ise reddetmiştir.<sup>113</sup>

İmamiyye fıkhında da zina fiilinin tesbiti için, dört erkek veya üç erkek bir kadından az kimsenin şahitliğinin yeterli olmadığını görmekteyiz. İki erkek ile dört kadının şahitlikte bulunması recm için yeterli değildir. Ancak celd (değnek) cezası için yeterlidir. Bir erkek ile altı kadının şahitliği ise kabul edilmemektedir. Zina fiilinin tesbiti için dörtten az kimsenin şahitlikte bulunması halinde, zina fiili ispat edilmediği gibi, bu kimselerin yalan uydurdukları gerekçesiyle hadd ceza-

109 İbn Rüşd, c. II, s. 386.

110 İbn Rüşd, c. II, ss. 386-387.

111 İbn Rüşd, c. II, s. 387.

112 İbn Rüşd, c. II, s. 387.

113 İbn Rüşd, c. II, s. 387.

sına çarptırılmaları gerekmektedir. Ayrıca şahitlerin işlenen zina fiili hakkında aynı zaman ve aynı yer hakkında şahitlikte bulunmaları şart koşulmuştur.<sup>114</sup>

## 2. İhtilâf Edilen Hususlar

### a) *Hadd Cezasını Gerektirmeyen Zina Fiili*

Yukarıda belirtilen şartları gerçekleşmemiş olan cinsi münasebetler için hadd cezası uygulanmaz. Bunlar için ancak ta'zir cezası uygulanır. Bu sebeple, İslâm hukukçularının değişik görüşlere sahip oldukları mut'a, şığâr, tahlül nikâhları, şahitsiz ve velisiz akdedilen nikâh, bâin talâkla boşadığı karısının iddeti içerisinde, karısının kız kardeşi ile kocanın nikâhı ve yine bâin talâkla boşadığı dördüncü karısının iddetinde, kocanın beşinci kadınla akdettiği nikâh içerisinde meydana gelen cinsi münasebetler için hadd cezası gerekmez.<sup>115</sup> Çünkü saydığımız bu hallerin hepsinde nikâh akdi şüphesi vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, zina suçunun teşekkülü için, meydana gelecek cinsi münasebetin nikâh şüphesinden de uzak olması gerekmektedir.

Zâhirilere göre ise, fâsit olan akdin her çeşidi helâl olmayan bir akit olup bu akitlerle evlilik sahih olmaz. Bu tür akitlerde erkek ve kadının her ikisi de birbirleri için yabancıdır. Bu akit içerisinde haram olduğunu bilerek cinsi münasebette bulunmak, zina suçunu oluşturur ve hadd cezasını gerektirir. Ancak fiilin haram olduğu fail tarafından bilinmiyorsa, hadd cezası uygulanmaz.<sup>116</sup>

Bunun dışında, İslâm hukukçularının hadd cezasını gerektirip gerektirmeyeceği konusunda ihtilâf ettikleri başka konular da vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

### aa) Livâta

Pedeerastie, uranisme ve homosexualite olarak da söylenen livâta, erkek veya kadının kendi cinsinden olanlara karşı cinsi haz ve zevk duyması anlamına gelmektedir.<sup>117</sup> Cinsel sapıklığın bir çeşididir.

114 el-Hillî, s. 292.

115 Kâsânî, c. VII, s. 36.

116 İbn Hazm, c. XIII, s. 219.

117 Şemsi Gök, Adli Tıp, Garanti Matbaası, İstanbul 1974, c. I, s. 52; Rasim Adasal, Normal ve Anormal Cinsiyet ve Evlilik, Gürsoy Basımevi, Ankara 1975, s. 333.

Bu cinsel sapıklık Kur'an'da<sup>118</sup> ve hadislerde<sup>119</sup> konu edilmiş ve şiddetle yasaklanmıştır.

İsrâ suresinde geçen "Zinaya da yaklaşmayın, çünkü o, pek çirkindir ve kötü bir yoldur." anlamındaki âyette kullanılan "فاحشة" kelimesi, yukarıda geçen A'râf suresinde livâta fiilini işleyenler için de kullanılmıştır.

Fâhişe, haddini tecavüz etmiş, pek çirkin, aşırı edepsizlik anlamına gelmektedir. "el-Fâhişe الفاحشة" aynı zamanda zina anlamına da gelmektedir.<sup>120</sup> "el-Fâhişe" kelimesini zina manasına alanlar, burada, livâta fiilinin zina olduğunu belirtmek için "el-Fâhişe" kelimesinin kullanıldığını söyleyerek, bu âyetin, livâta fiilinin zina sayılacağına delil olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>121</sup>

Livâta fiili ayetlerde pek çirkin olarak nitelendirilmiş ve yasaklanmıştır. Bu fiili işleyen topluluk da helâk olmuştur.<sup>122</sup> Ancak, âyetlerde bu fiili işleyen kimseye herhangi bir ceza öngörülmemiştir.

Hz. Peygamber'in hadislerinde ise, bu suçu işleyenlere uygulanacak ceza açık bir şekilde belirtilmiştir.<sup>123</sup>

Hz. Peygamber'in livâta fiilini işleyene recm cezası uyguladığı veya bu ceza ile hükmettiği sabit değildir. Ancak ister fail ister mef'ul olsun livâta fiilini işleyenin öldürülmesini emretmiştir.<sup>124</sup>

Livâta fiilinin, haram olduğu konusunda, ittifak halinde olan İslâm hukukçuları, livâta fiilini işleyen fail ve mef'ul durumunda olan kimşelerin nasıl cezalandırılacakları hususunda ihtilâf etmişlerdir.

İslâm hukukçularının bu konuda ki farklı görüşlerini şöyle sıralayabiliriz:

a) Hem fail hem de mef'ul ateşte yakılır.

Hz. Ebû Bekr'in livâta fiilini işleyenleri yaktığı rivayet edilmişse de, İbn Abbâs, yakma fiilinin öldürmeden sonra vuku bulduğunu söy-

118 A'râf, 80-81; Şuarâ, 161-166; İsrâ, 32.

119 İbn Mâce, c. II, s. 1343.

120 Yazır, c. II, s. 1514.

121 İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, Ahkâmü'l-Kur'an Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1974, c. II, s. 786.

122 A'râf, 83-84; Hûd, 82-83.

123 Ebû Dâvûd, c. IV, ss. 607-608 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 29); Askalânî, c. IV, s. 30.

124 Kurtubî ebû Abdillâh Muahammed b. Ferec, Akdiyetu Rasulillâh, Matbaatu'l-Meed, Halep 1396 (1976 M.), s. 27.

lemektedir<sup>125</sup>. Yakma fikrinin Hz. Ali'den kaynaklandığı Hâlid b. Velid ile ilgili bir olaydan anlaşılmaktadır. Hâlid b. Velid'e bir topluluk gelecek bir adamın kadını evlenir gibi bir erkekle nikâhlandığını haber verirler. Durum Hz. Ebû Bekr'e intikal ettirilir. Hz. Ebû Bekr ve Sahâbiler bu kimsenin recmedileceği fikrinde birleşirler. Ancak Hz. Ali, bu kimsenin yakılması gerektiğini söyler. Hz. Ebû Bekr'de Hz. Ali'nin doğru söylediğini kabul ederek Hâlid b. Velid'e bu kimsenin yakılmasını bildirir. Hâlid b. Velid de böyle yapar.<sup>126</sup>

İbn Vehb, Hâlid b. Velid'in yakma cezasını ancak suçluyu öldürdükten sonra uyguladığını, bunun aksini gösteren bir haber olmadığını belirterek ateşle ancak Allah'ın cezalandıracağını söylemektedir.<sup>127</sup>

Ebû Bekr, Ali b. ebî Tâlib, Abdullah b. Zübeyr ve Hişam b. Abdilmelik'in de livâta fiilini işleyenleri yaktıkları rivayet edilir<sup>128</sup>.

b) Livâta fiilini işleyenler, bulunduğu yerin en yüksek binası<sup>129</sup> veya en yüksek tepesinden<sup>130</sup> aşağı atılır, arkasından da taşlanır.

Bu çeşit bir cezanın uygulanacağı, İbn Abbas'tan rivayet edilmektedir.<sup>131</sup>

c) Livâto fiilini işleyen fail ve mef'ûl, ister muhsan ister gayri muhsan olsunlar öldürülürler.

Bu fikri kabul edenlerin dayanağı, az önce zikrettiğimiz İbn Abbas'ın rivayet ettiği hadistir.<sup>132</sup>

d) Hem fail hem mef'ûl, ister mahsun olsunlar ister mahsun olmasınlar recmedilirler.

İmam Mâlik, İshâk b. Râhûye, Zühri, İbrahim en-Neha'i, Ahmed b. Hanbel, Sa'id b. el-Museyyib bu görüştedir.<sup>133</sup>

e) Livâta fiilini işleyenlere zinaya kıyas yapılarak hadd cezası uygulanır. Yani muhsan olan recmedilir, muhsan olmayana da yüz değnek vurulur.

125 Kurtubî, s. 27.

126 İbn Hazm, c. XIII, s. 445.

127 İbn Hazm, c. XIII, s. 445.

127 İbn Hazm, c. XIII, s. 445.

128 İbn Hazm, c. XIII, s. 445; Askalâni, c. IV, s. 31.

129 İbn Hazm, c. XIII, s. 445; Askalâni, c. IV, s. 31.

130 İbn Hazm, c. XIII, s. 445.

131 Ebû Dâvûd, c. IV, s. 608 (32. Kitabu'l-Hudûd, 29); Askalâni, c. IV, s. 31.

132 İbn Hazm, c. XIII, s. 447.

133 İbnü'l-Arabî, c. II, s. 786; İbn Hazm, c. XIII, ss. 446-447?

Atâ b. ebî Rabâh'tan rivayet edildiğine göre, Âta b. ebî Rabâh'ın da bulunduğu bir sırada Abdullah b. Zübeyr'e livâta fiili işleyen yedi kişi getirilir. Abdullah b. Zübeyr bunları hesaba çeker ve dördünün muhsan, üçünün ise muhsan olmadıklarını öğrenir. Dördünü recmeder. Diğer üçüne de yüz değnek cezası uygular. Atâ b. ebî Rabah, İbn Abbas ve İbn Ömer'in de orada hazır bulduklarını ve bu uygulamaya itiraz etmediklerini söylemektedir.<sup>134</sup> Hasan el-Basrî ve Zeydiler de bu görüştedir.<sup>135</sup> Sa'îd b. el-Museyyib, Atâ b. ebî Rabâh, Neha'i, Katâde, Şâfîi, Ebû Yûsuf ve Muhammed bu görüştedir.<sup>136</sup>

f) Fail, muhsan ise recmedilir, muhsan değilse kendisine yüz değnek vurulur ve bir sene sürgüne gönderilir. Mef'ûl ise, ister muhsan olsun ister muhsan olmasın recmedilir. Şafîi fıkıhçılarından ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Yusuf bu görüştedir.<sup>137</sup>

g) Livâta fiilini işleyenlere hadd cezası uygulanmaz. İmam Ebû Hanife ve Zâhiriler bu görüştedir.<sup>138</sup>

İmam Ebû Hanife'ye göre, livâta fiilini işleyenlere hadd cezası gerekmez. Ancak bu kimselere ta'zir cezası uygulanır.<sup>139</sup> Ölünceye veya tevbe edinceye kadar da hapsedilirler. Livâta fiilini işlemeyi alışkanlık haline getiren kimse, devlet başkanı tarafından siyaseten öldürülür.<sup>140</sup>

İmamiyyeye göre, livâta fiilini işleyenler bulûğa ermişse, ikisi de öldürülür. Bu fiili küçüğe, deliye ve kölesine işleyen de öldürülür. Fiili işleyen küçükse te'dip edilir. Devlet başkanı, bu fiilleri işleyenlere yakma, duvardan atma, recmetme ve öldürme cezalarını uygulayabilir. Livâta fiilinin ispatı için dört şahit gereklidir<sup>141</sup>.

134 İbn Hazm, c. XIII, ss., 447-448.

135 İbn Hazm, c. XIII, s. 448; Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali, Musned, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1966, s. 337.

136 Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Neylu'l-Evtâr şerhu Munteka'l-Ahbâr min Ehâdîsi Seyyoidi'l-Ahyâr, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır (t.y.), c. VII, s. 132.

137 İbn Hazm, c. XIII, s. 448.

138 İbn Hazm, c. XIII, s. 448.

139 Kâsânî, c. VII, s. 34; Molla Husrev, c. II, s. 66; Dâmâd, c. I, s. 603.

140 Şurnbulâfî, c. II, s. 66; İbn Nuceym, c. V., s. 18.

141 el-Hillî, s. 296.



## bb) Müsâhaka

Müsâhaka, bir kadının diğer bir kadınla sevişmesidir. Bir kadının kendi cinsine, yani diğer bir kadına karşı beslediği fizik ve affektif anlamdaki sevgi eğilimidir. Bu da halk arasında sevicilik olarak bilinmektedir<sup>142</sup>.

Bu, homosexualitenin kadınlar arasında cereyan eden bir çeşididir. Kadının kadını severek tenasülî haz ve zevkini tatmin etmesi olarak tarif edilmiş ve saphisme, tribatisme, sevicilik ve zürafe adları da verilmiştir<sup>143</sup>.

Müsâhaka ile ilgili bilgiler ve hükümler Hz. Peygamberin hadislerinde yer almaktadır<sup>144</sup>. Zina fiilini yasaklayan dinimiz, zinaya giden yolları da yasaklamıştır. Kadının kadınıla sevişmesi de, bir çeşit zina olarak nitelendirilmiştir<sup>145</sup>.

Müsâhaka fiiline hadd cezası değil, ta'zir cezası uygulanacağı hususunda İslâm hukukçuları ittifak halindedirler. Bu konuda Ebû Mûsâ'l-Eş'arî'den rivayet edilen "Bir kadın diğer bir kadınla sevişirse her ikisi de zina etmiştir." hadisinde geçen zina kelimesinin, bu fiilin haram oluşunu belirttiğini, bu sebeple bu fiil için hadd cezası değil, ta'zir cezası gerektiği görüşündedirler<sup>146</sup>.

Ancak bu konuda da değişik görüşler ileri sürülmüş, müsâhaka fiilini işleyenlere yüz değnek vurulacağını söyleyenler olduğu gibi, bu fiili işleyenlere herhangi bir ceza uygulanamayacağını söyleyenler de vardır<sup>147</sup>. İmamiyye, müsâhaka fiilini işleyenlere yüz değnek vurulması gerektiği görüşündedir<sup>148</sup>.

## cc) Hayvanla Cinsi Münasebet

Hayvanla cinsi münasebette bulunan erkek veya kadına uygulanacak ceza konusunda İslâm hukukçuları ihtilâf etmişlerdir. Bu görüşleri ikiye ayırabiliriz:

a. Hayvanla cinsi münasebette bulunmak, hadd cezasını değil, ta'zir cezasını gerektirir. Ahmed b. Hanbel ve Şafîi bu görüştedirler.

142 Adasal, s. 400.

143 Gök, c. I, s. 522.

144 Bkz. Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc Muslim el-Kuşeyrî, el-Câmi'u's-Sahih Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1955, c. I, s. 266.

145 İbn Mâce, c. I, s. 606 (9. Kitabu'n-Nikâh, 15).

146 İbn Kudâme, c. X, s. 162.

147 İbn Hazm, c. XIII, s. 462.

148 el-Hillî, s. 297.

Ibn Abbas, Atâ, Şa'bi, Neha'i ve Sevri'den bu görüş doğrultusunda rivayetler vardır<sup>149</sup>.

b. Bu fiili işleyenlere, livâta fiilini işleyenler için ögnörülen ceza uygulanır.

İmam Ebû Hanife'ye göre, hayvanla cinsi münasebet zina değildir, bu sebeple hadd cezasını değil, ta'zir cezasını gerektirir. Münasebette bulunulan hayvan, eti yenmeyen bir hayvan ise boğazlanır, sonra da yakılır. Hayvan boğazlanmadan yakılmaz. Hayvan münasebette bulunan kimsenin kendisinin değilse, münasebette bulunan hayvanın kıymetini sahibine öder. Çünkü hayvan münasebette bulunan kimse yüzünden öldürülmektedir. Hayvanın yakılması zorunlu değildir. Hayvanın yakılmasının sebebi, hayvan hayatta kaldığı sürece, insanlar arasında, vuku bulan bu çirkin fiilin hayvan görüldükçe hatırlanmasını önlemek ve bu olayı unutturmaktır. Münasebette bulunulan hayvan, eti yenen bir hayvan ise, boğazlanır ve eti yenir. İmam Ebû Yûsuf'a göre bu hayvanın eti yenmez, eti yenmeyen hayvan gibi yakılır<sup>150</sup>.

Hayvanla cinsi münasebet konusunda rivayet edilen hadislerin senetlerinin sağlam olup olmadığı tartışılmış ve çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.<sup>151</sup>

#### dd) Ölü ile cinsi münasebette bulunma

Bu konuda, İslâm hukukçularının bazıları bir insanla cinsi münasebette bulunduğu için bu fiili işleyen kimseye hadd cezası uygulanmasının doğru olacağını söylerken, bazıları bu fiilin cinsi münasebet sayılmayacağını ileri sürerek fiili işleyene ta'zir cezası uygulanması gerektiğini söylemişlerdir<sup>152</sup>.

#### ee) Uyuyan bir kadınla cinsi münasebette bulunma

Uyumasından istifade ederek uyuyan bir kadın ile cinsi münasebette bulunan kimseye hadd cezası uygulanır, uyuyan kadına ise hadd cezası uygulanmaz. Bunun tersi olduğu takdirde kadına hadd cezası uygulanır, uyuyan erkeğe ise hadd cezası uygulanmaz<sup>153</sup>. Ancak burada

149 İbn Kudâme, c. X, s. 163.

150 Molla Hüsrev, c. II, s. 66; İbn Abidin, c. IV., s. 26.

151 İbn Mâce, c. II, s. 851; Şevkâni, c. VII, s. 133; İbn Hazm, c. XIII, s. 455-460.

152 Behnesî, s. 61.

153 Behnesî, s. 62.

şunu belirtmekte fayda vardır. Birinci halde kadının, ikinci halde ise erkeğin bu münasebetten hiç haberi olmaması gerekmektedir. Aksi halde isteyerek meydana gelen bir münasebet söz konusu olur ki, her iki tarafa da hadd cezası uygulanır. Bugün adli tıpta, bazı istisnâ haller dışında uykudaki bir kadının ırzına geçilmesinin mümkün olamayacağı kanaati hakimdir<sup>154</sup>

#### b) *Ücretle Kadın Kiralama*

Hadd cezalarında genel kaide, cezaların şüphenin varlığı halinde uygulanmamasıdır<sup>155</sup>.

İmam Ebû Hanife, Hz. Peygamber'in bu hadisinden<sup>156</sup> hareketle, bir kimsenin zina etmek üzere bir kadını para ile kiralayarak onunla cinsi münasebette bulunmasının hadd cezasını gerektirmeyeceği görüşündedirler. Delil olarak Hz. Ömer'in bir uygulamasını göstermektedirler.<sup>157</sup> Bu durumda kadına verilen ücret mehir olarak kabul edilmektedir, Allah' da Kur'an'da mehri ücret olarak açıklamıştır.<sup>158</sup>

Ücretle kiralanan bir kadınla cinsi münasebette bulunmanın hadd cezasını gerektirmeyeceğini İmam Ebû Hanife kabul etmesine rağmen, talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed bu kimseye hadd cezasının tatbik edilmesi gerektiği görüşündedirler. İmam Şafii de bu görüştedir.<sup>159</sup>

Ücretle kiralanan kadına verilen ücretin mehir olma şüphesi mevcut olduğundan buradaki şüphe, hadd cezasının uygulanmasını önlemektedir. Şüphe, gerçek olmayan, fakat gerçeğe benzeyen şeydir. Burada gerçekten mehir olmayan, fakat mehire benzeyen ücretin varlığı söz konusudur.

#### c) *Zina fiilini işleyen kimsenin suçunu ikrârı*

İkrâr, kişinin işlediği suçunu, bizzat kendisinin itiraf etmesi demektir.

154 Gök, c. I, s. 488.

155 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, el-Caâmi'u's-Sahîh (Sunen), Matbaatu Mustafa el-babî el-Halebî, Kahire 1975, s.c. IV, s. 33.

156 Tirmizî, c. IV, s. 31.

157 Molla Hüsrev, c. II, s. 67.

158 Nisâ, 24.

159 Molla Hüsrev, c. II, s. 67.

İkrâr, İslâm hukukçuları tarafından hadd cezasının uygulanabilmesi için suçun tesbit yollarından biri olarak ittifakla kabul edilmiştir. Ancak, ikrârın sayısı ve had cezasının uygulanmasından önce kişinin ikrârından dönüp dönemeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir.

İmam Mâlik ve İmam Şâfiî, hadd cezasının uygulanabilmesi için ikrârın bir defa yapılmış olmasının yeterli olduğu görüşündedirler. Dâvûd ez-Zâhirî ve Taberî de aynı görüştedir. Bu İslâm hukukçuları bir defa ikrârın yeterli oluşunu, sirkat ve katl suçlarında bir defa ikrârın yeterli oluşuna kıyas etmektedirler.<sup>160</sup>

Hakem b. Uyeyne, İbn ebî Leylâ, Ebû Hanife ve talebeleri, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye ise, ikrârın dört defa tekrarlanması gerektiği görüşündedirler. Ancak bu İslâm hukukçuları da kendi aralarında, dört defa ikrârın bir mecliste mi yoksa ayrı ayrı meclislerde mi yapılması gerektiği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve İbn ebî Leylâ, dört ikrârın bir mecliste yapılmasını hadd cezasının tatbiki için yeterli olduğunu söylemektedir. İmam Ebû Hanife ve talepleri ise, dört ikrârın bir mecliste yapılmasının, ikrârın bir defa yapılması anlamına geleceği ve dört ikrârın ayrı ayrı meclislerde yapılması gerektiği görüşündedir.<sup>161</sup>

İkrârda bulunan kimsenin, hadd cezasının tatbikinden önce ikrârından dönüp dönemeyeceği konusunda İslâm hukukçuları ihtilâf etmişlerdir. Bu görüş ayrılığı, Hz. Peygamber'in Mâiz b. Mâlik ile ilgili hadisinin sonunda:

"...Onu bıraksaydınız ya. İhtimal tevbe eder ve Allah kendisini affederdi."<sup>162</sup> cümlesini, Mâiz'in reem sırasında kaçtığını haber verene söylemiş olmasından doğmaktadır.

Atâ b. ebî Rabâh, Zühri, Hammâd b. ebî Süleyman, Ebû Hanife ve talebeleri, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye, Hz. Peygamber'in bu sözünün zina itirafında bulunan kimsenin sonradan bu itirafından dönmesi halinde kendisine hadd cezası uygulanamayacağına delil olduğunu söylemektedirler. Mâlik b. Enes, İbn ebî Leylâ, Ebû Sevr ve Zâhirîler ise, ikrârdan dönülemeyeceği görüşündedirler. Bunlara göre, ikrârdan dönmenin caiz olması halinde hadd cezası ile öldürülen kimsenin hata ile öldürülmüş olacağı, bu sebeple âe âkilelerine diyet ödemek gerekeceğini ifade etmektedirler<sup>163</sup>.

160 Hattâbî, Me'âlimu's-Sunen, Dâru'l-Hadis, Hıms 1973, c. IV, s. 55.

161 Hattâbî, c. IV, s. 574; İbni Rüşd, c. II, s. 366.

162 Ebû Dâvûd, c. IV, ss. 573-576 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 24.).

163 Hattâbî, c. IV, s. 575.

## B. İslâm Hukukunda Zina Suçunun Cezası

Ebû Davûd<sup>164</sup> İbn Abbas'dan şöyle bir rivayette bulunuyor:

“İbn Abbas şöyle dedi:

“Allah şöyle buyurdu: “Kadınlarımızdan zina edenlere, bunu ispat edecek aranızdan dört şahit getirin, şahadet ederlerse, ölünceye veya Allah onlara bir yol açana kadar evlerde tutun.”<sup>165</sup>

“Allah erkeği kadından sonra zikretti, sonra da ikisini birleştirerek şöyle buyurdu: “İçinizden zina eden iki kimseye eziyet edin, tevbe edip düzelirlerse onları bırakın. Doğrusu Allah, tevbeleri daimâ kabul ve merhamet eder.”<sup>166</sup> Sonra bu âyet, celd âyeti olan şu âyetle neshedildi ve Allah şöyle buyurdu: “Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve âhret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini konusunda o ikisine acımayın. Onların ceza görmesine, inananlardan bir topluluk da şahit olsun.”<sup>167</sup>

Allah, kendileri hakkında bir emir gelinceye kadar zina eden kadınların evlerde hapsedilmelerini emretmiştir. Cinayetlerin az olduğu İslâm'ın ilk devirlerinde, her ne kadar uygulama böyle ise de cinayetlerin çoğaldığı daha sonraki devirlerde suçlular için hapishaneler yapılmıştır<sup>168</sup>.

## Bir gün Hz. Peygamber

“Benden öğrenin, benden öğrenin, Gerçekten Allah kadınlara bir çıkar yol halketti. Bekârla bekâr (zina ederse) yüz celde ve bir sene sürgün; evli ile evliye yüz celde<sup>169</sup> ve recm<sup>170</sup> var.” buyurmuştur<sup>171</sup>.

Hz. Peygamber'in bu hadisinin, kadınların hapsedilmesini emreden âyetten sonra varid olması sebebiyle, hadisin bu âyeti nesh mi ettiği yoksa onu açıklar mahiyette mi olduğu hususunda farklı görüşler ileri

164 Ebû Dâvûd, c. IV, s. 569 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 23).

165 Nisâ, 15.

166 Nisâ, 16.

167 24. Nûr, 2.

168 İbnu'l-Arabî, c. I, s. 357.

169 CELD: Lügat anlamı olarak deri üzerine varmak demektir. İstilhâ anlamı olarak da, muhsan olmayan mükellef zâni veya zâniyenin belli organlarına belli bir şekilde değnek veya kamçı ile vurmaktır. Her bir vuruşa “CELDE” adı verilmektedir. (Bilmen, c. III, s. 202).

170 RECM: Muhsan olan zâni ve zâniyeyi belli şekliyle taşıyarak öldürmektir. (Türk Hukuku Lugati, s. 282.).

171 Ebû Dâvûd, c. IV, ss. 570-571 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 23.)

sürülmüştür. Kitab'ın Sünnet ile neshedilebileceği görüşünü kabul edenlere göre bu hadis, adı geçen âyeti neshetmiştir. Kitab'ın Sünnet ile neshedilemeyeceğini kabul edenlere göre ise, bu hadis âyetin "Allah onlara bir yol açana kadar.." kısmını açıklar mahiyettedir. Bu sebeple buradaki nesh, Kitab'ın Sünnet ile neshi değil, Kitab'ın Kitab ile neshidir.<sup>172</sup>

İbn Abbas'ın yukarıda zikrettiğimiz rivayetinden de anlaşılacağı gibi, zina suçunun cezası, Kur'an'da birbirini tamamlayan şu üç âyetle açıklanmıştır:

"Kadınlarımızdan zina edenlere, bunu ispat edecek aranızdan dört şahit getirin, şahadet ederlerse, ölünceye veya Allah onlara bir yol açana kadar evlerde tutun."<sup>173</sup>

"İçinizden zina eden iki kimseye eziyet edin, tevbe edip düzelirlerse onları bırakın. Doğrusu Allah, tevbeleri daima kabul ve merhamet eder."<sup>174</sup>

Zikredilen iki âyette belirtilen evlerde hapis ve eziyet, zina suçunun ilk cezası olmaktadır. Daha sonra bu cezaların her ikisi de şu âyetle neshedilmiştir.<sup>175</sup>

"Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve âhret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini konusunda o ikisine acımayın. Onların ceza görmesine; inananlardan bir topluluk da şahit olsun."<sup>176</sup>

Hz. Ömer'in, "Şüphesiz ki Allah Muhammed'i hak ve şeriatle göndermiş ve ona kitabı indirmiştir. Allah'ın ona indirdikleri arasında recm âyeti de vardı. Biz onu okumuş, bellemiş ve anlamışızdır. Hz. Peygamber recm yapmış, ondan sonra biz de yapmışızdır. Yalnız ben, insanların üzerinden uzun zaman geçip de birisinin çıkıp. Biz recmi Allah'ın kitabında bulamıyoruz" diyerek Allah'ın indirdiği bir farızayı terketmeleri sebebiyle dalâlete düşeceklerinden korkarım. Muhsan olmak ve delil getirilmek veya gebelik, yahut itirafta bulunmak şartıyla zina eden erkek ve kadınlara recm uygulanması Allah'ın kitabında mevcut olan bir hak-

172 Hattâbî, c. IV, s. 570.

173 Nisâ, 15.

174 Nisâ, 16.

175 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Ahkûâmü'l-Kur'an, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1975, c. I, s. 304.

176 Nûr, 2.

tır.”<sup>177</sup> dediği rivayet edilmektedir. Hz. Ömer’in bahsettiği âyet şöyledir:

“İhtiyar erkekle ihtiyar kadın zina ederlerse onları Allah tarafından bir tenkil olmak üzere mutlaka recmedin. Allah aziz ve hakimdir.”<sup>178</sup> Hatta Hz. Ömer’in “Halkın, Ömer Allah’ın kitabına ilâve yaptı demesi olmasa bu âyeti elimle yazardım.” dediği rivayet edilmektedir<sup>179</sup>. Hz. Ömer’in âyet olarak kabul ettiği rivayet edilen bu sözün, metninin neshedilip hükmünün devam etmekte olduğu, her ne kadar bazı İslâm hukukçuları tarafından söylenmekte ise de, muhsan olup olmamasına bakılmaksızın zina eden erkeğe ve kadına, sadece yüz değnek vurulması gerektiği Kur’ân’da açıkça belirtilmiştir. Kur’ân’ın kesin olan bu hükmü dışındaki rivayetler ve yorumlar her zaman tartışılabilir.

Bir hadiste<sup>180</sup>, muhsan olmayan zâniye yüz değnek vurulacağı ve bir sene sürgüne gönderileceği belirtilmektedir. Ancak bu hadiste geçen bir yıllık sürgün cezası, Kur’ân’da yer almamaktadır. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, sürgün cezasının uygulanmasının mecbur olmadığını kabul etmektedirler.<sup>181</sup> Delil olarak da, sürgün cezasının âyette geçmediğini sürgün etmenin nass üzerine ziyade olacağını öne sürerek, sürgün cezasını emreden hadisin haber-i vâhid olduğunu ve bununla amel edilemeyeceğini ileri sürmektedirler.<sup>182</sup>

Bu görüşleri sebebiyle Hanefîler, sürgün cezasını öngören hadisin meşhur bir hadis olduğu, sahabilerin çoğunun bu hadisle amel ettikleri, Hanefîlerin de bu hadis ve daha aşağı derecedeki hadislerle amel ettikleri, (namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozduğunu, hurma sırası ile abdest almanın caiz olduğunu gösteren hadislerle amel etmeleri gibi) bu hadislerle amel etmek suretiyle Allah’ın Kitabına ziyadede buldukları ileri sürülerek Hanefîler tenkit edilmişlerdir<sup>183</sup>.

Hanefîler, bu itiraza şöyle cevap vermişlerdir:

Sürgün cezası ile ilgili olan hadis, yalnız Müslim’de değil, Ebû Dâvûd ve Tirmizî’de de yer almaktadır. Bu hadis, meşhur olmayıp haber-i vâhid’dir ve mensûhtur.

177 İbn Mâce, c. II, ss. 853-854 (20. Kitâbu’l-Hudûd, 9).

178 Askalânî, c. IV, s. 19.

179 Askalânî, c. IV, s. 20.

180 Buhârî, c. VIII, s. 30 (86. Kitâbu’l-Hudûd, 38); İbn Mâce, c. II, s. 852 (20. Kitâbu’l-Hudûd, 7.).

181 Hattâbî, c. IV, s. 592.

182 Askalânî, c. IV, s. 10.

183 Askalânî, c. IV., s. 10; Şevkânî, c. VII, s. 100.

Zina ile ilgili âyetin hükmü gayet açık olmasına rağmen, “Hz.Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın sürgün cezasını tatbik etmeleri bir maslahata dayanmaktadır. Bu ceza, hadd cezası olmayıp bir ta’zir cezasıdır. Ta’zir cezası da, gerek görüldüğünde devlet başkanı tarafından her zaman uygulanabilir. Sürgün etmenin, hadd cezasının bir parçası olmadığı âyetten açıkça anlaşılmaktadır.

“Zina eden kadın ve erkekten her birine yüz değnek vurun.”<sup>184</sup> Âyetin bu açık hükmü dışında bir de sürgün cezasının varlığından söz etmek, cezanın yarısının dayak, yarısının da sürgün olduğunu kabul etmek demektir.<sup>185</sup>

Sürgün cezasını kabul edenlerden İmam Mâlik ve Evzâ’î’ye göre, fitneye sebep olacağından kadın sürgün edilmez. Kadının sürgün edilebileceğini kabul edenlere göre, kadın, sürgüne yanında bir mahremiyle gider<sup>186</sup>.

Köle ve cariyelerin durumu ise, İslâm hukukçuları arasında değişik şekilde değerlendirilmiştir:

İmam Sevri ve Dâvûd ez-Zâhiri’ye göre köle ve cariyeler de, açık olan şu âyetin:

“Onlara, muhsan olan kadınlara olan azabın yarısı vardır”<sup>187</sup> hükmüne göre sürgün edilirler. İmam Mâlik ve Ahmet b. Hanbel’e göre ise, sahiplerinin hizmetlerini aksatacağından köle ve cariyeler sürgün edilmezler<sup>188</sup>.

Zina suçunun cezasını belirten âyetler<sup>189</sup> ve Hz Peygamber’in bu konudaki hadislerinden<sup>190</sup>, İslâm hukukçularının tesbit ettikleri hukuki esaslar şöyle özetlenebilir.:

Zina suçunun cezası, zina fiilini işleyen kimsenin, muhsan olursa, ölünceye kadar taşlanarak recmedilmesidir. Çünkü Hz. Peygamber Mâiz’i muhsan olduğu için recmetmiştir<sup>191</sup>. Bu hususta Sahâbe’nin icma’ı

184 Nûr, 2.

185 Askalâni, c. IV, s. 11.

186 Askalâni, c. IV, ss. 11-12.

187 Nûr, 25.

188 Askalâni, c. IV, s. 12.

189 Nisa, 15, 16; Nûr, 2. 25.

190 Buhâri c. VI, s. 169-170; c. VIII, s. 21-22; s. 30; İbn Mâce, c. II, s. 852; Ebû Davûd, c. IV, s. 576, 580, 587.

191 Buhâri, c. VII, s. 22 (86., Kitâbu’l-Hudûd, 22). Ebû Davûd, c. IV, s. 576, 580 (32. Kitâbu’l-Hudûd, 24.).



vardır. Eğer zina eden kimse, muhsan değilse, hür olduğu takdirde cezası yüz celde; köle olduğu takdirde ise, cezası, elli celdedir<sup>192</sup>. Hâriciler recm cezasını inkâr etmektedirler. İnkâr etmelerinin sebebi de, recm cezasının Kur'an'da yer almamasıdır. Ömer b. Abdilaziz'i recm dolayısıyla Kur'an'da bulunmayan bir hükümden bahsettiği için ayıpladıklarında, Ömer b. Abdilaziz onlara namazların rekâtları ve zekâtların miktarını sormuş; onlar da, 'bunlar her ne kadar Kur'an'da yoksa da Hz. Peygamber ve müslümanlar böyle yaptılar, dediklerinde Ömer b. Abdilaziz,

-Recm de aynı bunları gibidir. Onu Hz. Peygamber ve müslümanlar tatbik ettiler, diyerek onları susturmuştur<sup>193</sup>.

Çağımız hukukçularından bazıları, recm cezasının Hz. Peygamber zamanında uygulanmayıp ilk halifeler zamanında konulmuş olduğunu iddia etmektedirler<sup>194</sup>. Ancak., Buhârî gibi muteber hadis kitaplarında, Hz. Peygamberin recm cezasını bizzat tatbik ettirdiği nakledilmektedir.

Recm cezasının, Yahudi hukukundan geçtiğini söyleyen modern hukukçular da vardır<sup>195</sup>. Ancak bu husus, bir çok yönlerden ele alınıp tartışılabilir. Zira İslâm hukukunun, kendisinden önceki hukuk sistemlerinin İslâmın ruhuyla çatışmayan bazı esaslarını veya müesseselerini devam ettirdiği de bir gerçektir<sup>196</sup>.

### C. Recm ve Celd Cezalarının Tatbiki

#### 1. Recm Cezasının Tatbiki

Recmedilecek olan kimse, şehrin dışında bir meydana çıkarılır. Burada ölünceye kadar taşlanır. Eğer zina fiili, şahitlerle ispat edilmişse, devlet başkanı veya onun tayin ettiği kimse yahutta hâkim, suç failinin recmedilmesini emreder. Taşlamaya önce şahitler başlar, sonra hâkim, daha sonra da orada hazır bulunanlar devam eder<sup>197</sup>. Eğer şahitler

192 el-Mergînânî, c. IV, ss. 121-125; Muhammed b. Ali Âlâaddin el-Haskefî, ed-Durru'l-Muntekâ fi Şerhi'l-Multekâ, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1309 (1891 M.), c. I, ss. 595-596; Dâ-mâd, c. I, s. 595.

193 İbnu'l-Humâm, c. IV, s. 122.

194 Schacht, s. 26; Üçok, s. 65.

195 Schacht, s. 26.

196 Geniş bilgi için. bkz. Muhammed Hamidullah, "İslâm Hukukunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Çev. İbrahim Cânan, 3. sayı, ss. 379-410.

197 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Sellâme et-Tahâvî, Muhtasar-ı Tahâvî, Matbaatu Dâri'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1370 (1950 M.), s. 263.

taşlamaya başlamaktan kaçınırlarsa, şahitler ölmüşse veya kaybolmuşlarsa—tamamı veya bir kısmı—şahitlikte buldukları kimseye recm cezası uygulanmaz. İmam Ebû Hanife, İmam Muhammed ve İmam Ebû Yûsuf'tan rivayet edilen iki görüşten biri budur<sup>198</sup>. İmam Şâfiî ve Ebû Yûsuf'un diğer bir görüşüne göre şahitlerle ispat edilen bir zina fiilinin cezası olan recmin uygulanışında, suçluya taş atmaya şahitlerin başlaması şart değildir. Delil olarak da, celd cezasında böyle bir uygulamanın olmadığını göstererek recm cezasını buna kıyas etmektedirler.<sup>199</sup>

Zina fiilini işlediği şahitlerle tesbit edilen kimse, taşlanırken kaçarsa, takip edilir ve yakalanarak taşlanıp öldürülür. Taşlamada bulunan kimselerin, namazda olduğu gibi saf saf olmaları ve ön saftakiler taşlandıktan sonra çekilerek arka saftakilerin sırayla devam etmeleri gerektiği bazı hukukçularca belirtilmektedir<sup>200</sup>.

Hâkim uygun gördüğü takdirde, recmedilecek kimse için bir çukur kazılır ve kişi bu çukura sokularak recmedilir. Hâkim isterse çukur kazdırmadan da recmedilmesini emredebilir. Recmedilecek olan kadın ise, hâkim onun için göğsüne kadar bir çukur kazılmasını emreder<sup>201</sup>. Recmedilecek kimse için çukur kazılıp kazılmayacağı, hadislerin rivayetlerindeki farklılıklar sebebiyle İslâm hukukçuları arasında ihtilâfıdır. Bazısı, erkeğin göbeğine kadar, kadının da göğsüne kadar bir çukurun kazılacağı; bazısı da, erkeğe kesinlikle çukur kazılmayacağı; bazısı ise, bu konuda hâkimin muhayyer olduğu görüşündedir<sup>202</sup>.

Eğer zina fiili, failin kendi ikrarıyla olmuşsa, önce hâkim taşlamaya başlar, daha sonra onu orada bulunanlar takibederler. Kendi ikrarıyla recmedilen kimse, taşlama esnasında kaçarsa takip edilmez, serbest bırakılır. Recmden önce veya recm esnasında ikrarından dönerse, kendisine recm cezası uygulanmaz ve serbest bırakılır<sup>203</sup>.

Recmedilecek kimse hâmile bir kadın ise, çocuğunu doğuruncaya kadar recmedilmez yani recm cezası tehir edilir. Recmedilecek kimse hasta ise, bu konuda çeşitli görüşler vardır. İmam Şâfiî, İmam Ebû Hanife ve İmam Mâlik, hastalık ve benzeri şeylerin recm cezasını tehir ettiremeyeceği görüşündedirler. Çünkü recmden maksat, bu kimsenin öldü-

198 Kasâni, c. VII, s. 58.

199 Kasâni, c. VII, s. 58; İbnu'l-Humâm, c. IV, s. 122.

200 et-Tahâvî, s. 263.

201 et-Tahâvî, s. 263.

202 eş-Şevkânî, c. VII, s. 125.

203 et-Tabâvî, s. 263; Dâmâd, c. I, s. 595; İbnu Nuceym, c. V, s. 8.

rülmesidir. Mervezî ise, hastalık, şiddetli soğuk ve sıcak, recm cezasının tehiri için yeterli sebeptir, demektedir<sup>204</sup>.

## 2. Celd Cezasının Tatbiki

Celde, deriyi vurmak anlamına gelmektedir. Her vuruşa da celd denmektedir. Celd cezasından maksat kişiyi telef etmek değil, onu terbiye etmektir. Bunun için bu cezada dikkat edilecek hususlar şöyle sıralanabilir:<sup>205</sup>

- a) Değnek kalın olmadığı gibi, çok ince de olmayacak,. Parmak kalınlığında, düz ve budaksız olacaktır.
- b) Vuran kimse, vururken kolunu omuzu hizasına kadar kaldıracak, kolu omuz hizasını aşmayacaktır.
- c) Çıplak bedene vurulmayacak. Ancak sırtında kalın elbise ve kürk gibi bir şey varsa çıkarılacak.
- d) Yüz, karın ve cinsel organlarına vurulmayacak.
- e) Hep aynı uzuvlara vurulmayıp diğer uzuvlara eşit şekilde dağıtılmak suretiyle vurulacak.

İmam Mâlik'e göre, celd vurulurken kişinin sırtına ve çevresine vurulur. İmam Ebû Hanife ve İmam Şâfi'ye göre ise, yüz ve tenasül organları dışında bütün vücuduna vurulur. Buna İmam Ebû Hanife, kişinin başını da ilâve etmiştir<sup>206</sup>. İmam Ebû Yûsuf ise, başa da vurulacağı görüşündedir<sup>207</sup>.

Erkek ayakta, bağlanmadan ve yatırılmadan bu cezaya tabi tutulur. Erkeğin üzerindeki gömleğinden başka elbiseleri çıkarılır. Burada gömleğin çıkarılmamasının sebebi, avret yerinin görülmemesi içindir. Kadına ise, bu ceza otururken uygulanır. Sırtında ancak çok kalın elbise veya kürk varsa çıkarılır. Normal elbisesi çıkarılmadığı gibi elbise açılmayacak şekilde iyice vücuduna bağlanır. Çünkü burada da maksat, celd tatbiki sırasında kadının avret yerinin açılmasını önlemektir<sup>208</sup>.

Recm cezasının aksine, celd cezasının tatbikinde hastalık, şiddetli sıcak ve soğuk, cezanın ertelenmesi için yeterli sebeptir. Çünkü celd cezasından maksat, kişiyi telef etmek değil, onu te'dip etmektir. İmam

204 eş-Şevkânî, c. VII, s. 128.

205 Yazır, c. V, ss. 3469-3470.

206 İbn Rüşd, c. II, s. 366.

207 Dâmâd, c. I, s. 597.

208 Tahâvî, s. 264; Dâmâd, c. I, s. 597.

Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Rahûye ise hastalık halinde de celd cezasının uygulanacağı kanaatindedir<sup>209</sup>.

Kendisine celd cezası uygulanacak olan kimse, çok zayıf ve halsiz ise, bu kimseye ince çubuklardan yapılmış yüz değneklik bir deste ile bir defa vurularak bu ceza infaz edilebilir. Çünkü Hz. Peygamberden şöyle bir hadis rivayet edilmektedir:

“Sa’id b. Ubâde şöyle demiştir:

Evlerimizin arasında dolaşan zayıf bir adamcağız vardır. Bu adam, evlerin cariyelerinden biri ile zina etmiş. Sa’id bunu Hz. Peygamber’e söyledi. Hz. Peygamber:

— Ona haddini vurun , dedi, Sahâbiler:

— Ey Allah’ın resûlü, bu adamcağız buna tahammül edemez, çok zayıftır, dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber:

— İçinde yüz tane filiz bulunan bir hurma salkımı alın. Sonra o adama bununla bir defa vurun, buyurdu. Onlar da öyle yaptılar.”<sup>210</sup>

Bu konuda İslâm hukukçularının bazıları, bütün çubukların kişinin vücuduna değmesi gerektiği görüşündedirler. Bir kısmı ise, buna gerek görmemişlerdir.

#### D. Zina Cezasının Uygulanmasını Önleyen Sebepler

Yukarıda da değindiğimiz gibi, bazı durumlarda uygulanması gereken ceza, uygulanamaz hale gelir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:<sup>211</sup>

a) Zina fiilini işlediğini ikrar eden kimsenin, daha sonra bu ikrarından dönmesi. Kişi itirafından dönerse kendisine zina suçunun gerektirdiği ceza uygulanmaz.

b) Zina ettiğini itiraf eden bir erkek için, erkeğin zina ettiğini söylediği kadının bu erkeği tanımadığını veya yalan söylediğini iddia etmesi.

c) Erkeğin zina ettiği kadın, haddin uygulanmasından önce nikâh ve mehir iddiasında bulunması.

d) Şahitlikte bulunanların haddin uygulanmasından önce, şahadetlerinden rücu etmeleri.

209 İbn Ruşd, c. II, s. 66.

210 Askalânî, c.w, ss. 29-30.

211 Kasânî, c. VII, ss. 61-62.

e) Şahitlerin şahitliklerinin, fısk, delilik, riddet, körlük, dilsizlik ve hadd-i kafz gibi sebeplerle batıl olması.

f) Şahitlerin ölmüş olması.

#### D. Zimmiler ve Zina Cezası

Hız. Peygamber, zimmilerin işledikleri zina fiili için, onların şeriatlerinde mevcut olan hükümlere göre hareket etmiştir<sup>212</sup>.

İslam'da ilk uygulanan recm cezası, Hız. Peygamber'in iki yahudi hakkında uygulattığı recmdir. İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel'e göre zimmiler de muhsandırlar<sup>213</sup>. Ebu Hanife ise, bu görüşe karşıdır<sup>214</sup>.

#### E. Recmedildikten Sonra Recmedilenin Durumu

Recm cezasının bir kimse hakkında uygulanmış olması, onun hakkında son dini görevlerin ifasını engellemez. Recmedilerek öldürülen kimse, yakınlarına verilir. Onlar da, onun hakkında diğer cenazelerine yaptıkları dini merasimi yaparlar. Onu yıkarlar, kefenlerler cenaze namazını kılarlar ve onu defnederek<sup>215</sup>. Hız. Peygamber Cüheyneli kadına recm cezasının tatbik edilmesinden sonra onun namazını kılmış, buna karşı çıkan Hız. Ömer'e:

— Vallahi, bu kadın öyle bir tevbe etti ki, tevbesi Medinelilerden yetmiş kişi arasında taksim edilse, onlara yeter artardı. Sen canını Allah için feda edenden daha faziletli bir kimseye rastladın mı? demiştir<sup>216</sup>. Yine Hız. Peygamber Mâiz hakkında:

— Allah'a yemin ederim ki, şimdi o, cennetin nehirlerine dalıp çıkmaktadır." buyurmuştur<sup>217</sup>.

Hakkında celd cezası uygulananların durumuna gelince, bu kimselerin durumu ile diğer insanlar arasında, şahadet ve diğer hükümlerde bir fark yoktur. Ancak kazif suçundan dolayı had vurulmuş olan kimse, şahitlikte bulunamayacaktır. İmam Şâfiî ise, bu kimselerin de şahitliklerinin kabul edileceği görüşündedir<sup>218</sup>.

212 Buhârî, c. VIII, s. 30 (86. Kitâbu'l-Hudûd, 37); Ebû Dâvûd, c. IV, ss. 593-595 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 26).

213 Ahmed b. Teymiyye, es-Siyâsetu's-Şer'iyye fî İslâhi'r-Râ'i ve'r-Raiyye, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut (t.y.), s. 89.

214 Hattâbî, c. IV, s. 594.

215 Kasânî, c. VII, s. 63; Dâmâd, c. I, s. 596; Haskefî, c. I, s. 596.

216 Ebû Dâvûd, c. IV, s. 587 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 25).

217 Ebû Dâvûd, c. IV, s. 581 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 24).

218 Kasânî, c. VII, s. 63.

Netice olarak önemle belirtmek gerekir ki, İslâm hukukunda ceza, amaç değil, ancak bazı suçların önüne geçilebilmesi için bir araçtır. Bu sebeple cezalarda teşhir esas olarak alınmış ve cezaların toplum üzerindeki olumlu etkileri göz önünde tutulmuştur. Zina suçunun cezasının uygulanmasını, çok ağır şartlara bağlayan İslam hukuku, bir kimseye zina ettiğini söyleyip ispat edemeyen kimseyi kazf cezasıyla cezalandırmış ve kazf cezası uygulanan kimsenin şahitliğini kabul etmemiştir. Diğer suçların tesbitinin aksine zina suçunun tesbitinde, iki değil dört şahit şartı getirilmiştir. Suçunu itiraf etmiş olan kimsenin, kendisine zina cezası uygulanmadan önce veya uygulandığı anda itirafından dönmesi kabul edilerek, cezanın uygulanmaması için en ufak bir şüphenin bile değerlendirilmesi yoluna gidilmiştir. Her ne kadar diğer hukuk sistemlerinde de zina suç olarak kabul edilmiş ve bu suçu işleyenler çeşitli şekillerde cezalandırılmış ise de, İslâm hukuku, zina suçuna karşı daha akılcı bir şekilde yaklaşmış, zina fiilini işleyenleri cezalandırmaktan öte, bu fiili toplumdan kaldırmaya çalışarak ve yayılmasını önleyerek, toplumun temeli olan aileyi korumuş ve sağlam nesillerin yetişmesi için güvenilir bir ortam hazırlamayı hedef edinmiştir.

## YAHUDİLİKDEKİ ARZ-I MEV'ÛD ANLAYIŞININ BOYUTLARI

Doç.Dr. Abdurrahman KÜÇÜK

Yahudilerdeki "Arz-ı Mev'ûd" anlayışı bir "ahid" işi olarak değerlendirilmektedir. Ahid, kelime olarak, emir, tavsiye, yemin; misak, andlaşma, sözleşme, sözünde durma, vefâ; bağ, ittifak v.b. anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Ahd; Allah'a karşı insanların, emirlerini yerine getireceklerine dair verdikleri sözü ve insanların kendi aralarında yapmış oldukları sözleşmeleri ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir.<sup>2</sup> Kur'ân, Hâdis ve İslâm Literatüründe ahd ve bu kökten türeyen kelimelere rastlanmaktadır.<sup>3</sup>

Tarihte bilinen ilk "Ahd", ruhlar yaratıldığı zaman, onlarla Allah arasındakiidir. Allah, onlara, "Ben sizin Rabbiniz değilmiyim?" diye sormuş, onlar da "Belâ" (Evet) cevabını vermişlerdir.<sup>4</sup> Yine bilinen ilk "kıtal"da; Hz. Âdem'in oğulları (Hâbil ile Kâbil) arasındakiidir.<sup>5</sup>

Bu ilk Ahid'den sonraki ahid, ilâhî emirler yolu ve peygamberler aracılığı ile insanlardan alınmıştır. Allah, Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakub, Hz. Musa ve diğer bazı peygamberlerle ahid yapmıştır. Bu peygamberler aracılığı ile İsrailoğullarıyla yapılan ahidde; onların, Allah'a kul olacakları, namaz kılıp, zekât verecekleri, kan dökmeyecekleri, kimseyi yurtlarından çıkarmayacakları, yetimlere ve düşkünlere yardım edecekleri hususlar yer almıştır.<sup>6</sup> İsrailoğulları da Allah'ın emirlerini ye-

1 Bkz. Müncid, "Ahd", Beyrut 1973, 535; H. Kâzım Kadri, "Ahd", Türk Lugatı, İstanbul 1943, III/558-59; Şemseddin Sâmî, "Ahd", Kamus-ı Türkî, Dersaadet 1317, 956; Muallim Naci, "Ahd", Lûgat-ı Naci, 555.

2 Bkz. Ebu'l-Fazl Cemâlu'd Din İbn Manzur, Lisânul Arab, Beyrut 1955, III/311, J. Schach, "Ahd", Encyclopedie de L'Islam, Paris 1960, I/263; Encyclopedia of Religion and Ethics, New-York 1951, IV/216.

3 Bkz. Muhammed Fuad Abdülbakî, el-Mucemu'l Mufehres li el-Fazî'l-Kur'ân el Kerim, 492-493; M. F. Abdülbakî, el-Mucemu'l Mufehres li el-Fazî'l Hadîs, IV/399-409; İbn Manzur, III/311-315.

4 Kur'ân, A'râf, VII/172.

5 Kur'ân, Maide, V/27-31. Krş. Tanah (Ahdî Atik), Tekvin, IV/1-16.

6 Bkz. Kur'ân, Maide, V/12; Enbiya, XXI/73; Bakara, II/83-85.

rine getireceklerine, ahde uyacaklarına söz vermişlerdir.<sup>7</sup> Yahudiler, verdikleri sözde dururlarsa, ahde uyarlarsa; Allah da, onların “seçkin bir kavim” kılınacağını ve “arz”a ancak iyi kulların varis yapılacağını açıklamıştır.<sup>8</sup> Ancak İsrailoğulları Allah’a verdikleri sözden dönmüş, sözünden dönmeyi alışkanlık haline getirmiş, azı hariç, ahdi bozmuştur. Bundan dolayı Tanrı tarafından cezalandırılmış, memleketlerinden kovulmuşlardır.<sup>9</sup> Yahudi Kutsal Kitabı’na göre, daha sonra, Tanrı, onlara acımış ve onlarla yeni bir “ahid” yapmıştır<sup>10</sup>. Bu ahide göre, Benî İsrail, Allah’ın emirlerini yerine getirirse Allah da onlara, “Arz-ı Mev’ûd”u verecek<sup>11</sup> ve diğer kavimler üzerine hâkimiyetlerini sağlayacaktır.<sup>12</sup> Kur’ân’da va’ad, Hz. İbrahim’e ve Hz. Musa’ya yapılmakta; onların “bereketli kılınmış” bir diyara ulaştırılmakla gerçekleştirileceği bildirilmektedir<sup>13</sup>. Hz. Musa, kavmini, va’dedilen yere götürmek için yola çıkarmış ve İsrailoğullarına “Ey kavmim! Allah’ın sizin için yaratmış olduğu ‘Arz-ı Mukaddes’e giriniz ve arkanıza dönmeyiniz. Sonra hüsrana uğrayanlardan olursunuz”<sup>14</sup> diye bildirmiştir. Onlar ise Hz. Musa’ya karşı gelmiş ve onu yalnız bırakmışlardır. Hz. Musa da Allah’tan kendisi ile fasıkların arasını ayırmasını istemiştir.<sup>15</sup>

Kur’ân’da, Allah’ın Hz. İbrahim’e, Hz. Musa’ya ve Hz. Davud’a “bereketli”, “Mukaddes” bir yer va’dettiği, kavimlerini oraya götürmelerini tavsiye ettiği yeralmaktadır. Ancak Allah’ın va’dettiği yerin İsrailoğullarına tahsisi; onların Allah’a yapacakları kulluk görevine, O’na verdikleri söze, O’nun emirlerine uyma şartına bağlanmış ve “Arz”a iyi kulların varis olacağı bildirilmiştir. Bununla beraber va’dedilen yer Kur’ân’da açık değildir. Onun için ilgili âyetlerin tefsiri yapılırken çeşitli yerler üzerinde durulmuştur.

Kur’ân’da açık olarak belirtilmeyen bu yer, Yahudi Kutsal Kitabında teferruatıyla anlatılmaktadır. Allah, Hz. İbrahim’e ve soyundan gelenlere, Mısır Irmağından büyük ırmağa, Fırat’a kadar olan sahayı,

7 Tanah (Ahdi Atik), Çıkış, XXIV/3.

8 Bkz. Kur’ân, A’râf, VII/128-141; Maide, V/21-26; Enbiyâ, XXI/71, 105; Kasas, XXVIII/5-6; Ahdi Atik (Tanah), Tekvin, XIX/18-21; Çıkış, XI/1-6

9 Bkz. Kur’ân, Bakara, II/40, 47, 100, 122, 124; Maide, V/13; A’râf, VII/134; Tâhâ, XX/86; Tanah, Tekvin, XII/1-18; XV/7-8, 18-21, XVI/12-21; Tesniye, XVI/2.

10 Tanah, Yeremya, XXXI/31

11 Ahdi Atik (Tanah), Tekvin, XIX/18-21

12 Ahdi Atik, Çıkış, XI/1-6

13 Bkz. Kur’ân, A’râf, VII/136-141, 160; Enbiyâ, XXI/71; Kasas, XXVIII/5-6.

14 Bkz. Kur’ân, Maide, V/21.

15 Bkz. Kur’ân, Maide, V/25.



o bölgede yaşayanların hâkimiyetini vermiştir<sup>16</sup>. Hz. İbrahim, Ke'nan diyarına gelip yerleşmiş, çadırını oraya kurmuş, Tanrı gözünün gördüğü her yeri ona ve zürriyetine vereceğini<sup>17</sup>; ancak, dört yüz yıl cefa çektikten sonra, dördüncü neslin oraya tekrar dönebileceğini bildirmiştir<sup>18</sup>.

Aynı va'ad Hz. İshak'a ve oğlu Hz. Yakub'a da yapılmakta; önkencilere va'dedilen yere İsrailoğullarını götürmek için Hz. Musa görevlendirilmektedir. Onlar, Allah'tan başka şeyleri tanrı edinmeleri, "Buzagı"ya tapınmaları ve isyankârlıkları yüzünden va'dedilen yere gide-meyip, kırk yıl çöllerde kalmakla cezalandırılmışlardır.<sup>19</sup> Hz. Musa'nın hayatının sonlarında Allah, onunla ahdini yenilemiş, va'd edilen yere kendisinin değil, ancak zürriyetinin girebileceğini haber vermiştir.<sup>20</sup>

Hz. Musa'dan önce Tanrı'nın Hz. Yakub'a bütün dünyayı içine alacak bir va'dini görüyoruz. Ona şöyle denilmektedir: "...Senin zürriyetin yerin tozu gibi olacak ve garba ve şarka ve şimale ve cenuba yayılacaksın ve yerin bütün kabileleri sende ve zürriyetinde mübarek kılınacaktır"<sup>21</sup>.

Hz. Musa'dan sonra aynı va'd, yerine geçen Yeşu'ya yapılmaktadır. Tanrı ona va'dettiği yere gitmesini; ayağını bastığı her yeri ona ve kavmine vereceğini bildirmiş; gideceği yerin sınırlarını da çizmiştir. Yeşu da İsrailoğullarını Filistin'e getirmiştir.<sup>22</sup> Yeşu'dan sonra, Davud'un krallığı zamanında, Siyon alınmış ve oraya Davud'un şehri ismi verilmiştir.<sup>23</sup>

Hz. Davud, Kudüs'ü başkent yaptıktan sonra, Ahid sandığı'nı sarayına koymuş; Ma'bed'i (Bet-ha-Mikdaş) yaptırmaya niyet etmiş; fakat onun yapılması oğlu Hz. Süleyman tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu iki kral dönemi, Yahudilerin en parlak dönemi olmuştur. Yahu hiler, en rahat ve huzurlu hayatı bu ikisinin döneminde geçirmişlerdir. Babil

16 Bkz. Tanah (Ahdî Atık), Tekvin, XV/7-8, 18-21.

17 Bkz. Tanah, Tekvin, XII/1-18.

18 Bkz. Tanah, Tekvin, XVI/12-21.

19 Bkz. Kur'an, Bakara, II/54; Maide, V/26; A'râf, VII/141-145; Tâhâ, XX/83-97; Tanah (Ahdî Atık), Tekvin, XVI/1-6, XVIII/10-20; Çıkış, VI/28, XVI/1-4, XVII/3, XXXIII/1-2, XXXIV/1-5.

20 Bkz. Tanah, Tesniye, XXXIV/2-5; Yeşu, V/6.

21 Tanah, Tekvin, XXVIII/13-15 (Bu husûs Kur'an'da şu şekilde geçmektedir: "Hergörülen Yahudileri, bereketlendirdiğimiz yerin doğularına ve batılarına mirasçı kıldık", A'râf, VII/137).

22 Bkz. Tanah, Yeşu, I/1-5, II/2-8, III/7-12, VI/15-20, VIII. ve IX. cu Baplar.

23 Bkz. Tanah, II. Samuel, V/7-8.

Sürgünü ve daha sonra Roma hâkimiyeti ile Ma'bet yâda ıř, yıkılmış ve Yahudiler dñnyanın her tarafına dağılmışlardır. Bundan sonra hep Davut ve Süleyman dñneminin yadetmekle, o.aya yeniden dñnme hayaliyle yaşamışlardır. Bu hayallerin tatminini Yahudiler, yeniden "Kutsal Kitapları"na sarılmakta ve ondaki ifadeleri yorumlamakta bulmuşlardır. Bu yorumlar, Arz-ı Mev'ud etrafında yoğunlaşmıştır. Arz-ı Mev'ud'un gerçekleşmesi de "Mes'h" ile olacağı için, mes'hi hareketler hız kazanmıştır. Bu hız, Roma İmparatorluğu'nun Yahudi bağımsızlığına kesin olarak son vermesinden sonra (M.S. 70) daha da artmıştı. Roma hâkimiyeti dñnemindeki mesihlerin gâyesi; Yahudileri Roma hâkimiyetinden kurtarmak iken, daha sonrakilerin gâyesi, Müslüman Arapların ve Türklerin hâkimiyetleri altındaki Yahudileri kurtarıp, Filistin'e götürüp, orada kendi "milli devletleri"ni kurarak, sonra bütün Yahudileri bir araya toplayıp, "Dñnya Hâkimiyeti İdealini" gerçekleştirmektedir.<sup>24</sup> Yahudi Kutsal Kitabı'ndaki mes'hi vasıfları taşıdığını iddia ederek, Yahudileri "Arz-ı Mev'ud" a götüreceğini va'dederek, ortaya çıkan çok sayıda sahte mesih olmuştur. Bu sahte mesihler, Yahudi şuurunu uyanık tutmada büyük rol oynamışlardır. Sahte mesihlerle başlayan hareket, Dr. Theodor Herzl ile, XX. Yüzyılda, siyasi bir mahiyet kazanmıştır. Yahudiler, ikibin yıllık sürgün dñnemlerinde, bu idealle, her ortaya çıkışlarında darbe yemiş; her darbenin arkasından bu başarısızlıkların sebeplerini aramış; bir sonraki ortaya çıkışlarında bir önceki hatayı yapmamaya gayret sarfetmiş ve ikibin yıllık bir başarısızlığı başarıya dñüřtürme yollarını tesbit etmişlerdir. Ezile ezile ezmesini, yenile yenile yenmesini öğrenmiş oldukları anlaşılmaktadır.

Bu Arz-ı Mev'ud ideali, sadece Kudüs'e, Filistin'e dñnüp orada devlet kurma hedefini taşımış olsa idi, Yahudiler İsrail Devletini kurdularına göre, bugün Ortadoğu'da barışın kurulmuş olması gerekirdi. Halbuki henüz burada barış sağlanamamıştır. Bunun için "Siyonizm İdealini"nin boyutlarına bakmakta fayda vardır. Kanaatimizce Siyonizm tam olarak bilinmeden, dñnyada ve bilhassa Ortadoğu'da barışın sağlanması mümkün değildi.

Tarichte de, günümüzde de dñnya barışını bozan şartları şöyle dñrt kısımda toplamak mümkündür: 1. Toprak kazanmak, ekonomik fayda sağlamak, 2. Mukaddes toprakları ele geçirmek, 3. İşlâm dñnyasında,

<sup>24</sup> Bkz. Doç. Dr. Abdurrahman Küçük, Dñnmeler Tarihi, Ankara, 1990, řf. 144-166; Abdurrahman Küçük, "Dñnya Hâkimiyet ideali ve İsrail", Yeni Düşünce Dergisi, sa. 53, 8 Ekim 1982. řf. 16-17.

ayrı bir baş ve liderlik sevdasına veya mezhepçâik akıma kapılmak,  
4. Siyonizm.

Biz, yukarıdaki üç husûsu bir tarafa bırakıp, "Siyonizm" üzerinde duracağız. Bu "Siyonizm", Arz-ı Mev'ûd ideali ile özdeştir. O da; Tanrı tarafından kendilerine verildiği kabul edilen yerlere, "Siyon" olarak adlandırıldıkları Kudüs'e dönme, o bölgeyi ele geçirip Süleyman Ma'bedi'ni yeniden ihya etme ülküsü olarak özetlenebilmektedir. Yahudilere göre bunun gerçekleşmesi Tanrı'nın bir emridir ve kendi haklarıdır. Kutsal Kitaplarındaki ifadeler Yahudiler tarafından işlenmiş ve geliştirilmiştir. Bundan dolayı o yerler, İsrailoğularına göre, gasbedilmiş ve ellerinden alınmıştır. Onlar, gasbedilen bu yerleri almak için her yolu meşru görmüşler ve görmektedirler.<sup>25</sup>

Arz-ı Mev'ûd idealinin kademeli bir görünüm arzettiği dikkati çekmektedir. Yahudi Kutsal Kitabı ve Siyonistlerin hedefleri değerlendirildiğinde şu üç kademe görülebilir. Birinci planda Kudüs ve çevresi; ikinci planda Nil'den Fırat'a kadar olan kısım, yani Orta doğu; üçüncü planda bütün dünyadır. Ahdi Atik'de (Tanah), Yakub'a, bu yer, doğudan batıya, kuzeyden güneye kadar olan bütün saha,<sup>26</sup> yani öyle anlaşıyor ki bütün yeryüzü, va'dedilmiştir. Bundan dolayı olacak ki, İzmir'de ortaya çıkan ve "mesih" olduğunu iddia eden Sabatay Sevi, dünyayı 38 parçaya bölüp, tarattalarına taksim etmiştir. O, Kudüs'ü dünyanın başkenti ilan etmiş ve "krallar krah" olarak kendisine ayırmıştır.<sup>27</sup> Sabatay Sevi'den sonra, Arz-ı Mev'ûd idealinin gerçekleşmesi için, siyasî yollar denenmiştir. Bu yollara başvuran ve onu siyasî plana çıkaran Dr. Theodor Herzl olmuştur.<sup>28</sup> Büyük bir ilgi ile izlenen Siyonizm kongrelerinde, Herzl'in asıl amacının bağımsız bir Yahudi Devleti kurmak olduğu, bunun için Filistin ile yetinmeyeceği, komşu memleketlere de el atacağı anlaşılmıştır. Türkler, Siyonistlerin diğer bölgelere yayılmaları için "Arz-ı Mev'ûd"u (Filistin) bir üs olarak kullanacaklarından emin bulduklarından, Yahudiler'in Filistin'e yerleşmelerine engel olmaya çalışmışlardır.<sup>29</sup> Bugün de Siyonistlerin aynı genişleme emeli taşıdık-

25 Siyonizm ve gelişmesi konusunda Bkz. Doç. Dr. Mîm Kemal Öke, Siyonizm ve Filistin Sorunu, İstanbul 1982; Kemal Öke, II. Abdülhamid, Siyonistler ve Filistin Meselesi, İstanbul 1981.

26 Tanah (Ahdi Atik), Tekvin, XXVIII/13-15

27 Bkz. Küçük, Dönemler Tarihi, 316-317.

28 Herzl'in Faaliyetleri Hk. Bkz. Prof. Dr. Hikmet Tanyu, Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler, İstanbul 1976, II/364-470.

29 Kemal Öke, II. Abdülhamid, Siyonistler ve Filistin Meselesi, s. 96.

ları ve Ortadoğu'ya hâkim olmaya çalıştıkları, dünya devletlerinin olduğundan daha çok bölgedeki bazı devletlerin dikkatinden kaçmadığı, ancak gelişmeler bunun lafta kaldığını ve şuûrlu bir şekle dönüşmediğini göstermektedir.<sup>30</sup>

Yahudiler'in "Arz-ı Mev'ûd" ideali kabardığı zaman hem bu topraklar, hem de Yahudiler'in büyük çoğunluğu Türkler'in hâkimiyeti altındadır. Türkler, bütün diğer gayr-ı müslim azınlıklara olduğu gibi, Yahudilere müsamaha göstermiş, dünyada zulüm görürlerken, onları himayesi altına almıştır. İspanya'da Yahudiler ya Katolik olma veya ülkeyi terketme durumunda kaldığı, bunu kabul etmeyenler katledildiği sırada imdatlarına Türkler yetişmiştir. Sultan II. Bayezit, "*Benim ülkenin kapıları, dünyanın neresinde zulüm gören insanlar varsa onlara açıktır*" diyerek, Yahudileri Osmanlı İmparatorluğu'na kabul etmiştir. Sultan Bayezid'in onlara gösterdiği müsamahayı bir Yahudi yazarı şöyle belirtmektedir: "*Ecdadının izini takibeden Sultan Bayezid, Allah'ın köleleri olan Hz. İbrahim'in zürriyetini kabul etti ve bazı kralların yaptığı gibi onları huzurundan kovmadı. Şayet bu (Bayezid'in muamelesi) olmasaydı İspanya, Aragon, Portekiz ve Sicilya'dan kovulmuş olan Yahudilerin artığı ve İsrail'in hatırası mahvolacaktı...*"<sup>31</sup>. Yine "Alliance Israélite Universelle" Merkez Komitesi, İspanya'dan kovulan Yahudiler'in Türkiye'ye sığınışlarının 400. yıldönümü dolayısıyla yayınladıkları bildiriye, Türkleri'in Yahudilere yaptıkları iyilikler dile getirilmektedir. Ayrıca yayınlanan bir şiirde, "*Eğer, insanlar bize karşı olsukları zaman Türkler bizimle olmamış olsaydı; onlar (Türkleri'n dışındaki milletler, Hıristiyanlar) bizi canlı canlı yutacaklardı...*" şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>32</sup>

Osmanlı'nın güçlü döneminde servet ve mevki sahibi olan Yahudiler, Türklerin bu kadar iyiliklerine rağmen, zayıflama döneminde, süper güçler, Türk hâkimiyetindeki dindaşları üzerinde haklar iddia etmeye başlayınca, Osmanlı İmparatorluğu'nun malî durumu bozulunca, firsattan istifade, "Arz-ı Mev'ûd" a dönme idealini sahneye koymuşlardır. Bunun için Siyon kongreleri yapmış, çeşitli devletlerin yardım ve desteğini sağlamayı başaramışlardır, O günkü durumu Padişah II. Abdül-

30 Bkz. Saddam Hüseyin'in Irak Nükleer Kuruluşlarına Yapılan Siyonist Saldırganlar Hakkındaki Konuşması, Bağdat 1981, s. 14-15; Ayrıca Bkz. Tarık Aziz, Irak-İran Çatışması, Bağdat 1981, s. 37-38.

31 Avram Galanti, Türkler ve Yahudiler, İstanbul 1932, s. 35.

32 Bkz. A. Galante, Cinquieme Recueil de Documents Concernants les juifs de Turquie, İstanbul 1955, s. 5-8.

hamid şöyle dile getirmektedir: "Amerika'da genç ve kuvvetli bir devlet doğmuştu. İspanya, sömürgelerinden sürekli olarak çıkarılıyordu. Dünya Yahudileri teşkilatlanmıştı. Mason Locaları yolu ile Arz-ı Mev'ûd'un peşine düştüler. Bunlar daha sonra bana da gelmiş ve Filistin'de Yahudileri yerleştirmek için büyük paralar karşılığı benden toprak istemişlerdir. Tabii reddettim"<sup>33</sup>.

Avrupa'nın büyük devletleri, kendi aralarında, dünyayı ve bu arada Osmanlı İmparatorluğunu bölmeye çıktıkları sırada<sup>34</sup>, Yahudiler, dış baskı ve destek yanında, Filistin'e dönme yönünde Abdülhamid'i ikna etme yollarını araştırmışlardır. Osmanlı'nın dış borçlarını ödeme karşılığında Filistin'i istemişlerdir. Bu olay karşısında (bu teklifi getiren kişiye) Abdülhamid'in cevabı şöyle olmuştur: "Eğer Bay Herzl senin benim arkadaşım olduğun gibi arkadaşın ise, ona söyle bu meselede ikinci bir adım atmasın. Ben bir karış dahi olsa toprak satmam, zira bu vatan bana değil, milletime aittir. Milletim, bu vatani kanlarıyla mahsuldâr kalmışlardır. O bizden ayrılıp uzaklaşmadan tekrar kanlarımızla örteriz. Benim Suriye ve Filistin alaylarının efradı, birer birer, Plevne'de şehit düşmüşlerdir. Bir tanesi dahi geri dönmek üzere hepsi muharebe meydanında kalmışlardır. Türk İmparatorluğu bana ait değildir, Türk Milletindedir. Ben onun hiçbir parçasını veremem. Bırakalım, Museviler milyonlarını saklasınlar. Benim İmparatorluğum parçalandığı zaman onlar, Filistin'i hiç karşılıksız ele geçirebilirler. Fakat, yalnız bizim cesetlerimiz taksim edilebilir. Ben canlı beden üzerinde ameliyat yapılmasına müsaade edemem"<sup>35</sup>. Sultan Abdülhamid, bununla kalmamış, Yahudileri Filistin'e yerleştirmemek için çeşitli tedbirler almış ve hattâ toprak almalarını engelleyici kanun çıkarmıştır<sup>36</sup>.

Siyonistler tarafından, Abdülhamid'in bu konudaki kesin ısrarı ve İmparatorluk parçalanmadan gâyelerine ulaşamayacaklarının anlaşılması üzerine, başka metodlar uygulanmış; İmparatorluğun bölünmesi yolları aranmıştır. Bunun için Avrupa'nın büyük devletlerinin, İngiltere, Fransa ve Amerika'nın destekleri sağlanmıştır. Bu devletler bir taraftan Yahudileri destekleyip, onlara Filistin'de devlet kurduurmaya çalışırken, diğer yandan Osmanlı İmparatorluğunu bölmek için Arapları ayaklandırmaya gayret etmişlerdir. Lavrens, Filbi, Vambery ve benzeri casuslar,

33 Abdülhamid'in Hatıra Defteri, Haz. İsmet Bozdağ, İstanbul (t.y.), s. 71.

34 Bkz. Abdülhamid'in Hatıra Defteri, s. 71.

35 Yaşar Kutluay, Siyonizm ve Türkiye, Ankara 1973, s. 108-109; M. K. Öke, Siyonizm ve Filistin Sorunu, s. 52.

36 Bkz. Öke, Siyonizm ve Filistin Sorunu, s. 76-89.

Müslümanları ayaklandırmak ve Osmanlı İmparatorluğunu parçalamak için, var güçleriyle faaliyet göstermişlerdir. Bütün bu güçler, Müslümanların gafletinden ve zaaflarından yararlanabilmişlerdir. Hattâ Şerif Hüseyin ve oğulları, "Büyük Arap Devleti" idealine inandırılmış, Türk ordularının Suriye cephesinde mağlup olmasında, Siyonistlerle beraber büyük rol oynamışlardır.<sup>37</sup>

Yahudiler, Türklere karşı faaliyetlerinde, Araplardan bazılarını kullanmayı başarmışlardır. Bu gaye ile H. Weizman, Amman'da, Hicaz Kralı Hüseyin'in oğlu Prens Faysal'la (Bu Faysal daha sonra Irak Kralı olacaktır) gizli müzakerelere girişmiş ve Filistin'e gelecek Yahudi muhacirlerinin Araplara hiçbir zararı dokunmayacağına ikna edebilmiştir. İkisi arasında bu konuda anlaşma yapılmıştır.<sup>38</sup> Yine bu Faysal, Hicaz delegasyonu adına, Arapların Yahudileri desteklediklerini bildirmiş ve şöyle demiş olduğu kaydedilmiştir: "*Yahudilere kendi yurtlarında başarılar diliyoruz. Yahudi hareketi, bizim kendi özel hareketimiz gibi, emperyalist değil, millîdir. Suriye'de her ikimiz için de yer vardır. Ben yürekten inanıyorum ki her iki millet, ancak birbirine yardım ederek başarılı olabilir*"<sup>39</sup>. Osmanlı Devleti'nin bölünmesine kadar başarılı yürüten bu tez, daha sonraki dönemlerde Araplar'ın aleyhine olmuştur.

Araplar, Türklere'den koparıldıktan sonra da kendi aralarında bölünmüş ve "Arap Devleti" yerine, "Arap devletleri" ortaya çıkarılmıştır. Bu devletleri; dış güçler, kendi aralarında parsellemiş ve yıllarca sömürmüşlerdir. Bugün de bu Arap devletlerinin birbirine yaklaşmasına müsaade etmemektedirler. Bu devletlerin bazıları oynanan oyunları seze bilmiş, bir kısmı halen oynanan oyunun farkında değildir. Çünkü dün Siyonist kongrelerine katılan bir Faysal anlayışına karşı, bugün onun halefi mevkünde olan Saddam Hüseyin anlayışı görülmektedir. Saddam, Siyonizm'in oyunlarını ve Irak'a karşı tavrını kavramış görürütüsünü yansıtmaya rağmen,<sup>40</sup> son on yıldır takip ettiği siyasetle, bu konuda şuûrlu olmadığı imajını vermektedir.

37 Bkz. Abdülhamid'in Hatıra Defteri, s. 72-74; Tahsin Ünal, Türkiye Siyasi Tarihi, Ankara 1977, s. 540-544; Hamdi Ertuna, Türk - Arap İlişkileri, Ankara 1976, s. 33-43; M.K. Öke, İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambéry'nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi, İstanbul 1983.

38 Bkz. Yaşar Kutluay, Siyonizm ve Türkiye, s. 390-391; David Ben Gourion, La Palestine dans Le Monde d'apres Guerre, Paris (t.y.), s. 19.

39 David Ben Gourion, La Palestine, s. 19-20.

40 Bkz. Başkan Saddam Hüseyin'in Irak Nükleer Kuruluşlarına Yapılan Siyonist Saldırganlık Hakkındaki Konuşması, Bağdat 1981; Saddam Hüseyin'in Basın Konferansı, 20 Temmuz 1980, Bağdat 1980, s. 5-10; Irak, İnanla Olan Çatışmasını İslâm Devletlerine Anlatıyor, Bağdat 1981.

Dünyada huzur ve barışın Türklerle olduğu, Osmanlı İmparatorluğu döneminde bu huzur ve barışın gerçekleştiği bilinen bir hakıktır. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden itibaren dünya devletlerinin sayısında ve yapısında değişmeler olmuş; XX. Yüzyıl enteresan olaylarla dolmuştur. Asırlarca dünya devletleri arasında denge ve otorite unsuru olan Osmanlı Devleti çökmeye başlayınca, önce yağmalanması, sonra da bıraktığı boşluğun doldurulması teşebbüslerine girişilmiştir. Bunun için yıllarca gizlilik içinde ve sinsice yapılan planlar açığa çıkmış; dünya, I. ve II. Dünya Harbi gibi iki büyük savaşa sürüklenmiştir. Bu ve benzeri savaşlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun ifâ ettiği denge ve otorite mirasına konmak amacına yönelik gibi görünmüştür. İnsanlığa çok pahalıya mal olan bu büyük savaşlara rağmen dünyada denge ve huzur sağlanamamıştır. Bugün de dünyada istenilen dengenin henüz kurulamaması ve Ortadoğu'da da barışın tesis edilememesi, çatışmaların devam etmesi; hasbî, barışçı, âdil ve adâlet ölçüsü içerisinde görev ifâ edecek, Osmanlı İmparatorluğu'nun yerini dolduracak otoriter bir gücün yokluğundan kaynaklanmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'ndan, Türklerin hâkimiyetinden sonra dünyada huzursuzluk artmış, barış tehlikeye girmiş, sulh yerini düşmanlık almıştır. Sulhe çok önem veren Türkler, hem Müslümanları, hem de gayr-ı müslimleri huzur içinde, barış ortamında birarada tutabilmişlerdir. Çünkü Türkler; hâkim oldukları altıyüz yıl içinde, hiç kimseyi Türk kültürünü kabule zorlamamış, sadece "lisan-ı hal" ile İslâm'ı tebliğe özen göstermiş; hâkimiyetleri altındaki unsurları dinî inanç ve geleneklerinde, işlerinde serbest bırakmıştır. Eğer böyle olmamış olsaydı, bugün dünyada büyük çoğunluk Türkçe konuşurdu; ne Ermeni, ne Bulgar, ne Yunan ve ne de Yahudi mes'eleleri olurdu. Türkler, âdil yönetim, başkalarının hakkına saygı ve müsamaha metoduyla, zâlimin karşısında, mazlumun yanında yer alarak altıyüz sene dünya dengesini kurmaya ve barışı tesis etmeye çalışmıştır. Yahudilerin çeşitli takdirlerle, Filistin'e yerleşmelerine ve devlet kurmalarına; orada huzursuzluk çıkaracağı, barışı ve dünya sulhünü tehdit edeceği, bilhassa Müslüman Arapları rahatsız edeceği endişesiyle, karşı çıkmışlardır ve rıza göstermemişlerdir.

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim anlayışını II. Abdülhamid'in şu sözleri daha iyi ortaya koymaktadır: "*Osmanlı tarihini anlatanlar bilirler ki, bu ülke kuvvete dayanarak değil, adâlete dayanarak kurulmuştur. Eğer Osmanlı orduları gittikleri yere adâlet yerine zulüm götürselerdi, bu imparatorluk kurulmadan çekerdek halinde parçalanırdı. Adâlet meşruiyetin temelidir. Meşruiyet,*

*hükmetmenin mesnedidir. Kuvvet, meşruiyetin müeyyidesidir. Bu halde kuvvet meşruiyete, hükmetme adâlete dayanmak zorundadır”...<sup>41</sup>*

Türklerin yönetimi altına giren “milletler” ve “devletler”, her zaman için, huzura kavuşmuş; gerek sosyal, gerekse dinî inançları bakımından kendi kendilerini yönettikleri zamandan daha rahat ve huzurlu yaşamışlardır.<sup>42</sup>

Selçuklular Anadolu’ya girdiklerinde Bizanzlılar, Gregoryan Ermenilere zulmediyor ve onları kendi inançlarını kabule, Ortodoks olmaya zorluyorlardı. Ermeniler, Türklerin hâkimiyeti altında, dinî inançlarını serbestçe yerine getirme hürriyetine kavuşmuşlardır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde de aynı müsamahayı görmüşlerdi. Fâtih Sultan Mehmet tanbul’u almaya niyet ettiğinde Ermeni Piskoposu Hovakim, günlerce, muzaffer olması için, Fatih’e dua etmiştir. Fatih de, İstanbul’u aldıktan sonra, İstanbul Ermeni Patrikliğini kurdurmuş, din işlerinde ve işçilerinde onları serbest bırakmıştır. Yavuz Sultan Selim ve ondan sonraki padişahlar döneminde de aynı imtiyazlar devam etmiştir. Türkler Ermenileri “Cemaat-ı Sadıka” olarak vasıflandırmışlardır.<sup>43</sup> Ortodoks Rumlar da, İstanbul’un alınması sırasında, “Kardinal külahı görmektense Türk sarığı görmeyi tercih ederiz” diyerek, Türkler lehine tercihlerini ortaya koymuşlardır. Bulgar ve benzeri Hıristiyan unsurlar da aynı haklardan istifade etmişlerdir. Yahudiler’in bizzat kendi itiraflarıyla sabit olduğu üzere, eğer Türkler olmasaydı veya imdatlarına yetişmemiş olsaydı; bugün belki İsrailoğulları olmayacaktı. Bütün bu iyi niyet ve himayeye rağmen, onlar, Osmanlı hâkimiyetinde kendilerini hep yabancı görmüş, buldukları yerlere benim diye sahip çıkmamış, hep Arz-ı Mev’ûd idealiyle yanıp tutuşmuşlardır. Onlar, Filistin’e dönmek için dış güçlerle işbirliği yapmış, Arapların ayaklandırılmasında başarılı olmuş ve İmparatorluğun bölünüp parçalanmasını sağlamışlardır.

Gayr-ı müslim azınlıklar yanında, özellikle 1517’lerden itibaren, Türk hâkimiyetine girmiş olan Araplar, Osmanlı yönetiminde, birlik ve beraberlik içerisinde çok düzenli günler geçirmiş ve hep saygı görmüşler-

41 Abdülhamid’in Hatıra Defteri, s. 103-104.

42 Hamdi Ertuna, Türk-Arap İlişkileri, s. 33-34.

43 Bkz. Malachia Ormanian, L’Eglise Arménienne, Lübnan 1954, sf. 60-61; Hrant Papazian, L’Eglise Byzantine Transférée aux Arméniens, İstanbul 1976, sf. 7-8; Karekin Kazancian, “Les Arméniens après la Conquête”, La Turquie Modern, Juin-Juillet 1953, sf. 91; Esat Uras, Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi, Ankara 1950, sf. 151 vdy.; A Qui La Faut? Aux-Partis Revolutionnaire Arméniens, M. Sandjackıyan Basımevi, İstanbul 1917, sf. 9 44, 50-53 vdy.



dir. Çünkü Türkler , Arapları "Kavm-i Necip" olarak kabul etmiş ve elden geldiği kadar onları hoş tutmuş, rencide etmekten kaçınmışlardır. Yönetimde de onları kendilerinden ayrı görmemiş, makamlar ayırım gözetilmeden dağıtmıştır.

Bütün bu iyi niyetlerine rağmen, ister gayr-ı müslim azınlıklar (Hıristiyan Ermeniler, Rumlar, Bulgarlar; Yahudiler) olsun, ister Müslüman Araplar olsun, Türkler harplerle meşgulken, dört taraftan saldırıya uğramışken; Türkler'e yardım edeceklerine, kendi menfaatleri doğrultusunda, düşmanların işini kolaylaştırmış ve hattâ bazıları Türklerle karşı düşmanlarla işbirliği edebilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde, dünyada cereyan eden diğer olaylar yanında, Ortadoğu'da iki mesele gündemde tutulmuştur: "Arapların Muhtariyeti" ve "Siyonizm İdeali"nin gerçekleşmesi. Siyonizm'in gerçekleşmesi için Yahudiler bazı Arapları ikna edebilmiş ve gayelerinin tahakkuku için ilk yakınlaşma sağlanabilmiştir. Hem Arapları ayaklandıran, hem Yahudilere destek olan güçler, bilhassa İngiltere, Filistin'deki toprakları, Yahudilere peşkeş çekmiş; böylece Ortadoğu'da olduğu gibi dünyada da barış bozulmuştur. O gün de, bugün de barışın kurulmasında veya bozulmasında Yahudi mes'alesi, dolayısıyla Siyonizm, etkili rol oynamıştır.

Bugün, dünyada, sulh ve sükûnun kurulamamasında, bazı huzursuzlukların halen devam etmesinde; Yahudilerdeki "Arz-ı Mev'ûd Anlayışı"nın yanında, dinî gayretlerin, mezhep ve "grupçuluk" faaliyetlerinin, Misyonerlik hareketlerin, "Süper Güçler"in ekonomik menfaatler elde etme ve siyâsî üstünlük sağlama mücadelelerinin yeri bulunmaktadır.

## KUR'AN'DA TA'RİD YOLUYLA ANLATIM

Doç. Dr. Şevki SAKA

Kur'an'ın, Yüce Allah'ın iradesi doğrultusunda anlaşılabilmesi için İslam alimlerinin büyük gayret gösterdikleri inkâr edilemez. Gerek Tefsir ilmiyle, gerekse Tefsir ilminin konuları arasında değerlendirilen/ Ulumu'l-Kur'an/Kur'an ilimleriyle ilgili olarak pek çok eser yazılmıştır. Bu eserlerden bazılarında konular, ihtisas niteliği derinliğinde ele alınmışken, bazılarında da çoğaltılarak, daha geniş bilgi verme yönü ön planda tutulmuştur.

Her ilim sahasında olduğu gibi, Kur'an bilimleri sahasında da ihtisaslaşmanın giderek önem kazandığı bilinen bir gerçektir. Kur'an'ın insanı etkileyen üslubu o kadar çeşitli söz sanatlarını<sup>1</sup> ve güzelliklerini içermektedir ki, bunların her biri başlıbaşına bir ihtisas konusu niteliğini taşımaktadır.

Biz de bu makalemizde Kur'an ilimleri alanına giren ve Kur'an'ın üslubu ile ilgili olarak "Kur'an'da Ta'rid Yoluyla Anlatım" başlıklı konuyu araştırmaya çalışacağız:

Kur'an, insanın akıl ve mantığına hitap ederken çok canlı ve etkili bir üslup kullanmaktadır. Akılla kavranabilen manalar, edebi sanatlar ve edebi söz incelikleriyle anlatılınca insan üzerinde daha kalıcı bir etki yapmaktadır. Akla hitap eden mücerred manaların algılanması zor ve yorucudur. Oysaki duyular yoluyla elde edilen bilgiler, insanın kafasına ve gönlüne daha kolay ve daha rahat yerleşmektedir<sup>2</sup>.

İnsan yapısının psikolojik özelliklerinden biri de süslü ifadelerden ve sanatlı sözlerden hoşlanmış olmasıdır. Bunun için kitleleri etrafında

<sup>1</sup> Kur'an üslubunda yer alan ve yüz civarında zikredilen bu edebi sanat türlerinden bazıları şunlardır: Teşbih, temsil, tevşih, istiare, kinaye, ta'rid, telvîh, tevriye, tecnis, tebdil, temim, tekmil, temkin, tahyir, tezyil ve terdid gibi. (Ebu Bekr Muhammed b. Tayyip, İ'cazu'l-Kur'an, s. 100-137; Suyutî, el-Itkan, II. 86).

<sup>2</sup> Fahrüddin er-Razi, Mefatihü'l-Gayb, VIII. 129; İbni Kesir, Tefsiru'l-Kur'an'î'l-Azîm, IV. 52; Suyutî, el-Itkan, II. 135-136; Seyyid Kutup, Kur'an'da Edebî Tasvir, s. 51-52. (Çev. Süleyman Ateş)

toplayan hatipler, ilmi konuşan ve akla hitap eden kişiler değil, daha çok sanatlî sözler ve renkli tasvirlerle duyguya hitap eden kişilerdir<sup>3</sup>.

Kur'an, insanın duygusal yönünü de dikkate alarak, kendine has üslubu içinde sözü edilen bu edebi sanatlara büyük ölçüde yer vermektedir. Bunlar arasında "kinaye"nin bir bölümünü teşkil eden "Ta'rid" in de Kur'an'ın üslubunda önemli bir unsur olduğu görülmektedir. Zira bir meseleyi "Ta'rid" yoluyla anlatmanın söze ayrı bir canlılık ve etkinlik kazandırdığı bilinen bir husustur. Nitekim Abdulkahir el-Curcânî (Ö. 471/1078), Delâilü'l-İ'caz adlı eserinde, kinayenin açık sözden daha güzel, Ta'rid'in ise daha etkili olduğunda herkesin ittifak ettiğini belirtmiştir.<sup>4</sup> Şimdi Ta'rid'in tanımını yapmaya çalışalım:

a) Lügat yönünden Ta'rid تعريض arada عرض kökünden türeyen ve tef'îl kalıbında gelen bir mastardır. Açık sözün karşıtı, yani kapalı söz anlamına gelmektedir. Aynı kökten gelen mi'râd معراض kelimesinin çoğulu olan me'ârîd معاريف ise, üstü kapalı sözler anlamında kullanılmaktadır<sup>5</sup>. Bunun için Kur'an'da çare anlamına gelen "Hile" kavramı yerinde kullanıldığı da görülmektedir.<sup>6</sup> Ayrıca Ta'râid yoluyla anlatıma tevriye de denilmektedir<sup>7</sup>.

b) İstilah yönünden, konulduğu mananın dışında başka bir anlamda kullanıldığı siyaktan anlaşılabilir bir sözdür.<sup>8</sup> Daha açık bir ifadeyle, bir sözü üstü kapalı biçimde imâ ile anlatmaya "Ta'rid" denir. Meselâ, hicret esnasında Hz. Ebubekr'in önünde gitmekte olan Hz. Peygamber'in kim olduğunu soran araplara Ebu Bekr'in: "Bu benim rehberimdir" şeklindeki cevabı, bir "Ta'rîd"dir<sup>9</sup>.

3 Bu konuda Gustave Le Bon (1841-1931), Kitleler Psikolojisi adlı eserinde şöyle demektedir: "Kitleler üzerinde etkili olmak isteyen hatipler, daima onların duygularına hitap eder, hiçbir vakit akıl ve muhakemelerine başvurmazlar. Akıl ve mantık kanunlarının onlar üzerinde hiçbir pratik etkisi yoktur. (Gustave Le Bon, Kitleler Psikolojisi, s. 114. (Çev. Salaheddin Demirkan)

4 قد جمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الاقصاص والتعريض أوقع من التصريح. Abdulkahir el-Curcânî, Delâilü'l-İ'caz, s. 56.

5 Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Tezhibü'l-Luga, I. 464; İbni Manzur, Lisânü'l-Arap, II, 743; Seyyid Muhammed Murteza ez-Zebîdî, Tacü'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus, V. 49; et-Tahir Ahmed ez-Zavî, Tertibü'l-Kamusi'l-Muhît, III. 196.

6 Bkz. İbni Kayyum el-Cevziyye, İ'lamu'l-Muvakkî'in, III. 245-251.

7 Tевриye: İki manaya gelen bir lafzın yakın manasını değil, uzak anlamını kasdetmektir. (Ez-Zerkeşi, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, III. 445; Suyutî, el-İtkan, II. 86; Es-Seyyid Ahmed el-Haşimi, Cevahiru'l-Belağa, s. 362.

8 Seyyid Şerif el-Curcânî, et-Tarifât, s. 43; es-Seyyid Ahmed el-Haşimi, Cevahiru'l-Belağa, s. 350 (Manaları aynı, fakat lafızları biraz farklı olan tariflerden Cevahiru'l-Belağa'de geçen şu tarifî esas aldık: التعريض اصطلاحاً: هو أن يطلق الكلام ويشار به إلى معنى آخر يفهم من السياق:

9 İbni Kayyum el-Cevziyye, İ'lamu'l-Muvakkî'in, III. 246.

Burada Hz. Ebu Bekr'in: "Bu benim rehberimdir" sözü, iki anlama gelmektedir: Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in yolculuk sırasında kendisine yol gösterici olması; diğeri ise, ona dini rehber olmasıdır. Hz. Ebu Bekr bu manalardan ikincisini, yani Hz. Peygamber'in dini rehber oluşunu kasdetmiş, fakat karşısındakiler onu, yol gösteren bir kılavuz olarak anlamışlardır. Böylece Hz. Ebu Bekr iki anlama gelen bir sözü kullanarak "Ta'rîd" yapmış ve müşriklerin tehlikesini savmıştır.

Bunun için "Üstü kapalı sözlerde yalandan sakınma vardır" ifadesi, çok meşhurdur.<sup>10</sup>

Öte yandan "Ta'rîd" kavramı ile "Telviîh" kavramı arasında bazı ince farklara işaret edilmişse de<sup>11</sup>, genelde ikisi de aynı anlamda kullanılmaktadır. Hatta "Ta'rîd", "Telvîh" diye de isimlendirilmiştir. Çünkü "Ta'rîd" yoluyla konuşan, neyi kasdettiğini dinleyenlere işaretlerle anlatmak istemektedir.<sup>12</sup>

"Ta'rîd" ve "Telvîh"i bir maksadı, ne hakiki ne de mecazi manada konulan bir sözle karşı tarafa işaretlerle anlatmaktır, diye de tarif etmişlerdir.<sup>13</sup>

#### c) Tefsir terimi olarak Ta'rîd:

Zamahşeri (Ö. 538/1143), Ta'rîd'ı şöyle tarif etmiştir: Konuşmada adı geçmeyen bir şeyi, açık olarak değil, ima ve işaret yoluyla üstü kapalı biçimde anlatmaktır.<sup>14</sup>

Fahrüddin er-Razi (Ö. 606/1209)'ye göre Ta'rîd; Konuşanın hem gayesine, hem de gayesinin dışında başka bir manaya ihtimali olan fakat gaye tarafı ağır basan bir sözdür. Mesela, fakir bir kimsenin zengin bir adamın yanına gelip: *جئتك لأسلم عليك ولأنظر الى وجهك الكريم*. "Size selam vermek ve hal-hatır sormak için geldim" demesi bir "Ta'rîd" dır.<sup>15</sup> Burada fakir olan kişinin asıl maksadı, zengin olan adamdan bir şey istemektir. Fakat bu isteğini ona açıktan açığa değil, üstü kapalı biçimde "Size selam vermek ve hal-hatır sormak için geldim" diyerek

10 ez-Zamahşeri, Esasu'l-Belağa, II, 61. وان في المعارض لمنوحة عن الكذب .

11 والتعريض في الاصل امالة الكلام عن منهجه الى عرض منه، وهو الجانِب و يقابله التصريح أن تفهم المخاطب ما تريد بضرب من الاشارة ، والتلويح يحتمله الكلام على بعد بمعونة القرينة. (Muhammed Reşid Rıza, Tefsiru'l-Menar, II. 426.)

12 ويسمى التلويح، لأن المتكلم يلوح منه للسامع ما يريد.

Ez-Zamahşeri, el-Keşşaf, I. 373; ez-Zerkeşi, el-Burhan, II. 311; es-Suyutî, el-Itkan, II. 50.

13 Kâdi Beydâvî, Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil, I. 164.

14 Zamahşeri, el-Keşşaf, I. 373.

15 Fahrüddin er-Razi, Mefatihu'l-Gayb, II. 279.

ifade etmektedir. Bir kimsenin maksadını böyle üstü kapalı biçimde anlatması, açık bir şekilde ifade etmesinden daha anlamlı ve daha etkili olduğundan, günlük konuşmalarda bile sık sık baş vurulan bir yoldur.

Belağat ilminin dallarından biri olan "Ta'rîd"ı müfessirler birbirine yakın ifadelerle tarif etmişlerdir.<sup>16</sup> Bu tarifler arasındadır hernekadar lafız yönünden bazı farklılıklar görülmekte ise de, anlam yönünden tarifler arasında pek de bir fark mevcut değildir. Şimdi "Ta'rîd"ın Kur'an'da ne anlama geldiğini görelim:

"Ta'rîd" kelimesi Kur'an'da yalnız bir yerde *ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكنتم في أنفسكم* ayetinde geçmektedir. Burada tef'îl (تفعيل) kalıbında mazi fiil şeklinde kullanılan *arradtüm* (عرضتم) kelimesinin anlamı, bir sözü üstü kapalı biçimde anlatmaktır. Ayetin meali şöyledir:

"(İddet bekleyen) kadınlara, evlenme isteyinizi üstü kapalı biçimde bildirmenizden, yahut içinizde tutmanızdan dolayı size bir günah yoktur."<sup>17</sup>

Görüldüğü üzere, Yüce Allah bu ayet ile kocası ölen bir kadın iddette iken onunla evlenmek isteyen kişinin evlenme teklifinde bulunmasına müsaade etmiştir. Ancak böyle bir teklifin "Ta'rîd" yoluyla, yani üstü kapalı biçimde yapılması gerekmektedir. Mesela bir kimsenin, kocasının ölümünden dolayı iddet bekleyen bir kadına: "Ben salih bir kadın arıyorum, şu şu nitelikleri taşıyan bir kadınla evlenmek istiyorum, Allah size ahayırlı bir kısmet versin" veya kendi özelliklerinden bahsederek, evlenmek istediğini karşı tarafa üstü kapalı bir şekilde anlatmasıdır.<sup>18</sup>

16 Taberi (Ö. 310/922) ye göre Ta'rîd:

فهو ما كان من لحن الكلام الذي يفهم به السامع الفهم ما يفهم بصريحه.  
(Taberi, Tefsir, II. 322.)

Er-Rağîb el-İsfahânî (Ö. 565/1169)'ye göre:

والتعريض: كلام له وجهان من صدق وكذب، أو ظاهر وباطن.  
(Er-Rağîb el-İsfahânî, el-Müfredat, s. 495.)

Ebu'l-Fereç el-Cevzi'ye (Ö. 597/1200) göre:

والتعريض: الإيحاء والتلويح من غير كشف فهو إشارة بالكلام إلى ما ليس له في الكلام ذكر.  
(Ebu'l-Fereç el-Cevzî, Zadü'l-Mesîr, I. 276.)

Kurtubî (Ö. 671/1272)'ye göre: وهو أفهام المعنى بالشيء المحتمل له ولا يظهره. وهو من عرض الشيء وهو جانبه كأنه يحوم به على الشيء ولا يظهره.  
(Kurtubî, el-Cami'u li Ahkâmî'l-Kur'an, III. 188.)

17 El-Bakara: 235.

18 Taberi, Tefsir, II. 320-321; el-Cassas, Ahkâmü'l-Kur'an, II. 128; Ebu'l-Fereç el-Cevzi, Zadü'l-Mesîr, I. 276; Kadı Beydavî, Envaru't-Tenzil, I. 164. Âlusî, Ruhü'l-Meanî, II. 150-151.

Nitekim Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin iddet beklemekte olan Sekine b. Hanzale'ye giderek ona şöyle demişti: "Benim Hz. Peygamber'e, Ali'ye yakınlığımı ve araplar arasındaki mevkiimi biliyorsun" Bunun üzerine Hanzale: "Ey Ebu Cafer, Allah seni affetsin. Sen kendisinden ilim öğrenilen bir kişinin, iddetim dolmadan beni mi istiyorsun?" demiş ve Ebu Cafer de: "Ben sana ancak Hz. Peygamber'e yakınlığımı anlattım" diyerek karşılık vermiştir.<sup>19</sup>

İşte, kocasının ölümünden dolayı iddet bekleyen bir kadına doğrudan doğruya evlenme teklifinde bulunmak yasaklanmış, ancak "Ta'rid" yoluyla, yani üstü kapalı biçimde evlenme isteğinin belirtilmesinde ise, bir sakınca olmadığı bu ayet ile açıklanmıştır. Bu da gösteriyor ki Kur'an, bir meseleyi "Ta'rid" yoluyla anlatmaya müsaade etmiş bulunmaktadır.

Ancak bir hakkı ortadan kaldırma, yahut farzlardan kurtulma veya haram olan bir şeyi helal yapmaya çalışma gibi hususlarda ise müsaade etmemiştir.<sup>20</sup> Diğer bir ifadeyle bir sözün açıkça söylenmesinin gerekli olduğu yerlerde "Ta'rid" yapmak haramdır. Çünkü bunda bir hakkın gizlenmesi ve karşı tarafın aldatılması sözkonusudur. Meselâ, alış-verişte, şahitlik ve fetva verme gibi konularda üstü kapalı söz söylemek doğru değildir.<sup>21</sup>

Öte yandan bir hakkı ortaya çıkarmak veya bir kötülüğü savmak için, bir sözü üstü kapalı biçimde söylemekte bir sakınca yoktur. Hatta böyle bir durumda "Ta'rid" yapmak vaciptir.<sup>22</sup> Mesela bir insanın malına veya canına saldırmak isteyen bir kimseye karşı bu yola başvurulması gereklidir. Nitekim bir bayram günü put-perestler İbrahim a.s.'ı da bayram yerine götürmek istemişlerdi. Fakat Hz. İbrahim, *فنظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم.* ayetinin de belirttiği gibi, dikkatlice yıldızlara baktı ve "Ben hastayım"<sup>23</sup> diyerek oraya gitmedi.

Burada İbrahim a.s. "Ben hastayım" sözüyle fiziki bir hastalığı değil, her an ölümle karşı karşıya bulunan bir insanın aciz ve hasta sayılabileceğini ifade etmiştir. Böylece "Ta'rid" yoluyla put-perestleri başından savmış ve onların putlarını kırma imkânı bulmuştur.<sup>24</sup>

Bu örnekler de gösteriyor ki Kur'an, çeşitli sebeplerden dolayı "Ta'rid" üslubunu da kullanmaktadır.

19 Taberi, Tefsîr, II. 322; Kurtubi, el-Cami'u li Ahkâmi'l-Kur'an, III. 188-189.

20 İbni Kayyim el-Cevziyye, İ'lamu'l-Muvakkî'in, III. 247.

21 Bkz. a.y.

22 A.y.

23 Es-Saffât: 88-89.

24 Zamahşeri, el-Keşşaf, III. 344; Kurtubi, el-Cami'u li Ahkâmi'l-Kur'an, XV. 93.

Her ne kadar müfessirler, "Ta'rîd" ile "Kinaye arasında bazı nüanslara işaret etmişlerse de<sup>25</sup> genel olarak Ta'rîd, Kinaye'nin bir bölümü şeklinde değerlendirilmektedir.<sup>26</sup> Bunun için Kur'an'daki çeşitli "Ta'rîd" örneklerine geçmeden önce, Kinaye üzerinde biraz durmak istiyoruz. Beyan alimleri, feshatt ve belâgat türlerinden biri olan "Kinaye"yi şöyle tanımlamışlardır:

Kinaye, herhangi bir manayı kendisi için konulmuş bir lafızla değil, o manaya gelen başka bir lafızla ifade etmektir.<sup>27</sup> Mesela, bir kimse hakkında طویل النجاد "kılıcının kayısı uzun" denilmesi, boyunun uzunluğunu; كثير الرماد "külü çok" denilmesi de misafirperverliğini ifade etmektedir.

Kinaye'nin hakikat veya mecaz oluşu üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları "Kinaye"nin mecaz olduğunu, bazıları da mecaz olmadığını söylemişlerdir. Ancak "Kinaye"nin mecaz olmadığı bir gerçektir. Çünkü "Kinaye"âe bir lafız hem kendi manasında kullanılmakta, hem de başka bir manaya gelmektedir. Mecazda ise lafız, yalnız konulduğu mananın dışında başka bir manada kullanılmaktadır.<sup>28</sup>

Öte yandan Kur'an'da "Kinaye"nin varlığı hususunda da ihtilaf edilmiştir.<sup>29</sup> Kur'an'da mecazın olmadığını söyleyenler, "Kinaye"nin de olmadığını söylemişlerdir. Ancak cumhur, Kur'an'da mecazın varlığını kabul ettiği gibi, "Kinaye"nin varlığını da kabul etmiştir.<sup>30</sup>

"Kinaye" Kur'an'da pek çok yerde geçmektedir. Bir meseleyi "Kinaye" yoluyla anlatmak, açık bir sözle anlatmaktan daha etkilidir.

25 Zamahşeri, "Kinaye" ile "Ta'rîd"i'n ayrı ayrı tariflerini yaparak bu farkı göstermeğe çalışmıştır. Ona göre "Kinaye", bir anlamı kendisi için konulmayan bir lafızla ifade etmektir. "Ta'rîd" ise, konuşulan bir sözle başka bir anlamı kasetmektir. (Zamahşeri, el-Keşşaf, I. 372-373.)

İbnü'l-Esir'de "Kinaye"yi, hakikat ve mecaz arasındaki ilişkiden dolayı, her ikisine de ihtimali olan bir manaya gelen; "Ta'rîd" ise, konulduğu mana itibarıyla hakikat ve mecaza ihtimali olmayan bir lafız olarak tarif etmiştir. (Suyuti, el-İtkan, II. 50).

26 وتقسيم الكناية أيضا باعتبار الوسائط ( اللوازم ) والسياق الى أربعة أقسام :  
تعريض وتلويح ورمز وإيماء. (Cevahiru'l-Belağa, s. 350)

27 Abdu'l-Kahir el-Curcani Delâilu'l-'I' caz, s. 53; Kadı Beydavî, I. 164; Zrekeşi el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, II. 301; Suyuti el-İtkan, II. 48.

28 Zrekeşi, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, II. 301.

29 A.y.

30 Bkz. A.y. Ayrıca Mecaz ve Kinaye'nin varlığını kabul etmeyenlere karşı Suyuti şöyle demektedir: "Şayet Kur'an'dan mecaz kaldırılmış olsa, güzelliğinin bir kısmı da gitmiş olur. Belâgat alimleri mecazın hakikattan daha belîğ olduğunu ifade etmişlerdir. Eğer Kur'an'da mecazın bulunmayışı gerekli olsaydı, onda hazif, te'kid ve kıssaların tekrarı ile diğer hususların da bulunmaması gerekirdi." (Suyuti, el-İtkan, II. 37.)

Sembol ve işaretlerle anlatmanın en güzel şekli "Kinaye"dir.<sup>31</sup> Kur'an'da "Kinaye" yapmayı gerektiren sebepler genel olarak şöyle izah edilmektedir:

a) *Allah'ın gücünün büyüklüğüne dikkatleri çekmek :*

"Sizi tek bir nefisten yaratan O'dur."<sup>32</sup> "هو الذى خلقكم من نفس واحدة." ayetinde geçen (من نفس واحدة) kelimeleri, Hz. Adem'den kinayedir. Burada insanları tek bir nefisten yaratan Yüce Allah'ın kudretinin büyüklüğü, kinaye yoluyla insanlara anlatılmak istenmektedir.<sup>33</sup>

b- *Bir anlami daha güzel sözle ifade etmek :*

"Bu kardeşimin doksan dokuz koyunu var, benim ise bir tek koyunum vardır."<sup>34</sup> ayetindeki na'ce (نعجة) kelimesi kadından kinayedir. Toplum içinde kadınları isimleriyle değil, aynı manaya gelen başka sözlerle zikretmek daha anlamlı ve daha güzeldir. Bundan dolayı Kur'an'da Hz. Meryem'den başka hiç bir kadının ismi zikredilmemiştir. Hz. Meryem'in isminin anılması ise, şu sebebe dayanmaktadır: Hıristiyanlar Hz. Meryem'in ilah oluşu hakkında ileri geri söz edince, Cenab-ı Hak'da onu adıyla anarak hıristiyanların iddia ettikleri gibi bir ilah olmadığını açıklamıştır.<sup>35</sup>

Ayrıca sözü güzelleştirmek için, "كأنهن بيض مكنون" "Sanki onlar saklı yumurta gibidirler."<sup>36</sup> ayetinde olduğu gibi, (بيض) kelimesi hür kadınlardan kinayedir. Böylece beyd (بيض) kelimesi ile hür kadınların anılması, söze canlılık ve güzellik kazandırmaktadır.<sup>37</sup>

c- *Açık ifadenin hoş olmadığı yerlerde, anlami kinaye yoluyla belirtmek :*

Mesela, cinsi münasebet yerine, ملامسة (dokunma), مباشرة (birleşme), افشاء (içli dışlı olma), الغشيان (örtme), مراودة (cinsel arzu), لباس (elbise) ve حرث (tarla) gibi kelimeler kinaye olarak zikredilmişlerdir.<sup>38</sup>

31 Suyuti, el-İtkan, II. 48; Subhi Salih, Mebahis, s. 330.

32 El-A'raf: 189.

33 İbni Kesir, Tefsir, I. 448; Zerkeşi, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, II. 301; Suyuti, el-İtkan, II. 48-49.

34 Sâd: 23

35 Bkz. Suyuti, el-İtkan, II. 49.

36 Es-Sâffât: 49.

37 Zerkeşi, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, II. 307.

38 Bkz. Zerkeşi, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, II. 303-304; Suyuti, el-İtkan, II. 49; Subhi Salih, Mebahis, s. 330.



e- Söze mübalağalı bir anlam kazandırmak :

وقالت اليهوديد الله مغلوله "Yahudiler, Allah'ın eli bağıdır, dediler."<sup>39</sup> Burada مغلوله kelimesi, cimrilikten kinayedir. Yahudiler bu sözleriyle Yüce Allah'a cimrilik isnad etmişlerdir. Bütün noksanlıktan uzak olan Cenab-ı Hak, aynı ayetin devamındaki بل يده مبسوطان "Hayır O'nun iki eli de açıktır" ifadesiyle cimriliği şiddetle reddetmektedir. Bu söz de cömertlikten kinayedir ve bununla Yüce Allah'ın çok cömert olduğu vurgulanmaktadır.<sup>40</sup>

e- Bir sözü daha etkili duruma getirmek :

أومن ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين "Süs içinde yetiştirilip mücadele edemeyecek olan mı?"<sup>41</sup> ayetiyle de kadınlardan kinaye yapılmaktadır. Bu ifade yerine eğer kadın lafzı kullanılmış olsaydı, söz bu kadar etkili olmazdı. Bununla da meleklerle isnad edilen dişilik ve Allah'ın kızlarıdır, şeklindeki iddialar reddedilmektedir.<sup>42</sup>

Bütün bu örnekler, Kur'an'da "Kinaye"nin var olduğunu göstermekte, dolayısıyla "Kinaye"nin bir bölümünü oluşturan "Ta'rid"nin de varlığını ispat etmektedirler. Şimdi konumuzun esasını teşkil eden "Ta'rid"nin Kur'an'da nasıl kullanıldığını ve ne gibi faydalar sağladığını açıklamaya çalışalım. Kur'an'daki "Ta'rid" örneklerini başlıca üç kategoride toplamak mümkündür:

a) Söz, konuşan kimse vasıtasıyla ikinci şahsa anlatılmak istenmektedir: وما لي لأعبد الذي فطرني وإليه ترجعون "Beni yaratana niçin kulluk etmiyeyim? Oysaki siz O'na döndürüleceksiniz."<sup>43</sup> Bu ayette geçen "Beni yaratana niçin kulluk etmiyeyim?" sözü ile karşı tarafa "Ta'rid" yapılmakta ve "Niçin sizi yaratana ibadet etmiyorsunuz?" demek istenmektedir. Çünkü ayetin sonundaki "O'na döndürüleceksiniz" ifadesi, burada "Ta'rid" yoluyla bir anlatımın varlığını göstermektedir. Eğer "Ta'rid" yoluyla bir anlatım olmasaydı ayetin sonu, وإليه أرجع "O'na döneceğim" şeklinde olurdu.<sup>44</sup>

39 El-Maide: 64.

40 Taberi, Tefsir, VI. 193-194; Ebu'l-Ferec el-Cevzi, Zadü'l-Mesir, II. 392-393; Zerkeşi, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, II. 308.; Subhî Salih, Mebahis, s. 331.

41 Ez-Zuhuf: 18.

42 İbni Kesir, Tefsir, IV. 125; Zerkeşi, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, II. 307-308; Suyuti, el-Itkan, II. 49.

43 Yasin: 22

44 Bu ayette olduğu gibi takip eden diğer üç ayette de aynı üslubun tekrarlandığı görülmektedir. Mesela, "Allah'tan başkasını tanrılar edinir miyim?" ayetiyle "Ta'rid" yapılmakta ve karşı tarafa "Siz Allah'tan başkasını tanrılar mı ediniyorsunuz?" anlamını vurgulamaktadır. (Zerkeşi, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, II. 313.

Ta'rid yoluyla anlatımın inceliği ve etkinliği bu örnekte apaçık görülmektedir. Zira söz, eğer nasihat edilmesi istenen kişilere, "Ta'rid" yoluyla değil de doğrudan doğruya yöneltilmiş olsaydı bu ifade onları rahatsız ve rencide edebilirdi. Fakat burada ise konuşan kişi, karşısındakine değil sanki kendine nasihat etmektedir. Oysaki asıl gayesi, karşısındakine öğüt vermektir. Bu tarzdaki nazik ve ince ifadeyle hem muhatap rencide edilmekten kaçınılmakta, hem de anlatılmak istenen hususun daha rahat kabul görmesi hedeflenmektedir.<sup>45</sup> Ayrıca bu tür bir yaklaşımla nasihatla bulunan kişinin olgun, mütevazı ve güzel ahlak sahibii olduğuna da işaret edilmektedir.<sup>46</sup>

Aynı konuda başka bir örnek de şudur:

وإنا أوأياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبین "Doğru yolda veya apaçık bir sapıklıkta olan ya biziz, ya da sizsiniz."<sup>47</sup>

Bu ayetle de "Ta'rid" yoluyla karşı tarafa bir mesaj verilmek istenmektedir.<sup>48</sup> Eğer "Ta'rid" yapılmayıp direkt olarak karşı tarafa hitap edilmiş olsaydı, ayetin anlamı şöyle olurdu: "Gerçekten doğru olan biziz, sapık yolda olan da sizsiniz" Çünkü Hz. Peygamber'in sapık yolda olması söz konusu olamaz<sup>49</sup>. Ancak karşı tarafın sapık yolda olduğu onlara doğrudan doğruya söylenmeyip, "ya biz, yahut siz" şeklinde müşterek bir nokta oluşturularak, belli nezaket kuralları içinde, gayet yumuşak bir üslupla anlatılmıştır. Bununla da amaçlanan husus, karşı tarafı rahatsız edip kızdırmadan, istenilen mesajı vermektir. Bunun için "Ta'rid", el-Hıtap el-Munsıf (İnsafılı Hitap) diye de isim verilmiştir. Çünkü bu tür bir hitap karşısında kalan kişi, düşünüp kendi kendine bazı sorular soracak ve hakkı teslim etmek zorunda kalacaktır.<sup>50</sup>

Diğer bir ayette de bu üslup biraz daha yumuşak bir şekilde şöyle tekrar edilmektedir: قل لا تسئلون عما آجرمنا ولا نسئل عما تعملون

"De ki, işlediğimiz suçlardan siz sorumlu değilsiniz, sizin yaptıklarınızdan da biz sorumlu değiliz."<sup>51</sup>

Görüldüğü gibi, yukarıdaki ayette iki taraftan birinin sapıklık içinde olduğu belirtilmişken, bu ayette suç karşı tarafa değil, bizzat konuşa-

45 Zamahşeri, el-Keşşaf, III. 319; Kadı Beydaâvî, Envaru't-Tenzil, II. 309

46 Bkz. Zerkeşi, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, II. 313.

47 Sebe': 24.

48 Bkz. Zamahşeri, el-Keşşaf, III. 289; Âlusî, Ruhü'l-Meânî, XXII. 140.

49 Bkz. Taberi, Tefsir, XXII. 64-65; Kurtubî, el-Cami'u li Ahkâmi'l-Kur'an, XIV, 298-299.

50 Zamahşeri, el-Keşşaf, III. 289; Zerkeşi, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, II.313-314.

51 Sebe': 25.

na isnad edilmiştir.<sup>52</sup> Şayet "Ta'rîd" yapılmayıp açık bir ifade kullanılmış olsaydı ayetin anlamı: "Bizim yaptıklarımızdan siz sorumlu değilsiniz, sizin suçlarınızdan da biz sorumlu değiliz şeklinde olurdu.<sup>53</sup> Fakat burada karşı tarafın suçlu olduğu bilindiği halde, onlara "işlediğiniz suçlardan sorumlu değilsiniz" denmeyip, "yaptığınız işlerden sorumlu değilsiniz" demek suretiyle çok ince ve düşündürücü bir ifade kullanılmıştır. Bu tarz bir yaklaşımla ilk önce karşı tarafın düşünmesine engel olan kızgınlık bertaraf edilmiş ve sert hava yumuşatılarak bir düşünme ortamı sağlanmıştır.<sup>54</sup>

Eğer insan işlemiş olduğu suçla anılır ve onunla itham edilirse, hemen kızıp öfkelenir ve düşünme fırsatı bulamadan karşı tarafla tartışmaya girer. İşte Kur'an, müsbet bir netice elde edebilmek için, "Ta'rîd" yoluyla bu ince ve yumuşak üslubu yer yer tekrarlayarak insanları düşünmeğe teşvik etmektedir.

b) Muhatap vasıtasıyla üçüncü şahıs kastedilmektedir: Meselâ, Cenab-ı Hak bütün peygamberlerine hitap ederek, onların şahsında ümmetlerini kastedmektedir.

ولقد اوحى اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين

"Sana ve senden öncekilere şöyle vahyedildi: Andolsun eğer Allah'a ortak koşarsan, amelin boşa çıkar ve zarara uğrayanlardan olursun."<sup>55</sup> Bu Ayet ile doğrudan doğruya Hz. Peygamber'e hitap edilmekte ise de, asıl kastedilen başkalarıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in Allah'a ortak tanınması sözkonusu olamaz.<sup>56</sup> Burada da üstü kapalı biçimde yani, "Ta'rîd" yoluyla muhataplar uyarılmak istenmektedir. Asıl hedef, insanları düşünmeğe sevk etmek ve onların gerçekleri görmelerini sağlamaktır.

Aynı üslubun başka bir ayette de şöyle tekrar edildiği görülmektedir: "Size açık açık deliller geldikten sonra yine haktan kayarsanız"<sup>57</sup> Bu ayette geçen زلتم ifadesiyle Hz. Peygambere ve müminlere hitap edilmektedir. Ancak bundan Hz. Pey-

هذا أبلغ فى الانصاف حيث عبر عن الغفوات التى لا يخلو عنها مؤمن بما يعبر به عن العظام وأسند الى النفس و عن العظام من الكفر ونحوه بما يعبر به عن الهفوات وأسند للمخاطبين وزيادة على ذلك أنه ذكر الاجرام المنسوب الى النفس الماضى الدلالة على التحقق وعن العمل المنسوب الى الخصم

(Âlusî, Ruhul-Meânî, XXII.141)

53 Zamahşeri, el-Keşşaf, III, 289; Kadı Beydâvi, Envaru't-Tenzil, II, 290.

54 Bkz. Fahrüddin er-Razî, Mefatihuel-Gayb, VII, 17.

55 Ez-Zümer: 65.

56 Zerkeşî, el-Burhan fi Ulumi'l-Kuran, II, 312; Suyût, el-Itkan, II.50.

57 El-Bakara: 209.

gamber ve inananlar değil, "Ta'rid" yoluyla kitap ehli kastedilmektedir. Çünkü sözü edilen zelle Hz. Peygamber ve müminlerden değil, kitap ehlinden sadır olmuştur.<sup>58</sup>

Ancak bazı müfessirler, bu ayet-i kerimenin muhatabının Hz. Peygamber ve müminler olabileceğini söylemişlerdir. Zira bir şeyin var olabileceğini farz etmek, mutlak olarak onun meydana gelmesini gerektirmez. O farz edilen şey, imkân dahilinde olabileceği gibi, imkânsız da olabilir.<sup>59</sup>

Bu ayetlerde olduğu gibi, muhatap vasıtasıyla üçüncü şahsa hitap eden pek çok ayet vardır. Bunların hepsine burada yer vermek mümkün değildir. Biz bunlardan iki örnek daha vermekle yetinmiş olacağız: "يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين Ey peygamber, Allah'tan kork, kâfirlere ve münafıklara itaat etme."<sup>60</sup>

Burada her ne kadar Hz. Peygamber'e hitap edilmekte ise de, onun şahsında bütün ümmeti kastedilmektedir.<sup>61</sup> Çünkü Hz. Peygamber gerektiği gibi Allah'tan korkmaktadır. Hatta insanların Allah'tan çok korkanı odur. Bunun için Hz. Peygamberin kâfirlere ve münafıklara itaat etmesi düşünülemez. Ta'rid yoluyla bildirilmek istenen husus, müminlerin Allah'tan korkmaları, kâfirlere ve münafıklara itaat etmeleridir.<sup>62</sup>

فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك.

"Eğer sana indirdiğimiz kitaptan şüphe ediyorsan..."<sup>63</sup> ayetiyle de, Kur'an'dan şüphe eden inkârcılara "Ta'rid" yoluyla gerçekler anlatılmak istenmektedir. Çünkü Hz. Peygamberin kendisine inen Kur'an'dan şüphe etmesi sözkonusu değildir.<sup>64</sup>

c) Söz, üçüncü şahıs vasıtasıyla muhataplara anlatılmak istenmektedir: Bu konuda da pek çok ayet-i kerime vardır. Şimdi bunlardan değişik örnekler üzerinde duralım:

بل فعله كبيرهم هذا فاستلوهم إن كانوا ينطقون "İbrahim a.s.: Hayır onu şu hü yükleri yapmıştır; konuşabiliyorlarsa onlara sorun, dedi."<sup>65</sup>

58 Zerkeşi, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, II. 312.

59 Bkz. A.y.

60 El-Ahzab: 1.

61 Ebu'l-Fereç el-Cevzi, Zadü'l-Mesir, VI. 318; Suyuti, el-Itkan, II. 37.

62 Bkz. Suyuti, el-Itkan, II. 37.

63 Yunus: 94.

64 Bkz. Âlusî, Ruhü'l-Meânî, XI. 189.

65 El-Enbiya: 63.

İbrahim a.s.ın puta tapanlarla alay ederek, “onlara sorun” demesindeki gayesi, büyük putun herhangi bir şey yapmaktan aciz olduğunu, dolayısıyla onların yanlış yolda olduklarını kendilerine göstermektir. Yoksa Hz. İbrahim *بل فعله كبيرهم هذا* “onu şu büyükleri yapmıştır” sözüyle, bu işi gerçekten büyük putun yaptığını kasetmiş değildir. Burada İbrahim a.s. kavminin yanlış yolda olduğunu onlara açıktan acığa söylemeyip, dolaylı bir şekilde yani “Ta’rîd” yoluyla anlatmıştır.<sup>66</sup> Bundaki asıl amacı da muhatapları düşünmeğe, sevkettir. Çünkü bir meselenin “Ta’rîd” yoluyla anlatılmasında ayrı bir incelik vardır. Yani sözü açık olarak söylemekten daha etkili ve daha düşündürücüdür. Bunun için araplar “Ta’rîd” üslubunu çok kullanmaktadırlar.<sup>67</sup>

Bu konuda başka bir misal de şu ayet-i kerimeyi gösterebiliriz: *قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين.* “De ki, eğer iddia ettiğiniz gibi, Rahman’ın bir çocuğu olsaydı, sizden önce ona inanan ben olurum.”<sup>68</sup> Bu ayette geçen *إن* şart edatı olarak değerlendirilirse, “Ta’rîd” yoluyla bir anlatım şekli ortaya çıkmaktadır. Zira, “Rahman’ın bir çocuğu olsaydı, sizden önce ona inanan ben olurum” ifadesiyle, karşı tarafa Allah’ın çocuğunun olmadığı anlatılmak istenmektedir.<sup>69</sup>

Fakat bu anlatış, doğrudan doğruya “Allah’ın çocuğu yoktur; O, çocuk yapmaktan münezzehtir” şeklinde değil, “Ta’rîd” yoluyla yapılmaktadır. Tabiatıyla burada söz, meseleyi direkt olarak anlatmaktan daha da uzamış olmaktadır. Bunun da gayesi, Yüce Allah’ın çocuğunun olmadığını kuvvetle vurgulamaktır.<sup>70</sup>

Eğer yukarıdaki ayette geçen *إن* ma ma anlamında alınırsa, o zaman ayetin manası: “Rahman’ın çocuğu yoktur, O’nun çocuğunun olmadığını, Mekke ehlinde ilk tasdik eden benim.”<sup>71</sup> şeklindedir.

Görülüyor ki, insanları ikna etme hususunda sözün daha etkili ve daha düşündürücü olabilmesi için, “Ta’rîd” yoluyla bir anlatım şekli tercih edilmiştir. Bunun yanında gerçekleri göremeyen inatçı ve katı kalpli kimselerin kınanmasında da yine aynı üslubun kullanıldığına sık sık rastlamak mümkündür. Şimdi bu hususa da ayetlerden birkaç örnek

66 Ebu’l-Fereç el-Cevzi, *Zadü’l-Mesir*, V. 360; Kurtubî, *el-Cami’u li Ahkâmîl-Kur’an*, XI, 300; Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi’l-Kur’an*, II. 311.

67 Bkz. Ebu’l-Fereç el-Cevzi, *Zadü’l-Mesir*, V. 360.

68 *Ez-Zuhuf*: 81.

69 Bkz. İbni Kesir, *Tefsir*, IV. 136.

70 *وهذا كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل لغرض وهو المبالغة في نفي الولد والاطناب فيه.* (Zamahşeri, *el-Keşşaf*, III. 497.)

71 Bkz. Kurtubî, *el-Cami’u li Ahkâm’il-Kur’an*, XVI. 119.

vermek suretiyle makalemizi noktalamak istiyoruz: إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلوة.

“Sen ancak görmeden Rabbinden korkanları ve namaz kılanları uyarırsın.”<sup>72</sup>

Burada Allah'tan korkmayanların “Ta'rid” yoluyla kınandıkları görülmektedir. İnkârcılar aşırı inatlarından dolayı söylenen sözü duymamakta ve anlamamaktadırlar. Sanki onlar gören göz, işiten kulak ve duyan kalpten mahrum kalmışlardır. Böyle olunca onları uyarmakla uyarmamak arasında bir fark yoktur. Sözü edilen ayetle de anlatılmak istenen budur. Fakat bu husus onlara açıktan açığa söylenmeyip “Ta'rid” yoluyla, (Sen ancak Rabbinden korkanları uyarırsın, sözüyle) “Allah'tan korkmayanları uyarman mümkün değildir” demek istenmektedir.<sup>73</sup>

Böylece muhataplar üzerinde daha derin bir etki yaparak, onların akıllarını kullanmalarına ve düşünüp gerçekleri görmelerine çalışılmaktadır.

Öte yandan gerçekleri ancak akıl sahiplerinin görebileceği vurgulanan başka bir ayette de aynı üslubun kullanıldığı görülmektedir: إنما يتذكر أولو الألباب “Ancak akıl sahipleri ibret alır.”<sup>74</sup> Bu ayette ibret almayanların akılsız oldukları, “Ta'rid” yoluyla ifade edilmektedir. Dikkat edilirse burada ibret almayanlardan doğrudan doğruya söz edilmemiştir. Ancak akıl sahiplerinin ibret alacağı açıklanmak suretiyle, ibret almayanların akılsızlığı ortaya konulmaktadır. Çünkü onlar, nefsi arzularının kendilerine galip gelmesi sebebiyle düşünüp ibret alamamakta, dolayısıyla akılsız bir varlık durumuna düşmektedirler.<sup>75</sup>

İşte, inkârcıların “Ta'rid” yoluyla kınanmaları, açıktan açığa kınanmalarından daha etkili olduğundan ayetlerde bu tür anlatım tarzına sık sık rastlanmaktadır. Bazan da “Ta'rid” yoluyla yapılan övgü ve kınamanın aynı ayette yer aldığı görülmektedir: Mesela, وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحرقل نار جهنم أشد حرا.

“Allah yolunda malları ve canlarıyla cihad etmekten hoşlanmadılar: Sıcakta sefere çıkmayın dediler. De ki, Cehennem ateşi daha sıcaktır.”<sup>76</sup> ayetinde canları ve mallarıyla Allah yolunda savaşmayı, evlerinde

72 Fatır: 18.

73 Zamahşeri, el-Keşşaf, III. 305; Fahrüddin er-Razi, Mefatihü'l-Cayb, VII. 38.

74 Er-TR'ad: 19.

75 Zerkeşi, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, II. 314; Suyuti, el-İtkan, II. 50.

76 Et-Tevbe: 81.

oturmaya tercih eden ve Allah'ın rızasını kazanmak için büyük çilelere katlanan müminler, Ta'rid yoluyla övülmektedirler. Oysaki münafıklar, Allah yolunda savaşa çıkmaktan hoşlanmıyorlardı. Çünkü müminleri savaşa teşvik eden iman ve inanç onlarda yoktu.<sup>77</sup>

Diğer taraftan aynı ayetin devamında sıcaklığı bahane ederek savaştan geri kalan münafıkların cezalandırılacakları yine Ta'rid yoluyla anlatılmaktadır. Sözü edilen ayette Cehennem ateşinin daha şiddetli olduğu belirtilmekle birlikte, asıl anlatılmak istenen gerçek, dünyanın geçici sıcaklığını bahane ederek savaştan geri kalanların, harareti daha şiddetli olan Cehennem ateşine girecekleri hususudur.<sup>78</sup>

Demek oluyor ki, asıl gayesi insanları irşad etmek olan Kur'an, en etkili anlatım yollarından biri olan "Ta'rid"a geniş ölçüde yer vermektedir.

### SONUÇ

Kur'an'ı iyi anlayabilmek için onun gayesini, dilini ve üslubunu çok iyi bilmek lazımdır. Kur'an'ın üslubunun başka eserlerin üslubundan çok farklı olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Kur'an, insanın akıl ve mantığına hitap ederken, onun duygusal yönünü de ihmal etmez. Bunun için Kur'an, getirmiş olduğu gerçekleri çok canlı ve etkili bir üslupla insanlara sunmaktadır. Edebi söz ve sanatların bütün inceliklerini içeren Kur'an, bunlar arasında "Ta'rid"a da geniş ölçüde yer vermektedir. Zira bir meselenin "Ta'rid" yoluyla anlatılmasının, açık bir şekilde anlatılmasından daha etkili olduğu, gerek dilciler, gerekse müfessirler tarafından belirtilmiştir.

Mesela, putperestlerin İbrahim (a.s.)'a: "Putları esen mi kırdın?" şeklindeki sorularına karşılık onun: "Hayır, onu şu büyükleri yapmıştır" diye cevap vermesi, bir "Ta'rid" dir.

Burada Hz. İbrahim: "Onu şu büyükleri yapmıştır, konuşabiliyorlarsa onlara sorun" ifadesiyle putperestleri düşünmeğe sevk etmek istemiştir. Nitekim ayet-i keşrimenin de belirttiği gibi; "Bir ara kendi kendilerine, hakikaten siz haksızsınız"<sup>79</sup> demeleri, az da olsa İbrahim (as.)'ın onları düşünmeğe sevkettiğini, dolayısıyla her şeyden aciz olan putların tanrı olamayacaklarını, onlara anlattığını göstermektedir. Eğer yanlış yolda olduklarını onlara, "Ta'rid" yoluyla değil de doğrudan

77 Zamahşeri, el-Keşşaf, II. 205; Kâdi, Beydavî, I. 514.

78 Kâdi, Beydavî, I. 514; Subhi Salih, Mebahis, s. 332.

79 El-Enbiyâ: 64.

doğruya söylemiş olsaydı, hiçbir şey düşünmeden hemen üzerine saldırıp onu öldürmeğe çalışırlardı.

İşte, bir sözü Ta'rid yoluyla anlatmanın onu açıktan açığa anlatmaktan daha etkili ve daha düşündürücü olduğu açıkça görülmektedir. Bundan dolayı Kur'an, insanları ikna ve irşad etmek için, en etkili ifade şekillerinden biri olan Ta'rid sanatını yalnız, üzerinde durduğumuz ayetlerde değil, daha pek çok ayette kullanmıştır. Bu bakımdan "Ta'rid" konusunun iyice bilinmesi, Kur'an'ın anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA

##### KUR'AN-I KERİM

- ALİ el-Carim ve Mustafa Emin, el-Belağatu'l-Vadiha, Mısır, (t.y.)
- ÂLUSİ, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Muhammed, Ruhul-Meânî fi Tefsiri'l-Kuran'î'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî, Beyrut, (t.y.)
- ATEŞ, Prof. Dr. Süleyman, Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali, Ankara.
- BAKILLÂNİ, el-Kâdi Ebu Bekr Muhammed, b. Tayyib, İ'cazu'l-Kur'an, Mısır, 1370/1951.
- BEYDÂVİ, Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed, Envarut-Tenzil ve Esraru't-Te'vil, İstanbul, 1314/1896.
- CASSÂS, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi, Ahkâmu'l-Kur'an, Beyrut, 1405/1985.
- CURCANİ, Abdul-Kahir, Esraru'l-Belağa, el-Kahire, 1392/1972.
- CURCANİ, Abdu'l-Kahir, Delailu'l-İ'caz, Mısır, (t.y.).
- EBU MANSUR, Muhammed b. Ahmed el-Ezheri, Tehzibu'l-Luğa, Mısır, 1964.
- ENDELUSİ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf, el-Bahru'l-Muhît, Mısır, 1328.
- GUSTAVE Le Bon, Kitleler Psikolojisi, İstanbul, 1974 (Çev. Selaheddin Dmirkan)
- İBNİ KAYYİM el-Cevziyye, İ'lamu'l-Muvakkî'in, Beyrut, 1397/1977.
- İBNİ KESİR, Ebu'l-Fida İsmail, Tefsiru'l-Kur'an'î'l-Azîm, Mısır, 1388.
- İBNİ MANZUR, Lisanu'l-Arap, Beyrut, (t.y.).
- İBNİ KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, Tefsiru Garibi'l-Kur'an, Beyrut, 1398/1398/1978.
- İBNU'L-CEVZİ, Ebu'l-Fereç Cmaluddin Abdurrahman b. Ali, Zadu'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr, Beyrut, 1384/1974.
- İBNU'L-ESİR, en - Nihaye fi Garibi'l-Hadis, Kahire, 1322/1904.
- KURTUBİ, EBU Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Cami'u li Ahkâmi'l-Kur'an, Beyrut, 1405/1985.
- MUHAMMED, Ebu Zehra, el-Mu'cizetü'l-Kübra el-Kur'an, Daru'l-fikri'l-Arabî, 1390/1970.
- MUHEMMED, Reşid Rıza, Tefsiru'l-Menar, Mısır, 1373/1954.



- MUSTAFA, Sadık er-Rafî'i, İ'cazu'l-Kur'an ve 'l -Belağatü'n-Nebeviyye, Mısır, 1375/1956.
- RAĞİB, el-İsfahânî, el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an, İstanbul, 1986.
- RAZÎ, Fahrüddîn Muhammed, Mefatihü'l-Gayb, İstanbul, 1308/1890.
- SEYYİD, Ahmed el-Haşimî, Cevahirü'l-Belağa , Mısır.,
- SEYYİD, Kutup, Kur'an'da Edebî Tasvîr, Ankara , 1969 (Çev. Süleyman Ateş).
- SEYYİD, Muhammed Murteza az-Zehîdî, Tacu'l-Ârûs min Cevahiri'l-Kamus, Mısır, 1306/1888.
- SEYYİD, Şerif el-Curcanî, et-Tarifât, İstanbul, (t.y.).
- SUBHÎ es-Salih, Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an, Beyrut, 1981.
- SUYUTÎ, Celalu'd-Din, el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an, Mısır, 1306/1888.
- TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Cami'u'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an, Mısır, 1323/1905.
- TAHİR Ahmed ez-Zavî, Tertibü'l-Kamusi'l-Muhît, Mısır, 1970,
- ZAMAŞSERÎ, Muhammed b. Ömer, Esasu'l-Belağa,
- ZAMAŞSERÎ, Muhammed b. Ömer, el-Keşşâf, Kahire, 1373/1953.
- ZERKANÎ, Muhammed Abdul'-Azîm, Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an, Mısır, 1372.
- ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, Beyrut, 1391/1973.

## ALLAH'IN TAKDİRİ-KULUN TEDBİRİ

Yrd.Doç.Dr. Ahmet AKBULUT

Kader problemi, insanın insan olmasından kaynaklanan bir mesele olup, insanlığın sorunudur. Gelmiş geçmiş, dinli – dinsiz birçok düşünürün bu konu ile ilgilendiği gibi, dinler de bu hususda farklı görüşler bildirmişlerdir. Ancak, günümüze değin, insan aklının kabul edebileceği bir çözüme ulaşamamıştır<sup>1</sup>. Bunun sebeplerinden biri, sorunun karmaşıklığı olsa gerektir. Fakat meselenin çözülememiş olması, çözülemeyecek anlamına da gelmez. Kaldı ki, bizim görevimiz gerçeği araştırmaktır. Gerçeği keşfetmeyi başaramazsak dahi, zorluğun mahiyetini tesbit etmiş oluruz ki, bu da önemli bir aşama sayılabilir. Konunun ortaya konmasında geçmiş ile hesaplaşmaktan çekinmemek gerekir. Zira, geçmiş ile hesaplaşamayan düşünce, geçmişin tekrarı olur ki, bu da düşünce değildir.

Biz, kaderi, “Allah’ın sırlarından bir sır<sup>2</sup>” olarak görmediğimiz gibi, Hz. Peygamber’in de bu konudaki tartışmaları ve kendisine soru sorulmasını yasakladığına dair rivayetleri<sup>3</sup> şüphe ile karşılıyoruz. Probleme makul bir izah tarzının bulunabilmesi için, hareket noktasının doğru belirlenmiş olması lazımdır. Kader insanın meselesi olduğuna göre, insandan hareket etmek durumundayız. Bu dünyada insan eli kolu bağlı mahkum bir varlık mıdır? yoksa çeşitli seçenekleri olan hür bir varlık mıdır? Her şeyi yapıp – eden Tanrı ise, insan neyi yapıp etmektedir?<sup>4</sup> Eğer insan, rotası çizilmiş bir varlıksa onda iradenin olmasına, aklın bulunmasına gerek var mıdır? Sorumluluğu olmayan varlıklar gibi, insandan da mihaniki olarak hareket etmesi mi istenmiştir? Ya da varoluşunun gayesini bilinçli olarak yerine getirmesi mi beklenmektedir?

1 Taftazanî, Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri, 157. Akkad, Kur’an Felsefesi, 150-203. Abdülhamit, İslâmda İtikadî Mezhepler, 269.

2 Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, 128.

3 Tirmizî, 4/443. İbn Hanbel, Müsned, 2/178.

4 Aydın, Din Felsefesi, 90.

Mutlak Varlık Allah'dır. Ancak, insan da bir varlıktır ve Allah'dan ayrı bir varlıktır. Şahsiyeti, akli iradesi bulunan ve sorumlu olan bir varlık. İnsanı bu şekilde yaratan da Allah'dır. Kâinatta yaratılan her varlığın, kendisine has bir kaderi bulunmaktadır. İnsanın kaderi de iyilik ve kötülük işleyecek tarzda yaratılmış ve kendisine akıl ve irade verilmiş olmasıdır. İnsanın gayesi Allah tarafından tesbit edilmiş olmasına rağmen, bu hedefin gerçekleştirilmesini Allah, insana bırakmıştır. İnsan, akli, iradesi ve tecrübesi ile bu gayeyi gerçekleştirebilecek imkâna sahiptir. Amacı gerçekleştirip-gerçekleştirmemekte insan serbest bırakılmıştır. Yani, insana bu hürriyeti Allah vermiştir<sup>5</sup>. İnsan Allah tarafından yaratılmış ve fakat O'nun tarafından kurulmamıştır. Kısaca, insan bilinçli sorumlu ve hür bir varlık olup, Allah'ın yeryüzündeki "halifesi" dir<sup>6</sup>.

Alemde olan ve olacak olanlar, ki bunlara insan davranışları da dahildir, Allah tarafından tesbit edilmemiş<sup>7</sup> ise, bu aynı zamanda Allah'ı da atıl bırakmaktır. Bu noktaya işaretle Muhammed İkbâl; "Kanaatimce, evrenin önceden düşünülerek yapılmış bir plânın, zamanla bilgili bir şekilde işleyişi olduğu yolundaki görüşten, Kur'an-ı Kerim'in görüşüne daha yabancı bir şey olamaz."<sup>8</sup> demektedir. Her şeyin ezeli program dahilinde cereyan etmesi durumunda, İlahî faaliyet için de imkân kalmaktadır. Halbuki, Kur'an: "O'nu (Canabı Hakkı) her an yeni bir iş meşgul eder,"<sup>9</sup> buyurmaktadır. Ezelde bizim için tesbit edilenin dışında davranma imkânımız varsa bu tesbitin, yoksa iradenin, hürriyetin ve sorumluluğun anlamı olamaz. Kısaca, klasik kader anlayışı, yalnız insanın varoluşunu anlamsız kılmamakta, aynı zamanda, Allah'ı da atıl hale getirmektedir.

Allah, insanı kendi elinde oyuncak bir varlık olarak mı, yoksa akıllı ve vicdanlı, yani özgür ve sorumlu bir kul olarak mı yaratmıştır? Bu mesele üzerinde düşünmek gerekir. Aksi halde, Sartre'nin ileri sürdüğü gibi, Tanrının olması, insanın hür olmasına engel teşkil eden bir varlık<sup>10</sup> olarak ortaya çıkacaktır. Kaldı ki, insanın hür ve sorumlu bir varlık olmasını Allah dilemiştir. Eğer insan daha önceden belirlenmiş bir yoldan

5 Öner, İnsan Hürriyeti, 31.

6 Bakara-30. Sa'd-26. Zemâhşeri, Keşşâf, 1/62. Yazır, Hak Dini, 6/4093. Halifenin, hangi anlama geldiğini izan için bkz. Yazır, Hak Dini, 1/299. Atay, Allah'ın Halifesi İnsan, A.Ü.İ.F. Der. Cilt-18 Sh.: 74

7 İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, 270.

8 İkbâl, İslâm Düşüncesinin Yeniden Doğuşu, 82.

9 Rahman-29.

10 Öner, İnsan Hürriyeti, 35-41.

gidiyor ve "Alemden olup biten her şey Allah tarafından tayin edilmiş" ise, "Allah tarafından tayin edilmiş bir şey başka bir tarzda ve başka bir düzende"<sup>11</sup> olamayacağından insan için iradî-gayri iradî ayırımının yapılmasına da, Allah'ın kâinata müdahale etmesine de gerek kalmayacaktır. Bu durumda, insanın yaptıklarından sorumlu olmasının<sup>12</sup> dahi bir anlamı olmayacaktır. Bu neticeyi, Kur'an'ın ortaya koyduğu dünya görüşü ile uzlaştırmaya imkân yoktur. O halde, kader kavramının keyfi olarak kullanılmasına Kur'an müsaade etmiş midir? Bunu tetkik etmeden önce, kader konusunda müslüman kültürüne kısaca bir göz atmak faydalı olacaktır.

İslâm öncesi Arab toplumunda da kader hususunda değişik görüşler vardı. Ezeli tesbit ve tayini benimseyenler olduğu gibi, buna karşı çıkarak insanın hür olduğunu kabul edenler de bulunmaktaydı<sup>13</sup>. Ashında, kader konusunda bu iki karşıt kutup, insan topluluklarında her zaman kendiliğinden ortaya çıkmıştır<sup>14</sup>. Çünkü insanoglunun, kendi kusuru neticesi ortaya çıkan en basit şeyleri dahi kadere yüklemesi, onun kolayına gelmektedir. Gerçekten de kader kavramı, aklını kullanmak istemeyene sığınma imkânı vermekte ve insanın kendi kendini hipnotize etmesine yaramaktadır.

Hz. Peygamber döneminde; kader meselesinin Sahabe arasında konuşulduğu, hatta Hz. Peygamber'in, kader konusunda kendisine soru sorulmasını ve Ashab arasında tartışma yapılmasını yasakladığına dair haberler nakledilmiştir<sup>15</sup>. Bu yasaklamaya rağmen, kader hususunda Hz. Peygamber'e isnad edilen ve hadiscilerin "sahih" olarak nitelendirdikleri hadisleri, hadis kitaplarında bolca bulmak mümkündür. Kader ile ilgili birkaç hadisi örnek olarak zikretmek faydalı olacaktır.

Hz. Peygamber'e isnad edilen bir hadiste, Hz. Peygamber'in, Allah'dan üç şey istediğini ve Allah'ın ikisini verdiğini bildirerek, "müslümanlar arasında isyan olmamasını istedim. Fakat Allah bunu kabul etmedi"<sup>16</sup> buyurduğu nakledilmiştir. Keza Hz. Peygamber: "Ümmetim yetmişüç fırkaya ayrılacaktır. Bir fırka hariç, hepsi Cehenneme girecek-

11 A.g.e., 32

12 Âl-i İmran-182. Enfal-51. Hacc-10. Fussilet-46.

13 İbn Abdi Rabbihî, İkdü'l-Ferid, 2/378. Krş: Watt, İslâm Düşüncesinin T. Devri, 108.

14 Abdülhamit, İslâmî İtikadî Mezhepler, 269.

15 Tirmisî, 4/443. İbn Hanbel, Müsned, 2/178.

16 Müslim, 3/2216. Bu rivayete göre, müslümanların birbirlerini öldürmesini Allah istemektedir. Çünkü Allah, Elçisinin bu hususdaki isteğini kabul etmemiştir.

tir.”<sup>17</sup> buyurarak, İslâm Ümmetinin geleceğinden haber vermektedir<sup>18</sup>. Müslümanlara haksızlıklar karşısında tepki göstermemeyi emreden bir hadiste Hz. Peygamber: “. . . sizler benden sonra bencillik göreceksiniz. Bana ulaşınca kadar sabredin.”<sup>19</sup> Başka bir hadiste; Hz. Adem’i, Cennetten kovulmasından dolayı kınayan Hz. Musa’ya, Hz. Adem’in: “Allah’ın beni yaratmadan kırk sene önce takdir ettiği bir şey için mi beni kınıyorsun?”<sup>20</sup> dediği nakledilmiştir. Başka bir hadiste: “Allah cennet ehlini, cennet ehli olarak babalarının sulbünde yarattı.”<sup>21</sup> buyrulmaktadır. Diğer bir rivayete de Hz. Peygamber’in: “insan cehennem ehlinin amelini yapar, ta ki onunla cehennem arasında bir zir’a kaldığında, kitap onun önüne geçer de cennet ehlinin amelini yapar ve cennete girer. İnsan cennet ehlinin yaptığı ameli yapar, ta ki, onunla cennet arasında bir veya iki ’zir’a kaldığında, kitap onun önüne geçer de cehennem ehlinin amelini yapar ve cehenneme girer.”<sup>22</sup> Bu durum kar-

17 Tirmizî, 5/26. İslâm’da batıl fırkaların sayısının yetmiş iki olduğunu isbatlamak için, bazı yazarların özel gayret sarfettiği bilinmektedir. Bu haberin doğru olup-olmayacağı düşünmeden, fırkaları bu hadis doğrultusunda sınıflandırmışlardır. Ancak bize batıl fırka üretme imkânı bırakmamışlardır. Bizim ve bizden sonrakilerin zamanlarını da dikkate alarak, bir kısmının üretilmesini bize bıraksalar daha doğru olmaz mıydı? diye düşünüyoruz. Bkz.: Malatî, et-Tenbih ve’r-Red, 13. Bu tür haberlerin ortaya çıkmasının sebebi, müslümanlar arasında ortaya çıkan fırkalara meşru mazeret arama çabası olsa gerektir. Kaldı ki, bu hadis karşısında Kur’an’ın, “Toptan sınıksı Allah’ın ipine sarılın, ayrılmayın...” (Mü’minün-53) Âyetini nasıl izah edeceğiz?

18 Halbuki, Kur’an gaybı Allah’dan başkasının bilemeyeceğini bildirmektedir. Bkz: En’am-59. Yunus-20. Hûd 31. Sebe-14. Lokman-34. Hz. Peygamber, kendi başına geleceklere dahi bilemezken, (bkz.: Ahkaf-9. Kehf-23. A’raf-186.) Ümmetin geleceği ile ilgili olarak, Ona hadis isnad edilmesi, hatta bunların hadis kitaplarında nakledilmesi ve müslüman bilginlerin bu konularda düşünmemesi ibret vericidir. Menkulün makul olması ve Kur’anî esaslara uygun olmasının araştırılması gerekmez miydi? Hz. Peygamber’in geleceği bilip-bilmemesi ile ilgili olarak, bkz: Hatipoğlu, Siyâsi-İçtimai Hadiseler, 1-9.

19 Buharî, 7/88. Krş: İbn Sa’d, Tabakat, 2/253. Buharî, 4/178.8/153. Müslim, 3/2215. Zalimlere karşı çıkarak kargaşa çıkarmayın. Çünkü kader böyledir ve zalimler önceden çizilmiş kaderi yerine getirmektedirler. Halbuki Kur’an: “Siz, insanlar için ortaya çıkarılan, doğruluğu emreden, fenaliktan alıkoyan, Allah’a inanan hayırlı bir ümmetsiniz...” (Âl-i İmran-110) buyurmaktadır. Bkz: Âl-i İmran-104. Tevbe-71. Lokman-17.

20 Müslim, 3/2043. İbn Mâce, 1/32. Tirmizî, 4/444. Bakara Suresinin 35. Âyetinde: “Ey Adem eşin ve sen Cennette kal, orada olandan istediğiniz yerden bol bol yiyin, yalnız şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz, dedik “buyrulmaktadır. Ayrıca Bkz: Bakara, 35-38. A’raf, 19-27. Ta - ha, 117-123. Yasak ağaca yaklaşmalarından dolayı, Hz. Adem ile Havva cennetten kovuldular. Âdem ile Havva Allah’dan bağışlanmalarını istediler. “Her ikisi, Rab-bimiz, kendimize yazak ettik; bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen biz kaybedenlerden oluruz, dediler” (A’raf-23.) Bu olayı, yukarıda zikredilen hadis çerçevesinde düşündüğümüzde, Allah’ın, Âdem’i nehyetmesine ve Âdem’in tevbe etmesine bir anlam verilemeyecektir. Takdiri yapan Allah olduğuna göre, kulun iradesinden söz etmek mümkün değildir.

21 Müslim, 3/2050. Krş: Müslim, 3/2041.

22 Buharî, 7/210. Müslim, 3/2036, 2037 ve 2038. İbn Mâce, 1/29.

şısında, salih amel yapmanın faydasının ne olduğunu soranlara ise. Hz. Peygamber'in, "amel yapınız. Herkes ne için yaratıldıysa ona göre işi kolaylaştırılır."<sup>23</sup> cevabını verdiği bildirilmiştir. İnsan sorumluluğunu esas alıp, kaderciliğe karşı çıkanlar da hadislere konu olmuştur. Hz. Peygamber'in, "Kaderiye bu ümmetin mecusileridir"<sup>24</sup> buyurduğu dahi nakledilmiştir. Ümmetinden kaderi yalanlayacak topluluk olacağını<sup>25</sup> bildiren Hz. Peygamber'in. "... Küfrün anahtarı ancak kaderi yalanlamaktır."<sup>26</sup> dediği rivayet edilmiştir.

Yukarıda zikredilen hadislerle insan sorumluluğunu nasıl uzlaştıracamız? Bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber'e isnad edilmesinin arkasında, Hz. Peygamber'den sonra müslümanlar arasında meydana gelen tatsız olaylara mazeret bulma ve farklı görüşlere sahip grupların, birbirlerini suçlama çabalarının bulunduğu sanılmaktadır<sup>27</sup>. Hadis külliyatının, genelde, insan sorumluluğunu anlamsız kılan bir yaklaşımı telkin etmesi, Emevî yöneticilerinin kader anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Hadislerin yazıya geçirilmediği bir dönemde, böyle bir yönetimin olması, müslümanın geleceğini de olumsuz yönde etkilemiştir. Bugün, bilebildiğimiz ve elimizde mevcut olan en eski hadis kitabı, İmam-ı Malik'in Muvatta'sıdır. Bu seser Emevî Devletinin yıkılmasından sonra toplanmıştır<sup>28</sup>.

23 Buharî, 7/210. Müslim, 3/2036. İbn Mâce, 1/29. Ebu Davud, 5/83. Krş: Tirmizî, 4/446. Hadisin yorumu için, bkz: Beyazî, İşarâtü'l-Meram, 272-273. Hadislere göre çeşitli takdir aşamaları vardır. Bunlardan bir tanesi de ana karında, insanın şaki veya said olacağını belirlemesidir. Bu aşamalarla ilgili hadislerin bir kısmını İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifau'l-Alil fi Mesaili'l-Kaza ve'l-Kader, adlı eserinde bir araya toplamıştır. Bkz.: 42-48. Bu zihniyet, bugün de müslümanlar ve din görevlileri arasında yaygındır. Haber, Peygamber'e isnad edildiği için, Din bilginleri dahi bu konuda düşünmeye cesaret edememektedirler. Buna, güncel olaylardan bir örnek vermek istiyorum. Miladî 1990 yılının Ramazan ayında, ülkemizde yayınlanan günlük büyük gazetelerin birinde, bir büyük ilimizin müftüsüne, verdiği konferansta bir hanım izleyicinin "Ahn yazısı var mı? Nikâh masasında mı, ana rahminde mi bu yazı çiziliyor?" şeklinde soru sorduğunu ve müftünün buna, "bu soru çok soruluyor. Herkesin kaderi doğmadan çiziliyor," cevabını verdiğini yayınlamıştır. Dinî hizmet verenlerimiz dahi, ne anlama geldiğini bilmediği görüşleri, dinin görüşü gibi, nakletmedebilmektedir. Bu, din bilginine yaklaşan bir tavır olmasa gerektir.

24 Ebu Davud, 5/66. İbn Mâce, 1/35. Maturidî, Tevhid, 314-316. Krş.: Beyazî, İşarât, 27.

25 İbn Hanbel, Müsned, 2/90.

26 İbn Abdi Rabbihî, Ikdu'l-Ferid, 2/381. Krş: Tirmizî, 4/454. Malatî, et-Tenbih, 173.

27 Eş'ari, Maturidî ve Nesefî gibi büyük kelâmcıların dahi, "Kaderiye, bu ümmetin mecusileridir" görüşünü hadis olarak kabul ettiklerini belirten Yazıcıoğlu: "Bu ve buna benzer ifadelerin, mezheplerin birbirlerini itham etmeleri için ortaya atılmış olmaları kuvvetle muhtemeldir.", demektedir. Bkz: Yazıcıoğlu, Maturidî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti, 40.

28 Emevî Devleti, 133 H/750 M. de yıkıldı. İmam-ı Malik, 179 H/795 M. de öldü.

Sahabe-Döneminde de kader konusunda zaman zaman tartışmaların yapıldığı bildirilmektedir. Bu devirde yapılan tartışmalardan birkaç örnek vererek, konuyu biraz daha açmak faydalı olacaktır. Şam tarafını ziyarete giden Halife Ömer, Şam'da veba salgını olduğunu haber alınca, şehre girmekten vazgeçerek, buradan uzaklaşılması gerektiğini bildirir. Bunun üzerine Şam tarafında bulunan ordunun komutanı Ebu Ubeyde, kaderi gerekçe göstererek, Hz. Ömer'in uzaklaşma önerisini eleştirir<sup>29</sup>. Hatta, Hz. Ömer'e, "Allah'ın kaderinden mi kaçyorsun? diye sorar. Onun bu itirazına Halife: "Evet Allah'ın kaderinden Allah'ın kaderine kaçıyorum"<sup>30</sup> karşılığını verir. Görülüyor ki, Hz. Ömer'in kader anlayışı ile Ebu Ubeyde'nin kader anlayışı çok farklıdır. Ebu Ubeyde'ye göre, her şey Allah tarafından ezelde tesbit edilip, programlandığı için kadeden kaçmak mümkün değildir. Hz. Ömer'e göre ise, ezelde tesbit edilenler imkânlar olduğu için veba hastalığı olan yere girenin, bu hastalığa yakalanması da Allah'ın kaderi, bu hastalığın olduğu yere girmeyerek ondan kaçanın kurtulması da Allah'ın kaderidir<sup>31</sup>. Nitekim, Ebu Ubeyde ve Yezid b. Ebi Süfyan gibi, birçok ileri gelen Sahabe veba hastalığından öldü<sup>32</sup>. Vebadan kaçan Hz. Ömer ise yaşamını sürdürdü. Müslümanlardan bir grup tarafından muhasara edilen Halife Osman, hilâfetten ayrılmasını isteyenlere karşı, kaderi gerekçe göstererek, isteklerini reddetmişti. Ancak, aynı gerekçe ile isyancıların halifeyi taşla tutmalarından sonra, Hz. Osman'ın, onların kaderi gerekçe göstermelerini kabul etmediğini görmekteyiz<sup>33</sup>.

Hz. Ali'nin kader konusundaki düşüncesi daha açıktır. O Allah'ın emir ve nehiyelerinin konusu olan fiillerde, Allah tarafından önce-

29 İbnu'l-Kesîr, el-Bidâye, 7/78.

30 İbn Sa'd, Tabakat, 3/283. İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 2/392. Hz. Ömer'in cevabını destekleyen bir görüşü, Tirmizî hadis olarak nakletmiştir. "Adamın biri Hz. Peygamber'e gelerek, ey Allah'ın Elçisi, temiz bir ilaçla tedavi olma ve korunma hakkında bize haber ver. Bu, Allah'ın kaderinden bir şeyi geri çevirir mi? diye sorudu. Hz. Peygamber (S.A.V.) buna, tedavi olman da Allah'ın kaderindedir, cevabını verdi." Bkz: Tirmizî, 4/453.

31 Hz. Ömer'in Ebu Ubeyde'ye yönelttiği şu eleştiri, bu değerlendirmeyi teyit etmektedir. "Baksana, senin deven olsa da bir tarafı kurak, bir tarafı sulak bir vadiye inse, sulak yerde otlatırsan Allah'ın kaderi ile otlatmış olmuyor musun? ya da kurak yerde otlatırsan Allah'ın kaderi ile otlatmış olmaz mısın? Bkz: İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 2/392. Hz. Ömer'in kader anlayışını, Muhammed İktal'de açıkça görüyoruz. İktal'e göre, "kader, bir şeyin kendi içinde varolan güc, onun yaratılışının derinliklerinde saklı bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan imkânlardır." Bkz: Aydın, İktal'in Felsefesinde İnsan, 1. F. Der. Cilt-29, Sh: 91

32 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, 2/392.

33 Belâzurî, Ensâb, 5/76. İbn Sa'd, Tabakat, 3/332. Taberî, Tarih, 3/406. İbn Murtaza, Tabakatu Mu'tezile, 11.

den belirlenmiş bir hususun olamayacağını, aksi halde, Allah'ın kitap göndermesinin, peygamber göndermesinin, emretmesinin, nehyetmesinin bir anlamı kalmayacağını bildirmiştir<sup>34</sup>. Ayrıca, kaderin ancak insanın sorumlu olmadığı konularda olacağını açıklayarak, kader kavramı ile insan sorumluluğu arasındaki ilişkiye de dikkat çekmiştir<sup>35</sup>. İnsanın sorumlu olduğu hususlarda ise "kader, iyi işi yapmak, kötü işi yapmaktan insanı serbest bırakmaktır."<sup>36</sup> Yani, kader insanın neticesinden lehde ve aleyhde sorumlu olduğu fiillerinde hür olması ve istediğini yapabilmesidir. Hz. Hasan da irade hürriyeti ile sevab ve günah arasında bağ kurmuş ve insan fiillerinde önceden tesbite karşı çıkmıştı<sup>37</sup>. Ona göre, ön tesbit irade hürriyetini ve dolayısıyla insan sorumluluğunu ortadan kaldırmaktadır.

Halife Ali'ye karşı, kendine has metodlarla yürüttüğü mücadeleyi kazanan Muaviye, Hicretin 41. yılında Emevî Devleti'ni kurdu<sup>38</sup>. Emevî Yönetimi, kuruluşundaki gayri meşruluğun sıkıntısını, kader kavramının arkasına sığınarak gidermeğe çalışmış ve kadercî düşüncenin gelişmesi için elinden geleni yapmıştır. Çünkü onlar, kadercîliği siyâsi geleceklerinin garantisi olarak görüyorlardı. Kadercî düşüncenin gelişip yayılması için ilk adımlar, bizzat devletin kurucusu Muaviye tarafından atılmıştı<sup>39</sup>. Muaviye'nin, Halife Ali'ye karşı isyanının, savaşının tutarlı dinî ve siyâsî gerekçesi yoktu. Onun tek sığınağı kader kavramı kalmıştı. Bu kavram öyle bir sığınaktır ki, ona hem zalim, hem de mazlum beraber sığınabilirler. Bir yandan zalimin zulmünün sebebi, diğer yandan mazlumun acizliğinin gerekçesi olabilmektedir.

Emevî Devletinin yöneticilerine karşı gelmek, kadere dolayısıyla Allah'a karşı gelmek olduğundan, karşı gelenin öldürülmesi helal olmaktadır<sup>40</sup>. Muaviye'nin oğlu Yezid halka şöyle seslenmişti: Ey insanlar, sizin uğraşmanıza gerek yoktur. "Allah bir işi beğenmediği zaman onu değiştirir..."<sup>41</sup> Allah bizi değiştirmedigine göre, Allah'ın istediğine karşı çıkmaya sizin hakkınız olamaz. Size düşen itaat etmek, Allah'ın iradesi-

34 Radiy, Neheu'l-Belaga, 3/153. İbn Murtaza, Tabakat, 9-10.

35 İbn Abdi Rabbihi, Ikdu'l-Ferid, 2/379.

36 Sübhanî, el-Kaza ve'l-Kader, 74. Bkz: Tegabûn-2. İnsan-3, Şems-8, 9, 10.

37 İbn Murtaza, Tabakat, 15. Beyâzî, İşarâtu'l-Meram, 71

38 Ya'kubî, Tarih-i Ya'kub, 2/192. İbnu'l-Es r, el-Kâmil, 3/203. İbnu'l-Kesir, Muhtasar,

39 Abdülhamit, İslâmda İtikadî Mezhepler, 284

40 İbn Abdi Rabbihi, Ikdu'l-Ferid, 4/117-118. Watt, İslamic Political Thought, 33.

41 İbn Kuteybe, Uyûnu'l-Ahbar, 2/239.



ne rıza göstermektir<sup>42</sup>. Emevî Halifeleri, sadece Allah'ın ezelde yazdığı yazıyı, yani, "Allah'ın kaderini infaz" ettiklerini belirtiyorlardı<sup>43</sup>.

Emevî yöneticilerinin kader kavramına sığınma taktikleri, müslümanlar arasında değişik tepkilerin doğmasına sebep oldu. Ma'bed b. Halid el-Cühenî, Gaylan ed-Dımeşkî ve Yunus el-Esvarî gibi düşünen âlimler, yönetimin desteklediği düşünceyi yüksek sesle eleştirerek; Emevîlerin tanımladığı kaderin olmadığını, yapılan zulmün Allah'dan değil, idarecilerden kaynaklandığını ve halkın bu zulmü ortadan kaldıracabileceğini, belirttiler<sup>44</sup>. Nitekim bu düşünce halk arasında yayıldı. Emevî yöneticileri, başta yukarıda zikredilen âlimler olmak üzere, kendileri gibi kaderi anlamayanların ileri gelenlerini katlettiler<sup>45</sup>. Kadere düşünceyi kabul etmeyenler, olaylarda insan sorumluluğunu benimsediklerinden, siyâsî idare için tehlike teşkil ediyorlardı. Çünkü "Kader Doktrini" politikayla yakından ilgiliydi<sup>46</sup>.

Hasan el-Basrî de kader konusunda Emevîlerin destekledikleri düşünceye karşı çıkmıştı. Fakat kendi düşüncesini açıkça ortaya koymamıştı<sup>47</sup>. Şehristanî, Hasan Basrî'nin kader hususundaki görüşlerinin, kadere kabul etmeyenlere benzediğini, bildirmektedir<sup>48</sup>.

Emevî Halifelerinin istediği şekilde kader kavramını yorumlayan Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan gibi yazarlar da vardı. Bunlara göre, "bütün fiillerde cebir olduğu gibi, müfakat ve ceza da cebirdir."<sup>49</sup> Bu düşünceyi savunan ekole Cebriye Mezhebi, denmektedir. Bu mezhebe göre, hiçbir şeyden kaçınma imkânı yoktur. "Ne kadar çalışılırsa çalışılırsın meydana gelecek bir şey önlenemeyeceği gibi, meydana gelmeyecek

42 Watt, *İslamic Political Thought*, 38, Krş: Tritton, *İslâm Kelâmı*, 58.

43 Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, 165.

44 Makrizî, *Hitat*, 2/356. İsfarayîni, et - Tabsir, 13. Şehristanî, *el-Milel*, 1/267. Watt, *Free Will*, 47. Krş.: Müslim, 1/36-37. Ebu Davud, 5/70. Tirmizî, 5/6.

45 Makrizî, *Hitat*, 2/356. İbn Murtaza, *Tabakat*, 27-28.

46 Watt, *Free Will*, 48.

47 İbn Abdi Rabbihî, *İkdu'l-Ferid*, 2/377. Makrizî, *Hitat*, 2/356. İbn Murtaza, *Tabakat*, 121. Krş: Tritton, *İslâm Kelâmı*, 61. Bir düşünceye karşı çıkmak yetmez. Alternatifini de ortaya koymak gerekir. Hasan Basrî, kader konusunda Emevîlerin yalan söylediklerini bildirmiş, fakat doğrunun ne olduğunu, kaderin nasıl anlaşılması gerektiğini açıkça ortaya koymamıştı. Belki de görüşünü, öldürülme korktuğu için net olarak belirtmemiştir. Bkz.: Hasan Basrî, *Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektup*, A.Ü.İ.F. Der. C. 3/111-IV,

48 Şehristanî, *el-Milel*, 1/66

49 Şehristanî, *el-Milel*, 1/136. İbn Hanbel, *er-Red ala Zanadika*, 29. Darimî, *er-Red*, 11. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 338. Curabî, *Tarihü'l-Fiark*, 290. Krş: İbn Abdi Rabbihî, *İkdu'l-Ferid*, 2/383.

olan bir şey de meydana getirilemez.”<sup>50</sup> Cebriye’den Hüseyin b. Muhammed en-Neccar: “Allah; kulun hayır, şer, güzel ve çirkin amellerini yaratandır. Kul da o amelleri kesbeder”,<sup>51</sup> fikrini ileri sürerek, mezhebinin görüşlerini biraz yumuşatmıştır. Cebri düşüncenin, zamanla diğer mezheplere de sirayet ettiği görülmüştür. Bu düşünce şekline göre, olayları izah etmek çok kolaydır. Sahabe arasında siyâsi çıkar çekişmelerinden doğan tatsız olaylar dahi, Allah’ın ezeldeki yazgısının yerine gelmesi olarak açıklanmıştır<sup>52</sup>. Bundan dolayı da, onların hatalarının araştırılmaması istenmektedir<sup>53</sup>. Zira, onların bir kusuru yoktur. Allah’ın, ezelde takdir ettiği kaderi yerine getirmişlerdir.

İslâm Ümmetinin en büyük şanssızlığı, hadislerin toplanarak kayda geçirilmediği bir dönemde, meşru yönetimi isyan sonucu devirerek kurulmuş bir yönetimin, kaderci düşüncüyü desteklemesi olsa gerektir. Hadis külliyyatının kaderci karaktere bürünmesinin arkasında bu olgu yatmaktadır. Düşünen müslüman, Peygamberi ile karşı karşıya getirilmiştir. Hadiscilerimiz ise nakledilenleri değil, nakledenleri araştırmakla meşgul olmuşlardır. İslâm kültürünün teşekkül devrinde meşruluk

50 İsmail Fennî, *Lugatce-i Felsefe*, 270

51 Şehristânî, *el-Milel*, 1/139. Bu görüşün sonradan Ehl-i Sünnet tarafından da benimsendiği görülmektedir. Cebriyenin ya da Kaderi kabul etmeyenlerin görüşlerini ifrat ve tefrit olarak belritenler, kulun fiilini Allah ile kulun beraber yaptığını ileri sürdüler ki, bunu savunma imkânımız olmasa gerektir. Allah’ın insanı iyiyi ve köyütü yapacak şekilde yaratması başka şey, insanın fiillerini yaratması başka şeydir. Çünkü, insanın fiillerinden insan sorumludur. Bundan dolayı fiiller kula aittir.

52 İbn A’rabî, *el-Avasım*, 142. Ahmet Cevdet, *Peygamberlerin Kıssaları*, 1/454.

53 İbn Arabî, *el-Avasım*, 252. Bu zihniyete, her zaman ve her yerde raslamak mümkündür. 1990 Yılı Hacc Mevsiminde Mekke’de Mina tüneline, yöneticilerin gerekli tedbirleri almalarından dolayı binlerce hacımın ölmesini Suudi Arabistan Kralı Fahd, kader kavramına sığınarak açıkladı. Kader kavramını keyfi olarak yorumlamıştır. Müslüman toplumlarda, genel de, bu çeşit kaderci zihniyet devam etmektedir. Ümmetin en önemli problemlerinden birisi de bu düşünüş biçimidir; insanın bilgisizliğinden ve beceriksizliğinden doğan hadiseleri, kadere bağlama kafasıdır. Olaylarda insan sorumluluğunu kabullenmeyen bir yönetim, olayları yönlendirmek için olayların önünden gidebilir mi? Burada, Kralın anlayışına karşı alternatif olarak ileri sürülen ve fakat mahiyeti aynı olan bir başka görüş de işaret etmek gerekmektedir. “Takdirden önce tedbir gerekir”, ifadesidir.

Bu düşünülmeden söylenmiş bir söz olsa gerektir. Takdiri yapmanın Allah, tedbiri aiacak olanın ise kul olduğu dikkate alınmamış, kulun Allah’ın takdirini bozabileceği ima edilmiştir. Halbuki Allah’ın takdir ettiği hususta, kulun tedbir almasına imkân yoktur. Allah’ın gücüne kulun gücü alternatif kabul edilemez. İnsanı yapıp -yapmadığından dolayı kimyabildiğimiz işte takdir sözkonusu değildir. Başka bir ifade ile takdir, o olayın insan tarafından belirlenmesidir. İnsan cinsi için ölüm takdir edilmiştir. İnsana dünyada verilen belli bir süre vardır. Bu süre dolmadan insan, kendi hatası veya başkalarının kusuru sebebiyle ölebilir. İnsan sürenin kısaltılmasından dolayı sorumludur.

sıkıntısı çeken siyâsi yapının, İslâm Ümmetinin geleceğini de ipotek altına alması bu hadiscilerin sayesinde gerçekleşmiştir. Bugün müslümanlar hadis problemi ile de karşı karşıyadırlar. Müslümanın dünya görüşünün ortaya konması için tek ölçü olması gerken Kur'an'ı Kerim'in karşısına, hadis yedek bir ölçü olarak çıkarılmış, hatta Onun gibi bir ölçü olduğu dahi ileri sürülebilmiştir<sup>54</sup>. Böylece, Kur'an ölçülerden biri durumuna düşürülmüştür. Ölçüler çoğalınca, İslâmın hayata intibak esnekliği kaybolmuş ve hayata alternatif bir dünya görüşü halini almıştır.

Kur'an'ın muhatabı insan aklıdır. Bundan dolayı insandan düşünmesini istemektedir<sup>55</sup>. Fakat müslümanlarda düşünce öcü haline getirilmiştir. Kur'anın anlaşılmasında kültür seviyesi de önemlidir. Herkes kültürü nisbetinde ondan istifade edebilir. Onu şartsız okumak, yararlanma imkânını artırmaktadır. Ancak, genelde müslümanlar, Kur'an'ın ne dediğinden ziyade, kendi düşüncelerini doğrulamak için Kur'an'dan deliller aramışlar, neticede her birinin dayanağı Kur'an olduğu iddia edilen birbirine zıt görüşler ortaya çıkmıştır. Meselâ, kaderciliği savunanlar da, insanın sorumlu olduğu fiillerinde ezeli tesbitin olmadığını belirtenler de, bunların arasında uzlaşmacı bir tavır takınanlar da görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymak için, Kur'an'ın Âyetlerini delil getirmişlerdir. Kur'an'ı bir bütün olarak ele almayı düşünmemişlerdir. Hatta, bir konuda Âyetlerin azlığına ve çokluğuna göre, çoğunluğun telkin ettiğini sandığı anlamdan yana tavır aldıklarını ileri sürenler dahi vardır<sup>56</sup>.

Kur'an'ın Âyetlerini; hiçbir insanın kendi arzusuna göre anlamaya hakkı ve yetkisi yoktur. Her insanın, Kur'an'ın muhatabı olması keyfiyeti, insana Onun Âyetlerini istediği doğrultuda yorumlama yetkisi vermemektedir. O halde, insan Kur'an Âyetlerini nasıl anlayacaktır? Bu konuda ölçüleri neler olmalıdır? Kur'an'ın bir âyetini anlamak için; A-Âyet Çerçevesini, B-Siyâk-Sibak Çerçevesini, C-Kur'an'ın Bütünlüğü Çerçevesini,<sup>57</sup> D-Kâinattaki Fiziki ve Sosyal Kanunlar Çerçevesini,<sup>58</sup> E-Aklı Selim Çerçevesini<sup>59</sup> gözönünde bulundurmanız gerek-

54 Ebu Davud, 5/10. İbn Hanbel, Müsned, 4/131.

55 Fn'am-51. Yusuf-2. İbrahim-52. Kehf-54. Taha-113. Zümer-27. Sa'd-29. Zuhuf-3. gibi.

56 Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, 169. Krş: Tritton, İslâm Kelâmı, 57.

57 Albayrak, Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri, 36-51.

58 Kur'an, kâinatta varolan nizamı, Allah'ın Âyeti kabul etmektedir. Bkz: Âl-i İmran-190. Rûm-22 ve 24. Yâsin-33-40. Enbiya-22. Casiye- 3,5,13. Fussilet-53. Mülk-3.

59 Kur'an, insana düşünmesini emrettiğine göre, Onda insan aklına aykırı bir hususun olması imkânsızdır. Kur'an'da akl kullanmamak büyük suçtur. Bkz: Enfal-22 Nisâ-82. Zuhuf-2. Sa'd-29. Muhammed-24., Hacc-46 ... gibi.

mektedir. Yani, bir âyeti anlamak için bu beş esasa dikkat edilmelidir. Anladığımız mânânın, bunlardan hiçbirine aykırı olamayacağını bilmemiz lazımdır. Burada bir noktaya da işaret etmek gerekmektedir. Akla aykırı olmak ile akli aşmak farklı şeylerdir. Akli aşan şeylerin akla aykırılığından söz etmek mümkün değildir. Kur'an'da akla aykırı bir şey olmamasına rağmen, akli aşan hususlar bulunmaktadır. Bu gün için akli aşan hususların, gelecekte izah edilmesi de mümkündür. İnsanoğlunun bilgisi arttıkça, Kur'an'ı anlama seviyesi de yükselecektir. Kur'an Âyetlerini, yukarıda belirttiğimiz beş ilkeye dikkat ederek kavramaya çalışırsak; "herkese göre Kur'anî doğrular yerine, Kur'an'ın kendi doğrularını"<sup>60</sup> ortaya koyma imkânını elde edebiliriz. Bu düşünce doğrultusunda kader probleminin Kur'anın yaklaşım tarzını tetkik etmeye çalışacağız.

Kader kelimesi, Kur'an'da: ölçme, güc yetirme, kudret, ölçerek takdir ederek tayin, rızık daraltma, Allah'ın irade ettiği külli hüküm ve önceden ölçüp-biçip hüküm verme mânâlarında kullanılmıştır<sup>61</sup>. Bu kelimeye bu anlamların dışında; her şeyin olduğu gibi kılınması, kaza ve hüküm mânaları yüklenmiştir<sup>62</sup>. Son iki anlamın Kur'an'da kullanılmamış olması, kelimenin bu iki anlamı sonradan kazanmış olabileceğini düşündürmektedir<sup>63</sup>. Kader kelimesinin yerine kaza kelimesi de kullanılmaktadır. Kaza kelimesi de Kur'an'da on anlamda kullanılmıştır<sup>64</sup>. İstılahda; "Kaza; Allah'ın ezelde bütün eşyanın gelecekte ne şekilde olacağını bilmesi, Kader ise, bu eşyanın Allah'ın ezeldeki eşya ile ilgili ilmine uygun olarak icad edilmesidir."<sup>65</sup>

60 Albayrak, Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri, 71.

61 Kader kelimesinin, "ölçme" anlamında; Müddesir-18, 19, 20. İnsan-16. Kamer-49. Talak-3. Zuhuruf-11. Yasin-39. Sebe-18. Ankebüt-62. Zümer-52. Fussilet-12. Rûm-37. En'am-91. Yunus-5. Ra'd-18. Hicr-19, 21. Mü'minûn-18. âyetlerin de, "Güc yetirme"; anlamında; Beled-5. Mürselat-23. Hadid-29. Fetih-21. Zümer-67 ve Maide-34 âyetlerinde, "Kudret" mânâsında; En'am-96. Âyetinde, "Ölçerek, takdir ederek tayin" anlamına; Abese-19, Kamer-12. A'lâ-3. Fecr-16. Furkan-2 ve Hacc-74 âyetlerinde, "Rızık daraltma" mânâsına; Ra'd-26. İsrâ-30. Kasas-82. Talak-7. Şûra-12, 27. Sebe-36, 39. âyetlerinde, "Allah'ın irade ettiği külli hüküm" anlamına; Ahzab-38 Âyetinde ve "Önceden ölçüp-biçip hüküm verme" mânâsına da Vakıa-60 Âyetinde kullanıldığını görüyoruz.

62 Bu anlamlara sözlüklerde ve diğer kitaplarda rastlanılmaktadır. Bkz.: İbn Manzûr, Lisânul-Arab, 5/74 Nesefî, Tabsıra, Vr. 219B.

63 Kader kelimesi için, bkz.: İbn Mânzûr, Lisân, 5/74-80. İbn Faris, Mekayisu'l-Luga, 5/62. Ragıp İsfahanî, el-Müfredat, 394-396. Macdonald, Kader, İ.A. 6/42.

64 Subhanî, el-Kaza ve'l-Kader, 52. Butî, Kübra'l-Yakiniyat, 160.

65 Butî, Kübra'l-Yakiniyat, 160. Taftazanî, Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri, 160. Kaza ve Kader kelimelerinin ıstılahî anlamda kullanımları ile ilgili olarak, geniş bilgi için bkz.: Beyâzî, İşaratul-Meram, 264-310.

Kur'an'ın birçok âyetinde geçen kader kelimesi ve bu kelimenin müştaklarının mihverini, "bir ölçü dahilinde tayin etmek, her şeyi bir ölçü ve nizama göre tanzim"<sup>66</sup> etmek teşkil etmektedir. Kader kelimesinin geçtiği âyetlerden hiçbiri, insanın sorumlu olduğu fiillerinin, alın yazısı mânâsında, ortaya çıkmasından önce takdir edildiği anlamını taşımamaktadır. Kader konusunda yapılan tartışma, Allah'ın kâinatı belli bir düzen dahilinde yaratmasında değil, işlediği fiillerinden lehde veya aleyhde sorumlu olan insanın, bu yaptıklarının Allah tarafından ezelde tayin ve tesbit edilip - edilmediğinde yoğunlaşmaktadır. Eğer kader, "bu kâinattaki ilâhî kanunlardır"<sup>67</sup> şeklinde anlaşılıyorsa, bu hususta hiçbir tartışma olmayabilirdi. Kâinattaki düzenlemeyi insan fiillerine de teşmil edince, insan hürriyetinin anlamı kalmamaktadır. Halbuki, insanı hür bir varlık olarak yaratan Allah'dır. Hürriyet, hem iyiliğin hem de kötülüğün kaynağıdır. Kötülük yapma imkânı olmayanın iyilik yapmasından bahsetmek abes olur. Çünkü, bu durumda iyilik mecburi istikamettir. Seçeneği yoktur. Kader problemine çözüm bulmak için, Allah'ın ilminden değil, insan sorumluluğundan ve dolayısıyla insan hürriyetinden hareket etmek zorundayız. Bu konuda hareket noktamız sorunun çözümünde bize yardımcı olacaktır. Önceden tesbit, irade konusu olmayan ve insanın sorumlu olmadığı alanlarda olabilir. İnsana bırakılan alanlarda ise kaderi, insanın davranışları belirlemektedir. Yani, insanın sorumlu olduğu hususlarda kaderi insan çizmektedir. Kur'an bu duruma işaretle, "... Bir millet kendini bozmadıkça Allah onların durumunu değiştirmez..."<sup>68</sup> "İnsan ancak çalıştığına erişir."<sup>69</sup> buyurmaktadır.

Kader konusunda, "insanın iradesini ilgilendiren nokta ile tabii ve kevnî hadiseleri ilgilendiren ciheti birbirinden ayırmak lazımdır."<sup>70</sup> İnsanın dışındaki varlıkların mukadderatlarının tayin ve tesbitinde, sorumlulukları olmadıklarından dolayı, bir sakınca yoktur. Ancak, in-

66 Atay, Kur'an'a Göre İmân Esasları, 90. Kader konusunda, müslümanların düşüncelerini belirleyen asıl faktör, müslümanların düştükleri hataları değerlendirmemekten doğan mazet üretme gayretleri olsa gerektir. İslâmî bakımdan hiçbir değeri olmadığı sandığımız Kur'anın mahluk olup-olmaması meselesi dahi takdirle irtibatlandırılmış olması bunu göstermektedir. Bkz.: Buhari, Halku'l-Ef'ali'l-İbad, 7-25. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, 224. Kur'anın ortaya koyduğu kader anlayışı ile, Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan ve değişik görüşler neticesinde istilâhî bir anlam kazanan kader ile pek ilgisi yoktur. (Bkz: Atay, Kur'an'a Göre İmân Esasları, 90.

67 Subhanî, el-Kaza ve'l-Kader, 63.

68 Ra'd-11. Krş: Enfal-53.

69 Necm-39.

70 Atay, Kur'an'a Göre İmân Esasları, 95.

san sorumlu bir varlıktır. Kur'an bunu şöyle açıklamaktadır: "Doğrusu Biz, sorumluluğu göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir. Pek zalim ve çok cahil olan insan ise onu yüklenmiştir."<sup>71</sup> O halde, sorumlu olması cihetiyle diğer varlıklardan ayrılan insanın, sorumluluğu oranında hürriyetinin olması, sınırları Allah tarafından çizilmiş sahada insanın kendi kaderini kendinin belirlediği ortaya çıkmaktadır. İnsan kendi kaderini belirlerken Allah, ona yol göstererek yardımcı olmak için, peygamber ve kitap göndermektedir. Yani, insanın özgür iradesi olduğu için, Allah kuluna teklifte bulunmaktadır İradenin mecburiyeti demek, irade yoktur demektir. Çünkü mecburiyetin olduğu yerde iradeden söz edilemez. Buna göre, insanın kaderi, iyiliği veya kötülüğü yapacak şekilde yaratılmış olmasıdır<sup>72</sup>. Bu hususu vurgulayan İkbâl: "Allah, hür iradeli insanı yaratmakla, bazı konularda iradesine sınır koymuştur."<sup>73</sup> demektir.

Zemahşerî, Furkan Süresinin ikinci âyetinin yorumunda Allah'ın takdiri konusunda, "... gördüğün gibi, Allah insanı takdir ettiği bu düzgün şekilde yarattı. Yaratılmasını takdir edip de yarattığı her şeyi farklı olarak yaratmadı."<sup>74</sup> Bu görüşe göre, takdir insanın sorumlu olmadığı alanları kapsamaktadır. İnsanın sorumlu olduğu fiillerinde ise birey, en az iki seçenektan birini tercih edebilecek şekilde hür bırakılmıştır<sup>75</sup>.

Kader kelimesi ve müstakları geçmediği halde, kaderci görüşü benimseyenlerin insanın irade hürriyetini kaldırdığını anladıkları âyetler de bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi; "Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe sizler bir şey dileyemezsiniz,"<sup>76</sup> Bu âyet, Onlara göre, insan iradesinde cebrin olduğunu ortaya koymaktadır<sup>77</sup>. İradedeki cebir ile fiildeki cebir arasında pek fark olmadığından, iradede cebrin olduğunu ileri sürenlere de "Cebriyeci" demekle bir sakınca olmasa gerektir. Eş'arî: "kullar fiillerinde, hür, ihtiyarlarında (seçimlerinde) mecburdurlar"<sup>78</sup> görüşündedir. Bazı yazarlara göre, "İrade ve seçimdeki

71 Ahzâb-72.

72 Bkz: Tegabûn-2. İnsan-3. Şems-8.,9, 10. Yazır, Hak Dini, 7/4655.

73 İkbâl, İslâm Düşüncesinin Yeniden Doğuşu, 112. Aydın, İkbâl'in Felsefesinde İnsan, A.Ü.İ.F. Der. C. XXIX, 90.

74 Zemahşerî, Keşşâf, 4/139.

75 Butî, Kübra'l-Yakıniyat, 156.

76 Tekvîr-29. İnsan-30. Krş: En'am-107, 111, 137. Saffat-96. Kasas-68. Kehf-23, 24. Enfal-17.

77 Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, 104-136. Taftazânî, Kelâm İlminin B.B.M., 158-162

78 Kütahyavî, Mebahis, 11. Krş: Eş'arî, Kitabu'l-Lum'a, 53.

mecburiyet, fiillerde de mecburiyeti gerektirir.”<sup>79</sup> Bundan dolayı Eş’ari’nin, “katıksız cebrî” olduğu belirtilmiştir<sup>80</sup>. Gerçekten, sözkonusu âyetten insan iradesini selbeden, yani, ortadan kaldıran bir anlam çıkarılabilir mi? Meşiet ile irade aynı mânâları taşıyan iki kelimedirler<sup>81</sup>. Bu âyeti, Allah’ın “sizin dilemenizi dilemesi, iradenizi irade etmesi ile diliyorsunuz”<sup>82</sup> şeklinde anlamak lazımdır. Eğer, Allah insana dileme imkânını vermeseydi, insanın dileme hürriyeti olmazdı. Size verilen bu irade, Allah’ın size verdiği bir lutfudur. Aksi halde, bir irade hürriyetinden sözedilemezdi<sup>83</sup>. Âyetin sibakını da dikkate alırsak, bu anlamın doğruluğu ortaya çıkmaktadır; “Ey insanlar nereye gidiyorsunuz? Kur’an, ancak aranızdan doğru yola girmeyi dileyene ve âlemlere bir öğüttür, Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe, sizler bir şey dileyemezsiniz.”<sup>84</sup> Yukarıda da belirttiğimiz gibi, burada ifade edilen husus, insana dileme hürriyetinin Allah tarafından verilmiş olmasıdır.

Kur’an’ın bir konudaki görüşünü ortaya koymak için, o konu ile ilgili tüm âyetleri dikkate almak lazımdır. Kur’an’da “şae” ve müştakların geçtiği birçok âyeti celile bulunmaktadır. Allah’ın dilemesine, cebrî anlam yükleyen müşriklerin gerekçelerini Allah kabul etmemiştir. Onların kabul edilmeyen gerekçelerinin, bazı müslüman yazarlarca benimsenmesi, din açısından hayret uyandıracak bir tavır olsa gerektir. Allah, puta tapanların, “Allah dileseydi babalarımız ve biz puta tapmaz ve hiçbir şeyi haram kılmazdık...” demelerini, “. . . siz ancak zanna uyuyorsunuz ve sadece tahminde bulunuyorsunuz...”<sup>85</sup> buyurarak reddetmiştir. Bir sonraki âyette de; “. . . O dileseydi, hepinizi doğru yola erdirtirdi,”<sup>86</sup> buyurmaktadır. Yunus Suresindeki bir âyette, Allah’ın dilemesinin hangi anlama geldiği açıkca ifade edilmektedir. “Ey Muhammed, Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı, öyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın?”<sup>87</sup> Allah, insanları

79 Kütahyavî, Mebahis, 11.

80 Kütahyavî, Mebahis, 11. Nesefi’nin, irade konusundaki tutumundan dolayı Eş’ari’yi, Ehl-i Sünnet dışında saydığı belirtilmiştir. Bkz: Yazıcıoğlu, Maturidi ve Nesefi’ye Göre

İnsan Hürriyeti, 67.

81 Ragıp İsfehani, Müfredat, 271. Nesefi, Tabsıra, Vr. 213 B. Beyazî, İzaratu’l-Meram,

151.

82 Yazır, Hak Dini, 8/5626. Ayrıca, bkz: Maturidi, Tevhîd, 291.

83 Ahmed, el-Kaza ve ’l-kader, 24. Krş: Kütahyavî, Mebahis, 19.

84 Tekvîr-26-29. Bkz.: Ragıp İsfehani, Müfredat, 282.

85 En’am-148. Bkz. Nahl-35. Zuhuf-20.

86 En’am-149. Nahl-93. Şûra-8.

87 Yunus-99. Hûd-118.

zorlamadığına göre, yani, onlara hürriyet verdiğiğine göre, insanları zorlamaya hakkın yoktur. "... Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin."<sup>88</sup> Görülüyor ki, bu âyetler insana dileme hürriyetinin verildiğini ortaya koymaktadır.

İnsan yaratılmadan önce, insan fiillerinin takdir edildiğine delil olarak gösterilen diğer bir âyeti celîle de Hadîd Sûresinin yirmiikinci âyetidir. Bu âyette şöyle buyrulmaktadır; "Yeryüzüne ve sizin başınıza gelen bir musîbet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce o, kitabda bulunmasın. Doğrusu bu Allah'a kolaydır." Burada "kitab"dan anlaşılması gereken mânâ nedir? Bir başka âyette "...Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitabdadır."<sup>89</sup> Yaş ve kuru her şeyin bir kitabda olması, onların varlıkları değil, varlık alanında tabii olacakları kanunlar, kurallar olsa gerektir. Kitab kelimesi bu anlamda başka âyetlerde de kullanılmıştır<sup>90</sup>. Hadîd Sûresindeki âyeti Zemâhşerî, musîbetleri yaratmadan önce, hangi durumlarda insanların başına musîbet geleceğini tesbit etmişizdir, anlamında olduğunu belirtmiştir<sup>91</sup>. Diğer bir âyette: "Başınıza gelen herhangi bir musîbet ellerinizle, işlediklerinizden ötürüdür..."<sup>92</sup> Bu âyete göre, insanın başına gelen musîbetten, insanın sorumlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğer, insanın başına gelen musîbet önceden takdir edildiyse, bunda insanın sorumlu olmasının bir mânâsı olamaz. Ya da cebrî görüşü benimseyen bir kimsenin ileri sürdüğü gibi, "bunu böyle Allah yapıyor, fakat bir şey diyemiyoruz"<sup>93</sup> şeklinde düşünmemiz gerekir ki, bu da insanın robot olduğunu kabul etmek demektir.

İnsanın başına iyi veya kötü bir şeyin gelebilmesi, önceden tesbit edilen kurallara göredir. Yani, Allah (c.c.) musîbetleri yaratmadan, bunları insanlara verirken, hangi esaslara göre vereceğini belirlemiştir. İnsanın başına kendi fiili neticesi felaket gelebildiği gibi, kendi kusuru olmadığı halde de musîbet gelebilir. Hatta, Kur'an, Allah'ın denemek için dahi çeşitli musîbetler verdiğini bildirmektedir<sup>94</sup>. Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan; her şeyin ölçüsünün, kanununun ve nizamının

88 Kehf-29. Krş: Bakara-256.

89 En'am-59.

90 En'am-38. Hûd-6. Ra'd-39. Hicr-4. Neml-75. Sebe - 3. Fatur-11. Krş: Enfal-68. Nisa-66, 77. Bakara-178, 216, 246. Bkz.: Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, 147.

91 Zemâhşerî, Keşşâf, 6/85.

92 Şûra-30. Krş: Nisa-62.

93 İbn Abdi Rabbihi, İkdu'l-Ferîd, 2/383.

94 Bakara-155, 156.



Allah tarafından konulduğunu, bu kuralların bir kısmının insan tarafından da bilinebileceğini, bundan dolayı, hür iradeli failerin bu kurallar çerçevesinde hareket etmeleri istenmektedir. Netice olarak, insanlar tarafından bilinebilecek hususların Allah tarafından belirlendiğini ve kanunlarının tesbit edildiğini, insanlarca bilinemeyeceklerin ise insan faaliyetleri neticesine göre kaderlerinin insan tarafından çizildiğini ifade etmek mümkündür.

Kader konusunda karşımıza çıkan önemli husus, Allah'ın ilmi meselesidir. Kâinatın nizamını ve ondaki kanunları, Allahın, önceden tesbit ettiğini ve bunlarda bir değişiklik olmadığını ve olamayacağını Kur'an bildirmektedir<sup>95</sup>. "...bütün tabiat, Allah'a "otomatik bir irade" ile itaat eder"<sup>96</sup>. Acaba insan da buna dahil midir? İrade verilerek diğer varlıklardan ayrılan insanın, sorumlu olması hasebiyle de başka varlıklardan ayrıldığı bilinmektedir. Tartışma, önceden tesbit edilenlerin içine, iradeli ve sorumlu varlık olan insanın fillerinin girip-girmeyeceği meselesidir. Başka bir ifade ile, kâinattaki nizamın, insanın iradesine ve fiillerine teşmil edilip - edilemeyeceğidir. İnsanın sorumlu bir varlık olduğu inkâr edilmeden, bu düzenlemenin insan fiillerine teşmil edilmesi mümkün değildir. İnsanın sorumlu bir varlık olduğu veri olduğuna göre Allah'ın yasası, insan cinsi için ezelde çizdiği sınırlar içinde ferdin hür olmasıdır. Bu anlamda, insan için yalnız Allah'ın çizdiği kaderden değil, kendisinin, ailesinin, milletinin ve diğer milletlerin çizdiği kaderlerden de bahsetmek mümkündür. Ancak, insanlar tarafından çizilen kaderleri, insanın aklını kullanarak değiştirmesi de sözkonusudur. İnsanlar tarafından çizilen kaderlerin, çeşitli sebeplerden dolayı, Allah'a yüklenmesi, kader kavramının keyfi olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır.

İnsana irade veren ve onu hür kılan Allah'dır<sup>97</sup>. Allah, hür iradeli insanı yaratmakla, kendi iradesini, insan davranışları konusunda kısıtlamıştır. Eğer Allah, insanı özgür kılmak için, insan davranışları hususunda, iradesini sınırlandırıyorsa; ona kendi "plân ve projelerini hazırlama imkânı vermek için bilgisini de sınırlıyor demektir."<sup>98</sup> Kaldı ki, Descartes da Allah'ın bilmesini ve irade etmesini bir ve aynı şey saymaktadır<sup>99</sup>. İnsan için sorumluluk esas ise hürriyet de esastır. İnsan hürriyetini korumak, en azından Allah'ın ilmine zarar gelmesin endişesi

95 İsrâ-77. Ahzâb-38, 62. Fâtır-43. Fetih-23.

96 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, 153.

97 Öner, İnsan Hürriyeti, 30.

98 Aydın, Din Felsefesi, 126

99 Aydın, Din Felsefesi, 118

kadar önem arz etmektedir. “İnsan hem mecbur, hem de mes’uldur. Bu iki durum arasında görülen çelişki kaderin sırrı olarak kalacaktır.”<sup>100</sup> tarzındaki bir düşünceyi, Kur’anî esaslarla uzlaştırmak mümkün değildir<sup>101</sup>. İngiliz filozofu David Hume’a göre, “dinin özünü akli düşünce ve mantikî istidlal değil, imân oluşturur.”<sup>102</sup> Görülüyor ki kader konusunda düşünmemeyi ve akli devre dışı bırakmayı önerenler, probleme aynı tarzda bakmaktadırlar. Allah’ın, hem insanların düşüncelerini istemesi, hem de aklın devre dışı kalmasını istemesini izah etmek mümkün olmasa gerektir.

Allah’ın, insanın neticesinden sorumlu olduğu davranışlarını önceden bilmesi, insanın hürriyetine, bilmemesi ise Allah’ın ilmine zarar vermektedir. Allah’ın ilminin cebri gerektirmediğini ileri sürmek, problemi çözmektedir. Hatta bazı yazarlar, cebrin Allah’ın ezeli ilminden kaynaklandığını belirtmektedirler<sup>103</sup>. Fikirlerimizi ortaya koyarken tutarlı olmak zorundayız. Aklın ilkelerine aykırı bir şeyin, Kur’an’a uygun bir görüş olacağını düşünemeyiz. “Söz gelişi, insanın fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin önceden bilindiğini, kesin olarak tayin ve tesbit edildiğini öne süren bir görüşle, insanda irade hürriyetinin varlığını öne süren görüşü bir ve aynı anda savunamayız. Ortada giderilmesi gereken bir tutarsızlık bulunmaktadır.”<sup>104</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur’an’ın âyetleri gibi akıl da Allah’ın âyetidir. Allah’ın âyetlerinin birbirini nakzetmesi düşünülemez. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de 275 yerde, “düşünmüyormusunuz? Akıl erdir emiyormusunuz?” diye sorulmakta; 200 yerde de bizzat “düşünme ve tefekkür” emredilmekte; 12 yerde “dolaşarak, araştırıp ibret alma” önerilmekte ve 670 yerde de ilme teşvik yapılmaktadır<sup>105</sup>.

Bilmenin olabilmesi için fiili bir durumun olması lazımdır. Ortada fiili ve gerçek bir durum olmadığı zaman bilmenin olmaması Allah için bir eksiklik olur mu? İnsanın iyilik veya kötülük işleyecek tarzda yaratılmış olması, insan fiillerinin plânlanamayacağını kanıtı olamaz mı? Hürriyet verilerek diğer varlıklardan ayrılan insanın, neticesinden sorumlu olduğu davranışlarında da Allah’ın ilminde istisna olması düşünülemez mi? İnsan davranışları ile Allah’ın ilmi arasında ilişki kuran Mu-

100 Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, 44.

101 Bkz: Bakara-256, Kehf-29. Müzemmil-19.

102 Aydın, Din Felsefesi, 60.

103 Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, 195.

104 Aydın, Din Felsefesi, 3

105 Fiğlah, Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri, 21.

tezile'den Muhammed b. Nu'man: "Allah, ancak takdir ve irade ettiği şeyi bilir. Takdirden önce bir şeyi bilmesi imkânsızdır. Eğer kulların fililerini bilmiş olsaydı, onları imtihan etmesi ve denemesi imkânsız olurdu."<sup>106</sup> görüşünü ileri sürmüştür. Yine Mu'tezile'den Hişam b. Hakem, Bakara-143. Âl-i İmrân-140, 142. ve 167. Tevbe-16. Hadîd-25. Ankebût-3 ve 11. Muhammed-31. Cin-28 âyetlerini delil getirerek, "Allah Teâlâ hadisatın hudûsunu ancak vukuû anında bilir, zira bu âyetler Allah Teâlânın bu şeyleri ancak hudusu sırasında bildiğini ifade ediyor,"<sup>107</sup> demiştir. Farabi ve İbn Sina gibi müslüman filozoflara göre, Allah'ın ilmi, objesini varkılan bir bilgidir. Yani, "Allah'ın bilmesi yaratması demektir"<sup>108</sup> Bu konuda Muhammed İkbâl de; ilâhî bilgide suje-obje ilişkisi yoktur. Allah'ın bildiği şey olur. Allah'ın bilgisinin, "kendî objesini yaratan bilgi" olduğunu söylemektedir<sup>109</sup>. Görüldüğü gibi, beşerî bilgi ile ilâhî bilgi mahiyet itibariyle de farklıdır. "İlim, ma'luma tabidir"<sup>110</sup> görüşü insan bilgisi için sözkonusu iken, ilâhî bilgi için geçersizdir.

"İlim ma'luma tabidir," düşüncesi; bilginin olması için bilinecek şeyin olmasını öngörmektedir. Buna göre, objenin olmaması durumunda bilginin gerçekleşmesi mümkün değildir. "Çünkü bilinen (ma'lum), bilginin (ilmin) varlık şartıdır."<sup>111</sup> Bunu insan için kullanmakta bir sakınca yoktur. Bilmenin, bir fiilin meydana gelmesi için kendi başına bir sebep olmadığı bilinmektedir. "Hiçbir şey, sırf biz bildiğimiz için meydana gelmez. Tam tersine bizim bir şey hakkında bilgi sahibi olmamızın sebebi, o şeyin varolmasıdır."<sup>112</sup> Farabi, Descartes ve İkbâl gibi filozoflara göre, "ilâhî bilgi varolmanın sebebidir."<sup>113</sup> "İlim, ma'luma tabidir" görüşünü İbn Sina ilâhî bilgi için tersine çevirerek, Allah'ın ilmi ma'luma değil, ma'lum Allah'ın ilmine tabidir, demiştir<sup>114</sup>.

Kader meselesine Allah'ın ilmi açısından değil, insanın sorumluluğu cihetinden bakmalıyız. Allah yüce bir değerdir. Fakat insanın bizzat

106 Makrizî, Hitat, 2/348. Krş: Ankebût-3. Zemâhşerî, Keşşâf, 4/240. Yazır, Hak Dini, 5/3765.

107 Yazır, Hak Dini, 2/1183.

108 Aydın, Din Felsefesi, 117.

109 Aydın, Din Felsefesi, 117-118.

110 Kütahyavî, Mebahis, 18. Bu görüşün eleştirisi için, bkz: Özcan, Bilgi-Obje İlişkisi, D.E.Ü.İ.F. Der. C. 5, Sh: 276-280.

111 Özcan, Bilgi-Obje İlişkisi, D.E.Ü.İ.F. Der. C. 5. Sh: 265.

112 Aydın, Din Felsefesi, 129

113 Aydın, Din Felsefesi, 134. Krş.: Yazır, Hak Dini, 2/1184.

114 Özcan, Bilgi-Obje İlişkisi, D.E.Ü.İ.F. Der. C. 5. Sh: 272

kendisi de bir değerdir. Allah'ın çizdiği sınırlar dahilinde insan serbestçe hareket etmektedir<sup>115</sup>. Bu açıdan baktığımızda “Kader, bir şeyin kendi içinde varolan güç, onun yaratılışının derinliklerinde saklı bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan imkânlardır.”<sup>116</sup> Ezeldeki tayin ve tesibitin, değil insanın hürriyetini, ilâhî faaliyet imkânını da ortadan kaldırdığını ileri süren İkbâl, Rahman Sûresinin 29. Âyetini delil getirerek, Allah'ı her an bir işin meşgul ettiğini, bildirmektedir<sup>117</sup>. İlâhî hayatta “yeniliğin” sözkonusu olduğunu belirten İkbâl, “her yaratma fiilini, önceden tesbit ve tayin edilmiş bir fiil olarak değil, yeni bir hadise olarak görür.”<sup>118</sup>

Kader problemi ile yakından ilgili olan bir diğer konu da kulun fiilinin yaratıcısı olup-olmaması meselesidir. Bu tartışmanın temelinde “yaratma” kelimesine yüklenen değişik anlamlar yatmaktadır. İnsanın yaptıklarından sorumlu olduğu gerçeğinden hareketle Mu'tezile; “kul fiilinin yaratıcısıdır” görüşünü benimsemişti. Maveraunnehir âlimleri, bu görüşünden dolayı Mu'tezile mensuplarının, mecusilerden daha şiddetli kâfir olduklarını iddia etmişlerdi<sup>119</sup>. Kendileri ise kulun fiilini, kulun Allah ile birlikte yaptığını söylüyorlardı<sup>120</sup>. Maturidî'ye göre de, kula, fiilinin yaratıcısı denemez<sup>121</sup>. Maturidî Mezhebinin benimseyenlerin, fiilde kulun sorumluluğunu ortaya koymak için, irade-i cüz'iyeye ağırlık verdiklerini ve cüz'i iradenin mahluk olmadığını ileri sürdüklerini görüyoruz. Cüz'i iradenin mahluk olmadığından neyi kastettiklerini anlamak mümkün değildir. Acaba cüz'i iradenin olmadığını mı ifade etmek istemişlerdir? Eğer böyle bir irade varsa, bunun Allah tarafından yaratılmış olması gerekmektedir. Eğer cüz'i irade yoksa, Maturidîler insan sorumluluğunu nasıl izah edeceklerdir? Bu izaha muhtaç bir mesele olarak durmaktadır<sup>122</sup>. Eş'arîlerin durumu daha açıktır. Kullar iradelerinde mecburdurlar<sup>123</sup>. Bu düşünceye göre insan sorumluluğunu isbatlamak da mümkün olamamaktadır.

Kur'an'a göre, “yaratma” kelimesini insan için kullanmak mümkün mü? Bu kelimeyi Kur'an'ın, Allah'dan başka varlıklar için kullandığını

115 Tritton, İslâm Kelâmı, 105.

116 Aydın, Din Felsefesi, 136. İkbâl'in Felsefesinde İnsan, A.Ü.İ.F. Der. 29/91.

117 İkbâl, İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, 76.

118 Aydın, Din Felsefesi, 159.

119 Kütahyavî, Mebahis, 18.

120 İbn Murtaza, Tabakat, 62.

121 Maturidî, Tevhid, 225.

122 Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, 192-193.

123 Kütahyavî, Mebahis, 11, Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, 78. Krş: Eş'arî, Lum'a, 53.

görüyoruz. Maide Sûresinin 110. Âyetinde; Hz. İsa'ya hitaben, "... sen iznimle, çamurdan kuş gibi bir şey yaratmış ona üflemeştin de iznimle kuş olmuştu..." buyrulmaktadır. Ankebût Sûresinin 17. Âyetinde, "... aslı olmayan sözler yaratıyorsunuz..." Mü'minûn Sûresinin 14. Âyetinde de "... yaratanların en güzeli olan Allah ne uludur." Saffat Sûresinin 125. Âyetin ise, "Yaratanların en güzeli olan Allah'ı bırakıpta Baal putuna mı tapıyorsunuz." buyrulmuştur. Kula yaratmanın verilemeyeceğini ileri sürenler de Zümer Sûresinin 62. Âyetinde: "Allah her şeyin yaratamıdır"<sup>124</sup> Saffât Sûresinin 96. Âyetinde de, "Oysa sizi de, yonttuklarımızı da Allah yaratmıştır"; A'raf Sûresinin 54. Âyetinde, "... bilin ki, yaratma da emir de Allah'ın hakkıdır" buyrulmasını delil getirmektedirler. Hiçbir müslümanın, Kur'an'ın bir âyetini, diğer bir âyetine karşı olacak şekilde anlamaya ve yorumlamaya hakkı yoktur. Bunu bizzat Kur'an'ın âyeti yasaklamaktadır. Böyle bir anlayış, Kur'an'ın Kur'anlığını tartışma konusu yapmak demektir. Nisa Sûresinin 82. Âyetinde: "Kur'an'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer O Allah'dan başkasından gelseydi, Onda çok aykırılıklar bulurlardı." buyrulmaktadır. "Kur'an'da ihtilaf olmadığı için, bizim Kur'an'ın âyetlerini birbirine aykırı olacak şekilde anlamaya yetkimiz olmasa gerektir.

Yaratma (Halaka) kelimesini, yukarıda zikredilen her iki grup âyetlerin anlamlarını kapsayacak şekilde yorumlamak mümkündür. Kelimenin sözlük mânası bize bu imkâm veriyor. Yaratma kelimesi; a-yoktan varetme, b-varıdan varetme anlamlarına gelmektedir<sup>125</sup>. Hammaddesi, malzemesi bulunmayan şeyi varkılmak olan "yoktan varetme" gücü yalnız Allah'a aittir<sup>126</sup>. "Vardan varetme"nin ise yapma ile karşılanabileceğinden, bunun yoktan varedilmiş şeyler üzerinde bir tasarruf, bir şekil değiştirme olduğunu, insanın yaratmasından bunun anlaşılacağını, dolayısıyla insanın gücü içerisinde olduğunu<sup>127</sup> kabul etmek

124 Bkz: En'am-102. Ra'd-16. Mü'min-62.

125 İbn Manzûr, Lisânul-Arab, 10/85. Atay, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, 136-141. Öner, İnsan Hürriyeti, 55. Krş: Yazıcıoğlu, Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti, 66-73.

126 Öner, İnsan Hürriyeti, 55.

127 Öner, İnsan Hürriyeti, 56 Krş: Saffât-96. Maturidi ve Nesefî gibi kelâmcılara göre, yaratma sıfatı Allah'dan başkasına verilemez. Aksi halde, Allah'ın yaratma sıfatına gölge düşecektir. Kur'an her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu bildirmektedir. (Bkz: Ra'd-16. En'am-102.

Zümer-62) "Allah her şeye gücü yetendir." (Bakara-109) buyrulmaktadır. Bkz: Yazıcıoğlu, Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti, 128. Kur'an'ın ifadelerini doğru değerlendir-memiz lazımdır. Madem ki, Allah'ın her şeye gücü yetmektedir, o halde, acaba kendisi gibi başka bir tanrı yaratabilir mi? Dünyayı ceviz kabuğunun içine sığdırabilir mi? Zıtları birleştirebilir mi? mi? gibi sorular sorulabilir. "Tanrının kudreti, zıtların birleşmesine taalluk etmez. Çünkü man-tuken muhal olanı ortaya koymak, bir kudret işi değildir." Bkz: Aydın, Din Felsefesi, 116.

mümkündür. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an'ın âyetlerini bir bütün olarak ele almadığımız zaman, yanlış neticelere varmaktayız. Görülüyor ki, Kur'an Allah'ın dışında yaratmayı kabul etmektedir. Bu durumda, kul fiilinin yaratıcısıdır, demekte bir sakınca olmasa gerektir.

Allah ile kulun ortaklaşa kulun fiilini gerçekleştirdiğini benimsemekten, insanın, fiilinin yaratıcısı olduğunu kabul etmek daha tutarlıdır. Kulun kendisinin yaratılması başka şey, fiilinin yaratılması başka şeydir. Davranışlarında hür bir varlık yaratmak, davranışları da programlı robot bir varlık yaratmaktan daha zor olsa gerektir. Bundan dolayı, kendi fiilini yaratacak kulu yaratmak, ilâhî kudretin şanına daha çok layıktır. İslâmın teklifleri irade hürriyetine ve imkâna dayanır. Allah insana bir güç vermiştir. Bu gücün iyiliğe veya kötülüğe kullanılması insanın elindedir. İyiliğin veya kötülüğün yapılabilmesi imkânı kaderdir. Hürriyetin olabilmesi için çeşitli imkânlar olmalıdır. "Hürriyet, insana Allah tarafından verilmiş bir haldir. Neden Allah yaratıklar arasında insana hürriyet tanımıştır? sorusu Mutlak Varlığın fiiliyle ilgili olduğu için, insan tarafından cevaplandırılmaz."<sup>128</sup> Ancak, "insan hem mecburdur, hem de mes'uldür. Bu iki durum arasında görülen çelişki kade-  
rin sırrı olarak kalacaktır."<sup>129</sup> tarzındaki yorumlara katılmamız söz-konusu olamaz. Çünkü, İslâm'da hiçbir konuda insan aklına aykırı izah-  
ların yapılmasına imkân yoktur. İnsanoğluna akıl denen nimeti veren de Allah, insandan düşünmesini, aklını kullanmasını isteyen de Allahdır. "Gayba imân"ı aklın ilkelerine aykırı şeylere inanmak olarak anla-  
yanlar da bulunmaktadır. Halbuki Kur'an gayba imânı isterken, insandan aklını kullanmasını da istemiştir<sup>130</sup>. İnsanoğlu Allah'ın halifesidir<sup>131</sup> ve O'nun yanında bir değeri vardır. Dünyayı imar etmekle görevlendirilmiştir<sup>132</sup>

Kur'an'ın şartlı okunması bir takım yanlış değerlendirmelerin yapılmasına yolaçmaktadır. Meselâ Gurabî; "Kur'an'da bazı âyetlerin cebre ve bazı âyetlerin de hürriyete delalet ettiğini,"<sup>133</sup> ileri sürmektedir. Hüseyin Atay da aynı görüşe katılarak; "insana tam sorumluluğu yükleyen âyetler olduğu gibi, her şeyi Allah'ın yaptığını bildiren âyetler de

128 Öner, İnsan Hürriyeti, 54. Krş.: Enbiya-23. Kasas-68.

129 Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, 44. Mustafa Sabri, Enbiya Süresinin yirmüçüncü âyetinde, "Allah yaptığandan sorumlu değildir. Onlar ise sorumlu tutulacaklardır." buyrulmasını delil göstererek, cebrin kaçınılmaz olduğunu iddia etmektedir. Bkz: İnsan ve Kader, 136.

130 Enbiya-22. Yusuf-39... gibi.

131 Bakara-30. Sa'd-26.

132 Hüd-61.

133 Gurabî, Tarihu'l-Fırak, 24. Krş: Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, 169.

vardır.”<sup>134</sup> demektir. Muhtemelen bu hatalı anlayışların sebebi, Kur’an’ın âyetlerinin, Kur’an’ın bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi esasından hareket edilmemesi olsa gerektir. Kur’an’ın bölünerek anlaşılmasına<sup>135</sup>, âyetlerinin birbirine zıt olacak şekilde yorumlanmasına<sup>136</sup> bizzat Kur’an karşıdır. Kader konusunda da birbirilerine zıt âyetlerin olması düşünülemez. Allah’ın insana kitap ve peygamber göndermesi, emretmesi, nehyetmesi insanın hürriyetinin olduğunun en açık delilidir. “İnsan iradesini inkâr ederek, Kur’an’ın mutlak insan davranışının cebirini savunduğunu ileri sürmek, yalnız Kur’an’ın tümünü reddetmek değil, aynı zamanda, bizzat temelini de yoketmek demektir.”<sup>137</sup>

Takdir ile yakından ilgili bir diğer husus da “kötülük meselesi” olsa gerektir. Bu problemin de ortaya çıkış sebebi, insan sorumluluğu esas alınmayıp, Allah’ın “kudret”inden hareket edilerek, bunun da yanlış değerlendirilmesi olarak görülmektedir. Allah’ın, insanı iyilik ya da kötülük yapacak şekilde yaratması; Allah’ın iyiliği veya kötülüğü yaratması olarak değerlendirilmiştir. Halbuki Allah, iyiliğin de kötülüğün de kanunlarını koymuş, iyiliğe gidecek yolu insanlara tavsiye etmiştir. Kâinat nötürdür. İyi veya kötü, dış âlemde varolan şeyler değil, insan davranışlarının ölçüleridir. İslâmın dualizmi, insanın kendi içindedir<sup>138</sup>. Kâinata tek bir esas, Allah’ın kanunları caridir. Maturîdî; “şer’in takdiri şer değildir”<sup>139</sup> görüşünü ileri sürerek, bu noktaya işaret etmek istemiştir. Bu durum, Kur’an’da açıkça belirtilmektedir. Nisâ Sûresinin 78 ve 79. âyetlerinde: “...Onlara bir iyilik gelirse: “Bu Allah’tandır”, derler, bir kötülüğe uğrarlarsa “Bu, senin tarafındandır” derler. Ey Muhammed, de ki: “Hepsi Allah’tandır”. Bunlara ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar? Sana ne iyilik gelirse Allah’tandır, sana ne kötülük gelirse kendindedir...” buyrulmaktadır. İyinin Allah’tan kötünün ise nefisten olması esası; iyiliği Allah’ın, kötülüğü ise nefsin telkin ettiğini ortaya koymaktadır. Hepsinin Allah’tan olmasına gelince, iyiliğin ve kötülüğün reel varlıklarının değil, kanunlarının Allah tarafından konulduğunu ifade etse gerektir. Kur’an’da bu tür ifadelere

134 Atay, Kur’an’a Göre İmân Esasları, 97.

135 Hier-91. Krş.: Fazlur Rahman, İslâm and Modernity, 2.

136 Nisa-82., Krş.: Kehf-18. Zümer-128. Muhammed 24.

137 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur’an, 76. Krş: Ahmed, el - Kaza ve'l-Kader, 36.

138 Burada Ruh-Beden ayrımını kastedmiyoruz. Bu ayrımın, Kur’anî zihniyete aykırı olduğu düşünülmektedir. Zira insan, ruh ve bedenden meydana gelen bir bütündür. Bütünün parçalarının hiçbiri, bütünün tamamını temsil edemeyeceği mantıkî bir kural olsa gerektir. Bkz: Aydın, Din. Felsefesi, 205.

139 Maturîdî, Tevhîd, 311.

sık sık raslamak mümkündür. Meselâ: Rahman Sûresinin 24. Âyetinde; “Denizde yürüyen dağlar gibi gemiler Allah’ındır.” buyrulmaktadır. Gemilerin Allah’ın olması ne demektir? Bu soruya Lokman Sûresinin 31. Âyetinde açıklık getirilmektedir. “Gemilerin denizde Allahın lûtfuyla yürüdüğünü görmez misin?” Yani, Allah’ın kanunları sayesinde gemiler denizde yürümektedirler. Demek ki, gemiler Allah’ın koyduğu kanun sayesinde denizde yüzebiliyorlar. Zümer Sûresinin 7. Âyetinde, Allah’ın, kullarının inkârından razı olmadığı bildirilmektedir. Allah’ın razı olmadığı fiilin, kullar tarafından yapılmasını nasıl izah edeceğiz? Razi olmadığı fiili Allah niçin önlememektedir? Halbuki, insanlara iyiliği emretmelerini, kötülüğü nehyetmelerini bildirmiştir<sup>140</sup>. Allah, kendi yapmadığı şeyi niçin bizden istemektedir? Yoksa, “kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?” “Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor?”<sup>141</sup> diye düşünülebilir? Bu tür sorulara tutarlı cevap vermek için hareket noktamızı iyi tesbit etmemiz lazımdır. Önce, iyilik ve kötülüğün ayrı ayrı yaratılması ile, iyiliği veya kötülüğü yapabilecek kabiliyette bir varlığın yaratılmasının; hangisinin daha büyük bir kudretin işi olabileceğine karar vermektir. Şüphesiz, her ikisini de yapabilecek varlığı yaratmak, daha büyük bir kudretin işidir. O halde Allah insanı nötr olarak yaratmıştır<sup>142</sup>. İyilik ve kötülük, insanın hür iradesi ile işlediği fiiller neticesinde ortaya çıkmaktadır. İmtihanın gereği de budur<sup>143</sup>. İnsanın kaderi, onun bu kabiliyette yaratılmış olmasıdır<sup>144</sup>.

Kader konusu içerisinde müzakere edilen bir diğer mesele de “ecel” olayıdır. Hiçbir insanın sonsuza değin yaşama imkânı yoktur<sup>145</sup>. Her nefis ölümü tadacaktır<sup>146</sup>. İnsanı cinsi için dünya hayatı sürelidir. Bu süre ne kadardır? Bu süre nasıl sona ermektedir? Her insan için bu süre farklı mıdır? Maktül eceliyle mi, yoksa eceline doldurmadan mı ölmüştür? Eceliyle öldüyse, katilin suçu nedir? gibi sorular insanları meşgul etmektedir. Bunlara da daha önce belirttiğimiz esaslar dahilinde kısaca temas edeceğiz.

Ecel kelimesi, lügatte müddet, süre gibi anlamlara gelmektedir<sup>147</sup>. Ecel kelimesi ve müştakları birçok âyette geçmekte olup, bu kelimenin

140 Bkz: Âl-i İmran-104, 110. Tevbe-71. Lokman-17.

141 Aydın, Din Felsefesi, 168.

142 Bkz.: Tegabün 2. İnsan-3. Şems-8,9,10. Yazır, Hak Dini, 7/4655. Öner, İnsan Hürriyeti, 58.

143 Bakara-143. Nisâ-1. Kehf-11. Ankebut-11. Kaf-19. Mutaffifin-10, 11, 12.

144 Sübhani, el-Kaza ve'l-Kader, 79. Ahmed, el-Kaza ve 'l-Kader, 21. Atay, Kur'an'a göre İmân Esasları, 89.

145 Enbiya-34. Nisâ-78. Rahman-26.

146 Âl-i İmran-185. Enbiya-35. Ankebû -57.

147 İbn Manzûr, Lisânul-Arab, 11/11. Ragıp İsfahanî, Müfredat, 11.



mihverini, sözlük mânasına uygun olarak “süre, müddet” anlamları teşkil etmektedir<sup>148</sup>. Bu ecel kavramı yalnız insanlar için değil, milletler için<sup>149</sup>, Güneş ve Ay için<sup>150</sup>, hatta, yer ile gök arasında bulunan her şeyin belli bir eceli olduğunu<sup>151</sup>, kısaca, her şeyin vakti ve süresinin belirlendiğini<sup>152</sup> ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Kelimenin bu kullanım alanları, insan ecelinden neyi anlamamız gerektiği konusunda bize ip ucları vermektedir. Tartışmanın özünü, Allah’ın, insan cinsi için bir ecel mi, yoksa her bir insan için ayrı ayrı eceller mi tayin ettiği sorusuna verilecek cevap oluşturmaktadır.

İnsan ölümsüz olmadığına, yani, her insanın mutlaka öleceğine göre, bir insanı öldüren niçin bu fiilinden dolayı sorumludur? Zaten ölecek olan insanı öldürmek neden suç olsun? Kur’an’a göre, insan öldürmek büyük bir suçtur<sup>153</sup>. Bu durumda, insan öldürmek fiilinin suç olması Kur’an’î bir veridir. O halde, fiildeki insan sorumluluğunu nasıl izah edeceğiz? Burada Kur’an’da belirtilen ecel kavramından hareket ederek, meseleyi kısaca ortaya koymaya çalışalım. Acaba insan, Allah’ın insan cinsi için belirlediği süreyi kısaltabilir mi? İnsana bu imkân verilmiş midir? Birçok âyette; belli bir süreye kadar ertelemeyen söz edilerek, bu sürenin sonunda artık insana ilâve bir sürenin (yaşama imkânının) verilmeyeceği bildirilmektedir<sup>154</sup>. Tesbit edilen ecel, herhangi bir müdahale olmadığı zaman, insanın yaşayabileceği zaman dilimidir. Dünyaya gelen her insanın, yaşaması gereken süreye “ecel” yani, tabîî ömür diyoruz. Bu, insan cinsi için takdir edilmiştir. Ragıp İsfehani; insanın ecelini, Allah’ın dünya hayatında hiçbir insanı, daha fazla bırakmadığı sınıra ulaşması olarak belirtmektedir. Ayrıca, kılıçla kesilme, boğulma ve yanma gibi illetlerle bu sürenin kısaltıldığını ileri sürmektedir<sup>155</sup>. Doğan

148 Bkz: Bakara-231, 232, 234, 235, 282. En’am-2, 60, 77, 128. A’raf-34, 135. Hûd-3, 104. Ra’d-3, 38. İbrahim-10, 44. Hacc-5, 33. Ankebût-5, 53. Rûm-3. Lokman-29. Fatır-13, 45. Zümer-5, 42. Şûra-14. Ahkaf-3. Münafikun-10, 11. Nuh-4. İsrâ-99. Yunus-11, 49. Hicr-5. Nahl-61. Ta ha-129. Mü’minûn-43. Mü’min-67. Talak-2, 4. Ecel kelimesinden türeyen te’cil; erteleme mânâsına gelmektedir. (Bkz: İbn Manzûr, Lisan, 11/11) Ecel kelimesi bir âyeti celîde de “tehir” anlamına kullanılmıştır. Bkz: Mürselât-12.

149 A’raf-34. Yunus-49. Hicr-5. Mü’minûn-43.

150 Ra’d-3. Lokman-29. Fatır-13. Zümer-5.

151 Ahkaf-3. Rûm-8.

152 Ra’d-38.

153 Nisâ-92, 93. Maide-30, 32, 33. “Kim bir mü’mini kasden öldürürse cezası içinde temelli kalacağı cehennemdir. Allah ona gazabetmiş, lanetlemiş ve büyük azâb hazırlamıştır.” (Nisâ-93)

154 En’am-60, 128. İbrahim-10, 44. Ankebût-5, 53. Fatır-45. Zümer-42. Şûra-14. Nuh-4. Münafikûn-11. Hicr-5. Yunus-49. Nahl-61. Taha-129. Mü’minûn-43. A’raf-34. Hûd-104.

155 Ragıp İsfehani, Müfredat, 11. Krş: İbn Manzûr, Lisânul-Arap, 7/347-349.

her insanın, bu süreyi yaşama imkânı vardır. Çeşitli sebeplerden dolayı, bazı insanların ecelleri kısaltılmaktadır Bunun kuralları da Allah tarafından konmuştur. Fâtır Sûresinin 11. Âyetinde: "... Ömrü uzun olanın çok yaşaması ve ömürlerin azalması şüphesiz kitabdadır..." buyrulmaktadır<sup>156</sup>.

Kur'an'da: "Allah insanları haksızlıklarından ötürü yakalayacak olsaydı, yeryüzünde canlı bırakmazdı. Fakat onları belli bir süreye kadar erteler. Süreleri dolunca onu ne bir saat geciktirebilirler ne de öne alabilirler."<sup>157</sup> buyrulmaktadır. Sürenin bitiminde uzatma yapılamayacağını anhyoruz. Fakat ecelin öne alınmamasını nasıl anlayacağız? Demek ki, Allah insanın ecelini öne de almamaktadır Bir. kısım insanların doğal ömrünün tamamlanmasını engelleyen Allah değildir. Bundan dolayı, insanın ecelini tamamlaması için gerekli tedbirlerin alınması mümkün olmaktadır. Gelişmiş ülkelerde ortalama ömrün uzun, az gelişmiş ülkelerde kısa olması olgusu, bunu açıkca ortaya koymaktadır. İnsanın ecelini tamamlamasını engelleyen maniler keşfedildikçe ve gerekli önlemler alındıkça, Allah'ın insan cinsi için belirlediği süreye ferdin daha çok yaklaşması mümkün olacaktır. Görülüyor ki, maktul ecelini tamamlamamıştır. Öldürme fiili katile aittir. Bu fiile Allah'ın karışması sözkonusu değildir Kul, Allah'ın kendisine verdiği hürriyet sayesinde fiilini işleyebilmektedir. Ca'fer es-Sadık'm; "Kulu yaptığından dolayı kınıyabildiğin, kulun kendi fiilidir. Kınıyamadığın ise Allah'ın fiilidir,"<sup>158</sup> dediği bildirilmiştir. Bu görüşün isabetli olduğu görülmektedir. Çünkü Allah'ın katıldığı fiilde, O'nun yarattığı kulu sorumlu tutmak tutarlı bir izah olmasa gerektir. Allah'ın takdir ettiği hususda kulun sorumlu olmasının bir anlamı olmadığı gibi, kulun tedbir almasına da imkân yoktur. Bu konuda Allah'ın kaderi, kulun fiillerinde hür olmasıdır. Aksi halde, insanda akıl ve iradenin bulunmasının bir mânâsı kalmayacaktır.

#### KAYNAKLAR

- ABDÜLHAMİT, Dr. İrfan, İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları, Çeviren; M. Saim Yeprem. İstanbul-1981.
- AHMED, Nu'man Zeki, el-Kaza ve'l-Kader, Mekke-1381
- AHMET CEVDET Paşa, Peygamberlerin Kıssaları ve Halifelerin Tarihi, Sadeleştiren; Ali Aslan, İstanbul-1977.

156 Bkz: Mü'min-67. Âl-i İmran-145. Hacc-5.

157 Nahl-61. Bkz: A'raf-34. Yunus-49. Hiçr-5. Mü'minün-43.

158 İbn Murtaza, Tabakatu Mu'tezile, 34.

- AKKAD, Abbaş Mahmud, Kur'an Felsefesi, Çeviren; A. Demirci, Ankara-Tarihsiz.
- ALBAYRAK, Dr. Halis, Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara-1988
- ATAY, Doç. Dr. Hüseyin, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, Ankara-1974.
- ATAY, Prof. Dr. Hüseyin, Ehl-i Sünnet ve Şia, Ankara-1982
- ATAY, Doç. Dr. Hüseyin, "Allah'ın Halifesi İnsan", A.Ü.F. Der. C. XVIII. Ankara-1972.
- ATAY, Dr. Hüseyin, Kur'an'a Göre İmân Esasları, Ankara-1961.
- AYDIN, Prof. Dr. Mehmet, Din Felsefesi, İzmir-1987.
- AYDIN, Prof. Dr. Mehmet, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", A.Ü.İ.F. Der. C. XXIX. Ankara-1987
- BELÂZURİ, Ahmed b. Yahya b. Cabir, Ensâbu'l-Fşrâf, Edited by: S.D.F. Goitein, Jarusalem, 1936.
- BEYÂZİ, Kemâluddin Ahmed, İşârâtü'l-Merâm min Ibârâti'l-İmâm, Tahkik; M. Zahid Kevserî, İstanbul-Tarihsiz. (1949 Kahire baskısından Ofset).
- BUHÂRİ, Muhammed b. İsmail, el-Camiu's-Sahih, Naşir: Ş. Kurt, İstanbul-1981 (Ofset)
- BUHARİ, Muhammed b. İsmail, Halku Ef'ali'l-İbâd, Beyrut-1984.
- BUTİ, Dr. Muhammed Said Ramazan, Kübra'l-Yakniyât el - Kevniyye, Şam-1402.
- DARİMİ, Osman b. Said b. Halid, Kitabu'r-Red ala'l-Cehmiyye, Tahkik; Z. Şaviş, Beyrut-1402.
- EBU DAVUD, Süleyman b. Eş'as, Sünen, İstanbul-1981 (Ofset).
- EŞ'ARİ, Ali b. İsmail, Kitabu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Ziyag ve 'l-Bidea, Neşreden; Richard J. McCarthy, Beyrut-1952.
- FAZLUR RAHMAN, Prof. Dr. , İslam and Modernity; Transformation of an Intellectual, Tradition, Chicago-1982.
- FAZLUR RAHMAN, Ana Konularıyla Kur'an, Çeviren: Yr. Doç. Dr. A. Açıkgenç, Ankara-1987.
- FİĞLALİ, Prof. Dr. E. Rubi, Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri, Ankara-1986.
- Curabî, Ali Mustafa, Tarihu'l-Fırakı'l-İslamiye, Mısır-1948.
- HATİBOĞLU, Doç. Dr. M. Said, Siyasî İstimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri, Ankara - 1968. (Basılmamış Doçentlik Tezi)
- HASAN BASRİ, "Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektup", Çevirenler: Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay, A.Ü.İ.F. Der. C. 111, Ankara-1954.
- İBN ABDİ RABBİHİ, Ahmet b. Muhammed el-Endelusi, Kitabu İkdî'l-Ferid, Şerh ve Tashih: Ahmed Emin, Kahire-1367.
- İBN ARABİ, Muhammed b. Abdillâh. b. Muhammed, el-Endelusi, el-Avasım mine'l-Kavasım, Tahkik; M. Hatib, Kahire-1399.
- İBN FARİS, Ahmed b. Faris Zekeriyya, Mekayisu'l-Luga, Tahkik; A.M. Harun, Kahire-1371.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, Müsned, İstanbul-1981 (Ofset).
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, er-Reddu alâ'z-Zanadika ve'l-Cehmiyye, Tahkik; Muhammed F.Ş., Şam-1376.

- İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Muhammed b. Ebibekir, Şifau'l-Alîl fi Mesâilil-Kaza ve'l-Kader, Kahire-1975.
- İBN KUTEYBE, Ebu Abdillâh b. Müslim ed-Dineverî, Uyûnu'l--Ahbar, Kahire,-1343.
- İBN MÂCE, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, Sünen, İstanbul-1981 (Ofset).
- İBN MANZUR, Muhammed b. Mükerrrem, Lisano'l-Arab, İnan (Kum)-1405 H (Ofset)
- İBN MURTAZA, Ahmed b. Yahya, Tabakatu'l-Mu'tezile, Tahkik; S. D. Wilzer, Beyrut-1389.
- İBN NEDİM, Muhammed b. İshâk, el-Fihrist, Neşreden; G. Flügel, Beyrut-1964.
- İBN SA'D, Ebu Abdillâh Muhammed, Tabakatu'l-Kübrâ, Beyrut-Tarihsiz (Ofset).
- İBNU'L-ESİR, Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed, el-Kâmil fi'r-Tarih, Tashih; Abdulvahab en - Neccar, Mısır-1348.
- İBNU'L-KESİR, İsmail b. Ömer, el-Bidâye ve'n-Nihaye, Mısır-1351.
- İBNU'L-KESİR, İsmail b. Ömer, Kitabu'l-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer, Beyrut- Tarihsiz.
- İSMÂİL Fennî, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul-1341..
- İKBAL, Muhammed, İslâm'da Dinî düşüncenin Yeniden Doğuşu, Çeviren; Dr. N. A. Asrar, İstanbul-1984.
- KÜTAHYAVÎ, Ahmet Asum, Mebahisu Defniye (İrade-i Cüz'îyye), Daru't-Tibaat, 1285/1878
- MACDONALD, D.B., "Kader" İslâm Ansiklopedisi.
- MAKRİZÎ, Ahmed b. Ali b. Abdilkadir, el-Mevaiz ve 'l-itibar bi Zikri'l-Hıtat ve'l-A-sar, Beyrut-Tarihsiz (Ofset).
- MALATÎ, Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman, et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Heva ve'l-Bidea, Neşreden; M. Z. Kevseri, Bağdat-1388.
- MATURİDÎ, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed, Kitabu't-Tevhîd, Tahkik; Dr. F. Huleyf, İstanbul-1979. (Ofset)
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâç, el-Camiu's-Sahih, İstanbul-1981. (Ofset)
- MUSTAFA Sabri, İnsan ve Kader, Çeviren: Dr. İsa Doğan, İstanbul-1989.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muin Maymun b. Muhammed, Tabsıratu'l-Edille, Kayseri R.E. Nüshası, Numara-496. (Yazma)
- ÖNER, Prof. Dr. Necati, İnsan Hürriyeti, Ankara-1987.
- ÖZCAN, Yrd. Doç. Dr. Hanefî, Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", D.E.Ü.İ. DF. Der. C.V. İzmir-1989.
- RACİP İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed, el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an, 1404 H (Ofset).
- RADİY, Seyyid Şerif, Nehcu'l-Belaga, Şerh; Muhammed Abduh, Beyrut-Tarihsiz.
- ŞEHRİSTANÎ Muhammed b. Abdilkerim, Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal, Tahkik; Muhammed b. Feth Esebederan, Mısır-1366.

- SUBHANİ, Ca'fer, el-Kaza ve'l-Kader fi'l-İlm ve'l-Felsefeti'l-İslamiye, Arapçaya Çeviren; M.H.Y. el-Garevî, Daru't-Tebliğ el-İslamî, 1399.
- TABERİ, Muhammed b. Cerîr, Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk, Kahire-1357.
- TAFTAZANİ, Prof. Dr. Ebu'l-Vefa, Kelâm İlminin Belli Baş Meseleleri, Tercüme; Doç. Dr. Şerafeddin Gölcük, İstanbul-1980.
- TİRMİZİ, Muhammed b. İsa, Sünen, İstanbul-1981 (Ofset).
- Tritton, A.S., İslâm Kelâmı, Çeviren; Prof. Dr. Mehmet Dağ, Ankara-1983.
- WATT, W. Montgomery, Free Will and Predestination in Early İslam, London-1948.
- WATT, W. Montgomery, İslamic Political Thought, Edinburg-1968.
- WATT, W. Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çeviren; Doç. Dr. E.R. Fıçlalı, Ankara-1981.
- YA'KUBİ, Ahmed b. Ali Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb, Tarihu'l-Ya'kubî, Necef-1358.
- YAZICIOĞLU, Prof. Dr. M. Sait, Maturidî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, Ankara-1988.
- YAZIR, Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul-1971.
- ZEMAŞERÎ, Mahmud b. Ömer, Tefsîru'l-Keşşâf, Tahkık; Muhammed b. Amr, Kahire-1397.

## GÜNEY ASYADA İSLAMIN YAYILMASINDA SUFİLERİN ROLÜ

Y.Doç.Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Güney Asya'ya harita üzerinde bakıldığında, ilk dikkati çeken yer, İngilizlerin "Tâcın İncisi" dedikleri Hind yarımadasıdır. İslâmî literatürde bu topraklar hubût-ı Âdem'in (Hz. Adem'in cennetten dünyaya indiği) mahalli olarak geçer<sup>1</sup>. Tarihî açıdan bu ülke, eski medeniyetlere beşiklik etmiştir. Burada medeniyetin eski oluşunun en önemli işaretlerinden biri, İndüs vadisindeki erken devirlerden kalma yazıların hâlâ çözülememiş olmasıdır<sup>2</sup>. Eski Yunan ve Romalılar, İndüs nehrinin doğusunda kalan yerlere India, müslüman tarihçiler de Hind ve Hindistân adını vermişlerdir.<sup>3</sup> Yakın çağların İngiliz sömürge yönetimi de aynı adı kullanmıştır.

Siyasî olarak ilk düzenli İslâm ordularının Hindistan'a girişi, birinci hicrî asra dayanır. Hindûlar, komşu ülkelerden müslüman kadınları esir alıp, köle olarak kullanmaya başlar. Bu durumu haber alan devrin Irak valisi Haccâc b. Yusuf es-Sakafî (661-714), onsekiz yaşındaki yeğeni Muhammed b. Kâsım komutasındaki bir orduyu Hindistan'a sevkeder.<sup>4</sup> 712 tarihinde vukû bulan bu askerî harekât ile İslâm orduları, Sind eyaletini ve Multan'a kadar olan toprakları fetheder<sup>5</sup>. Ancak bu harekât, diğer bölgeleri etki altına almaktan uzak olduğu gibi, te'dîbden öte bir mânâ da ifade etmemiştir.

Kalıcı anlamıyla bu topraklara ilk müslüman ordularının Samanoğulları ve Gazneliler devrinde nüfuz ettiğini görüyoruz. Esâsen Türkler hicretin ilk asırlarında Nizak Tarhan (ö. 709), Yapagu Beg, Tuğşâd (ö. 739), Sultekin (ö. 719) gibi hükümdarlarla İslâm'ı tanımaya başla-

1 el-Hâzin, Lübbâbü't-Te'vîl fi Me'ânî't-Tenzîl (Kitabu Mecmû'a mine't-Tefâsîr içinde) Beyrut trz., c. I. s., 108.

2 Arnold, T.W., Mujeeb M. "Hindistân", İ.A., c. V., s. 519.

3 Agm, s. 518.

4 Nadvi, Allama Syed Sulaiman, The Education of Hindus under Muslim Rule, Karachi 1963, s. 4.

5 Arnold, T. W., Mujeeb M, agm, s. 521.

malarındanberi<sup>6</sup> bu dini kabule ve yaymaya yönelmişlerdir. Samanî Emiri Abdülmelik'in 961'de ölümü üzerine, yerine geçmeye teşebbüs eden Türk kölemen komutanı Alptegin başarısız kalınca, kendisine bağlı kuvvetlerle Doğu Afganistan'daki Gazne'ye çekilir. Gazne, Samanî Devletinin doğusu ile Hindistan arasında önemli bir bölgedir. Sebüktegin (ö. 997) iktidara gelene kadar, bu topraklarda Samaniler adına egemenlik sürdürülür. Sebüktegin'in idaresi sırasında, yağma yapmak ve köle almak için Hindistan ovalarına akın yapmak şeklindeki Gazneli an'anesi şekkül eder. Kaynaklar, Sebüktegin'in Hindistan ile ilk sıcak temasa Çipal'i yenmekle başladığını<sup>7</sup> ifade eder. Ancak, Gaznelilerin, Samanî etkisinden tam kurtuluşu, Sebüktegin'in oğlu Sultan Mahmûd-ı Gaznevî (ö. 1030) zamanında Gerçekleşmiştir. Mahmud-ı Gaznevî, Ganj nehrinin güneyinde Kathiavar yarımadasına kadar ilerler. Burası Muttra, Kanavca ve Somnat gibi hindû merkezlerine hücum etmek için, büyük önemi hâiz stratejik bir bölgedir.<sup>8</sup> Mahmûd-ı Gaznevî'nin Hindistan'a onyediyedi sefer yapması, İslâm âleminde "kâfirlere inen balyoz" olarak şöhret kazanmasına sebep olur. Bu fütûhatlar, dinî bir heyecan atmosferi içinde yapılmıştır.

Onikinci yüzyılda Muhammed Guri'nin (ö. 1206), Hindistan'ın geri kalan bölgelerini fethederek yedi asır sürecek bir Türk-İslâm hakimiyetini başlattığını görüyoruz<sup>9</sup>. Ancak şunu peşinen belirtmek gerekir ki, bu yedi asırlık sürede Müslüman Türk yöneticiler, hindulara hemen her yönden geniş bir toleransla muamele etmişlerdir. İşte bu yeni idare ile birlikte İslâm dini büyük ölçüde sufiler, sufi-vâizler ve tüccarların çabaları sonucu yayılma imkanı bulmuştur.

Hindistan'a ilk gelen müslümanlar, coğrafya, din, dil, ırk, renk, kültür ve medeniyet açısından tamamen değişik bir dünya ile karşı karşıya idiler. Bu dönem Hindistan'ı hakkındaki en sağlıklı bilgileri, o devirde kaleme aldığı "Kitabu't-Tahkik Mâ li'l-Hind" adlı eseriyle Ebu'r-Reyhân el-Beyrûnî (973-1061) vermiştir<sup>10</sup>. Hindistan'ın kültür ve medeniyetindeki esrar ve buradaki insanların yaşama biçimi, yeni fâtil-

6 Kitapçı, Zekeriya, Türkistan'da Müslüman Olan İlk Türk Hükümdarları (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yayımları), İstanbul 1982, ss. 27, 37, 44-48, 52.

7 el-Uthbî, Ebu'n-Nasr, Tarihu'l-Yemîni, İstanbul 1926, c. I., s. 58; İbnu'l Esîr, el-Kâmil fi't-Târih, Kâhire 1934, c. VII, s. 86.

8 Bosworth, C.E., İslâm Devletleri Tarihi, çev.: E. Merçil, M. İpşirli, İstanbul 1980, ss. 225-261.

9 Arnold, W., "Hindistan", İA, c. V/1, s. 521.

10 Sayılı, Aydın, Bîrûnî, Belleten, c. XIII, Ankara 1949, ss. 49-52, 54.

lere çok garip geldi. Timuroğullarından Zahîruddin Babür Şâh'ın bu konuyla ilgili düşünceleri oldukça ilgi çekici görülmektedir: "... Hindistan ahalisinin çoğu kâfirdir. Hindistan letâfeti az olan bir yerdir. Hal- kında güzellik, iyi muamele, edeb zevk, idrak, kerem, mürevvet, hüner, usûl, intizâm, kâide, iyi nam, iyi et, üzüm, kavun, meyve, soğuk su, iyi ekmek, hamam, medrese, mum meş'ale ve şamdan gibi nesnelere hemen hiç biri yoktur..."<sup>11</sup>. Esasen Hintliler dil, din, örf, adet ve başka sebeplerden dolayı yabancılarla temasa geçmekten sakınıyorlardı.<sup>12</sup>

Kast denilen bir takım karizmatik yapıda sınıflara bölünmüş hindûlar, daha ilk karşılaşmada, müslümanları kast dışı ilan ederek, onlara Mâlehc (pis, murdar) lâkabını takmışlardı. Onlara göre, müslümanlarla oturmak, evlenmek, yemek, içmek, hattâ onların yanına yaklaşmak yasaktı. Yüzyıllarca bir arada yaşamalarına rağmen, hindûların dinî ve içtimâî aşırı negatif tutumu yüzünden, her iki dinin sâlikleri, aynı kabın içindeki su ve yağ gıbiydiler<sup>13</sup>.

Müslümanların, hicretin hemen ilk asrında, Hindistan'la temasa geçmesiyle, sanskrit kökenli bazı kelimelerin arapçaya geçişi de aynı oranda hızlandı. Kaynaklarda tesbit edebildiğimiz, sanskritçeden arapçaya geçmiş kelimelerin bazıları şu şekildedir:

<i>Sanskritçe</i>	<i>Arapça</i>
Moshka .....	Misk
Kâpûr .....	Kâfûr
Jiranjabira .....	Zencebîl
Kantikphal .....	Karanfil
Pipli .....	Fulful
Naryâl .....	Narcîl
Mosh .....	Muz
Chandan .....	Sandal <sup>14</sup> .

Verdiğimiz listeye dikkatle bakılırsa, bu kelimelerin hemen hepsinin, tarihî Hind ihrâc ürünlerinin adları olduğu görülür. Bu da, Hind-Arap ilişkilerinin, ilk olarak, ticârî sahada başladığını gösterir. Diğer bir deyişle, aradaki ilk etkileşim, ekonomik seviyede tahakkuk etmiştir. Bu ticâ-

11 Pakistan Postası yıl: 1972, Ocak-Aralık sayısından özetlenerek.

12 el-Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân, Kitabu Tahkîk Mâ li'l-Hind min Makûletin Makbûletin fi'l-Akh'l-Merzûle, Haydarabâd 1958, ss. 14-17.

13 Pakistan Postası, aynı sayı.

14 Nadvî, Allama Syed Saleiman, The Fducation..., s. 2,



ret kervanlarının yolculuklarına sufilerin ve sufi vâizlerin, İslâm'ı tebliğ etmek üzere katıldığını görüyoruz. Massignon, bu konuda aynı kanaati paylaşarak şöyle der: "... Sufilerin Hind yarımadasında İslâm'ın yayılmasına katkısı büyük ölçüde olmuştur. İslâm dininin beynelmilel ve dünya çapında bir din olması, işte bu sufiler sâyesindedir. Sufileri müslüman olmayan ülkeleri, insanları irşâd için dolaşmaları sebebiyle İslâm dini beynelmilel olmuştur. Çiştîyye, Şuttâriyye, Nakşbendiyye dervişleri, Hindistan ve Malay adalarına gidip, yerli ahalinin dillerini öğrenerek, onların hayatlarına karışmış olduklarından, o ülkeleri dışarıdan gelip fetheden ve başka dil konuşan mutaassıp fâtihlere göre, halk arasında İslâm daha ziyade yayılmıştır. İslâm dininin âlemsümül olması, da, işte bu sûfîler sâyesindedir. Zira bütün insanlar için tabîi ve aklı bir tevhi'd olan hanîfliğin mânevî ve ahlâkî etkisini ilk olarak sufiler anlamıştır"<sup>15</sup>.

Bernard Lewis de sufi misyonerler hakkında, benzeri görüşleri paylaşıp konu ile ilgili olarak şunları söyler: "Kıt'a Hindistan'ında İslâm'ın yayılmasında en etkili faktör, müslüman velilerinin, ülkeye barışçı faaliyetlerle girmeleri olmuştur. Bunlar, hoşgörü ve tevazu ile aşağı tabakadan insanların arasına karışmış, müslümanların arasındaki kardeşlik ahlâkını, bu insanların gözünde, katı kast tabusuna karşı güven dolu, mutlu bir sığınak durumuna getirmişlerdir"<sup>16</sup>.

Bir mutasavvıfın vardığı son nokta, İslâm'ın evrensel yönünü yaşayarak elde etmesidir. Mutasavvıflar, canlı ve cansız tabiatla bütünleşebilme, yahut onu algılayabilme ve özümleme vasfını, kendilerini aşarak kazanabilmiş kişilerdir. Onlar bu bakımdan bir ayaklarıyla İslâm'da kımıldamadan sâbit dururken, diğer ayaklarıyla toleranslı olarak her meslek ve mezheple temas kurabilmeye açıktır. İşte, her görüşe açık, kendinden emin bu tavır, onlara yeni fethedilmiş bölgelerde İslâm misyonerliği rolünü yüklemiştir. Yeni fethedilmiş Anadolu toprakları İslâmlaşırken, nasıl derviş istilâsına maruz kalmışsa, aynı durum Hindistan'da da vukû bulmuştur. Yakın zamanların doğubilimcisi Thomas Arnold, bunun altındaki espiriyi açıklarken şu yorumu yapar: "... Hindistan, Endonezya ve zencî Afrika'nın büyük bölümlerinin, günlük hayatlarında İslâm'ın temel yükümlülüklerini yerine getiren sufi vâizlerin sürekli etkinliği sonucu İslâmlaştığı kesindir. Bu, mantıkî, ya da hu-

15 Massignon, Louis, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1968, s. 5.

16 Lewis, Bernard, *The Arabs*, London 1950, s. 121.

kuki kılı kırk yarmalara başvurmadan, Allah'a duyulan aşk ve güven, Peygamber ve ashabına duyulan sevgi sayesinde"17.

Sufiler tebliğ sırasında, bazan yogilerle keramet yarışmaları da yapmaktadır. Bu tür tabiatüstü yarışmalarda sufilerin gâlip gelmesi sonucu, o bölge kısmen veya toptan İslâm'a girmektedir18. Arberry bu hususla ilgili olarak bir olay nakleder. Bu olayda bir kasabada yaşayan yogi ile bir İslâm sufisi, halkın huzurunda bir güç denemesi yaparlar. İkisini bir tepede fıçıya koyup, ağzını kapayarak aşağı yuvarlarlar. Olayın sonunda yogi ölürlen, İslâm sufisine hiç bir şey olmaz. Bunu gören bölge halkı İslâm'a girer19.

Aynı husus Keşmir'de de yaşanmıştır. Srinagar'ın Kal-i Mandar bölgesinde üstün güçleriyle şöhret yapmış bir Brahman yaşamaktadır. Seyyid Ali Hemedanî, müridi Seyyid Kebir'i görevlendirerek, bu Brahmana haddini bildirmesini ister. O da, ayakkasına Brahmanın peşinden gidip, kafasının üzerinde durmasını ve hızla ona vurmasını emreder. Brahman gücünü kullanmasına rağmen, olayın vukuuna engel olamaz, neticede mağlup olur; bu durumda, Kübrevî şeyhi Seyyid Ali Hemedanî'nin kendisinden üstün olduğunu kabul ederek İslâm'a girer20.

Kaynaklarda zikredilen bir başka olay da şu şekildedir. Güney Hindistan'daki Dudekuloslar, türbesi Penukoda'da bulunan Baba Fahreddin'e büyük bir saygı duyarlar. Zira, Sistan asıllı bu şeyh o yörenin islamaşmasına neden olmuştur. Bu zat Hz. Peygamber (s.)'in rüyada verdiği emirle, Hindistan'a gider. Triçinopoli'de Nezir Şah adlı bir şeyhe bağlanır. Onun yönlendirmesiyle iki yüz dervişle birlikte Penukonda'ya İslâm'ı yaymaya gelir. Orada bir hindu mabedi yakınına yerleşir. Yörenin racası bundan hoşlanmaz. Kendi sarayının rahibi ile bu müslüman velisini, (hangisinin mabede reis olacak güçte bulunduğunu anlamak üzere), yarışmaya tabi tutar. İkisi, içi kireç dolu, iki büyük çuvala yerleştirilip ağızları kapatılır, büyük bir havuza atılır. Rahip ölür, Baba Fahreddin ise yakında bir tepenin üzerinde sağ salim bulunur. Raca bu olay üzerine İslama girer mabed de cami haline getirilir21.

17 Arnold, Thomas, *The Preaching of Islam*, Lahore 1956, s. 130.

18 Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çev.: Ender Gürol, s. 305

19 Arberry, J. A., *An Introduction to the History of Sufism*, s. VII.

20 Rafiqi, Abdul Qaiyum A.A. *Sufism in Kashmir, From the Fourteenth to the Sixteenth Century*, Delhi trz., s. 35-37.

21 Arnold, Thomas, *Preaching*, s. 271.

Keramet göstermek, velîlerin son derece kaçındığı bir husus olmakla beraber, Hindistan'da bir tebliğ unsuru olarak kullanılması, bizce şu şekilde açıklanabilir: İnsanlara anlayabileceği dilden hitabetmek, tebliğin önemli ve vazgeçilmez bir unsurudur. Sihir, büyü, gözboyama gibi olaylara, gündelik hayatta sıkça rastlanan Hindistan toplumunda, halkın hitabedilecek önemli ilgi alanı, ister istemez bu yönde gelişmiş bulunmaktadır. Hz. Musa'nın sihirin yaygın olduğu eski Mısır uygarlığına mensup topluma, yine aynı yönde hitap etmesi, bu hususun Kur'ânî bir örneğini teşkil eder. Halkın doğüstü olaylara fazla rağbet göstermesi, Hindistan'daki sufileri, bu tür keramet yarışmalarına sevk etmiş olabilir. Bütün bunlara rağmen, gerçek kerametın istikâmet olduğunu ve insanların Kur'ân'da ifade edildiği gibi, İslâm'a körükörüne değil, basiret üzere davet edilmesi<sup>22</sup> gerektiği, kanaatini taşıdığımızı da belirtmek isteriz.

Kaynaklardan tesbit edebildiğimiz ilk Hint-İslâm sûfilerinden birisinin etkisiyle, Kuzey Hindistandaki racalardan biri, ilk defa olarak Kur'ân-ı Kerim'i Hind diline tercüme ettirmiştir. Şimdi bu sûfilerden bir kısmını görelim:

1. Süleyman (ö. 854).
2. Ebû Zeyd (ö. 856): Bu sûfî Kuzey Dekkan'a kadar gitmiş ve orada tebliğ faaliyetlerinde bulunmuştur.
3. Ebu'l-Hasen el-Mes'ûdî ve Ebû İshâk İstahrî, 915 tarihinde Hindistan'a gelerek, halkın dikkatini, sevgi ve saygısını kazanarak İslâm'ı yaymışlardır.
4. Ebû Delef Yenbû: XI. asırda Keşmir, Multan ve Sind eyaletlerini geçerek Çin'e kadar gittiği rivâyet edilir.<sup>23</sup>
5. Hoca Muinuddin Çiştî (ö. 1236): Hindûların dinî merkezlerinden Ecmir'de faaliyet göstermiştir.
6. Kurb Ka'kî: Faaliyet alanı Delhi'dir.
7. Celâl-i Tebrizî (ö. 1244): Bengal.
8. Ferîd-i Şükker Ganjî (ö. 1265): Pakpattan.
9. Celâl Sorhpûş (ö. 1290): Biholyar'da Uттаş bölgesinde.
10. Muhammed Giysû-dırâz: Belgom'da.
11. Ebû Ali Kalenderî (ö. 1421): Panipat.

<sup>22</sup> Yusuf (12), 108.

<sup>23</sup> Nadvi, The Education of Hindus, s. 8.

12. Şâh Celâl Yemânî (ö. 1471): Assam eyaletinin Silhet bölgesinde faaliyet göstermiştir<sup>24</sup>.
13. Seyyid Ali Hemedanî (ö. 1385): Keşmir.
14. Mir Muhammed Hemedanî: Keşmir.
15. Seyyid Hilâl: Assam.
16. Seyyid Emin (ö. 1582): Assam.
17. Kadirî Şeyhi Seyyid Nimetullah Şah ve talebesi Şeyh Mirak: Keşmir.
18. Rişiyîye Şeyhi Nureddin el-Üveysî (ö. 1439): Keşmir<sup>25</sup>.
19. Abdullah eş-Şuttârî (ö. 1415)<sup>26</sup>.

Bu şufiler arasında geniş şöhretiyle dikkati çekenler, malları ve canlarıyla, dünyevî garazlar gütmeden İslâm dininin misyonerliğini yapmışlardır. Bunlardan, Ferid-i Şükker Ganjî, (ö. 1265) İslâmî bilgisinin genişliği, yöresel dilde yazdığı İslâm'ı anlatan şiirleriyle haklı bir şöhrete sahip olmuş ve adına Pencâb eyaletinde Feridkot şehri inşâ edilmiştir.<sup>27</sup>

Yine bu ilk sufi tebliğ ordusu arasında büyük mutasavvıf Hüseyin b. Hallâc el-Mansûr (ö. 921), da görülür. Hallâc 905 tarihinde deniz yoluyla Gucerat'a varmış, orada Duwala ve Penjara yörelerinde İslâm'ı anlatmış<sup>28</sup>, oradan Sind'e ve İndüs-vadisine geçmiştir. Daha sonra Türkistan ve Turfan'ı dolaşarak gayr-i müslimleri İslâm'a davet faaliyetlerinde bulunmuştur<sup>29</sup>. Bugün, onun vasıtasıyla İslâm'a giren Hind müslümanları "Mansûrî" lakabıyla anılmaktadır<sup>30</sup>.

Kaynaklara göre, Sufiler tebliğ, hindûların anladığı üslûbla başlamaktadır. Sufiler, kendilerini dolaylı biçimde Vaisnavit ve Shaivit inanç ve uygulamaları içinde tanıtarak işe başlarlar; sonra kendilerinin samimi dîn bilginleri olduklarını hindûlara kanıtlayarak, onlara Yüce Tanrının yeni bir isminden, yani Allah'tan, Muhammed (s.) isimli yeni bir Avatar'dan ve giderek yeni bir şeriat ve yeni bir yaşama yolundan söz ederlerdi<sup>31</sup>. Bu arada, sûfilerin Kuzey Hindistan'da Sih ve Bahti öğretilerini etkilediklerini söylemeden geçemeyeceğiz<sup>32</sup>.

24 Bedevî, Abdurrahman, Târihu't-Tasavvufi'l-İslâmî, Kuveyt 1978, (ikinci baskı), s. 40.

25 Rafiqi, A.A. History of Sufism in Kashmir, ss. 98 vd.

26 Bedevî, Tarihu't-Tasavvuf, s. 40.

27 Longwort, D.W., İA, c. IV, s. 569.

28 Bedevî, age, s. 38.

29 Schimmel, Tasavvufun Royutları, s. 68-9.

30 Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1986, s. 74.

31 Staddart, L., The New World of Islam, London 1921, s. III.

32 Guillaume, A., Islam, Pelican yay. 1962, s. 85.

İslamlaştırma faaliyetlerinde bulunan sufiler arasında, ilk hierî asırlarda Hindistan'a gelen Ebû Meş'ar es-Sindî'yi ve faaliyetlerini unutmamak gerekir.<sup>33</sup>

Dinde zorlama yoktur, kuralına göre, muhataplarını maddî zorlama uygulamasına yönelmeden, gönüllü ve serbest irâdeye dayalı olarak İslâm'a sevkeden mutasavvıflar, ilk medeniyetlere beşiklik etmiş, bu yarımadada başarılı olmuşlardır. Nadvi'nin ifade ettiği gibi, müslüman Türk yöneticilerin resmî dil olarak Farsça'yi mecburi hale getirmeleri ve yerli halkın bu yeni dili öğrenmesi, bu dilde eserler verilmeye başlanması, İslâm'ın tebliği açısından önemli bir avantaj olmuştur<sup>34</sup>.

Umumî İslâm fütûhâtından önce, Hindistan racaların yönetimi altında iken, bu ülkeye tebliğ faaliyetlerinde bulunmak üzere gelen sûfîler arasında Türk kökenli Şeyh İsmail'i görmekteyiz. Bu sufi, 1005 senesinde Lahor'a gelmiş ve bu yörenin islâmlaşmasında gayretler göstermiştir<sup>35</sup>.

## HİNDİSTAN'DA İSLAMLAŞMA AÇISINDAN BİRİNCİ DERECEDE ROL OYNAMIŞ TASAVVUF OKULLARI

1. **Çiştîyye Okulu:** Bu tasavvuf okulu, aslen Horasan'ın Çişt yöresinde doğmuş Ebû İshak tarafından kurulmuş ve memleketine nisbetle bu okul Çiştîyye adıyla anılmıştır. Hayatının sonraki dönemlerinde Suriye'de yaşayan Ebû İshak, Akkâ'da vefat ederek, oraya defnedilmiştir<sup>36</sup>. Hoca Muînuddin Çiştî (1142-1193), bu tasavvuf okulunu Hindistan'a taşımış ve orada İslâmiyet'i yayma faaliyetlerinde bulunmuştur. Doğum yeri Sistan olan Hacı Muînuddin, Afitâb-ı Mulk-i Hindî (Hind diyarının güneşi) lakabıyla tanınır<sup>37</sup>. Bağlılarının Garîb Navvâz diye tanıdıkları Hoca Muînuddin Çiştî, baba ve ana tarafından Hz. Hüseyin neslinden olup<sup>38</sup>, ayrıca annesi Bağdad'ın ünlü Hanbelî sufisi Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî (1077-1166)'nin yeğenidir<sup>39</sup>. Babası da, kendisi gibi mutasavvıftır<sup>40</sup>. Hacı Muînuddin, rivâyetlere nazaran Hicazda

33 Nadvi, age, s. 4-5.

34 Aynı eser, ss. 17 vd.

35 Aziz Ahmad, An Intellectual History of Islam in India, (Islamic Surveys, VII) Edinburgh 1969, s. 34.

36 Naz, Khwaja Mueen-ud-Din Chishti, Lahore 1970, s. 23.

37 Margoliouth, "Çiştî", İA, c. III, s. 435.

38 Naz, age, s. 23.

39 Aynı eser, s. 25.

40 Margoliouth, agm, s. 435.

iken rüyasında Hz. Peygamber'i görerek, Ondan Hindistan'a İslâm'ı tebliğ emrini alır. Müridleriyle Hindistan'a giden Hâce Muinuddin mabedler ve putlar beldesi olarak tanınan Acmir'e yerleşerek, orada dergâhını kurar. Burada, halifeleri ve müridleriyle etrafa İslâm'ı anlatmaya ve yaymaya çalışır. Hâce Muinuddin aynı şehirde vefat ederek oraya defnolunur. Kendisinden sonra, Çiştîye okulundan gelen, lider vasfını taşıyan sufiler, bu dünyayı, âhireti, (zaruret miktarı hariç olmak üzere) uyku ve yemeği terketmek manasına gelen Külâh-ı Çehâr Terkî adlı bir başlık (tâc) giymeye başladılar<sup>41</sup>. Hâce Muinuddin'ın ardından, biri Delhi'de Bahtiyâr Ka'kî (ö. 1236), diğeri de Nagor'da Şeyh Hâmidüddin tarafından olmak üzere iki yeni merkez kuruldu. Bu merkezler, İslâm'ı yayma faaliyetlerine karargâhlık etmişlerdir. Daha sonraki tarihlerde, aynı görevi ifâ eden bir Çiştî sufisi, Ganj-ı Şükker adıyla ün yapmış Şeyh Ferid (yahut Ferideddin) (ö. 1323) zuhûr etmiştir. Bu ünlü Çiştî sufisi, erken Tuğluk ve son Halecî hanedanı dönemlerinde (Halecîler: 1290-1320, Tuğluklar: 1320-1414) yıllarını ihtivâ etmektedir<sup>42</sup> bütün Hindistan'ı mânevî gücüyle etki altına almıştı<sup>43</sup>. Çiştîler, Şeyh Sirâcüddin (ö. 1357) ve Alâeddin Simnânî (ö. 1405) vasıtasıyla Ganj vadisi boyunca faaliyette bulundular. Bu arada Muhammed Giysû-dırâz (ö. 1422) te'lif ettiği çok sayıda eserle, Dekkan bölgesinde etkili oldu. Çiştîye tasavvuf okulu, Ekber Şah'm Şeyh Sâlim'e yakın ilgi göstermesi ve sempati duymasına rağmen, ilk devirlerdeki parlaklığını yitirdi. Bu tasavvuf okulunda, çile, semâ', zikir, murakabe gibi unsurlar dikkati çekmektedir.

## 2. Suhreverdîye Okulu

Bu tasavvuf okulu, Şeyh Necibüddin Abdü'l-Kâhir es-Suhreverdî (ö. 1235) tarafından tesis olunmuştur<sup>44</sup>. Multanlı Şeyh Zekerîyya tarafından Hindistan'a girmiştir. Bu tasavvuf okulu, halvet anlayışı ile farklı bir özellik taşır<sup>45</sup>. Celâleddin Suhreverdî adlı bir başka sufi, bu okulu Bengal'e nakletmiştir. Her tasavvuf okulu fakirliği öne alan ilginç bir karakteristiğe sahip iken, Sühreverdîlik zenginliği tervîc etmiştir. Multanlı Zekerîyya'dan sonraki Suhreverdîlerin, Halecî ve Tuğluk hanedanlarıyla yakın ilişki içinde bulduklarını görüyoruz. Hatta bu ilişki devlet ileri

41 Aziz Ahmad, *age*, s. 35.

42 Öztuna, Yılmaz, *İslâm Devletleri*, c.I., Ankara 1989, s. 838-840.

43 Aziz Ahmad, *age*, s. 35.

44 Pakaln, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. III., İstanbul 1983, ss. 286-7.

45 Arberry, John, *Soufism*, London 1950, s. 86.

gelenlerinin Suhreverdiliğe girmesine sebep olur. Aynı durum onyedinci yüzyıl Babür yöneticilerinin Nakşbendiliğe meyletmesi şeklinde tekerrür etmiştir<sup>46</sup>. Celâleddin Sorh Buhârî, bu tasavvuf okulunu Uch'ta yaymış önemli liderlerdendir. Suhreverdilerin tarih içinde, bir ara siyâsî iktidara da geçtiğini kaydetmeliyiz. 1443 senesinde, Suhreverdî sufi liderleri Sind ve Multan eyâletlerinde kısa süre politik gücü ele geçirerek, buralarda devlet kurmuşlardır. Bu tasavvuf okulu, Timur istilasından sonra zayıflamaya maruz kalmış, sonunda sadece Gücerat eyâletinde varlığını sürdürür hâle gelmiştir.<sup>47</sup>

### 3. Kadiriye Okulu:

Ünlü Hanbelî Şeyh Abdülkâdir Geylânî (1077-1166) tarafından kurulan bu tasavvufî sistem, 1482 senesinde Muhammed Gavs'in gayreti ile Hindistan'a girdi. Bu sufi Uch'ta bir Kadirî hangâhı tesis etti. Hindistan'da tam olarak yayılması da Moğol sultanları döneminde Şeyh Mahdûm Muhammed ve Şâh Nimetullah vasıtasıyla oldu. XVI. asırda, tanınmış Kadirî şeyhi Davud'un kurduğu dergah, İslam'ın hindular arasında yayılmasında etkili bir rol oynadı. Kadirîlik, Şeyh Mir Muhammed'in Dârâ Şikoh (Şah Cihan'ın oğlu)'un özel öğretmeni oluşu dolayısıyla, Hind topraklarında altın devrini yaşamaya başladı. XVIII nci asırda, ünlü Hind Kadirî okulu şeyhleri Mulla Şah ile Muhibbullah Allahâbâdî gayr-i müslimlere aşırı yumuşak ve toleranslı bir tavırla yaklaşarak çok sayıda ihtidâya vesile oldular. Bu tasavvuf okulu günümüz Hindistan'ında iki popüler tarikattan birisidir<sup>48</sup>.

### 4. Nakşbendiye Okulu

Bu tasavvuf okulunu da Hoca Muhammed Bahâeddin Nakşbend (ö. 1387) tesis etmiştir. Hindistan'a girişi ondan iki asır sonra Hoca Bakî Billah Kabulî (ö. 1603) tarafından olmuştur<sup>49</sup>. Bu tasavvuf Okulunun Suhbet, zikr-i hafî, murakabe teveccüh, râbita, tefekkür-i mevt gibi temalardan oluştuğunu görüyoruz<sup>50</sup>. Ekber Şâh, Hoca Bakî Billah'a Babürlü yönetimi olarak destek verdi. Bu okul, devamlı ilim tahsili,

46 Bilgin, İbrahim Edhem, Devrimci Süfi Hareketleri ve İmam-ı Rabbanî, İstanbul 1989, s. 106 vd.

47 Aziz Ahmad, age, s. 39.

48 Aziz Ahmad, age, s. 42.

49 Kufralı, Kasım, Nakşbendiliğin Kuruluşu ve Yayılışı (Basılmamış Doktora tezi, İÜEF, 1950), s. 93.

50 el-Kürdî, Muhammed Emîn, Tenvîrül-Kulûb, Kahire 1322, s. 354 vd.

İslâm'ı yayma ve sohbet vasıtasıyla, İslâm'ın Hind topraklarında güçlenmesine emek sarfetmiştir. Bu okulun genel görüşünün vahdet-i şühûd (phenomenological monism) olduğunu önemli bir husus olarak kaydetmemiz gerekir. Bu doktrin, onyedinci asırda Nakşbendî şeyhi Ahmed-i Sirhindî (İmam-ı Rabbanî diye meşhurdur) (ö. 1624) tarafından geliştirilmiştir. Nakşîlik başlangıçta Hindûlara karşı sert tavırlı olarak temâyüz etmiş iken, sonradan Mazhar-ı Cân-ı Cânân Şemsüddin (ö. 1780) zamanında, bu tavır toleransa dönüşmüştür. Nitekim Şah Veliyyullah Dihlevî, Budizm'i tamamlanmamış ve kusurlu olarak mütalaa etmekteydi. Vahdet-i Vücûd'a antitez olarak İslam düşüncesine renk ve soluk getiren bu hareket (veya diğer bir tabirle Sirhindî Hareketi) zaman içinde, Orta Asya steplerine kadar ulaştı. Bu okulun özellikleri İslam'a sıkı bağlılık, sünneti Hz. Peygamber sevgisiyle noksansız olarak yaşamak, vahdet-i şühûd, semayı red ve rabıttan ibarettir<sup>51</sup>.

Sirhindî hareketi, tasavvufdaki bazı sapmaları düzeltmek üzere ortaya çıkmış, tepkisel karaktere sahip oluşu ile dikkati çeker. Daha sonra Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1762), ve Suriyeli Abdulganî Nablusî (ö. 1731) Vahdet-i vücûdçulukla şeriatın ahlâkî hükümlerini uzlaştırarak, Hind müslüman dünyasına farklı bir soluk getirir<sup>52</sup>.

Burada şu hususun bilinmesinde yarar görüyoruz. Jat ve Marat denilen aşırı Hindû milliyetçi gruplar, tarih boyunca, sayısız masum müslümanın kanına girmişler ve hiç bir zaman bilinçli bir mukavemet ile de karşılaşmamışlardır. İşte bu aşırı uçlara en bilinçli direniş hareketi, yine Hind Nakşbendîlerinden geldiği için, Aziz Ahmed bu tavrı belirlemek üzere bir eserinde "Nakşbendîlerin Reaksiyonu" diye ayrı bir başlık açmıştır<sup>53</sup>. Prof. Schimmel, Hind Nakşbendîleri için şu tesbitlerde bulunur: "Nakşbendîlik, Hindistan'da, her yerde, İslâm'ı Hinduizmle birleştirme (Sihizm ve diğerleri) hareketlerine karşı savunma konusunda çok önemli rol oynamış olup, bu husus doktora seviyesinde çalışılabilir genişliktedir. Yine Nakşbendîler, Hindistan'ı idare eden Moğol hükümdarlara, doğru yoldan ayrılmamaları için yakın olma gibi, siyasî yönde de faaliyetler göstermişlerdir. Bu da ilmî bir araştırma konusu olma durumunda himmetli eller beklemektedir."<sup>54</sup>.

51 Aziz Ahmad, age., s. 41.

52 Fazlur Rahman, *Islam*, London 1966, s. 179.

53 Aziz Ahmed, age, ss. 182-191.

54 Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 339.



### 5. Kerramiye Okulu

Bu tasavvuf okulu Beni Nizar'dan, Zaranc kasabasında doğup, Horasan'da yetişen Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm (ö. 869) tarafından tesis olunmuştur<sup>55</sup>. Bu okul tasavvufu camilere sokmakla tanınmış olup, mensupları, namaz kılınan bu yerlerde namaz haricinde halka açık dersler verirlerdi. Tekkeye geçmeleri daha sonraları olmuştur. Bu tasavvuf okulu, özellikle Hindistan'ın kuzey mntıklarında İslâm'ı yayma faaliyetlerinde bulunmuş ve oldukça semereli sonuçlara ulaşmıştır<sup>56</sup>. Ebu Bekir İshak bin Mahmasaz (ö. 994)'ın 5000 (beşbin) zimm'i müslüman etmesi Gazneli Sultanı Sebüktegin'in hürmetini celbetmişti<sup>57</sup>. Yine Ebu Bekir'in oğlu Muhammed'in, Mahmud b. Sebüktegin'i Batınîleri şiddetle takibe ikna etmeyi başarması<sup>58</sup>, bu tasavvuf okulu adına gerçekten olumlu bir puvardır.

### 6. Kalenderiye Okulu

Müessesinin Şeyh Cemaleddin olduğu söylenir<sup>59</sup>. Bunlar, İslam'a bağlılık açısından gevşek görülürler. Hemedanlı Baba Tahir Uryan'ın kendi anlatımıyla bir Kalenderî şöyledir: "Ben kalender denilen serseri bir dervişim / Ne ateşim, ne yerim, ne yuvam ne de tekkem var / Gündüz dünyayı gezer / Gece olunca da başımın altına bir kerpiç alır uyurum"<sup>60</sup> Gezginci karakterleri nedeniyle tekkeleri, evleri, belli yurtları olmadığı gibi, İslâm dünyasının hemen her tarafına dağılmışlardır. Onlar bu toleranslı tavırları ile Hind topraklarında da dikkatleri üzerlerinde toplamış ve ihtidâ olaylarında aktif rol oynamışlardır. Hindistan'ın Multan eyaletine gelen Kalenderîler, burada Şeyh Bahauddin Zekeriyya ile anlaşmazlığa düşmüşlerdir<sup>61</sup>. Onüçüncü yüzyılın başlarında Hind Kalenderîlerinin hangâhlara yerleştikleri görülür. Şah Hızır Rumî ve müridi Şeyh Şerefuddin Ebû Ali Kalender Panipatî, Çiştîyye tarikatı ile yakın temasa geçmişlerdir. Kaynaklar, onların daha ziyade Yogilerle temasa geçtiklerini ve onları çeşitli şekillerde etkilediklerini kaydetmektedir<sup>62</sup>.

55 Margoliouth, D.S. "Kerramiye", İA, c. VI., s. 594.

56 Güngör, Erol, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, İstanbul 1982, s. 185.

57 Margoliouth, agm, s. 595.

58 Aynı yer.

59 Babinger, Franz, "Kalenderiye", İA, c. VI., s. 128.

60 Rizvi, Athar Abbas, A History of Sufism in India, c. I., New Delhi 1975, s. 301.

61 Aynı eser, s. 303.

62 Aynı eser, s.s. 304-7.

Yine sırtlarında postları, ellerinde asalarıyla, Kalenderilerin Çin topraklarında köy köy dolaşarak İslam'ı tebliğ etmeleri dikkat çeken bir başka husus olarak görülmektedir<sup>63</sup>.

### 7. Kübreviyye Okulu

Kurucusu Necmüddin Kübrâ (1145-1221)'dir. Bu ünlü sufi ilmen ileri seviyelere ulaşmış olmasının yanısıra, Moğollarla yapılan savaşlarda şehid düşecek derecede gözü pek bir muhariptir<sup>64</sup>. Hindistan'ın merkezi Delhi'de faaliyet gösteren Kübreviyye Şeyhi Seyyid Muhammed bin Yusuf el-Hüseynî (Hâce Bende Navvaz veya Giysûdraz olarak tanınır) daha sonraları Dekkan'a gitti, orada Behmenî Sultan Tâcü'd-din Fîrûz (ö. 1422) ile yakın ilişkiler kurdu. Orada kurduğu hangâh'da, 1422 senesinde vefat edene kadar İslâm'ı yayma çabaları içinde görüldü<sup>65</sup>.

Kaynakların ifade ettiğine göre, Kübrevilikte seyahat ederek İslam'ı yayma önemli bir ögedir<sup>66</sup>. Meselâ bunlardan Seyyid Ali Hemedânî (ö. 1385) doğum yeri olan İran'ı terkedip Seyyid Tâcüddin ve Seyyid Hüseyin adlı iki müridiyle birlikte Keşmir'e Srinagar'a gider. Sultan Kutbüddin (1373-1389) onlara iyi muamelelerde bulunur. ve Alaaddinpur (burası şimdi Hankâh-ı Muallâ diye anılır)'a yerleştirir. Burada İslam'ı hindular arasında yayma faaliyetlerine başlarlar. Keşmir vadisinin büyük kesimi, Seyyid Ali Hemedânî'nin çabalarıyla islâmlaşmıştır<sup>67</sup> Bu arada Seyyid Ali Hemedânî'nin politik faaliyetlere de katıldığını, zaman zaman yönetimde bulunan Sultan Kutbüddin'in, Hindû tebaya şirin gözükme için onların âdetlerini benimsemesini, yine onların elbiselerini giyip bayramlarına iştirak etmesini tenkid ederek ona karşı tavır alır. Kabri, bugünkü Sovyet Tâcikistan'ında bulunan Seyyid Ali Hemedânî'nin siyâsete dâir ilginç görüşleri vardır. Kendisinden sonra, halifelerinden Mir Muhammed Hemedânî de aynı yolu izlemiştir.<sup>68</sup> Yalnız burada şunu ifade etmek istiyoruz. Seyyid Ali Hemedânî, yaşama tarzı, İslâm'ı kavrayışı, İslâm'ı yayma faaliyeti ve siyasî alandaki karak-

63 Aynı, M. Ali, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343, s. 62; ayr. bkz.: P. Dabry de Thiersant, Çin'de ve Türkistan Çin'inde Muhammedilik, c. II., s. 332.

64 Subkî, Abdolvahhab b. Takiyyüddin, et-Tabakâtu's-Şâfi'iyyetü'l-Kübrâ, Mısır 1324, c. V., ss. 11-14.

65 Rizvi, A History of Sufism in India, c. I., ss. 251-252.

66 Rafiqî, Sufism in Kashmir, s. 33.

67 Aynı eser ss. 34-40.

68 Aynı eser, s. 98.

teristik farklılık arzemesi ile başlı başına bir makâlede incelenecek derecededir.<sup>69</sup>

### HİNDİSTAN'DA FAZLA YAYILMA İMKANI BULAMAMIŞ TARİKATLAR

Huevirî'nin ifadesine göre Gazneliler döneminde adı duyulan ancak fazla yayılma imkanı bulamamış oniki tarikat vardır: 1. Hulûliyye, 2. Hallâciyye, 3. Tayfûriyye, 4. Harrâziyye, 5. Hafîfiyye, 6. Seyyâriyye, 7. Muhâsibiyye, 8. Tüsteriyye, 9. Hâkimiyye, 10. Nûriyye, 11. Cüneydiyye, 12. Kassâriyye<sup>70</sup>. Ebu'l-Fazl bunların hepsinin sünnî karakterli olduğunu bildirirken, bunlara ilâve olarak Habîbiyye (Hasan Basrî okulundan gelme), Kerhiyye, Sakatiyye, Edhemiyye ve Kazerûniyye gibi tarikatların varlığından söz etmektedir. Ancak bu sufî okulların hemen hepsi, belli bölgelerden dışarı çıkamamıştır<sup>71</sup>.

### HİNDİSTAN'DAKİ TASAVVUF OKULLARININ BAZI ORTAK YÖNLERİ

Ortaçağ Hindistan'ında, faaliyet gösteren sufiler, geçimlerini genelde şu iki yolla sağlıyorlardı:

1. Ölü Araziyi diriltme, yani onu işleyip tarıma uygun hâle getirerek zirâî ürünler yetiştirmek,

2. Hediyeler. Bunlar gönüllü yapılan ihsanlar olup, biriktirilip saklanılmaz, depolara hapsedilmez., gelir gelmez, tekke civarında bulunan, İslâmî ölçüde gerçek fakirlik durumunda olanlara dağıtıldı. Bu durum, Hindistan'daki bütün sufî tekkeleri için geçerli olan bir husustu<sup>72</sup>.

Bazı tasavvuf okullarının, müridlerine geçimlerini sağlamak üzere resmî devlet dâirelerinde çalışmalarına izin verdiğini görmekteyiz. Ancak, bir kısım tasavvuf okulları, mânevî yolda ilerlemede engel teşkil eder endişesiyle, bağlılarına resmî görevlerde maişet temin etmelerine müsaade vermiyordu<sup>73</sup>.

69 Seyyid Ali Hemedânî'nin politik düşünceleri İslâm'ın yayılması, küfrün durdurulmasına yönelikti. Mesela Onun, Hindûlardan resmî memur tayin edilmemesi, Hindûların İslâmî kıyafetler giymemeleri, müslümanlara saygı göstermeleri, ata semersiz, dizginsiz binmeleri vs. gibi görüşleri vardır.

70 Huevirî, Ali b. Osman, Keşfu'l-Mahcûb, tlk.: Dr. İshâd Abdülhâdî Kandil, Mısır 1973, ss. 192-3.

71 Aziz Ahmed, An Intelleactual History, s. 42.

72 Aynı eser, s. 34-5.

73 Aynı eser, s. 35.

Sufilerin toplu olarak barınıp mânevî eğitim gördükleri yerler şunlardı:

1. Hangâhlar: Misafir olanları ve sürekli kalanları barındırabilecek büyüklükte, otel görüntüsü veren ikâmet yerleri.

2. Cemâathâneler: (İsmâîlîlerin Hindistan'daki "ibâdethâne"leri ile karıştırılmamalı). Müridlerin barınabileceği geniş odalardan teşekkül etmiş evler.

3. Zâviyeler: Müridlerin (kırk günlük belirli bir süreyi kapsayan maneviyat eğitimleri sırasında) dünyadan ellerini ayaklarını çekmiş vaziyette, hayatlarını sürdürdükleri, fazla büyük olmayan meskenler.

Aziz Ahmad'e göre, Ortaçağdaki Hind-İslâm sufi hangâhları genelde bir zühd müessesesi değildi. Burada tefekkürî hayatla, aktif hayatın bir adım ötesinde, bu ikisinin karışımından ibaret olan bir hayat tarzı hâkimdi. Burada, şeyh, müridleri ve misafirleri ile temas halindeydi. Mürid ve ziyaretçilerle olan ilişki, ruhî samimiyete dayanırken, yolculukta uğrak verip barınan garip misafirlerle kurulan temas da insanî ağırlıklı idi<sup>74</sup>.

Hangâhlara gelen misafir ve ziyaretçiler, sadece müslüman değil yogi, brahman, hindû alt kast sınıflarından kişiler de olabiliyordu. Yöre halkı, problemlerinin çözümü ve dua alabilmek için sık sık bu hangâhlardaki şeyhlere başvururdu. Sufilerin Hind topraklarında İslam'ı tebliğ ettikleri, esas yerler işte buralardı.

Hindistan'da bir kimsenin sufi olduğunun iki alâmeti vardı: 1. Hurka giymek, 2. Başı traş etmek.

Şeyh vefat ettiği zaman, seccadesi, hurkası, asâsı, terliği vb. gibi şahsî eşyaları, baş halifelerine miras olarak geçerdi. Şeyh ileri mânevîyât derecelerine ulaşmış müridlerine "hilâfetnâme" (veya icâzetnâme) adı verilen bir diploma verirdi. Bu, silsileyi devam ettirmek ve yaymak anlamına gelmekteydi. Hilâfetnâmelerde yazılı bulunan talimatlar aktif ve kesindi. Şeyh, bu diplomada, müridine, uzak yerlere gidip, oralarda, yetiştiği yerdekine benzer tarzda bir zâviye inşâ etmesi hususunu özellikle kaydederdi. Sultanlıklar devrinde Çiştî ve Sühreverdi tasavvuf okulları etkin olmuş iken, Moğollar devrinde Kadînlık ve Nakşbendilik başı çekmiştir<sup>75</sup>.

74 Aziz Ahmad, *An Intellectual History*, s. 35.

75 Aynı eser, s. 36.

## BAZI GÜNEY ASYA BÖLGELERİNE KISA BİR BAKIŞ

## 1. Çin

Çin ile ilk temas Hz. Osman'ın 651'de bir elçi göndermesiyle başlar. Emevî halifesi Velid devrinde (705-715) Kuteybe b. Müslim, Horasan valisi iken Amu-Derya'yı geçerek bazı başarılı seferler yapmış, bu arada Çin'in doğusuna kadar ulaşmış ve 713 senesinde Çin İmparatoru'na bir elçi göndermişti<sup>76</sup>. Bu şekilde başlayan ilişkiler tâcirler ve sufi vâizlerle gittikçe gelişme kaydetmişti.

Çin'in daha ziyade Türkistan dolaylarından gelen sufilerin tesiri altında kaldığını görüyoruz. Türkistan'da, Çin üzerinde etkili olmak üzere tesis edilmiş kalenderhâneler, zâviyeler, dergâhlar bulunmaktadır. Burada ikamet eden dervişler, kalenderler, sırtlarında bir hayvan postu, ellerinde asâ olduğu halde köyden köye dolaşarak tebliğ faaliyetlerinde bulunurlardı<sup>77</sup>.

## 2. Endonezya

Gerçekte İslâm'ın Endonezya'ya ilk girişi onbeşinci yüzyılda olmuştur. O sıralar Kuzey Sumatra'da müslümanlar bir sultanlık kurmuş bulunuyordu. İlk defa İslâm'ı kabul eden bölge, Kuzey Sumatra'daki Aceh'dir. Bu bölgenin yöneticisi olan raca Raden Patch önce Budist iken, sonradan müslüman olmuştur<sup>78</sup>. İran'dan ve Hindistan'ın Gücerat eyaletinden gelen sufi vâizler ve tâcirler, onbeşinci asra kadar buraların islâmlaşmasını tamamlamışlardır. İslâmlaşma süreci, Hindistan'da olduğu gibi, burada da, önce yönetici kademesinden başlamıştır<sup>79</sup>. Nitekim, Endonezyalıların kanaatine göre, islâmın yayılışı, onbeşinci yüzyılda ülkelerinde yaşayan dokuz veli veya zâhid tarafından olmuştur<sup>80</sup>. 1880'li yıllarda Nakşbendîliğin de etkili olduğunu, Sumatra, Cava ve Borneo'da faaliyetler icrâ ettiğini görüyoruz<sup>81</sup>.

76 Arnold, Preaching, 298.

77 Aynî, Mehmet Ali, Hacı Bayram Veli, İstanbul 1343, s. 62; ayr. bkz.: P. Dabry de Thiersant, Çin'de ve Türkistan Çin'inde Muhammedilik, c. II., s. 332.

78 Ali, Seyyed Amjad, The Muslim World Today, Islamabad 1985, s. 78.

79 Smith, Margaret, Readings from the Mystics of Islam, Londra 1950, ss. 130-1.

80 Cambridge History of Islam, Cambridge 1970, C.I., s. 287.

81 Haurani, Albert, "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order" (Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Haz.: S. M. Stern, A. Haurani, V. Brown içinde ss. 89-103. sayfeler arasında yayınlanmıştır), Oxford 1972, s. 101-2; ayr. bkz. Hurgronje, C. Snouck, Mekka in the Later Part of the 19 the Century (İngilizce çeviri, Leyden 1931) ss. 176 vd., 215 vd., 244 vd.

Prof. Schimmel, mutasavvıfların Endonezya adalarında uygarlaştırıcı ve islâmlaştırıcı bir rol üstlendiğini ifade ile şöyle der: "Mutasavvıfların değişken coğrafî ve etnik şartlara kolayca uyum sağlayabilmeleri, kendilerini İslâm öğretilerini yaymada birinci plana çıkarmıştır"<sup>82</sup>.

### 3. Bangladeş

İslâm dininin burada yayılmasına ön ayak olan sufiler şunlardır: Hint'li Seyyid Şâh, Bâyezid Bistamî ve Emanet Şâh. 1757'li yıllarda hindû azınlığı kayırcı bir siyaset güden İngiliz sömürge yönetiminin<sup>83</sup>, bu haksız davranışı karşısında Hacı Şeriatullah (1781-1840) ve Titu Mir (ö. 1831) adlı iki sufi lideri görmekteyiz. Bu iki mutasavvıfın önderliğinde başlayan direniş hareketi, kısa zamanda Peşaver'den, Kalküta'ya kadar tüm Hindistan'ı etkisi altına aldı. Bu sıcak savaşın sonunda Titu Mir (ö. 1831) şehit düştü<sup>84</sup>. Hindû kast sınıfının en aşağı katmanında bulunan Dravitlerin, Bengal'de İslâm'a ilk kucak açan kesim oluşu<sup>85</sup>, İslâm'ın yoksullara olan tavrının yorumlanmasına açıklık getirmesi açısından gerçekten anlamlı ve ilginçtir.

Şehabeddin Suhreverdi'nin talebelerinden Şeyh Celâleddin Tebrizi, (ö. 1244) İslâm'ı yaymak üzere, Bengal'de seyahatler yapar. Bu zâtun bir nazarla hindû sütçünün hidayetine sebep olacak derecede mânevî güç taşıdığı rivâyet olunur<sup>86</sup>.

### 4. Maldiv Adaları

Hindistan'ın Güneyinde stratejik bir yerde bulunan bu adalar, onikinci yüzyıla kadar Budist iken, bu yüzyılın başlarında Ebu'l-Berekât Yusuf adında bir sufînin çabaları sonucu islâmlaşmıştır. Bu sufi aslen Cezâyir'lidir. İslâm'ı yaymayı kendine görev bilip, tamamen yabancı bir muhit olan Maldiv adalarına gelerek İslâmı yayması, dikkat çekici bir husus olarak görülmektedir<sup>87</sup>.

82 Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 211; ayr. bkz.: Dermenghem, Emile, Le Culte des Saints dans Islam Maghreb, Paris 1954, s. 260.

83 Hunter, William, The Indian Musalmans, Lahore, 1968, s. 144 vd. İbrahim E. Bilgin'in "Devrimci Sufi Hareketleri ve İmam-ı Rabbanî" adlı araştırmasında bu konu "Mücâhidün Hareketi" (ss. 122-132) başlığı altında detaylı olarak ortaya konmuştur.

84 Ali, Seyyed Amjad, age, s. 117.

85 Bilgin, Devrimci Sufi Hareketleri, s. 160.

86 Arnold, Preaching, s.283; ayr. bkz.: Blochmann, H., Contributions to the Geography and History of Bengal, s. 260.

87 Ali, Seyyed Amjad, The Muslim World, s. 133.

Burada Sultanın müslüman oluşu, adaların da islamlaşmasına neden olmuştur<sup>88</sup>.

### 5. Malezya

Müslüman bir yönetici olan Muhammed İskender Şâh'ın, 1402'de Malakka Sultanlığı'nı kurmasıyla bu yöre islâmlaşmaya başladı. XV. ve daha sonraki yüzyıllarda, İslâm bu adaya iyice yerleşti. Burada başta İbrahim Fansurî olmak üzere çeşitli sufilerin İslâm'ı yayma çabaları içinde bulunduğunu görüyoruz<sup>89</sup>.

Sunûsîlerin de ihtida olaylarında rolü olmuştur. Malaya adalarının en uzaklarında bile bir Sünûsî zaviyesi bulmak mümkündür. Bazı müridler adlarına Sunûsî'yi de eklerler<sup>90</sup>.

13. yüzyılda Malezya'ya gelen Şeyh İsmail, Sumatra'yı hedef almıştı. Sumatra'ya giderken yanlışlıkla Aru'ya demir atmışlar ve orada karaya çıkarak tebliğ başlamışlardı. Oradan Sumatra'ya yönelerek yolları üzerinde İslâm'ı anlatmaya ve yaymaya devam eden Şeyh İsmail, Parlâk adlı bir yerleşim yerine uğrak verip oranın yöneticisi Mara Silu'yu Müslümanlaştırıp ona Abdümelik Salih adını vermiştir.<sup>91</sup>

Şeyh İsmail, Sumatra adasında bir hey'et ile İslâm'ı anlatma çabaları olumlu sonuç vermişti. Hollandalıların Hristiyanlığa yayma çalışmaları, yine Müslümanlar tarafından kırıldı<sup>92</sup>.

Queda sicilleri, İslâm'ın Malaya'ya girişinin, 1501 yılında ülkeye gelen Şeyh Abdullah'la Vukû bulunduğunu gösterir. Bu Şeyh ülke racasıyla güçlü bir diyolog kurarak, onun müslüman olmasını sağlar. Daha sonra aynı şerefi, racanın dört veziri elde eder. Yönetici racanın Pra Ung Mehaven Gasa adı, Sultan Müzlef Şah diye değiştirilir. Bu tebliğ, sonunda halkın da İslâm'a girmesiyle hedefine ulaşır. Toplu yerleşim birimlerine mescidler inşa edilir. Şeyh Abdullah, her vakitte mescidde en az kırk dört kişinin bulunmasını tavsiye eder; mescid mescid dolaşarak halkı İslâmî bilgi açısından güçlendirir. O sırada Açe'yi yöneten Şeyh Nureddin bu ihtidâ olaylarını duyunca, çok sayıda kitap göndererek, tebliğ hareketine yardımcı olur<sup>93</sup>.

88 Arnold, T., Preaching, s. 273.

89 Aynı eser, s. 92; ayr. bkz.: Vinstedt, R.O., History of Malaya, Singapur 1962; Usha Mahajani, The Role of Indian Minorities in Burma and Malaya, Bombay 1960.

90 Ali, age, s. 109.

91 Arnold, age, ss. 271-2.

92 Aynı yer.

93 Aynı eser, ss. 378-9.

### 6. Brunei

1425'de Budist yönetici Sultan Awang Alak Betatar'ın Müslüman Malakka Sultanı Muhammed Şâh'ı ziyaretleriyle, bu bölge islâmlaştı<sup>94</sup>.

### 7. Komor Adaları

Bu adaların 1880'li yıllarda, İstanbul'da bulunan Gümüşhanevî Dergâhı'ndan gelen derviş kâfileleri vasıtasıyla tam anlamıyla İslamlaştığı kaydedilmektedir<sup>95</sup>.

### 8. Dekkan

Arnold'a göre burada cebren islâmlaşmaya kesin olarak rastlanmaz. 1304'de buraya gelen Pîr Mahabir Hamdayat ile aynı yüzyılın sonunda, Seyyid Muhammed Gisûdîraz'ın çabalarıyla İslâm'ı kabul etmiş bir bölgedir. Özellikle ikincisi Puna civarındaki ahaliyi yirmi yıl uğraşarak İslâmı şerefleştirmiş, aynı başarıyı Belgaum'da da göstermişti. Yine Abdülkâdir Geylânî'nin torunlarından birinin Dahanu'daki faaliyetleri o bölgenin hidâyetine vesile olmuştu. Daha sonraki dönemlerde, Şâh Sâdık Hüseyinî, Hoca Hunmîr Hüseyinî Seyyid Muhammed b. Seyyid Ali ve Seyyid Ömer'in gayretleri zikre değer olarak görülür<sup>96</sup>.

### 9. Keşmir

Keşmir'de islâmlaşma olaylarında sufilerin geniş çapta etkisi olmuştur. Buraya ilk olarak el atan kişi, Kübrevî tasavvuf okuluna mensup Seyyid Ali Hemedânî (ö. 1385)'dir. Yönetimle yakın ilişkiye giren bu sufi lider, zamanla Keşmir vadisi boyunca İslâm'ı tebliğ etmiş ve yaymıştır. Kendisinin ölümünden sonra gelen Mir Muhammed Hemedânî de, aynı faaliyetleri icrâ etmiştir<sup>97</sup>. Keşmir'de Nakşbendîlerin de çaba gösterdiğini biliyoruz. Hoca Muhammed Bahâeddin Nakşbend (ö. 1387) halifelerinden Seyyid Hilâl'i buraya göndererek İslâm'ı yayma faaliyetlerinde bulunmuştur. O ölünce yerine Seyyid Emin'in aynı görevi üstlendiğini görüyoruz. Kadîrlilerden Seyyid Nimetullah Şâh ve Rîşîyye tasavvuf okulundan Şeyh Nurettin bu ülkede misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuşlardır<sup>98</sup>.

94 Amjad, age, ss. 373-375.

95 Gündüz, İrfan, Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı, İstanbul 1984, ss. 304-5.

96 Arnold, Preaching, s. 275.

97 Rafiqi, Sufism in Kashmir, ss. 34-40.

98 Aynı eser, ss. 125-158.



Yine Seyyid Şah Feridüddin'in kerametleri sonucu Gitsvar yöresi, başta mecûsi racası olmak üzere müslüman olmuştur. Bunlar aslen Raçput idiler<sup>99</sup>.

### 10. Pancar

Bu bölge, Ganj-i Şükker Baba Ferideddin ve Bahâu'l-Hakk'ın va'zları ile islamlaşmıştır. Şeyh Baha XIII, yüzyılda yaşamıştır. Ondan bir yüzyıl sonra gelen Baba Feridüddin'in etkisiyle bölgede İslam'ı kabul etmiş onaltı aşiretin adları, kaynaklarda verilmiştir<sup>100</sup>.

Seyyid Celaleddin'in (ö. 1290) torunu Ahmed Kebir de Pencab'm manevî mimarlarından<sup>101</sup>. Hacı Muhammed'in bu bölgede 200.000 hindunun hidayetine neden oluşu meşhurdur<sup>102</sup>.

### 11. Gücerat

Burada, onbeşinci yüzyılın ikinci yarısında Pîrâna'lı İmam Şah adlı (ö. 1512) bir velî, gösterdiği kerametle çok sayıda kişinin hidayetine vesile olur. Yaptığı dua üzerine iki yıllık kuraklığın sona erip yağmur yağması, Hindû hacılara tayy-ı mekan ettirmesi, çevrede dikkat ve saygı hâlesinin oluşmasına neden olur. Bu da, islamlaşmayla sonuçlanır. Bölgedeki ihtidaların Gücerat sultanı Mahmud Bigara zamanında başladığı söylenir<sup>103</sup>. (1459-1511)

## SONUÇ

Makalemizde kısaca, İslâm'ın Hindistan'da yayılışını ve bu olayda sufilerin rolünü ele almış bulunuyoruz. Konu ile ilgili olarak vardığımız sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hindistan'da İslam'ın yayılmasında birinci derecede rol oynayan tasavvuf okulları, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Kâdiriyye, Nakşbendiyye ye, Çiştîyye ve Kalenderîyye'dir.

99 Arnold, Preahing, s. 296; ayr. bkz.: Drew, F., The Jummo and Kashmir Territories, London 1875, ss: 58, 155.

100 Arnold, age, s. 284. ayr. bkz.: Esgar Ali, Cevâhir-i Ferîdî, Lahore 1884, s. 395.

101 Aynı yer.

102 Aynı eser, s. 286; ayr. bkz. Garcin de Tassy, La Langue et la Literature Hindous tanies de 1850 à 1869, Paris 1874, s. 943.

103 Aynı eser s. 280.

2. Tarikatlar, İslam misyonerliği yaparken, hangâhları bir merkez üssü olarak kullanmışlar ve buralarda içtimâî, iktisadî, manevî olarak bölge halkı ile, yerine göre din farkı gözetmeksizin bütünleşmeye zemin hazırlamışlardır.

3. Dışarıdan Hindistan'a gelen sufiler, hicret ettikleri yörelerde, diğer din sâlikleriyle daima yakın temas bulunmuşlar ve bu yolda en önemli etkili araç olarak, yerli halkın dilini öğrenerek onlara kendi dilleri ile hitap etmeyi kullanmışlardır.

4. Tasavvuf okullarının yaptığı tebliğ çalışmaları rastgelelikten uzak, belli plana göre ve belli hedeflere, belli metodlarla olmuştur.

5. Tasavvuf üstadları, Hindistan'da müslüman yöneticilerle yan yana olarak, siyasî alanda da varlık izhar etmişler, İslâm lehine düzeltmelere imkan sağlamak üzere, yöneticilere doğru yolu işâret etmişlerdir.

6. Sufiler Hind topraklarına, müslümanların Hindistan'ı fethetmesinden önce nüfuz etmişlerdir. Bu durumlarıyla sufiler, arkadan gelecek İslâm ordularına adeta bir zemin hazırlamışlardır.

7. Bazı bölgelere, İslâm'ın nüfuz edebilmesi, o yöreleri yöneten siyasî liderlerin müslümanlığı kabul etmesiyle gerçekleşmiştir.

8. Hindistan'daki tasavvuf okulları arasında, dünyevî mânâda herhangi bir şekilde çekişme ve mücadele vukû bulmamıştır.

9. Hind toprakları altı yedi asır müslüman egemenliğinde kalmasına rağmen, yerli halkı dinî, siyasî, içtimâî ve kültürel açıdan assimile etmemişlerdir. Bunu, günümüz Hindistan'ındaki Müslüman-Hindû nüfus oranından anlıyoruz ki bu oran 1/4'tür. Bu da, müslümanların "Dinde zorlama yoktur" (Bakara/256) toleransına sadık kalmalarından kaynaklanan bir husus olarak değerlendirilmelidir.

İslâm'ın yayılmasında mutasavvıfların birinci planda rol oynamasının veya bu rolü üstlenmesinin nasıl izâh edilebileceğini Louis Massignon'un şu cümlelerinde bulabileceğimizi zannediyoruz: "... İslâm Dininin âlemşümûl olması, işte bu mutasavvıflar sayesinde. Zira bütün insanlar için tabii ve akli bir tevhid olan hanifliğin mânevî ve ahlâkî etkisini, ilk olarak mutasavvıflar anlamışlardır"<sup>104</sup>.

104 Massignon, Louis, Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, s. 5.

Massignon'un da ifâde ettiği gibi, sufiler bütün insanları kucaklayarak, İslâm'ın tevhidi cihanşümul esprisini yakalamaya muvaffak olmuşlardır. Bugün için, yedi yüz sene önce vefat etmiş bir Mevlânâya, bir Yunus Emre'ye ve onların ulaştığı yüksek ahlâkî, toleranslı, bütüncü kuşatıcı seviyede İslâm anlayışına dünyamızın ne kadar ihtiyacı var! Unesco'nun geçen yılı, Yunus Emre Yılı ilan etmesinin bize bir anlamı da budur.

Hindistan'ın İslâmlaşması konusundaki makalemizi Abdurrahman Bedevî'nin şu ifâdeleri ile noktalamak istiyoruz: "Hindistan'da İslâm, harplerle değil, bilâkis sufilerin ve büyük tarikatların çabalarıyla yayılmıştır"<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Bedevî, Abdurrahman, Tarihu't-Tasavvufi'l-İslâmî, Kuveyt 1978, ikinci baskı, s. 25.

## AZ-ZACCAC'IN SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİNDEKİ YAZMA KİTÂB AL-‘ARÛZ’U

Yrd. Doç. Dr. Recep DİKİCİ

Arap edebiyatında şiirin belli başlı unsurlarından arûz, zamanla kâfiye ile birlikte nazm sisteminin esâsı olmuş ve arapça ilimlerin bir şûbesi haline gelmiştir. Arûzun arap edebiyatında önemli bir yeri vardır. Zira Arapların manzûm sözlerindeki ahenk ölçülerini öğreten bu ilim sâyesinde, şiirlerin doğru ve kusursuz olanları tesbit edilebilmektedir. Bu sahaya dâir kaleme alınmış kadim eserlerden biri de Kitâb al-‘arûz’dur. Bu eserin müellifi, az-Zaccâc diye tanınan Abû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Sarî b. Sahl’dır<sup>1</sup>.

Kaynaklarda h. 241 (m. 855) yılında Bağdâd’da doğduğu zikredilen Abû İshâk az-Zaccâc’ın babası, Muhammed b. Sarî’dir. Âilesi ve ilk tahsil yılları hakkında fazla bir bilgiye sâhip olmadığımız az-Zaccâc, zamanla karşımıza bir cam-yapım işçisi olarak çıkar. Bu sıralarda nahve ilgi duyan az-Zaccâc, ders vermesi için, devrinin meşhûr âlimlerinden al-Mubarrid (ölm. 285/898)’e baş vurur. Ancak bu âlim, ücretsiz ders vermemektedir. Bu durumda çaresiz kalan az-Zaccâc, ölünceye kadar kendisine hergün bir dirhem vereceğini vaad ederek, al-Mubarrid’den ders almayı başarır. Ayrıca, Şa’lab (ölm. 291/904)’den de okuyarak dilciler arasına giren az-Zaccâc, ilk hocasının delâletiyle Banî Mârika’nın çocuklarına nahiv öğretir ve her ay 30 dirhem kazanır. Bir müddet sonra al-Mu‘taizid’in veziri Ubaydallâh b. Sulaymân’ın isteğiyle, gelecekte vezir olarak babasının yerine geçecek olan oğlu al-Kâsim’e de edebiyat dersleri verir. Böylece samimi olduğu bu iki vezirin döneminde, çok büyük servete kavuşur.

Nahiv, lügat ve arûz ilminde geniş bilgisi ile tanınan az-Zaccâc, Şa’lab ve benzeri âlimlerle ilmî münâzaralarda da bulunur. Nihâyet aralarında Abû ‘Alî al-Fârisî (ölm. 377/987) ve Ahmed b. Muhammed (ölm.

1. Bazı kaynaklarda, az-Zaccâc’ın şeceresi Abû İshâk İbrâhîm b. Sarî b. Sahl şeklinde kaydedilmiştir (Meselâ bk. İbn al-Anbârî, Nushat al-alibbâ’ fi ttabakât al-udabâ’, Kâhire, tarihsiz, s. 244).

372 /982)in de bulunduğu bir çok talebe yetiştiren az-Zaccâc, h. 311 (m. 923) yılında Bağdâd'da vefât eder.

al-Hatîb al-Bağdâdî'nin, mâneviyat, fazilet ve güzel bir itikad sâhibi olduğunu kaydettiği (bk. Târih Bağdâd, VI, 89-90) az-Zaccâc'ın eserleri mevzûlarına göre şöyle sıralayabiliriz<sup>2</sup>:

I) *İslâmî ilimle ilgili eseri* : 1. Kitâb ma'âni'l-*Qur'an*.

II) *Dil ile ilgili eserleri* : A. Nahivle ilgili eserleri: 2. Kitâb şarh abyât Sibavayh. 3. al-Muhtaşar fi'n-naĥv. 4. Kitâb al-amâli. B. Sarf-la ilgili eserleri: 5. Kitâb mâ yaşarifu ve mâ lâ yaşarifu. 6. Kitâb fa'altu va af'altu. C. Lügat ile ilgili eserleri: 7. Kitâb al-iştikâk. 8. Kitâb al-farĥ. 9. Kitâb an-navâdir. 10. Kitâb ĥalk al-insân. 11. Kitâb ĥalk al-faras. 12. Kitâb al-maĥşûr va'l-mamdûd.

III) *Edebiyat ile ilgili eserleri* : 13. Kitâb al-ĥavâfi. 14. Kitâb al-'arûz.

IV) *Diğer ilimlerle ilgili eserleri* : 15. Kitâb al-anvâ'. 16. Kitâb mâ füssira min câmi' al-mantık.

Onun bu eserleri arasında, makâlemize mevzû seçtiğimiz Kitâb al-'arûz'u ve eserin konusu ile arûz ilmi hakkında bazı bilgiler sunmak da faydalı olacaktır.

Arûz, an'aneye göre, çadırın ortasına dikilen ve ona destek vazifesini gören kazığa denir. Arûz ilminde bu kelime birinci musrânın son tef'ilesini göstermek için kullanılır; nasıl kazık dâimâ çadırın ortasında ise, bu tef'ile de dâimâ beyitin ortasında bulunur. Bu mânada arûz, müştak olduğu "ariza" kelimesi gibi, müennestir. Mecâzen bu kelime, doğrudan

<sup>2</sup> az-Zaccâc'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. İbn an-Nadîm, al-Fihrist (nâşir Gustav Flügel), Beyrut, 1872, s. 60-61; al-Hatîb al-Bağdâdî, Târîh Bağdâd, Dâr al-fikr, Beyrut, trz., VI, 89-93; al-Ĥıftî, İnbâĥ ar-ruvât 'alâ an-nuĥât, Beyrut, 1986, I, 194-200; İbn al-Aşîr, al-Lubâb fî tahzîb al-ansâb, Beyrut, 1980, I., 340-341; Nuzhat al-alibbâ', s. 244-246; İbn Ĥallikân, Vafayât al-a'yân va anbâ' abnâ' az-zamân, Beyrut, 1978, I, 49-50; Yâĥûd al-Ĥamavî, Mu'cam al-udabâ', Dâr İhyâ'at-turâş al-'arabî, Beyrut, trz., I, 130-151; İbn Taĥrîbardî, an-Nucûm az-zâhira, Mısır, trz., III, 208; az-Zahabî, Siyar an-nubalâ', Beyrut, 1981, XIV, 360; Ahmed b. Muştafâ Taşköprizâde, Miftâĥ as-sa'âda va mişbâĥ as-siyâda fî mavzû'ât al-ulûm, Beyrut, 1985, I, 154-156; İbn al-'Îmâd, Şazarât az-zahab, Beyrut, trz., II, 259-260; Ĥayradî'n az-Ziriklî, al-A'lâm, Beyrut, 1969, I, 33; 'Omar Rîzâ Kaĥĥâla, Mu'cam al-mu'allîfîn, Beyrut, trz., I, 33; Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen litteratur, Supplementband, Leiden, 1937-1942, I, 170; Kâtîp Çelebî, Kaşf az-żunûn 'an asâmi al-kutub va'l-funûn, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971-1972, 164, 448, 575, 723, 1391, 1399, 1428, 1438, 1446, 1447, 1451, 1455, 1459, 1461, 1630, 1730, 1980; İsmâ'îl Paşa al-Bağdâdî, İzâĥ al-maknûn, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.

doğruya şiirde heceleri ölçmek ve metrik mânasında kullanılır ve bu mânada, ilm kelimesine kıyâsen, müzekker ve şinâ'a kelimesine kıyâsen de, müennes kabul edilir

Arûz kelimesinin iştikâkı vâzih değildir; hatta Arap gramercileri bile bu hususta kâfi derecede izâhat vermiyorlar; bazılarına göre, musrâ bir takım kaidelerle karşı karşıya konulduğu için, bu ilme arûz denilmiştir; diğerlerine göre, al-Ḥalîl, bu ilmi Mekke'de tesis ettiği ve Mekke'nin bir ismi de al-'Arûz olduğu için, bu isim verilmiştir; nihâyet diğer bazılarına göre de, aslında beyitin en mühim kısmını teşkil eden birinci musrânın son tef'ilesi için kullanılan bu ıstılah sonradan bütün beyite ve nihâyet nazım ilmine de teşmîl edilmiştir.

Arap şiirinin vezni ise, beyit içinde uzun ve kısa değerli hecelerin, muayyen esaslara göre sıralanarak ahenkli guruplar teşkil etmesine dayanır. Bir beyitte bir çok uzun ve kısa hecenin birbirinin yerini alabilmesi şâire geniş bir serbestlik ve kolaylık sağlar. Eski şâirler gelişmiş ve işlenmiş bir takım vezinleri öğrenip kullanmağa devam ettiler. Câhiliye devri şâirlerinde arûzun klasik bahirlerinin hepsi görülmez. En çok kullanılmış bahirler sırası ile tavîl, vâfir, kâmil, basîṭ, mutakârib ve munsariḥ'tir. Bazı bahirlerin mûsiki ile yakından alâkası bulunduğu ve daha sonraları da devam eden bir kanaate göre, tavîl ile basîṭ, madîd, vâfir, kâmil ve racaz'ın tam şekillerinin bilhassa kasid'e tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Bu arada eski şâirlerin, mevcut vezinlerle izâh edilemeyen şiirlerinin bulunmasından, bugün bilimneyen bâzı bahirleri de kullandıkları neticesine varılmaktadır.

Arapların umumiyetle kabul ettikleri vecihle, 10 tef'ilenin muhtelif tarzda telifinden, 16 bahir vücuda gelmiştir ki, bu vezinlerin normal şekilleri aşağıdaki, anlaması ve hıfzı kolay kalıplarla gösterilir:

Tavîl: fa'ülun mafâ'ilun fa'ülun mafâ'ilun.

Madîd: fâ'ilâtun fâ'ilun fâ'ilâtun.

Basîṭ: mustaf'ilun fâ'ilun mustaf'ilun fâ'ilun.

Kâmil: mutafâ'ilun mutafâ'ilun mutafâ'ilun.

Vâfir: mufâ'alatun mufâ'alatun fa'ülun.

Hazac: mafâ'ilun mafâ'ilun.

Racaz: mustaf'ilun mustaf'ilun mustaf'ilun.

Ramal: fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilun.

Sarı': mustaf'ilun mustaf'ilun fâ'ilun.

Munsariḥ: mustaf'ilun fâ'ilātu mustaf'ilun.

Ḥafif: fā'īlātun mustaf'īlun fā'īlātun.

Muzāri': mafā'īlun fā'īlātun.

Muḫtaḫab: fā'īlātu mufta'īlun.

Muctaḫḫ: mustaf'īlun fā'īlātun.

Mutadārik: fā'īlun fā'īlun fā'īlun fā'īlun.

Mutaḫārib: fa'ūlun fa'ūlun fa'ūlun fa'ūlun.

Bu arada Prof. Dr. Nihad M. Çetin de, arûza dâir ilk çalışmalar hakkında şöyle bir açıklamada bulunur: Arûzun kitâbi bir esâsa bağlanması ihtiyacı hicrî II. asırda hissedilmiştir. Öteden beri sanıldığı gibi buna ilk teşebbüs edenin al-Ḥalil (ölm. 175/791) olduğu kanaati ihtiyatla karşılanmalıdır. Meselâ onunla aynı nesilden bulunan ve hatta birkaç yıl önce ölen al-Mufaẓẓal az-Ẓabbî (ölm. 168/785)'nin de arûza dâir bir eserinden bahsedilir. Her iki âlim muasır olmakla, al-Mufaẓẓal' in böyle bir çalışmaya, al-Ḥalil'in eserine özenerek teşebbüs etmiş olması da mümkün bulunmakla berâber, çok daha önce mevcûdiyeti bilinen bazı tabirler de göz önünde tutulursa, bu iki müellifin eserlerine tekaddüm eden, hiç değilse tasvirî bazı denemelerin yapılmış olması çok muhtemeldir. Herhalde bütün çalışmalarında, eline aldığı her mevzûu bir takım esaslara ircâ ederek tasnif ve tertip eden bu müstesna âlim, al-Ḥalil, daha önceki teşebbüslerin hepsini silerek yaşayacak olan sistemini kurmuştur. Kâfiye hususunda da vaziyet aynıdır. Yani bu meseleyi de sistemli bir izah şekline bağlayan yine aynı şahsiyet olmuştur.

al-Ḥalil'in sistemine al-Aḫfaş'ın bazı ilâveler yaptığı söylenir ki, bunlardan biri mutadârik bahridir. Ancak, bizzat al-Ḥalil'in bu bahrin iki değişik vezninde iki ayrı kasidesi vardı. Buna göre bahis mevzûu bahir al-Ḥalil için meçhul değildi. Bu bahri tesis ettiği sisteme almayışı herhalde onu çok yeni bulması ve klâsik bahirler arasına koymak iste-meyişinden ileri gelmiş olacaktır.

III. /IX. asrın başlarından itibaren bu mevzûde müteaddit eserler yazılmıştır. Nitekim bunlardan, Abû 'Alî Muḫammed b. al-Mustanır al-Ḳuṭrub (ölm. 206/821-822)'in arûz ve kâfiyeye dâir eseri, Abû'l-Ḥasan Sa'îd b. al-Mas'ada al-Aḫfaş'ın neşredilmemiş Kitâb al-'arûz'u, Abû 'Osmân al-Mâzinî (ölm. 249/863), Abû'l-'Abbâs al-Mubarrid (ölm. 285/898), Abû Muḫammed 'Abdallâh b. Maḫmûd al-Kayravânî (ölm. 308/920)'nin arûza dâir eserleri, İbn as-Sarrâc (ölm. 316/929)'ın K. al-'arûz'u, İsmâ'îl b. Ḥammâd al-Cavharî (ölm. 396/1006)'nin K.al-'arûz al-varâka ve K.al-ḫavâfî'si (Âtıf Efendi, nr. 1991), İbn al-Ḥâcib'in Lâmiya'sı, İbn Kaṭṭan'ın K. al-'arûz'u, al-Ḥatîb at-Tabrizî'

nin Şarh alluma al-kâfi fi'l-‘arûz va'l-‘avâfî’si, Abû Muhammed ‘Abdallâh b. Muhammed al-‘Hazracî al-Andulûsî’nin Kıasîdat al-‘Hazracî-ya’sı ile, al-‘Kayşarî ve İlyâs b. İbrâhîm ar-Rûmî’nin bu esere yaptıkları şerhler zikredilebilir.

Ayrıca adab kitaplarında bazan arûz ve kâfiyeye dâir bablar da ayrılmıştır. İbn ‘Abd Rabbihî (ölm. 328/940)’nin al-‘İkd al-farîd’i-nin K. al-camharat aş-şâniye fi a’ârîz aş-şîr va ‘ilal al-‘avâfî adlı bölümü müstakil bir kitap teşkil edecek hacimdedir., as-Sakkâkî (ölm. 626/1228)’nin Miftâh al-‘ulûm adlı eserinde de arûz enine boyuna ele alınır<sup>3</sup>.

Bu lüzumlu girişten sonra, az-Zaccâc’ın tanıtmak istediğimiz Kitâb al-‘arûz’una dönebiliriz. az-Zaccâc, bu eserin mukaddimesinde, bir manzûmenin Arap şiirinin vezinlerinden birine uyması halinde şiir sayılabileceğini kaydeder. Mevzûn Arap şiirlerinin ise, lügat âlimlerinin koyduğu kaideler dahilinde bulunduğunu belirten az-Zaccâc, nesirdeki ölçülülüğe de seci denildiğini zikreder<sup>4</sup>.

Şiirde câiz olup, kelâmda câiz olmayan hususları açıklayan az-Zaccâc, sözlerini Sibavayh (ölm. 180/796)’den şöyle nakilde bulunarak teyid eder: “Sarf olunmayanın sarf olunmasıyla, hafz olunmayanın hafz olunması hususunda, kelâmda câiz olmayan şey şiirde câizdir.” Bunun yanı sıra az-Zaccâc, Abu’l-‘Hasan al-Ahfaş (ölm. 215/830) ve bazı nahiv âlimlerinin, şiirde sarf olunmanın sarfının terkedilebileceği görüşünü benimsemeyerek, sarf olunmayanın sarf olunması halinde şüphesiz aslına reddolunacağını bildirir.

Ayrıca hafz hususuna da değinen az-Zaccâc, örneğin الممام kelimesinden elif hafzedilip, الحمم şeklinin geriye kalacağını söyler. Şiirde bir cinsten iki harfin istimâ etmesi gibi, memdûdun bazı hallerde kısaltılabileceğini de zikreden az-Zaccâc, nûn’un yâ’ya tebdil edilmesiyle, تظنيت fiilinin تظنيت şeklini aldığını ve صحمطوا denilip, çok harfli olan اصحاب مطرا cümlesinin kasedildiğini belirtir.

Diğer taraftan az-Zaccâc, şöyle bir açıklamada bulunur: “Şâir, şiirindeki (لك اسقى ان كان ماذا الفضل) ifâdesiyle, لكن اسقى’yi kaseder. Burada terhîm olmaksızın, nûn, lîn harflerine benzetilmesinden dolayı hafzedilmiştir. Aynı şekilde لادر sözünden yâ hafzedildiği gibi, لم يك sözünden de nûn hafzedilmiştir. Bunun yanı sıra مررت ifâdesinde ol-

3 Arûz hakkında geniş bilgi için bk. Miftâh as-sa‘âda, I, 198-1200; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1973, s. 59-64; Heyet, İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970-1986, I, 625 v.d.

4 Kitâb al-‘arûz, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi Bölümü, nr. 1834/4, vrk. 215a.



duğu gibi, bütün vâv ve yâ'lar, الها, şeklinde ziyâde olabilirler. Şâirin zarûret halinde هو 'den vâv'ı, هي 'den yâ'yı hazfettiği gibi, bunları hazfetmesi câizdir. Nitekim şâir, مواكا دار لسعدى اذہ من مواكا اذ هي من مواكا sözünü kasdetmiştir<sup>5</sup>. Aynı zamanda şiirde memdûd kısaltılabileceği gibi, maksûr da uzatılabilir<sup>6</sup>."

Bu arada şiirde zihâf<sup>7</sup> ve takti<sup>8</sup> yapılmasının uygun olduğunu zikreden az-Zaccâc, مفاعيل'den yâ'nın, نفعول'den nûn'un hazfedilebileceğini ve takti<sup>9</sup>'in ise, lafzın gerektirdiği şekilde yapılmasını beyân eder. Nihâyet az-Zaccâc, şalm<sup>9</sup> ve makbûz<sup>10</sup> tabirlerinden de bahseder ve arûzda, örneğin النثر kelimesinin الف نون نون ش را şeklinde yazılıp, harflerinin medlerinin teşhis edilebileceğini kaydeder<sup>11</sup>.

Eserin muhtevâsını gösteren başlıklar şöyle sıralanmaktadır: Bâb mâ yacûzu fi'ş-şi'r va mâ lâ yacûzu fi'l-kalâm (varak, 215<sup>b</sup>); bâb as-sâkin va'l-mutaharrak (vrk. 216<sup>b</sup>); bâb al-asbb va'l-avtâd (vrk. 217<sup>a</sup>); hâzâ bâb at-takti<sup>c</sup> (vrk. 217<sup>a</sup>); bâb at-tavîl (vrk. 217<sup>a</sup>); hâzâ bâb az-zihâf fi't-tavîl (vrk. 217<sup>a</sup>); bâb al-basîtt (vrk. 218<sup>a</sup>); bâb al-vâfir (vrk. 218<sup>a</sup>); va zihâfuhu (vrk. 218<sup>a</sup>); bâb al-kâmil (vrk. 218<sup>a</sup>); bâb al-hazac (vrk. 218<sup>a</sup>); va zihâfuhu (vrk. 218<sup>a</sup>); bâb ar-racaz (vrk. 218<sup>a</sup>); bâb ar-ramal (vrk. 218<sup>b</sup>); va zihâfuhu (vrk. 218<sup>b</sup>); bâb as-sarî<sup>c</sup> (vrk. 212<sup>b</sup>); va zihâfuhu (vrk. 218<sup>b</sup>); bâb al-munsarih (vrk. 218<sup>b</sup>); va zihâfuhu (vrk. 218<sup>b</sup>); va abyât az-zihâf (vrk. 218<sup>b</sup>); bab al-ħafif (vrk. 218<sup>b</sup>); va zihâfuhu (vrk. 219<sup>a</sup>); va abyât az - zihâf (vrk. 219<sup>a</sup>); bâb al-muzâri<sup>c</sup> (vrk. 219<sup>a</sup>); va zihâfuhu (vrk. 219<sup>a</sup>); bâb al-muġtażab (vrk. 219<sup>b</sup>); va zihâfuhu (vrk. 219<sup>b</sup>); bâb al-muctaṣṣ (vrk. 219<sup>b</sup>); bâb al-mutaġârib (vrk. 219<sup>b</sup>); va zihâfuhu (vrk. 219<sup>b</sup>); bâb al-muşarra<sup>c</sup> (vrk. 219<sup>b</sup>-220<sup>a</sup>). Arûza dâir bazı muahhar eserlerde, az-Zaccâc'ın açıklamalarına da yer verildiği görülür<sup>12</sup>.

5 Kitâb al-‘arûz, vrk. 215b.

6 Aynı eser, vrk. 216a.

7 Zihâf, arûzculara göre, uzun okunması lazım egelen bir hecenin vezn icâbı kısa okunmasıdır (bk. Tâhîr-ül Mevlevî, Edebiyat Lügatı, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973, s. 182).

8 Takti<sup>c</sup>, mevzûn bir sözü, veznin cüzlerine göre ayırmaktır (bk. Aynı eser, s. 144).

9(Şalm, feülün cüzünün "fe"sinin hazfetmektir. ülün yerine fa'lün kullanmaya da aşlam denir (bk. Aynı eser, s. 134).

10 Makbûz, mefâilün ve feülün cüzlerinin mefâil ve feül şekillerine girmiş halleridir. (bk. Aynı eser, s. 94).

11 Kitâb al-‘arûz, vrk. 216jb.

12 Bu arada Abû Muħammad ‘Abdallâh b. Muħammed al-Ĥazracî al-Andulûsî'nin, (Ĥasîdat al-ħazracîya fi'l-‘arûz adlı eserinin yazmasında (bk. Yusufâġa Kütüphanesi, nr. 8141/3, vrk. 12<sup>a</sup>) gördüğümüz bir notu burada kaydetmeyi uygun görüyoruz:

musrasındaki ile, murad edilmiştir.

Nüşa'nın tavsifi: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi bölümü, nr. 1834/4. Koyu kahverengi meşin bir cild içinde, 215<sup>a</sup>-220<sup>a</sup> varakları arasında 6 varak. Şemseli, salbekli ve mikleblidir. Kitâbın ebâdî 29×17 (23×13) cm. olup, 34 satırlı ve yazısı nesihtir. Kağıdı ise âbâdîdir. Eser, yer yer su tahribine uğramıştır. Mevzû başlıkları ve mühim terimler kırmızı mürekkebe ile yazılmıştır. Sayfa kenarlarında kelimeler halinde bazı ilâveler görülür.

Nüşanın istinsah kaydı ve müstensihî kaydedilmemiştir. Ancak, mecmuadaki diğer eserlerin hattına benzer bir hatla yazıldığı muhtemeldir. Buna göre, Kitâb al-‘arûz nüshası da, müstensih Muhhammed b. Mas‘ûd al-Kardârî tarafından h. 752 (m. 1351)'de istinsâh edilmiş olmalıdır.

Başî (vrk. 215<sup>a</sup>):

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قَالَ ابُو اسْحَاقَ الْاِبْرَاهِيمِ بْنِ السَّرِيِّ النَّحْوِيُّ فِي  
كِتَابِ الْعُرُوضِ اَعْلَمُ اَنْ مَا وَاقَفَ وَزْنَ اَسْعَارِ الْعَرَبِ فَهُوَ شَعْرٌ وَمَا خَالَفَهُ  
فَلَيْسَ بِشَعْرٍ وَاِنْ قَامَ ذَلِكَ وَزْنَا مِنْ الْاَوْزَانِ فِي نَفُوسِ اَقْوَامٍ

Sonu (vrk. 220<sup>a</sup>):

وَسَبَقَتْ لَكَ قِيَاسَ التَّصْرِيعِ فَاعْرِفْهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ تَمَّتْ عُرُوضُ الزَّجَاجِ



## İSLÂM'A GÖRE SES VE MÛSİKÎ SANATI\*

Yazarı: Dr. Şahâde Ali EN-NÂTÛR

Çevirenler: Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER

Arapça Ar. Gör. Dr. Âdem AKIN

### I- Câhiliye Döneminde Ğinâ ve Mûsikî.

Ğina,\*\* sanatı, fertlerin ve toplumların hayatında önemli bir rol oynamıştır. Ğinâ lezzetlerin en büyüklerinden olup, işiten ve dinleyenlerin kalplerine neş'e ve sevinç verir. Dinleyenin organlarını titretir, nefesini dinlendirir, sınırlarını rahatlatır, kederlerini unutturur, zihnini açar ve huyunu yumuşatır<sup>1</sup>. Çünkü mûsikî; hayatın sanata dönüşmüş bir yankısı ve aynı zamanda viedanın türlü şekillerde kendilni göstermesidir<sup>2</sup>. Nefis, mûsikîyi işittiğinde, sevinç ve zevk duyar. Mûsikî onun ruh yapısına neş'e verir ve önündeki zorlukları da kolaylaştırır<sup>3</sup>.

Güzel ses, kanın damarlarda aktığı gibi vücuda yayılır. Güzel sesle kan berraklaşır; nefis gelişir; kalp dinlenir. Çünkü musikî ; vücut ve

\* Bu makale, H. 1405/M. 1984'de, Bağdat'ta çıkan "el-Mavrid" Dergisinin XIII. cild, IV. sayısının 3-12. sayfelerinden alınmıştır. Makalenin orijinal ismi "el-Ğinâ ve'l-Mûsika Hattâ Nihâyeti'l-Asri'l-Emevi"dir. "Başlangıcından Emevilerin sonuna kadar Ğinâ ve Musikî" şeklinde tercüme edilebilecek olan bu makaleyi biz, "İslâm'a Göre Ses ve Mûsikî Sanatı" başlığıyla vermeyi uygun bulduk.

Makalenin yazarı Dr. Şahâde Ali en-Nâtûr'dur. Yazar 1939 yılında Filistin'in El-Abbasiye kasabasında doğmuştur. 1965 yılında Şam Üniversitesi'nden tarih lisansı almış; 1972 yılında Lübnân Üniversitesin'de Masturum; 1982 yılında da el Yesükiye Üniversitesi'nde doktorasını yapmıştır. 1956 yılından beri Birleşmiş Milletler'e bağlı Filistinliler'e Yardım Ajansı'nda eğitici olarak çalışması yanında, en-Nâtûr, 1980'den sonra Yermuk Üniversitesi'nde "externe" öğretim üyesi olarak da görev yapmaktadır. Yazarın, tarih alanında, "Abdullah ibn ez-Zübeyr ve 'l-Intifadatü's-Sevriyye fi Ahdi Beni Umeyye" ve "Tarihu'd-Devleti'l-Arabiyye Hattâ Nihâyeti'l-Ğazvi'l-Moğoli" adlı eserleri bulunmaktadır (Çev.).

\*\* "Ğinâ," mûsikîli veya mûsikîsiz söylenen vezinli söze denmektedir. Şarkı ve türkü söyleme de Ğinâ ile ifade edilmektedir. (Çev.).

1 İbn Hurdâzbiḥ, *Kitâbu'l-Levhi ve'l-Melâhi*, s. 21 (Beyrut-1969. II. Baskı)

2 Nesibü'l-İhtiyâr, *el-Fennü'l-Ğinâi'inde 'l-Arab.*, s. 7, Beyrut-1955

3 İbn Haldûn, *el - Mukaddime*, s. 258.

organları yormadan elde edilen bir lezzettir<sup>4</sup>. Annenin ağlayan çocuğuna ninni söylediğinde çocuğun sesini kesmesi de; çobanın kavalını çaldığında koyunların hepsinin ota koşması da; sürücünün söylediği güzel nağmelerle develerin hızlanması da bu mûsikînin etkisindedir<sup>5</sup>. Savaşta, askerler de güzel mûsikî nağmeleriyle ölüme koşmaktadır<sup>6</sup>.

Beste ve mûsikînin yapılması, icrası insan duygusunun bir ifadesi olduğundan nefis mûsikîden gıdalanır, onunla neş'elenir, sevinir, canlanır. Bundan dolayı nefis mûsikîye ilgi duyar<sup>7</sup>.

Toplumda insan hayatının bir yansıması olan mûsikî, sonsuza kadar giden hayatının gelişme dönemlerini de canlandırır. Aynı zamanda mûsikî; maddî ve manevî olarak çeşitli yönleriyle, insan oğlunun yaşadığı ortam ve çağı canlı bir şekilde aktarır. Genel olarak şarkı ve türkü mûsikîden ayrı düşünülmiyeceğine göre bu, Araplar'da da böyledir. Çünkü bunlardan her biri, organik olarak, biri birine sıkıca bağlı olduğundan, biri birine etki etmekte ve bir birilerini de tamamlamaktadır<sup>8</sup>.

Arap ğinâ çeşitleri çok olduğundan, bestelerinin de çok olması gerekir. Gelişme ve esneklik kabiliyetinin bir işareti olan bu durum arabın ruhi ve akli tabiatına uymakta; dinliyenleri kolaylık ve rahatlıkla kendisine doğru çekmektedir<sup>9</sup>.

Araplar, en eski çağlardan beri ğinâyı bilmekte; en-nasb, es-senâd ve el-hezec gibi üç türü onlar arasında yaygındır<sup>10</sup>.

en-Nasb; Binicilerin ğinâsı olup buna el-murâi veya el-ġinâü'l-cenâbî de denilmektedir "Hida\*" da buradan gelmektedir<sup>11</sup>.

4 El-Ebşîhî, *el-Mustatraf*, II/146.

5 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 258; el-Ebşîhî, *el-Mustatraf*, II/146.

6 a.g. eserler aynı yerler. "Bahar ve çiçekleri, ud ve telleri kişiyi etkilemiyorsa, o kişinin mizacı bozuktur ve tedavisi de yoktur". denilmiştir. Ahmed Şelebi, *el-Hayâü'l-İctimâiye*, s.171.

7 El-Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, I/321.

8 Fârmer, *Târihu'l-Mûsika el-Arabiyye*, s. 6.

9 Muhammed Mahmûd Sâmî Hâfız, *Târih el-Mûsika ve'l-ġinâ'larabiy*, s. 2.

10 İbn Reşîk, *el-Umde*, II/313-314; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 427; el-Ebşîhî, *el-Mustatraf*, II/150; Abdurrahîm Mahmûd, *Mecelletü'l-Muktetaf*, Aralık 1928, s. 386. (*Tarihü'l-ġinâ' el-Arabiyye*)

\* Hidâ: Devenin adımlarına uygun olarak söylenen ğinâ çeşididir. İlk arap ğinâsının da bundan doğduğu ileri sürülür (Çev).

11 "el-Hidâ" ğinâsının deve ayaklarının hareketine göre, ilk söyliyenin Mudar b. Nizar olduğu zikredilmektedir. Bu konuda bkz. İbn Reşîk *el-Umde*, II/315; el-Ebşîhî, *el-Mustatraf*, II/146; el-Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, I/321; Zeydân, *el-Mücez, fi Târihi Adab'l-Lûgati'l-Arabiyye*, s. 50.

es-Senâd: Nağme ve ara sesleri çok olan "pest" bir ğinâdır.

el-Hezec: Ağır başlı insanı bile, def ve mizmarla (bir çeşit düdük) yürüten, dansettiren "tiz" bir ğinâdır.

Çöller, nağmelerin fısıltılarıyla dalgalandığında, ovalar da bestelerin verdiği âhenk ve hareketle dansettiğinde insan, beste ve nağmeleri devenin ayak seslerinin âhenk ve uyumu ile, gecenin sakinliği ve karanlığında, kendi derinliğinde cömertçe coşarak söyler<sup>12</sup>

Arabın, yorgunluktan sonra, suyu bulduğunda, sevincini ğinâyâ dökmesi, hiç de hayret verici değildir<sup>13</sup>. Aynı şekilde kabilelerin gönderdikleri heyetlerin, Kâbe'de buluştuklarında<sup>14</sup> veya "U' kâz" panayırında karşılaştıklarında sevinçlerini ğina ile dile getirmeleri hiç de yadırganacak bir şey değildir<sup>15</sup>.

Şairler tarafınan Arap kabileleri arasında meydana gelen meselelerin ğina ile dile getirilmesi de normal sayılmalıdır<sup>16</sup>.

Arab'a göre ğinâ, aşk, macera ve hikmetli sözlerin söylendiği önemli işlerden biridir<sup>17</sup>. Onun için, Nabathlılar, Gassânîler ve Hire Arapları normal hayatlarında ğinâ ile uğraşmışlardır. Onların bu yaşantılarına, özellikle bayram ve toplantılarına kadınlar da katılmıştır<sup>18</sup>. Ancak ğinâ, bu dönemde gelişmiş değildir. Bilâkis insanın basit olan hayatlarının bir görüntüsüdür. O dönemin ğinâsı düzenli bir mırıltı olmakla beraber besteleri vezinlidir<sup>19</sup>. Bu mûsikî türü genellikle sadelik ve anında söylenmekle meşhurdur<sup>20</sup>. Söyleyen kişi bunu içinden geldiği şekilde söylemektedir. Kişinin şarkı ve türkü söylerken ses tonundaki değişiklik, tabiattaki kuşların cıvıltıları ve güvercinin ötüşüne benzerlik göstermektedir<sup>21</sup>.

Menâzire ve Gassânî Arapları gece oturmalarında, yanlarına sesleriyle canlılık katan kadınları da alırlardı. Bu da onlara Arap yarımadasındaki arapları kendilerine çektiği gibi şairleri de şiirlerinde bu ka-

12 Nesibü'l-İhtiyâr, el-Fennü'l-Ġinâi, s. 5.

13 Nicholson, *Literary History of the Arabs*, s. 73.

14 Fârûk Hürşid, *Mecelletü'd-Devha*, Aralık-1976. s. 60

15 Fârmer, *Târihu'l-Mûsika*, s. 10.

16 Nesibü'l-İhtiyâr, el-Fennü'l-Ġinâi inde'l-Arabî, s. 19.

17 Nicholson, a.g.e. s. 123-136.

18 Fârmer, *Târihu'l-Mûsika*, s. 13-19.

19 Fârmer, a.g.e. s. 63.

20 Nesibü'l-İhtiyâr, el-Fennü'l-Ġinâi inde'l-Arabî, s. 23.

21 Muhammed Mahmûd Sâmî, *Tarihu'l-Mûsika ve'l-Ġinâ el-Arabî*, s. 322.

dınları dile getirdiler<sup>22</sup>. Abdullah b. Ceda'nın yanında şarkı söyleyen "Ceradetî-Âde" diye isimlendirilen iki kadın vardı<sup>23</sup>. Sonra bu şarkı söyleyen kadınların sayıları, Arap ileri gelenlerinin gece oturmalarına ve bu gecelerde kadınları dinlemek arzu temayüllerinden dolayı, artmıştır<sup>24,25</sup>. Duyguları hassas olan Arabın hayatında, bu ses sanatkârları önemli rol oynamıştır. Bu sanatkârlar, Arabın dünyasını aydınlatan yıldızları ve karanlık gecenin parlak gülücükleridir. O, Arabın uzun yolculuğunda arzu ettiği azıdır. Onu dinleyen Arap, onunla neşelenir, gözleri dolar ve onunla mest olurdu. Ancak mûsikîyi icra eden bu genç kızların toplum içinde yapmış oldukları sanata uygun bir yerleri var mıydı? Hayret edilen şey cevabın olumsuz olmasıdır<sup>26</sup>.

Hicâz'da Gassânilerle Hire Arapları yanında, Arap yarımadasında, ev hanımlarıyla mûsikîyi icra eden genç kızlar, ğınaya katkıda bulunmuş ve erkeklerin yanında yerlerini almışlardır. Görüldüğü gibi ğına yalnız bir gruba has değildir<sup>27</sup>.

Araplarda sesli okuma, rahat ve basit bir şekilde başlamıştır. Bu sesli okumayı tüccarlar, gezici bedevîler, kasidenin beyitlerini, at ve deve tırnaklarının çıkardığı seslere uyumlu olarak terennüm etmeye başlamışlardır. Sonra davul ve tef âletlerini kullanarak geliştirmişlerdir. Bu gelişme, tanbur, ud, gitar kullanmakla son bulmuştur<sup>28</sup>. Araplarda ğınayı ilk geliştiren ve musikîyi kullanan en-Nâdir İbnü'l-Hâris olmuştur<sup>29</sup>. Mimik ve hareketlerin yerine geçen ğınayı ilk geliştiren; içi boş deriden yapılmış udu da ilk kullanan O'dur<sup>30</sup>.

22 Fârmer, *Târihu'l-Mûsika*, s. 20. (el Aşa, Kahve ile; Turfa, Lebid ve Hassan da cariyelerle şarkı söyledi)

23 El-Mufaddal b. Seleme, *el-Ûd ve'l-Melâhi* (Gazinolar) s. 42, yazma; İbn Vâsil el-Hamâvi, *Tecridü'l-Ağâni*, III/964; İbn Habîb, *el-Muhabbar*, s. 133.

24 Abdüh Bedevi, *es-Sûd ve'l-Hadâratu'l-Arabiyye*, s. 119. Bu asırdaki şarkı söyleyen kızlardan bilinenler binti Afzar, Zeynep, Hamâme, Erneb Huleyde, Hureyre.

25 Ahmedü's-Şâmî, *fi Târihi'l-Arabi ve 'l-İslâm*, s. 47.

26 Nesibü'l-İhtiyar, *el-Fennü'l-Ġinâi inde'l-Arab*, s. 13.

27 Yusuf Ğavânme, *Mecelletü'l-Efkâr*, *Fennü'l-Mûsika ve'l-Ġinâ inde'l-Arab*, sayı: 48, s. 134.

28 Sâmi Muhammed Ali, *Mecelletü's-Sakâfetü'l-Arabihîyye*, I. yıl, sayı: 8, s. 105.

29 En-Nâdir İbnü'l-Hâris, Alkama b. Kilde b. Abdumenâf'ın oğludur. Udu ilk çalandır.

Kureyş'in Benî Abdüddar kolundandır. O, Kureyş Kabilesinin kahramanlarındandır. Bedir savaşında müşriklerin sancaktarlığını yapmıştır. El-Haris Peygamberimizin teyzesinin oğlu olmakla beraber, ona en çok eziyet edenlerdendir. Bedir savaşında Kureyşlilerin yanında harbe katılmış, müslümanlar tarafından esir edilip öldürülmüştür. *El-Kâmil*, II/26; el - Kayra vâni, *Zehratü'l-Âdâb*, III/33-34 Yakût, *Mucemü'l-Buldân*, I/112; ez Zirikli, *el-A'laâm*. VIII/33.

30 İbn Hurdâzbih, *Kitâbü'l-Lehvü ve 'l-Ġinâi*, s. 21

Ibnü'l-Hâris, mûsikîye ihtiyaçlarından dolayı değer verip törenlerinde kullanan yücelten ve kendilerinden sanat bakımından ileri olan , Hire Araplarıyla Gassâni ve Nabatlı kardeşlerinden almıştır<sup>31</sup>.

Cezire Arapları mûsikî âletleri ile ğınayı icra etmişlerdir. Kadınlar bile mezher, el-kıran, el-mevtır, ed-def, el-celâcil, en -nakûs<sup>32</sup> el-mi'zafe (uzun davul) çalmışlar ve bunların eşliğinde eserler okumuşlardır<sup>33</sup>.

Bu mûsikî âletleri sınırlı olarak bilinmekteydi. Bunlar eskiden beri dünya'da rebâbî kullanmakla tanınmışlardır<sup>34</sup>.

Bundan, Cezire Araplarının ğınayı bildiği ve basit mûsikî âletlerini kendi sosyal ve kültürel hayatlarına uygun olarak kullandıkları anlaşıl-maktadır. Bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere, bu sanatın icrası ve bestesi, Emevîler döneminde, Mevâlilerin de katkısıyla hissedilir derecede bir gelişme göstermiştir.<sup>35</sup>

## B- İSLÂMİN DOĞUŞUNDA ĞİNÂ VE MÜSİKİ

İslâm hukukçuları, ğinâ ve musikînin helâl ve haram olması konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onlardan her biri kendi görüşünü destekler mahiyette delil ve isbatlar ileri sürmüş ve büyük kitaplar telif etmişlerdir. Eğer mûsikî , harbe katılan askerleri coşturarak onlara güç vermek için ise müstehaptır. Bu alanda, vatanın savunmasına askerleri sevk etmek gayesiyle coşturucu marşların söylenmesinin de iyi olacağı kanaatine varmışlardır. Peygamberimizin de güzel sesi kabul ettiğini, meşhur sahabîlerden Ebu Mûse el-Eşari'ye şu sözlerle belirtmiştir: "Sana, Allah Davud aleyhisselâma verdiği çalgı aletlerinden birini ihsan etmiştir"<sup>36</sup>. Peygamberimizin bu hususdaki diğer hadisi de şöyledir: "Kur'an-ı Kerim'i güzel okumayan (güzel ses ve makamla) bizden değildir"<sup>37</sup>. Mina günlerinden bir gün, Hz. Muhammed'in elbiseleri ile örtülü bulunduğu bir sırada, Hz. Ebubekir Sıddık'ın Âişe validemizin yanına girdiğinde iki cariye'nin tef çalıp eğlence yaptıklarını gördü. O iki cariye'ye kızdı. Bunun üzerine Hz. Muhammed yüzünü açıp, Ebubekir Sıd-

31 Fârmer, *Târihu'l-Mûsîka el-Arabiyye*, s. 13 (Strabo'dan naklen)

32 Bkz. *Divanü'l-Aşa*, s. 92, 120; Fârmer, *Târihu'l-Mûsîka*, s. 12

33 Uzun davul yemenîler tarafından da kullanılmıştır. (Fârmer, *Târihu'l-Mûsîka*, s. 9)

34 Nesibü'l-Ihtiyar, *el-Fennü'l-Ğinâi inde'l-Arab*, s. 17

35 Abdurrahman el-Ceziri, *el-Fıkhü alâ el-Mezâhibi'l-Erbau*, V/55-56, *Beyrût-Dârü't-Türâs* yayımları (t.y.).

36 el-Ebşîhi, *el-Mustatraf*, II/146.

37 İbnü'l-Gaysarâni, *es-Semâ*, s. 37-38.



dık'a; "ey Ebubekir! Sen onları bırak çünkü bu günler bayram günleridir"<sup>38</sup> dediği rivayet edilmektedir.

Rivayet edildiğine göre Hz. Muhammed; Hassân İbn Sabit'in cariyesi Sîri'nin mizheri ile birlikte şarkı söylerken yanına gelmiş; onu bu çalgıdan yasaklamadığı gibi, dur diye emir de vermemiştir. Bu cariye-nin böyle eğlendiğim zaman bir sakınca varmıdır? sorusuna Hz. Muham-med gülümsiyerek "inşaallah sakınca yoktur"<sup>39</sup> cevabını vermiştir.

Tarihçilerin aktardığı başka kıssalar da vardır<sup>40</sup>. Bu kıssalarda, Hz. Muhammed'in şarkı, türkü söylemeye ve tef çalmaya izin verdiği vurgulanmaktadır. Bundan ses, nağme, tef, yerâc, karnî, ud ve tanbur gibi âletlerin dinlenebileceğinin helâl olduğu çıkarılmaktadır. Ancak Hz. Muhammed'ten "Bu ses sanatkarı bayanların satılması ve satın alınması haram olduğu gibi, onları dinlemek de haramdır"<sup>41</sup> dediği rivayet edilmektedir.

38 el-Mufaddal b. Seleme, el-Üdu ve Melâhî, s. 5 (yazma) Dârü'l-Kütübî'l Mısırye. Güzel Sanatlar Bölümünde 533 numarada kayıtlıdır.

39 el-Ebşîhî, el-Mustatraf, II/147; en-Nuveyrî, Nihâyetü'l-Ereb, IV/139; ibn Seleme, s. 9

40 a- Rivayet edildiğine göre, cariyelerden biri Hz. Muhammed gazvesinden sâlimen döndüğünde tef çalıp şarkı söylemeyi adamıştır. Hz. Muhammed döndüğünde, carieye ona sormuş o da "adadıysan çal" demiş ve carieye de tef çalmağa başlamıştır. Bu sırada odaya Hz. Ebubekir, sonra Hz. Ali, sonra Hz. Osman ve daha sonra da Hz. Ömer girdi. Cariye tefi atıp üzerine oturmuş-tur. Bkz. İbnü'l-Gaysarâni, es-Semaâ', s. 55 (bu cariye-nin adının Sîrin olduğu belirtilmektedir); eş-Şevkânî, Neylül-Evtâr, VIII/271

b- Ensardan bir cariye-nin gelin olarak kocasına ğinâsız teslim edildiğinde, Hz. Muhammed'in Hz. Âişeye şöyle söylediği rivayet edilmektedir: kocasına hediye ettiniz mi? Hz. Âişe "evet" dedi. Hz. Muhammed, kendisi ile birlikte ğinâ söyleyeni de gönderdiniz mi? Hz. Âişe "hayır yapmadık" dedi. Hz. Muhammed, sen bilmiyorsun ki, Ensar, söylemeden hoşlanan bir kavimdir. Kesşke ona okuyan birini gönderebilseydiniz" Size geldik, size geldik, selâmlayın bizi, selâmhyalım sizi" . . . . esmer tane olmasaydı, biz derenize inmezdik. Hz. Muhammed devamla... el-Ebşîhî, el-Mustatraf, II/147; İbnü'l-Gaysarâni, es-Semaâ', s. 55; en-Nuveyrî, Nihâyetü'l-Ereb, IV/139.

c- Peygamber'in zamanında üç müzisyenin bulunduğu, onun önünde çaldıkları ve söyledikleri belirtilmektedir. Onlardan ilki Amr b. Ümeyye el-Sahridir ki, bu müzisyen Hz. Ali ile Hz. Fatmanın düğününde çalmıştı. İkincisi, Hamza b. Yetim olup, bu da müzisyenlerin başkanı, yine Hz. Ali ile Hz. Fatmanın evlenmesinde Bilâl ile birlikte okumuştur. Üçüncüsü ise, Hz. Muhammed'in savaşlarında Kûs (uzun davul) çalardı. Kendisi Hintli olup adı Baba Sündik'tir. (Bkz. Sâmi Muhammed Ali, Mecelletü's-Saakâfetü'l-Arabiyye, I. yıl., sayı: 28, Haziran 1974, s. 105; Evliya Çelebi'den naklen Fârmer, Arap Musikîsi Tarihi, s. 151.

d- Hz. Ebubekir, Hz. Muhammede şarkılar esnasında dil uazatan iki Muğanniyenin dudak-larının soyulmasını emretti. Bkz. Taberi Tarihi, III/321, 342; el-Belâzuri, Futûhu'l-Buldân, s. 142.

41 İbnü'l-Gaysarâni, es-Semâ', s. 84-85; en-Nuveyrî, Nihâyetü'l-Ereb, IV/151; Hz. Âişe-den de buna benzer rivayetin bulunduğu, Bkz. en - Nuveyrî, a.g.e. s. 134.

Her ne kadar önceki müslümanlar, ğinanın helâl olup olmadığı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerse de, hiç şüphesiz islâm; ğinada şahsiyet zayıflığı, kadınsı davranışlar ve cahiliye adetleri bulunduğu-  
dan,<sup>42</sup> ğina ile uğraşmanın içki içmesinden, çoğu zaman eğlence ve boş şeylerle meşgul olmasından dolayı, müslümanların bunlarla zaafiyet göstermelerini önlemek amacıyla bu mesleği teşvik etmemiştir. Diğer bir sebep de o gün bu sanatı icra eden kadınlara “el-Kîne” adı verilme-  
kte ve bu isim de Arapça’da kötü kadın anlamına gelmektedir<sup>43</sup>.

Ğinanın kötü görülmesine kadınsı davranışta bulunan sanatkâr-  
ların durumu da ilâve edilebilir.

Ğinânın durumu Hz. Peygamber ve kendisinden sonraki halifele-  
rinin döneminde, sadece Kur’an-ı Kerimi ve ezânı kurallarına uygun ola-  
rak okumak ve şiir söylemekten ibarettir<sup>44</sup>. Bu, sınırlı da olsa, sadé ve  
basit şekliyle ğinanın olmadığını göstermez. Kaval, telli âletler ile mûsi-  
kînin mübahlığı konusunda bize bir şey ulaşmamıştır. Ancak önceki  
müslümanlar islâmda , mûsikînin dinlenmesini haram kılan her hangi  
bir şey bulunmadığı için helâl saymışlardır<sup>45</sup>. Bununla beraber onlar,  
kıralın kabalığını ve heybetini küçümsemek amacıyla davul ve borozan  
çalmaktan kaçınmışlardır<sup>46</sup>.

### C- EMEVÎ DÖNEMİNDE ĞİNÂ VE MÛSİKÎ

Emeviler, fetihler sonucu binlerce köle ve cariyeyi hilâfet merkezi  
olan Hicâz’a çekti. Bu köle ve cariyeler de medeniyet ve kültür malzeme-  
mesi olarak bilinen bütün mûsikî âletlerini; ud , tanbur, çalgı ve düdük-  
lerini beraberinde götürdüler<sup>47</sup>. Bunlar direkt ve endirekt olarak, Eme-  
vi toplumunda bu sanatın gelişmesine etki etmişlerdir. Böylece Hicâz,  
Şam ve diğer yerlerde<sup>48</sup> daha önce görülmeyen yeni bir sanat anlayışı  
ortaya çıkmıştır. Biz bu bölgelerde kadınlardan ve erkeklerden sanatkâr  
yetiştiren Teknik Okul ve Enstitü benzeri merkezler görmekteyiz. Bu-

42 Yûsuf Dervîş Ğavânime, *Mecelletü'l-Efkâr*, “Fennü'l-Mûsika ve'l-Ğinâ”, sayı. 48, s. 135.

43 Fârmer, *Târihü'l-Mûsika el Arabiyye*, s. 59; el Feyrûzahâd, *el-Kâamûsu'l-Muhît*, IV / 264 de “el Kîne”: şarkı söyleyen cariyeye; “et-Takayyun” ise süslenmek anlamında kullanılmıştır. *el-Mu'cemu el-Vasit*, II / 776'da cariyeye ve şarkı söyleyen kadın anlamında kullanılmıştır.

44 Yûsuf Ğavânime, *Mecelletü'l-Efkâr*, “Fenni'l-Mûsika ve'l-Ğinâ”, sayı 48, s. 135.

46 İbn Haldûn, *el Mukaddime*, s. 259.

47 İbn Raşîk, *el 'Umde*, II / 314; el-Mufaddal ibn Seleme, *el-Ûd ve'l-Melâhî*, s. 23, 26, 28, 30 (yazma)

48 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 259.

ralarda yetişen sanatkârlar da mesleklerine bağlı kalmışlardır. Hicâz'-da ğinâ ve mûsikî akademik bir seviyeye ulaşmış; diğer yerdekilere üstünlük sağlamıştır. Emevî halifelerinin saraylarında mûsikî icra edenlerin kaynağı da bu merkezdir.

Hicâzda bu sanatın seviyesi, Şam ve Irak için örnek olmuş, onlara hakim duruma gelmiştir. Şam ve Irak'ın Hicaz'a akademik ve uygulama yönünden yetişmesi mümkün değildir.

Bir taraftan da islâm bütün incelikleriyle, züht, takva derecesine kadar uygulanır, Islâm Hukuku ve Hadis ilmiyle uğraşılırken, diğer taraftan da oyun, eğlence ve şarabın kullanıldığı bir başka hayat yaşanmaktadır. Böylece birbirine zıt iki ayrı hayat tarzı bir arada bulunmaktadır., Mekke, Medine ve civarları, erkek ve kadın sanatkârlarla dolup taşmaktadır; bu sanatkârlar kafîleleriyle hacılara eşlik etmekte ve onlara ğinâ sanatını icra ettikleri gösteriler yapmaktaydılar<sup>49</sup>. Peygamberlik diyarında, Emeviler döneminde, ğinâ ve mûsikînin niçin bu derece geliştiği sorusu akla gelmektedir. Şüphesiz, bunda siyasi, iktisadî ve içtimâî faktörler rol oynamıştır. Bu sebepleri şöyle açıklayabiliriz:

1- Siyâsi sebepler: Emeviler Kureyşin ileri gelenlerine her hangi bir fırsat vermiyerek ve önlerini kapatarak, siyasi iktidarı kendi ailelerinde toplamışlardır<sup>50</sup>. Bu durum; kendilerine fazla yük getirmeyecek içki ve eğlence gibi kolay şeylere yönelmelerine sebep olmuştur. Bu da, devletin Kureyşlilerin ileri gelenlerini siyasi ve idari işlerde ayırma planını gerçekleştirmeyi sağlamıştır<sup>51</sup>.

2. Hicazlılar'ın ellerinde bol kaynak bulunması: Bu da yapılan fetihler ve devletin onlara bol miktarda yardım etmesinden dolayıdır. Bu durumda Hicazlılar arasında zengin ve rahat bir tabaka ortaya çıkmıştır. Onlar bu varlık sonucu, eğlence, şenlik ve boş şeylerle uğraşmışlar: bu zenginlik, nefislerini terbiye edip, geliştirmelerinden daha çok fesada uğramasına sebep olmuştur.<sup>52</sup>

3. En iyi câriye ve kölelerin mevcudiyeti: Bu câriyeler terbiye bakımından çok iyi oldukları gibi neseb bakımından da üstün vasıflara sahiptirler; çoğu kiral ve prenslerin evlerinde eğitim görerek yetişmişlerdi. Böylece medeni bir terbiye ile eğitilmiş bulunuyorlardı.

49 Ibn Vâsil el Hamavî, *Tecridül-Ağânî*, 1/280.

50 İbrahim Beydûn, *Melâmihu't-Tayyârâtî es-Siyâsiyye*, s. 156

51 Bint eş-Şâti, *bint el-Hüseyn*, s. 127.

52 Muhammed Cemil Beyhem, *el-Mera'tü fi Had'ârati el-Arabi*, s. 83, Dârü'n-Neşir lil-Câmi'iyin-1962

İşte onların önemleri buradan kaynaklanmaktadır. Bunlar erkek ve kadın olarak bildikleri bütün şeylere Arap karakterini de ilâve ederek yeni ortama aktarmışlardır<sup>53</sup>.

4. Mekke ve Medine'nin nüfuzuna son vermek için, Emeviler'in Hicaz'da eğlenceyi teşvik ve refahı te'min etmeleri<sup>54</sup>.

5. Bedeviler, medenileşip rahat hayat şartlarını buldukları zaman, fakirlikten zenginliğe erişen kimselerin yaptığı gibi, eğlencede aşırılığa kaçtılar<sup>55</sup>. Belki de mûsikî sanatının Hicaz bölgesinde gelişmesinde, uygun ortamın hazırlanmasında yukarıda geçen sebeplerin önemli rolü olmuştur. Öyle ki Hicaz, sanatın esas kaynağı ve temeli olarak kaldığı gibi, Abbâsî devrine kadar aydınlatıcı bir merkez durumunu korumuştur.<sup>56</sup>

Arap olmayanlar (Mevâlî'ler) Emeviler döneminde mûsikî sanatında yeni metotlar geliştirmişler ve daha bilinmiyen mûsikî âletlerini kullanmışlardır<sup>57</sup>. Bu sanatkârlar başlangıçta özel meclislerinde, kendi dilleri ve mûsikîleriyle şarkılar söyleyerek, mûsikîyi en iyi tarzda icra ederek, kendilerini dinleyenleri mest etmişlerdir<sup>58</sup>.

Saib Hasîr, fıtrat ve tabiata dayalı Arap mûsikîsine yeni esaslar getirerek geliştirmiş, yabancı besteleri de adeta araplaştırmıştır. Bu çabası mûsikî sanatının icrasına sağlam bir üslup getirdiği gibi, kendisine diğer mûsikî şinâslardan önde gelme vasfını kazandırmıştır. Tuveys de, klâsik metottan kurtularak, dinleyenlerin zevkine uyum sağlayacak şekilde kendini göstermeyi başarmıştır. Sonuç olarak bu sanatkâr mûsikî sanatında kendine has bir metot ortaya çıkarmıştır. Tuveys, önce Defi kullanarak ilk defa yeni bir metot ortaya koymuş, sonra da Hezec ve Remel usûlünü icad etmiştir<sup>59</sup>. İbn Müseccah da sanat çizgisine Kâbe'nin inşaatında çalışan yabancıların bestelerini Arap mûsikîsine aktarmakla başlar. Ruhunda mûsikîde geniş bilgi sahibi olmak arzusu doğan

53 Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslâm*, s. 179

54 Ahmed Emin, Sâmi Muhammed Ali, *es-Sekafetü'l-Arabiyye Mecmüası*, I. yıl, sayı 28, Haziran-1979, s. 105

55 Cebraîl Cubûr, *Ömer b. ebî Rabiâ bint el-Hüseyn*, s. 128

56 Beydûni, *ed-Devletü'l-Emeviyye ve'l-Muârada*, s. 66.

57 Nesibü'l-İhtiyâr, *el-Fennü'l-Ğınâî'inde'l-Arâb*, s. 14

58 el-İsfahâni, *Tecridü'l-Ağâni*, I/85. en-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, IV/25.

59 en-Nuveyrî, a.g.e. IV/239.

bu sanatkâr, en güzel Bizans bestelerini almak üzere Şam'a kadar gitmiştir<sup>60</sup>. Daha sonra Hica'za dönen İbn Müseccah, eski Arap mûsikîsi ekolünün ilk temel taşlarını koyar. Böylece Arap mûsikîsinde yeni bir teori geliştiren İbn Müseccah, Mekke'deki bir çok şarkıcı ve sanatkârların da ustası olmuştur. İbn Müseccah gibi, İbn Muhrîz de alıntı yapmak ve sanat taklidi metodu üzerinde yürüyerek, en iyi besteleri alıp, güzel bir sentez yaparak, bunlara kendi zevk ve sanat duygusunu da ilâve etmiş ve bu yeni besteleri daha önce benzeri duyulmamış bir mûsikî türü üretmiştir<sup>61</sup>. Bu husus İbn Muhrîz'e diğerleri üzerinde bir öncelik kazandırmıştır. Bu konuda, sesinin güzelliği ve iyi icra yapması kendisine yardımcı olmuştur. Nitekim bu çalışmaları ile Araplar'ın en büyük ünlü mûsikî ustası ünvanını almıştır.<sup>62</sup> Şiirdek. çift nağmelerin icadı üstünlüğü de İbn Muhrîz'e aittir. İbn Süreyc ise yeni bir şey sunmamış olup, kendisinden öncekilerin yolunu izlemiş; Arap mûsikîsi ile uyum gösteren yabancı nağmelerin güzellerini almıştır. Ancak İbn Süreyc mûsikîyi yüksek bir meslek olarak telakki etmiş ve şiirin çeşitli kısımları, vezinler ile beste ve kompoze kurallarına uyması gerektiğini söylemiştir.<sup>63</sup>

el-Ğarid de, papazların<sup>64</sup> hüzünlü besteleri ile etkilenecek yeni bir tür sunmuştur. Bu tür ağıt ve mersiye'lere dayanır ve matem havasını ihtiva eder<sup>65</sup>. İşte bu şahıslar bu dönemde Arap mûsikîsinin çekirdeğini meydana getiren öncülerdir. Daha sonra gelen yeni bir nesil, onların metodunu takip ederek, eski ile yeniye mezc etmişlerdir. İzzet el-Milâ gibi daha sonra gelenler Arap mûsikîsini geliştirmişlerdir.<sup>66</sup>

Mûsikî ve bestelerde yeni bir tarz Sâib Hasir ile ortaya çıkar.<sup>67</sup> Bu zat udu yapmış ve ilk defa onunla şarkı söylemiş ve ritm adı verilen<sup>68</sup> usulü (îka') icad etmiştir. Arap sanat mûsikîsinde buna sakîl (pest) denir.

60 en-Nuveyri, aynı eser, s. 240, *Tecridü'l-Ağâni*, I/322, İbn Hallikan, *Vefayât el-Ayân*, III/506.

61 en-Nuveyri, *Nihâyetü'l-Ereb*, IV/287

62 en-Nuveyri, aynı yer, IV/287; *Tecridü'l-Ağâni*, I/131

63 en - Nuveyri, *Nihâyetü'l-Ereb*, s. 256; *Tecridü'l-Ağâni*, s. 95

64 Nesibü'l-İhtiyâr, *el-Fennü'l-Ğinâi*, s. 26

65 *Tecridü'l-Ağâni*, I/287; Nesibü'l-İhtiyâr, *Fennü'l-Ğinâi*, s. 40

66 Bunların en meşhurları; Mâbed, İbn Ayşe, Yunus el-Kâtib, Atrât, el-Ebcer, Huneys, el-Ğazâl, Necm b. Tanbûr. Kadın sanatkârlardan ise; Cemile, Selâme, Habâbe, Selâme ez-Zerka, Rabiha, Sa'de ve Suâd gibi.

67 el-İsfahâni, *Tecridü'l-Ağâni*, III/962

68 Fârmer, *Târihu'l-Mûsika*, *el-Arabiyye*, s. 69.

69 el-İsfahâni, *Tecridü'l-Ağâni*, I/95; en-Nuveyri, *Nihâyetü'l-Ereb*, IV/25

70 Muhammed Mahmûd Sâlim Hâfız, *Tarihü'l-Mûsika ve'l-Ğinâ el-Arabî*, s. 41.

Ibn Süreyc, Mekke'de<sup>69</sup> Arap musikisinde udu ilk kullanan şahıstır. O, vuruş ve vezinlerdeki çeşitliliği getirmiş, aynı zamanda nağmelerin uzatılmasıyla da ilgilenmiştir<sup>70</sup>.

Hezec ve Remel usulünün İslâm Tarihinde ilk defa<sup>71</sup> kullanılması şerefi Tuveys'e aittir. Ondan sonra İbn Muhrız iki musralı arapça şiirde nağmeyi icad etmiştir<sup>72</sup>.

Huneyn ise, ilk defa besteyi el-Hezec'den Sennâ'de aktararak geliştirmiştir. Bu da, bir şarkı parçasının, yeni usul ve sanat kurallarına bağlanmasını sağlamıştır<sup>73</sup>.

İzzetü'l-Milâ, güzel besteler yapmış olup ilk etkileyici şarkı söyleyen kadınlardandır. Bu kadın sanatkâr, mizher, ud ve kanûn gibi bir çok mûsikî âletlerini de en iyi bir şekilde icra etmiştir<sup>74</sup>.

Mûsikîde sanatkâr şahsiyetinin ortaya çıkarılmasında Cemilenin büyük rolü olmuştur. Cemile, müzisyen ve sanatkârları yüce amaçlı bir sanat yarışması için bir araya getirmiş<sup>75</sup>, burada sunulan çalışma ve icraları da sanat yönleriyle tenkit etmiştir<sup>76</sup>.

el-Ğarid ise, icradan çok bestenin kederli olmasına önem vermiştir<sup>77</sup>. Bu dönemde çalınan mûsikî âletleri ise üç türdür: telli, nefesli, vurmali. Telli âletlerin en önemlileri şunlardır:

Rebâb: Bu âlet islâmiyetten önce arabın dostu, şairlerin de arkadaşısı olmuştur<sup>78</sup>.

Rûbâb: Asıl itibariyle Araplara ait değildir; rebâbdan farkı çalınışı özelliğiyledir. Bu âlet meşe ve kemik parçası ile çalınır<sup>79</sup>.

Mizher de, uda benzeyip Bezka âletine daha yakındır. Bu âleti Hassan b. Sâbit'in cariyesi Sîrin çalmış olup, İzzetü'l-Milâ da üstün basarı ile icra etmiştir<sup>80</sup>.

71 el-İsfahâni, *Tecridü'l-Ağânî*, I/322, en-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, s. 204, 246, İbn Hallikân, *Vefayâtül-Ayân*, III/506

72 Mahmûd Hâfiz, *Târihü'l-Mûsika ve'l-Ğinâ el-Arabî*, s. 58, 593

73 Fârmer, *Târihü'l-Mûsika el-Arabîyye*, s. 71

74 İbn Hurdâzbih, *el-Lehvü ve'l-Melâhî*, s. 37; *el-Mavrid*, sayı. 4, c. 13 1984

75 el-İsfahâni-, *Tecridü'l-Ağânî*, I/280

76 İbn Hurdâzbih, *el-Lehvü ve'l-Melâhî*, s. 17

77 Hasan İbraâhim Hasan, *Târihü'l-İslâm*, I/535

78 Muhammed Mahmûd Hâfiz, *Târihü'l-Mûsika ve'l-Ğinâi'l-Arabîyyi*, s. 22.

79 a.g.e. s. 24

80 İbn Hurdâzbih, *el-Lehvü ve'l-Melâhî*, s. 36-37, Bkz. udun tellenrine.

Ûd: bu dönemde yayılmıştır; mizher âletinin yerini alarak bir çok sanatkâr tarafından kullanılmıştır<sup>81</sup>.

Tanbur ise, nağmelerin verilmesi bakımından ùda benzeyip sapı daha uzundur<sup>82</sup>. Bu âleti islâmiyetten önce şairler ve medhiyeciler kullanmışlardır<sup>83</sup>. Rey halkı bu tanburu diğerlerine tercih etmiştir<sup>84</sup>.

Yerbut: Ûda benzeyen bir âlettir. Cassâniler ve Menâzireler<sup>85</sup> eğlence meclislerinde bu âleti kullanırlardı.

Sanc: Parmaklarla çalınan bir âlet olup, cahiliye döneminin şiirlerinde geçmektedir<sup>86</sup>.

Cenk: İlk yapılan kanunlara benzer. Arapların haricindeki milletler bunu maharetle kullanmışlardır<sup>87</sup>.

Meşhur olan nefesli çalgı âletleri üç tanedir:

Nây, Mizmar (bir çeşit düdük) ve Zammaratü'l-Karab (deriden yapılmış bir düdük) gibi çalgılardır.

Vurmalı âletlerin en önemlileri şunlardır:

Nây: Aslen araplara ait değildir. Araplar sadece buna nây demekle yetinmişlerdir. Her ne kadar "Kusabe" diye adlandırmışlarsa da, ekseriyetle nây kelimesini kullanmışlardır. Bu dönemden önce Emevî şairler ve övgücüler bu âleti kullandıkları gibi<sup>88</sup>, Hac meclislerinde de çokça çalınmıştır<sup>89</sup>.

Mizmar: Ney'e benzeyen bir âlet olup,<sup>90</sup> sesleri parmakların delikler (perdelere) üzerinde gidip gelmesiyle meydana gelir. Bu ses, ağır bir sestir<sup>91</sup>.

81 İzzet el-Milâ ve Hubâbe gibi (İbn Hurdâzbih, *el-Lehvü ve'l-Melâhi*, s. 21, 37, 40)

82 *el-Mevsûatü'l-Müeyesseratü*, s. 116, Kahire Dârü'l-Kalem-1965. Bkz. udun isimlerine s. 26 (*el-Ûd ve'l-Melâhi*)

83 Muhammed Mahmûd Hâfız, *Târihu'l-Mûsika ve'l-Ġinâ el-Arabî*, s. 26

84 İbn Hurdâzbih, *el-Lehvü ve'l-Melâhi*, s. 17.

85 Muhammed Mahmûd Hâfız, *Târihu'l-Mûsika ve'l-Ġinâ el-Arabî*, s. 18 (4Bkz. udun isimlerine, *fi'l-ûd ve'l-Melâhi*, s. 26)

86 *el-Mevsûatü'l-Müeyesseratü*, s. 650

87 *el-Esfahâni. Tecridü'l-AĠgâni*, II/131

88 Muhammed Mahmûd Hâfız, *Târihu'l-Mûsika ve'l-Ġinâ el-Arabî*, s. 28

89 İbn Kuteybe, *el-İmâmetü ve's-Siyâsetü*, II/28

90 *el-Mevsûatü'l-Müeyesseratü*, s. 1691

91 Muhammed Mahmûd Hâfız, *Târihu'l-Mûsika ve'l-Ġinâ el-Arabî*, s. 28

Zammaratü'l-Karab: Arapların dışındaki yabancılar, bu sazı Nây-i Enbâb adıyla tanımışlar, genç şarkıcı kadın sanatkârlar bu sazı yanlarından ayırmamışlardır. Bu âleti Gassâniler ve Menâzireler de kullanmışlardır<sup>92</sup>.

Davul: Düdükçünün eşliğinde bulunurdu. Araplar, Hac kabilelerinin yanında çalmak üzere, devenin her iki yanında birer davul bulundururlardı<sup>93</sup>.

Def veya Rak: Nağmelerin eşliğinde kullanılan en meşhur usul aletlerinden biridir. Bu âleti çalan bir çok sanatkâr ün kazanmıştır<sup>94</sup>.

Celâçil: Dans hareketleri eşliğinde çalınan âletlerden biridir<sup>95</sup>.

Böylece mûsikî âletlerinin sanatkârların elinde çeşitli ve çok sayıda toplu veya tek-tek çalındıklarını görüyoruz. Bu musikî âletlerinin bir çoğunun, daha önce de bilinmiş olmasına rağmen, ancak bu dönemde, kullanılışlarının yaygınlaşmış olması, bazılarının da geliştirilmiş ve güzelleştirilmiş bulunmaları önem taşımaktadır. Her ne kadar araplar islâmiyetten önce, her yerde ve çeşitli münasebetle söylemişlerse de, bu dönemde yeni bir görünüm ortaya çıkmıştır. O da, p-rofesyonel olarak musikîyi icra edenlerin arapların dışındaki kimseler (Mevâlîler) olmasıdır<sup>96</sup>. Ğinâ ve musikî sanatı, bu alanda çalışanların ve onlarla birlikte olanların daha düzenli olmalarını sağlamış ve kendisine meslek edinmiş kimselerin kalplerini ve akıllarını bu sahaya iyice bağlamıştır. Bu da onlara; uzmanlaşmış sanatkârların yöneleceği bir ocak kazandırmıştır<sup>97</sup>.

Sanat arzusu ve merakını uyandırmak ve mûsikî sanatını yönlendirmek için, bazı sanatkârlar bugünkü Konservatuvarlara benzeyen merkezler kurmuşlardır. Bu merkezlere devam edenler en güzel tarzda eğitilmişlerdir. Saraylarda sanat icra eden kadın çalgıcıların büyük bir kısmı buradan mezun olmuşlardır; öyle ki her sarayda bir kadın çalgıcı bulunmuş ve o da bu merkezlerden mezun olmuştur<sup>98</sup>.

Daha önce de söylediğimiz gibi, Arap dünyasındaki mûsikî öğre-nimi çoğu zaman, rivayetle ve ağızdan ağza duymakla gerçekleşiyordu.

92 a.g.e.s., 32.

93 *el-Mevsûatü'l-Müeyesseratü*, s. 1154.

94 İbn Hurdâzbih. *el-Lehvü ve'l-Melâhî*, s. 31; Tuveys (Hasan İbrahim Hasan. *Târîhu'l-İslâm*, I/534) Hükümü'l-Vâdî (en-Nuveyri. *Nihâyetü'l-Ereb*, IV/305)

95 Muhammed Mahmûd Hâfız. *Târîhu'l-Mûsika ve'l-Ğinâü'l-Arabî*, s. 96

96 Târmer. *Târîhu'l-Mûsika, el-Arabiyye*, s. 82

97 Ali İbrahim Hasan. *et-Târîhu'l-İslâmî*, s. 555

98 Fârmer. *Târîhu'l-Mûsika el-Arabiyye*, s. 83.



Her ne kadar Arap alfabesinden alınan rumuzlardan yararlanarak, mûsikîyi yazma çalışmaları olmuşsa da, mûsikînin nota ile yazılması bilinmiyordu. Çünkü Araplar'ın şarkıları, mûsikîdeki ince sanatla süslenmiş bestelerden ibaretti<sup>99</sup>.

Müziyenler, mûsikînin sınırlarını (ebatlarını) bilmiyorlardı. Fakat ud üzerinde aralıkların yerlerini tesbit etmişlerdi. Onlar serbest teli başparmak, şahadet orta, yüzük ve serçe parmaklarının yerlerini bilmekteydiler<sup>100</sup>. Tanînî (tam ses) yerine "secah" ve "sıyah" sözlerini kullanmışlardı<sup>101</sup>. Arap mûsikîsi kolay ve rahat başlamış olmasına rağmen yolcuların söylemiş olduğu şarkılar (el-Hıda)<sup>102</sup> ister mırıldanma (terennüm) ister ğina olsun, içten geldiği gibi söylenmekteydi<sup>103</sup>. Ancak mûsikînin gelişmesinde yabancı etkisi açıkça görülmekteydi. Bu dönemde usûller çeşitlenmiştir. Bu usûllerden birinci ve ikinci hafif (pest); birinci ve ikinci ağır (tiz); Remel ve Hafif ve Hezeç'tir<sup>104</sup>. Bu usûller, şiir vezninden bağımsız olarak uyumlu bir usulle yeni metoda dayanarak, düzenli bir nağmenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ses sanatçısı eseri bir veya daha çok çalgı eşliğinde okusa bile, mûsikî beste bakımından birbirine benzerlik göstermekteydi. Ancak sonunda, şâhâne bir beste sunabilmek için, bestelerin tam hakkını veren, nefesleri dolduran, vezinleri düzelten, sözleri toklaştıran ve uzun nağmenin nüans güzelliğini veren, kısa nağmelerin cümlelerini güzelleştiren, usûllerin türlerini iyi ayarlayabilen, perde yerlerini falsosuz bulan ve vuruşların hakkını veren, ibn Süreyc gibi<sup>105</sup> usta bestekâr sanatkâra ihtiyaç vardı<sup>106</sup>

99 a.g.e.,s.7

100 *el-Mulak*: serbest tel, *es-sebbâbe*: birinci parmak, *el-vustâ*: İkinci parmak, *el-bınsır*: üçüncü parmak, *el-hınsır*: dördüncü parmak

101 *Fârmer. Târihu'l-Mûsika el-Arabibiyye*, s. 66-67.

102 *İbn Haldûn. el-Mukaddime*, s. 258; *el-Ebşîhi, el-Mustatraf*, II/146.

103 *Muhammed Mahmûd Hâfız. Târihu'l-Mûsika ve'l-Ġinâi'l-Arabî*, s. 4 en - nasb: hıdanın (mırıldanma) düzenli musikîsi, eski şiirin zaruretine binaen yapılan güzelleştirme ve vezne uygun hale getirilmiş olmasındandır ki, bu da *rezeç* veznindedir. *el-Ġinâü el Mürteci*: bu da çöldeki bedevî kabilelerinin geliştirdiği yole mırıldandır. Bu da yine *rezeç* vezninden olup, şarkı söylemede bir eğitim görmemiş ve çalışmamışlara ait olup, ilköğretim bakımından çöldeki bedevî kabilelerinin canlı tuttuğu ve güzelleştirdiği yole terennümüdür.

104 Usul (ika') vezinleri: ilk pest, mefâil mefâilün, ikinci pest: *fa'lün fa'lün fa'lün*, ilk tiz: *mefû'lün mef mefâilün mef*, ikinci tiz: *mefülün mefû'mefâilün mef*, Remel: horoz ötüşüne benzer: *ki kiki kiki Fâilâtun Fâil*.

— Hafif Remel: *Mütefâiletün Mütefâiletün*.

— Hezeç: *Mefâilün Mefâilün*.

105 *Muhammed Mahmûd Hâfız. Târihu'l-Mûsika ve'l-Ġinâi'l-Arabî*, s. 41

106 *Fârmer. Tâihu'l-Mûsika el - Arabiyye*, s. 88-89

Yerli yerinde çaldıkları nağmeler ve ölçülü usüllerle sundukları eserlerle , sanat sevenleri ve sanat âşıklarını memnun eden müzisyenler, kendilerini dinleyenleri mest ederek takdirlerini kazanmışlardır.

Hicaz bölgesi besteleri, diğer bölgelere yayılmıştır. Müzisyenler de, bu bölgenin bestelerinin düzenli, usulünün uyumlu olduğunu göstererek bu mûsikînin sanat gücü itibariyle örnek alınacak ve kendisine uyulacak bir mûsikî olduğunu sergilemişlerdir. Bu besteler halife ve emirlerin takdirini kazanmış, sahipleri de değerli mükâfatlar almışlardır. Onun için Hicaz bölgesi, Emevî yönetimi süresince, dalga -dalga sanatkârlar yetiştiren bir Sanat Enstitüsü olarak kalmıştır<sup>107</sup>. Halbuki Şam ve Irak, Huneyn el-Hirî'yi<sup>108</sup>, Şamda eba Kâmil el-Ğâzil'i çıkarmıştır. Bu iki sanatkâr, Hicaz sanatkârlarının yükseldiği sanat dahiliğine ulaşamamışlardı<sup>109</sup>.

Yeni etkileme, çeşitli alanlara dağılmıştır,

İbn Müseccah ile İbn Muhrîz'in<sup>110</sup> ortaya koyduğu mûsikî sanatı, Arap Devletinin de gelişmesiyle etkilenmiş ve çeşitli dallara ayrılarak yenilik göstermiştir. Bu dönemde musikî ilmi bu iki kişiye atfedilmiştir<sup>111</sup>. Daha sonra Araplar'ın şarkı ve türkülerini toplama çabasına girerek, müellif ve bestekârların tarihini yazan ve mûsikî ile ses sanatını uyumlu şekilde birleştirme yolunda büyük adım atarak, yenilik getiren Yunus el-Kâtib gibilerini de görmekteyiz<sup>112</sup>. Bu yazarın kitapları şu ana kadar bulunmamış ise de, İshak el-Musulî ile İbn el-Mehdî ve el-İsfahânî'nin yazmış oldukları eserlerde ondan geniş ölçüde faydalanmış olduklarını bilmekteyiz<sup>113</sup>.

107 Hattî. *Târîhu Suriye ve Lübnan ve Filistin*, II/121, Beyrut Dârü's-Sakâfe-1959

108 El-Esfehânî el-Ağânî, c. I, 345.

109 İbn Abdî Rabbih, *el-İkdu el-Ferîdu*, I/28

110 Cebriâl Cubûr, *Asr ibn ebî Rabîa*, I/53.

111 Fârmer, *Târîhu'l-Mûsîka el-Arabîyye*, s. 6

112 İbn en Nedîm, *el-Fihrist*, s. 207, *Dârü'l-Maârif* Beyrut-1978. Yunus el-Kâtib için Mahmûd Yûnus, *el-Kıyân, en-Nağam* adlı üç kitap olduğu zikredilmiştir. (Yakûtî, *Mu'cem el-Udebâ*, IV/182). "en-Nağam, el-Ika" adlı kitap yine belirtilmektedir. (Brockelman, *Târîhu' Edebi el-Arabî*, I/197, Kahire-Dârü'l-Maârif-1959)

113 Şevki Dayf, *Mekke ve Medine'de Şiir ve Ğinâ*, s. 61



## GAYR-I MÜSLİMLERİN DİNİ HAYATI AÇISINDAN MÜSLÜMAN FATİHLERİN ENDÜLÜS'DEKİ UYGULAMALARI

Dr. Mehmet ÖZDEMİR

### GİRİŞ

Gayr-ı müslimlerin dinî hayatı açısından müslüman fatihlerin Endülüs'deki uygulamaları, görebildiğimiz kadarıyla, bugüne kadar müstakil bir çalışma konusu olarak ele alınmış değildir. Bununla beraber, F.J. Simonet<sup>1</sup> ve İ. Cagigas<sup>2</sup>, münhasıran Endülüs'de İslâm hakimiyetinde yaşayan hıristiyanları (Musta'ribler) konu edinerek kaleme aldıkları araştırmalarında; Dozy<sup>(3)</sup> ve E. Levi-Provençal<sup>4</sup> genel tarihlerinde, keza H. Mu'nis, fetihten Endülüs Emevi Devletinin kuruluşuna kadarki tarihi gelişmeleri incelediği "Fecru'l-Endelus"<sup>5</sup>'de yer yer doğrudan yer yer de dolaylı olarak bu konuya da değinmekte, yorumda bulunmakta hattâ genel hükümler çıkarmaktadırlar. Buna rağmen konunun bu araştırmacılarca gerektiği şekilde ele alınıp yeterince değerlendirildiğini söylemek oldukça güçtür. Öte taraftan, doktora çalışmamız esnasında ve sonrasında topladığımız bilgiler muvacehesinde konuşacak olursak, bilhassa Dozy ve Simonet'in zayıf delillere dayalı olarak yaptıkları bazı subjektif yorumlarla tarihi hakikatten oldukça uzaklaştıklarını özellikle belirtmeliyiz. Gerçi Mu'nis, bazı yanlış değerlendirmeleri tashih edecek bilgiler sunmuyor değil, ancak bu bilgilerde görülen insicam eksikliği, onlardan istifade imkanını hem daraltmakta hem de zorlaştırmaktadır. Bu arada adı geçen araştırmacının da tenkide muhtaç bazı değerlendirmeler yaptığı gözden kaçmamaktadır. İşte ifade etmeye çalıştığımız bu sebeplerden dolayıdır ki, gayr-ı müslimlerin dinî hayatı açısından müslüman fatihlerin Endülüs'deki uygulamalarını müstakil bir çalışma olarak bu makalemizde ele alma gereğini hissettik.

1 F.J. Simonet, *Historia de Los Mozarabes*, I-IV, Madrid 1983

2 İ. de Las Cagigas, *Los Mozarabes*, I-II, Madrid 1948-49

3 R. Dozy, *Historia de Los Musulmanes de Espana*, I-IV, Madrid 1984 (İsp. tercüme)

4 E. Levi-Provençal, *Espana Musulmana*, "Historia De Espana" serisinden, IV, Madrid 1950

5 H. Mu'nis, *Fecru'l-Endelus*, Riyad 1985

İslâm dinine girmeyerek kendi dinlerinde kalmayı tercih eden ve fakat cizye ödemek suretiyle İslâm hakimiyeti altında yaşamayı kabullenen gayr-ı müslimlerin<sup>6</sup>, tıpkı müslümanlar gibi, canları, malları ve namuslarıyla birlikte dinlerinin de koruma altına alınması keyfiyeti, kaynağını, bir taraftan Kur'an-ı Kerim'in ilgili beyanlarından diğer taraftan ise Hz. Peygamber'in uygulamalarından almıştır.

Öncelikle Kur'an-ı Kerim'de, Tevbe suresinin 29. âyeti olan "cizye âyeti"<sup>7</sup> ile, kitap ehli gayr-ı müslimlerin, cizye ödemeyi kabullenmeleri halinde, kendi dinleriyle baş başa bırakılmaları esası getirilmiştir. Diğer taraftan, her ne kadar ehl-i kitap olanlar yer yer sert tenkidlere tâbi tutulmuş ve bu tenkidlerin ışığı altında mevcut hatalarından sıyrılarak İslâm dinine girmeye çağrılmış iseler de, bu davete icabet etmemeleri halinde, onların dinlerinden dolayı tazyike maruz bırakılmalarına ya da baskı yoluyla İslâm dinine sokulmalarına kesinlikle karşı çıkılmış; bu çerçevede, *dinde zorlamanın olamayacağı*<sup>8</sup> bildirilerek, hem din değiştirmenin tamamen ihtiyarî bir mesele olduğuna dikkat çekilmiş hem de daha işin başında kapılar, taassub ve onun sebep olabileceği din<sup>9</sup> istibdadı kapalı tutulmuştur. Yine aynı çerçevede, Hz. Peygambere hitaben onun asıl görevinin *Kur'an'ın muhtevasını insanlara tebliğ etmekten ibaret olduğu, yoksa; insanları hangi yolla olursa olsun müslüman yapmak gibi bir vazifeye mükellef tutulmadığı hususu* özellikle belirtilmiştir.<sup>9</sup>

*Hz. Peygamber'in uygulamalarına gelince, vahyi en mükemmel biçimde anlayan ve de anlatmakla mükellef tutulan bir kimseden sadır*

6 Türkçede, Arapçada istilah olarak aşağı yukarı aynı anlama gelen "ehlu'z-zimme", "ez-zimmiyyûn" ve "el-muâhedûn" terimlerinin karşılığı olarak kullanılan "gayr-ı müslimler" teriminin, hangi inançların mensuplarına şamil olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bir ——— görüşe göre, bu terim, ehl-i kitap olmaları cihetiyle hristiyanları, yahudileri ve bir de Hz. Peygamberin sünnetinin delâletiyle mecusileri; ikinci görüşe göre, Arap müşrikler hariç diğer dbütün müslüman olmayanları; bir başka görüşe göre ise, Arap müşrikler de dahil olmak üzere bütün müslüman olmayanları içine almaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. A. Zeydan, *Ah kâmu'z-Zimmiyyin ve'l-Muste'minin*, Beyrut 1988, s. 23-24. Sözü edilen görüşlerin teferruatına girmeden şu kadarını söyleyelim ki, müslüman fatihlerin, ilk İslâm fütuhâtı esnasındaki uygulamaları, daha çok son görüş paralelinde gerçekleşmiş olmaları dikkati çekmektedir.

7 "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a, Âhiret Gününe inanmayan, Allah'ın ve elçisininin haram kıldığını haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlerle, boyunlarını kbüküp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın " Tevbe, 29.

8 "Dinde zorlama yoktur, artık, hak ile bâtil iyice ayrılmıştır..." Bakara, 256.

9 "(Ey Muhammed)! Onların doğru yola ileilmeleri sana düşmez; fakat, Allah dilediğini doğru yola iletir." Bakara, 272.

"Ey Muhammed! Eğer yüz çevirirlerse, bilsinler ki biz seni onlara bekçi göndermedik: sana düşen sadece tebliğdir." Şûrâ, 48. Aynı hususta şu âyetlere de bakılabilir: Ra'd, 40; Teğâbun, 12.

olmaları cihetiyle, bu uygulamaların, Kur'an'ın taassub yerine müsamahayı öngören yukarıdaki espirisi istikametinde gerçekleşmiş oldukları, bir diğer deyişle, bu espiriyi aksettirdikleri şüphesizdir. Nitekim Hz. Peygamber'in Hicretten sonra başlayan gayr-ı müslimlerle münasebetlerine bizim konumuz açısından bir göz attığımızda, bu keyfiyeti rahatça müşahede edebilmekteyiz. Mesela, Hz. Peygamberin başkanlığında yahudileri de içine alacak Medine şehir devletinin kurulması için hazırlanan *Sahife* (Kurucu Anayasa)'nin 25. maddesinde, "*Müslümanların dinleri kendilerine, yahudilerin dinleri de kendilerinedir*"<sup>10</sup> denilmek suretiyle, açık bir biçimde, iki tarafın da kendi dinlerini muhafazada, dinlerinin gereklerini yapmada hür oldukları; müslümanların yahudiler, yahudilerin de müslümanlar üzerinde dinî hegomenya kurma veya karşılıklı birbirlerinin dinî hayatlarına müdahale etme hakkına sahip bulunmadıkları kabul edilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber, Yemen'de bulunan Muaz b. Cebel'e gönderdiği mektupta da *yahudinin Yahudilikten döndürülmeyeceğini* ifade etmiştir.<sup>11</sup> Uygulama da bu prensip istikametinde gerçekleşmiştir. Mesela, Hz. Peygamber hayatta iken zina suçu işleyen iki yahudi, bu suçlarından ötürü kendi kitapları olan Tevrat'ın ilgili hükümlerine göre cezalandırılmışlardır.<sup>12</sup> Keza, cizye ayeti nazil olduktan sonra, Hz. Peygamber, bu ayetin hükmüne inkiyad eden *Necran hristiyanlarıyla* yaptığı anlaşmada onlara, hem kendilerine hem de daha sonraki nesillerine şamil olmak üzere, *kimsenin dininden döndürülmeyeceğini, dinlerinin, mabedlerinin haç ve suretlerinin masûn kalacağını, din adamlarının dinî mevkülerinden, rahiplerin rahiplikten uzaklaştırılmayacaklarını taahhüd etmiştir.*<sup>13</sup>

Bu misallerin sayısı çoğaltılabilir, mamâfih, meseleyi gereğinden fazla uzatmamak için bu kadarıyla iktifa ediyoruz, Bizim bu misallerden hareketle asıl dikkat çekmek istediğimiz husus. Kur'an-ı Kerim'in, dinleri konusunda gayr-ı müslimlere müsamahayı telkin eden beyanlarına, uygulamada Hz. Peygamber tarafından gösterilen hassasiyet ve titizliktir. Onun bu tavrı, kendisinden sonra müslümanların idaresini üstlenen ilk halifeler ve daha sonraki idareciler için vazgeçilmeksizin uyulan bir numûne oluşturmuş ve bu sebeple onların uygulamaları da aşağı

10 M. Hamidullah, *Documents sur la Diplomatie Musulmana*, Paris 1935, 23-26.

11 Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belazurî (279/892), *Futuhu'l-Buldân*, nşr. Rıdvan M. Rıdvan, Kahire 1350/1932, s. 82 (Türkçe tercüme: Prof. Dr. M. Fayda, Ankara 1987, s. 103). Eserin Türkçe tercümesi için (TT.) rumuzu kullanılacaktır.

12 M. Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 1989, s. 117.

13 el-Belazurî, 76 (TT. 93)

yukarı aynı istikamette gerçekleşmiştir. Mesela, Hz. Ebu Bekir döneminde, 13/634 senesinde *Hire*'yi fetheden *Halid b. Velid*'in Hırelilerle yaptığı anlaşmada onların *kiliselerinin ve hayralarının yıkılmayacağı, çan çalmalarına ve bayram günlerinde haç çıkarmalarına mâni olunmayacağı* hususları yer almaktaydı.<sup>14</sup> Yine *Ânât*, *Kevâsil* (ya da *Kevâtıl*) ve *Karkısyâ* halklarıyla yapılan anlaşmalarda da “*kilise ve havralar yıkılmayacaktır, bayram günlerinde haç çıkarabileceklerdir*” denilmek suretiyle aynı hususlar tekrar edilmişti.<sup>15</sup> Bir diğer misalimiz ise, *Kudüs*'ün fethi esnasında yapılan anlaşmadır. Hz. *Ömer*'in bizzat kendisinin yaptığı bu anlaşmada, gayr-ı müslim cemaatin dinî hayatı çok açık bir biçimde himaye altına alınmıştır. Bu anlaşmaya göre, *Kudüs halkı dinlerinden dolayı rahatsız edilmeyecekler, zarara uğratılmayacaklar, kiliselerinde oturulmayacak, bu kiliseler ve müstemilâtu yıkılmayacak, ayrıca şehri terketmek isteyen halkın da kilise ve suretleri koruma altında bulundurulacaktır.*<sup>16</sup> *Ba'lbek* ve *Dimeşk* (Şam) halklarıyla yapılan anlaşmalarda da *kilise ve havraların korunacağını* ifade eden hükümler yer almıştır.<sup>17</sup> Aynı halife döneminde İran'ın fethi sırasında, daha önce yahudi ve hristiyanlara tanınan dinî hakların, bu sefer mecusîlere de tanınmış olması dikkat çekmektedir. Mesela, *Rey ve Kumis ve Azerbaycan* halklarıyla yapılan an-

14 Yakub b. İbrahim Ebû Yusuf (182/789), *Kitâbu'l-Harâc*, Bulak (Mısır) 1302, s. 84

15 Ebu Yusuf, 85-86; Fayda, 130.

16 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî (310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İsmail, Beyrut 1967, I, 2405-6; el-Belazurî, 144 (TT. 197-198). el-Belazurî'deki rivayetin oldukça kısa olduğuna bu arada işaret etmekte fayda vardır.

17 Şam (Dimeşk)'in fethi ile ilgili biri Halid b. Velid'e diğeri ise Ebû İbeyde b. el-Cerrah'a nisbet edilen iki farklı anlaşma metni bulunmaktadır. Sırf bizim konumuz açısından bakıldığında, Halid'in anlaşmasında,

“Şehir halkının... kiliselerine dokunulmayacaktır” hükmüne yer verilirken, Ebû Ubeyde'ye nisbet edilende bu hükme ilave olarak,

- Yeniden havra ve kilise inşa etmeyecekler,
- Müslümanların topluca buldukları yerlerde haç çıkarmayacaklar,
- Çanlarını, ezan vaktinden önce ve ezan vaktinde çalmayacaklar,

şeklinde üç ayrı hükmün daha yer aldığı görülmektedir. Biz, gayr-ı müslimlerin dinî statüleri bakımından ilk İslâm fütühâtı esnasındaki uygulamalarla fikhî hükümler arasında bir karşılaştırma yapmaya gayret edeceğimiz ilerdeki bir çalışmamızda bu konu üzerinde daha genişçe duracağız. Ancak, burada şu kadarını söyleyelim ki, Ebû Ubeyde'ye nisbet edilen anlaşmanın, gerçekten Ebû Ubeyde tarafından yapılmış olmasından pek emin değiliz. Çünkü, özellikle gayr-ı müslimlerin dinî statüsü açısından bakıldığında, Ebû Ubeyde'nin yaptığı öteki anlaşmalarla bu anlaşma arasında bariz bir farklılık görülmektedir. Öte taraftan, el-Belazurî (TT. 173, 175, 176)'nin ifadesine göre, Dimeşk'in fethi esnasında bir tek anlaşma yapılmıştır, o da Halid b. Velid tarafından. Ebû Ubeyde ise, bu anlaşmayı aynen tasdik etmiştir. Kesa, et-Taberî (II, 435) de bu hususu teyid etmektedir. Ebû Ubeyde'ye nisbet edilen anlaşma metni için bkz. Ebu Yusuf, 22.

laşmalarda, onlardan hiç birinin öldürülmeyeceği ve esir edilmeyeceğini ifade eden hükümler yanında, *atesgedelerinin yakılıp yıkılmayacağı ve halkın bayram günlerindeki oyun ve ayinlerinden alınılmayacağını* taahhüd eden hükümler de yer almıştır.<sup>18</sup>

Verilen bu kısa bilgilerden de anlaşılıyor ki, gerek Hz. Peygamber gerekse onu örnek alan ilk halifeler, İslâm hakimiyetine inkiyâd eden gayr-ı müslimlerin dinî hayatlarının özünü hiç bir sınırlandırmaya tâbi tutmamışlardır. Yani, ne yukarıda değinilen anlaşmalarda ne de başkalarında bir dinin, o dine has ibadet ve ayinlerin, hattâ müesseselerin toptan yasaklanması, ya da gayr-ı müslim bir cemaatin İslâm dinine girmeye zorlanması gibi bir husus söz konusu olmamıştır. Bununla beraber, dinî hayatın selameti ve dinî his ve heyecanların kontrol altında tutulması gayesiyle bazı anlaşmalarda bazı sınırlamalara gidildiği, ihtiyaçlar sebebiyle, mescid olarak kullanılmak üzere bazı kiliselerin bir bölümüne el konulduğu da gözden kaçmamaktadır. Mesela, İyad b. Canm'ın Rakka halkıyla yaptığı anlaşmada, bir taraftan mevcut kiliselerin muhafaza edileceği belirtilirken, diğer taraftan yeni kilise inşaa edilmeyeceği şartı getirilmiştir.<sup>19</sup> Humuslularla yapılan anlaşmada ise, mescid olarak kullanılmak üzere Yuhanna kilisesinin dörtte birine el konulması hususu yer almıştır.<sup>20</sup> Yalnız bu noktada, bahsedilen sınırlandırmaların anlaşmaların çoğunluğunda hiç yer almadığını altını çizerek belirtmek istiyoruz. Binaenaleyh, bu sınırlandırmaları bütün anlaşmaların ortak bir özelliği gibi telakki etmemek lazımdır.

Yaptığı anlaşmalarla gayr-ı müslim cemaatlerin dinî hayat ve haklarını garanti altına alan ve bu uygulamalarıyla kendisinden sonraki müslüman idarecilere örnek olan Hz. Peygamber, sırf bununla kalmayarak, *anlaşmalara sadâkati ve bu anlaşmaların muhatabı olan gayr-ı müslimlere iyi davranılmasını da emir ve tavsiye etmiş*<sup>21</sup>, *aksine davranan kimseleri ise Allah'ın gazabıyla uyarmış*<sup>22</sup> ve *onları kendisine hasım ilan etmiştir*.<sup>23</sup>

Hz. Peygamber'in bu emir ve tavsiyeleri istikametinde hareket eden ilk halifeler de, kendilerinden sonra müslümanların idaresini üstlenecek

18 el-Belazurî, 314, 321; et-Taberî, IV, 155.

19 el-Belazurî, 178 (TT. 248)

20 el-Belazurî, 137 (TT. 155); Fayda, 142.

21 Ali b. Muhammed el-Maverdî (450/1058), el-Ahkamuz's-Sultaniyye, Kahire 1298,

22 Ebu Yusuf, 71

23 Ebu Yusuf, 73; Ebu Davud (275/888), *Sünen*, Hms 1974, III, 437; Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmuz-Zimmiyyîn ve'l-Muste'minîn*, Beyrut 1988, s. 75.; Fayda, 165.



olanlara ve gayr-ı müslim halkın idaresinden sorumlu valilere benzeri tavsiyelerde bulunmuşlardır.<sup>24</sup>

Özetleyecek olursak, Hz. Peygamberin gayr-ı müslimlerin dinî hayatlarıyla ilgili uygulamalarında hakim olan faktör, toleranstır; bir diğer deyişle müsâmahadır. Bu müsâmahanın asıl kaynağı ise, hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Aynı anlayış, bazı ufak farklılıklarla, ilk halifeler döneminde de devam etmiştir. Bunun sonucu olarak, müslümanların en kuvvetli oldukları zamanlarda bile gayr-ı müslimlere sağlanan dinî hakların özünü zedelemeye yönelik bir taassuba girilmemiştir. Peki, bizim asıl inceleme alanımız olan *Endülüs açısından durum nedir? Müslüman fatihler, Endülüs'ün fethi esnasında, gayr-ı müslim halkın dini hayatı hususunda ne gibi uygulamalarda bulunmuşlardır?* Bu uygulamalar, biraz önce sözünü ettiğimiz Hz. Peygamber ve ondan sonra iş başına gelen idareciler dönemindeki uygulamalarla ne derecede alakalıdır?

## I- FETİH ESNASINDAKİ UYGULAMALAR

### 1. Hıristiyanlarla ilgili uygulama

#### a- Anlaşmalarla fethedilen yerlerdeki uygulama

Endülüs'ün müslümanlar tarafından fethini<sup>25</sup> bir açıdan daha Hz. Peygamber hayatta iken başlayan İslâm dinini Arap Yarımadasının dışına taşıma çabalarının ve bu çabaların semeresi olarak gerçekleşen fetih hareketininin tabii bir uzantısı olarak görmek mümkün olduğu gibi<sup>26</sup>,

24 Mesela Hz. Ömer, "Benden sonraki halifeye zimmilerin haklarına riayet etmesini ve onlara iyi davranmasını tavsiye ederim. Onlara verilen sözler yerine getirilmeli. Gerekliyse, can ve mal emniyetlerinin temini için savaşılmalı. Onlara taşıyamayacakları bir yük yükletilmemelidir" (Abdurrezzak b. Hemmam (211/826), *el-Musannaf*, nşr. H. el-A'zamî, Beyrut 1970, XI, 109) derken, Hz. Osman da, halife olunca valilere gönderdiği ilk mektubunda "... Şüphesiz ki, Allah mahlûkatı hak üzere yarattı, bundan dolayı ancak hakkı kabul eder. Halk olmanı alın, verirken de hak olmanı verin. Aman emanet, emanet! Emanete riayet edin, ona ilk hiyanet eden siz olmayın. Aman vefâ, vefâ! Yetimlere ve zimmilere zulmetmeyin. Allah, onlara zulmedenlerin hasmıdır." şeklinde tavsiyede bulunmuştur. Bkz. et-Taberî, IV, 235.

25 J. Oliver Asin ("*En torno a los origines de Cactilla. Su relacion con los arabes y bereberes*", Al-Andalus, XXXVIII (1973), 319-371), "İspanyayı fethetme çabaları itibarıyla hıristiyan olmağıdır" şeklinde garip bir görüş ileri sürmekte, ancak, buna dair her hangi bir delil ileri sürülmemektedir. J. Bosch Vila ("*Andalucia islamica*", Andolucia İslamica, 1 (1980), 18-19), bu görüşü tenkid etmiş ve doğru olmadığını ortaya koymuştur.

26 Halid es-Suffî, *Tarihü'l-Arab fi'l-Endelus*, Bingazi 1980, I, 171; Mu'nis, 94-417. Müslümanların Endülüs'ü fethini sırf ganimet ele geçirmek için yapılmış bir hareket olarak değerlendiren görüşler de vardır. Bu görüşler üzerinde yapılan bir tenkid ve değerlendirme için bkz. M. Özdemir, *Endülüs'de Muvellidün Hareketleri*, Ankara 1989 (Basılmamış doktora tezi), s. 73 vd.

bir diğer açıdan Vizigot idaresi altındaki İspanya'da, siyasi ya da dini sebeplerle mağdur hale düşürülmüş bir kesimin, bu mağduriyetten kurtulmak için yaptığı davete<sup>27</sup> müslümanların icâbeti ve bu icâbetin sebep olduğu bir gelişme olarak değerlendirmek te mümkündür. İspanya halkının tamamından olmasa da, bir kısmından böyle bir davet ve daha sonraki merhalde bu daveti yalnız bırakmayan bir destek vâki olduğu içindir ki, müslüman fatihler, Endülüs'ün fethi sırasında Lekke Vadisi savaşı<sup>28</sup> dışında dişe dokunur bir mukavemetle karşılaşmadılar. Yine aynı sebeplerdir ki, İspanya'nın büyük bir bölümü, P. Chalmeta'nın da haklı olarak işaret ettiği gibi<sup>29</sup>, savaşla ('anveten) fethedilmemiş, aksine, yerli halkla yapılan anlaşmalar vasıtasıyla İslâm hakimiyetine tâbi kılınmıştır. Nitekim, son Vizigot kralı Rodrigo (Rodric) tarafından tahttan uzaklaştırılan Witiza'nın oğulları, babalarından kendilerine kalan ve sayıları 3.000'i bulan şehir, nahiye ya da köy için Tarık b. Ziyad'la anlaşma yapmışlardı<sup>30</sup>. *İşbiliyye* (sevilla), anlaşma yoluyla teslim alındı<sup>31</sup>. *Isticce* (Egica) önünde ufak bir Vizigot mukavemet kuvveti bozguna uğratılınca, bu şehrin kontu, Tarık'la sulh yapmaya mecbur kaldı<sup>32</sup>.

27 Son vizigot kralı Rodrigo kendinden önceki kral Witiza'yı devirerek tahta oturmuştu. Aneak devrin kralın oğulları, tahtın kendilerine ait olduğu iddiasıyla yeni krala karşı çıktılar. Bu durum, asilzadelerin ve ordjnın ikiye bölünmesine, dolayısıyla, ülkede zaten var olan siyasi istikrarsızlığın daha da derinleşmesine sebep oldu. Bu arada, yeni kral, eski kralın bütün mülklerini de müsadere etti. Onun bu icraatıyla hem tahttan hem de babalarının mirasından mahrum kalan Witiza'nın oğulları, bu sırada Kuzey Afrika'nın fethini tamamlamış bulunan müslümanlardan yardım istediler. Keza, aynı sırada, kral Rodrigo'dan nefret eden Sebte (Ceuta) kontu Julian da Tarık b. Ziyad'ı feth için teşvik etmekteydi. Öte taraftan, uzun zamandan beri, Katolik kralların ve din adamlarının baskılarına maruz kalan yahudiler de kendilerini bu sıkıntıdan kurtaracak bir kurtarıcı elin arayışı içindeydiler. İşte böyle bir atmosfer içerisinde, Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr, halife Velid b. Abdilmelik'in de iznini aldıktan sonra fetih hareketini başlattı. Fethin değişik merhalelerinde gerek yahudilerin gerekse Witiza'nın oğullarının yardımları görüldü. Bu gelişmeler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Omer İbnu'l-Kûtiyye (267/977), *İftitahi'l-Endelus*, nşr. İ. el-Ebyarı, Beyrut 1982, s. 29-30, 34; *Ahbâr Mecmû'a fi Fethi'l-Endelus ve Zikri Umerâihâ*, nşr. İ. el-Ebyarı, Kahire, 1981, s. 16-17; İbnu'l-Kerdebus, *Tarihu'l-Endelus*, nşr. A.M. el-Abbâdi, Madrid 1971, s. 43 vd.

28 Tarık b. Ziyad komutasındaki oniki bin kişilik İslâm ordusunun en az kırk bin kişi olduğu tahmin edilen kral Rodrigo komutasındaki Vizigot ordusunu hezimete uğrattığı bu büyük savaşa sahne olan Lekke Vadisi (Guadalete), İspanya'nın güneyindeki Şezâne (Sidonia) vilayetinin kuzeyine düşmektedir. Bkz. İbn Abdilmumin el-Hımyerî (866/1461), *er-Ravdu'l-Mî'târ*, nşr. E. Levi-Provençal, Kahire, 1983, s. 169; İbnu'l-Kerdebus, 38.

29 P. Chalmeta, "Concesiones territoriales en Al-Andalus", Cuadernos de Historia, VI (1975), s. 12.

30 İbnu'l-Kûtiyye, 30

31 *Fethu'l-Endelus*, nşr. J. de Gonzalez, Cezayir, 1889, s. 7

32 *Fethu'l-Endelus*, 7-8

er-Razî'nin ifadesine göre, *Kurtuba* her ne kadar savaşla fethedildiyse de, fatihlere yardım eden Vizigot asilzâdelerinin tavassutuyla, halkın dinî ve sivil haklarını garanti altına alan bir anlaşma yapıldı<sup>33</sup>. *Lusitania* ve *Maride* halkları anlaşmalar yoluyla şehirlerini teslim ettiler<sup>34</sup>. Tudmir ve çevresi, metni bugüne kadar ulaşabilmiş olan bir anlaşma sayesinde hakimiyet altına alındı<sup>35</sup>. Keza San İsidoro'nun verdiği malumat, *Tuleytula* ve bu şehre komşu öteki şehirlerin de anlaşmalarla ele geçirildiklerini göstermektedir<sup>36</sup>. Yine er-Razî'nin verdiği bilgilere göre, *Sarakusta* (Saragossa), *Lerida*, *Tudela*, *Aeska* (Huesca) şehirlerini içine alan *es-Sağru'l-A'lâ* (Yukarı Sınır bölgesi) savaşız ele geçirildi<sup>37</sup>. Ayrıca, ilk fetih hamleleri esnasında hakimiyet altına alınan, fakat daha sonra, Endülüs'ün içine sürüklendiği dahilî çalkantılar sebebiyle elden çıkarılan *Narbona*, *Galia* ve *Barselona* (Barcelona) bölgeleriyle de benzeri anlaşmalar yapıldığı bilinmektedir<sup>38</sup>.

Endülüs'ün fethi esnasında yapılan bu anlaşmalardan günümüze sadece Tudmir'le ilgili olanın tam metni ile, Kurtuba, Maride, Veşka ve Barselona ile ilgili olanların metinlerinde yer alan bazı bilgiler ulaşabilmiştir. Bunlardan ilki, yani *Tudmir* bölgesi ile ilgili olanı, 95/713 senesinde Müslüman Komutan *Abdulaziz* b. *Musa* ile adı geçen bölgenin kontu *Teodomiro*-Arapça kaynaklarda idare ettiği bölge<sup>39</sup> gibi ona da Tudmir denmektedir-arasında gerçekleşmiş olup, tam metni şu şekildedir:

“Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla.

“Abdulaziz'den Teodomiro (Tudmir)'ya.

“Teodomiro sulhü kabul etmiş, karşılığında kendisine Allah'ın ahdi ve zimmeti verilmiştir. Üzerinde ittifak edilen şartlara uydukları süre-

33 Ebu Abdullah İbn İzâri el-Merrakuşi (695/1295), *el-Beyanu'l-Muğrib fi Tarihi'l-Mağrib*, nşr. E. Levi-Provençal-G.S. Colin, Leiden 1951, II., 229.

34 İbnu'l-Kütiyye, 26; Ahmed b. Muhammed el-Makkari (1041/1631), *Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endelusi'r-Ratib*, nşr. M. Abdullhamid, Kahire 1949, I, 253.

35 Ahmed b. Yahya ed-Dabbî (559/1202), *Buğyetu'l-Multemis fi Tarihi Ricâli'l-Endelus*, Kahire 1955, s. 259; Ahmed b. Enes el-Uzri (478/1086), *Tersi'u'l-Ahbâr ve Ten'i'u'l-Asâr*, nşr. A. el-Ehvani, Madrid 1965, s. 4-5.

36 Chalmeta, 12.

37 el-Uzri, 57.

38 Simonet, I, 59.

39 Tudmir, Endülüs'ün kuzeydoğusuna düşen geniş bir küre (vilayet)dir. II. Abdurrahman döneminden (M. 822-852) itibaren müslümanlar burası için daha çok *Mursiye* ismini kullandılar. Ebû Ubeyd Omer el-Bekri (487/1094), *Coğrafiyetu'l-Endelus ve Avrubba*, (*min Kitabi'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*), nşr. A. el-Haccî, Beyrut 1968, s. 127; el-Himyeri, 62.

ce, onun ve onun idaresi altındaki her hangi bir hıristiyanın mallarına dokunulmayacak; kendileri, çocukları ve kadınları öldürülmeyecek, esir edilmeyecek; *dinlerini yaşama hususunda her hangi bir engelle karşılaşmayacaklar ve kiliseleri yakılmayacaktır.* Bu anlaşma, şu altı şehir için geçerlidir: Orihuella, Villena, Alicante, Mula, Bucasra, Ojos ve Lorca. Buna karşılık, bizden kaçan hiç bir düşmanımızı barındırmayacak, eman verdiğimiz kimselere zarar vermeyecek, düşmanlarımız hakkında bildiklerimizi bizden saklamayacaklardır. Ayrıca senelik cizye olarak adam başına bir dinar, dört müd buğday, dört müd arpa, dört kıst sirke, bir kıst bal, bir kıst zeytinyağı vereceklerdir. Köleler bu miktarların yarısını ödeyeceklerdir..."<sup>40</sup>

Konumuz açısından bakıldığında, Hz. Peygamber ve ondan sonraki döneme ait anlaşmalarda olduğu gibi, bu anlaşmada da gayr-i müslim hıristiyan cemaatinin dinî hayatının son derece açık ifade ve taahhüdüyle koruma altına alındığı müşahede edilmektedir. Ana başlıklar halinde sıralamak gerekirse, bu anlaşma hıristiyanlara,

- 1) Dinlerini muhafaza etme,
- 2) Dinî ayin ve ibadetlerini hiç bir engelle karşılaşmadan ifâ etme,
3. Kiliselerinin her türlü tahripten koruma garantilerini vermektedir.

Yine görülmektedir ki, bu anlaşma, çanların çalınması, kutsal günlerde haç çıkarılması ve yeni kilise inşası hususlarında her hangi bir sınırlama da getirmemektedir. Zaten, "Dinlerini yaşama hususunda bir engelle karşılaşmayacaklar" şeklindeki hüküm de buna delalet etmektedir.

Öte taraftan bu anlaşma, bölgede yaşayan yahudiler açısından da önemli bir hüküm ihtiva etmektedir. Zira, anlaşmada yer alan "*Eman verdiğimiz kimselere zarar vermeyecekler*" şeklindeki şartla, büyük bir ihtimalle yahudiler kastedilmiş olmalıdır. Yahudilerin Vizigotlar idaresinde en çok mutazarrır oldukları husus, dinî hayatları olduğuna göre, Teodomiro ve idaresi altındaki hıristiyanlardan istenen şey, yaptıkları yardımlarla müslüman fatihlerin dostluğunu kazanmış olan yahudilere artık zarar verilmemesi hususu olmalıdır. Dolayısıyla bu anlaşmanın, hıristiyan cemaatinin olduğu kadar yahudi cemaatinin dinî hayatını da himaye ve emniyet altına aldığı söylenebilir.

Cagigas, bu anlaşmanın, Endülüs'deki hıristiyan cemaatinin -daha genel çerçevede yahudilerin de- dinî statülerinin tayininde bir model

40 ed-Dabbî, 259; el-Uzri, 4-5; el-Humyeri, 62-63.

olarak kabul edilebileceğini, bir başka ifadeyle, Endülüs'de gayr-ı müslimlerin içinde buldukları statüyü anlayabilmek için, bu anlaşmaya bakmanın yeterli olacağını söylemektedir<sup>41</sup>. Özellikle dinî hayatı göz önünde bulundurarak söylemek gerekirse, biraz sonra ele alacağımız öteki anlaşmalarda, Tudmir anlaşmasından çok farklı hükümlerin bulunmaması, büyük çapta Cagigas'ı teyid etmektedir.

Tudmir anlaşmasından sonra, şimdi de Kurtubalılarla yapılan anlaşmadan söz etmek istiyoruz. *Kurtuba* aslında savaş yoluyla ele geçirilmişti. Kaynaklarımızdaki rivayetlere göre<sup>42</sup>, Tarık b. Ziyad tarafından Julian'ın tavsiyesi istikametinde Kurtuba üzerine gönderilen Muğis er-Rumî, şehri kuşatmış; bu sırada şehri savunmakta olan Vizigot askerlerinden, savaşı terkederek İslâm dinine girmelerini ya da cizye ödemelerini istediye de, bu isteği kabul edilmemişti. Bunun üzerine devam edilen savaş sonunda müslüman askerler, Vizigot askerlerini imha ederek, şehri ele geçirdiler (92 /711). Ancak, öyle anlaşılıyor ki, müslüman fatihler, şehirde sadece direniş gösteren askerlere, idarecilere ve bir de kaçanlara ait mülkleri ganimet olarak almışlar, buna karşılık, fetih esnasında yardımları dokunan yerli halktan kimselerin tavassutu<sup>43</sup> neticesinde, cizye ödemeleri karşılığında geri kalan halkın sivil ve *dinî haklarına dokunulmayacağına* dair taahhüde bulunmuşlardır<sup>44</sup>. Mamâfih, bu taahhüdün sağlanmasında, halkın çoğunluğunun kuşatma sırasında Vizigot asker ve idarecileri desteklemekten imtina etmiş olmalarının<sup>45</sup> da rolü olsa gerektir. Fatihlerin bu davranışı, zorla gerçekleşen bir fetih sonrasında dahî, mağlup halka karşı ne kadar esnek davranabildiklerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira onlar, isteselerdi, bütün Kurtuba şehrini ve halkını ganimet olarak değerlendirebilirler ve buna göre amel edebilirlerdi. Ama, bunun yerine İslâm dininin kendilerine tavsiye ettiği müsamaha prensibine uygun olarak, kuşatma altında bulundukları insanlardan bilfiil mukavemette bulunanlar ile mukavemet yerine müsâlemeti tercih edenler arasında bir ayırım yapmayı tercih etmişlerdir.

Araştırma konumuz açısından kısaca değerlendirmek gerekirse, Tudmir anlaşmasında olduğu gibi, Kurtuba'nın fethi sırasında yapıldığı anlaşılan anlaşmada da *hristiyan cematının dinî hayatı himaye altına alınmıştır*. Yalnız bu durumun bir istisnası vardır, o da, daha önce

41 Cagigas, I, 61-64.

42 İbnü'l-Kerdebus, 143-144; el-Makkarî, I., 246.

43 Simonet, I, 49.

44 İbn İzarî, II, 229; *Fethu'l-Endelus*, 7-8

45 Simonet, I, 49; Mu'nis, 80.

Hımslılarla yapılan anlaşmadakine benzer bir şekilde, burada da San Vicente katedralinin mescid olarak kullanılmak üzere yarısına el konulmuş olmasıdır.<sup>46</sup> Diğer kilise ve manastırlar ise faaliyetlerine devam etmişlerdir.<sup>47</sup>

*Maride* (Merida)'nın fethi sırasında yapılan anlaşmaya gelince: Maride halkı, uzun süren bir kuşatma sonunda, Musa b. Nusayr'dan eman istemek zorunda kaldı. Yalnız mevcut rivayetlerden, Musa'nın prensip olarak bu isteği kabul etmekle beraber, yapılacak anlaşmanın muhtevası hususunda Maridelilerle ihtilafa düştüğü ve bir kaç gün süren müzakerelerden sonra ancak ittifak sağlandığı anlaşılmaktadır. Bu anlaşmanın, maalesef tam metnine sahip değiliz. Bununla beraber, İbnu'l-Kûtiyye'de<sup>48</sup> yer alan ve el-Makkari'de<sup>49</sup> de tekrar edilen bir rivayetten, Maridelilerin, şehrin kuşatılması sırasında ölen ya da kaçanlarla, kiliselere ait malların müslümanlara bırakılmasını kabul ettiklerini ve böylece anlaşmanın gerçekleştiğini öğrenmekteyiz (94/713). Ayrıca, rivayetin üslubu, anlaşma metni sadece bu husustan ibaretmiş gibi bir intiba da vermektedir. Ancak biz, anlaşmanın bu haliyle eksik olduğunu, daha doğru bir ifadeyle, kaynaklara eksik intikal ettiğini düşünüyoruz. Zira, metinleri elimizde olan gerek Endülüs'e gerekse Endülüs dışında fethedilen öteki bölgelere ait anlaşmalar göstermektedir ki, bu tür anlaşmalarda, sırf bir tarafın değil, iki tarafın birden karşılıklı taahhüdlere yer almaktadır. Bu açıdan baktığımızda, yukarıdaki rivayette, bahis konusu anlaşmanın sadece bir rüknüne, yani Maridelilerin Musa'ya verdikleri taahhüdlere –ki o da kısmendir– yer verilmiş, buna karşılık Musa'nın taahhüdlere ise hiç değinilmemiş olduğunu müşahede etmekteyiz. O halde Maride anlaşması genel çerçevesi itibarıyla nasıl olmalıydı?

Bu sorunun cevabını bulmak için biz, daha önce üzerinde durduğumuz Tudmir anlaşmasıyla ilgi kurmak istiyoruz. Çünkü, Maride ile Tudmir'in hakimiyet altına alınışları arasında önemli bir benzerlik bulunmakta. Her iki bölge de, önce kuşatılmış bir süre savaşmış, ancak daha sonra, halkın isteği üzerine anlaşma yapılmıştır. Ayrıca, bilindiği gibi, Tudmir anlaşmasını yapan Abdulaziz, bundan önce babası Musa

46 *Zikru Bilâdi'l-Endelus*, nşr. L. Molina, Madrid 1983, s. 36.; *Feth*, 8; A. Sâlim, *Tarihu'l-Muslimin ve Asârihim fi'l-Endelus*, İskenderiye 1985, s. 382.

47 Dozy (II, 53), bu sırada hristiyanlara sadece San Vicente katedralinin bırakıldığını, geri kalan mabedlerin ise yıkıldığını ileri sürmektedir. İleriki sahifelerde, gerçek durumun bu olmadığı ortaya konacaktır.

48 İbnu'l-Kûtiyye, 26.

49 el-Makkari, I, 253.

b. Nusayr'ın Maride'yi kuşatmasına katılmış ve bu vesileyle babasının Maridelilerle yaptığı anlaşmaya şahit olmuştu. Bize öyle geliyor ki, Abdulaziz, bugün tam metni elimizde olan Tudmir anlaşmasını yaparken büyük çapta bu Maride anlaşmasını örnek almıştı. Bu sebeple, Tudmir anlaşmasında gördüğümüz karşılıklı taahhüdler, bazı farklılıklarla beraber -mesela, ölenlerin, kaçanların ve kiliselerin mallarının müslümanlara bırakılması gibi- Maride anlaşmasında da bulunuyordu. Konumuz olan dinî hayat açısından da durum pek farklılık arzetmiyor; yani, Musa tarafından hıristiyan halka, dinleri hususunda herhangi bir güçlükle karşılaşmayacakları, kiliselerinin yıkılmayacakları taahhüd edilmiş bulunuyordu. Zaten aksini düşünmek imkansızdır; zira, *fetih öncesinde İspanya'nın belli başlı başpiskoposluklarından birisi olan Maride'nin, fetih sonrasında da bu statüsünü muhafaza etmesi*<sup>50</sup>, ve buna bağlı olarak bölgede, İslâm hakimiyetinde kaldığı sürece, hıristiyan varlığının devam etmesi<sup>51</sup>, ancak böyle bir taahhüdün varlığı ile izah edilebilir. Keza, malları dışında *kiliselere dokunulmadığı* da bir vâkıdır. Gerçi, kiliselere ait mallara el konulması, ilk bakışta dinî haklar açısından olumsuz bir icraat olarak gözükmektedir, fakat bu icraat yapılan, kiliselerin mülkiyet hakkına sınırlama getirme olup, bîzatihi kiliselerin varlığına son verme gibi bir durum söz konusu değildir.

Son iki misalimizi, Veşka ve Barselona'nın (95 /715-16) fethi sırasında yapılan anlaşmalar oluşturmaktadır. Sadece el-Uzri'nin naklettiği bir rivayete göre, müslümanlar Yukarı Sınır bölgesine ulaştıklarında Veşka şehrini kuşatırlar. Ancak fetih gerçekleşmez. Bu durumda, bir grup asker şehrin kıyısına yerleşir ve yedi sene süreyle kuşatmayı devam ettirir. Sonunda hıristiyan Veşka halkı cizye ödemeyi ve şehri teslim etmeyi kabul ederler. Bunun karşılığında ise, kendilerine canları ve mallarıyla birlikte *dinlerine dokunulmayacağı* taahhüd edilir.<sup>52</sup> Veşka'nın fethinden bir kaç sene önce de, halkına malları ve *dinlerine dokunulmayacağı* taahhüd edilerek Barselona şehri ele geçirilir.<sup>53</sup>

Üzerinde durduğumuz Tudmir, Kurtuba, Maride, Veşka ve Barselona anlaşmaları dışında, yapıldığını bildiğimiz diğer anlaşmaların muhtevalları hakkında amalesef fazla bir şey bilmiyoruz. Sadece Muhammed b. Müzeyyen, "Musa b. Nusayr kendileriyle anlaşma yaptığı kale ve şehirlerin halklarını malları ve *dinleri üzerine serbest bıraktı*"<sup>54</sup> demek su-

50 Simonet, I, 122

51 Cagigas, I, 164.

52 el-Uzri, 56-57

53 Simonet, I, 59.

54 Dozy, *Recherches*, Leyde 1881, Appendix, III-VI.

retiyile bu hususta bize önemli bir ip ucu sunmaktadır. Dolayısıyla, bu ip ucunun da yardımıyla, dinî hayat ve haklarla ilgili olarak yukarıdaki beş anlaşmada tesbitine çalıştığımız hususların diğer anlaşmalarda da yer aldığını söyleyebiliriz.

Anlaşmalarla fethedilen yerlerdeki uygulamalarla ilgili olarak verdiğimiz bu bilgilerden şu sonuca ulaşmamız mümkündür: *Endülüs'de fetih sırasında yapılan anlaşmalarla, cizye ödemeyi kabul ederek İslâm hakimiyetine inkiyâd eden hristiyanların dini hayat ve hakları himaye altına alınmış; bu çerçevede,*

- 1) *Dinlerini yaşama hususunda her hangi bir engelle karşılaşmayacakları,*
- 2) *Dinlerini terke zorlanmayacakları,*
- 3) *Kiliselerine dokunulmayacağı hususları taahhüd edilmiştir.*

Ayrıca, Şarkta yapılan bazı anlaşmalarda rastladığımız çan çalma, haç çıkarmâ vb. hususlarla ilgili sınırlamalara, mevcut bilgilerimiz dahilinde, Endülüs'de yapılan anlaşmalarda rastlanmamıştır. Bununla beraber, Şarkta, Himus anlaşması gereği Yuhanna kilisesinin dörtte birine el konulması şeklinde gerçekleşen uygulamanın bir benzerinin, San Vicente katedralinin yarısına el konulmak suretiyle Kurtuba'da da gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

#### *b- Savaşla fethedilen yerlerdeki uygulama*

Buraya kadar, toprakları anlaşmalar vasıtasıyla (sulhan) İslâm hakimiyetine tâbi kınnan hristiyanların dinî hayatı ile ilgili uygulamalardan söz ettik. Konunun bütünlüğünün sağlanması bakımından, şimdi de toprakları savaş yoluyla ("anveten) fethedilen hristiyanlarla ilgili olarak nasıl bir uygulamanın ortaya konduğu hususuna değinmek istiyoruz.

Her ne kadar, Endülüs'de hangi toprakların ya da nerelerin savaş yoluyla fethedildiğini tam olarak bilemiyor isek te, az da olsa bu tür toprakların varlığı kesindir.<sup>55</sup> Miuhammed b. Müzeyyen'e göre, bu tür topraklar, Musa b. Nusayr tarafından ganimet statüsünde değerlendirilmiş ve beşe bölündükten sonra, 1/5'i beytülmale ayrıldıktan sonra geriye kalan 4/5, fethedilen askerlere dağıtılmıştır.<sup>56</sup> İbn Hazm'a

55 Chalmeta, 19.

56 Muhammed b. Abdilvehhab el-Gassani (1119/1708), "*er-Risâletu's-Serifiyye*", bkz. (İbnu'l-Kûtiyye, Tarihu İftitahî'l-Endelus, nşr. Gayangos, Madrid 1926) içinde, s. 199 vd.



göre ise, ne Musa b. Nusayr'ın ne de bir başkasının taksimi söz konusu olmaksızın, askerler, savaşla ele geçirilen topraklardan hoşlarına gidene keyfi bir biçimde yerleşmişlerdir<sup>57</sup>. Görünen o ki, her iki durumda da söz konusu toprakların mülkiyeti müslümanlara geçmiştir. Yalnız, hemen belirtmek gerekir ki, müslüman fatihler, esas itibarıyla cihadla meşgul olduklarından, bu toprakları işletmeleri için, belli şartlar dahilinde yine eski sahiplerinin ellerinde bırakmışlardır. Devletin hissesine düşen beştebir (humus) için de durum aynıdır. Nitekim, İbn Müzeyyen'in "Humus toprakları, devlet adına işletmeleri için eski sahiplerine bırakıldı. Bundan dolayı bu halka "Benu'l-Ahmâs" denildi"<sup>58</sup> şeklindeki ifadesinden de bunu anlamaktayız. O halde, bu uygulama ile savaşla fethedilen topraklarda yaşayan insanlar hayat haklarını devam ettirmişlerdir. Peki, *dinleri açısından durum nedir?*

Gerek Hz. Peygamber dönemindeki gerekse ondan sonraki dönemdeki uygulamalardan anlaşılmaktadır ki, *savaşla ele geçirilen topraklar üzerinde yaşayan gayr-i müslim halk dinlerini ve dinî yaşantılarını muhafaza etmişlerdir*. Mesela, Hz. Peygamber, savaş yoluyla fethedilen Hay-Hayber topraklarında yarıcı olarak kalmalarına rıza gösterdiği yahudi cemaatinin dinî hayatları hususunda hiç bir sınırlama koymamıştır<sup>59</sup>. Keza, Hz. Ömer de, savaş yoluyla fethedilen Sevâd (Irak) topraklarında yaşayan gayr-ı müslim halkı kendi inançlarında serbest bırakmıştı<sup>60</sup>. Öte taraftan, bazı fakihler tarafından, *bir müslümanın şarap içen, domuz eti yiyen, bunları alıp satan, kiliseye giden kölesini bunları yaptıran menedemeyeceği, çünkü bunların, o kölenin dinî inançlarıyla ilgili hususlar olduğu bile ifade edilmiştir*<sup>61</sup>. Savaşla fethedilen topraklar üzerinde yaşayan halka, Endülüs'de de aynı muamelenin uygulandığını, yani, kendilerine dinlerini muhafaza hakkı tanındığını söylemek mümkündür. Bu görüşümüzü destekleyecek bazı deliller de yok değildir. Meselâ, savaşla fethedildiği anlaşılan *İlbire* bölgesinde<sup>62</sup> fethin üzerinden bir-birbuçuk asırlık bir süre geçtikten sonra bile, henüz tamamlanmamış bir camie karşılık, *dört büyük kilise faaliyette bulunuyordu*<sup>63</sup>. Yine, fe-

57 M.A. Palacios, "Un codice inexplorado de cordobes İbn Hazm"

58 Mu'nis, 615.

59 et-Taberî, III, 15.

60 Fayda, 60.

61 İ. Çalışkan, *İslâm Ceza Hukuku'nda Gayr-ı Müslimlerin Statüsü*, Ankara 1986 (Basılmamış Doktora tezi), s. 159.

62 Ebu Mervan Hayyan b. Halef b. Hayyan (469/1076), *el-Muktebes fi Tarihi Ricâlil'Endelüs*, nşr. M. A. Mekki, Beyrut, 1973, II, 393; Mu'nis, 627.

63 C. Sanchez-Albornoz, *el-Islam de Espana yel Occidente*, Madrid 1981, s. 50-51.

tihten yaklaşık iki asır sonra vukû bulan bazı siyasi ayaklanmaları anlatırken, İbn Hayyan'ın verdiği bilgilere göre, *Reyyo (Regio)*'ya bağlı bazı kale ve köylerde yaşayan *hristiyanlar, oldukça gösterişli kiliselere sahiptiler*<sup>64</sup>. Öte taraftan, adı geçen bölgelerdeki bir çok kale ve köyde müslüman nüfus yanında hristiyan nüfusun da bulunduğunu, *hattâ, bazılarında hristiyanların çoğunluğu teşkil ettiğini* de biliyoruz<sup>65</sup>. Şayet müslüman fatihler, savaşla fethedilen yerlerdeki halka dinlerini muhafaza hakkı tanımamış olsalardı, bu insanların, bu şekilde kiliselerini ve hristiyan kimliklerini devam ettirmeleri mümkün olabilir miydi? Ayrıca, verilen bilgiler bize, dolaylı olarak, dinî hayat hususunda, anlaşmalarla itaat altına alınanlarla, savaşla itaat altına alınanlar arasında çok kesin farklılıkların bulunmadığını da göstermiyor mu?

İspanyol araştırmacı Simonet, üzerinde durduğumuz konu ile ilgili olarak tam aksi istikamette bir görüş belirtmektedir. Ona göre, müslüman fatihler, başlangıçta, daha açık bir ifadeyle fethin ilk yılında fazla tepki çekmemek için, fethettikleri topraklarda yaşayan halka oldukça toleranslı davranmışlardı. Ne var ki, yarımada üzerindeki nüfuz ve hakimiyetlerinin pekişmesine paralel olarak, takibeden yıllarda ele geçirdikleri topraklarda yaşayan halka aynı toleransı göstermediler. Ne yaptılar? Mesela, İspanya'nın kuzeyinde gerçekleştirdikleri fetihler esnasında, *yıkılmadık kilise, kırılmadık çan bırakmadılar*.<sup>66</sup>

H. Mu'nis de, Simonet'in bu hükmünü kısmen destekler mahiyette özellikle Musa b. Nusayr tarafından kuzeyde gerçekleştirilen fetihler sırasında, daha önceki fetihlerde görülmeyen bir biçimde talan ve tahrib hadiselerinin vukû bulduğunu ve bu durumun Musa b. Nusayr'ın ganimete düşkün sert ve kaba mizacından kaynaklandığını ifade etmektedir.<sup>67</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, el-Makkarî tarafından nakledilen bir rivayet hem Simonet hem de H. Mu'nis'i bu şekilde düşünmeye sevketmiştir. Söz konusu rivayet şu şekildedir:

“Ayrıca denilir ki: Musa, bir an önce daru'l-küfr olan Cillikiye (Calicia)<sup>68</sup>'ye girmek istiyordu. Bu iş için hazırlık yaptığı bir sırada, halife-

64 İbn Hayyan, nşr. M. Antuna, III, 140.

65 İbn Hayyan, nşr. P. Chalmeta-F. Corriente-M. Subh, Madrid 1979, V, 171-179.

66 Simonet, I, 59.

67 Mu'nis, 102-103.

68 Bugünkü Portekiz'in kuzeyi de dahil olmak üzere İspanya'nın kuzeybatı kesimi için müslümanlar bu ismi kullanmışlardır. Bkz. el-Hımyerî, 66-67.

nin elçisi Muğis er-Rumî geldi ve halifenin ondan Endülüs'ü terk ederek Şam'a dönmesini istediğini bildirdi. Halifenin bu isteği Musa'yı üzdü; zira, Endülüs'de Cillikiye dışında Arapların girmediği başka bir belde kalmamıştı. O sebeple Musa burasının fethi hususunda çok istekliydi. Binaenaleyh, halifenin emrini hemen yerine getirmede; Muğis er-Rumî'ye iltifatta bulunarak Cillikiye'nin fethini tamamlamasına kadar beklemesini rica etti. Bu suretle onun da fethin sevabından ve nimetlerinden yararlanacağını söyledi. Muğis, bu teklifi kabul etti. Musa fethi başlattı. Baru (Vizeu) ve Lukke (Lugo) kalelerini fethetti. Kendisi Lukke'de kaldı; etrafa seriyeler gönderdi ve bu seriyeler Bilaye kayalığına (Sahratu Bilaye) kadar ulaştılar. *Burada yıkılmadık bir kilise kırılmadık bir çan kalmadı.* Hıristiyanlar itaat altına girdiler, cizye ödeyerek barışa kavuştular...<sup>69</sup>

Biz, öncelikle, bu rivayete sıhhati açısından şüpheyle baktığımızı ifade etmek istiyoruz. Bizi buna sevkeden bir kaç sebep bulunmaktadır:

1) Endülüs tarihinin en eski kaynaklarından biri olma özelliğine sahip bulunan İbnu'l-Kutiyye (367/977)'nin *İfıtah*'ında Musa'nın Cillikiye'ye girdiğinden söz edilmekle beraber, burada kiliselerin yakılıp yıkıldığına dair en ufak bir ip ucu verilmemektedir.<sup>70</sup>

2) Gerek İbn İzarî'nin gerekse İbnu'l-Kerdebus'un verdiği bilgilerden, Cillikiye'nin sulh yoluyla (sulhan) hakimiyet altına alındığı, dolayısıyla tahrip ve talana sebebiyet verebilecek bir savaş halinin vaki olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>71</sup>

3) Yine bu iki müellifin verdikleri bilgilerden anladığımıza göre, el-Makkari'nin yukarıdaki rivayetinin aksine, Cillikiye, müslümanlarının Endülüs'de fethetmeleri gereken son bölge olmamıştır., çünkü Musa, Cillikiyelilerle anlaşma yaptıktan sonra Başkuniş (Bask) bölgesine yönelmiş ve burasını fethetmiştir.<sup>72</sup>

4) Bilindiği gibi, klasik tarihçiliğimizde, müelliflerin rivayetleri sunuş tarzları ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim, kaynaklarımız bu husus göz önünde bulundurularak incelendiğinde, sıhhatleri hususunda fazla şüphe taşınmayan rivayetlerin ya senedle, ya rivayetin asli kay-

69 el-Makkari, I, 258.

70 İbnu'l-Kütiyye, 35-36.

71 İbn İzarî, II, 16; İbnu'l-Kerdebus, 157.

72 İbn İzarî, II, 16-17

nağı kaydedilmek suretiyle ya da rivayetin geniş bir kitle tarafından nakledildiğini belirtecek bir ibareyle –mesela, “*kâlû*” ve “*Ahbarû*” gibi– takdim edildiği, buna karşılık her hangi bir kaynağa dayandırılmayan ve müellifler ya da müellif tarafından zayıf kabul edilen bir rivayetin –mamafih, bir rivayetin zayıf ya da kuvvetli kabul edilmesinde zaman zaman ferdi tercih ve meyillerin de şu ya da bu şekilde etkili olduğu aklıdan çıkarılmamalıdır– ise, bu keyfiyete delalet eden bir ibare –mesela, “*kiyle*” ve “*ruviye*” gibi– ile takdim edildiği dikkat çekmektedir. İşte, Simonet’in ve H. Mu’nis’in istinad ettikleri el-Makkari tarafından nakledilen yukarıdaki rivayet te “*kiyle* (denilir ki)” şeklinde takdim edilen bir rivayettir ve başka rivayetleri sunuş tarzı ile mukayese edildiğinde bizatihi el-Makkari’nin söz konusu rivayeti zayıf kabul ettiği ve bu sebepten “*kiyle*” tarikiyle rivayet ettiği anlaşılmaktadır. Yani, bu rivayet, herkesten önce el-Makkari nazarında ya da el-Makka’î kendinden önceki bir kaynaktan olduğu gibi naklediyorsa, o kaynağın müellifi nazarında güvenilir bir rivayet olma özelliğine kavuşmamıştır. O halde aslı kaynağında bile zayıf olduğuna işaret edilen bir rivayet, başka vesika ve rivayetlerle desteklenmedikçe, nasıl olur da modern araştırmacı tarafından şumullü bir hüküm çıkarmak için mesned olarak kullanılabilir?

Söz konusu rivayet, sihhati hususunda kafamızda şüphe uyandıran yukarıdaki tesbitler bir tarafa bırakılarak gerçek kabul edilse bile, Simonet’in yukarıda yaptığı gibi bir genellemeye aslâ imkan vermemektedir. Zira, rivayetten anlaşıldığına göre, kiliselerin yıkılması, sadece İspanya’nın en kuzeyinde Biscay Körfezine yakın dar bir sahada meydana gelmiştir. Halbuki Simonet, Tuleytula’nın kuzeyine düşen ve aşağı yukarı İspanya coğrafyasının üçte birinden daha fazla bir kısmına teka-bül eden şehir ve bölgelere şamil çok geniş bir alanda bu tür bir tahribatın vâki olduğunu iddia etmektedir.

Gelelim H. Mu’nis’in Simonet’le aynı paraleldeki görüşüne ve de bu görüşünü Musa b. Nusayr’ın şahsiyetiyle alâkalandırmasına. Yine görünen o ki, H. Mu’nis de bu rivayetin muhteva ve şumülünü iyi değerlendiremeyerek Simonet’in düştüğü hataya düşmüştür. Ancak o, Simonet’ten farklı olarak rivayette belirtilen fiillerin asıl sorumlusu olarak ganimet düşkünü, kaba ve sert bir kimse olarak vasıflandırdığı Musa b. Nusayr’ı göstermek suretiyle, bir anlamda, öteki müslümanların suçsuzluğunu ortalığa koyma çabası içine girmiştir. Eğer biz, bu araştırmacının mantığıyla hareket edecek ya da Musa hakkında söylediklerini, onun fetihlerini değerlendirmede esas olarak kabul edecek olur-

sak Musa'nın gerçekleştirdiği fetihleri, sırf ganimet hırsıyla yapılmış fetihler olarak görmemiz gerekecektir. Bu tür fetihler ise, pek tabii olarak, fethedilen bölgelere talan ve tahripten başka ne taşıyabilir?

Genelde İslâm fetihleri, özelde ise Musa b. Nusayr'ın fetihleri esnasında hiç bir talan ya da tahribin vâki olmadığını söylemek istemiyoruz. Zaten böyle bir iddiada bulunmak, mevcut tarihî bilgiler muvacehesinde mümkün de değildir. Ancak, Musa'nın gerçekleştirdiği fetihler için H. Mu'nis'in ileri sürdüğü görüşü olduğu gibi kabul etmemiz de mümkün değildir. Çünkü, daha önce Kuzey Afrika'da gerçekleştirdiği fetihlerle de tanıdığımız bu komutan, bizim tesbitimize göre, fethi, ganimet temininden daha çok İslâmın siyasî çerçevesinin genişlemesi için vasıta olarak gören bir kişilik sergülemektedir. Kuzey Afrika valisi bulunduğu sırada, yanında bulundurduğu müslüman dâileri Berberi kabilelerine göndererek onların İslâm dinine girmelerini sağlayan ve bu suretle Kuzey Afrika'nın İslâmlaşmasında önemli bir katkıda bulunan da odur.<sup>73</sup> Öyleyse, böyle bir kişiyi sırf ganimet hırsıyla fetih yapan bir kimse olarak vasıflandırmak ne derece âdil bir değerlendirme olabilir?

Öte taraftan, kaynaklar subjektif meyillerden uzak olarak dikkatlice incelendiğinde, Musa'nın fetihlerinin büyük çoğunluğunun sulh yoluyla gerçekleşmiş fetihler olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, İşbiliyye, Maride, Cillikiye, Sarakosta, Başkunişi'nin fethi böyledir. Bundan başka İbn Hayyan, Musa'nın, yapılan anlaşmaların bozulmamasına özellikle dikkat ettiğini de söylemektedir.<sup>74</sup> Bu bilgiler de H. Mu'nis'in Musa hakkındaki hükmünün yeterince gerçekçi olmadığını göstermiyor mu?

Bundan sonraki konuya geçmeden önce, bazı fakihlerin, savaşla fethedilen topraklar üzerindeki halkın dinî statüsüne nasıl baktıkları hususuna kısaca temas etmek istiyoruz.

*Ibnu'l-Mâcişûn'a*<sup>75</sup> göre, toprakları savaş zoruyla ele geçirilenler, statü bakımından müslümanların köleleri gibidirler. Bu sebeple, buldukları şehir ya köylerin nüfusu sırf kendilerinden teşekkül bile etmiş olsa, bunlara, *dinlerini muhafaza etmeleri hususunda bir taahhüde bulunulamaz. Mevcut kiliseleri yıktır, yeni kilise inşa etmelerine izin veril-*

<sup>73</sup> İbn İzâri, I, 46-47

<sup>74</sup> el-Makkari, I, 257.

<sup>75</sup> Ebu Mervan Abdulmelik, b. Abdilaziz b. Abdillah b. Ebî Seleme el-Mâcişûn: İmam Malik'in öğrencilerinden olup 212/827 senesinde vefat etti. Bkz. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, Kahire 1351, s. 153.

mez. Onlara, sadece, kanlarının akıtılmaması hususunda bir taahhüde bulunulabilir.

*İbnu'l-Kâsım*'ın<sup>76</sup> bu hususta söylediklerinden ise, onun zikredilen topraklar üzerinde yaşayan *gayr-ı müslimlerin eski kilise yada havalalarını muhafaza etmelerini mümkün görmekte beraber*, yaşadıkları toprakların mülkiyeti artık kendilerine ait olmadığı noktasından hareketle yeni kilise ya da havra inşa edemeyecekleri kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynağımızda isimleri belirtilmeyen ve "ve kâle âharûn" şeklinde geçen *diğer bazı fakihler* ise, toprakların sulhla ya da savaşla fethedilmesinin dinî hayat ve haklarla ilgili bir husus olmadığı, dolayısıyla savaş yoluyla ele geçirilen topraklarda yaşayan *gayr-ı müslimlerin* hem dinlerini ve mevcut kiliselerini muhafaza edebileceklerini hem de gerektiğinde yeni kiliseler yapabileceklerini ileri sürmüşlerdir<sup>77</sup>.

Tarihî uygulama ile fakihler tarafından dile getirilen bu üç görüşü bir araya getirip değerlendirdiğimizde, şöyle bir neticeye ulaşmaktayız: *İbnu'l-Mâcişûn*'un görüşü, *tarihî uygulamadan kopuk*, teorik çerçeveyi aşmamış bir görüş özelliğini taşımaktadır. Dolayısıyla pratik değeri son derece azdır. Zira, ne Endülü's'de ne de Endülü's dışındaki bölgelerde, müslüman fatihlerin *İbnu'l-Mâcişûn*'un görüşü istikametinde genel bir uygulamaya gittikleri pek sabit olmamıştır. Buna mukabil, *İbnu'l-Kasım*'ın ve öteki fakihlerin görüşleri, tarihî teamül ile daha çok uyum içindedir.

## 2. Yahudilerle İlgili Uygulama

Daha önce de bir ara ifade edildiği gibi, müslümanlar Endülü's'e ayak bastıkları sırada, yahudiler son derece trajik bir durum içinde bulunuyorlardı. Zira M. 587 senesinden sonra, Katolikliğin Vizigot Krallığı'nın resmî mezhebi haline gelmesi üzerine, sırf ülkede tek din hakimiyeti tesis edebilmek için, yahudiler önce zorla din değiştirme, sürgün; daha sonra ise her türlü dinî haklardan mahrum bırakılarak topluca köleleştirilme gibi zecrî uygulamalara muhatap olmuşlardı<sup>78</sup>. Böyle

76 Abdurrahman, b. el-Kasım el-Mısrî: O da İmam Malik'in öğrencilerindendir. Malikî mezhebi içinde önemli bir yeri vardır, 191/806'da vefat etti. Bkz. el-Kâdî "İyâd Ebu'l-Fadl, *Tertibu'l-Medârik*, Beyrut 1967, II, 433-447.

77 Bu üç farklı görüş için bkz. M. A. Hallaf, *Vesâik fi Ahkâmı Kadâ'tı Ehli'z-Zimme fi'l-Endelus mustahraca mine'l-Ahkâmı'l-Kubrâ*, Kahire (tarihsiz), s. 30-31, 77-80.

78 Şu sırada kaleme almakta olduğumuz "Dinî Tolerans Bakımından Müslüman Endülü's ve Hristiyan İspanya" konulu çalışmamızda, Vizigotlar dönemindeki dinî hayatı ve bu hayat içerisinde yahudilerin durumunu genişçe ele almaktayız.

bir durumda, suçsuz oldukları halde bu tür muamelelere maruz kaldıklarına inanan ve bu muamelenin tatbikçisi Vizigot Krallığı'nı itaat edilebilirliği açısından artık meşru görmeyen yahudiler için, İslâm ordusunun Endülüs'e girmesi son derece hayatî öneme haiz bir gelişme idi. Zira, gerek daha önce kurdukları temaslar gerekse Kuzey Afrika'daki dindaşlarının verdikleri haberler sayesinde, müslümanların ehl-i kitaptan insanların dinî hayat ve haklarına müdahalede bulunmadıklarını öğrenmiş bulunuyorlardı. Dolayısıyla, onlar için Endülüs'ün müslümanların eline geçmesi, kaybettikleri sivil ve bilhassa dinî haklarının yeniden kazanılması, başka bir deyişle dinî bir cemaat olarak yeniden doğuşları demektir. Bu sebeptendir ki, İspanya yahudileri, fetih hareketinin başarılı olması için ellerinden gelen yardımı yapmaktan geri durmamışlardır.

Ahbâr'da yer alan ve el-Makkarî tarafından da tekrarlanan bir rivayete göre, Tarık b. Ziyad'ın Kurtuba üzerine gönderdiği Muğis er-Rumî, şehri kuşattığı sırada, kenar mahalledeki yahudiler kendisiyle temas kurmuşlardı. Onların bu vesileyle Muğis'e, şehrin durumu hakkında bilgivermiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Şehir fethedilince ise, Muğis buradaki yahudileri, şehrin içine yerleştirmiş ve şehir güvenliğinin sağlanması işini, burada bıraktığı bir miktar müslüman askerle birlikte onlara tevdi etmişti.<sup>79</sup>

Kurtuba'nın fethi esnasında görülen fatihlerle yahudiler arasındaki bu iş birliği, başka şehirlerin fethi sırasında da tekrarlandı. Mesela, İlbire'nin fethi sırasında, savunmada bulunan Vizigot garnizonu, bir süre direnmiş ancak yahudilerin bazı kapıları açmalarının da yardımıyla müslümanlar şehre girmeyi başarmışlardı. Sonra, Kurtuba'da olduğu gibi, burada da şehrin güvenliği meselesini yahudilere bırakarak,<sup>80</sup> kendileri fetih hareketine devam etmişlerdir.

İslâm kaynaklarında işaret edilmemekle birlikte, hristiyan kaynaklarında, Tuleytula şehrinin kapılarının yahudiler tarafından müslümanlara açıldığı ifade edilmektedir.<sup>81</sup> Ashtor, Hristiyan kaynaklarındaki bu bilginin yahudi düşmanlığından kaynaklandığını ileri sürmektedir.<sup>82</sup> Ancak kendisinin de bildiği üzere, Kurtuba, İlbire ve Gırnata'nın fethi sırasında benzeri hadiseler olduğuna göre, Tuleytula'da da olmaması için ciddi bir sebep bulunmamaktadır. Fetihten sonra şehrin emniyetinin

79 *Ahbâr*, 21-22.

80 *Ahbâr*, 22.

81 F. Fita, "Dos libros (Ineditos) de Gil de Zamora" BAH, 5, 138.

82 E. Ashtor, *The Jewish of Muslim Spain*, Philadelphia 1973, s. 18.

yahudilere tevdi edilmiş olması da<sup>83</sup> Hıristiyan kaynaklarında verilen malumatı destekler mahiyettedir.

Musa b. Nusayr, 712 senesinde Endülüs'e girdiğinde, öncelikle fetrettiği yerlerden ikisi İşbiliyye ve Bâce idi. Fetih hareketini devam ettirebilmek için, daha önce Tarık'ın yaptığı gibi, onun da bu şehirdeki yahudileri, şehrin güvenliğini sağlamakla görevlendirdiği görülmektedir.<sup>84</sup>

Gerek İslâm gerekse Hıristiyan kaynakları, genellikle büyük şehirlerde olup bitenlerle ilgili haberleri vermektedirler. Mamâfih, yahudilerin yaşadığı öteki küçük yerleşim merkezlerinin fetihleri esnasında da aynı şeylerin gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu noktada bir husus dikkatimizi çekmektedir. İspanya dışında başka ülkelerde yaşayan yahudi cemaatleri ile ilgili bilgiler, bunların içinde yaşadıkları ülkelerdeki iktidar değişiklikleri ya da bu ülkelerin başka kavimler tarafından işgali sırasında, her hangi bir tarafın yanında yer almayarak pasif durumda kalmayı tercih ettiklerini, sadece kendilerine yönelik bir saldırı vâki olduğu takdirde savunmaya geçtiklerini göstermektedir.<sup>85</sup> İspanya'daki yahudi cemaati ise, az önce de görüldüğü gibi, bu teamülün dışına çıkarak müslüman fatihlerin yanında yer almıştır. Acaba niçin? Biz bunu iki sebebe bağlamaktayız: Birincisi, İspanya yahudilerinin Vizigot idaresinde maruz kaldıkları baskıların ağırlığıdır. Zira onlar, önce dinlerini yaşamaktan menedilmişler, son olarak ta kitle halinde köleleştirilmelerine karar verilmişti. O günün Avrupasındaki kölelik anlayışı da dikkate alındığında, bir insan topluluğu için bundan daha kötü bir âkıbet olabilir miydi? İkincisi ise, bu baskılardan kurtulmaları hususunda müslüman fatihlere güven beslemeleri idi. Eğer onlar, müslümanları kendileri için kurtarıcı olarak görmeseler ve müslümanların, fethin başarılı olması halinde, gasbedilen haklarını kendilerine tekrar kazandıracaklarına dair kuvvetli bir umut taşınmasalardı, ileride olabilecek her türlü gelişmeyi dikkate alarak, öteki yahudi cemaatleri gibi pasif kalmayı tercih edeceklerdi.

Verilen bu bilgilerden de açıkça anlaşıldığı üzere, yahudilerin Endülüs'ün fethinde önemli katkıları olmuştur. Doğrusu, müslümanlar da yahudilerin bu katkılarını karşılıksız bırakmamışlardır. Bu çerçevede, öncelikle, dağıntık yahudi cemaatlerini toplayarak şehir merkezlerine

83 İbn İzarî, II, 12; el-Makkarî, I, 170.

84 *Ahbâr*, 25.

85 Ashtor, 70.



yerleştirmişler, bunu yaparken, kaçan ya da öldürülen Hıristiyanlara ait evlerden bir kısmını onlara tahsis etmişler, böylece de ele geçirilen ganimetlere kısmen onları da iştirak ettirmişlerdir. Ancak, müslümanların yahudiler lehine olan en önemli uygulamaları, ehl-i kitaptan olmaları hasebiyle, bu cemaate, Vizigotlarca gasbedilen dinî ve sivil hak ve hürriyetlerini yeniden kazandırmaları olmuştur. Bu cümleden olarak yahudilerin, Vizigot kralı Egica'nın 694 senesinde çıkardığı kanun gereği içine düştükleri kölelik statüsüne son verildi. Yahudiliğe ait ibadet, ayin vb. faaliyetlerin icrası serbest bırakıldı. Kapatılmış olan sinagogların açılmasına ve ihtiyaç halinde de yenilerinin yapılmasına izin verildi. Bundan başka, katolik kralların baskıları neticesinde İspanya'yı terk etmek zorunda kalan ya da Hıristiyanlığa girmeyi kabul etmedikleri için sürgüne gönderilen yahudi ailelerinin geri dönmelerine de müsaade edildi.<sup>86</sup> Kendisi de bir yahudi olan araştırmacı Ashtor'un deyişle "Bütün bunlar, yahudilerin o ana kadar hayal bile edemedikleri gelişmelerdi"<sup>87</sup>.

İspanya yahudilerine yeniden hür bir dinî cemaat olarak yaşama hakkı bahşeden bu gelişmeler, İspanya dışındaki yahudiler arasında da büyük bir yankı ve heyecan doğurdu; özellikle de Hıristiyanlığa girmeyi kabul etmedikleri için daha önce sürgün edilen yahudi aileleri, söz konusu gelişmelerin getirdiği haklardan yararlanmak üzere tekrar İspanya'ya, yani Endülüs'e dönmeye başladılar. Bundan başka, Asya'da ve Afrika'da, buldukları bölgelerdeki genel hayat şartlarından memnun olmayan öteki yahudi topluluklarından çok sayıda kimse de aynı yolu tuttu<sup>88</sup>. Kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmayan bu göç hareketi, bu dönem yahudileriyle ilgili belki de en önemli tarihî gelişmedir. Göçenler arasında muhtelif dillere hakimiyeti olan, ticaret ve ziraat alanlarında maharetli pek çok kimse bulunuyordu. İslâm fethiyle Endülüs'e gelen hoşgörü atmosferi, bu insanların sözü edilen beceri ve kabiliyetlerini değerlendirebilmeleri için son derece müsaitti. Nitekim, başta liman şehirleri olmak üzere, yerleştikleri bölgelerde iş hayatına kolayca intibak edebilmeleri sayesinde, Endülüs'ün sosyo-kültürel ve iktisadî tarihi içerisinde önemli bir rol ve yere sahip oldular<sup>90</sup>.

86 E. Levi-Provençal, IV, 46; Mu'nis, 523.

87 Ashtor, 29.

88 Ashtor, 29 vd.

90 *The Universal Jewish Encyclopedia*, New York (tarihsiz), IX, 686.

## II- FETİH ESNASINDAKİ UYGULAMALARIN FETİH SON-RASI DURUMU

*Dozy*'e göre, "Müslüman fatihler, Endülüs'ü kesin olarak hakimi-yetleri altına aldıktan ve burada iyice güçlendikten sonra, fetih esna-sında yerli halkla yaptıkları anlaşmalara riayette müterreddit davran-maya başladılar. Kurtuba'da olup bitenler bunu göstermektedir. Şöyle ki: Bu şehirde, fetih esnasında yapılan anlaşma gereği *San Vicetne kated-rali* dışındaki bütün kilise ve manastırlar yıkılmış; adı geçen katedral ise halka bırakılmıştı. Müslümanlar bir müddet anlaşmaya riayet ede-rek katedrale dokunmadılar. Ne var ki, Suriyeli Arapların (Şamiyyûn) gelişiyile şehir nüfusunun kalabalıklaşması ve buna bağlı olarak o sırada şehirde bulunan mescidlerin ihtiyaca cevap verememesi üzerine, daha önce Dimeşk ve Emesa'nın fethi esnasında yapıldığı gibi, Kurtuba'da da San Vicente katedralinin yarısı hristiyanların elinden alındı... Öteki anlaşmalar da benzeri bir akıbete düşer oldular, öyle ki, IX. yüzyılda gereklerine riayet edilen bir anlaşma hemen hemen kalmamış gibiydi. bir başka ifadeyle, Araplarca fethedilen öteki ülkelerde ne olduysa, İsp-anya'da da o oldu: Başlangıçta tatlı ve hümanist bir görünüm akset-tiren İslâm idaresi, daha sonra sert ve toleranssız bir despotizme dö-nüştü. Endülüs fatihleri, IX. yüzyıldan itibaren Hz. Ömer'in "İslâmın bekası için biz, kendi zamanımızdaki; torunlarımız da kendi zamanların-daki hristiyanları ezmeliler" şeklindeki tavsiyesine harfi harfine uygu-lamaya koydular."<sup>91</sup>

Arab'ı medenî hayata yabancı, İslâmı ise insan hürriyetine düş-man ve baskıcı bir din olarak gören *Simonet*<sup>92</sup> de, bu peşin hükmünün tabii bir neticesi olarak *Dozy*'in paralelinde düşünmekte ve düşüncesini *Dozy*'in verdiği bilgilere ek olarak, X. *Alfonso'nun "Cronica"sında* yer alan "Müslümanlar, İspanya'nın fethini gerçekleştirebilmek için, baş-langıçta halkı vaadlerle kandırdılar. Ancak, istediklerine ulaşınca, vaad-lerinin tam tersine, kiliseleri soydular" şeklindeki bir rivayetle de des-teklemektedir<sup>92</sup>.

*Ashtor* tarafından ileri sürülen iddia da, kısmen *Dozy* ve *Simonet*'i destekler mahiyettedir. Bu iddiaya göre, müslümanlar, İşbiliyye'deki katedrali, fetih sırasındaki anlaşmaya muhalif olarak bilahere şehrin merkez camii haline getirmişlerdir<sup>94</sup>.

91 *Dozy*, *Historia*, II, 52-55.

92 *Simonet*, I, 132.

93 *Simonet*, I, 67.

94 *Ashtor*, 307.

Görüldüğü gibi, özellikle Dozy ve Simonet, fetih sonrasında İslam hakimiyetindeki gayr-ı müslimlerin durumuyla ilgili olarak genel bir hüküm vermektedirler. Eğer doğru ise, bu hükme göre, müslüman fatihler, Hz. Ömer'in tavsiyesi istikametinde yerli halkla yaptıkları anlaşmalara fetih sonrasında riayet etmemişler, dolayısıyla, bu anlaşmalarla yerli halka taahhüd ettikleri dinî hak ve hürriyetleri göz ardı etmişlerdir. Öte taraftan, bu hüküm, Endülüs'deki sekiz asırlık İslâm hakimiyeti döneminin tamamı için geçerli olduğunu ihsas ettiren bir uslûba da sahip bulunmaktadır. Yani, bir bakıma, gayr-ı müslim halkın dinî statüsü bakımından İslâm hakimiyetinin yargılanması ve neticede mahkum edilmesi anlamına da gelmektedir. Çünkü, doğru olması halinde, bu hüküm gereği ister istemez, müslümanların fetih sonrasında gayr-ı müslimlerin dinî hukukunu hiçe sayan fırsatçı ve müstebit bir idare gerçekleştirdikleri, böylece de, bir taraftan Kur'an'ın gayr-ı müslimlere toleransla davranılmasını telkin eden tavsiyelerine, Hz. Peygamberin bu tavsiyeler doğrultusundaki sünnetine, diğer taraftan da fetih esnasındaki kendi uygulamalarına muhalif bir tavır içine girdiklerini, neticede Endülüs'de dinî hayata toleransın değil, taassub ve baskının hakim olduğunu kabul etmek zorunda kalacağız. Söz konusu hüküm doğru ise, tasdik etmemiz gereken husus bu. Ancak, bu hüküm gerçekten de doğru mudur? Bu hüküm verilirken dayanılan delillerin sıhhat derecesi nedir? Kısacası, bu hükmün tarihî kıymeti nedir?

Bu soruların cevabının bulunabilmesi için, öncelikle yapılması gereken iş, üzerinde durulan hükme mesned teşkil eden delillerin tarihî kıymetinin tartışılması olmalıdır. Nitekim, biz de, bu istikamette hareket ederek yukarıda adları geçen araştırmacıların ileri sürdükleri delilleri tek tek ele alıp değerlendirmesini yapmak istiyoruz. Bunun için de Dozy ile işe başlıyoruz.

Dozy'in verdiği malumât şu unsurları ihtiva etmekteydi:

1) Müslüman fatihler, Kurtuba'nın fethi sırasında San Vicente katedrali dışındaki bütün kilise ve manastırları yıkmışlar; sadece adı geçen kiliseyi anlaşma gereği halka bırakmışlardır,

2) Müslümanlar, Suriyeli askerler gelene kadar anlaşmaya riayet ettiler. Ancak, Suriyeli askerler gelince, Kurtuba'da müslüman nüfus kalabalıklaştı. İşte bu durumda müslümanlar anlaşmaya aykırı olarak M. 747 senesinden sonra San Vicente katedralinin yarısını hristiyanların elinden alarak camie çevirdiler.

3) Müslümanlar bu anlaşma gibi öteki anlaşmaları da ihlal ettiler. IX. yüzyıl ortalarına gelindiğinde şartlarına riayet edilen bir anlaşma hemen hemen kalmamış gibiydi.

4) Bu icraatlar, Hz. Ömer'in "İslâmın bekası için, biz kendi zamanımızdaki, torunlarımız da kendi zamanlarındaki hıristiyanları ezmeliler" şeklindeki tavsiyesinin harfi harfine tatbikata konmasıdır.

Şimdi, madde sırasına uyarak Dozy'in sunduğu bu malumatın tarih gerçekliğini tartışalım.

1) Kurtuba'nın fethi esnasında, San Vicente katedrali dışında bütün kilise ve manastırların yıkıldığı şeklindeki görüş, vaâkiyadan uzak, mesnedsiz bir iddia özelliği taşımaktadır. Zira, Dozy'le aynı kanaati paylaşan Simonet'in bile itiraf ettiği gibi, fetih sonrasında Kurtuba'da San Vicente katedrali ile birlikte başka kilise ve manastırlar da her hangi bir tahrip alameti taşımaksızın ayakta duruyordu.<sup>95</sup> Keza, konu ile ilgili bir başka araştırmanın<sup>96</sup> ortaya koyduğu bazı sonuçlar da bu hususu teyid eder mahiyettedir. Bu araştırma sayesinde fetihden bir asrı aşkın bir süre sonra bile Kurtuba'nın içinde San Cipriano, Santa Eulalia bazilikalarının, Tabanos, San Cosmey Damian manastırlarının, ayrıca hıristiyan devletlerden gelen missafir kral ya da elçilere tahsis edilmiş ufak bir kilisenin; kenar mahallelerinden el-Tarrazin'de bir bazilikanın, el-Rakkak'ın'de el-Harkâ (bir diğer adı el-Esraâ) kilisesinin, el-Bur'cdâ ise, Fausto, Yanuario ve Marcial adlarında üç azize tahsis edilmiş bir başka bazilikanın varlığını öğrenmiş bulunuyoruz. Mamâfih, fetih sonrasında Kurtuba'da varlığı devam eden kilise ve manastırların sırf yukarıda adları geçenlerden ibaret olduğunu düşünmek yanlıtıcı olabilir, zira, haklarında günümüze bilgi ulaşamamış başka mabedlerin varlığı da pek âlâ mümkündür.

O halde verilen bu bilgilerden anlaşılıyor ki, Kurtuba'daki hıristiyan cemaati, San Vicente katedralinden başka mabedlere de sahip bulunuyorlardı. Yine anlaşılıyor ki, Dozy'in bu husustaki iddiası tarihi gerçeklerle pek bağdaşmamaktadır.

2) Suriyeli askerlerin gelmesi ve böylece Kurtuba'da müslüman nüfusu kalabalıklaşması üzerine, daha önceki anlaşmaya muhalefet edilerek 747 senesinden sonra, San Vicente katedralinin yarısına mesci-

95 Simonet, I, 201.

96 L. Torres-Balbas, "Mozarabias y Judarias de las ciudades hispanomusulmanes", Al-Andalus, XIX (1954), 176-177.

de çevrilmek üzere el konulduğu da doğru değildir. Çünkü, adı geçen katedralin yarısına 747 senesinden sonra değil, Kurtuba fethedildiği zaman el konmuştur. Nitekim, İbn İzarî'nin, Endülüs'ün meşhur tarihçisi er-Razî (324 /936)'den naklettiği şu rivayet, konuya önemli bir açıklık getirmektedir:

“er-Razî, fakih Muhammed b. İsa'dan rivayetle şöyle dedi: Müslümanlar, Endülüs'ü fethettikleri zaman, Halid ve Ebû Ubeyde'nin sulhla ele geçirilen Suriye ve öteki yerlerdeki kiliseleri, hıristiyanlarla yarı yarıya bölüşmelerini örnek alarak<sup>97</sup> Kurtuba'daki büyük katedrali (San Vicente katedrali) ikiye taksim ettiler. Kendilerine düşen kısmı camie çevirdiler...”<sup>98</sup>

Yine, Zikr'deki bir rivayet te aşağı yukarı aynı anlamdadır:

“Tarık b. Ziyad, Kurtuba'ya girdiğinde, büyük katedralin yarısının camie çevrilmesini emretti, diğer yarısı ise hıristiyanların elinde kaldı.”<sup>99</sup>

Öte taraftan, Suriyeli askerlerin gelişi, katedralin yarısına el koyma, dolayısıyla anlaşmayı ihlal sebebi olarak gösterilemez. Çünkü, Suriyeli askerler, Endülüs'e 123 /741 senesinde geldiler; kuzeydeki Berberi isyanlarını bastırdıktan sonra, 742'de Kurtuba'ya girdiler.<sup>100</sup> Her ne kadar, ilk bakışta, onların gelişiyle Kurtuba'da müslüman nüfusa on – oniki bin kişinin birden eklendiği ve bu durumun daha geniş bir ibadet mahalline ihtiyaç hissettirdiği düşünülebilir –ki Dozy böyle düşünmektedir– ise de, Suriyelilerin gelişinin hemen akabinde Maride ve Sarakosta'da baş gösteren yeni isyanlar üzerine, şehirdeki müslümanların önemli bir kısmı, asker olmaları hasebiyle, zikredilen mahallere gitmişler; böylece, Kurtuba'nın nüfusundaki bir anlık artış, çok geçmeden tersine dönmüştür.<sup>101</sup> Ayrıca, 125 /743 senesinde halife Hişam b. Abdilmelik tarafından Endülüs'e vali olarak gönderilen Ebu'l-Hattar Husam b. Dırar el-Kelbî, ilk iş olarak Suriyeli askerlerin Kurtuba ye-

97 Halid b. Velid ve Ebu Ubeyde'nin sulhla fethettikleri her yerde kiliselerin ikiye taksim edilmesi söz konusu değildir. Dimesk'in fethi sırasında böyle bir uygulamanın varlığından söz ediliyorsa da, el-Vâkıdî, bu haberin doğru olmadığını ifade etmektedir. Bkz. el-Belazurî, 129 (TT. 176). Buna mukabil, Humus fethedildiğinde, Yuhanna kilisesinin dörtte birine el konulması ilse bir vâkıdır. Bkz. el-Belazurî, 137 (TT., 187); Fayda, 142.

98 İbn İzarî, II, 229.

99 Zikr, 36. Keza İbn Abdilhakem'in bir rivayeti de, Suriyelilerin gelmesinden önce Kurtuba mescidinin mevcut olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Futûhu İfrikkiye ve'l-Endelus, nşr. E. et-Tabbâ', Beyrut 1964, s. 100.

100 Ahbâr, 42 vd.

101 Bu esnada meydana gelen dahilî isyanlar hakkında bkz. Levi-Provençal, IV, 28 vd.

rine, kaynaklarda *el-Kuveru'l-Mucennede* adıyla geçen Neible, İsbiliye, İlbire, Ceyyan (Jaen), Reyyo, Şezûni (Sidonia), Tudmir (Murşiye), el-Ceziretu'l-Hadrâ (Algeciras), Bace (Beja)'ya yerleştirilmelerini sağlamış<sup>102</sup>, böylece, 743 senesinde artık Kurtuba'da yaşayan Suriyeli asker kalmamıştır. Anlaşılan o ki, Dozy, sadece, Suriyeli askerlerin Kurtuba'ya gelişlerini nazar-ı dikkate almakta, ancak, bu askerlerin Kurtuba'yı terkedişleriyle ilgili sonraki gelişmeleri göz ardı etmektedir. Böyle olmasaydı, 747 senesinde gerçekleştiğini ileri sürdüğü San Vicente katedralinin yarısının mescide çevrilmesi hadisesini, 747 senesinden dört sene önce Kurtuba'yı tamamen boşaltmış olan Suriyeli askerlere bağlar mıydı? Yani, Kurtuba'da 743'ten beri Suriyeli asker yoktur ki, bu askerlerden kaynaklanan bir rüfus atışından ve buna bağlı olarak 747 senesinde yukarıda zikredilen katedralin yarısına el konulması hadisesininde yukarıda zikredilen katedralin yarısına el konulması hadisesinden söz edilebilsin.

3) Doğrusu, Endülüs tarihi üzerinde bir çok araştırmanın sahibi bir müsteşrik olması cihetiyle, Dozy'den, müslüman fatihlerin fetih sonrasında, fetih sırasında yaptıkları öteki anlaşmaları da ihlal ettikleri ve gayr-ı müslim halka karşı müsamahasız davranmaya başladıkları şeklinde bir genellemeye gitmesi beklenmezdi. Ne var ki, araştırmacının diğer bazı meselelerde olduğu gibi bu hususta da takındığı subjektif tavrı, onu böyle bir yanılığa düşürebilmiştir. Onun asıl hatası, istisnai bir uygulamayı, genel bir hüküm vermek için yeterli saymış olmasıdır. Söz konusu uygulama şöyledir: Endülüs fethedilince, fetih esnasındaki yarıdamlarından dolayı son Vizigot krallarından Wizita'nın oğullarına, babalarından kalan miras yapılan bir anlaşma ile teslim edilir. Ancak, daha sonra Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu olan I. Abdurrahman (138-172/756-788), bir sefer esnasında yanında bulunan Witiza'nın Artobas (Ardabasto) adlı oğlunun yerli halk nezdinde sahip olduğu nüfuzu görür ve onun bu durumunu kıskanarak, sefer dönüşünde mülklerini müsadere eder<sup>103</sup>. Dozy, İbnu'l-Kütiyye'nin söz konusu uygulamayı anlatan rivayetinin buraya kadar olan kısmını almakta ve buradan hareketle I. Abdurrahman'ın fetih esnasında yapılan anlaşmayı ihlal ettiğini söylemekte, bununla da kalmayarak, diğer anlaşmaların da aynı âkibete düşer olduklarını ifade etmektedir.

102 İbnu'l-Kütiyye, 43; Lisanuddin İbnu'l-Hatib, *el-İhâta fi Ahbari Gırnata*, nşr. M.A. İnan, Kahire 1973, I, 102; İbnu'l-Abbâr (659/1260), *Kitâbu'l-Hulleti's-Siyerâ*, nşr. H. Mu'nir, Kahire 1963, I, 61.

\* 103 İbnu'l-Kütiyye, 57-58; Dozy, *Historia*, II, 54.

İbnu'l-Kätîyye'nin söz konusu rivayetinden açıkça anlaşıldığı gibi, Abdurrahman'in mesrû bir sebep olmaksızın Artobas'ın müllelerini müsadere ettiği doğrudur. Keza, onun bu tutumunun fetih esnasında yapılan anlaşmayı ihlal olduğu da açıktır. Ne var ki, rivayetin Dozy tarafından aktarılmayan geri kalan kısmında, I. Abdurrahman'ın, Artobas'ın yapmış bir görüşme sonunda, yaptığı işin hatalı olduğunu anlayarak, müsadere ettiği toprakları geri iade ettiği, üstelik, Artobas'ı, gönüllü almak için bölüklerde para ve hediyeler vererek, hristiyan cemaatinin lideri<sup>104</sup> olarak tayin ettiği belirtilmektedir. Yani, rivayette hem ihlal den hem de bu ihlalin telafisinden söz edilmektedir. Oysa Dozy, rivayetin yarısını alıp diğer yarısını atmakta, böylece de en azından bir usul hatası yapmaktadır.

Dozy, öteki anlaşmaların da aynı âkîdete düğar olduklarını söylemekle beraber, bu hususta başka bir misal vermemektedir.

Kendi konumuz açısından bakacak olursak, aslında, Dozy'nin sunduğu yukarıdaki hadise, dini hayata ilgili bir ihlali ihtiva etmemektedir. Dolayısıyla araştırmanın, söz konusu hadiseye dayanarak vardığı ve dini hayata da sınırlı kılınmak istediği hüküm, bizim konumuz açısından her hangi bir öneme sahip bulunmamaktadır. Yani, I. Abdurrahman'ın daha sonra telafi ettiği sözü edilen ihlal, tek bir zimmînin arzularıyla ilgili bir ihlal olup, dini hayata yönelik bir yön taşımamaktadır.

Dozy'nin müslüman fatihlerin fetih sonrasında gayr-i müslim halka karşı sert ve müsamahasız bir tutum içine girdikleri şeklinde görüşüne gelince, bu görüşü, aynı Dozy'nin bu konuyla yakından ilgili bulunan bir başka görüşüyle tenkid etmek daha da yerinde olacaktır. Endülüs'te testis edilen İslam idaresinin hristiyan halk açısından, Vizigot idaresinden daha iyi olduğunun söylenen Dozy, devamlı şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Önceden içinde bulundukları ortamla karşılaştırıldığında, hristiyanlara müslümanlar tarafından sağlanan yeni ortam daha ağır değildi. Buna bir de Arapların zaten toleranslı kimse olarak kabul edildiği. İdari otorite açısından dindar olmadıkları -ki idari otoritenin aşırı dindar olması kesinlikle istisnai bir haldir- kimse için dini hayatına karışmaz, müslüman olması için gaba sarfetmezdi. Hristiyan halk ta bu durumun farkında idi. Kendilerine gösterilen müsamaha ve adaleten memnun olarak, müslü-

104 Endülüs'te hristiyan cemaatinin idaresine "Comes" adı verilmektedir. Bu kişi, hristiyan halkı temsil eder, ve bu halkın dahilî idaresinden sorumludur. Bkz. İbnu'l-Hattâb, I, 103, 3 no'lu dipnot.

manların idaresi altında yaşamayı, Cermenlerin ya da Frankların idaresi altında olmaya tercih ediyorlardı. Nitekim, bütün VIII. yüzyıl boyunca, meydana gelen bir çok ayaklanmada bir -iki istisna dışında -bunlar da bazı Arapların tesiriyle olmuştur- hıristiyan halk görülmemektedir.”<sup>105</sup>

4) Dozy'in, Hz. Ömer'i bilahere Endülüs fatihlerinin harfi harfine tatbikata koyduklarını iddia ettiği “İslâm bekası için, biz kendi zamanımızdaki, torunlarımız da kendi zamanlarındaki hıristiyanları ezmeliler”<sup>106</sup> şeklinde bir tavsiyenin sahibi olarak takdim etmesi, onun Hz. Ömer dönemi hakkındaki bilgi eksikliğini göstermektedir. Zira, kaynaklardan ortaya çıkan gerçek şudur ki, Hz. Peygamberin tavsiyesi olan gayr-ı müslim tebaaya adalet ve insafla davranılması hususunda Hz. Ömer son derece hassas davranmıştır. “Kaynaklarımız, Hz. Ömer zamanında bu prensiplerin çiğnendiğini gösteren örneklerle hemen hiç yer vermemişlerdir. Buna karşılık, Hz. Ömer'in gayr-ı müslimlerin hukukuna saygılı davrandığını gösteren pek çok örnek kaynaklarda yer almıştır. Âdil halife, Suriye kuvvetleri genel komutanı Ebû Ubeyde'ye gönderdiği bir mektupta, müslümanların zimmilere zulüm ve haksızlık etmelerine mani olmasını emretmiştir. “O, harâc ve cizyenin gayr-ı müslimlerden nasıl toplandığını âmillerine sormuş; zorla veya anlaşma şartlarından fazla bir şey alınmamasına dikkat etmiştir. O, zimmilere haksızlık edilmesine izin vermemiş ve onların, can, mal ve namuslarının korunmasına büyük özen göstermiştir.”<sup>107</sup>

Dozy'den sonra şimdi de gelelim Simonet'in Dozy'ninki ile paralellik arzeden görüşünü dayandırdığı X. Alfanso'nun rivayetinin değerlendirilmesine. Hemen belirtelim ki, biz bu rivayetin gerçekleri aksettirdiği kanaatini taşıyoruz. Şu deliller bizi bu kanaate ulaştırmaktadır:

1) Endülüs tarihiyle ilgili ilk İslâm ve Hıristiyan kaynaklarında bu rivayeti teyid eder bir bilgi bulunmamaktadır. Meselâ, fethin ve fetih sonrası gelişmelerin şahidi olan Bâceli hıristiyan tarihçi İsidoro, böyle bir uygulamadan hiç söz etmemekte, bilakis, müslümanların hıristiyanları kendi dinleriyle baş başa bıraktıklarını söylemektedir.<sup>108</sup> Gerçi, bazı İslâm kaynaklarında Maride'nin fethi sırasında, müslüman askerlerin bu şehirdeki kiliselerin mal varlıklarına el koydukları rivayet edilmiş-

105 Dozy, Historia, II, 48. Benzeri bir görüş için bkz. Cagigas, I, 632., Mu'nis, 412.

106 Dozy, bu sözü, Ebû İsmail el-Basrî'nin Futûhu's-Şâm (Calcuta 1854) adlı eserinden nakletmektedir. Biz maalesef bu eseri görme imkânına sahip olmadık.

107 Fayda, 166.

108 Espana Sagrada, VIII, 306 vd.



tir<sup>109</sup>. Ancak, bu uygulama, şehrin teslimi için yapılan anlaşma çerçevesinde gerçekleşmiştir; yoksa anlaşmada verilen garantilere aykırı olarak kiliselerin mal varlıklarına daha sonra el konulması gibi emr-i vâki kabildinden bir durum söz konusu değildir.

2) Söz konusu rivayetin yer aldığı “Cronica General De Espana” XIII. yüzyılın sonlarına doğru, hem kral hem de bilgin bir kişi olan X. Alfonso tarafından kaleme alınmıştır. Eserin kaleme alındığı dönem, Endülüs’de İslâma karşı XI. yüzyılda açılan haçlı savaşının hristiyanlar lehine büyük bir heyecanla devam ettiği dönemdir. İslâm dini ve müslümanlar Endülüs içindeki ve dışındaki geçmiş tarih ve kültürleriyle birlikte “*can düsmanı*” ilan edilmiştir. Kilisenin desteğiyle bir taraftan İslâm hakimiyetindeki toprakların istilası için askerî seferler düzenlenmekte, diğer taraftan ise İslâmı ve İslâm tarihini kötüleyen amansız bir propaganda yürütülmektedir. X. Alfonso, işte böyle bir ortamda yetişir ve daha sonra Kastilya (Castilla) Krallığı’nın başına geçer. Babası III. Ferdinand’ın izinden yürüyerek Endülüs müslümanlığına karşı yürütülen haçlı savaşının ateşli bir bayraktarı olarak tebarüz eder. Koyu bir hristiyan olması, onu İslâma ve bütün müslümanlara düşman kılar. İşte bu ruh haleti içerisinde kaleme aldığı “Cronica”sı müslümanlara karşı duyduğu kin ve düşmanlığı ortaya koyan bilgilerle doludur. İslâmın doğuşunu, Hz. Peygamber’in vefatını, İslâm fetihlerini anlatırken, gerçek tarihî bilgilere değil, İslâm dininin yayılmasından rahatsız olan kilise mensuplarının halkın zihnini çelmek için uydurdıkları sahte rivayetlere dayanmaktadır. Misaller verelim:

X. Alfonso, “Cronica”da Hz. Peygamberin doğumunu gençliğini ve peygamber oluşunu özetle şöyle anlatmaktadır:

(Hz.) Muhammed, Arabistan’ın kithık içinde olduğu, insanların otları yediği bir zamanda 580<sup>110</sup> senesinde doğdu. Sekiz yaşına bastığında, fen ilimlerini, hristiyan ve yahudi kutsal metinlerini öğrenmeye başladı. Bu kaynaklara dayanarak daha sonra kendi sapık mezhebini kurdu. Onüç yaşında iken dedesi ile Kudüs’e gitti. Döndüğünde fakirlik sebebiyle Hadaya(?) adlı dul bir kadının hizmetine girdi. Yirmibeş yaşına geldiğinde kraliçe Hatice(? !)’nin hizmetine girdi. Bu sırada sihribazlıkta artık iyice ustalaşmıştı. Sonra, sapık bir rahip olan Juan’la birlikte Mısır ve Filistin’e bir çok seyahat yaptı. Hristiyanlara ve yahudilere karşı kendisini savunmak için Juan’dan Hristiyanlık ve Yahudilik hakkın-

109 *Ahbâr*, 26; el-Makkarî, I, 253.

110 Halbuki, bilindiği gibi Hz. Peygamber 570 (veya 571) yılında dünyaya gelmiştir.

da pek çok şey öğrendi. Bu öğrendiklerinin hepsi de asılsız sapık görüşlerdi. Bundan sonra, Hatice'yi, kendisinin yahudilerin geleceğini haber verdikleri peygamber olduğunu inandırdı. Ardından öteki Arapları da inandırdı. Vaazlarında Eski ve Yeni Ahid'i esas alıyor, ancak onun üzerine yeni ayetler ilave ediyordu. Böylece Yüce Tanrımızın İncil'ini bozdu<sup>111</sup>.

X. Alfonso'dan öğrendiğimize göre, Hz. Peygamber, İslamiyeti yaymak üzere Afrika'ya hatta İspanya'ya kadar gitmiştir(?):

“Muhammed, sapık mezhebini İspanya'da yaymaya başladı, fakat Aziz İsidoro'nun müridlerinin karşı koymak üzere ona doğru yönelmeleri üzerine, kaçarak İspanya'yı terketmek zorunda kaldı. Bununla beraber, Afrika ve Arabistan'da insanları kandırmaya devam etti”<sup>112</sup>

Müellifimiz, bugüne kadar bilinenlerin aksine, Hz. Peygamberin kırk yaşında Arabistan'a kral olduğunu, bundan yedi sene sonra ise kendi dinini tebliğe başladığını belirttikten sonra, şöyle devam etmektedir:

“... Cebrail'in kendisine vahiy getirdiğini iddia ederek pek çok yalanlar söyledi. Bunlar, Kur'an dedikleri kitabı teşkil eden surelerdir. Bu surelerde ne yalanlar yazılmadı (!) Onları okumak, işitmek ve tatbik etmek, ne utandırıcı bir şeydir. Aldatılmış ve günah bataklığına saplanmış insanlar, bu surelere inandılar; bugün de aynı durumlarını devam ettirmekteler ve Tanrı'nın bozulmamış dini olan Hıristiyanlığı, gerçek inancı, kabule yanaşmamaktadırlar”

Alfonso, Hz. Peygamber'in vefatını ise şöyle anlatmaktadır:

“Muhammed ölünce, üç gün içerisinde yeniden dirilmesini beklediler. Beklentileri boşa çıktı. Onbirinci günde, cesedi köpekler tarafından parçalanmış bir halde bulundu.”<sup>113</sup>

Olayın muasırı hıristiyan bir kaynak<sup>114</sup> tarafından bile İspanya'nın müslümanlarca fethi, hıristiyan halkın hayrına yorumlanır ve fatihlerin yerli halka tanıdığı dinî hürriyet takdir edilirken, Cronica'sını fetihden tam beş asır sonra kaleme almış olan X. Alfonso, müslüman fatihleri, kaba, rezil, aldatıcı ve “Karanlık bir gecede koyun sürüsüne dalmış aç bir kurttan daha vahşi ve tehlikeli” kimseler olarak nitelemektedir<sup>115</sup>.

111 A.G. Solalinde, *Antologia de Alfonso el Sabio*, Madrid 1960, 91.

112 Solalinde, 92-95.

113 Solalinde, 98.

114 Espana Sagrada, VIII, 306-309.

115 A. Chejne, *Historia de Espana Musulmana*, Madrid 1980, s. 115.

Verdiğimiz bu örneklerin de açıkça gösterdiği gibi, Hz. Peygambere ve İslâm dininin kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'e bu kadar peşin hükümlü yaklaşan ve müslüman fatihleri, gerçekleri tamamen tersyüz ederek bu derece menfi bir nitelemeye tâbi tutan X. Alfonso'dan "can düşmanı" ilan ettiği müslümanların Endülüs'teki fetih sonrası icraatlerine tarafsız yaklaşmasını ve onlar hakkında gerçeğe yakın bilgiler aktarmasını nasıl bekleyebiliriz? Yine aynı sebeplerle, onun tenkid konusu olan yukarıdaki rivayetine nasıl güvenebiliriz?

Şimdi de Ashtor'un müslümanların İşbiliye'deki katedrali, fetih esnasında yapılan anlaşmaya aykırı olarak, sonradan şehrin merkez camii haline çevirdikleri şeklindeki görüşüne gelince. Bu görüş, son derece zayıf bir iddiadan öteye geçemez. Zira, öncelikle araştırmacının kendisinin bu malumatı nereden aldığını, ya da hangi tarihî dökümanın kendisini bu görüşe ulaştırdığını belirtmemektedir. Sonra, el-Hımyeri'nin de gayet açıkça ifade ettiği gibi, İşbiliye'deki merkez camii, şehrin surlarıyla birlikte II. Abdurrahman (M. 822-852) tarafından inşaa ettirilmiştir. Ayrıca, aynı müellifin, câmi hakkında verdiği bilgilerden, katedralden çevrilme olduğuna delalet edebilecek bir ip ucu da bulunmamaktadır<sup>116</sup>.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden biz şöyle bir sonuca ulaşmaktayız: Gerek Dozy gerek Simonet gerekse Ashtor, anlaşmaların fetih sonrası durumu ile ilgili yorum ve hükümlerinde gerçekçi değildirler. Zayıf delillere dayanarak genel hükümler çıkarmaya kalkışmaları, onları özellikle Dozy ve Simonet'i, bu duruma düşürmüştü. Pek tabii olarak bunda, meseleye peşin hükümle yaklaşmış olunmasının da rolü bulunmaktadır.

Doğrusu, bizim elimizdeki bilgiler, Dozy ve Simonet'in savunduğu görüşün aksine, müslüman idareciler'in, istisnaî bazı uygulamalar dışında, daha önce yaptıkları anlaşmalara riayete özen gösterdiklerini, müsahadan ayrıldıklarının iddia edildiği zamanlarda yaptıkları anlaşmalarda da, anlaşmaya taraf olan zayıf muhataplarının hukukunu göz önünde bulundurduklarını ve akarsu taraf ihlal etmedikçe, mevcut anlaşmalara riayet ettiklerini, hattâ, karşı taraf herhangi bir anlaşmayı ihlal etmiş, ancak daha sonra hatalarını telafi etmek istemişlerse, eski anlaşmanın geçerliliğini kabul ettiklerini göstermektedir. Şimdi bu kanaetimizi destekleyen misallerden bir kaçına kısa bir göz atalım:

116 el-Hımyeri, 20. Ayrıca bkz. Zikr, 142.

Daha önce ortaya koyduğumuz gibi, müslüman fatihler, M. 711 senesinde Kurtuba'yı zabtettiklerinde San Vicente katedralinin yarısına el koyarak mescide tahvil etmişlerdi. Bu kadırlık mekan, uzun süre, müslümanların ihtiyacını karşılamaya yetti. Ancak, I. Abdurrahman döneminde (138i-172/756-788), gerek Endülüs'e olan göçler gerekse yerli halktan bazı kimselerin İslâmlaşması sebebiyle, müslüman nüfusta görülen önemli artış karşısında, Kurtuba'daki bu mescid yetersiz kaldı. Bunun üzerine, Abdurrahman, mescidi genişletmek istedi. Bunun tek yolu da, adı geçen katedralin hâlâ kilise olarak kullanılan diğer yarısının mescide katılmasından geçiyordu. Ancak bu nasıl olacaktı? En eski ve güvenilir Endülüs tarihçilerinden biri olan er-Razî (324/936)'nin verdiği bilgilere göre, I. Abdurrahman, hıristiyan halka önce mescidi genişletmek istediğini, bunun için ellerindeki kısmı kendisine bırakmalarını istedi. Fakat, onlar bu isteğe karşı çıktılar. Bunun üzerine, Abdurrahman, *fetih sırasında yapılan anlaşmaya vefasından dolayı*, onlara 100.000 dirhem para teklif etti. Hıristiyanlar, bu teklifi kabul ettiler, bundan başka, harap halde bulunan bazı küçük kiliseleri tamir ederek yeniden ibadete açma izni de aldılar<sup>117</sup>.

Yine I. Abdurrahman, 150/767 senesinde, Castilla halkıyla bir anlaşma yapmış ve bu anlaşmada, hıristiyan halka, müşterek cizye<sup>118</sup> ödemeleri karşılığında, canlarının, mallarının ve *dinlerinin himaye altında* bulundurulacağını, ve kendileri ihlal etmedikleri sürece anlaşmada verilen garantilerin bâki kalacağını taahhüd etmiştir<sup>119</sup>.

I. Abdurrahman'ın torunu II. Abdurrahman'ın emirliği döneminde (M. 822-852) Mayorka (Mallorca)'nın<sup>120</sup> hıristiyan halkı, daha önce yapılan anlaşmayı bozarak, bölgedeki müslümanlara düşmanca davranmaya başlamışlardı. Emir, bu duruma son vermek için, adaya asker gönderdi. Neticede, hıristiyan halk, tekrar itaat altına girmeyi kabul etti ve Abdurrahman'dan eski anlaşmanın yenilenmesini talep ettiler. O da onların bu isteğini kabul etti<sup>121</sup>.

117 İbn İzarî, II, 229.

118 Kendileriyle anlaşma yapılan gayr-ı müslim bir cemaatten, cizye ayrıca tasrih edilmeksizin, yıllık ödeyecekleri belirli bir miktarın istenilmesine genel olarak müşterek, Cizye denilmektedir. Bkz. Fayda, 72 vd.

119 es-Sûfi, II, 87-88.

120 Akdeniz'de İspanya'ya ait Balear Adalarından en büyüğüdür. El-Hımyerî (s. 188) burasının H. 290 senesinde fethedildiğini söylemekteyse de, yeni yapılan bir araştırma, daha 89 senesinden itibaren bu adaların bir kaç kez fethedildiğini ortaya koymaktadır. Bkz. İsmâ Salim Sisalim, *Cuzuru'l-Endelusi'l-Mensiyye*, Beyrut 1984, 54 vd.

121 İbn Hayyan, II, 3; İbn İzarî, II, 89.

Vereceğimiz bu son misal ise, III. Abdurrahman dönemine (M. 912-950) aittir. Hüsen 'nin rivayetine göre, devletle yaptıkları anlaşma gereği, isyan ettikleri kaleleri terkederek Kurtuba'ya yerleşen hristiyan topluluğundan birisinin karısı müslüman olur ve hristiyan kocasından ayrılmak için, Kurtuba kadısından yardım ister. Kadı, bu talebi hemen kabul eder. Bu sırada hâcib (Başvezir) olan ve III. Abdurrahman tarafından sevilen Bedr b. Ahmed, Ya'lâ isimli birisiyle kadıya şu mesajı ulaştırır: "*Kurtuba'daki bu hristiyanlar, bir anlaşma çerçevesinde kalelerini terkederek buraya yerleştiler. Onlara kötü muamelede bulunmak doğru olmaz. Anlaşmalara sadık kalınması gerektiğini sen herkesten daha iyi bilirsin. O hristiyanla karısını kendi hallerine bırak.*" Kadı, hâcibin bu isteğine menfi cevap verir. Bunun üzerine Ahmed b. Bedr kadıya son olarak şu mesajı ulaştırır: "*Ben, hak-hukûk konusunda sana itiraz etmiyorum. Senden tek istediğim, zimmet akdine sahip bu insanların haklarını muhafaza hususunda temkinli davranmandır. Onların haklarına riayet edilmesi gerektiğini, zaten sen, herkesten daha iyi bilirsin*"<sup>122</sup>.

Üç farklı idareciye, dolayısıyla üç farklı döneme ait bu misaller bize neyi göstermektedir?

Birinci ve ikinci misaller, devletin kendisinin güçlü, muhatabının ise son derece zayıf olduğu bir anda bile, daha önce yaptığı anlaşmanın çiğnenmemesini, ahde vefanın bir gereği olarak telakki ettiğini; yine benzeri bir ortamda yaptığı bir başka anlaşmayı, güçlü olduğu için sırf kendi isteklerini yansıtacak bir biçimde değil, aksine, her iki tarafın haklarını ve yükümlülüklerini ihtiva edecek bir usupla dikte ettirmiş olduğunu; üçüncü misal, devletin, anlaşmayı ihlal eden tarafı, ihlal ettikleri anlaşma sayesinde kazandıkları haklardan tamamen mahrum bırakması mümkün olduğu halde, böyle bir uygulama yerine, karşı tarafın pişmanlığını dikkate alarak, eski anlaşmayı geçerli kabul etmek suretiyle affı ve müsamahayı tercih ettiğini; son misal ise, devletin, gayr-ı müslim tebanın sahip olduğu zimmet akdini korumada ne kadar hassas ve ısrarlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Işin burasında, konu ile ilgili bir başka noktaya daha dikkat çekmek istiyoruz. Şöyle ki: Yukarıda da belirttiğimiz gibi, istisna kabilinden de olsa, bazı idarecilerin, gayr-ı müslimlerin hakları hususunda yeterince hassas davranmadıkları hattâ menfi icraatlarda buldukları vâki olmuştur. Ne var ki, bu icraatlaer, çok geçmeden ya icraat sahipleri

<sup>122</sup> Muhammed b. Hâris el-Hüsenî (361/971), *Kudâtu Kurtuba*, nşr. Heyet, Kahire 1966, s. 107.

ya da onlardan sonra iş başına gelen idareciler tarafından hemen telafi edilmişler, böylece, bu tür icraatlerin süreklilik kazanmasına fırsat verilmemiştir. Diğer taraftan, menfî icraatlerin muhatabı olan gayr-ı müslimler, sıkıntılarını en üst otoriteye dahî ulaştırma imkanına sahip olmuşlardır. Mesela, fetih sonrası hadiselerle şahit olmuş hıristiyan tarihçi İsidoro'dan intikal eden bilgilere göre, Anbese b. Suheyb el-Kelbî adlı vali (102-106/721-726) hıristiyan halktan, daha önce ödemeleri kararlaştırılan miktarın iki katı vergi alır ve bu durum, hıristiyan halkın onu Şam'daki halifeye şikayet etmesine sebep olur. Bunun üzerine halife, Anbese'yi görevden alır, ayrıca, onun yerine gönderdiği Yahya b. Seleme el-Kelbî alınan fazla vergiyi iade eder<sup>123</sup>. Uzun yıllar sonra, I. Hakem döneminde (M. 796-722) de benzeri bir hadise vukû bulur. en-Nuveyrî'nin rivayetine göre, I. Hakem'e, Rabî' isimli harâc âmilinin fazla vergi toplamak suretiyle zimmî halka zulmettiğine dair haberler ulaşır. Bunun üzerine Hakem, adı geçen harâc âmilini idam ettirir<sup>124</sup>. Yine bir başka misal olarak, yukarıda da geçtiği üzere, I. Abdurrahman'ın, Artobas'ın arazilerini müsadere etmesini ve Artobas'ın daha sonra kendisiyle bizzat görüşmesinden ve bu görüşmede, maruz kaldığı haksızlığı açık bir dille ifade etmesinden sonra, emirin müsadereye son vermesini zikredebiliriz.

Görüldüğü gibi, bu makalemizde, önce müslüman fatihlerin gayr-ı müslimlerin dinî hayatıyla ilgili olarak fetih esnasındaki uygulamalarını, daha sonra da tenkideci bir yaklaşımla bu uygulamaların fetih sonrası durumunu ele almaya çalıştık. Bununla beraber, konuyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken fetih sonrasında gayr-ı müslimlerin dinî eğitimi, dinî teşkilâtları, mabedlerinin durumu, ibadet ve ayinlerin icraası gibi başka hususlar da bulunmaktadır. Bunlar da, "Endülüs'te gayr-ı müslimlerin fetih sonrası dinî hayatı" konulu bir başka makalede ele alınacaktır.

### Ulaşılan Sonuçlar:

1) Gayr-ı müslimlerin dinî hayatı hususunda, Kur'an-ı Kerim'in tayin ettiği çizgide Hz. Peygamber ve onu örnek alan ilk halifeler tarafından ortaya konan tatbikat, müslüman fatihlerce Endülüs'de de tekrar edilmiştir. Bu tatbikat, gayr-ı müslimleri dinî hayatları üzerine serbest bırakma esasına dayanmaktadır. Bu çerçevede, sözü edilen zümre, din-

123 Dozy, *Historia*, I, 211-212.

124 Ahmed. b. Abdil vehhab en-Nuveyrî, (732-1332), *Nihayetu'l-Ereb*, nşr. M. Ebû Dayf Ahmed, ed-Daru'l-Beydâ (Tarihsiz), s. 93

lerini, dolayısıyla dinî müesseselerini (başpiskoposluk, piskoposluk, rab-bülük, kilise, manastır ve sinegoglar vb.), dinî hukuklarını, örf ve âdetlerini muhafaza hakkına sahip olmuşlardır.

2) Endülüs'de, dinî hayat açısından sulhla fethedilen topraklarda yaşayan hıristiyanlarla savaşla fethedilen topraklarda yaşayanlar arasında ciddi bir farklılık görülmemiştir.

3) Müslümanların Endülüs'e girişi, yahudilerin dinî bir cemaat olarak yeniden doğuşlarını sağlamıştır.

4) Bazı Batılı araştırmacıların zayıf delillere dayalı iddialarının aksine, müslümanlar, gayr- müslimlerle yaptıkları anlaşmalara ve bu çerçevede onların dinî haklarına saygılı davranmışlardır. Bu saygı ve vefâ dolayısıyla, Endülüs'de sekiz asırlık İslâm hakimiyeti döneminde, yahudi ve hıristiyan varlığı hep devam etmiştir.

## HORASAN VE MAVERAÜNNEHİR'DE İLK MÜRCİE VE HANEFİLİĞİN YAYILIŞI

Von Wilfred MADELUNG (Oxford)  
Tercüme: Ar. Gör. Sönmez KUTLU

Son yıllarda politik-dini bir akım olan Mürcie'nin kaynakları ve doğuşu ile ilgili yapılan çalışmalarda, önemli gelişmeler kaydedildi<sup>1</sup>. Bu akım, ikinci İç Savaş (Fitne) ve Muhammed el-Hanefiye adına, Muhtar liderliğinde, Kûfe'de gerçekleştirilen Şii isyanı neticesinde açıkça ortaya çıktı. Mürcie'nin asıl tezi, ilk iki halife Ebû Bekir ve Ömer idaresinin tartışmasız ve şartsız kabulü, Osman ve Ali'nin durumuyla ilgili verilecek kararın ise, Allah'a bırakılması şeklindeydi. Özellikle Basra ve Kûfe'de yayılan ilk Mürcie, bunun için dört Raşit Halife'den herhangi birine, gerek Gûlât-ı Şia ve Hariciler, gerekse aşırı Osman taraftarlarınca yöneltilen suçlamaları reddederek İslâm toplumunun birliğini sağlamak istiyordu. Açıkça Emevî Devletine boyun eğerek, ona itaat ediyorlarsa da, onların Emevilere desteği şartsız değildi. Çünkü Haccâc'a karşı ayaklanan Abdurrahman b. el-Eş'as ve Halife II. Yezid'e karşı ayaklanan Yezid b. el-Mühelleb'in isyanına katıldılar<sup>2</sup>.

\* Bu Makale Eylül 1980'de Edinburg'da düzenlenen 10. U.E.A.I. Kongresinde tebliğ olarak sunulmuştur. 1982 yılında Der İslam, Band 59, Heft 1'de yayımlanmıştır.

1 Bkz. W. Madelung, Der İslam, el Qâsim İbn İbrâhîm, Berlin 1965, s. 228-241; H. Brentjes, Die Imamatslehren in İslam nach der Darstellung des Ash'ari, Berlin 1964, s. 45-50; J. Van Ess, Das Kitâb al Irğâ' des Hasan b. Muhammed b. al-Hanafiyya, in Arabica XXI (1974), s. 20-52; J. Givony, The Murji'a and the Theological School of Abû Hanîfa: A Historical and Theological Study, D. Phil. Diss, Edinburg 1977.

1a. Bu makale yazıldıktan sonra bir İbadi olan Salim b. Zekvan'ın tartışmasını içeren ilk Mürcie'ye ait oldukça önemli yeni bir metin yayımlanmış bulunmaktadır. Bu metin, M. Cook tarafından analiz edilmiştir. Bkz. Early Müslim Dogma (İlk Müslüman Doğması), Cambridge Üniversitesi yayını, 1981, s. 3-47, 89-103, 159-163. Orada Mürcie faal birer Emevi muhalifi ve zalim yöneticilere karşı yapılan isyanları destekleyiciler olarak tanımlanmaktadır. Eğer doğruysa Cook'a göre, bu metin hicri 70'li yılların başlarına aittir. (s. 93). O'nun da belirttiği gibi, bu Mürcie'nin genel olarak tahmin edildiğinden daha fazla ihtilaleci bir akım olduğunu ortaya koymaktadır. Çok erken bir tarihe ait olduğunu isbat etmek zor görünmektedir. Ancak, bu dökümanın genel mahiyeti, O'nun daha çok, İbnü'l-Eş'as'ın Emevilere karşı yaptığı büyük isyanı (82/701) sırasında yazıldığı göstermektedir. Bu sıralarda, Irak'ta Emevi aleyhtarı fikirler vardı. Hatta Salim tarafından açıklandığı gibi Zahirler her ne kadar bu isyana katılmadılarsa da, onlar bile Emevileri kötü (zalim) idareciler olarak görmekteydiler.



Bu makalenin hedefi, Mürcie 'nin tarihinde ikinci aşama denebilecek bazı tezahürleri, Doğu Horasan ve Maverâünnehir civarındaki faaliyetlerini yeniden ele alarak incelemektir. Mürcie, burada, bilhassa bölgedeki yeni Müslüman olanlar (Mühtediler)'in eşitliği ve Emevî yönetiminin onlardan zorla almaya devam ettiği cizyeden muaf tutulmaları mücadelesine katıldı<sup>2</sup>. Yeni mühtediler lehine yapılan bu destek, doktriner olarak, Mürciî tez üzerine bina edildi. Çünkü onlara göre, imanın yapısı, sırf İslam inancının kabulüne bağlı olup, İslam'ın pratik temel uygulamaları (ibadetler) ve hukukî emirler gibi fiiller onun tamamen dışındadır. Bu demek oluyor ki, Orta Asya'daki kitle halinde ihtida edenlerin sahip olduğu bu tam statü (vatandaşlıkları), onların müslüman olarak dinin bazı emirlerini, bilmemeye devam ettikleri bahanesiyle devletce inkar edilmezdi. Amelleri imana dahil etmeme şeklindeki Mürciî görüş, pratik olarak yeni bir önem kazandı. Daha sonraları bu prensip daima irca fikrinin en önemli temel unsuru olarak kabul edildi.

İslam'a giren yeni mühtediler adına verilen Mürciî mücadele, Taberi'nin rivayetine göre, 100/718-9 yılında, hem Ebu's-Saydâ Salih b. Tarîf ed-Dabbî, hem de Saîd en-Nahvî ismiyle meşhur mevlanın (köle), Halife II. Ömer'e (Ömer b. Abdilaziz), Horasan valisi el-Cerrah b. Abdillâh'ın bölge halkına yaptığı kabalığı ve 20.000 köleyi ücretsiz askere alması, bir o kadar mühtediden de zorla harac alması konusunda yaptığı şikayetle başlar. Halife Kabe'ye namaza yönelen bütün herkesten cizyenin kaldırılması için, el-Cerrah'a emir verdi. Vali kaçamaklı bir cevap verince, Halife onu azletti<sup>3</sup>. Bütün bunlara rağmen, bu kararların, sadece geçici bir etkisi oldu. 110/728-29 yılında Horasan Valisi Eşres b. Abdillâh, yeni müslüman olacak herkesin, cizyeden muaf tutulacağını taahhüt ederek, Maverâünnehir bölgesinde İslam'ı yayması için Ebü's-Saydâ'yı görevlendirdi. Bu vaad, kısa süre sonra bozuldu ve Ebü's-Saydâ'nın Soğdlu mühtedilerinden yeniden zorla cizye alınmaya başlandı. Onlar mukavemet gösterince Ebü's-Saydâ ve arkadaşları, onlarla birlikte ayaklandı. O ve meşhur mücahid, şair, uzun süre ircâ doktrininin ateşli savunucusu Sabit Kutnâ hapsedildi ve daha sonra Merv valisine gönderildi<sup>4</sup>.

2 Bkz. G. Van Vloten, *Recherches sur la Domination Arabe, le Chiitisme et les Croyances Messianiques sous le Khalifat des Omayyades*, Amsterdam 1894, s. 28-33 (Bu eser Prof. Dr. M. Sait Hatipoğlu tarafından, "Emevî Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri, Üzerine Araştırmalar, (Ankara 1986) ismiyle Türkçe'ye çevrilerek Fakültemiz yayınları arasında basılmıştır. S.K).

3 el-Taberî, *Târih-i Taberî*, (Leiden baskısı), II. 1353-5.

4. Taberî, II., 1507-10.

Altı yıl sonra, el-Haris b. Sureyc liderliğinde Mürcie'nin büyük isyanı patlak verdi. Ona destek, genellikle, Cüzcân, Faryâb, Talikân ve Belh'ten geldi<sup>5</sup>. Müslüman toprakları dışına koğulduğu için, el-Haris; Türkeş Hakan ve diğer imansız başkanlarla (şeflerle) anlaştı. Haris'in önderliğini yaptığı bu akımın, temelde, Ebû Saydâ ve Sabit Kutnâ'nın ilkeleri ve amaçlarının temsilcisi olduğu, Van Vlotten tarafından, bizzat, işaret edilmektedir<sup>6</sup>. Ebü's-Saydâ'nın ilk destekçilerinden olan kişilerin birçoğu, mesela; Rebi' b. İmrân el-Teymî, Bişr b. Cürmüz ed-Dabbî, Ebû Fatıma el-Ezdî ve el-Kasım eş-Seybânî gibileri, el-Haris b. Sureyc'in en meşhur ve ideolojik olarak kendisine en fazla destek veren arkadaşları arasında zikredilmektedir. Görevinin son safhasında onun dini danışmanı Cehm b. Safvân idi ki bazı dini (kelamî) görüşleri sebebiyle, daha sonraları, gelenekçi (Traditionalist) müslümanlar tarafından İslam'dan sapan baş sapıklardan biri olarak kabul edildi. Fakat O, Mürcüî iman doktrininin, köklü bir şekilde formüle edicisi olarak da meşhurdur. el-Haris, temelini Kur'ân ve Peygamber Sünnetinin oluşturacağı bir reforma ve Halifelğe en uygun adayı seçecek bir şuranın teşekkülüne çağırıyordu. O, Mesihî adil bir kurtarıcı rolünde siyah bayraklar sallıyordu ve şahsen, misyonunun Şam'ın burçlarını yıkarak Emevi Halifeliğini devirmek olduğuna inanmış görünüyordu<sup>7</sup>.

el-Haris b. Sureyc'in müslüman idareye karşı açık isyanı ve onun müslüman olmayanlarla işbirliği yapması, daha önce Ebü's-Saydâ'nın ateşli barışçıl mücadelesine katılan pek çok mutedil Mürcüî'nin kendisine destek vermesini sağladı. el-Taberi'nin rivayeti bunun bir delilini vermektedir. Daha önce zikredilen Saîd en-Nahvî'nin kardeşi Halid en-Nahvî, cizyenin kaldırılması için mücadele veren, Soğdlu (Sogdian) mühtedilere Ebü's-Saydâ ile birlikte katılmıştı. O, el-Haris b. Sureyc'e karşı soğuk davranışını sürdürdü. Bununla beraber, daha sonra, kendisine ve kardeşi Yezid'e, el-Haris'le aralarındaki anlaşmazlıkta elçilik görevi veren Emevi valisi Nasr b. Seyyar'la birlikte hareket etti<sup>8</sup>. O halde, el-Haris'le Mutedil Mürcie arasındaki münasebet devam etmekteydi. (126/744) yılında Halife III Yezid'den, (el-Haris için) eman almaya çalışırken, Onun iki elçisinin, Kûfe üzerinden gidip, o zaman Irak'ta irca fikrinin en meşhur mümessili Ebû Hanife'ye rica edip Halife mahkemesine girebilmek için bir mektup almaları anlamlıdır<sup>9</sup>. el-Haris,

5 Taberi, II, 1568.

6 Van Vlotten, Recherches, s. 30.

7. Taberi, II, 1919.

8 Taberi II, 1928.

9 Taberi II, 1867.

Merv'e geri döndüğünde, tekrar faaliyet gösterebildi ve o genellikle bir vatan haini olmaktan daha çok haklı bir amaç konusunda zulme uğramış biri gibi ilgi gördü. Kısa süre sonra, tekrar kendi reform programı için Nasr b. Seyyar'ın pozisyonunu tehdit edecek güçte, geniş bir destek sağladı<sup>10</sup>.

Ebû Müslim'in Abbasi ihtilalini başlatmasından az önce, 128/746 yılında Haris'in ölümüyle Horasan Mürciesi büyük bir krize girdi. (Haris'in ölümü Horasan Mürciesini lidersiz bıraktı.) Hergeçen gün daha da acımasız hale gelen Emevi rejiminin devrilmesi sloganı ile ortaya çıkan bu yeni akıma karşı Mürcie'nin reaksiyonu nasıldı? Tarihî eserler; Ebû Müslim ve Horasan Mürciesi arasındaki ilişki konusunda herhangi bir şey söylememektedirler. Bununla birlikte biyografik kaynaklarda, en azından, Mutedil Mürcie'nin iki liderinin Merv'de idamma sebep olan, 131/748-9 yılındaki bir dizi münakaşayla ilgili olarak bazı deliller bulunmaktadır. Birincisi; İdam edilenler arasında Arap olmayan müslüman mühtedilerin eşitliği mücadelesinde daha önce zikredilen meşhur üç kardeşten biri Yezid (b. Ebî Saîd) en - Nahvî'nin yer alması. Zahid ve Kur'ân'ı iyi bilen Yezid, onun biyografisini yazanlara göre, Ebû Müslim tarafından, kendisine iyiliği emrettiği (bi-emrihi bi'l-ma'rûf) için 131/748-9 yılında öldürülmüştür<sup>11</sup>. İkinci kişi, Ebû Hanife'nin yakın arkadaşı ve öğrencisi İbrahim b. Meymun es-Saiğ el-Mervezî'dir. Taberî, biraz anlaşılması güç bir pasajda, Nasr b. Seyyâr'ın, güya, Haris b. Sureyc tarafından da saygı görmesi nedeniyle kendisini resmî bir göreve atadığını zikretmektedir<sup>12</sup>. Biyografik eserlerin verdiği bilgiye göre, Ebû Müslim; Merv'e gelince, İbrahim b. Saiğ, ona karşı sert dille konuştu. Bunun üzerine tutuklandı. Fakihlerin ve Zahid kimselerin şefaatiyle, Ebû Müslim onu serbest bıraktı. Fakat O, Ebû Müslim'in davranışlarına karşı çıkmaya devam etti. Sonunda eliyle cihad edemediği takdirde diliyle cihadı sürdüreceğini söyleyerek tehdit etti. Bunun üzerine Ebû Müslim, onu öldürdü<sup>13</sup>.

Horasan'ın meşhur hadiscisi Abdullah b. el-Mübarek, İbrahim b. es-Saiğ'in idam haberi kendisine ulaştığında, Ebû Hanife'nin yanında bulunduğunu rivayet eder. Ebû Hanife, o sırada, üzüntüden ağlayarak, onun başına böyle bir akibetin geleceğinden, önceden beri korktuğunu söyledi. Daha sonra Ebû Hanife, bir defasında, İbrahim'le kendisinin

10 Taberî II. 1887-90.

11 İbn Hacer, Tehzibü't-Tehzib, Haydarabad 1325-27, XI 332.

12 Taberî, II. 1919.

13 İbn Ebi'l-Vefâ, el-Cevâhiri'l-Mudie, Haydarabad 1322, I. 49-50.

"neyin emredilmesi ve neden nehyedilmesi" konusunda yaptıkları bir tartışmadan sonra, bu işin Allah tarafından farz kılınmış bir görev olduğunda anlaşıklarını açıkladı. Bunun üzerine İbrahim ihtiyarî olarak, Ebû Hanife'ye sadakatini sürdüreceğini taahhüt etti.\* Ebû Hanife korktu ve dedi ki, bu görev eğer kendisine birisi tarafından verilmiş ise, o zaman hayatını tehlikeye atabileceği bir vazife olur. Bu görev dindar yardımcılarından oluşan bir gruba ve onları yönetecek güvenilir bir lidere ihtiyaç duyar<sup>14</sup>.

Bu hikaye, menkibevî bir özellik taşısa da (bizim açımızdan) oldukça önemlidir. el-Fikhü'l-Ekber'de Ebû Hanife tarafından ifade edilen kısa Amentü'de (Emri bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker)" iyiliği emretme kötülükten sakındırma yükümlülüğü ikinci bir önemli unsur olarak kabul edilmiştir<sup>15</sup>. Diğer yandan Bu ilke Haricilerce hararetle savunulmuştur ve Mutezile'nin beş temel esasından biri olarak, zalim yöneticilere karşı isyan ruhunu ifade etmekteydi. Fakat Sünnî Amentüde hiç bir zaman bu ilkeye yer verilmedi. İbrahim b. Saig'a atfedilen bu reaksiyon, prensibin, bu sıralarda, genelde nasıl anlaşıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu ilkenin Ebû Hanife'nin Amentüsünde yer alması, isyana teşvik ettiğini düşündürmese de ateşli bir reform savunuculuğunu yansıtır gözükmektedir.

Ebû Müslim'in infaz ettiği iki idam olayı ile ilgili rivayetler, az da olsa, oldukça kıymetli bir bilgi vermektedir. Sadece bu iki hadisenin birbiriyle irtibatlı olduğu farzedilebilir. Fakat belli bazı sorular ve saikleri muğlak kalmaktadır. Bununla birlikte, Ebû Müslim'in Emevi rejimin yıkmak için başlatılan Abbasi savaşında Mürcie'yi kendi tarafına çekmeyi başaramadığında ve bunun üzerine, yeterince tehlikeli gördüğünden onların gerçek veya (potansiyel) muhtemel iki liderini öldürmeğe karar verdiğine yeterince delil vardır. Doğu Horasandaki Mürciî düşüncenin etkili gücünün bu dönemde, oralarda Ebû Hanife Ekolünün çabucak yayılmasına yardımcı olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Ebû

\* (Yazar metni aktarırken bu cümleyi eksik çevirmiştir. Bu da olayın anlaşılmasını güçleştirir. Metnin aktarılmayan kısmı şöyledir: Bunun üzerine, İbrahim ihtiyarî olarak, Ebû Hanife'ye, Ebû Müslim'le ölünceye kadar cihadı sürdüreceğini taahhüt etti. Ebû Hanife, sebebini sorunca, şöyle cevap verdi: O beni Allah'ın haklarından birini çignemeye çağırıyor, ben ise; buna engel olmaya çalışıyorum. Bunun üzerine Ebû Hanife, dedi ki: Kişi bu görevi tek başına yerine getirmeye kalkarsa o zaman hayatını tehlikeye atmış olur. Bu ise insanlar için uygun bir iş olmaz. Bu görev ancak Allah'ın dinine karşı güvenilir bir kişinin liderliğinde, dindar kişilerden oluşan bir grup tarafından yerine getirilebilir. S.K.)

14 Ibn Ebi'l-Vefâ, a.g.e., I. 49-50.

15 A.J. Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge, 1932 s. 103.

Hanife, Doğudaki Mürcie'nin, politik olmasa bile, itiraz edilmez manevi bir lideri olmuştur. Onun taraftarları, özellikle Haris b. Sureyc'in de başlangıçta destek aldığı aynı bölgede yani Cüzcan ve Toharistan'da ortaya çıktı. Bunun en önemli delili, Safî ed-Dîn el-Vaiz el-Belhî tarafından 610/1213-14 tarihinde yazılmış olan ve yakın zamanda Farsça'ya çevirisi yayınlanmış bulunan Belh Şehri Tarihinde verilmektedir<sup>16</sup>. Yazar giriş bölümünde, daha önceleri, Kufeli bazı şeyh ve alimlerin (tahminen Ebû Hanife'nin muhalifleri), Belh'e Mürcî Kalesi (Mürcîbâd) ismini verdiklerini zikretmektedir. Yazarın da ifade ettiği gibi, bunun sebebi, Ebû Hanife'nin bir Mürcî olarak isimlendirilmesi ve bütün Belh'lilerin, onun Ekolünün taraftarları olmalarıdır. Horasan halkı eğitim ve öğretim amacıyla Irak'a gittiklerinde, Ebû Hanife'nin uzun süre öğrenciliğini yapmış olan Belh'li alimlerin dışındaki diğer bazı alimlere giderlerdi<sup>17</sup>.

142/759-60 yıllarında, Ebû Hanife henüz hayatta iken, onun yakın arkadaşı ve öğrencisi, Ömer b. Meymun er-Remmâh (öl. 171/787-88), Belh kadısı oldu ve resmî olarak 20 seneden fazla bu görevi sürdürdü<sup>18</sup>. Hiç sevilmeyen, Abbasilerin Horasan Valisi Ali b. İsa b. Mâhân, ondan sonra, bazı Hanefî alimlerine işkence yaparak öldüren bir kadı atadı. Bu kadı bir süre sonra, üzücü bir şekilde, Merv kasabası dışına kadar kovalandıktan sonra yerine 16 yıl bu görevi yürütecek biri olan Hanefî alim Ebû Mutî'el-Belhî (el-Hakem b. Abdullah) getirildi<sup>19</sup>. Ebû Mutî', el-Fikhü'l-Ebsât isimli kitabın yazarı olarak meşhurdur. Bu kitapta, hocası Ebû Hanife'nin kelâmî problemlere dair cevaplarını toplamış ve O'nun Mürcî telakkisini nakletmiştir. Buna göre, çoktanrılı bir dinin hakim olduğu bir ülkede bulunan, İslam'ın dinî yükümlülükleri ve Kur'an hakkında hiçbir bilgisi olmaksızın sadece İslam'a şüphesiz bir şekilde inanıp ikrar eden (doğrulayan) bir müslüman mühtedinin gerçek bir mümin olduğu kabul edilmektedir<sup>20</sup>. Ayrıca Ebû Mukâtil es-Semerkandî tarafından ircâ doktrininin bir şerhi olarak kaleme alınan Kitab el-Alim ve'l-Müteallim'i de Ebû Mutî' rivayet etmiştir, ancak daha son-

16 Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Davud Vâizî Belhî, Fedâil-i Belh, Farsçaya çeviren; Abdullah Muhammed Hüseyinî Belhî, basıma hazırlayan ise Abdülhay Habibî, Tahrir 1350.

17 Fedâil, s. 28.

18 Fedâil, s. 124-9. İbn Ebi'l-Vefâ I. 399.0, 242/759-60 yılında öldürülen Mütevekkil b. Hümrân'dan sonra, bu göreve getirilmiştir. (Fedâil, s. 85-89).

19 Fedâil, s. 145-54; İbn Ebi'l-Vefa, II. 265-6.

20 Kitâb el-Fikh el-Ebsât, Muhammed Zahid el-Kevserî tarafından basıma hazırlanmış el-Alim ve'l-Müteallim içerisinde bulunmaktadır.

raları bu eser hocası Ebû Hanife'ye nisbet edilmiştir<sup>21</sup>. Bu iki eser doğudaki Hanefiliğin daha sonraki Mürcî Kalam'ının temellerini belirlemiştir. Ebû Mutî'nin 197/812-13 yılında ölümünden sonra, Belh'in bütün kadıları Hanefidirler<sup>22</sup>. Onların dışında, Belh tarihinde zikredilen diğer ilk alimlerden pekçoğu, Ebû Hanife'nin veya Ebû Yusuf, Muhammed el-Şeybânî ve Züfer gibi meşhur arkadaşlarının ileri gelen öğrencilerinden biridir<sup>23</sup>. Belh'te Sufî ekolü'nün kurucularından olan Şakîk b. İbrahim de, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un nezaretinde çalıştı, daha sonraları, şahsi problemler sebebiyle Ebû Yusuf'la araları bozulmuştu<sup>24</sup>. Belh Şehri Tarihi, aynı zamanda, Abbasî rejiminin ve onun temsilcilerinin, iktidarları boyunca, sevilmediğine dair sağlam bir delili de vermektedir<sup>25</sup>.

21 J. Schacht, An Early Mürcîe Treatise: The Kitab el-Alim ve'l - Müteallim. Oriens XVII (1964) s. 100.

22 Ebû Mutî el-Belhî'den sonra, istemediği halde Belh kadılığına Züfer'in öğrencilerinden Şeddâd b. Hukeym tayin edildi. Altı ay sonra kaçtı. (Fedâil, s. 185-95. İbn Ebi'l-Vefâ, I. 256). Ondan sonra Halife Me'mun, eski kadı Ömer b. Meymun el-Remmâh'ın oğlu Abdullah'ı tayin etti. (Fedâil, s. 162-5) Mihneyi protesto ederek istifa eden Leys b. el-Müsafir, O'nun yerine atandı. (Fedâil, s. 208-10; İbn Ebi'l-Vefâ, I. 417) Ondan sonra, Belh bir süre kadısız kaldı, gelenler ise zalim kimselerdi.

23 Ebû Hanife'nin öğrencilerinden olanlar: Ebû Muâz Halid b. Süleyman (öl. 199/814-15). (Fedâil, s. 142-6; İbn Ebi'l-Vefâ, I. 229). İsâm b. Yusuf (öl. 215/830). (Fedâil, s. 202-6 İbn Ebi'l-Vefâ, I. 347-8). Vâsım b. Cumeyl ve Ebû Hanife'den hadis rivayet eden Selm b. Sâlim (Fedâil, s. 156, 160)'dir. Halef b. Eyyûb; Ebû Yusuf, Muhammed eş-Seybânî ve Züfer'in talebesidir. (Fedâil, s. 178-85), İbn Ebi'l-Vefâ; I. 231-2). Ebû Yusuf'un diğer bir öğrencisi de, İsâm'ın kardeşi, İbrahim b. Yusuf (öl. 239/853)'dur. (Fedâil, s. 214-19; İbn Ebi'l-Vefâ; I. 51-52.)

24 Fedâil, s. 131, 138.

25 Belh halkı, Ebû Müslim'in gönderdiği Ebû Davut Halid b. İbrahim komutasındaki orduya karşı koydu. Bu meşhur başkaldırma, kesinlikle dini liderler tarafından idare edilmişti. Çünkü Abbasî ordusunun zaferinden sonra, Mütevekkil b. Hümrân, Mukâtil b. Hayyân, Mukâtil b. Süleyman, İbn el-Remmâh, Ebû Davud tarafından affedilinceye kadar, hiçbirisi saklandıkları yerden çıkmadı. (Fedâil, s. 86) Daha sonra Ebû Davud, Mütevekkili kadı olarak atadı. Rivayete göre o, hutbede Ebû Davud'dan vali olarak bahsetmemek ve devlet temsilcilerinin şahitliklerini kabul etmemek şartıyla bu görevi üstlenmiştir. O Halife'nin, makamı ile ilgili işlere hükmetmeme şartından vazgeçmesine dair mektubunu Kur'an'dan bir ayetin hükmüne ters düştüğü gerekçesiyle geri çevirdi. Bir süre sonra valiyle başı derde girdi ve öldü. Kasaba halkı uzun bir süre matem işareti olarak dükkanlarını kapadılar. (Fedâil, s. 87-8). Ebû Mutî el-Belhî, "Biz ona daha çocukken hikmet verdik" (19 Meryem 12) şeklindeki Kur'an ayetinin Yahya b. Halid el-Bermekiye veya Halife'nin oğlu Memun'a işaret için nazil olduğu yazılı olan Halifelik makamının resmî mektubuna karşı protesto faaliyetlerine girişti. (Fedâil, s. 149-50). Selm b. Sâlim, zalim yöneticilerin ve yardımcıların yüzüne bakmanın kesinlikle haram olduğunu iddia etti. Tek problem, onlarla konuşmanın caiz olup-olmamasıydı. (Fedâil, s. 157) Vali Ali b. İsâ b. Mâhân, Selm b. Salim'in, Halife'nin imzasına saygı duymadığı ve resmî görevlilerin şahitliklerini kabul etmediğine dair halifeye şikayet mektubu yazdı. Sonunda Selm, Bağdat'a yaptığı bir ziyaret sırasında yakalanarak hapsedildi. (Fedâil, s. 156) İbn Mâhân'ın kadılık konusunda Belh

Böylece Belh, doğuda Hanefî eğitiminin (baş merkezi) başkenti olmaya başladı. Her ne kadar hemence, bir üstünlük elde edemediyse de Hanefî Ekolü doğu Horasan ve Maverâünnehr'in (transoxania) diğer kasabalarında da ilk merkezlerini kurdu. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden biri olan ve Camî (öl. 173/789-90) diye bilinen Ebû İsmâ Nuh b. Ebî Meryem, Merv Kadısı oldu<sup>26</sup>. Başka bir öğrencisi Abdülaziz b. Halid et-Tirmizî, Tirmiz kadısıydı<sup>27</sup>. el Şeybânî'nin meşhur öğrencisi, kitaplarının doğudaki ravisi ve aynı zamanda bir kaç fıkıh kitabının da yazarı olan Ebû Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcânî, Cüzcân'lıdır<sup>28</sup>. Semerkant'la ilgili dökümanımız ise, maalesef, orada Hanefîliğin menşei-ni ve gelişmesini takip edebilecek kadar yeterli değildir. Hanefîlik git-tikçe güçlenirken, Hanefî Mürcî Kelam okulunun merkezi, kendinden sonra Mâtürîdî'nin mensup olduğu yerin ismini aldı. Bu kasaba, erken devirlerden beri Murcî faaliyetinin merkezi olmuştur ve daha önceden Ebû Hanîfe'nin öğretisini kabul etmek için hazırlanmış olmalıdır<sup>29</sup>. Daha önce de zikredildiği gibi Kitab el-Âlim ve'l-Müteallim'in yazarı Ebû Mukâtil es-Semerkandî, Ebû Hanîfe'nin talebesidir. Diğer yandan bu kasaba, ilk anlarda, Hanefîliğin meşhur temsilcilerinde hiç kimseyi yetiştirmiş görünmemektedir. Çünkü daha çok dinî liderliğin Belh'e ait olduğunu benimsemiş olabilir. Buhara'daki Mahallî Hanefî okul, her nedense daha sonraları, el-Şeybânî'nin öğrencisi ve bu kasabada aşağı yukarı bir evliya gibi hürmet gören Ebû Hafs el-Kebîr (Ahmed b. Hafs öl. 217/832) tarafından kuruldu<sup>30</sup>. Bununla beraber, Sünnî gelenekçilik (Ashabü'l-Hadis), Buhara'da köklü bir şekilde yerleşti ve mahalli Hanefî amentüsünde büyük etkisi oldu<sup>31</sup>.

halkıyla yapmış olduğu münakaşa, yukarda zikredilmiştir. İbn Mâhân'ın kadısı Muhammed el-E'meş, ibadetle ilgili bir konu sebebiyle, Hanefî Ebû Muâz tarafından, küfürle suçlandı. İbn Mahân, Ebu Muaz'ın aleni bir şekilde cezalandırılmasını ve Belh'e girişinin yasaklanmasını emretti. Tirmiz'in Hanefî kadısı, Abdülaziz b. Halid, Ebû Muaz'ı muhteşem bir törenle karşıladı. el-E'meş de, onun için aynı cezanın verilmesini ve şehre girişinin yasaklanması emrini verdi. Rivayete göre, Ebû Muâz ve Abdülaziz birlikte, daha önce 100.000 kafirin kendileri yardımıyla müslüman olduğu yer olan Fergana ve Saş'a sürgün edildi. Ebû Mutî el-Belhî, kadı olunca her ikisi'de tekrar evlerine (kasabalarına) geri döndüler. (Fedâil, s. 145-46.)

26 İbn Ebi'l-Vefâ, I. 176.

27 İbn Ebi'l-Lefâ, I. 318.

28 Fedâil, s. 210-14; İbn Ebi'l-Vefâ, II. 186-87.

29 Bir süre Semerkant Kadısı olan, Mukâtil b. Hayyân en-Nebâtî (öl. 150/767'den sonra) Ebû Hanîfe'nin bir arkadaşı olarak tanımlanır. (Fedâil, s. 75, 78)

30 Nerşâhî, Târîh-i Buhârâ, yayına hazırlayan Müderris Rezavi, Tahran, 1351/1972 Index.

31 Madelung, The Spread of Maturidism and the Turks, Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos'un içinde, Leiden 1971, s. 117.

Hanefiliğin Mâverâünnahir'de zaferi, Samânî hanedanlığının saltanatıyla başladı. Belh'in yakınındaki bir köyde kurulan Samânî'ler, geleneksel olarak, Hanefî ülema'yı destekledi ve onları resmi makamlara atadı. Emir İsmail b. Ahmed (279-95 /892-907), rivayete göre, Semerkant, Buhara ve diğer Mâverâünnahir kasabalarındaki alimleri toplayarak, onlardan sapıklığın yayılma tehlikesine karşı Sünnî inancı yorumlamalarını istedi. Bu alimler de, Sünnî (orthodox) amentünün prensiplerinin tesbiti ve yorumu görevini Hanefî alim İshak b. Muhammed el-Hakim es-Semerkandî'ye verdiler. Bu işin bitirilmesinden sonra, emir ve ülema tarafından da resmen onaylandı. Sevâdü'l-Ezâm ismiyle meşhur bu amentü, Samâniler döneminde resmi ilmihal oldu<sup>32</sup>. Bu Mürçie'nin "amellerin dışarda bırakan iman tarifini bütünüyle onaylamaktaydı<sup>33</sup>. Fakat bu ilmihalde, "idareci-zalim olsun adil olsun-ona itaat etmek, onu desteklemek ve müslüman toplumla dayanışma içinde hareket etmek de müminin görevi olarak kabul edilmişti<sup>34</sup>. Doğudaki Mürçilik, yavaş yavaş , Emevi devletini yıkmak için çalışan devrimci bir reform hareketi olmaktan çıkıp kurulu bir devletin yanında yer alan, resmen desteklenmiş bir bünyeye kavuştu.

32 el-Hakim es-Semerkandî, Tercüme-i el-Sevâd el-E'zâm, yayına hazırlayan, Abdülhay Habîbî, Tahran 1348 s. 17-19.

33 el-Hakim es-Semerkandî, el-Sevâdü'l-E'zam (Istanbul 1204/1886) Özellikle 1., 44. ve 49. Mesele.

34 El-Sevâdü'l-E'zâm, Özellikle 2., 7., ve 9. Mesele.



# REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXXIII

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY  
OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN 975 - 482 - 103 - 8 (33. Cilt)

ISBN 975 - 482 - 052 - X (tk. no)

*Fiyatı : 45.000 Lira*