

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVII



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVII



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

ISSN 1301-0522

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1997

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Prof. Dr. Hilseyin ATAY <i>Nefis</i>	1
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Hollanda Yüksek İslam Okulu</i>	59
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Debatte Über Islamische Pädagogik In Den 20. Jahrhundert</i>	67
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Müslümanların İslami Eğitiminde Gerekli Değişmeler</i>	73
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Notwendige Veränderungen Der Islamischen Erziehung In West-Europa Und In Den Islamischen Ländern</i>	79
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>Değişim ve İslam</i>	87
Prof. J. DANIELOU (Çev. Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK) <i>Kilisede Misyoner Düşüncesi</i>	101
Prof. Dr. Nesimi YAZICI <i>Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Bazı Gözlemler (1916-1917)</i>	105
Prof. Dr. Hamid ALGAR (Çev. Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU) <i>Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakılbendî Şeyhi=Şeyh Zeynullah Razuiev</i>	131
Doç. Dr. Mustafa ERDEM <i>İlahi Dinlerin Kutul Kitaplarında Helal ve Haram Anlayışı Üzerine Bir Araştırma</i>	151
Doç. Dr. İrfan AYGAN <i>Eneviler Döneminde Mevali ve Zımmilerin İdaredeki Rolü</i>	175
Doç. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL <i>Hanefi Usulcülere Göre Hz. Peygamberin Fılleri</i>	191
Doç. Dr. İbrahim SARIÇAM <i>Kitneyt b. Zeyd el-Esedî ve Hâşimiyât'ı II</i>	201
Doç. Dr. İdris ŞENGÜL <i>Kur'an Üzerine</i>	233

Prof. Dr. Muhammed Abdullah DRAZ (Çev. Doç. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU)	
<i>"Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tertib Edilmesi Teklifi"ne Edebi Eleştiri</i>	245
Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER	
<i>Musiki ve İnsan</i>	263
Dr. Niyazi AKYÜZ	
<i>Dinin Nesnelmesi</i>	273
Michael COOK (Çev. Dr. Sönmez KUTLU)	
<i>İslam'da Aktizm ve Quietizm: İlk Mürcienin Durumu</i>	305
Dr. Sönmez KUTLU	
<i>İlk Mürciî Metinler ve Kitâbü'l-İrca</i>	317
Dr. Baki ADAM	
<i>Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslam'a Bakışı</i>	333
Dr. Öznur ÖZDOĞAN	
<i>Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan-Din İlişkisi</i>	359
Dr. Güllay CEZAYIRLI	
<i>Dinî Grup ve Toplumsal Grup</i>	365
Dr. Bayram AKDOĞAN	
<i>Çağdaş Müzikçinâslardan Tunus'lu Büyük Bestekâr ve Müzisyen Dr. Salih el-Mehdi'nin Hayatı, Eserleri ve Müsiki Anlayışı</i>	377
Dr. Mustafa AŞKAR	
<i>Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvıf Protipi Olarak; Şeyhülislam Molla Fenari ve Tasavvuf Anlayışı</i>	385
Dr. Mustafa AŞKAR	
<i>Ebu Abdurrahman Süleimî'nin Zikru'n-Misve'i'l-Müteabbidâti's-Sufiyyeti Adlı Eseri ve Tasavvuf Tarihinde Kadın Süflilerin Yeri</i>	403
Dr. Recai DOĞAN	
<i>Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Başlangıçta Açısından Tahlili</i>	407
Ar. Gör. Bilal KEMİKLİ	
<i>Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devran ve Semâ Türü ve Gaybi'nin Devran ve Semâ'ya İlişkin Görüşleri</i>	443
Dr. Seyfettin ERŞAHİN	
<i>İslam Tarihciliği Üzerine (Kitap Tanıtımı)</i>	461

NEFİS

Doğrusu, insan pek huysuz yaratılmıştır. Kendisine bir kötülük dokununca bağırıp çağırır. Ama kendisine bir iyilik dokunursa, pek cimri oluverir.

(Maaric 70/19-21)

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

Evrende ilim yapan, bilmediğini öğrenen ve öğrenmeye merak salan ve girişimlerde bulunan yegane varlık insandır. İnsan yalnız etrafında olanlar değil uzakta olanlar ve görünmeyenler hakkında bilgi sahibi olmak ister. Bunlar içinde en çok da kendisini ve ne olduğunu, özünü, zâtını ve 'ben' dediği varlığını tanımaya özen gösterir. Mesela arı yeni bir şey öğrenmez, bilmediğinin bulunduğu farkında bile değildir. Sadece bildiğini yapar ve bilgisi de artmaz. İnsan, bildiğini bilir, bilmediğini de bilir ve onu öğrenerek bilgisini artırır. Böylece ilim yapar.

"Ama insan nedir, kimdir? Özü, mahiyeti nedir? İnsan kendine "ben" der ve biz ona seslendiğimiz zaman "sen" deriz ve ondan söz ettiğimizde "o" diye işaret ederiz. O halde "ben", "sen" ve "o" nedir? Bakalım bunu biliyor muyuz? Bilmiyorsak nasıl bir vekilden öğrenebileceğiz?

İnsanlık tarihinde, bu konuya el atan ve onda ilim yapan ve fikir (treden filozoflardan günümüze kadar, insanlığın düşünce ve ilim sahasında etkisini sürdüren Eflatun ve Aristo'nun fikirlerini öğrenmekle bu konuya ait bir ip ucu elde etmiş olabiliriz.

Eflatun öncesi düşüncede, nefsin, bütün canlıların ilkesi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunun canlılarda çeşitli merhaleleri ve görünimleri bulunmaktadır. Kavrama, duyumlama, beslenme, hareket etme canlı varlığı bütün şekillerini ortaya koyar. İlk Yunan düşüncesinde, nefis, insanı canlı tutan ve öldüğünde de onu terkeden birşey diye düşünülmüştür.

Böylece nefsin nefes almakla ilgili olduğu sanılmıştır¹. Ruhun ise, nefisten ve akıldan ayrı olduğu düşünülmüş, ruhun (spirit) ve aklın kendisine bir nitelik olarak verildiği nefis fikri genellikle zamanla anlaşılmıştır. Eflatun ise, genellikle nefis kavramını akıl gücü ile birleştirmeye çalışır ve nefsin üç kısım olduğunu; akıl veya zihin, ruh ve istek ile ifade eder. Ona göre akıl, beden ölümünden sonra yaşayan ölümsüz bir özün ayırtedici özelliğidir. Oysa ruh (spirit) ve istek beden ölümü ile yok olur². Eflatuna göre nefis bedenden önce vardı ve bedenden sonra da var olmaya devam etmektedir. Çünkü nefis basit ve sabit bir özdür. Nefis, ideler dünyasında bulunuyordu, ve oradan yeryüzüne inmiştir. Bunun için nefsin iyiliği ile kötülüğü dışarda değil, nefsin kendisinde ve içindedir. Nefis, bileşik ve karmaşık olmadığından başlangıcı, sonu olmadığı gibi, değişmezdir³. Burada bir noktaya işaret etmek yerinde olacaktır. İslam düşüncesinde de nefsin (ruhun) beden yaratılmadan önce olması fikri Eflatundan gelmiş olabilir. Bunu ilerde Kur'an'da ele alacağız.

Nefis, İngilizce (soul), Latince (anima), Yunanca (psyche) kelimeleri ile karşılanmaktadır. Canlı varlıkların, özün (maddenin) şekli ilkesine göre meydana gelişi ve terki edilmesine nefis denir ki, bu bedenin özü olan biçiminden ibaret olur. Bu şekil, maddenin, cismin üzerine bir amaca göre işlem yapar ve ilkel cismin gücünü fülleştirir⁴.

Sözlük anlamı açısından nefis (Y. Psyche, İng. Soul) şu manalarda kullanılmıştır: 1. İnsan nefsi, insanın ruhi tarafını teşkil eden veya ölümsüzlüğünü teşkil eden veya ölümsüz kabul edilen bir özdür (entity). Bunun maddi ve fiziki bir gerçekliği olmadığı halde düşünce ve istek işlevleri bulunduğundan, bütün davranışları tayin eder. 2. İnsanın ahlaki hissi tabiatı ve mahiyetidir. 3. Ruhî veya hissi bir kırgınlık, güç ya da bunları ortaya koyan bir delil sayılır". Bir ressamın yapmış olduğu boyalı cansız bir resim gibi. 4. Hayatî veya zorunlu bir nitelik veya ilke. 5. Güden veya hakim olan şahıs, kimse, merkezdeki şahıs, kumandan, 6. Tecessüm etme, timsal olma; o nezaketin timsalidir gibi, yani nezaket onun şahsında tecessüm ve tecelli etmiştir. 7. Şahıs, kimse kişi; kimseyi görmedim (hiç bir nefsi görmedim) 8. Ölü şahsın ruhu ki bedenden ayrı olduğu ve kendi kendine müstakil varlığı bulunduğu gibi anlamlar nefse verilmiştir⁵.

1. The Ency. Of Philosophy 7/1.

2. Agy; Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, 67, İstanbul 1961.

3. Bertrand Russell, A History of Western Philosophy, 140, Macit Gökberk, Felsefe Tarihi 67 İst. 1961. Bertrand Russell "Soul" lafzını kullandığı halde B. Russell'i eserini Arapçaya tercüme edenler bu lafzı (ruh) olarak çevirdiler. Macit Gökberk adı geçen eserde ve H.V. Eralp, Alfred Weber'den tercüme ettiği felsefe tarihinde "ruh" kelimesini kullanıyor. (M.G.67, H.V. Eralp 55), Yusuf Kerem, Tarihî-Felsefî-Yunaniye (s.90)'de nefis kelimesini kullanmaktadır. (Kahire 1946) Biz, nefis olarak kabul ediyoruz.

4. New Encyclopedia of Philosophy 402, J. Grooten.

5. Webster's New World Dictionary of The American Language, p. 1392, 1964. The Word Publishing Company, U.S.A.

Nefis, 1. Nefis, 2. Nefsi Natıka (düşünen nefis-insan), 3. ruh, 4. Özün parçası, önemli unsuru, 5. Akıl, öz kavrama, 6. Hayatiyet, canlılık, öz, saygı⁶ 7. Şahıs, kişi, 8. Hareket ettiren ruh, ilke⁷.

Nefis (soul), can, ruh, hissiyat, öz, nüve, gayret, cesaret, şahıs, kişi, bir teşebbüsün canı mesabesindeki şahsiyet, insan tabiatını yüksek ve asıl tarafının tezahürü⁸.

Nefs, ruh, kan, beden, ceset, yavuz göz, bir şeyin özü, zatı, aynı, kendisi, büyüklük, onurluluk, yanında, göre, hakikatı⁹.

Nefs (nefis) 1. Öz varlık, kişilik, 2. İnsanın yeme içme gibi dirimbilimsel gereksinmelerinin tümü¹⁰. Nefs 1. Kendi, öz, can, ruh, 2. Benlik, 3. Kötü istek, kötülüğe meyil, 4. Asıl cevher, 5. Meni, nutfe¹¹, Nefis, ruh, can, hayat, hayati hayvanî, insandaki hayvaniyet, şahıs, zat kendi, asıl, cevher, göz¹².

Çeşitli dillerin sözlüklerinde nefse verilen ve nefsin kullanıldığı manaları kısaca böylece gördükten sonra artık filozofların nefsi anlama ve anlatmalarına da bir göz atmamız gerekmektedir.

Aristo, nefsi üçe ayırmaktadır. Bitkilerin büyüyen nefsi, hayvanların duyumlayan nefsi ve insanların düşünen nefsi. Büyüyen ve duyumlayan nefisler bedeni idare etmez. Bunlar ayrılmayacak şekilde madde ile bitişmişlerdir ve bunun için madde ile yok olurlar. İnsan nefsi gerçekten ve asıldan maddeye bağlı değildir ve beden dağıldıktan sonra da var olmaya devam eder. Büyüyen nefsin güçleri ve nitelikleri beslenme, büyüme ve üremedir. Duyumlayan nefsin güçleri ve nitelikleri de öncekilere artık olarak, hareket etme, duyma ve istektir. İnsan nefsinin güçleri yukardakine ilave olarak düşünme ve uğraşma (nazia gücü) güçleridir. Nefis hakkında ortaya çıkan problemler eski tartışmaların günümüzde de devam etmesine yol açmıştır¹³.

Eflatun-Aristo geleneğinin batı düşünce tarihinde büyük bir etkisi olmuştur. Özellikle nefis anlayışında bu açıktır. Eflatun'un nefis doktrininin uzun tarihi bir kökü bulunmaktadır. Eski Yunan dininde (olimpus dini) nefis, bedende ikamet eden gölge gibi bir hayal şeklinde anlaşılmış olup ağız yoluyla veya öldürücü herhangi bir yaradan ayrılarak öteki dün-

6. İsmail Mazhar, Al-Nahda Dictionary, Eng.-Arab. 2/2061.
7. Munir Baalbekki, Al-Mavrid-English-Arabic Dictionary 880.
8. Yeni Redhousse, İngilizce-Türkçe Lüg. 982.
9. Firuzabadi, el-Kamus el-Mahit, (Tahir Ahmet Zavi Tertibi) 4/413, Asım Efendi tercümesi 2/300 (büyük boy cilt).
10. Türkçe Sözlük (Nefis Kelimesi)
11. M. Doğan, Büyük Türkçe Sözlük (Nefis Kelimesi)
12. Şemseddin Sami, Kamusi Türkî, 1466.
13. J. Grooten, New Enc. of Phil. 402, N.Y. 1972.

yaya ('Hades') gider ve güçlerini yitirir. Dini inançlar içinde meşhur olan Orfik dini (m.ö. 6 asır)'nda nefis, bedene zıt ve onun üstünde tanrı bilimciliği ve tanrı bilgisi öğretisini öğreten farklı bir tabiat (varlık) olarak ileri sürülmüştür. Bu, Eflatuna, nefsin bedenden önce var olduğu ve bedende hapsedildiği, özel fikrini aşlamıştır. Eflatuna göre nefis, ölümsüz, bizatihi hareket eden, ezeli gerçeği kavrayan insanda mevcut ilahi ve duyuların güçlerinden müstakil zekadır¹⁴.

Eflatun'da, görüldüğü gibi, insanın nefis ve beden ayrımı bulunmaktadır. Ancak, nefis, bedene hakim durumdadır. İnsanda bu beden ve nefis ayrımı insanı iki unsura bölmek olarak bilinmektedir¹⁵.

Nefis hakkında müstakil kitap yazan ve kitabı günümüze kadar gelen ilk filozof Aristodur. Aristo daha önceki filozofların nefis hakkındaki fikirlerini özetler, gerekli gördüğünü tenkit eder ve nefsin tanımını yapmanın ve onun ne olduğunu tam bilmenin zor olduğunu zikreder¹⁶. Buna rağmen Aristo, hakkında müstakil eser yazdığı nefsi anlatmaya ve tanımlamaya özen gösterir.

Ona göre nefis, kuvvet halinde canlı olan tabii bir cismin sureti anlamında cevher (öz) olma zorundadır. Ancak bu cevher ilk yetkinliktir. Bu şekillenmiş olarak fiilleşmiştir. Buna göre nefis, bu özelliği olan cismin fiilleşmesi ve yetkin olmasıdır. Ne var ki fiilleşmenin iki anlamı bulunmaktadır. Bunların ilki bilgi sahibi olmak, diğeri sahip olduğu bilgiyi kullanmak, fiilleştirmektir. İnsan uykuda iken bilgi sahibidir, fakat bilgisini kullanamaz. Ama uyanıklık halinde bilgi sahibi olup bilgisini kullanır. İşte bu durumda nefis birinci manaya göre yetkinlik ve ikinciye göre fiilleşmedir¹⁷.

Bundan anlaşılan odur ki nefis bedende işlev görmeden de mevcuttur. Aristo, nefsi açıklamaya devam eder ve en çok üzerinde durduğu tanım, nefsin kuvve halinde canlı, tabii cismin ilk yetkinliği olmasıdır. Genel bir tanım vererek şöyle demektedir. Nefis şekillenmiş bir cevher, yani belli bir niteliği olan bir cismin mahiyetidir ki bu organik bir cisim olmasıdır¹⁸. Bundan şunu kastediyor, özü bakımından hareket ve sükun ilkesidir¹⁹.

14. V. Fern, Encyclopedia of Religion 728.

15. Agy.

16. Aristotle, On the Soul 413 a 6-9 İlmun-Nefs, 413(V) 11-13 (s. 45 Arapça Tercümesi 1949 Mısır).

17. Agy. 412 a 21-24.

18. Aristo, nefis, 412 a (283 a) Burada organik tabiri arapça "Âlî" aletleri olan yani uzuvları olan diye tercüme edilmiştir. Bu da hareket eden cisim olur.

19. Agy. 412 b (10, 15).

Mesela diyor, Aristo, gözü bir hayvan farzet, görme onun nefsi olur. Çünkü, görme, gözün göz olma bakımından özün ve cevheridir. Böylece göz, sırf görmekten ibaret olur. Eğer görmek yok olursa gözde yok olmuş demektir. Sadece isim ve heykel bakımından söz denebilir ama gerçekte göz olamaz²⁰.

Aristo'nun anlatmakta sıkıntı çektiği nefsin ilk yetkinliği ve fülleşmesidir. Canlı varlık ile cansız varlığı birbirinden ayıran özün ne olduğunu ortaya koymak zordur. Cansız bir varlık hiç hareket etmezken nasıl oluyor da hareket ediyor? Onda birşeyler oluyor ve onlar da durup dururken olmuyor. Onları biri yapıyor. İşte onları yapan şey nefistir ve cismin kendisinden başka ve tek bir öz ve birşeydir. Nefsin tek olmasını, Aristo şöyle anlatıyor. Canlı cismin, diyelim bitkinin, bazı parçaları alınsa cisim gene canlılığını korur. Bu da her bitkide olan nefis tektir ama güçleri çoktur²¹. Demek nefis bir öz olup bir çok gücü bulunmaktadır. Nefsin birçok gücünü görüp bir varlıkta bir çok nefsin olduğunu söylemek de yanlışdır.

Aristo'nun nefsin türlerini üçe ayırması ve her birini canlı türlerinden birine vermesi ve bir önceki türün bir sonrakinde bulunduğu şeklindeki açıklaması nefsin tanımında ve anlaşılmasında büyük rol oynamıştır. Ona göre nefis üçe ayrılır. 1. Bitkisel nefis 2. Hayvansal nefis 3. İnsani nefis 1. Bitkisel nefis ilk meretebe, hayvansal nefis ikinci meretebe ve insani nefis son meretebedir²².

Aristoya göre açıklamaya ve tanımlamaya çalıştığımız nefis, nefsin ilk meretebesi bitkisel nefistir. Şimdi onu nefsin ilk meretebesi olması açısından gene Aristoya göre biraz daha açıklamaya çalışalım. Bitkisel nefsin özün ve mahiyeti birdir, ama üç niteliği ve özelliği vardır.

- a) Beslenmesi, özümsemesi
- b) Büyümesi
- c) Üremesi

a) Canlı varlıkların ilk tanımı özümseme ile başlar. Özümseme ile canlı varlık diğerlerinden ayrılır. Bu çok güzel ve belirleyici bir niteliktir. Dışardan aldığı yabancı maddeyi kendine benzetir ve kendisinininki gibi yapar. Buna Arapça temsil ve temessül denirse de eski terimde gıdalanma-gıda alma ve beslenme denmiştir. Gerçekten bu beslenme ve özümseme işlevi ve niteliği çok önemlidir ve hayatın başlangıcıdır. Buna dikkat edilecek olursa, varlıklarda ilk değişik iş yapan bu ise, nefse veya cana yunancada "psyche" denmektedir. Bu, maddenin kendisinin, özünün özel-

20. Age. 412b (19-24).

21. Age. 413b (17-20).

22. Yusuf Kerem, Tarihîl-Felsefe'î-Yunaniyye 155.

liği ve gereği olamaz. Yoksa bütün maddelerin canının olması ve nefis sahibi olmaları gerekirdi. Burada kullandığımız can kelimesi nefis anlamına geliyor. Biz canlı varlık dediğimiz zaman, can kelimesinden ne anlarsak nefis kelimesinden de aynı şeyi anlamamız nefis kelimesini tercüme ederek tanımlamak olur. Nefsin özünü, zatını ve mahiyetini kavramamız mümkün değildir, ancak onu işlevleri ile anlayabilir ve varlığını kabul edebiliriz.

Nefis hakkında her düşünür ve filozofun dediğinin doğruluğunu ve yanlışlığını tartışma niyetinde değiliz. Amacımız nefsin ne olduğunu anlaşılır bir şekilde anlatmaya çalışanların sözlerini, net ve anlaşılabilir bir şekilde, okuyuculara bir fikir vermeye çalışarak, nefsin ne olduğu hakkında hiçbir fikri olmayan kimselerin yanlış yargılara varmamaları için, ilk elden bunu okuyarak bir fikir sahibi olmalarını sağlamaktır.

Aristonun felsefesine ve düşünce sistemine hakim olan heyula ve suret, nefsi açıklamasında da karşımıza çıkıyor. Heyula, ham ve işlenmemiş, şekil ve biçim almamış bir madde kabul edilir. Mesela bir mermer, bal mumunu ve hamuru alalım. Bunlardan heykel, şekil ve ekme yapılar. Heykelin mermerle ilişkisi heyulanın suretle ilişkisidir. Mermer hammadde işlenmemiş bir madde, heykel olması onun suretidir. Heykelin heykel olması için iki şeye ihtiyaç vardır. Biri mermer (heyula) ve diğeri heykel olma şekli (suret). İşte heyula ve suret birleşince heykel meydana gelir. Bunların artık ayrı ayrı birer varlığı yok, tek bir şey olmuştur, o da heykeldir.

Aristo bu kuralı ve esası nefse de uyguluyor. Nefis cisimle öyle birleşiyor. Nefis ile cisim birbirinden ayrılmaz. İkisi de ayrı, müstakil bir öz olup yan yana gelmiş ve bitişmiş, birleşmiş, yapışmış değildir. Bu, Eflatunun ve onun gibi düşününlerin görüşüdür. Bugünkü deyim ile belki, buna fiziki birleşim demelidir. Ama Aristo, bunu kabul etmiyor. Onun fikrini belki organik kimyasal bir birleşim diye açıklamak daha uygun düşer. Ona göre nefis cisimle öyle birleşiyor ve kaynaşıyor ki, ikisini birbirinden ayırmak ve hatta düşünmek imkansız gibidir. Ama nefis ayrılınca artık cisim, çansızlaşır ve bir heyula (madde) olur. Aristo buna baltayı misal verir²³. Bundan dolayı nefsin cisimi bulunmaz ise de cisim de olmadığını söyleyenler haklıdır²⁴. Nefsin, nefis olarak en önemli ve diğer bir deyimle nefsin mahiyeti ve özü, birleştiği cismin fülleşmesi, belli ve özel bir biçim alması gücüdür. Bütün canlı varlıkların ilk temelini, ilk özünü ve niteliğini öyle ki bu niteliği kaybettiği zaman nefis olmaktan çıkar, özüksenmesinin ve beslenmesinin teşkilidir²⁵. Gıda (nutrition) kelimesinin beslenme ve özüksenme olarak tercümesi bizce çok isabetlidir. Bu kelimelerin kök manalarında bir amaç ve hedef bulunmaktadır. Çünkü kendi kendine bir iş yapmayı, bir irade isterse irade bir amaç için kullanı-

23. Aristotle, *On Soul*, 412 b (10-15), *İlmün-Nefs* 412 b (10-15), s.43.
Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (H.V. Eralp Tercümesi) 23 İstanbul 1949.

24. Aristotle, *İlmün-Nefs*, 49 (414 a/19-20),

25. *Age*, 415 a (23-26) Ampçast 53.

ır. Burada, bitkilerin iradesinin olup olmaması tartışılabilir. Ama, bir bitki suya muhtaçsa güneşe muhtaçsa ve onlara doğru uzanıyorsa buna niçin irade denmesin? İrade deyince hep insanınki gibi olanı mı anlaşılmalıdır? Ama Aristo, bildiğimize göre, iradeyi hayvana veriyor, bitkiye vermiyor. Oysa, bitkinin nefsi olduğunu ve bir amacı bulunduğunu kabul ediyor²⁶. İradesiz amaç (gaye) olmaz. Eğer amaç kendisine aitse o amaca yönelme iradesi de kendisine ait olur. Nefsin bu özümseme ve beslenme gücünün iki sonucu veya amacı vardır. Bunlar büyüme ve üremedir. Bunlara özümseme gibi özellik ve nefsin güçleri de denmektedir.

b) Canlı (nefsi olan varlık) aldığı yabancı maddeyi önce kendine benzetir sonra onu kendine, kendi varlığına katar. Ancak, kendine benzetip, kendi varlığına katması gelişmiş güzel olmayıp kendi amacına göre bu katmayı yapar ve ona göre büyür. İşte buradaki büyüme ve diğer bir deyimle kendi varlığının hangi yöresine katacağını, canlının bedeni değil nefsi tayin eden veya bunu tayin etme görevi nefse aittir ve nefsi bu cisimde bu işlevi yapan özüdür. İşte bu nefis, suni yapılan ve şekilce bitkiye benzediği halde bitki olmayanlarda bulunmadığı için onlar bitki ve canlı sayılmazlar. Onlar ancak isimde (bitki demekle) birleşirler.

c) Üreme, canlı varlığın kendisine benzer bir varlık meydana getirmesidir. Bu varlığın soyunun, türünün devam etmesini sağlar.

2. Hayvansal Nefis: Yukarıda anlattığımız bitkisel nefistir. Bu nefsin ilk türünü ve en basit temel başlangıcını, canlı varlığı cansız varlıktan ayrılan öz ve cevherin birinci derecesi idi. Şimdi, bu derecenin bir üstü hayvansal nefis geliyor. Bunun öncekinden ayrılan ve canlı varlığa yeni bir tür ve daha üstün bir derece farkı veren nefsin duyma özelliğine sahip olmasıdır. Nefis, bu duyma özellik ve niteliği ile bir önceki bitkisel nefisten ayrılmaktadır.

Nefis, mekansal hareketin ilk sebebidir. Ancak, bütün canlılarda bu mekansal hareket kuvveti yoktur. Fakat nitelik (keyfiyet) ve nicelik (kemiyyet) nefsin özelliğidir. Duyma bir çeşit niteliktir. Nefis sahibi olmayanın, duyma özelliği de bulunmaz²⁷. Duyma (ih̄sas-sensation), hareket ve etkilenmeye dayanır ve ondan doğar²⁸. Hayvanlarda bulunan bu duyma özelliği beş duyma çeşidini de ortaya koymuş oluyor. Bunlar, görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duymalarıdır. Hayvan bu duymularla bitkilerden ayrılır ve kendi öz varlığını bunlarla sürdürür. Bu duymularla diğer varlıklardan etkilenir ve onlardan izlenimler alır. Bunlar hayvanın merkezi olma duygusunda (mül̄sterek his) toplanır. Orada duymulardan gelen izlenimler sınıflara ayrılır. Bunları ayıran güce hayal gücü denir.

26. Age 415 b (8-11) Arapça 54.

27. Aristotele, *On Soul* 415 b (23-26).

28. Age 416 b (32-35 Arapça 59).

Sonra bu suretler (izlenimler) koruma gücüne (hafıza) teslim edilir ve koruma gücünden sonra anımsama (hatırlama) gücüne başvurulur. Ondaki kayıt edilmiş suretlere göre yeni gelenler sınıflanır. Bunlar nefsin, iç, görünmeyen güçleri ve özellikleridir. Görme, işitme, tatma, dokunma, koklama güçlerine dış güçler veya nefsin dış güçleri dendiği gibi. Ancak, hayvansal nefsin bitkisel nefisten ayrıldığı özellik, hayvansal nefsin duyma özelliğidir ve diğer güçler- hem dış ve hem iç-bunun sonuçları ve gerekli nitelikleridir. Bunlar üst düzey ve derecedeki hayvanlarda bulunur. Ne var ki göreceğimiz gibi insanlarda bulunmaları ile aralarında fark vardır. Aslında zamanımızda yapılan bilimsel deneylerde bitkilerin de duymama dolayısıyla anımsama- biz buna tanıma da dememiz de doğru olur- duymaları tesbit edilebilmektedir. Doğrusu, bitkinin de nefsinin bulunduğu bir takım nitelikleri olduğu ve bunlara göre bir amacı ve duyarlılığı bulunduğu öne sürülmüştür. Kuşkusuz hayvanlarda biraz daha gelişmiş ve biraz daha yükselmiş bir derecededir insanlarda ise en üstün derecesine ve gelişmişliğine ulaşmıştır. Bundan da ortaya çıkan şudur ki, bitkisel nefis, bir basamak yükseltirerek hayvansal nefis ve hayvansal nefis de bir basamak daha yükseltirerek insan nefisine ulaşılmıştır. İnsan nefsi kendinden önceki hayvansal ve bitkisel nefse de sahip olduğu gibi hayvan nefsi de bitkisel nefse sahip olup tersi doğru değildir. Bitki, hayvan nefesine ve hayvan insan nefesine sahip değildir. Bundan dolayı da insan nefsi hayvan veya bitki nefesine indirgenemez ve insan ruhu hayvan bedenine girmez. Çünkü, hayvanın bedeni, insanın nefisini "ruhunu" kabul etmeğe müsait değildir²⁹.

3. İnsan Nefsi: (Düşünen Nefis) Nefsin temel anlayışı, bitkisel nefiste ve sonra ikinci merhalesi veya derecesi hayvansal nefiste ve üçüncü derecesi de insani nefiste (nefsi natika-düşünen nefiste) son derecesini buluyor.

Şimdi bu her üç nefis mertebesi ve güçleri arasında fark olduğu bu nefislerin ilişkileri bulunan varlıklarda açıkça görünüyor ve anlaşılıyor. İnsan nefsinin, diğer bir deyimle insanı bitkinin ve hayvanın üstünde onlardan ayrı bir varlık olarak ayıran tek ve yegane özellik akla sahip olmasıdır. Bu akıl ile hayvan nefsi bir üst dereceye yükselip insan nefsi oluyor. İlk tanımlamaya göre nefsin kişi, şahıs ve canlı varlığın özü olduğu anlaşılmış bulunuyor. O halde bu öze akıl nitelik ve özelliği verildiği zaman bu varlık insan türünü oluşturuyor.

Bitki ile hayvan arasındaki farklara ve derecelere kısaca açıklık getirmeye çalıştık. Şimdi de insan ile hayvan arasındaki farklara değinelim. Şunu tekrar edelim ki insan, bitkinin ve hayvanın canlı olma bakımından sahip oldukları özelliklere ve güçlere sahip olduktan sonra artı olarak

29. Aristotle, İlmü'n-Nef s., 414 b (22-28) Arapça 49.

30. Yusuf Kerem, Age 163, Aristotle 429 a (20-25) Arapçası 103.

kendisini insan yapan özellik ve niteliklere de sahiptir. Eğer, akıl, insanı insan yapan bir öz ve cevher ise ve bu öz de nefis ise insan da en yüksek derecesi ve yetkinlik (kemal) mertebesi ise onun yetkinliğinden kaybedecek, aşağı mertebelerdeki hayvan ve bitki nefislerinde zayıf da olsa, izlerini bulmak mümkündür.

O halde akıl nedir? özellikleri nelerdir? Aristo bunları şöyle anlatıyor: Akıl, saf bir kuvvet ve güçtür. Duyu gibi bir güç ise de güç olmada duyudan, daha yetkindir. Akıl, bütün nesnelerin mahiyetlerini kavrar. Oysa duyu, duyuların yalnız görünümünü onları gördükleri gibi kavrar. Akıl, ayrı olup herhangi bir uzuvda bulunmaz³¹. Akıl, mahiyetleri doğrudan doğruya kavrar ve mahiyetleri bulunan cüzleri, fertleri de duyuya yansımaları ile algılar. Duyu (ihşas-perceiving) ve akıl (practical thinking) bir birinin aynı değildirler. Çünkü duyu bütün hayvanlarda (belki de bütün canlılarda) bulunduğu halde akıl (düşünme gücü) yalnız insanlarda (canlıların küçük bir bölümünde) bulunur. Duyu ile akıl (düşünme) arasında başka bir fark şudur: Belli ve özel şeyleri algılamak ve duyulamak daima doğru ve yanlıştan uzak olup bütün hayvanlarda bulunabileceği halde düşünmek ve akletmek doğru da yanlış da olabilir. Bu düşünme ancak akıllı varlıklarda olur³².

İnsanı insan yapan akıl, nefsin en son yetkinliğidir. Nefsin birinci yetkinliği bitkide, ikinci yetkinliği hayvanda, üçüncü yetkinliği insanda vücut bulmasıdır. Bu şu demektir; bitki yetkin olmakla nefse sahip oluyor ve bunun diğer ifadesi nefis de cansız bir madde bitki oluyor bitki olma maddenin bir yetkinliğidir. Aynı şekilde bitki nefesine ve yetkinliğine sahip olan bir varlık duyu (ihşas) gücü ile başka bir yetkinliğe ulaşıyor ve hayvan nefsi mertebesine ulaşıyor. Diğer bir ifadeyle, nefis o canlıyı hayvan olan (duyulu bir varlık yapıyor. Bundan sonra akıl ("düşünme") o hayvanı bir derece daha yükseltiyor ve ona insan özelliğini, yetkinliğini ve insani nefsi kazandırıyor.

Bu akıl, saf bir düşünme gücü olarak bulunduğu gibi ki buna düşünme kabiliyeti olan güç yani kuvvet halindeki akıl diyebiliriz, çalışma veya fiil halinde iş yapan ve fiilen düşünülen fikri işleyen bir güç halinde de bulunur. Buna fiil halinde akıl denir³².

Hayvan nefsinin özü, duyu güçlü olmasıydı. Bu duyu gücünün görünen ve görünmeyen özellikleri bulunuyordu. Tatma, koklama, duyma, görme ve işitme dış duylardı. Bunların iç duyları ortak duyu (hissî mülterek), mütehayyile (hayal etme), hafıza (koruma), anımsama.

Bunların hepsi daha üstün bir derecede insanda da bulunuyor. Burada hayal gücüne (kuvve-i muhayyile) hayal etme biraz açıklık getirmeye

31. Age. 427 b (10-15) Ara. 103.

32. Age 429b (10-20) Arap. 108.

çalışalım: Aristoya göre hayal etme (tahayyül) hem duyumdan hem düşünmekten (tefkir) apayrı bir şeydir. Ama duymadan, duyma olmadan tahayyül bulunmaz ve tahayyül etmeden de hüküm (itkad) olmaz³³ Tahayyül etme bir güç veya kendisiyle hükmettiğimiz bir durumdur. Bunda doğru da yanlış da olabiliriz. Tahayyül ister fiil halinde ve ister kuvve halinde olsun duyumdan ayrı olarak bulunur. Bu da duyumdan sonra suretlerin zihinde hatırlanmasından başka bir şey değildir³⁴.

Duyum ve tahayyül aynı olmadığından her hayvanda bulunmaz. Oysa duyum bütün hayvanlarda vardır. Bazı hayvanlarda akıl değil, tahayyül vardır³⁵. Tahayyül bir tür hareket olduğundan duyum olmadan meydana gelmez, yani duyuma ve duyumla algılanan varlıklara dayanır³⁶. Böylece tahayyül bilfiil duyumdan algılamadan doğmuş olur³⁷.

Burada duyum ile tahayyülün farkına bir göz atınca, insan bir şeyi duyu güçlerinden biriyle duyar, onunla temas ettiği zaman karşı karşıya geldikleri vakit ve beraber buldukları sürece duyar ve onun varlığından haberdar olur. Ama o şey kaybolunca duyum artık onu duymaz olur. Ama tahayyül, o şey gözden kaybolduğu ve onun maddi varlığı ile karşı karşıya ve beraber olmadığı zaman da onu algılar ve tasarlar. İşte hayal denilen güç duyularla elde edilen suretleri izleri manalandırır onları kavrar ve onlara yorum getirir. Önceden dediğimiz gibi onları ayıklar, sınıflara ayırır. Bunu ancak onları anlayan ve yorumlayan güç yapabilir. Bu da tahayyül ve hayal gücüdür. Hayal gücü bunu yaparken iki şeye muhtaç olur veya iki şeye bunu yapabilir. Duyu nesne ile ilişkili olduğu halde hayal nesneden müstakil olup nesne ile ilişkisi bulunmamaktadır. Tahayyül, terkip ve sentez eder, keşif ve icat eder. Hatırlama, anımsama, tahayyül etmeden meydana gelmez. Anımsama geriye dönük ve geçmişte olan bir şeyle ilgilidir. Yani algıladığı nesneyi daha önce algılamış olduğunu anlar ve yeni bir bilgi meydana getirmez. Hayal gücü ise sureti kavramakla kalır³⁸.

Nefis canlıyı canlı yapan bir cevher, öz ve bir güçtür. Her varlığın, bir özelliği bulunmaktadır. Oksijenin, hidrojenin, altının, gümüşün, suyun ve sairinin bir cisimliliği vardır ve bir de her birinin taşıdığı ada uygun özelliği ve özdeşliği, ayniyeti vardır. Bu özlük ondan ayrılınca artık o varlık kendi olmaktan çıkar. Bir varlığı diğerlerinden ayıran, onun mahiyeti, özgülü ve öz varlığıdır. Bitkilerde, arpada, buğdayda, elmada da onları başka varlıklardan ayıran mahiyetleri bulunmaktadır. Buna nefis,

33. Arist. 427 b (15-19).

34. Age 428 a (5-8).

35. Age. 428b (23-25).

36. Age 428 b (10-15).

37. Age 428b (25-27).

38. Yusuf Kerem, Tarihül-Felsefetül-Yunaniyye 162.

hayat özü, cevheri ve özelliği denir. O, onlardan ayrılınca canlı varlık olmaktan çıkarlar. Bu öz ve cevher (töz) daha belirli ve kuvvetli bir şekilde hayvanda ortaya çıkar ve ona başka nitelik katılır veya daha önceki niteliklerden birini güçlendirir ve hakim bir özellik olur. Bundan nefse başka bir güç daha ilave edilir ve bu güçle insan olur. Bu gücün adına akıl denir. Bu insan nefsinin ayrılmaz bir gücüdür. Öyle ki insanla aynileşmiştir. İnsan insan nefsi ile insan olduğu için, nefis türkçede "kendi" ile karşılanır. Nefsim denince de "kendim" ve ben demek olur ki, bu başlı başına bir zat ve şahıstır.

Aristodan sonra nefis üzerinde en çok duran ve çeşitli risale ve kitap yazan İbn Sina'dır. Önceleri bir nakilde Aristonun nefis hakkındaki açıklamalarının günümüze kadar batıda etkisini gösterdiği kabul edilince, ister istemez İbn Sina da Aristodan istifade etmiştir kanaati hasıl olmuştur. Önce şu kötü kanaati silmek lazımdır. Kendinden önceki bir filozof veya düşünürden istifade etmek, diğer deyimle etkilenmek, istifade edenin aleyhine veya yerilmesine ve çalışmasının küçümsenmesine bir sebep olarak gösterilmektedir. Bu çok yanlış bir tutumdur. Elbette bir sonraki bir öncekinden istifade edecek bir öncekinin bilgisi bir sonrakinin bilgi birikimini oluşturacaktır. Eğer, bir önceki olmazsa bir sonraki nereden ve nasıl bilgi birikimine ulaşacaktır? Bilgi birikimi nesiller boyu ve asırlarca devam edegelmıştır. İşte insanın hayvandan ayrıldığı en önemli noktardan biri de bir öncekinin bilgi birikimine hür iradesi ve kendi özel isteğiyle varis olmasıdır. Bu birikime isteyen varis olduğu için her insan buna sahip olamamaktadır. Bundan dolayı İbn Sina'nın nefis tanımını ve açıklamasını Aristo'nunkine benzer bulmak normal olup bu İbn Sina'yı küçültmez.

İbn Sina nefsin tanımını yapmadan önce onun varlığını isbat etmeye çalışıyor ve diyor ki: "Biz dış dünyada algılayan, duyan, iradesiyle hareket eden, daha doğrusu beslenen, büyüyen ve benzerlerini doğuran bir takım cisimler görüyoruz. Bunlar bu çeşit işlere cisim olmalarından dolayı sahip olamazlar. O halde onların kendi özllerinde cisim olmalarından başka ilkelerin bulunması gereklidir. İşte bu fiillerin kendisinden meydana gelen şeye özetle iradeyle çeşitli fiillerin kendisinden çıkmasının ilkesi olan her ilkeye, biz "nefis" adını veriyoruz".

Burada İbn Sina dış müşahedeye ve cisimden meydana gelen veya cismin yaptığı işlere dayanarak nefsin varlığını ve cisimden ayrı bir şey olduğunu anlatıyor. Burada önemli olan şeyin, bu işlevi cismin, cisim olarak kendisinin yapmadığını ve ayrıca bu işleri meydana getiren şeyin özel, müstakil bir varlığı olan bir şey, cevher olduğunu da ortaya koyuyor. Burada cevherden kastedilen felsefede arazın (geçici, bağımlı nitelik) karşıtı olan kendi başına bir güç ve töz olan nesnedir. Kendisi başkasının

39. İbn Sina, en-Nefs (eş-Şifa) 5 Mısır 1975 (Said Zayid ve Kanavati tahkiki) Bk. Prof. M. Dağ İbn Sinanın psikolojisi 320 (İbn Sina'nın ölümünün Bininci Yılı Armağanı 1984'ten ayrı basım.

niteliği olmaz, başkası kendisinin niteliği olur. İbn Sina nefsin yani insan denilen özün varlığını uçan insan nazariyesinde de isbat eder⁴⁰.

Bunun özeti şudur: İnsanın eli, kolu bacağı, gövdesi, başı, baldırı, gözü, kulağı ve sair uzuvları onun bedeninin parçalarıdır. Bunların hiç biri insanın kendisi değildir. Her birini ayrı ayrı yok farzetmekle, insanın kendisi yok olmuş olmaz. İşte bunların hepsinin yokluğunda insanın varlığını düşünmemesini mümkün kılan o şey insanın kendisi ve "ben" dediği şeydir ki insanın nefsi de odur.

Böylece şu görünen maddenin, bedenin içinde görünmeyen bir varlığın bulunduğu kabullenilmiş oluyor. Yaptığı işlerle onun var olduğundan emin oluyoruz. Bu, insana kainatı ve kainattaki olayları anlamaya ve anlatmaya, sebeplerini ve neticelerini bulmaya ve ona göre hareket etmeye yardımcı oluyor. Nefis denen bu nesne, cevher olmazsa, bitkiyi, hayvanı ve insanı anlamak imkansız olurdu. Bunun içindir ki, aklı başında her düşünür bu cevherin varlığını benimsemiş olmakta birleşmişler ama onu tanımlamakta ihtilaf etmişlerdir. Sonraları da onun işlerini, niteliklerini ve sebep olduğu olayları incelemeyi, özünü ve mahiyetini incelemeye tercih etmişlerdir.

Ne var ki İbn Sina nefsin mahiyetini anlamaya ve anlatmaya çaba sarfetmiş ve Aristo gibi iyi hizmet de vermiştir. İnsanoğlu bilinmeyeni her zaman bilmeye ve öğrenmeye meraklı yaratılmıştır. Bu merakta sadece insanoğluna yani nefsi insaniyeye verilmiş bir nitelik ve özelliktir. Öyle ise bu maddi bedende ve bu maddenin bu beden biçiminde olan yığnında ne var ki onu diğer madde yığnlarından (hayvan biçiminde, bitki biçiminde altın ve taş biçiminde) ayırmakta ve ona özel bir nitelik vermektedir. İşte bu nefis olup canlı denen varlığı cansız varlıktan ayıran bir güçtür.

Aristo gibi İbn Sina da bu nefsi ilk defa bitkide tesbit ediyor, sonra hayvandaki nefse ve en sonra da insan nefesine yükseliyor. Bir de nefsi küllî, bütün kainatı kuşatan bir nefisten bahsediliyorsa da onu anlamak ve anlatmakta daha çok kapalılık bulunmaktadır ve başarıya ulaşamadığı görülmektedir.

İbn Sina daha öncekilerin nefis hakkındaki görüşlerini de gözden geçiriyor. Nefsi tanımlamaktan hareket etmeyi esas alanların tanımlarını şöyle özetliyor;

a) Nefis, hem cisim hem cismani olmayan bir cevherdir.

b) Nefis, kendiliğinden hareket eden bir cisimdir.

40. Hüseyin Atay, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi 111-121, 1983, Ankara.

c) Nefis küre gibi atom parçalarından oluşan bir şey olduğu için kolaylıkla hareket eder.

d) Nefis, bu toz tanecikleri veya atomlar olmayıp onları hareket ettiren şeydir. Nefis bu toz taneciklerinde veya atomlarda bulunur ve cisime onların girmesiyle girer.

e) Nefis, ateşle aynı şeydir. Zira ateş her zaman hareket halindedir⁴¹.

İbn Sina, nefsin açıklamasında "hayat"ı esas alanların farklı yorumları ileri sürdüklerini de zikreder. Onlara göre nefis:

a. Nefis, bir şeyin tabiatında bulunan sıcaklıktır. Zira hayat ancak bir sıcaklık sayesinde var olur.

b. Nefis, sıcaklığın tersine soğukluktur. Çünkü nefis nefesten türemiştir. Nefes ise soğutucu bir nesnedir. Nefes almak suretiyle nefse soğukluk ve serinlik sağlanır. Ayrıca insanın nefesi kesilince canı çıkar.

c. Nefis, kanla aynı şey sayılmıştır. Çünkü kan kaybedince insanın hayatı da sona erer, nefis de yok olur.

d. Nefis, bir çeşit birleşim ve unsurlar arasında bulunan bir tenasüb ve orandır⁴².

Nefsin kavrama niteliğini esas alanlar nefsi şöyle tarife çalışmışlardır:

Nefis, ateş, hava, su, toprak, unsurlar cisimden bir ilkedir. Bir şey, kendisinden başkasını ancak ondan önce geldiği ve onun ilkesi olduğu zaman kavrar. Bundaki değişik açıklamalar şöyle sıralanabilir:

a. Kavrama ilkesi olan nefis su'dur. Çünkü üreme ilkesi olan nutfeye yoğun bir ıslaklıktır.

b. Nefis, buhar türünde bir cisimdir. Çünkü buhar nesnelere ilkesidir.

c. Nefis unsurlardan oluşan bir şeydir⁴³.

Buradaki açıklamalarda görülür ki nefsi kavrama (idrak) açısından tanımlamak hiç de uygun düşmemektedir. Buharın, suyun, toprağın ve ateşin idrak ve anlama ile hiç alakası görülmez. Çok uzak yorumlar yapı-

41. İbn Sina, en-Nef s. 14 M.Dağ 325.

42. Age, 14, M.D. 326.

43. İbn Sina Age, 15M.Dağ 326. Buraya kadar İbn Sina'nın anlatmaya çalıştığı ve aktırdığı bilgileri Aristo'nun nefis (on Soal) kitabının (403b-408a) sayfaların da bulunur.

rak ve araya başka araçlar koyarak sayun kendisinin değil de, mesela su öz hücrelerine karışıp da canlılık meydana getirince, o cisimde bir duyarlılık olur gibi uzatmalı bir yorumla gerek duyulmuştur.

Ayrıca, İbn Sina Nefsin Tanrı olduğunu söyleyenin bulunduğunu ve duruma göre bazı yerlerde tabiat, bazı yerlerde nefis ve bazı yerlerde de akıl olarak ortaya çıktığını söyleyen dinsizlerin söylediklerinden Tanrının uzak olduğunu zikreder⁴⁴. Aristo bu görüşü Tales'e isnat eder⁴⁵.

İbn Sina nefsi tanımlamada, kendiliğinden hareket etmeyi ilke alanların nefsin sükun ilkesi olduğunu hesaba katmadıklarını⁴⁶, kavramayı ilke alanların nefsin bir şeyi kavraması halinde onunla aynı sayılmasının yanlışlığına düştüklerini⁴⁷ mizac, hayat ve kanı nefisle aynı şey sayanların bunların nefse ait şeyler olmaları ile nefsin kendisi olmalarının arasını ayıramadıklarını ileri sürer. Kendisinin bozulmasıyla ve yok olmasıyla hayat ortadan kalktığı için, o şey nefis olmaz⁴⁸.

İbn Sina öncekilerin nefis hakkındaki tanımlarını ve görüşlerini zikredip tenkitlerini ileri sürer, sonra kendisi nefsi anlatmaya geçer. Biz, onun tenkitlerine birer kelime ile işaret edeceğimiz isteyen onların tafsilatına başvurabilir. İbn Sina'nın kendisi de tenkitleri hakkında ileri sürülen her şeyi söylemeye gerek görmemiştir.

Nefsin ne olduğunu anlatmak elektriği anlatmaktan zordur. Elektrik vardır. Ama ne görülür ve ne de işitilir. Nefis de öyle bir şeydir, denebilir. Burada şöyle bir ayırım yapmak mümkün olur. Elektrik bir maddede ve cisimde bulunur. Öndan ayrılmaz. Sonra onun maddesini ve suretini de teşkil etmez. Yani içinde bulunduğu maddelerin mahiyetini ve şeklini veya ikisinden birini teşkil etmez. Nefis ise, bir maddede bulunmaz ama maddeye şekil ve biçim verir, diğer bir ifadeyle cisim bir şeyin heyulası, mahiyeti ise nefis onun sureti ve mahiyetin biçim, şekil ve suret almasıdır.

İşte mahiyetin (maddenin) suretlenmesi ve biçimlenmesi maddenin yetkinliği (kemali)dir. Böylece nefis, maddenin sureti olur. Cansız cisimlerde heyula (mahiyet) ve suret ikilemesi yerine canlı varlıklarda mahiyet (heyula-madde) ve nefis ikilemi ile bir cisim canlı madde olur. Böylece nefis yetkinlik olunca, başlı başına bir töz ve öz olur. Maddede bulunmaz⁴⁹ın anlamı maddede bulunan bir araz olmamasıdır. Çünkü maddede bulunsa bir yerde (konum-mevzû) bulunması gerekir⁵⁰. Bir şeyin madde-

44. İbn Sina en-nefs 16.

45. Aristo, On Soul, 411a (7-9).

46. İbn Sina 16.

47. İbn Sina 17.

48. İbn Sina 21.

49. İbn Sina en-Nefs 7.

50. Mevzu, konum ve mahal için bak: H. Atay İbn Sina'da Varlık Nuzariyesi 100 vd.

de bulunmasının anlamı, madde, heyula ve suretten meydana geldikten sonra madde 'cisim' olur ve o şeyde sonradan cisimde bulunur demektir. Halbuki nefis, bir yerde bulunan bir töz değildir. Başkası kendisinde bulunur. Başkası nefse mahal olmaz, nefis başkasına mahal olur ki onda bir sürü nitelikler bulunduğunu, Aristoda gördüğümüz gibi İbn Sinada da göreceğiz.

İmdi, maddenin veya cismin yetkinliği nefis olursa, maddenin üç derece yetkinliği veya üç tür nefis bulunmuş olur. Bu üç nefis çeşidini veya derecesini, bizim dış gözlem ve deneyimizle tesbit etmiş oluyoruz. Cisim görürüz, olduğu yerde değişmeden, büyümeden ve artmadan yıllarca bir yerde sabit durur. Buna cansız deriz. Bir de cisim görürüz besleniyor, büyüyor ve ürüyor. Buna canlı cisim ve bitki deriz. Cisim görüyoruz, besleniyor, büyüyor, ürüyor ve kendi başına hareket ediyor. Buna canlı cisim ve hayvan diyoruz. Bundan sonra canlı varlık görüyoruz, geçen bu niteliklerden artı olarak düşünüyor, konuşuyor, yazıyor, çiziyor, gelecek için plan yapıyor ve uyguluyor. Bu canlı varlığa insan diyoruz. Böylece bitkiyi, canlı yapana bitki nefsi; hayvaninkine hayvan nefsi ve insaninkine de insan nefsi yani akıl deniyor. İşte bütün bu işleri yaptıran bu akıl, insanı diğer bütün canlı çeşitlerinden ayırır.

İbn Sina nefsin tanımında yetkinlik (kemal) kavramını yeti (kuvve) kavramına tercih etmektedir⁵¹. Böylece sanki şunu anlatmak istiyor: Kuvvet, cansız varlıklarda da söz konusu olur. Oysa yetkinlik (kemal) daha ilk anda bir şeye doğru yükselme ve ilerlemeyi, hareketi bildirir. Ama İbn Sina nefsin kuvvet (yeti) anlamında kullanılması iki anlamda olabilir, demektedir: a) Hareket edecek şeylerin, kendisinden çıkması kabul edilen yeti b) Duyumlama ve kavrama sınıfına giren şeylere sahip olan anlamındaki yeti. Hem bedenden ayrı nefis ve hem de bedenden ayrılmayan nefis (bitki ve hayvan nefisleri) birer yetkinliktir⁵².

Nefis bedende bulunan bir yeti olduğu zaman, onun maddi ve maddede var olan bir kuvvet olarak düşünülmüş olur. Bu materyalistlerin görüşüne uygun düşer.

Ancak İbn Sina nefsin yetkinlik olduğunu kabul etmekte ve yetkinliği de iki türe ayırmaktadır:

a) İlk veya birinci yetkinlik, tür'ün kendisiyle fiilen tür olduğu yetkinlik, ki kılıcın sureti buna örnektir.

b) İkinci yetkinlik ki türün varlığına bağlı bir yetkinliktir. Bu da kılıcın kesmesi gibidir⁵³.

51. İbn Sina, en-Nefs 8.

52. age.

53. Age. 10, Aristo ilim ile ilmin kullanımını buna örnek vermiştir. (Anima 412a-10-11-23-27).

İbn Sina, Aristo gibi başlangıçta nefsin açıklamalarında, sanki materyalist bir görünüm arz ediyorsa da aslında ikisi de tam bir materyalist nefis anlayışına karşıdılar ve onunla canlı varlığı açıklamanın olumsuzluğunu ortaya koyarlar. Fakat gene madde ve cisimden hareket ederek, maddenin yetkinliğini ilerleterek ayrıntı insan nefesine ve etkin müstakil aklına ulaştıkları söylenebilir.

İbn Sina şöyle diyor "Yetkinlik bir şeyin yetkinliğidir ve bir şey de cisimdir. Ama nefis her cismin yetkinliği değildir. Mesela sandalye, karyola gibi insan tarafından yapılan cisimlerin yetkinliği değil tabii cismin yetkinliğidir. Aynı zamanda her tabii cisim yetkinliğe sahip olamaz. Mesela, ateş, toprak, hava yetkinliğe ulaşip nefis sahibi olamazlar. Nefis, hayat faaliyetleri olan beslenme ve büyümeyi yapabilmek üzere kullandığı organlar (aletler) aracılığıyla kendisinden ikinci yetkinliklerin (kemallerin) ortaya çıktığı cismin yetkinliğidir. Diğer bir ifadeyle nefis, hayatı faaliyetleri yerine getirme gücünde olan organları bulunan tabii cismin ilk yetkinliğidir⁵⁴.

Herhangi bir cismin özünden dışarı akseden bir takım fiillerin ve eylemlerin çıkmadığı görülen bir fenomendir. Ancak nefis denilen cevhere sahip olan cisimlerin dışarda görülen bir sürü faaliyetleri bulunmaktadır. Bu faaliyetler sadece nefse sahip cisimlerden dışarı çıktığı için, kendisinden dışarı çıktıkları cismin nefis sahibi yani canlı olduğu anlaşılıyor. O halde nefsin iş gören bir güç ve yetkinlik olduğu açıktır.

İbn Sina bunu şöyle dile getiriyor: Kuvvet (yeti) yeti olması açısından, özünden dolayı ve özellikle bir işi yerine getirme gücüdür. Meydana gelen fiillerin şiddetli veya zayıf olmaları farklılık göstermeleri, aynı yetinin (gücün) görev sahasına girmelerine engel olamaz. Aynı şekilde ikinci derecede olan bir yeti, bir çok fiilin ilkesi olabilir⁵⁵.

Yukarıda açıklamağa çalıştığımız nefsin bir konuda (mevzu-cisim) olmayan bir cevher oluşunun anlamı herhangi bir cismi meydana getiren unsurların bir parçası olmadığıdır. Bu şu demek olur; Nefis, bir cisim meydana gelip boyut kazandıktan ve var olduktan sonra o cisme bağlı ve o cisimde bulunan ve o cismin var olmasından sonra var olan bir suret, araz değildir. İbn Sinaya göre her şeyin cevher (töz) olması için bir konuda (mevzu) olmamak şartıyla hiçbir şeyin içinde bulunmaması lazımdır⁵⁶.

Meşşâî (Aristo) geleneksel felsefesinde heyula ve suret her konuya girmekte, özellikle bir nesnenin mahiyet ve özünü anlamak ve tanımlamakta her zaman insanın karşısına çıkmaktadır. İbn Sina da aynı terimleri kullanıyor. Bunun için bunu biraz daha açıklamağa çalışacağım. Bu konu

54. İbn Sina, *er-Nefs* 10, *Ahvalun-Nefs* 55-56, 153, M.D. 336.

55. İbn Sina, *en-Nefs*, 27-29.

56. İbn Sina *age* 8.

mahiyet ve varlık olarak da ortaya atılmaktadır⁵⁷. Diyelim, kılıç, iki şeyden meydana gelir. Biri, ham ve işlenmemiş demir, diğeri kılıç şekline konmuş olmasıdır. Ham demiri onun heyulası, mahiyeti, kılıç şekline konması da onun suretidir. Şimdi suret olmadıkça, yani ona suret verilmezse, o kılıç olmaz. O halde onu kılıç yapan onun suretidir.

Bunu canlı varlıklara, bitkiye, hayvana ve insana uygulayalım: Soğanı, papatyayı alalım. Bunların heyulaları, maddeleri ve bir sürü parçacıkları vardır. Onların bir araya gelmesiyle, soğan ve papatya meydana gelmiş değildir. Aynı sayıdaki parçaları haiz olan başka cisimler de vardır, ama onlar soğan ve papatya değildir. O halde soğanı soğan ve papatyayı papatya yapan nedir- İşte bu soruya verilecek cevap onların suretidir. Aynı sayıdaki parçacıklar soğan suretine veya papatya suretine konduğu zaman soğan ve papatya meydana gelir ve var olur. İşte soğanın soğan olması için o sureti ve şekli alması lazımdır. Bu suret onu soğan yapar. Bu suret kaybolunca soğan da kaybolur veya soğan olmaktan çıkar. Bu sureti bir araya getirilen o parçacıkların kemale (yetkinliğe) ermesidir. Bu yetkinlik bu biçim soğanın nefsidir, kendisidir. Hayvan da böyledir. İneği düşünelim. İneğin nefsi, ineğin inek şeklinde olmasıdır. Onun sureti ve şekli onun suretidir. O suret yok olunca inek de yok olur. İnsan da bu iki durumda aynıdır. İnsan sureti onun bitkisel ve hayvansal nefsi olur. O sureti yok ettiğimiz zaman insanın sureti de ortadan kalkar. Ancak bu suretin kendine özel bir yetkinliği daha vardır. Bu da aklıdır. Bunun için, aklını kaçıran ve zekasını yitiren şekilce insandır, ama gerçek anlamıyla insan sayılmaz. Bunun için Türkçemizde sureta insan tabiri bulunur ve akli olmayan, ahmak kimse kastedilir.

Bunları İbn Sina, Aristo gibi üç nefse, bitki nefsi, hayvan nefsi ve insan nefsinde ayırır, her birini açıklar. Bir önceki bir sonrakinin ilk kademesini ve basamağını teşkil eder.

A. Bitkisel Nefis: Bitkide bulunan nefsin üç niteliği bulunur: Beslenme (özümseme) büyüme ve üreme işlevleri,

B. Hayvan Nefsi: Hayvanlarda bulunup, bitkilerde bulunmayan duyumlama, hayal ve irade işlevleri ve nitelikleri ki cüz'ileri kavrar ve kendi isteğiyle hareket eder.

C. İnsan Nefsi: Yalnız insanlara ait akletme yetisi. Bu kavrama ve düşünme fiillerini meydana getirir. Hem cüz'ileri (tikelleri) hem küllileri (tümelleri) kavrar⁵⁸.

Üç tür nefsin suret ve suretin de yetkinlik olduğunu açıklamaya çalışırken, nefsin yetkinliğini ve suretten artı bir şey olduğunu söylemek ve anlamak zarureti ortaya çıkıyor gibi. Mesela, aynı şekil ve suret bulundu-

57. H. Atay, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, 95-100.

58. İbn Sina, en-Nefs 31-32.

ğu halde niçin canlı olan bitki ve hayvan ölüyor? Onun biçimini koruduğu halde ölümü ne demek oluyor? Öyle ise onun kendi suretinde olması şartıyla bir şeyin daha onda bulunması gerekiyor. İşte İbn Sina'ya göre kendi suretinde olması ile ilk ve birinci yetkinliği nefsin gelmesiyle de ikinci yetkinliği kazanıyor ve asıl bundan sonra canlı nefis sahibi olmuş oluyor. Bunu, hayvanda biraz ve insanda daha açıkça görmek mümkündür.

B. Hayvan Nefsi: İlk anda hayvan nefsinin iki yetisi (gücü) bulunduğu 1- Harekete sahip olan, sevkeden yeti ve hareketi fiilen gerçekleştiren, meydana getiren yeti.

a) Harekete sürükleyen, sebep olan yetiye, "Kuvve Nuziyye Şevkiyye"⁵⁹, özleyip çıkaran yeti, denir. Bu yeti, kaçınılması veya işlenmesi gerekli olan bir şeyin suretini zihinde ve hayalde belirlediği zaman, baş güçleri harekete geçiren yetidir.

b) Hareket yetisinin ikinci görevi ise faaliyete geçen etkin bir işlev yapmasıdır ki, kasları kısip gevşeterek fiilen hareket sağlar⁶⁰.

2. Hayvanlarda bulunan ikinci yeti idrak yetisidir. Bu da a) Dış idrak ve b) İç idrak yetilerine ayrılır.

a. Dış idrak yetisi (kuvveti) beş duyuvar: 1. Dokunma. Bu dört duyuyu ihtiva eder: Soğuk, sıcak, kuru, yaş, sert, yumuşak, kaba (pürüzlü, düzgün. 2. Tad alma, 3. Koku alma, 4. İşitme ve 5. Görme⁶¹.

Duyuların organlara ve araçlara, alıcılara muhtaç olması, duyumlanmanın ve algılamamanın bir tür edilgenlik (infial), etkilenme olmasından ileri gelmektedir. Zira duyumlama ve duyup algılama bu organ ve araçların duyulur nesnelere karşılaşıp onların görünüş suretlerini alması ve fiilen duyulmuş olanların benzerliklerine dönüşmesidir. Ve fiilen duyan fiilen duyulmuş gibi olur. Böylece duyumlayan sadece duyumlanan, algılanan cisim değil kendi özünü ve satını da algılamış olur⁶².

Duyulur nesnelere suretleri önce duyular tarafından algılanır. Sonra iç duyulara iletilerek iç duyularca kavranır. Anlamaları yalnız iç duyular kavrar. İç idrak yetileri kavradıkları şeyler üzerine etkilirler. Yetilerin kimi duyuların suretlerini kimi duyuların anlamalarını kavrar⁶³.

59. Kuvveyeti, güç, kuvvet. Nuziyye, nez' kökünden gelir. Çekip çıkarmak, niza', aynı kökten çekişme, münakaşa demektir. Şevkiyye, şevk kökünden olup arzu etmek, meylenmek, özlemek, canı çekmek, istek, heves anlamında ve bunlara isteklendiren, isteyip yerinden çıkaran yeti, demek olur.

60. İbn Sina, en-Nefs 33.

61. Age, 34.

62. İbn Sina age 56.

63. age 35.

Ayrıca İbn Sina idrak yetilerini de ikiye ayırır: Birinci tür idrak, karşılaşılan bir şeyin suretini doğrudan doğruya arada aracı olmadan kavrar. Bir koyunu gördüğümüz zaman onun koyun olduğunu kavramamız gibi. İkinci tür idrak yetisi de koyunun kurdu görmesinden ve onun dış duyu ile algılayarak kurtta mevcut olarak görünmeyen bir manayı kavrayıp ondan korkması ile dolaylı ve vasıtalı bir kavramayı gerçekleştirir⁶⁴. Demek, koyun bir istidlal yapıyor ve kurtun daha önceki bir olayını anımsıyor. Ancak koyun kurdu gördüğü zaman böyle bir şeyi anlatıyor. Ama kurt bir koyunun izini gördüğü zaman koyunun arkadaşlarını hatırlıyor mu? Her an beraber buldukları için, hatırlamış olabilir. Ama, bir köprüyü gördüğü zaman onun ustasını yaparken görmüş olsa bile onu hatırlayabilir mi? Belki ustayı tekrar görse onu köprüyü yaptığı için değil, görmüş olduğu için hatırlayabilir. Fakat hayvanın daha önce görmüş olduğu dostunu veya düşmanını ikinci görüşünde hatırladığı bilinmektedir. Ama onları görmeden hatırlayabildiği vaki midir?

İç duyu, yetileri de beştir. 1. Ortak duyu (hissi müşterek), 2. Resimleme (musavvire), 3. Hayal gücü (muhayyile-Tahayyül) 4. Kuruntu (Vehmiye-Mütevehhime), 5. Anımsama bellek, (Hafıza-Zakire).

1. Ortak Duyu: Bütün duyuların (mahsusat) kendisine ulaştığı bir yerdir. Algıladığımız nesnelere ortak bir yetide kavramasaydık, bu nesnelere birbirinden ayırdeyemerdik⁶⁵. Teker teker duyularla algıladığımız izlenimleri, suretleri bir yerde toplayacak kuvvet olmasa bir yere gelmezler ve bir araya gelmeyince de değişik duyuların algıladığı suretler mesela renk, koku, sert aralarını ayırdeyemez ve farklarını göremezdik. Yoksa hepsi birbirine karışır, kokuyu renkten ve rengi sertlikten ayrı olarak öğrenemerdik.

Bu ayırtetme işini akıl yapmaz. Zira akıl duyuları duyular olarak ve duyulardan iletildiği biçimde kavramaz. Eğer bu ayırma işini akıl yapmış olsaydı, akıllı bulunmayan hayvanlar kendilerine faydalı ve zararlı olanları nasıl ayırdeyedeceklerdi? Bu durumda hayvanların hayalinde belli bir sureti olanın ne olduğu hususu birleşmez ve ona meyilleri olmazdı. Bunun için bütün duyular suretlerin kendisinde toplandığı bir iç idrak yetisinin bulunması gerekir. Buna ortak duyu yetisi denir ve bütün duyular oraya varır ve oradan dağılır⁶⁶.

2. Resimleme (Musavvire) Bu yeti, nesnenin daha önceki suretini, durumunu sabitleştirdiği için o nesne ortadan kalksa da, her iki durumu birlikte kavramakla görüntüsünün son aşamasını birlikte oluşturur.

3. Hayal Gücü (Muhayyile-Tahayyül): Resimleme gücünde bulunan suretlerin istediğini istediği gibi birleştirme ve ayırma görevini yapar. İbn

64. İbn Sina age 35.

65. Age 145.

66. Agy, 147, 36.

Sina bu yetiyi akıl kullanınca "düşünme yetisi" ve hayvan nefsi kullanınca "hayal gücü" adını alır⁶⁷, demektedir⁶⁷. Hayal gücü kendi başına iki yüzlü ya da yarı fil halinde bir isanı imgelemek suretiyle onu şu veya bu biçimde düşünüp kavrayabilir. Bu bakımdan düşünme ile ilgili olur. Bu yeti, bir şeyin benzerini veya zıddını veya ikisinden bir birleşik varlık ortaya koymak suretiyle daima birleştirme ve ayırma işlevini yerine getirir. Bu ayırma ve birleştirme işlevini hem suretler hem anlamlar arasında yapabilir⁶⁸.

4. Kuruntu Yetisi: (Vehmiyye-Mütevehhime) Bu yeti tikel (cüz'i) duyularda bulunan duyular olmayan anlamları algılar. Koyuna, kurttan kaçınması gerektiği hükmünü verdiren ve çocuğun sevilmesi gerektiği hükmünü ortaya koyan bu yetidir⁶⁹.

Bu yeti, hayal gücünün verileri üzerinde de söz sahibi olabilir. İbn Sina duyularda (mahsusat) duyularla algılamadığımız bu anlamları iki gruba topluyor: a) Kendi tabiatlarında hiçbir biçimde duyulur olmayan anlamlar. b) Duyulur olan, ama hüküm sırasında duyularla algılanmayan anlamlar. İbn Sina birinciye örnek olarak koyunun kurdun suretinde şeklinde kavradığı düşmanlık, kötülük ve nefret duygusu ile sahibine yaklaşırken sevgiyi (muvafakat), ikinciye örnek olarak da sarı renkte bir nesneyi görünce, onun bal olduğu ve tatlı olduğu hükmüne varmayı veriyor. Bal ve tatlılık duyulur cinsten olduğu halde hükmün kendisi hiçbir surette duyulur değildir. Duyulur cinsinden olan bu şeyler o sırada fiilen duyularla algılanmamıştır. Zira, bu yeti, duyulardan farklı ve onların yerine getiremeyeceği bir işlevi olduğundan diğer yetilerden ayrı bir yetidir. Duyumlanabilen bu anlamlar fiilen duyumlanmadığı için aldatıcı olabilir. Bu yeti, hayvan ve insanlarda bulunur. Ancak hayvanlarda, insandaki aklın yerini tutar⁷⁰.

5) Bellek ve Anımsama (Hafıza-zakire): Bu yeti, iki farklı işlevi yerine getiriyor. Kuruntu yetisinin kendisine ilettiği anlamları alıkoyması saklaması ve muhafaza etmesi bakımından ona hafıza (bellek) ve kendisinde alıkonan bu anlamları yok olduktan yani bilinçten ve şuardan kaybolup çıktıktan sonra, onları yeniden bilince aktarmaya, almaya, getirmeye hazır olması bakımından anımsama (mütezakkire) yetisi denir. Bellek (hafıza) öteki hayvanlarda da bulunabilir fakat bilinç halinden çıkmış olan bir şeyi yeniden bilince getirme biçiminde faaliyet gösteren anımsama yetisi⁷¹(tezekkür) yalnız insanda bulunur⁷². Çünkü bir şeyin var olmasıyla yok olması arasındaki bağlantıyı (istidlali) ancak aklı yeti (kuvve

67. İbn Sina age, 36, 147, M.Dağı 359.

68. Age, 150.

69. İbn Sina, Nevat 173.

70. Age, 148, M.Dağı 363.

71. Age, 36, 37, 164.

72. Age, 164.

mülkiyye) kurabilir. İnsan dışındaki öteki hayvanların anımsamaları tekrarlandığı zamana aittir. Onlar anımsama isteği duymazlar. Anımsama, geçmişte elde edilmiş olanı gelecekte de elde etmeye çalışmaktır. Öğrenme ise gelecekte bir başka şeyi elde etmekten ibarettir. Anımsamada bir akıl yürütme ve bilinenden bilinmeyene gitme yoktur. Anımsamanın kendisinde bulunan bir takım önermelerden bir sonuca varmakta söz konusu değildir⁷³.

C. İnsan Nefsi:

İnsanda yukarıda değindiğimiz gibi bitki ve hayvan nefislerinin yetileri ve yetkinlikleri de bulunmaktadır. Bunların üstünde ve onlardan ayrı olarak akli nefis adı verilen ve yalnız insanda bulunan insan nefsi ise insanı insan yapan ayırdedici bir nitelik olarak onun yetkinliğini yani insanlığını oluşturmaktadır. İnsanın bu ayırdedici niteliğiyle kendisine has bir takım fiilleri yapma yeteneği bulunur ki, bunlar diğer hayvanlarda bulunmaz. Mesela, insan toprağı kazar ve işleyerek çiftçilik yapar, böylece besinini elde eder. Kumaş dokur sonra onu dikerek giyimini sağlar. Harflere dökülen seslerle konuşabilir. İnsanlar birlikte yaşadıkları kimselerle olan ilişkilerinde yapılması uygun olan olmayan bir kısmı doğru, güzel ve bir kısmı da yanlış ve çirkin olan işlerle karşılaşır. Bu fiiller ve durumlar ister bedene ilişkin olsun isterse olmasın insan nefsi adı verilen bir ilkedden (töz-cevher) kaynaklanır⁷⁴.

İnsan nefsinin biri öbürüne yardımcı olan iki yetisi bulunmaktadır.

a- Nazari akıl, kuramsal akıl, tümel kavramları ve önermeleri elde eden yeti olup tikel (cüz'i) konularda doğruluğu, yanlışlığı, zorunluluğu mümkünü ve imkansızı araştırır. Kuramsal aklın ilkeleri ilk öncüller (mukaddematı evveliyeye)dir.

b- Öbürü uygulamaya ilişkin amelî, pratik akıl olup iyiliği-kötülüğü, çirkinliği güzeli ve mutlak olanı inceler. Amelî aklın ilkeleri üzerinde birleşilen önermeler (meşurat-makulat) sanıya dayalı (mazzun), temeisiz, deneysiz önermelerdir. Amelî akıl, bütün ilkeleri kuramsal (nazari) aklın yardımıyla elde eder. Bu iki akıldan hiç biri insan nefsi değildir⁷⁵. İnsan nefsi bu akli yetilere (kuvvetlere) sahip yalnız başına ayrı bir töz (cevher) dır. Bir takım işleri yapma kabiliyeti bulunmaktadır. Bu işlerin bir kısmını yalnız organlar vasıtasıyla ve onlara tamamen bağlı olarak yapar ve bir kısmını da organlardan biraz ve bir ölçüde yararlar-

73. Age, 164 M.Dağ 356 Burada şuna işaret etmek gerekiyor. Anımsama (tezekkür) daha önce zihinde mevcut olan bir bilgiyi unutmuşken, farkında değilken tekrar zihne getirmekten ibaret olduğu için, bilgi teorisinde bilgi kaynaklarından sayılmamıştır. Çünkü yeni bir bilgi vermiyor, sadece eskiyi tekrarlıyor.

74. İbn Sina, en-Nefs 181, 182, 183 M.Dağ 369, 370, 371.

75. Age, 185, 186, M.D. 372.

arak yapar ama bu işlerden bir kısmını da organlara hiç muhtaç olmadan yapar⁷⁶.

b-) Ameli Akıl: İnsan aklının bu yapıcı, uygulamaya yönelik yetisi, insan bedenini, tikel (cüz'i) fiilleri yerine getirmeye yöneten bir hareket ilkesidir. Ameli aklın, kuramsal kanunlarını ve kurallarını, tümel yargıları, kuramsal akıl hazırlar. Ameli akıl, bu kanunlar, kurallar, tümel yargılar çerçevesinde tikel (cuzi) fiillerin yerine getirilmesini sağlar. Ameli yeti, bir başka yeti olan kuramsal yetinin (kuvve-i alime) kurallarına göre, bedenün öteki yetilerine egemen olur ve böylece kendisi onların etkisinde olmayıp onlar kendisinin etkisinde olurlar⁷⁷. Böylece, bedenden ve doğal durumlardan kaynaklanan etkilenmelerin ve boyundurukların -ki bunlar kötü huyları (ahlak-ı reziliyye) meydana getirir- ortaya çıkması için, bu ameli aklın, bedenün diğer güçlerine egemen olması gerekir. Ameli akıl, bedenün etkisinde kalmadan ve ona boyun eğmeden, egemen durumda bulunursa, güzel huylar (ahlak-ı faziliyye) oluşur⁷⁸.

a-) Nazari (kuramsal) Akıl: Bu akıl, insan nefsi adı verilen cevherin iki yönünden, yukarıya, üst aleme yönelik olanıdır. Aşağıya bedene yönelik olanı ameli akıldır⁷⁹. Nazari aklın görevi, maddeden soyutlanmış tümel suretlerin izlenimlerini almaktır. Nazari (kuramsal) aklın kuvve halindeki durumu, kabul etme ve alıcılık bakımından üç anlama gelmektedir.

1- Mutlak yetenek-mutlak güç: Henüz fiilen kendinden bir şey meydana gelmemiş ve gelmesini sağlayacak bir şey de ortada bulunmamaktadır. Küçük çocuğun yazı yazmaya yeteneği, ki buna heyulani güç de denir.

2- Mümkün yetenek-Güç: Bu durumda, bir şeyin meydana gelmesini doğrudan doğruya sağlayacak aletin bulunmasıdır. Bunun örneği, halkayı, kalemi ve harflerin yazılmasını öğrenen ilkökul çağına gelen bir çocuğun yazma yeteneğinde olması, yazmasını mümkün kılacak ve sağlayacak durumda bulunmasıdır.

3- Gücün Yetkinliği-Kemali: Bu niteliğe sahip olan kimse, bir şeyi elde etmeye muhtaç olmadan istediği zaman yapan kimsenin durumunda olup, bu yeterki istesin, hemen yapacak ehliyettedir. Yazmayı öğrenmiş bir kimsenin yazmadığı zamandaki durumu buna örnektir⁸⁰.

İnsan nefsi düşünülürken tasarlanması üç şekilde olur. Bu suretle mutlak yetenek halinden fiil haline gelir.

76. İbn Sina, age, 185-186.

77. İbn Sina, a.g.e.

78. İbn Sina, a.g.e.

79. İbn Sina, a.g.e.

80. Age 39, Necat 165.

a. Düşünülürlerin tasarlanması, ayrıntılı ve düzenli bir biçimde nefiste kavranması halidir.

b. İkinci bilgi edinme veya kavrama türü, insan nefsinin bedende bulunmasından ötürü nesnelere hep birlikte bir anda akılla kavramayaşından gelen bilgi türü yani insan nefsinin fiilen dikkatini yöneltmediği bir düşünülürü (makul) kavramasıdır.

c. Genel ve kesin olana dayanan bilgi türüdür: 1. Ayrıntılı olduğu için fikri bilgi, 2. Nefse ait olduğu için nefsanî bilgi ve 3. genel olduğu için basit bilgi adını alır⁸¹.

Nefs-Beden İlişkisi

İnsan nefsindeki yetiler, amelî aklın yönetimi altındadır. Amelî akıl ile soyut önermeleri oluşturan nazarî (kuramsal) akıl, insan nefsi denen tek bir nefse aittir. İnsan nefsi, tikel (cûzi) suretleri olan bedensel yetilerden ayrı olarak, tümel suretleri olan, madde ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bir cevherdir. İbn Sina'ya göre bu cevher (töz) bir cisim olmadığı gibi bedensel bir yetinin veya cismanî bir suretin bedende bulunması gibi bir cisimde de bulunmaz⁸². Çoğu durumlarda birlikte bulunduğu bedenle ilişkili olarak da olsa, kendi özünü sürekli olarak kavrayan nefis organdan bağımsızdır⁸³.

İbn Sina, akli yetinin organa muhtaç olmadığını şöyle açıklamaktadır. Bedensel organların, sürekli faaliyet gösterdikten sonra yorulmalarının duyum izlenimlerine zarar verdiğinin misali şudur: Parlak bir ışık gözü kamaştırır ve yorar, ardından görmeyi zayıflatır. Akli yeti ise sürekli düşünüp ve güçlü kavramlar oluşturup kendini daha çok güçlendirince daha zayıf kavramları kolayca elde eder⁸⁴.

İnsan nefsinin iki yönü bulunur. Biri aşağı biri yukarı bakar ve iki farklı faaliyet gösterir. Aşağıya yönelik olan tarafı bedenle ilişkilidir, onu yönetme ve denetleme faaliyetini yüklenir. Yukarı olan faaliyeti ise kendi özüne ve ilkelerine yöneliktir. Bu, akli kavrama işlevidir⁸⁵. Bu iki tür faaliyet, birbirine zıttır ve birbirini engellemektedir. İnsan nefsi, bunlardan biri ile meşgul olduğu zaman, ötekenden vazgeçmek zorunda kalır. Dikkatini her ikisine birden yöneltemez. İnsan nefsinin akıl ilkelerine ve akli düşünmeye yönelmekten engelleyen bedeninin faaliyetleri arasında şunlar zikredilebilir: Duyumlama, imgeleme (hayal etme), istekler (arzular), öfke, korku, üzüntü, sevinç ve acı duyma⁸⁶.

81. Age 213, 214, 215.

82. İbn Sina, a.g.e., 187-190, Necat 174.

83. İbn Sina, En-Nefs, 193.

84. İbn Sina, a.g.e., 194-195.

85. İbn Sina, En-Nefs 195, Necat 164, Ahvalun-Nefs 64.

86. İbn Sina, Nefs, 195-196.

Şu bilinmektedir ki, insan nefsi, bedenle duyulur (mahsus) bir şeye bütünü ile yönelirse, aklın özüne veya kullandığı organa bir sakatlık arz olmazsa da, akli nesneyle, düşünlülür şeyle ilgisini keser, onunla meşgul olamaz⁸⁷. Bunun sebebi açıktır. Nefis bir şeyle meşgul iken başkasıyla meşgul olamaz⁸⁸.

İnsan Nefsi-Ben

İbn Sina, insan nefsinin (ben dediği nesnenin) bedenle var olma yönünden bir ilişkisi olmadığını ileri sürüyor. Bunu anlatırken konunun zorluğu ortaya çıkıyor. İnsanda sabit kalan, değişmeyen bir özün, cevherin bulunması gereklidir. Yoksa, daha önce kavradığı suretleri saklayıp sonra onları tanıma imkânı olmazdı. Aynı şekilde, bu nefis (ben) beş duyu organından ve bedeninin diğer organlarından da apayrı bir şeydir. İbn Sina bunu şöyle anlatır:

"İnsan, falan şeyi gözleriyle görünce, ona karşı "istek duydum" ya da "nefret ettim" ve aynı şekilde "elimle aldım", "ayağımla yürüdüm", "dilimle konuştum", "kulağımla işittim", "falan şey üzerinde düşündüm", "onu tasarladım", "ingeledim" der. Böylece biz, zorunlu olarak biliriz ki, insanda bütün bu idrakleri ve fiilleri birleştiren bir ilke bulunmaktadır. Yine biliyoruz ki, bedeninin parçalarından biri bu idrakleri ve fiilleri birleştirici olamaz. Çünkü kulakla görülmez, gözle işitilmez, elle yürünmez, ayakla alınmaz. O halde onda bütün idrak ve fiilleri birleştiren birşey bulunmaktadır ve dolayısıyla "ben" sözüyle kendi nefisine işaret eden insan, bedeninin bütün parçalarından farklıdır ve bedeninin ötesinde birşeydir"⁸⁹.

İnsanın hüviyeti (kimliği) olan ve cesetten farklı olan bu şeyin cisim olması da, cismanî olması da mümkün değildir. Çünkü bu şey, cisim ya da cismanî olsaydı, bu beden gibi, çözülen, sürekli değişen ve var olup yok olmayı kabul eden birşey olur, bütün hayatı boyunca kalıcı olmazdı. O halde insan ruhânî bir tözdür; daha doğrusu yeteneği (istidâdi) yani insanî mizacı nedeniyle bu duyulur (mahsus) kalıba giren bir nürdür. Bu anlama, Allah şu sözüyle işaret etmektedir. "Onu kılıfına koyduğum ve ruhumdan ona üflediğim zaman, ona secdeye kapanın" (Kur'an, Hicr 15/29). Burada kılıfına koyma, kendisine düşünen nefsin ilişmesi için bedenini insanî mizaca yatkın, ve kabule yetenekli kılmış olmasıdır. "Ruhumdan" sözü ile, ona kendisiyle ilişkili olduğunu göstererek, nefsin cisim olmayan ve cismanî de olmayan ruhânî bir töz olduğunu anlatmış oluyor⁹⁰.

87. İbn Sina, Nefs, 195-196.

88. İbn Sina, age.

89. İbn Sina, En-Nefs 226, Marifetun-Nefsin-Natık, 184, M.Dağ 393.

90. İbn Sina, Marifetun-Nefsi Natık, 84 vd.

Nefsin, bedenden ayrı olmasının başka bir sonucu daha vardır. Beden dağılıp yok olduktan sonra nefsin varolmaya devam etme meselesidir. Her insandaki nefis, diğer insandaki nefisten ayrıdır. O halde ne kadar insan varsa o kadar da nefis vardır. Bununla, insanın tek fert olduğu tek ve müstakil kişiliği bulunduğu ortaya çıkıyor. Yani insan kendi nefisine kendi benliği ile özdeşiyor ve ayniyet kazanıyor. İnsanların ayrı olması nefislerinin ayrı olmasından dolayıdır. İbn Sina bu hususta şöyle diyor:

"Nefisler, bedenlerden ayrıldıktan sonra, daha önce farklı münferit zat ve beden olarak bulduklarından, farklı zamanlarda var olduklarından, bedenlerinin çeşitli durumlarına göre değişik özelliklere sahip olduklarından çokluk arzederler ve ferdiyetlerini korumuş olurlar"⁹¹.

Burada şu sorun ortaya çıkıyor. O halde nefsin bedenle ilişkisi nedir? Aslında nefsi tanımlamanın bu ilişkiye bağlı olduğu düşünülebilir ise de, nefsi bedenden ayrı bir töz olarak anlatmak daha kolaydır.

İbn Sina hem beden ayrı bir töz (cevher) hem nefis ayrı bir tözdür, der ve sonra aradaki ilişkiyi anlatmaya çalışır. Bu problemi fikir tarihinde bizzat çözüme yaklaştıran şu gibi anlatımlar daha doğru olsa gerektir.

Nefis ile beden arasındaki ilişki İbn Sina'ya göre ilintili (taalluk=alaka) bir ilişkidir⁹². Ne var ki burada nefis ile bedenden hangisi öncelik kazanıyor problemine İbn Sina, ikisi de beraber bir anda var olup aralarında ilişki meydana geliyor, diyor⁹³. Bu anlayış İbn Sina'nın varlık felsefesine uygun düşüyor. Varlık felsefesinde mahiyet ile varlık ayrımından hareket ettikten sonra varlık ve mahiyetten hangisinin önce geldiği sözkonusu olunca, hiç birinin önceliğinin olmadığını beraber, andaş, ve aynı anda olduklarını söylüyor⁹⁴. Nefis ile bedenin aynı anda varolmasının Kur'an'a uygunluğuna ileride değineceğiz.

İbn Sina nefislerin meydana gelişini ve varoluşunu, bedenlerin nefisleri kabullenmeye hazır oldukları zaman ve anda ayrık (mufarik) nedenler tarafından bedenlere nefisler verilir⁹⁵, diyerek anlatmaya çalışıyor.

Burada sözkonusu olan insan nefsidir. Hayvan ve bitki nefsi maddeyin ve organların oluşmasıdır. Onlar madde ve organla beraber var olup yok olurlar. Ancak insan nefsi, bedenden bağımsız olup onun madde ve bedenle ilişkisi ve alakası bulunmaktadır. Her ne kadar bedenle beraber

91. En-Nefs, 200.

92. İbn Sina, Necat 187, En-Nefs 205.

93. A.g.e.

94. Hilseyin Atay, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, 80-81.

95. İbn Sina, En-Nefs 207.

var olursa da, bedenden ayrılıp varlığını koruyabilir. Nefsin bedenle ilintili (taalluk) olmasını başka bir şekilde Aristo'da olduğu gibi, İbn Sina, geminin kaptanına ve bir vilayetin valisi veya devletin başkanına benzetir⁹⁶. Bu benzetme beden nefis ilişkisini iyi açıklıyor gibidir. Kaptan hem gemiyi idare ediyor ve hem de varlığı gemiye bağlı değil ve ondan müstakil olup ayrılarak gider ama gemi de ortada kalır ve cansız bir madde durumunda olur. Beden cansız bir maddedir ve cansız olduğu için de kuvve halindedir. Bedeni fiil haline getiren, onu iş yapan durumuna koyan nefistir. Nefis ise daima fiil halindedir, kuvve hali yoktur. Var olup yok olabilen nesnelere yalnız somut bileşik nesnelere dir. Kuvve halinde varlık ve kuvve halinde yokluk, kuvve halinde her iki zıddı yani var olup yok olmayı veya kuvve ve fiil halini kabul edebilen⁹⁷ maddeye aittir⁹⁸.

Nefis, bedenle bileşik olmadığı için, bedeninin yok olması ile yok olmadığı gibi heyula ve suretin bileşimi gibi de bileşik değildir. Nefis basit yani bileşik olmayan bir tözdür, bundan dolayı maddeye ve surete bölünemez ve bundan dolayı da yok olmaz. Nefsin ölümsüzlüğünün sebebi budur ve nefis bedenden ayrılınca beden ölür yok olur, nefis ise kalır. İbn Sina'nın özel tabiri ile nefis bedeninin ölümü ile ölmez⁹⁹.

Burada maddenin ilk kemal (yetkinlik-olgunluk)'ine bir açıklama getirmek istiyorum. Gerçekten bu ilk yetkinlikten kastedilenin ne olduğu zor anlaşılıyor. Bunu şöyle anlamak uygun olur. Diyelim cansız bir maddenin, bitkilerden bir bitki olması veya herhangi bir bitkiye dönüşmesi, o bitkinin bitki olma işlevidir. Yani madde herhangi bir bitki olacaksa, onun biçimini ve özelliğini elde etmesi yani yetkinlik kazanması, vücut bulması, kendi varlığıyla aynileşerek ortaya çıkması demektir.

Cansız maddelerden ayrı ayrı özelliklerle biçimler ve özellikler kazanarak ayrı karakterde olan varlıkların, bu ilk ayrılış ve varoluşları, onların istiklaliyet kazanarak, kendi başlarına hareket etmeleri, büyümeleri, çoğalmaları durumuna gelmeleri ve buna hazır ve yatkın olmaları ilk yetkinlikleridir. Bu ilk yetkinlikle oluşmaları nefis sahibi olmaları ile açıklanabilmektedir. Soğanın, karpuzun, cevizin, patlıcanın, şeftalinin, değişik adlar almalarına sebep olan, ayrı ayrı varlık ve özellik sahibi olmalarındandır. Canlıların ilk birleştikleri en genel özellik nefis sahibi olmakla ifade ediliyor. Nefsin gereği olan hareket, büyüme, gıdalama, üreme her türün kendi şahsına göre değişir. İşte bu nefis, anlatıldığı gibi, madde ile ilişkili bir hayatın başlangıcıdır.

96. İbn Sina, En-Nefs 7, Aristo, En-Nefs 413 a-8-9, Arapçısı 45. Ancak Aristo Kaptan misalinin kapalı olduğunu ve açık olmadığını ifade ediyor. İbn Sina onu açıklayıcı olarak örnek veriyor.

97. İbn Sina, En-Nefs 205, 206.

98. İbn Sina, a.g.e., Necat, 188.

99. İbn Sina, En-Nefs, 202, Necat, 185.

KİTAB-I MUKADDES'TE NEFİS

Nefis kelimesinin Kitab-ı Mukaddes'te kullandığı manalara bir göz atmamız ve nefsin nasıl anlaşıldığına muttali olmamız, onun daha genel bir kültür sahasına ait olduğunu göstermeye faydalı olur.

Tevrat'ta (Eski Ahit) şu manalarda kullanıldığı görülmektedir:

a) Nefis kelimesinin etimolojisine bakıldığı zaman İbranice'de buna "nefs" denmektedir. Arapça ile İbranice arasında son harf (s) ile (ş) farklıdır. Sami anadiline mensup olan Arapça ile İbranice ortak kelimelerinde Arapçada (s) İbranicede (ş) harfine ve sesine dönüştüğü için Arapçada "nefs" e İbranice'de "nefs" deniyor. Ancak İbranicedeki "nefs" kelimesinin kökünün de Akkadça yayılmak, genişlemek anlamındaki "napasu"dan, boyun ve boğaz manasında olan "nopistu"dan geldiği söylendiği gibi Arapça "nefes" kelimesinden gelme ihtimali olduğu da işaret edilmektedir¹⁰⁰.

b) Yahudi düşüncesi, nefsi, hayatın temel maddesi olan bedenden ayırıyor ve iki ayrı müstakil varlığın bulunmasını kuşkusuz buluyor¹⁰¹.

Burada Norman W. Porteous, Eyüp kitabında bulunan "çamur evlerde oturanların temelleri topraktır"¹⁰² cümlesinin Yunan tesiri ile söylendiği ihtimalini ortaya atıyor¹⁰³. Ancak bunu açıklamıyor. Esaslarının topraktan olması, ile insanlara işaret ediyor ama "çamur evlerde"de kerpiçten yapılmış evler olabileceği gibi topraktan yaratılmış "bedenler"de olabilir. Öyle anlaşılıyor ki topraktan olan bedenleri kastediyor. Sonra bu manayı bir önceki manadan hariç tutuyor. Oysa önceki manada iki ayrı varlık =nefis-beden= ile bedende oturan nefis arasındaki fark aynı düşünülebilir. Ya da "beden" bir ev mesabesinde ise, orada oturan ayrı, müstakil bir varlık ve eyle ilişkisi sadece orada oturmak ise, oraya sonradan gelip ve ayrılıp gidebilecek bir misafir gibimi olduğu kastediliyor, açık değil.

Nefis kelimesinin, daima bir biçimde ve görünümde ortaya çıkan onsuz var olunamayacak hayat ilkesi olduğunu ifade eder. Bu mana, şu "ölümü anında nefsi (canı) aşarken"¹⁰⁴ cümlesine ters düşmez.

Yahudi düşüncesi, nefsi hayatın cismanî temeli olarak bedenden ayırabilebiliyordu. Artık, iki ayrı müstakil varlığın bulunduğu sözkonusu değildir. Buna rağmen, nefsi, -ölü sıfatı ile niteli olsun veya olmasın-

100. Norman W. Porteous, *Soul*, 4/428-429, George Arthur. Boutrick, *The Interpreters Dictionary of the Bible*.

101. A.g.e.

102. Tevrat, Eyüp 4/9.

103. *The Interpreter's Dictionary of the Bible* 4/428.

104. Tevrat, Tekvin 35/18.

beden anlamında kullanılmışlardır¹⁰⁵. "Ölümler için bedenimizde"¹⁰⁶, "Kendini Rabbe verdiği bütün günlerde, ölü bedene, gelmeyecek"¹⁰⁷

Bu iki cümlede nefis beden anlamında kullanılmıştır.

c) Tevrat'ta şöyle bir cümle de vardır.

"Rab olan Allah, yerin toprağından adamı yaptı ve onun burnuna hayat nefesini üfledi ve adam yaşayan bir can (nefs) oldu"¹⁰⁸.

d) Yahudi, beden dediğimize, ten ve çoğu kez de nefis diyebilir ve kendisinden ruhani bir organizma olarak bahsedilebilir. Yani onun bedeni değil, canlı bedeni bir hayat bütünlüğü olarak kendisini cismanî bir biçimde gösterir¹⁰⁹.

Nefis kelimesi Tevrat'ta şu anlamlarda kullanılmaktadır:

1. İnsanda hayat ilkesi olarak bazen kan'a atfedilir.

"Eti, onun canı (nefsi) olan kan ile yemeyeceksiniz"¹¹⁰

"Etin canı (cesedin nefsi) kandadır"¹¹¹

"Onun kanı canıdır... Her çeşit etin (cesedin) canı onun kanıdır"¹¹².

"Kanı yemesin. Çünkü kan candır (nefsi) ve etle canı (nefsi) yemeyeceksin"¹¹³

2. Nefis sıkça hayat anlamına gelir.

a) Hayatı, canı, nefsi kurtarma:

"Canlarımızı ölümden kurtaracak... Sizin canınıza (nefsininize) bizim canımız (nefsimiz) feda olsun"¹¹⁴

b) Hayatı, canı, nefsi alma:

105. N.W.P.A. g.

106. Levililer 19/28. Türkçede ve Arapçada "beden" İngilizce tercümede "flesh" olarak karşılık verilen kelime İbraniceda kelime "nefs"tir.

107. Sayılar (Tevrat) 6/6. Türkçede (ölü) ve Arapçada "ölü cüssesi" İngilizcede "dead body", İbranica'da "ölü nefis" (nefs met) denmiştir. A.g.y.

108. Tekvin 2/7.

109. A.g.

110. Tekvin 9/4.

111. Levililer 17/11.

112. Tesniye 12/23.

113. Yeşu 2/13-14.

114. Samuel I, 19/5.

"Canını (nefsini) avucuna aldı Filistinli'yi vurdu"¹¹⁵.

c) Hı, ıtı tehlikeye atma:

"Canlarını (nefslerini) ölüm tehlikesine atan"¹¹⁶.

"Canlarını (nefslerini) tehlikeye koyup giden"¹¹⁷.

d) Hayatından korkma:

"Senin yıkılma gününde hepsi kendi canları (nefsleri) için her lâhza titreyecekler"¹¹⁸.

Nefis kelimesi, kendi, şahıs ve sonuna zamirler eklenerek şahıs zamirlerini teşkil eder ve şahıslar, fertler yerine kullanılabilir¹¹⁹.

Nefis, insanî bütünlük olarak kullanıldığında, şahsın arzusu, rağbeti ya da hissi tecrübesi olduğu düşünülerek ifade edilmektedir, bunun için duyma ve duyumlama bütünlüğünü temsil edebilir. Nefis, acıkır, susar, tamahkar, hoşnut, neşeli, üzüntülü, seven, nefret eden, umutlanan ve umutsuzlaşan gibi niteliklerle nitelenir. Şahsın seciyesini veya gücünü anlatmak için ruh kelimesi kullanılabilir. Faaliyet göstermek üzere nefsin iradesini veya uzuvlaşmasını, organizasyonunu açıklarken kalb kelimesi de sözkonusu edilebilir ve bazen birlikte de kullanılır¹²⁰.

Buraya kadar nefis kelimesinin Tevrat'ta (Eski Ahit) hangi manalarda ve terimler karşılığında kullanıldığına kısaca işaret etmiş olduk. Böylece nefis kelimesinin Arapçada ve İbranicede aynı kökten ve aynı manaya geldiğini görmüş olduk. Nefis kelimesini aşağı yukarı aynı manalara veya bir kısmında da olmak üzere İncillerde de (Yeni Ahit) geldiğini görmek mümkündür¹²¹.

Kur'an-ı Kerim'de nefsin kullanıldığı manaların açıklanmasına geçmeden bazı felsefe kitaplarında nefis hakkında söylenenlere kısaca değinmek, Kur'an'daki kullanışlarının açıklanmasına yardımcı olacaktır.

V. Ferm neşrettiği din ansiklopedisinde Aristo'ya göre nefsin zihin ve hayat dünyasına yayılan canlı bir ilke olduğunu zikreder. Nefis, biçim-

115. Hükimler 5/18.

116. Samuel II, 23/17.

117. Samuel II, 23/17.

118. Hezekiel 32/10.

119. N.W.P. A.g.y.

120. A.g.e., 4/429.

121. Matta 6/25, 2/20, Markos, 8/35, 14/34, Yuhanne 10/11, 12/27, Filimona 1/19, Filipinlilere 2/30, Korintoslulara 1/23, Selaniklilere 1, 2/8, R. İşleri 7/14 (Nefs, kişi ve şahıs manasında), Luka 1/46, İşler 4/32, Bk. N.W. Porteous, Interpreter's Dictionary of the Bible 4/429.

sel, yeterli ve son nedendir. Kâinat nefis ve beden diye iki ayrı parçaya ayrılmış değildir ve karışmış iki şey de değildir. Bu, Aristo'nun hususi fikridir. Ona göre nefis, bedenden ayrılmaz, ama belki bazı parçaların ayrılması mümkün olur, der¹²². Bunları yukarıda Aristo'nun kendi sözleriyle açıkladık.

İptidai nefis fikri, cevhersiz basit bir insan şekli veya hayat sebebi olan bir gölge veya şahsi, müstakil bir şuur, irade ve insanın varlığı üzerine bir kuvvet ortaya koymaktadır.

İptidai düşüncelerde biçimlenmenin (şekillenmek) büyük farkları olduğu görülmektedir. Nefis, gölgedir, nefestir; içte yaygın bir güç, akan kan, terk edilmiş bir mezrada dolaşıp duran veya tabii görüntüdür¹²³.

Nefsi bedenden ayırma eğilimi şu faktörlere göre şaşırtıcı değildir. Dil, esaslandırmaya ve hatta nitelikli yetileri ferdileştirmeye yönelir. İnsan, tabiatı gereği geçici şeylerden kederlenmeye sabit, daimi ve başkalarından üstün birtakım gözcü nitelikler aramaya temayülüdür. Ama, töz (cevher) olarak nefis kavramı, onun fikrinin gelişmesinde tabii olarak çok büyük rol oynamıştır¹²⁴.

Ancak, Aristo'nun nefsin, bütün her türlü hayatın ilkesi olduğu ve Eflatun öncesi görüşün en geniş tanımını verdiğinde ısrar ettiğini görüyoruz. Yani hayatın değişik düzeyleri bulunmaktadır. Akıl, duyumlama, beslenme, hareket yaşayan olmanın bütün biçimleridir. İşte bu, hem Eflatun öncesine dönüşü ve hem de onların nefis görüşünün büyük inkişafını gösterir¹²⁵.

Eski Yunan düşüncesinde, nefsin insanı canlı tutan şey olduğu ve öldüğü zaman bedeni terkettiği düşünülmüştür. Bu da onun nefes alma ile ilgili olduğunu ortaya koyar¹²⁶.

İncillerde, insan psikolojisi ile ilgili nazari bir açık ifade bulunmamaktadır. Fakat Pavlus'un yazılarında bulunan sözler insanı ikiye, (nefis-beden) diğerleri üçe ayırmaktadırlar (ruh-beden-nefis).

"Ruhumuz, canınız ve bedeniniz kusursuzca hıfzolunsun"¹²⁷. İncillerde ruh ve nefis müteradif (eş anlamlı) olarak kullanılmış ancak, nefis ferdi şahsiyet fiillerini vurgulamaktadır. Eflatun'un hayalinde nefis olarak

122. V. Fern, Encyclopedie of Religion, 728.

123. A.g.y.

124. A.g.y.

125. The Encyclopedia of Philosophy 7/1.

126. A.g.y.

127. İncil, Selanikîlere I, 5/23, İbraniilere 4/12.

bilinen kelime Pavlus'ta aşağıya indirilmiş ve tamamen Eflatun'un kine karşıt olarak fiziki varlıktan ayrılamaz kabul edilmiştir.

Ruha gelince, Yunanlılara göre daha çok maddi, nefisten daha az şahsi ve insan için daha az şey vaadeden ve daha az ölümsüzlük yetisine sahip iken, yüceltilmiş İsa'nın doğuşunun ve hıristiyanların da zorunlu tabiatı olmuştur¹²⁸.

Düşünce ve felsefe sahasında zaman zaman eski original filozofların anlayışları, çözümleri ve nazariyeleri gündeme geliyor. Mesela sekizyüzyıl sonra St. Augustine'nin, Eflatun'un ve Aristo'nun nefis nazariyesine göre konuştuğunu görmek mümkün oluyor. Ortaçağda nefsin bedenle birleşmesi fikri St. Augustine'in değiştirip geliştirdiği Eflatun'un ikili (dualizm) anlayışındır. Beden kendi başına bir cevher olup ona katılmıştır ve az çok onunla arızlı, geçici bir bileşim içine girmiştir. Ayrıca Aristoculuğun canlanması ile de bileşim nazariyesi genellik kazandı: Nefis, bedenin cevhersel biçimi, bütün canlıların ve zihinsel işlevlerin yegane aşısıdır ve ondan başka biçim yoktur. Nefis tek ise de niteliklerden (araz) vareste değildir. Onun güçleri onun özel nitelikleridir. Her tecrübe nefse arızlı bir biçim katar. Ancak nefis basit ve ruhanî bir cevher olarak ölümsüzdür. O, insanın bütün tabiatı ve özü değildir. Çünkü şahıs, bileşik maddenin nefis tarafından biçimlenmesidir. Bitkilerin de hayvanların da nefisleri var, ama bitkilerin bitkisel nefsi ve hayvanların duyumlama nefsi bulunur ki, hayat ilkesi olarak iş görür. Bu nefisler ölümlüdür, yok olur, ama gene de cevhersel (tözsel) biçimlerdir. İnsan nefsi, bu iki nefsin bütün güçlerini ihtiva eder ve insandaki büyüme ve duyumlama fiillerinin aslımı teşkil eder¹²⁹.

Canlı varlıklar, maddenin biçimlenmesine göre bileşiminden ibaret sayılıyorsa, öyle ise, nefis, bedenin cevhersel (tözsel) biçiminden (şekil) ibaret olur. Biçim (suret-şekil) madde üzerinde bir amaca göre iş yapar ve ilk maddenin kuvvetini fiilleştirir. Aslında Aristo, tekrar tekrar geçtiği gibi üç biçim (suret) ortaya koymuştur. Bitkiler için beslenme nefsi, hayvanlar için duyma nefsi ve insanlar için de düşünen nefis. Beslenme ve duyma nefisleri bedenın nüfuz sahasını aşamazlar. Onlar ayrılamayacak şekilde maddeye bağımlıdır ve madde ile yok olurlar. İnsan nefsi, zati itibariyle maddeye bağılı değildir ve beden dağıldıktan sonra var olmaya devam eder¹³⁰.

Bitkisel nefsin güçleri, beslenme, büyüme ve üremedir. Duyusal nefsin güçleri, artık olarak, hareket, duyumlama ve istektir. İnsan nefsinin

128. *Encyclopedie of Religion*, V. Fern neğri 729.

129. Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* 296.

130. J. Grosven, *New Encyclopedia of Philosophy* 402, N. York 1972 (P. Stolker).

güçleri, artık olarak, düşünme ve uğraşdır¹³¹. Nefsin güçleri nefsin parçaları değildir. Nefis, kendi güçleri vasıtasıyla çalışır¹³².

Bazı düşünürlerin nefis hakkındaki temel görüşleri bitkilerin faaliyetlerinin basitçe fiziki işlere ve kimyevi tepkimelere indirgenebilir olduğunu öğretir. Dekart (Descartes) ise örgenci (organizma) olarak, bitkinin bileşik parçalarının içten bir ilkesi olmadan, bir gayesi de olmadan bir makine olduğunu anlatır*.

Dirimselcilik'e göre (vitalism), en yüksek bir ilkenin, ister arzi bir özellik, ister tam bir cevher olarak kabul edilsin hayatın varlığına muvafakat etmesi gerekir. Bu isim altında bir sürü nazariyeler, organik hayatın tamamen özel bir tabiatı olduğunu kabul ederler**.

Aristo-Thomascılık görüşü, aksine, kendi başına var olamayan, tam olmayan bir tözü (cevheri) nefis olarak öğretir.

Evrim teorisine göre hayat seviyeleri arasında bir ayrılık bulunmamaktadır. Herbiri bir veya birçok iptidai biçimlerden (suretlerden) meydana gelir. Hayatın en yüksek biçimleri kalıtım ve zaman birimi aracılığıyla (Lamarck) veya tabii seçim (Darwin) ya da ani değişme ile (De Neries)¹³³ meydana gelir.

İnsan nefsi, hayatın ruhanî ilkesi olarak, hem basit hem ruhanîdir. Bunun için insan nefsi ne hayvan nefsinden ne de ana babanın nefsinden gelmiştir. İnsan nefsi, varlığını Allah'ın yaratma işine borçludur. Bir defa yaratıldıktan sonra, artık yok olmaz ve başka güçler onu parçalara ayırmaz. Nefsin hayatta kalması doğrudan yaratıcı Allah'a dayanır¹³⁴.

Materyalizm'e göre, yalnız fiziksel ve kimyasal faaliyetler vardır (Büchener, Pavlov, Bechterew).

Fiiil (actuality) felsefesi, nefsin töz kavramını reddeder. Varlık varlıkla birlikte. Bunun için nefis, nefsanî faaliyet ve deneylerin daima değişen karışımından ibarettir (Heraclitus, Bergson).

Fiiil (actuality) psikolojisi (Wundt, Bergson) şeylerin değil, yalnız işlerin (faaliyet) varlığını öğretir.

131. A.g.y.

132. A.g.e., 403.

* Dekart'a göre ruh bedenden bağımsızdır. Bir töz başka bir töze etki edemez. Zihin ve madde iki tözdür. (B. Russell, Batı Felsefesi Tarihi, 543) Dekart, insanların ve hayvanların bedenini makine olarak görmüştür (A.g.e., 542).

** New Ency. of Philosophy 456. Yaşam olaylarını, özel bir yaşama ilkesi, yaşam gücü ile açıklayan öğretisi, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Prof. Dr. Bedi Akarsu, 53.

133. P. Storlekr, New Ency. of Philosophy 402, N.Y. 1972 J Grooten neşri.

134. A.g.y.

Olguculuk, bilginin metafiziğe indirgenemeyeceği esasından hareket ederek tözü (cevheri) reddeder¹³⁵.

Kant da töz kavramını reddeder. Zira nefis hakkındaki sorunlar, eski çağların tartışmasının günümüzde devam etmesini doğurmuştur¹³⁶.

Burada bazı modern felsefe akımlarının nefis hakkındaki görüşlerini özetleyen Yeni Felsefe Ansiklopedisinden kısaltarak naklettik. Bunlardan materyalizm hakkında bir-iki kelimelik açıklama yapmada fayda mulahaza ediyoruz.

Materyalizm (özdekçilik) düşünce akımı içinde bir sürü yan kollara sahip bulunmaktadır. Bunların nefis ve beden anlayışını bizce en iyi ve açık şekilde ifade eden şu sözlerini, bu akımın temsilcisi olarak buraya alacağız.

(Carl) Karl Vogt (1817-1095) şöyle der:

"Karaciğer nasıl safra, böbrek nasıl sidik salarsa, beyin de öylece düşünce salar"¹³⁷.

Aynı şekilde Pierre George Cabanis (1757-1808) diyor ki:

"Düşünceyi doğuran işlemler hakkında doğru bir düşünce elde edilmek için, mide ve bağırsakların sindirim işini gördükleri gibi, beyni de düşünce üreticisi olan özel bir organ varsaymalıdır"¹³⁸.

Ernest Haeckel'e (1834-1919) göre insan, evrenin basit bir özdek (madde) ve erke (kudret) sinden başka birşey değildir ve yaşam, cansız bir özdekten meydana gelen kimyasal bir olaydır¹³⁹.

Materyalizm, en yüksek seviyesi olan düşünme ve irade de dahil olmak üzere, hayatın açıklamalarının, hayatın gidişinde rol oynayan soydan gelen, soya çeken, beslenme ve çevre gibi tamamen fizikî faktörlerle tayin edildiğini kabul eder¹⁴⁰.

Buraya kadar nefis hakkında bazı filozofların açıklamalarına dayanarak nefsin varlığını ve derecelerini ortaya koymaya ve nefis hakkında anlaşılabilir bir fikir vermeye çalıştık. Kur'an'a geçmeden önce tarih boyunca nefsin ve bedenın anlaşılmasına, her ikisinin işlevlerinin nasıl olduğuna dair fikir yürüten düşünür ve filozofların söz ve açıklamalarını

135. A.g.e., 403.

136. A.g.y.

137. Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi 5/68, Meydan Larousse 12/625.

138. Orhan Hançerlioğlu, a.g.e.

139. Orhan Hançerlioğlu, a.g.e. 5/59, D.D. Runes, Dictionary of Philosophy 121.

140. J. Grooten, New Ency. of Philosophy 262.

çok kısa birer cümle ile sergileyerek gözler önüne sermek faydalı olacaktır.

Mısırlılar, ölü nefislerinin yeraltına indiğini sonra bedene döneceğini kabul ettikleri için piramit yapmışlardı¹⁴¹. Oreheusçular, nefsin ölümünden sonra başka bedene girdiğine inanmış ve nefsin öbür dünyada yeryüzündeki yaşayışına göre sevinç veya azap içinde olacağını kabul etmişlerdi¹⁴². Gene onlara göre, nefis, eğer öteki dünyada kurtuluşu elde etmek istiyorsa unutmamalı, tersine tabiatüstü bir hafızaya sahip olmalıdır¹⁴³.

Yunanlılarda nefsi, insanın güçsüz, sönmük bir kopyası olmaktan çok bir şeydir ve kendi yapısını ortaya koyması için bedenden çıkması gerektiği anlatılmıştır. Trakyalı Orpheus'un öteki dünyada nefsi kuşatan tehlikelerden onu kurtardığı ifade ediliyor¹⁴⁴.

Anaximenes'e göre havanın herşeyi kuşattığı gibi nefis de -hava olduğundan- bedeni tutmakta ve soluk, hava bütün dünyayı kuşatmaktadır¹⁴⁵.

Bir din kuran Pythagoras'ın (M.Ö. 578-510) inancı, nefislerin başka bedenlere geçmesi (ruhların göçü-tenasuhül-esvap) fikridir¹⁴⁶. Pythagoras önceleri, nefsin ölümsüz olduğunu, başka canlıların biçimine dönüştüğünü, var olarak ortaya çıkan herşeyin dönüp belli bir devrede doğacağını anlatırdı¹⁴⁷. Ona göre beden nefsin mezarıdır. Ama gene de kendimizi öldürerek bu mezardan kaçmamalıyız. Çünkü biz Allah'ın kullarıyız. O bizim çobanımızdır¹⁴⁸.

Pythagoras, yolda giderken bir kişinin bir köpeğe kötü davrandığını görmüş "dur" demiş, "Vurma, onda bir arkadaşın nefsi var, sesini duyunca tanıdım"¹⁴⁹ demiştir.

Herakleitos, nefsi ateşle suyun karışımı olarak görür. Nefisler için nemli olmak zevktir. Nefisler için su olmak ölümdür¹⁵⁰. Nefisler, aşağı alemde (Hodes) koku duyar¹⁵¹.

141. B.R. Batı Felsefesi, İngilizcesi 4, Türkçesi 12 (M.Ö. 4000 yılları)

142. A.g.e. 17, 18, Türkçesi 22, 23.

143. A.g.e. 19, T. 24.

144. A.g.e. 23, T. 28, Arapçası 54, (Zeki Necip Mahmud Tercümesi, Mısır 1967).

145. A.g.e. 28, Türkçesi 34, Arapçası 61.

146. A.g.e. 31, Türkçesi 39, Arapçası 65.

147. A.g.e., 32, Türkçesi 40, Arapçası 67.

148. A.g.e., 33, Türkçesi 40, Arapçası 67.

149. A.g.e., 40, Türkçesi 47, Arapçası 78, Nefis olarak tercüme ettiğini, B. Russel'in "Soul" diye İngilizce ifade ettiği kelimedir. Arapçasında "ruh" ve Türkçesinde "Tin" denmektedir.

150. A.g.e., 42, Türkçesi 48.

151. A.g.e. 42, Türkçesi 49, Arapçası 82.

Demokritus (M.Ö. 460-360) atomların (zerrelerin) nefiste hareket etmesini, rüzgarsız bir havada güneş ışığında görülen zerrelerin hareketine benzetir¹⁵².

Demokritus'a göre ateşin küçük küresel atomlardan kurulması gibi nefis de atomlardan oluşmuştur¹⁵³. Nefis atomların bileşiminden ibaret olup düşünce fiziksel bir işlemdir¹⁵⁴.

Sokrat (M.Ö. 470-399) şöyle der: Ölüm ya düşsüz bir uykudur ya da nefis öbür dünyaya göç eder¹⁵⁵.

Eflatun (M.Ö. 427-347)a göre nefis bir göz gibidir. Doğruluğun ve aydınlığın parladığı şeye yönelince akılla ışıklanmış olduğundan kavrar ve anlar. Fakat oluş ve bozuluşa yönelince, o zaman ancak bir fikre (kanıya) sahip olabilir¹⁵⁶.

Felsefede, bilimde ve halk düşüncesinde umumiyetle sözü edilen akıl ve madde ayrımı dinî bir köke sahiptir ve ilk kez nefis-beden ayrımı olarak başlamıştır. Gördüğümüz gibi, Orpheos, kendini yeryüzünün, yıldızın, göğün oğlu sayar. Onun bedeni yeryüzünden, nefsi gökten gelmiştir. İşte Eflatun'un felsefe dilinde anlatmaya çalıştığı nazariye budur¹⁵⁷. Eflatun'a göre filozof bedenle değil nefisle ilgilenmelidir ve elinden geldiğince bedenden uzaklaşıp nefse yönelmeyi istemelidir¹⁵⁸. Sokrat'a göre filozoflar, nefsi bedenden ayırmaya çalışırlar. Oysa diğer insanlar, zevk alma duygusu ve bedeni zevkleri olmayan, bir insanın yaşamının yaşanmaya değmeyeceğini düşünürler¹⁵⁹.

Bedenin bilgi elde etmeye engel olduğu, görme ve işitmenin dikkatli gözlem araçları olmadığı, gerçek varlığın, eğer nefse tamamen açılmışsa, ilham edilmişse, duyguda değil düşüncede olduğu söylenir¹⁶⁰. Böylece biz bedende iken ve nefis bedenin kötülüklerinin etkisinde iken doğruluk arzumuz yerine gelmeyecektir¹⁶¹. Herhangi bir şeyin doğru bilgisine sahip olmak istediğimizde, bedenden sıyrılmamız gerektiği deneyle ispatlanmıştır. Nefis, kendi kendine nesnelere oldukları gibi kavramalıdır. Bu durumda, arzuladığımızı ve sevdiğimizi söylediğimiz bilgeliği yaşarken değil öldükten sonra elde edeceğiz, demek olur. Çünkü nefis, bedenle birlikte iken, saf bilgiyi elde edemez. Arılma nefsin bedenden ayrılmasın-

152. A.g.e. 66, Türkçesi 77, Arapçası 117.

153. A.g.e. 71, Türkçesi 81.

154. A.g.y.

155. A.g.e., 72, Türkçesi 82.

156. A.g.e., 125, Türkçesi 130, Arapçası 206.

157. A.g.e., 134, Türkçesi 138, Arapçası 221.

158. A.g.e., 135, Türkçesi 138, Arapçası 222.

159. A.g.e., 135, Türkçesi 139, Arapçası 222.

160. A.g.e., Türkçesi 139, Arapçası 223.

161. A.g.e., 137, Türkçesi 140.

dan başka birşey değildir. Nefsin ayrılışına ve bedenden kurtuluşuna ölüm denir. Ancak gerçek filozoflar nefsi kurtuluşa erdirmek isterler. Phaedon'da, nefsin ölümden sonra yaşayıp yaşamadığı şüphesi ortaya atılır. Uygun bir zamanda yere dönmeleri için ölümlerin nefisleri herhangi bir yerde bulunurlar. Phaedon'da olduğu gibi Menon'da da nefsin bilgiyi daha önceki bir varlıktan getirdiği hükmü yer alır. Sokrat der ki: Yalnız karmaşık olan dağılıt, nefis basit olduğu için parçalardan birleşik değildir. Basit olan başlayamaz, bitemez ve değişemez. Beden görüldür, nefis görülmez. Bundan dolayı nefsi ezeli (ilksiz) nesnelere sınıfına koymalıdır. Nefis, bedeni bir algı aleti olarak kullandığında yani görme, işitme veya başka bir duyuyu kullandığında, beden tarafından değişebilen bölgeye sürüklenir. Dünya çevresinde döner dolaşır. Nefis kendine gelince düşünür, sonra başka dünyaya, ezeli ve arı aleme geçer. Nefis buranın yabancı sayılamaz. Nefsin bu durumuna bilgelik denir. Sokrat'a göre beden bir uyum değildir, çünkü uyum karışımdır. Nefis ise, yalın, basittir¹⁶². Tanrı önce nefsi, sonra bedeni yarattı. Nefis bölünmez, değişmez olanla değişebilir bölünebilir olandan bileşik yaratıcının, üçüncü ve aracı bir öz (mahiyet) dir¹⁶³.

Timaeos, yaratıcının her yıldız için bir nefis var ettiğini söyler. Bu nefisler, duyum, sevgi, korku ve kırgınlığa sahiptir¹⁶⁴. Timaeos, biri Tanrı, diğeri tanrılar tarafından yaratılmış ölümsüz ve ölümlü iki nefsin bulunduğunu anlatır¹⁶⁵. Ölümsüz nefis başta, ölümlü nefis ise göğüstedir¹⁶⁶.

Aristo (M.Ö. 384-322), nefsin bedenini biçimi olduğunu söylüyor¹⁶⁷. Burada biçim (suret), şekil (kılık) anlamında değildir. Aristo felsefesinde nefis, bedeni tek şey yapan, amacı bulunan ve uzvi bir varlık (organizma)'tan anladığımız mananın özelliklerine sahip bir özdür. Gözün gayesi görmektir. Fakat bedenden ayrılırsa görmez. O halde gerçek gören nefis-tir¹⁶⁸.

Aristo üç türlü töz (cevher) olduğunu söyler.

- a) Duyulur ve yok olabilir tözler
- b) Duyulur fakat yok olmayan tözler
- c) Duyu ile algılanmayan ve yok olmayan tözler.

162. A.g.e., 137-142, Türkçesi 140-144.

163. A.g.e., 144, Türkçesi 140-144.

164. A.g.e., 145, Türkçesi 148.

165. A.g.e., 147, Türkçesi 150.

166. A.g.e., 148, Türkçesi 150, Arapçası 241.

167. Başlangıçta Aristo'nun nefis hakkındaki görüşlerine yer vermiştik. Burada sadece bir hatırlama ve özet yapmak istiyoruz.

168. A.g.e. 165, Türkçesi 168, Arapçası 267.

Birinci sınıfa (a) bitkiler ve hayvanlar girer. İkinci sınıfa (b) gökci-simleri-Aristo hareketin dışında onlarda değişme olmadığına inanır-girer. Üçüncü sınıfa (c) insandaki düşünen nefis ile Allah girer¹⁶⁹. Aristo'nun nefis hakkındaki görüşü onun dini ile ilgili felsefesinin bir yönünü açıklar¹⁷⁰.

Aristo, nefsi bedene bağlı sayıyor ve Pythagorasçı (M.V. 578-510) nefis (ruh) göçünü alaya alıyor¹⁷¹.

Aristo'nun bu tutumundan nefsin bedenle beraber yok olduğu ve nefsin bedenden ayrılmazlığı sonucu çıkıyor¹⁷². Fakat hemen şunu ekliyor: En azından bazı belli cüzler bedenden ayrılmıyor. Nefis ve beden, madde ve biçim gibi birbirine bağlıdır. Bu durumda nefis içinde kuvve halinde hayat olan maddesel bedenin biçimi anlamında bir tözdür. Fakat tözün güncel yan fiilleri vardır. Buna göre nefis bedenin fiilleşmesi, güncelliği olur¹⁷³. Nefis, içinde kuvve halinde hayat bulunan tabii bir cismin ilk güncelliği ve fiilleşme aşamasıdır. Böylece tanımlanan cisim özgenleşmiş bir bedendir¹⁷⁴.

Nefis ile akıl ayırımı: Aristo nefis ile aklı ayırıyor aklı nefisten daha üstün ve bedenle daha az ilişkili kabul eder."Aklın durumu başkadır. Akıl nefse yerleştirilmiş, yok olmayan, bağımsız bir töz gibidir" der¹⁷⁵. Akıl, matematiği ve felsefeyi anlayan bir parçamızdır. Konuları zamanı aşkındır. Nefis ise, bedeni hareket ettirir ve duyulur nesnelere kavrar, besinini kendisi alır, duyum, düşünce hareket özellikleri vardır¹⁷⁶.

Ancak akıl, bedene ve duylulara bağlantısı bulunmayan daha yüksek bir düşünme görevine sahiptir. Bu bakımdan ölümsüz olabilir, nefsin geri kalan kısımları ise ölümsüz olamaz¹⁷⁷. Nefsi bedenin biçimi (sureti) yapan ana özellik, bedeni bir birim olarak organik bir bütün yapmasıdır. Zira bedenin uzuvlarından her birinin kendisi dışında birtakım gayeleri vardır. Bir bitki veya hayvana cevherlik (tözsellik) verene Aristo nefis demektedir¹⁷⁸.

Aristo, Nicomachos Ahlakında nefiste akılcı olan ve akılcı olmayan iki unsur bulunduğunu akılcı olmayanın iki tarafı olduğunu, bitki dahil

169. A.g.e. 168, Türkçesi 170, Arapçası 270.

170. A.g.e., 169, Türkçesi 172, Arapçası 273.

171. A.g.e., 170, Türkçesi 172, Arapçası 273, Aristotle, On The Soul 407b.

172. Aristo, On The Soul 4013a.

173. A.g.e. 412 a.

174. A.g.e. 412 a B.R. a.g.e. 170, Türkçesi 172, Arapçası 273.

175. A.g.y.

176. A.g.e., 171, Türkçesi 173, Arapçası 274.

177. A.g.e.

178. A.g.e. 171, Türkçesi 173, Arapçası 275 (Aristotle, On The Soul 415 d.)

her canlı varlıktaki yanı ve her sınıf hayvanda bulunan iştahalı (istekli) yanı söyler¹⁷⁹.

Epiküros, nefsin bedenle yok olduğunu kanıtlayacak bir metafizik aradı. Nefis maddidir, soluk ve sıcaklık gibi parçacıklardan meydana gelir. Nefis atomları, bedene boydan boya dağılmışlardır. Ölüm durumunda nefis dağılır. Onun atomları canlıdır ama, duyulamaya yetenekli olmazlar. Zira bedene bağlı değildir¹⁸⁰.

Sundurmacılık (Stoicism-ruvakler): Sonraki sundurmacılar nefsi maddesiz sayarak Eflatun'ı izlemişler. Öncekiler ise nefsin maddi ateşten bileşik olduğu görüşünde Herakleitos'a uymuşlardır. Zenon dünyanın gerçek varlığını ileri sürünce, şüpheli, neyi kastettiğini sordu, Zenon kaskatı olan şey diye cevap verince, şüpheli bu sefer, Tanrı veya nefsi nasıl anlarsın diye sordu. Zenon, tastamam onlar kaskatı, eğer onlar birşeyse masadan daha katıdır, cevabını verdi¹⁸¹.

Chrysippos (M.Ö. 280-207), iyinin daima mutlu olacağını ve kötünün tamamen mutsuz olduğunu ve iyinin mutluluğunun Tanrınınkinden hiç ayrı olmadığını savunmuş. Nefsin ölümden sonra yaşayıp yaşamadığını çelişik kanıtları olduğunu ileri sürmüştür.

Kleanthes ise, gelecek evrensel yarışa kadar nefislerin yaşadığını ve o zaman herşeyin Tanrı'ya katılacağını söylemiştir. Chrysippos ise bunun ancak bilge nefisler için olacağını ileri sürmüştür¹⁸².

Pekçok Stoikçi (Sundurmacı) gibi Panaetios da nefsin bedenle yok olduğunu söylemişti. Poseidonios (Takribi İ.Ö. 135-51) Suriyeli bir Yunan'dı. Nefsin yaşantısını havada sürdürdüğünü ve dünya yeniden tutuşana kadar değişmeksizin orada kaldığını ileri sürdü. Cehennem yoktur, ama kötülerin ölümden sonra, iyiler kadar şansları yoktur. Çünkü günah nefsin buharlarını çamurlu yapar ve onun iyi nefis ölçüsünde yükselişini önler. Erdemli nefisler başka nefislere de yardım ederler¹⁸³.

Plotinus (M.S. 204-270) pekçok bakımdan Eflatun'un öğretisini açıklığa kavuşturmuştur. Maddeciliğe karşı olan kanıtları iyidir. Nefis ve beden ilişkisi konusundaki bütünsel kavrayışı Eflatun ve Aristo'nunkinden daha açıktır¹⁸⁴.

179. A.g.y. (Aristotle, 1102 d.) Bu Eflatun'un nefsi akıllı ve akılsız diye ikiye ayırması-
na uymaktadır. A.g.e. 173, Türkçesi 175, Arapçası 276.

180. A.g.e., 246-247, Türkçesi 249, Arapçası 391.

181. A.g.e., 253, Türkçesi 256, Arapçası 402.

182. A.g.e. 258, Türkçesi 260, 61, Arapçası 409.

183. A.g.e., 259, Türkçesi 262, Arapçası 411.

184. A.g.e. 286, Türkçesi 287, Arapçası 452.

Plotinus'un metafiziği kutsal üçleme ile başlar: Bir, Ruh, Nefis. Bunların üçü, Hıristiyanlıktaki üçlemenin şahıslar gibi birbirine eşit değildir. Bir en yüksek, sonra ruh gelir ve en aşağıda nefis bulunur.

Bir oldukça kapalıdır. Ona bazen Allah ve bazen Hayır (iyi) denir. Kendinden sonra gelen ilk varlığı aşar, onun üstündedir. Ona nitelikler vermemeliyiz. Ona sadece "vardır" demek yeter. Tanrı'dan "Evren=Bütün" diye söz etmek yanlıştır. Çünkü Tanrı evreni aşındır. O, evren aracılığıyla kendini ortaya koyar. Bir, herhangi bir geliş fiili olmaksızın kendini ortaya koyabilir ve kendi hazır olabilir. Çünkü O, hiçbir yerde değildir ve hiçbir yer O'nsuz değildir. Tanrı'nın kendinden türeyenlere (sudur edenlere) ihtiyacı olmadığı ve yaratılmış dünyayı bilmezlikten geldiği söylenir. Bir, tanımlanamaz. Hangi kelimelerle nitelersen nitele, en doğrusu susmayı kabullenmektir¹⁸⁵.

Plotinus'un "nous" dediği kelimeyi İngilizce'ye çevirmek çok zordur. O'na ruh, akıl, akıl ilkesi ve ilâhi akıl denmiştir¹⁸⁶.

Nefis birden ışığa kavuşunca, daha önce gördüğümüzü bilebiliriz. Bu ışık, Yüce Varlıktandır ve En Yücedir. Işık gelişimin kanıtıdır. Dolayısıyla ışık almamış nefis göremez olur. Işık alan nefis aradığına kavuşur. Nefsin varması gereken en doğru gaye de budur¹⁸⁷.

Üçlemenin en alttaki üyesi nefis, bütün yaşayan şeylerin yaratıcısıdır ilâhî aklın intacıdır (ürün). Nefsin iki yanı vardır. Biri içe bakar ilâhî aklıla temasta olur, diğeri dışa yönelmiştir. Bu ikinci yanı, nefsin sureti olan tabiatı duyu dünyasını meydana getiren aşağı bir hareketle ilişkilidir¹⁸⁸.

Madde, nefis tarafından yaratılmıştır ve bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir. Her nefsin kendine has bir saati vardır. O saat çalınca, nefis yeryüzüne iner ve kendine uygun bedene girer. Nefis bedenden ayrılınca, günah işlemiş ise, başka bir bedene girmelidir. Adalet onun ceza görmesini gerektirir. Eğer bu hayatta annenizi öldürmüşseniz gelecek hayatta bir kadın olacaksınız ve oğulunuz sizi öldürecek¹⁸⁹. Çünkü günah ceza görmelidir¹⁹⁰.

Madde edilgen (passive-kabullenen) olduğundan kendi kendini yaratmış olamaz. Eğer nefis onu yaratmamış olsaydı, madde var olamazdı.

185. A.g.e. 288, Türkçesi, 288, Arapçası 455-6.

186. A.g.e. 289-290, Türkçesi 289-290, Arapçası 457-458.

187. A.g.e. 290, Türkçesi 290, Arapçası 458.

188. A.g.e. 291, Türkçesi 291, Arapçası 459.

189. Ennead III, 2/13.

190. A.g.e. 292, Türkçesi 292, Arapçası 462.

Nefis olmasaydı, madde bir anda yok olurdu. Nefis ne bir maddedir, ne de maddesel bedeninin bilimidir. O, bir öz (cevher) dür¹⁹¹.

Nefsin, Evreni niçin yarattığını sormak, neden bir Nefis bulunduğunu ve Yaratıcının neden yarattığını sormaktır. Soru aynı zamanda öncesi ve sonu olmayan bir başlangıç içerir ve dahası, yaratılışı ona buna dönüşen değişken bir varlığın işi olarak gösterir. Böyle düşünen kişiler, eğer dğruyu kabul edebileceklerse, üstün varlıklar hakkında aydınlatılmalı ve kendilerine bu kadar kolayca gelen ve saygılı bir kuşku içinde duyulacak görkemli güçleri küçümsemekten alıkonmalıdır¹⁹².

Origen'e (M.S. 185-254) göre Tanrı'dan başka (baba, oğul, kutsal ruh) hiçbir şey bedensiz değildir. Yıldızlar akıllı yaratıklardır, Tanrı onlara önceden var olan nefsi verdi. Eftun'un ileri sürdüğü gibi insanların nefisleri doğuştan onlara başka yerlerden gelmiştir. Çünkü onlar yaratılıştan beri vardır. Nefis ve akıl (ilahi akıl) Flotinus'tan beri ayırılmıştır. Akıl (nous) hata edince nefis olur, nefis erdemi elde edince akıl olur.

Origen, kilise babalarından olmasına rağmen sonradan dört fikirle yoldan çıkmış (müttezile olmuş) sayılmıştır.

1. Eflatun gibi nefislerin bedenlerden önce bulunduğuna inanmıştır.
2. İsa'nın beşerî varlığının bedene girmeden önce mevcut olduğuna ve bunun İsa'nın ilahî tabiatına mahsus olmadığına inanmıştır.
3. Ölümden sonra yeniden dirilişte bedenlerimizin mutlak eşinsel bedenlere dönüşeceğini beimsemıştır.
4. Bütün insanların hatta benimsemiştir. Şeytanların bile sonunda kurtulacağı inançını taşıyordu¹⁹³.

St. Augustine (Aurelius Augustinus M.S. 354-430) şöyle diyor: Aşaklık nefsim gökten düştü ve kovuldu senin huzurundan. Utanç verici bir şey aradığı için değil, doğrucu utanç vericinin kendisini aradığı için¹⁹⁴. Kimse vaftiz edilip Kilise üyesi olmadan kurtulamayacaktır. Bu da Kiliseyi nefis ile Tanrı arasında aracı yapar¹⁹⁵.

İnsan nefsi, ışığın varlığına tanıklık etse de, kendisinin ışık olmadığını fakat Tanrı'nın sözünün dünyaya gelen bütün insanları aydınlatan ışık olduğunu öğrendi¹⁹⁶.

191. A.g.e. 293, Türkçesi 293, Arapçası 463.

192. A.g.e. 294, Türkçesi 294, Arapçası 464.

193. A.g.e. 327, Türkçesi 321-22, Arapçası 2/40.

194. Augustine, İtiraflar, Kitap 2, Bölüm 4, A.g.e. 345, Türkçesi 337, Arapçası 2/69.

195. A.g.e. 346, Türkçesi 338, Arapçası 2/71.

196. A.g.e. 251, Türkçesi 342, Arapçası 2/77 (İtiraflar Kitap 7, Bölüm 9).

Origen, nefislerin bir ceza olarak bedene konduğunu düşünmekle yetinmiştir. Eğer böyle olsaydı kötü ruhların bedeni de kötü olacaktı. Fakat şeytanların en kötüsü bile bizimkilerden daha iyi olan hoş bedenlere sahiptir¹⁹⁷.

Nefsin erdem saydığı ve sayar görüldüğü ve o yolla gelen duygulanmalarda egemen olan şeyler eğer Tanrı'yla bağıntılı değilse, gerçekten erdem olmaktan çok erdemsizliktir¹⁹⁸.

İki kez dirilmek sözkonusudur. Biri nefsin ölüm esnasında dirilmesi, öbürü de hesap günü bedeninin dirilmesidir¹⁹⁹.

Augustine'in güçlük çektiği şudur; Eğer asıl günah St. Paulus'un öğrettiği gibi Adem'den miras kalmışsa, beden kadar nefis de olduğu gibi kalacak anne ve baba tarafından çocuklara aktarılmalıdır. Çünkü günah bedenden değil, nefisten gelir²⁰⁰.

İbn Sina'nın nefis hakkındaki fikir ve açıklamalarını daha önce görmüştük. İbn Rüşd'ün (M.S. 1126-1198) ise nefsin ölümlü olmasında ve aklın ölümsüzlüğü hususunda Aristo'ya uyduğu söyleniyor²⁰¹.

İbn Rüşd'çüler (Avrupa'daki) Aristo için yaptıkları yorumlara dayanarak nefsin ferdi olduğu sürece ölümsüz olmadığını, ölümsüzlüğün ferdi olmayan akla ait olduğunu savunuyorlardı²⁰².

St. Thomas Aquinas (M.S. 1225-1274) ikinci kitabında daha çok insandaki nefis kavramı ile uğraşır. Akla sahip bütün cevherler (töz) madde dışıdır ve yok olmaz. Meleklerin bedeni yoktur. Ama insandaki nefis bedenle birleşmiştir. Nefis, Aristo'da olduğu gibi bedenin biçimidir. İnsanda üç nefis değil bir nefis bulunur. Nefsin tümü bedeninin her parçasında bütünü ile yer alır. Hayvanların nefisleri, insanların nefislerinin zıddına olarak ölümlüdür. Akıl, her insan nefsinin parçasıdır. İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü gibi, değişik insanların paylaştığı tek bir akıl yoktur. Nefis, üreme maddesi meni ile intikal etmez. Her insanda yeniden yaratılır²⁰³.

Roger Bacon (aşağı yukarı M.S. 1214-1294), etken (faal) aklın nefisten mahiyetçe ayrıldığı hususunda İbn Rüşd'e uyar. Bu konuda parçalar aldığı ileri sürülen kişiler arasında Lincoln piskoposu Grosseteste de bulunmaktadır. Grosseteste St. Thomas'ın düşüncesine karşı olan bu düşünceyi yani etken aklın nefisten ayrı olmasını destekler²⁰⁴.

197. A.g.e. 359, Türkçesi 348, Arapçası 2/88.

198. A.g.e. 361, Türkçesi 351, Arapçası 2/93.

199. A.g.e. 362, Türkçesi 351, Arapçası 2/93.

200. A.g.e. 365, 6 Türkçesi 354, Arapçası 2/99.

201. A.g.e. 426, Türkçesi 410, Arapçası 2/195.

202. A.g.e. 453, Türkçesi 435, Arapçası 2/235.

203. A.g.e. 458, Türkçesi 440, Arapçası 2/243.

204. A.g.e. 465, Türkçesi 448, Arapçası 2/254.

William Ockham (1280-1349?), nefsin dışında olan şey önce bir türlü bilgi ile anlaşılır. O şey bir işaret değildir. Böylece önce fert bilinir, çünkü nefsin dışında olan herşey ferdidir. Duyusal nefis ile akli nefsin (nefsi natika) insanda gerçekten ayırt edilip edilmediği sorusuna William Ockham, ayırt edilebileceğini ancak bunu kanıtlamanın zor olduğunu söyler. Duyumlar duyan nefiste zat itibarıyla (öznel olarak) bulunur. Düşünen (akıl) nefiste zatlarıyla (öznel olarak) bulunmazlar. Duyan (hisseten) nefis, uzamımlı ve maddidir. Ama düşünen (akıl eden) nefis uzamımlı da değildir, maddi de değildir²⁰⁵.

Luther (M.S. 1483-1546) ve Calvin John (M.S. 1509-1564) St. Augustine'e dönmüşlerse de Augustine'in nefis-Tanrı ilişkisi hakkındaki öğretisini bir yana bırakmışlardır. Bunlar, ölü nefislerinin halk (mass) ayinleriyle kurtarıldığı arafı* kaldırdılar. Böylece papalık gücünün büyük ölçüde dayandığı parayla günahların affedilmesi öğretisini reddettiler. Kader inancına göre nefislerin ölümden sonraki durumu, papazların işlemlerinden tamamen müstakil hale getirilmişti²⁰⁶.

Dekart (René Descartes 1596-1650), insanların ve hayvanların bedenini makine olarak görmüş ve hayvanlar bütünüyle fizik kanunlarına göre hareket eden, duygu ve bilinçten yoksun otomatlar saymıştır. İnsanlar farklıdır. Onlar, beyinlerinde bulunan kozalakal bezde bulunan bir nefse sahiptirler. Orada nefis, hayvanî ruhlarla²⁰⁷ temasa geçer ve bu temas sonunda nefis ile beden arasında karşılıklı bir etki doğar²⁰⁸.

"Esprits animaux" hayvanî ruhlar (ervah hayvaniyye) Dekart'a göre kandan çıkıp sinirlerde ve beynin yumuşak ve kolaylıkla girilebileceği cevherinde dolaşan çok ince madde ve gazlar olup bunlara hayvanî denmesinin sebebi cismi canlandırmaları ve hareketleriyle hayatı meydana getirmeleridir²⁰⁹.

Kâinatta, hareket miktarı sabittir. Bunun için nefis ona etki edemez, ancak hayvansal ruhların hareket yönünü ve dolayısıyla da bedeninin diğer kısımlarının hareket yönünü değiştirebilir. Onun nazariyesinin bu bölümü taraftarları tarafından terk edilmiştir. Fizikçiler, dünyadaki hareket miktarının verilen bir doğrultuda değişmezliğini belirten enerjinin korunması

205. A.g.e. 474-475, Türkçesi 456, Arapçası 2/267-268.

* Araf, cennet ile cehennem arasında bulunan yer, az günaha olanlar oraya toplanır, sonra Allah onları affeder cennete girerler. Katolik inancında, cennetle cehennem arasında günahlardan temizlenme yeri (Purgatory).

206. A.g.e. 561, Türkçesi 504.

207. Alfred Weber, Felsefe Tarihi 193, Macit Gökberk, Felsefe Tarihi 269, Can Ruhları demiştir. Vital Apirüs (canlarla) M. Sencer, B. Russel Batı Felsefesi Tarihi 542.

208. A.g.e. 561, Türkçesi 504.

209. İsmail Fenni, Lugatçai Felsefe, 241, İstanbul 1341. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi 269.

ilkesini bulmuşlardı. Bu ilke, Dekart tarafından zihnin (aklın) madde üzerinde yapacağını sandığı eylemin türünün imkânsız olduğunu gösterdi. Dekartçı okul tarafından kabul edildiği gibi, bütün fizikî eylemin bir çarpmadan ibaret olduğu kabul edilirse, dinamik yasalar, maddenin hareketini belirlemeye kâfi gelir ve böylece zihnin etkisine yer kalmaz²¹⁰.

Bu nazariyenin iki özelliği ortaya çıkıyordu. Birincisi, nefsin bütünüyle bir anlamda bedenden müstakil olmasıydı. İkincisi, nazariyenin "bir töz başka bir töze etki edemez" genel ilkesini ortaya koymasıydı. Zihin (mind) ve madde iki tözdü. Onlar birbirine hiç benzemediklerinden birbirine karşılıklı etki etmeleri kavranacak gibi değildi. Yeter ölçüde bilginimiz olsaydı, kimya ve biyolojiyi mekaniğe indirgeyebilecektik. Aristot'un üç nefis düşüncesine gerek yoktur. Yalnız onlardan biri düşünen nefis (nefsi natika) ve bu da yalnız insanda bulunur²¹¹. Böylece nefis bedenden ayrılır ve beden daha kolay bilinir. Eğer beden hiç olmasaydı, nefis yine olacaktı²¹².

Dekart, Eflatun'la başlayan ve tarih boyunca gelişerek gelen madde ve zihin ikiliğini (dualizm) tamamlamış veya tamamlama noktasına yaklaşmıştır. Dekart sistemi iki paralel fakat bağımsız dünya ortaya koyar: Biri zihin, öteki madde dünyasıdır. Aristocu felsefede olduğu gibi, canlıların (organizmaların) büyümesi ve hayvanların eylemlerini açıklamak için nefse veya entellecheia'ya başvurma gereği yoktu. Ama Dekart, burada küçük bir istisna yaparak insan nefsinin iradeyle hayvansal ruhların hareketlerinin miktarının yönünü değiştirebileceğini kabul etmiştir. Bu istisna onun sisteminin ruhuna aykırı idi. Bunun için terkedildi²¹³.

Spinoza'ya (M.S. 163-1677) göre bireysel nefisler ve ayrı madde parçaları sıfatsal (vasfî)dir. Onlar nesne değildir. Ancak ilahî varlığın görünüşleridir. Hıristiyanların inandığı şekilde kişisel ölümsüzlük yoktur. Sadece bireysel olmayan ve Tanrı'yla daha çok kaynaşma durumunda ortaya çıkan bir ölümsüzlük vardır²¹⁴. Spinoza'ya göre zihni düzenle fizikî düzen birbirine paralel olduklarından, her cisim bir fikre karşılık olduğu gibi, her ruh bir bedene karşılıktır. Şu halde ruh bedenın şuurlu imajıdır. Ruh ancak düşünceden ibarettir fakat cisim, düşüncenin yahut ruhun mevzuudur. Duyum cismanî bir olaydır. Bu, insan bedenine ve hayvan bedenine mahsus bir imtiyazdır ve bu cisimlerin organlaşması neticesidir²¹⁵. Ruh ile bedenın görünürde birbirleri üzerinde etkileri var, her an birbirine paralel bulunurlar. Bu yüzden maddi dünyadaki her olay, ruhta kendisini karşılayan bir temsilci bulur²¹⁶.

210. A.g.e. 561, Türkçesi 542.

211. A.g.e. 562, Türkçesi 543.

212. A.g.e. 565, Türkçesi 543.

213. A.g.e. 567-8, Türkçesi 548-9.

214. A.g.e. 571, Türkçesi 552.

215. Alfred Weber, Felsefe Tarihi, 205.

216. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, 305.

Leibniz (M.S. 1646-1716), monadlar adını verdiği sonsuz sayıda töz (cevher) bulunması gerektiğine inandı. Onların herbiri soyut olarak gözden geçirildiğinde fiziksel metotların bazı özelliklerine sahip olmalıydı. Gerçekte bir monad bir nefistir. Tabiatıyla bu, uzanımı (imtidad) tözün niteliği olarak inkâr etmekten meydana gelmişti. Geri kalanın sadece zorunlu nitelik olma imkânı düşüncesi olduğu anlaşılıyor. Leibniz böylece maddenin gerçekliğini inkâr ederek sonsuz nefisler ailesini maddenin yerine koyuyor. Dekartçıları tarafından geliştirilen, tözlerin birbirine etki edemeyeceği fikri Leibniz tarafından da kabul edilmiş ve tuhaf sonuçlara götürmüştür. Ona göre hiçbir monad, hiçbir zaman birbirine karşı nedsel bir ilişkiye sahip olamaz. Sahip gibi göründüklerinde de görünüşler aldatıcıdır²¹⁷.

İnsan bedeni bütünü ile monadlardan kuruludur. Monadlardan herbiri nefistir ve herbiri ölümsüzdür. Fakat insanın nefsi adı verilen hâkim bir monad bulunmaktadır. Bu monad, bedenün bir kısmını biçimler. Yalnız öbürlerinden daha açık algılamaya sahip bulunması nedeniyle değil, başka bir anlamda da egemendir. İnsan bedenindeki değişmeler, egemen monad adına olur²¹⁸.

Buraya kadar düşünür ve filozofların nefis hakkındaki fikir ve sözlerini mümkün olduğu kadar bir anlam verecek şekilde ele almış bulunmaktayız. Onların herbirinin tenkidini veya tahlilini yapmak niyetinde değiliz. Yoksa, bazılarının üzerine ayrı ayrı makaleler veya tezler yazılacak kadar derinliğine ve genişliğine gitmek gerekecek ki, gayemizi ve yerimizi aşan bir konu olurdu. Aslında herbirinin görüşü, diğerinin açıklaması, tenkidi ve tahlili sayılabilir.

Şunu ifade etmek isterim ki, eski düşünür ve filozofların nefis hakkındaki açıklamaları, bilgileri, onun ne olduğunu anlamaya uğraşmaları, sonrakilere konunun metafizikî olduğu ve nefsin mahiyetinin bilinmeyeceği kanaatini vermiş görünüyor. Bundan dolayı nefsin ne olduğunu değil de ne yaptığını öğrenmeye ve işlerini, etkilerini tespit edip ona göre insana yön vermeye ve ona göre insanı eğitmeye önem vermişlerdir.

Nefis (soul) denen şey, bedenden apayrı bir varlık ise, o halde, ne zaman, nerede ve nasıl bu nefis insanın varlığına kondu? Fert, iki hücrenin birleşmesiyle var olmaya başlar. Onda hiçbirinin nefsi yoktur. Nasıl nefsi olmayan bu iki hücre nefsi meydana getiriyor? Bu araştırmayı metafizikçilere bırakmalı. Onlar cevabı bulduklarında, bana haber vereceklerini umarım. Çünkü gerçekten öğrenmek istiyorum²¹⁹.

217. A.g.e. 583, Türkçesi 563.

218. A.g.e. 584, Türkçesi 564.

219. Clarence Darrow, Do We Survive Death? 294 (Philosophy and Contemporary Issues, edited by John R. Burr and Milton Goldinger, Wisconsin State University 1972. Bu makale Arthur and Lila Weinberg tarafından 1963 yılında neşredilen Quadrangle and Lila Weinberg tarafından 1963 yılında neşredilen Quadrangle Books'un izni ile tekrar yayınlanmaktadır.

Aslında maddenin dışında hiçbir şeyin varolmadığını iddia eden materyalistlerin bu sorulara cevap vermesi gerektiğini hatırdan çıkarmamalıdır. Metafizikçi hem inkâr edeceksin ve hem de işi onlara havale edeceksin. Clarence Darrow, bu makalesinde hayatın varlığını kabul ediyor, ama hayata nefis denmeyeceği iddiasındadır. Cansızlarla, bitki, hayvan ve insanları nefis ile ayırmanın doğru olmadığını, cansız (inorganic) varlıklarda da kuvve halinde hayat bulunduğunu ileri sürerek, nefis ile canlıları ayırmanın manasızlığına işaret ediyor²²⁰.

Makalesinin mahiyeti ve havası bu tarzda devam ediyor. Ancak, cansız varlık kendiliğinden canlılaşmıyor ki. Öyle olsaydı, milyonlarca sene cansız olan varlıklar canlanırdı. Doğrusu şu ki, maddenin içinde ve oluşumunda bilinmeyen bir sürü tözler oluşlar ve olaylar bulunmaktadır. Nefis de maddede ortaya çıkan ve etkisini gösteren var olduğu kabul edilen ama ne olduğu bilinmeyen bir töz (cevher) ve bir nesnedir. Akıl ondan farklı değildir. Bir kimseye akılsız dense hakaret yayar, ama akıl nedir diye sorulsa, ne olduğunu bilmez. Aklın ne olduğunu bilmeyen kimse, onu inkâr ederek akılsız olduğunu kabul eder mi? Nefis metafizikî bir nesne olmakla kalmaz ki aslında insan da metafizikî bir varlıktır. İnsanda hem metafizikî ve fizikî varlık birarada bulunmaktadır. İşte bütün uğraşlar ve emekler bu ikisini anlamak ve nasıl birarada insanı meydana getirdikleri sorununu çözmek içindir. Tarih boyunca insanoğlu bunu, insanın işleri, davranışları ve amaçları, yapabildiği, yapabileceği ve yapamadığı şeyler üzerine yoğun çalışmalar yapmaya çevirmiş ve belki öylece kendini tatmin edecek bir çözüme götürebilecektir, sanmıştır.

Nefis Arapça olup İngilizcesi (Soul) Yunancası (Psyche)dir. Nefsin ne olduğu bilinmiyorsa da nefsin var olduğu biliniyor. Nasıl ki, insanın bedeni, bir cisim olarak varsa ve onun ilmi yapıyorsa (Tıp) nefsin de üzerine kurulmuş bir sürü ilim dalları vardır. Eğer, nefis dış dünyaya etkisi olan bir nesne, bir töz olmasaydı, onun dış dünyadaki insan bedenine etkisi söz konusu olamazdı. Bu ilim dallarından birkaçının adını burada zikrederim. Ancak bu ilim dalları adlarını genellikle Yunanca kök kelimeye dayandırmıyorlar. Bizim Türkçe felsefi eserlerde nefis kelimesi gene Arapça olan ruh kelimesi ile karşılanmaktadır. Bunun için zikredeceğimiz ruh kelimesi aslında nefis kelimesidir. Bunu demekten maksadımız, bütün felsefi eserlerde gördüğümüz gibi hep nefis (psyche-soul) kelimesinin tartışılmasıdır. Ruh kelimesinin Yunancası (pneuma) İngilizcesi (spirit) olarak gösterilmektedir. İkisinin yeri ayrı olduğu için karıştırılmamasına dikkat çekmek istiyoruz. Ruhbilim, deneysel ruhbilim, dinsel ruhbilim, varlık bilimsel ruhbilim, düşünme ruhbilimi (İlmun-nefsil-teammuli), fiziksel ruhbilim, hastalık ruhbilimi, toplumsal ruhbilim, çözümleme ruhbilimi, davranış ruhbilimi, çocuk ruhbilimi, bilimsel ruhbilimi, ruhbilimsel okul, ruhbilimsel mantık, tekniksel ruhbilim, ruh bilgini, tepki ruhbilimi, eleştirisel ruhbilim, yapısal ruhbilim, ilkeler ruhbilimi, bi-

linçaltı ruhbilimi, çözümler ruhbilimi vb. Bilimadamları, insanın bedeni vasıtasıyla ortaya çıkan nefsin yönlendirdiği olayları ve işleri incelemektedir. Eğer nefsin varlığı saçma ise, bu bilim dalları da saçmalaktan başka birşey olmaz. Her ilim dalında yanılmalar olacağı gibi bu bilim dallarındaki nesnelere de yanılmalar elbette olmaktadır. Ama onların yanılma olduğunun tespiti gene kendileri tarafından ortaya konuyor ve bu da bir gerçeğin varlığını kanıtlıyor kanısındayız.

Şimdi Kur'an-ı Kerim'de nefsin hangi manalara geldiğini daha açık ve kolay anlamak, tartışmak imkânı elde edilmiş oldu. Tarih boyunca dünya düşünürlerinin nefis hakkında sözlerini özetlemekle bu gayeye ulaşmak istemiştik.

KUR'AN-I KERİM'DE NEFİS

Nefis kelimesi Kur'an-ı Kerim'de ikiyüzdoksanbeş kere tekil ve çoğul olarak zikredilmektedir. Nefis kelimesinin bu kullanılışlarını gözden geçirdiğimiz zaman üç manaya geldiğini anlamak mümkün görünmektedir. Daha doğrusu bu kullanılışları sınıflandırdığımızda bu üç manayı düşünmeye çalışıyoruz. Belki hepsini tek bir manaya indirmek ve bağlamak da düşünülebilir. Şimdi bu üç mananın herbirine birkaç misal verelim.

1. Şahıs, kişi, zat, kimse anlamında olan yerler. Bu isimler insanı bir bütün olarak ifade ediyor. Buna göre insanın nefsi ve bedeni birleşik bir şekilde bir bütün olarak nefis kelimesi ile anlatılınca bedeni de içine alıyor. Peki eğer insan nefisten ibaretmiş gibi kullanılıyor ise, beden hesabına katılmaması söz konusu olmaz ve yok farzedilmez mi? Öyle olunca da insan nefis demek olur ve beden işlevi nasıl açıklanabilir? Ya da nefis, kişi ve kimse anlamında olduğu zaman beden de kişi ve kimse kavramının içinde bulunmaktadır. Ne varki nefis onu bütünlemiştir ve arapçanın belagat ilmi terimiyle söylersek tağlib sanatına göre bir kullanım oluyor, denebilir. Bu kullanım tarzı kabul edilince insanın iki unsurdan meydana geldiği kabullenilir. Biri nefis, diğeri beden. Burada nefis ve beden ikiliği ortaya çıkıyor. Şimdi misal vereceğimiz ayetlerde nefis, kişi ve kimse olarak, insan olarak bir bütün şahsı ve varlığı ele almıştır. Herkes, herkesi, herbir fert, insan anlamında kullanılmıştır.

1. a) Kimse (nefis) kimseden faylanamayacağı²²¹
- b) Allah kişiye (nefis) ancak gücünün yeteceği kadar yükler²²²
- c) Herkese (nefis) kazandığı ödendiği zaman²²³

221. Bakara 2/48.

222. Bakara 2/286.

223. Al-i İmran 3/25.

- d) Şahsa (nefis) şahıs, göze göz, buruna burun, kısas yapılı²²⁴
- e) Allah, herkesin (nefis) yaptığını bilir²²⁵
- f) Kimse (nefis) yarın ne kazanacağını bilmez²²⁶
- g) Dileseydik herkese (nefis) hidayet verirdik²²⁷
- h) Kişinin (nefis) "Allah'a karşı aşırı gitmemden bana yazıklar olsun" diyeceği gün²²⁸
- i) Herkes (nefis) yarına ne hazırladığına bir baksın²²⁹
- t) İnsan (nefis) ne yaptığını bilecektir²³⁰
- j) Kişiye (nefis) ve onu biçimlendirene sonra da ona saygınlık yeteneği verene²³¹

2. Nefis kelimesi Kur'an'da "kendi" manasında da kullanılır. Bu mana da kişilerin, öz varlığını, zatlarını, şahıslarını anlatmaya yarar. Yukarıda (1) de açıklanan manadan farkı olmaz. İnsanı bütünü ile ifade etmiş olur. Birine kendine bak, kendini unutma dediğimiz zaman, onun nefsi ile bedenini birbirinden ayırd ederek, onlardan birini kastetmiyoruz. Hepsini birden tek bir varlık olarak anlatıyoruz ve anlıyoruz. Buna dair birkaç ayet şöyledir:

- a) Kitabı okuyup dururken, kendinizi (nefis) unutarak insanlara iyilik yapmalarını mı emrediyorsunuz?²³²
- b) Adem ile Havva: Rabbimiz kendimize (nefis) yazık ettik, bizi bağışlamazsan ve bize acımazsan, elbette kaybedenlerden oluruz, dediler²³³.
- c) "Allah dilemedikçe, benim kendime (nefis) bir fayda da zarar da vermeye gücüm yoktur" de²³⁴

224. Maide 5/45.

225. Ra'd 13/42.

226. Lukman 31/34.

227. Secde 32/13.

228. Zümer 39/56.

229. Haşr 59/18.

230. Tekvir 81/14.

231. Şema 91/7-8.

232. Bakara 2/44.

233. Araf 7/23.

234. Araf 7/188.

- d) Şeytan "Beni yermeyin, kendinizi (nefis) yerin" diyecek²³⁵
- e) Bir bölüğü de cahillerin sanısı gibi haksız yere Allah hakkında sanıya kapılarak kendilerini (nefis) kaygılandırdılar²³⁶.
- f) Eğer, doğru sözlü iseniz "ölümü kendinizden (nefis) savın"²³⁷
- g) Kendilerine (nefis) karşı nasıl yalan söylediklerine bir bak²³⁸
- h) Onlara Allah zulmetmiyordu fakat onlar kendilerine (nefis) zulmediyorlardı²³⁹
- i) Evlere girdiğiniz zaman, Allah katından, bereket, esenlik ve güzellik dileyerek Kendinize (nefis) selam verin²⁴⁰
- i) Kendilerini (nefis) temize çıkaranları görmedin mi?²⁴¹
- j) Oysa, Ben onları göklerin ve yerin yaratılmasında ve kendilerinin (nefis) yaratılmasında da hazır bulundurdum²⁴²

3. Nefis kelimesinin kullanıldığı diğer bazı ayetlerde nefsi, insanın bir cüzü, unsuru, bir gücü, iş yapan ve sorumlu tutulan bir amili olarak anlamak mümkün görülebilir ve onu ayrı bir töz ve şuurlu bir varlık şeklinde kavramakla sanki anlaşılabilir bir kullanım ve usluhta görmek ihtimali belirlenebilir. Bu anlama gelebilecek ayetlerden birkaç örnek:

- a) Rabbiniz içinizde (nefis) olanı daha iyi bilir²⁴³
- b) Hayır, nefsiniz size bir iş yapmanızı düzenledi²⁴⁴
- c) Melekler ellerini uzatarak "nefislerinizi çıkarın" der²⁴⁵
- d) Samiri, "nefsim bana böyle yaptırdı" dedi²⁴⁶
- e) İsa, Allah'a "Sen benim nefsimde olanı bilirsin, ben Senin nefsinde olanı bilmem. Çünkü Sen, görünmeyenleri çok iyi bilirsin" dedi²⁴⁷.

235. İbrahim 14/22.

236. Al'İmran 3/154.

237. Al'İmran 3/168.

238. Enam 6/24.

239. Ankebut 29/40.

240. Nur 24/61.

241. Nisa 4/49.

242. Kehf 18/51.

243. İsrâ 17/25.

244. Yusuf 12/18.

245. Enam 6/93.

246. Taha 20/96.

247. Maide 5/116.

- f) Onların nefislerine işleyecek söz söyle²⁴⁸.
- g) Şüphesiz, inananlar, hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla (nefis) uğraşı verenler²⁴⁹
- h) Varlığımızın belgelerini onlara, hem dış dünyada hem kendi içlerinde (nefis) göstereceğiz²⁵⁰
- i) Kendi içinizde (nefsinizde) Allah'ın varlığına nice belgeler vardır görmez misiniz?²⁵¹
- ı) Nefislerinin hoşlanmadığı birşeyle onlara her peygamber
- j) Nefislerinin önlerine sürdüğü ne kötüdür²⁵²

Bu üçüncü grup ayetlerde insana bütün olarak değil de insanda mevcut olan nefse hitap edildiği ve ona fiiller isnad edildiği anlaşılıyor. Bu da insanın bir bedeninin ve bir de bedeninin içinde başka birşeyinin olduğunu akla getiriyor. Bunun sebepleri, yani bedenden başka birşey olan ve adına nefis yahut düşünülen akıl denen birşeyin olduğu şimdiye kadar tartışıldı.

Şimdi Kur'an'da insanın var olmasının veya yaratılmasının iki tür olduğunu ayetler açıkça ortaya koyuyor.

- a) İlk insan Adem'in topraktan yaratılması
- b) İnsandan insanın yaratıma devirleri ve türleri.
- a) Kur'an ilk insan Adem'in topraktan, sonra toprağın çamur olmasından, sonra çamurun kuru balçık ve şekil alabileninden ona insan biçimi ve kıyafeti vermesinden bahsediyor. Buraya kadar olan insan bedeni görülen dış varlığı ve cisimidir. Ancak bununla iş bitmiş olmuyor. Bu şekil ve kıyafetin insan olabilmesi için ona bir işlemin daha yapılması gerekiyor. İşte bu şekil tam kıyafetini aldıktan sonra ona bir ruh üfleniyor. Ruh üflenince artık insan var oluyor. Böylece insan varlığı tamamlanıyor. Ayetlerin sözlük mataları bu kadar bir bilgi veriyor. Onların tam Türkçeleri şöyledir:

1. "Biz sizi topraktan yarattık"²⁵³

248. Enfal 8/72.

249. Fussilet 41/53.

250. Zariyat 51/21.

251. Maide 5/70.

252. Maide 5/80.

253. Hac 22/5, Mümin 40/67.

"Çamurdan bir insan yaratacağım"²⁵⁴

"İnsanı çamurdan yaratmaya başladı"²⁵⁵

"İnsanı kuru balçıktan işlenebilen kara çamurdan yarattık"²⁵⁶

2. "Onu düzenleyip ona ruhumdan üflediğim zaman"²⁵⁷

"Sonra onu düzenleyip ona ruhundan üfledi"²⁵⁸

Bu iki merhaleden sonra insan meydana geliyor. İşte bu insana melekler saygı göstermeye çağrılıyor. İlk insan Adem'in yaratılması, maddesi ve ruhu ile bu kadardır. İşte bütün felsefî tartışmalar ona üflenmiş ruhun açıklaması ile sürüp gitmektedir. Ancak ruhun ne olduğu hususunda sorulan soruya Kur'an daha kapalı bir cevap vermekle yetiniyor ve insanın o konudaki bilgisinin çok az olduğunu ifade ediyor.

"Sana ruhtan soruyorlar. Deki: "Ruh, Rabbimin emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir"²⁵⁹.

Ruhun bir emirden ibaret olmasının manası hem emir kelimesini ve hem de ruh kelimesini anlamaya bağlıdır. Emir kelimesi iki manada kullanılır. Biri emretmek, buyurmak başkasının bir iş yapmasını istemektir. İkinci manası emir, iş, durum, fiil, davranış demek olur. Herhangi bir kimse bu iki manadan birini, kendi anlayışına göre ruh kelimesine isnad edebilir. Birinci manaya göre Allah'ın bedene artık "insan ol, canlı" gibi bir buyruğu olabilir. Allah birşeye nasıl ol derse o şey öyle olur. Şüphesiz bu anlamda bir emir ve buyruk işi çözümlü olmaz. Asıl anlaşılacak istenen canlı olmanın veya ruhun ne olduğudur. Yoksa onu varedenin kim olduğu değildir. Emrin ikinci manasına gelince bir iş, hareket ve fiil ise, Allah da bir iş yaparak üflemiş olur. O halde ruh bir üfleme işidir. Ama bu da görüldüğü gibi, yeterli değildir. Bütün dillerde de ruh anlamında olan kelimelerin kök manalarında yel, rüzgâr, üfleme, hareketlilik mevcuttur. Ruhda Arapça kökü rüzgâr anlamında rih ve üçüncü anlamında koku olarak ravh anlamı vardır. Nefis kelimesinde de nefes almak, teneffüs etmek manası olarak hareket ve iş bulunmaktadır. Acaba Allah çamurdan bedene üfleyince onu harekete geçirmiş olması olarak mı anlamak gerekir ve bu anlamı düşünen ve gerçeği daha açıkça öğrenmek isteyen insanı tatmin eder mi? İnsanın bütün ve çok değişik türdeki işlerini, arzularını, fiil ve davranışlarını izaha yeter mi? Evet, yetmez demek

254. Sad 38/71.

255. Secde 32/7.

256. Hicr 15/26, 28, 33-Rahman 55/14.

257. Hicr 15/29, Sad 38/72.

258. Secde 32/9.

259. İsrâ 17/85.

isabetli olur. Çünkü Kur'an-ı Kerim bu hususta bize daha çok bilgi vermektedir. İnsana verdiği ruhu, Allah'ın kendi ruhuna isnat etmesi de önemli bir ifadedir. İnsan Allah'ın ruhunu bilemeyeceği gibi kendi ruhunun ne olduğunu da bilemez neticesi doğar. Kur'an'ın, ruhu Allah'ın ruhuna isnat etmesinin anlaşılması sorun çıkarabilir. Allah kendi ruhundan bir cüz mü veriyor yoksa orada kullanılan (min)den kelimesi bir açıklama edatı gibi mi olur? Bu durumda Allah'ın ruhundan bir cüz değil de Allah'ın ruhu gibi bir ruh verildiği manası da anlaşılır ve bu doğru da olabilir. Çünkü Allah'ın hay (canlı olma) sıfatı insan için de kullanılıyor. Öyle ise Allah kendi ruhundan "üfledi"nin manası Allah insana ruh verdi, demek olur. Birçok ayette geçen insanı, yeri canlandırdı (ihya etti) ve hayat verdi ifadeyle bu anlam kolaylıkla bağdaşır.

Ruhun Kur'an'da birçok manası bulunmaktadır:

- a) Melek
- b) Cibril
- c) İsa,
- d) Kur'an

Ayetlerdeki anlatımları şöyledir:

- a) Ruh (Cibril) ve meleklerin dizi dizi durdukları gün²⁶⁰
- b) Kur'an'ı Cibril senin kalbine indirmiştir²⁶¹
- c) Allah'tan bir ruh, Meryem oğlu İsa²⁶²
- d) Buyruğumuzla Sana Kur'an'ı (ruh) gönderdik²⁶³

Bir kısım alimler, ruhun nefsin isimlerinden biri olduğunu söyleyerek bu iki kelimenin eş anlamlı olduğunu ileri sürmüşlerse de²⁶⁴ bazıları da aralarında fark olduğunu belirtmişlerdir.

Nefsin ferdî ve şahsî bir töz (cevher) manasında olması, nefsin kavramının daha ihatalı olması ve nefsin sahasının bilinç sahasından daha geniş olması ile nefsin ruhtan ayrılabilmesi söylenmiştir²⁶⁵. Bu hususta şu bilgileri bulmaktayız.

260. Nebe 79/38.

261. Şuara 26/133.

262. Nisa 4/171.

263. Şura 42/52.

264. Ragıb İsfahani, Mufredatul-Kur'an 205, Cemil Saliba, el-Mu'cem'ul-Felsefi, 7/882, 483.

265. Cemil Saliba, a.g.y.

Nefsin bir adı olan ruh insanın damar ve hücrelerinde, insanın açık ve yarık yerlerinde, boşluklarında dolaşmaktadır. Ruh, insanın bedenindeki hayat ilkesidir. Gül soyunun gülde yayılmasıdır. Ruh, insanın, ferdin nefsi ile eş anlamlıdır. Ruh, kendi özünü kavrayan, düşünen bir tözdür. Ruh maddenin karşıtıdır. Aynı şekilde ruh insan bedeninin de karşıtı olup bedende düşünen kuvveti temsil eder. Beden de yaşama (hayatî) eğilimlerini temsil eder²⁶⁶.

Ruh hakkında bu kadarla yetinmek istiyoruz. Ancak şunu söylemeliyiz ki, filozof ve düşünürlerin ruh hakkındaki fikir ve sözleri, Kur'an'da yukarıda işaret ettiğimiz gibi insanla ilgili olarak Adem'in yaratılmasında Allah'a isnat edilmesine dayanmaktadır. Ruh hakkında sorulan soruya da Kur'an bilinemez anlamına gelen bir cevap vermiştir. Ne varki Fahreddin Razi bu ayetin tefsirinde ruhtan çok nefisten bahsetmiş olduğunu görünce, sanki nefis ile ruhun eş anlamlı bir kelime olduklarını söyleyenlerin tarafını tutmuş oluyor ama uzun izahında bazen ruhun ayrı, nefsin ayrı bedenle ilişkilerini ele alıyor. Ancak ikisi arasında bir karşılaştırma yapmıyor²⁶⁷. Bundan şu neticeye varıyoruz ki, nefis ile beden ve ruhun ayrı ayrı incelenmesinde insan nefis ve ruhu arasındaki ortaklık belki daha iyi anlaşılabilir. Şimdi insanın insandan yaratılmasını Kur'an'ın açıklamasına geçelim belki nefis-ruh ilişkisine bir açıklık gelebilir.

2. İnsanın insandan yaratılmasını Kur'an-ı Kerim şöyle anlatır:

Kur'an-ı Kerim insanı bu ikinci merhalede de topraktan nutfeden ve başka bir ayette günlümüze göre oldukça tafsilatlı bir açıklama olan çamurun süzgecinden, süzölmüşünden (sülale) yaratıldığını saymaya başlar, onun nutfе (meni) olarak rahme konmasını ve sonra rahimde kana dönüşmesini, kanın katılaşmasını (yapışkan hale geçmesini) sonra et haline gelmesini, sonra etin kemik haline gelmesini ve kemiğe et giydirilmesini, - burada etin bir kısmının kemik yapılmasını ve bir kısmının kemiğe giydirilmesi şeklinde anlamaya dana müsaaitir- anlatır. Buraya kadar yedi merhale ve devreden geçiyor. Bu, insanın biyolojik bedeni oluyor ve insanın asıl insan olması, işte böyle devrelerden geçerek insan şekil ve kıyafetini aldıktan sonra başlar. Nasıl ki Adem böyle kılıfına konup, ruh üflendi ise, burada, ruh ve nefis kelimeleri kullanılmadan, o şekil ve heykel bakımından insana benzeyen varlığın başka bir inşa ile inşa edildiğini ifade ediyor. (Buradaki inşa yaratma anlamındadır.) Yani biçimlemeden sonra o şekil başka bir yaratmaya daha uğruyor ve ancak ondan sonra insan oluyor. Bu inşa veya sonuncu yaratmanın, şekle ruh veya nefis verme olarak anlaşılması bize aittir. Kur'an onu ifade etmiyor.

a) Allah sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra yapışkan (alaka) dan yarattı²⁶⁸.

266. Cemil Saliba, A.g.e., 1/623.

267. Fahreddin Razi, Tefsir-i Kebir 5/640-655.

268. Mülmin 40/67.

b) Biz insanı katışık bir nutfeden (meni) yarattık²⁶⁹

c) Biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra katı kandan (yapışkandan), sonra çiğnemlik etten yarattık²⁷⁰.

d) Biz insanı (1) çamurun süzmesinden yarattık. Sonra onu sağlam bir yerde (2) nutfe yaptık. Sonra nutfeyi (3) yapışkan (kalın kan) olarak yarattık. Sonra yapışkandan bir (4) çiğnemlik ek yarattık. Çiğnemlik eti (5) kemik olarak yarattık ve (6) kemiklere et giydirdik. (7) Sonra onu başka bir yaratma olarak inşa ettik²⁷¹.

İnsanı insandan yaratma devresinde topraktan veya çamurun süzmesinden ifadeleri ana babanın gıdalarının menşecinin toprak olduğunu anlatmak içindir. Burada psikolojik, sosyolojik ontolojik, biyolojik birçok manaya işaret edilerek insanın mahiyetini öğrenmesi, düşünmesi ve bu hususta bir insanın değerinden farkının olmadığını kavraması, insanlık bakımından şüphesiz önem arzeder.

Kur'an'ın anlattığı insanın bu iki tür yaratılması ifadelerinden insanın iki varlığı olduğu: biri maddi, bedeni diğeri maddi ve cismi olmayan ruhu; veya nefsi olduğu anlaşılıyor. Yani her ikisinde ortaya açıkça çıktığını gördüğümüz biri toprak kısmı ve diğeri de toprak olmayan kısmı. Bunlar acaba insanı meydana getiren iki töz (cevher) madde ve ruh ya da nefismi dir? Her ikisinin biraraya gelişi nasıl insanı teşkil ediyor? Ağır basan hangi taraftır? Yoksa ikisi insanın iki eşit unsuru mudur? Ya da ruh veya nefis asıl insandır da beden onun bir aleti midir? Nefis veya ruh geliyor ona amirlik ediyor onu istediği şekilde kullanıyorsa sonra bırakıp gidiyor mu? Öyle anlaşılıyor ki, düşünür ve filozoflar bunu çözemedikleri gibi Kur'an da tartışmaya açık kapı bırakıyor. Bedeni insandan, insanı bedenden ayırmak, insanı nefisten, nefsi insandan ayırmak bu olgular ve işler dünyasında zordur. Nazari olarak ayırmak imkânı netleştirdiği süreç veya netleştikçe, onun bu dış dünyada da etkilerini ayırmak mümkündür. Bu da tarih boyunca dinlerde ve felsefelerde görülen, insanın bedeninden başka bir nesne olduğunu, bedeni çürüyüp yok olduktan sonra gene ona insan olarak değer verildiği ve insan olarak onun için dua edildiğini; İnsanlığının devam ettiğini anlatmaktan başka birşey ifade etmez. İnsan bedenli iken bile asıl insanlığının özül nefsi oluyor. Nefis bir nitelik değil, bir töz, cevher, nesne ve varlıktır.

Şimdi, Kur'an'daki nefis kelimesini bu açıdan tekrar ele almak gerekiyor. Böyle bir durumda ruhun yerinin olmadığı görülecektir. Yukarıdaki ayetlerde iki tür insan yaratılışının dışında, insan nefisten ibaretmiş gibi Kur'an nefse işler ve sorumluluklar yüklemektedir.

269. İnsan 76/2.

270. Hac 22/5.

271. Mülminan 23/12-14.

"Nefsi biçimlendiren ve ona saygınlık ve arsızlık yeteneği verene and olsun"²⁷².

Bu ayet, nefsin biçimlendirilmesini, düzenlenmesini, Arapça ifadeyle tesviye edilmesini anlatıyor. Bu durum yukarıda Adem'in topraktan yaratılan bedeninin düzenlenmesi ve tesviyesinde geçen aynı kelime ile ifade ediliyor. O halde nefis de bir tesviyeye tabii tutuluyor. İnsanın insandan yaratılması türünde tesviye, biçime koyma tabiri geçmiyor onun yerine inşa ifadesi kullanılıyor. Burada insan sırf nefis olarak söz konusu ediliyor ve bundan dolayı da insanın yaptığı iyilik ve kötülükten nefis sorumlu tutuluyor. Nefis sorumlu tutulmadan önce ona iyi ve kötü yapma yeteneği veriliyor. İşte nefsin böyle bir yetiye sahip kılınması onun tesviyesi, biçimlenmesi şeklinde anlaşılabilir. Burada beden söz konusu edilmiyor. İyiliği, kötülüğü yapacak olan ve sorumlu tutulan nefis ise, o halde mükâfaat da ceza da ona verilecek demektir.

Kur'an-ı Kerim, nefsi değişik yerlerde sorumlu tutmakta, iyilikleri, kötülükleri ona isnat etmektedir. Kur'an'da nefse kendisine verilen güçten fazla sorumluluk yüklenmeyeceği açık şekilde ortaya konmaktadır.

"Allah nefse (kişiye) ancak gücü kadar teklifte bulunur"²⁷³

"Her nefis (insan) yaptığına bağlıdır (rehinlidir)"²⁷⁴

Bunlardan anlaşılın odur ki nefis insanın kendisidir etkisi olan bir özdür, zattır, iş yapar. Bunun için nefsin kötü iş yaptığı da ifade edilmiştir.

"Şüphesiz nefis kötüyü emreder"²⁷⁵

Ama başka bir ayette nefis yaptığı kötülükten pişmanlık duymakta ve kendini kınamaktadır.

"Kendini kınayan nefse yemin ederim"²⁷⁶

Demek ki, nefis yaptığıının farkındadır. Huzura kavuşan, gönül rahatlığı elde eden nefis de vardır. Bu iyi tür nefis hem Allah'ı razı ve hoşnut edecek iş yapmasını bilmiş ve Allah'ın kendisine verdiği mükâfattan da memnun kalmayı ve razı olmayı bilmiştir. Yaptığı şeyin iyi olduğunu ve karşılığında mükâfaat alacağını bilip ona göre hareket etmiştir.

"Ey huzurlu nefis! hoşnut olmuş ve etmiş olarak Rabbine dön"²⁷⁷.

272. Şems, 91/7-8.

273. Bakara 2/286.

274. Muddessir 74/38.

275. Yusuf 12/53.

276. Kıyamet 75/2.

277. Feer 89/27-28.

"Allah'ın saygı gösterdiği (hürmet ettiği) insanı (nefsi) haksız yere öldürmeyin"²⁷⁸

"Hiçbir nefisten başka bir nefis namına hiçbir şey kabul edilmeyeceği gündən sakının"²⁷⁹

Yukarıda işaret etmiştik, nefis kelimesi bazen tek başına kullanılıp insan kastedilmektedir. Böylece Kur'an-ı Kerim'in nefsi insanı ifade etmek için kullandığı gibi bazen de insanın bedenini de hesaba katarak onun bir idarecisi ve sahibi gibi kullandığını görüyoruz. Burada nefsin bedene sahip olduğu tabiri bizce doğru görünüyor. Çünkü iyi, kötü, ceza ve mükâfat hep nefse veriliyor. İnsanın bedenine bir hitap ve seslenme olmuyor. O bir alet hem de hiçbir duygusu ve bilinci olmayan cansız bir alet olarak kullanılıyor. Zaten bedeni canlandıran ve ya ona can veren nefis değil mi?

İnsanın uykusu ve ölümü sözkonusu olduğu zaman, gene ölümü tadan veya uyku anında bedenden ayrılan nefistir.

"Her nefis ölümü tadacaktır"²⁸⁰

"Allah, ölecekleri anda, nefisleri öldürür, ama uykusunda ölmemiş olanların ölmelerine hükmetmiş ise, nefislerini tutar, eğer hükmetmemiş ise onları salıverir"²⁸¹

Bu ayetlerde ölümle karşılaşan nefis gösteriliyor. Ama, buradaki nefisten insanın kendisi kastediliyor. Çünkü nefis gidince geriye insan kalmıyor sadece cansız beden kalıyor. Ancak şunu da ifade etmek gerekiyor. Nefis bedenden ayrılınca da insan ve nefis de sorumlu olmaktan çıkıyor. İnsan, nefis bedende faaliyet halinde bulunduğu zaman, sorumlu oluyor. Ayette geçen "nefsi tutar" ifadesi nefsin bedenden ayrıldığını, baki kaldığını anlatıyor. Ancak, nefsin ölümü tatmasına gelince, nefsin bedenden ayrılmasının acısını dosttan ayrılık acısı olarak anlamak doğru olur. Fakat, kâfirlerin ölümleri anında meleklerin onlara "hadi nefislerinizi çıkarın, verin"²⁸² denmesinde de nefsin bedenden ayrılmasının ölüm olduğu ve bedenden sonra baki kaldığı açıkça anlaşılabilir. Böylece ölümden sözkonusu olan beden nefis ayrılığı oluyor. Bu ayrılıktan sonra beden yok oluyor, nefis kalıyor.

Nefsin bedenden ayrılması ölüm olduğuna göre uykuda nefis bedende midir? O halde uyku nasıl oluyor? Uykudan daha kuvvetli baygınlık

278. Enam 6/151.

279. Bakara 2/123.

280. Al'Imran 3/185.

281. Zümer 39/42.

282. Enam 6/93.

veya bayılmalar nasıl oluyor? Doğrusu bunları açıklamak, insanın anlayışına, araştırmasına kalıyor. Bu araştırmalarda, fikir ileri sürmenin, ne derece ilmi olduğu ve insanı ne kadar tatmin ettiği tartışılabilir. Biz, bizi ikna edecek ve açık bir fikre ulaştıracak birşeye rastlayamadık. Yalnız, İbn Sina'nın Aristo gibi nefsi, bitkisel, hayvansal ve insanî (düşünen) nefis olarak açıklarken uykuda insanî nefsin bedenden ayrıldığı tarzındaki ifadesi mevcuttur²⁸³. Buna göre biz de şunu diyelim baygınlık halinde de hayvanî nefis tatile çıkarılıyor ve geriye insanda biyolojik nefis kalmış oluyor.

Şimdi sadece Kur'an'a dayanarak söylememiz gereken şey şudur. Bazı kimselerin özellikle tasavvufçuların nefsi, mutlaka kötü şeyleri emreden, yaptırın bir şer kuvveti olarak görmeleri, anlatmaları Kur'an'a taban tabana zıttır. Nefis, Kur'an'ın ifadesine göre insandır, bedeni idare eden insanın özü ve tözü olarak bir güçtür. Bunun için, iyi de yapar, kötü de yapar. İyi ve kötü yapma yeteneği kendisine verilmiştir. İkinci bir yanlış anlayış nefsi insanın özünü teşkil eden bir töz (cevher) değil de sırf kötü işler, fiiller olarak anlamak ve anlatmaktır. Bu durumda nefis bir cevher, yeti olmayıp saçma, örfe, dine aykırı arzu, istek ve heveslerden ibaret sayılmaktadır. Üçüncü bir yanlış ise Kur'an'da nefis kelimesinin kullanımını anlamamaktan doğmaktadır. Bu hem Arapçayı ve hem de Kur'an'ın uslubunu iyi bilmekten ortaya çıkıyor. Kur'an nefis kelimesini genellikle çoğul olarak kullanıp muhataplarına isnad ettiğinde, sözlük Arapçasına göre kendinizi -karşısında bulunanlar- ifade ederken, Kur'an'da "birbirinizi" anlamı kastediliyor.

Mesela kanınızı akıtmayın, kendinizi memleketinizden çıkarmayın, kendinizi öldürüyorsunuz²⁸⁴ gibi "kendiniz" kelimesinden kastedilen, insanın bizzat kendisi değildir. Çünkü, o zaman insanın kendisini öldürmesi olur ki, buna intihar denir. Bir toplumun fertleri, vatandaşlar, dindaşlar, aynı ideoloji adamları birbirinin kardeşi, yakını, dostu, hatta kendisi sayıldığı için, "Kendiniz" ifadesiyle "birbiriniz" demek istenmiştir. Böylece nefis kelimesi gene zat ve şahıs manasında kullanılmış olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa'nın hayatı parça parça değişik yerlerde anlatılır. Musa daha Mısır'da iken bir Yahudi ile kavga eden bir Mısırlının arasını ayırmak isterken, Hz. Musa Mısırlıyı iteklemiş ve Mısırlı düşüp ölmüştür. Hz. Musa buna üzülmüş ve hemen Allah'tan başışlanma dilemiştir. Ertesi gün benzer bir olayla karşılaşan Musa'ya Mısırlının biri "dün bir kimseyi (nefsi) öldürdüğün gibi beni de öldürmek mi istiyorsun?" dedi²⁸⁵. Hz. Musa Tur dağına vahiy almaya gidince, milleti arkadan altından bir buzağı heykeli yapıp ona tapmaya başlamıştı. Musa dönünce ulusuna çıkıştı, kızdı ve şöyle dedi.

283. Necat, 223.

284. Bakara 2/84-85.

285. Kasas, 28/19.

"Ey ulusum, buzağıyı Tanrı edinmekle kendinize zulmettiniz. Sizi yaratana tövbe edin ve kendinizi öldürün"²⁸⁶.

Şimdi burada kullanılan "Kendinizi öldürün" ifadesini kolayından ve zahmet çekmeye gerek görmeden tercüme edenler yanlışlardır. Bazıları da kaçamak yapmıştır. Buradaki "kendinizi öldürün" ayetin sözlük tercümesidir, anlamı değildir. Bu ikisi arasında fark vardır. Bunu "nefsinizi öldürün" diye tercüme etmek ile "kendinizi öldürün" tercümesi arasında bir fark yoktur. Çünkü "nefis" (kendi) demektir.

Ancak, belirttiğimiz gibi, bazı kimseler "nefis" kelimesine yanlışlıkla "kötü arzular" manasını vermişlerdir. "Nefsinizi öldürün" tercümesinden yanlış olarak "kötü arzularınızı öldürün" manasını anlamayı kafalarına koymuşlardır. Halbuki, bu yanlış anlayışın nefse verilen yanlış manaya dayandığının farkında değildirler. "Kötü arzular" bir şahıs veya zat, canlı bir cevher değil ki öldürülsün. Öyle ise kötü arzulara uymayın, onları bırakın, uzaklaşın gibi ifadeler kullanılmaktadır. Kur'an bunun örnekleriyle doludur. Oysa ayetle kastedilen mana ayetin anlattığı kıssadan kolayca anlaşılabilir. Buzağıya tapanları Hz. Musa tövbeye davet ediyor. Bir kısmı tövbe ediyor, diğer bir kısmı tövbe etmiyor. Tövbe edenlere tövbe etmeyenleri öldürme emri veriyor. Burada "Kendinizi öldürün"ün anlamı "tövbe etmeyenlerinizi öldürün" demektir. Bu da kıssanın tümüne bakılınca "buzağıya tapanları öldürün" emrini ifade ediyor.

Şimdi buzağıya tapmak, semavî dinlerde (Yahudi, Hıristiyan ve İslam) en büyük suç ve günahdır. Tapanlara putperest denir. Toplumda karışıklık çıkardıklarında, toplumdaki huzur ve sükûnu temin etmek, toplumun veya devletin başkanının görevidir. Buna benzer suçları işleyenler, mahkemelerce idam hükmü giymektedir. Hz. Musa'nın da ulusunun başkanı olması sıfatıyla böyle bir emri vermesi hükümrانlığının bir neticesidir. Onun için ayetin manası "buzağıya tapmaktan tövbe etmeyenlerinizi öldürün" şeklindedir. Yoksa "kendinizi (nefsinizi) öldürün" tarzında bir tercüme yanlış anlaşılmalara fırsat verir ve bunun izaha ihtiyacı kaçınılmaz olur. Kendini öldürmek, intihar sayılır. Kur'an intihara asla cevaz vermez. Bu onun temel felsefesine aykırıdır.

Kur'an'da kullanılan "Kendinizi" (-enfusekum- nefsinizi) ifadesinin "birbiriniz" anlamında kullanıldığını şu ayetler de göstermektedir. Bir kelimenin, değişik cümlelerde, değişik durumları değişik üslup içinde zikretmesi ile değişik manaya gelmesi semantik denen ilmin konusuna girer. Her yerde, aynı kelimeye aynı mana verilemez. Onun bulunduğu cümlelerin terkihi, konusu, anlatılan durum, söyleyenin kastı ve söylenen kimsenin konumu kelimenin manasını tayin ve tespit eder. Şimdi şu ayete bakalım:

286. Bakara 2/54.

"Nefislerinizi ayıplamayın" ya da "nefislerinizle alay etmeyin, eğlenmeyin"²⁸⁷.

İnsanın kendisini ayıplaması sözkonusu değildir. İnsan kendi nefsini ayıplamaz ve kendisiyle alay etmez. O halde burada "nefisleriniz" ifadesinin türkçesi "kendiniz" olmalıdır. "Nefislerinizi" ifadesi Türkçeye yanlış olarak geçmiş olan kötü arzularınız anlamında da olamaz. O zaman kötü isteklerinizi kınamayın tabiri anlaşılırki tamamen yanlıştır. Öyle ise burada "nefsinizi" ifadesini tam türkçe olarak "kendinizi" diye Türkçeye çevirmek ve sonra "kendinizi" sözünü "birbirinizi" olarak anlamak gerekmektedir.

Buna göre "ayetin manası" birbirinizi ayıplamayın" olacaktır. Değindiğimiz gibi Kur'an'ın felsefesi bütün insanlığı tek bir nefis ve insan olarak gördüğü için bir kimsenin birine yaptığı bir kötülüğü kendisine yapmış saymaktadır.

Başka bir ayette de şöyle deniyor:

"Nefislerinizi öldürüyordunuz"²⁸⁸. Burada "nefislerinizi" öldürdüklerinden kınanmaktadırlar. Halbuki başka bir ayette "nefislerinizi öldürün"²⁸⁹ emri verilmektedir. Dediğimiz gibi önce buradaki "nefislerinizi" tabirini Türkçeye çevirmek gerekir. Bu "kendinizi" olur. Sonra insanın kendisini öldürmeyeceği açık bir gerçektir. Demek ayetin sözlük Türkçesi "Kendinizi öldürüyordunuz" şeklinde olacak. İnsan kendini öldürmeyeceğine göre bunun manası "birbirinizi öldürüyordunuz" olacaktır. İnsan başkasını öldürmesi, kendisini öldürmesi manasında kullanılmıştır. "Nefislerinizi öldürün" ayeti de "birbirinizi öldürün" anlamındadır. Bu emir de buzağıya tapan putperest yahudilerin öldürülmesine dairdir. Kur'an-ı Kerim, bütün insanlığı tek bir insan gibi görmektedir. Bunu daha insanları ilk anda tek bir nefisten, mahiyetten yaratmakla ifade etmiştir²⁹⁰. Bunun için "Bir insanı (nefsi) öldüren bütün insanları öldürmüş gibidir ve bir insanı yaşatan bütün insanları yaşatmış gibidir"²⁹¹ demiştir.

287. Hucurat 49/11.

288. Bakara 2/85.

289. Bakara 2/54.

290. Nisa 4/1, Zümer 39/6, Lukman 31/28.

291. Maide 5/32.

HOLLANDA YÜKSEK İSLAM OKULU

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

15-16 Nisan 1996 tarihinde Hollanda'nın Amsterdam şehrinde, Hollanda Yüksek Okulu İlahiyat Akademisi'nde (Hogeschool Hollanda Theologische Academie) bir sempozyum düzenlendi. Sempozyumun ismi *Batı Avrupa'da İslam Eğitimi* idi. Sempozyuma bildirileri ile katılanlar Hollanda Yüksek Okulu İlahiyat Akademisi'nin bünyesinde iki yıldan beri faaliyet göstermekte olan Yüksek İslam Eğitimi Bölümü (HBO-İslam) öğretim üyeleri ile Türkiye'den ve Fas'tan davet edilmiş Din Eğitimi öğretim üyeleri idi. Yüksek İslam Okulu'nun açılışı broşürlerde şöyle açıklanıyordu: "Müslümanlar Avrupa içinde yaşadıkları toplumlarda giderek yerleşik hayata geçiyorlar. Bunun göstergelerinden bir tanesi de küçümsenmeyecek bir hızla kendi kurum ve kuruluşlarını kurmalarıdır. İşte bunun bir örneğini daha Hollanda'daki müslümanlar eğitim alanında yeni bir kuruma kavuşarak gösteriyorlar. İslami ilk okullardan sonra şimdi de Yüksek Eğitim imkanı doğuyor."

Açılışın çokkültürlü hayatın gerekleri açısından açıklaması ise şöyleydi: "Hollanda'da şu anda 500 binden fazla Müslüman yaşamaktadır. Bu nüfusun yüzde altmışı 25 yaşın altındaki gençlerdir. Müslümanlar ve diğer gruplar Hollanda toplumunun birer parçasıdır. Genel hükümet politikası ve özellikle de eğitim, çok kültürlü toplum gerçeğine uymayı hedeflemektedir. HBO-İslam, Hollanda'daki müslümanlara İslam öğretimiyle ilgili yüksek seviyede imkanlar sağlamak için, müslümanların ve hıristiyanların ortak inisiyatifleri ile açılmıştır. Bir bakıma onlar buna mecburdular; çünkü müslümanlarla hıristiyanlar, kişi temel hak ve özgürlüklerinden olan inanç özgürlüğüne şekil vermek için eğitim ve öğretim yolu ile birbirleriyle yardımlaşmak durumunda idiler. İnanç özgürlüğü çok kültürlü, çoğulcu toplumun temel ilkelerindedir."

HBO-İslam'ın müfredatı henüz gelişme safhasında bulunuyordu. Ancak böyle bir okul Hollanda'da ilk olduğu için bazı zorlukları yok değildi. Mesela hangi islami dersler kaçar saat ve kaçınıcı sınıflarda verilecek? İdeal İslam din dersi öğretmeni bugünün şartlarında nasıl bir tip olacak? Öğrenciye hangi bilgiyi ne kadar vereceksiniz? Öğrencinin hangi yeteneklerinin geliştirilmesi gerekiyor? Dört yıllık eğitim süreci boyunca

öğrenciyi ne tür tutum ve yaklaşımlarla donatacaksınız? Bunlar misafir öğretim üyelerine yönelttikleri sorulardan bazılarıydı. Eğitim dili Hollandaca olduğu için islami dersleri verecek müslüman öğretim üyesi bulma sıkıntıları da vardı.

Sempozyumun dinleyicilerini büyük çoğunlukla HBA-İslam'ın Türk, Faslı ve Surinamlı öğrencileri oluşturuyordu. İlahiyat Akademisinin diğer bölümlerinden Müslümanlık hakkında bilgi edinmek isteyenler de dinleyiciler arasındaydılar. Eylül 1995 de öğrenime başlayan müslüman öğrenciler hazırlık sınıfını geçmişler, birinci sınıfı okuyorlardı. Öğrenciler iki ana kategoride dersler almışlardı. Bunlardan biri her öğretmenin öğretmenlik mesleği gereği görmek zorunda olduğu Metodik, Didaktik, Pedagoji, Sosyoloji, Psikoloji, Konuşma Yeteneği gibi genel dersler; diğeri de doğrudan İslam ile ilgili olan Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Siyer, İslam Tarihi gibi derslerdi. Arapçanın da ders olarak okutulduğu okulda eğitim dili Hollandaca idi. Öğrencilerin meslek hayatında yeni yetenek ve donanımlar geliştirmelerini sağlamak için, eğitimde ağırlık prensip olarak genel mesleki yeteneklere veriliyordu. Öğretimin ilk yıllarında öğretmenlik meslek derslerinde olan ağırlık, sınıflar geçilip de öğrenciler öğretmenlik mesleğine ısındıkça din derslerine geçiyordu. Bu tutum bütün öğretmenlik branşları için böyleydi.

HBO-İslam'ın öğretmenlik branşı ile ilgili dersleri bütün bölümlerce ortak okunuyor, İslam branşı ise müslüman uzmanlarca veriliyordu. İlerki sınıflarda bazı derslerin, muhtelif İlahiyat fakültelerinde izlenmesi imkanı araştırılıyordu. Bu amaçla ve ayrıca bölümü zenginleştirmek, ilişkiler kurmak, eğitimde işbirliğine gitmek için müslüman ülkelerle görüşmelerde ve ziyaret teatilerinde bulunuyorlardı. Okul gezilerine katılan öğrenciler dünyanın belli başlı İslam merkezlerindeki İlahiyat fakültelerini ziyaret ediyor, tanıma imkanı buluyorlardı. Eğitim süresince uygulanan bir günlük ve çok günlük gezilere de çok önem veriliyordu. Gezilerin amacı, öğrencileri birbirleri ile kaynaştırmanın yanısıra, İslam ve diğer dinleri ve hayat tarzlarını sadece kitap ve dökümanlardan değil, onların yanısıra, insanlarla tanışıp olayları görmekle de öğrenmekti.

Bildiriler üzerine yapılan tartışmalarda ve ara oturumlarda vurgulanan husus şu oldu ki, bir ülkede yaşayan insanlar o ülkenin mutluluğu için eğitilmeli ve kabiliyetlerine göre görevler alarak çalışmalıydılar. Bunun için gerçekçi olmalı, politikalar üretmeli ve toplumsal düşünmeliydik. Fakat teolojik olarak da düşünmeliydik. Uzun vadeli de düşünmeliydik. Kutsal Kitaplarımız bize niçin uzak hedefler göstermişti? Dogmalar Allah katında çözülebilecektir. Bugünün insanına düşen bu uzak hedefi unutmadan iyiliklerde yarışmasına yardımcı olarak çalışmaktır. Bunun için eğitmeli ve eğitilmeliyiz. Yalnız Hıristiyanların veya beyaz kafalıların iyiliği için çalışırsak, yalnız onların sağlıklı ve eğitilmiş olmasını istersek de diğerlerini ihmal edersek, tıpkı bugünlerde çok konuşulan

dell inek hastalığında olduğu gibi, kösülükler döner gelir, bizi de bulur. Yalnız Müslümanlar veya kara kafalılar için çalışmak da aynı şekilde sonuç verecektir. Tarafların pedagogları birlikte çalışmalı ve çözüm yolları önermelidirler.

Eğitim, Kültür ve Bilim işleri Devlet temsilcisi bayan Tineke Nete-lenbos, sempozyumun kapanış töreninde uzun bir konuşma yaptı. Bu konuşmada bayan Tineke sözlerine İslam öğretiminin önemli bir konu olduğunu vurgulamakla başladı. Hollanda'da hükümet din öğretiminin yapısına karışmıyordu, fakat onları finanse ediyordu. Kendisinin burada bulunuşu da devletin eğitimle ilgili siyasal sorumluluğundan ileri geliyordu. Bu Akademi kültürlerarası öğretim veren ilk ve tek yüksek okulu. Hükümetin iki önemli politik girişimi vardı. Bunlardan birisi yerel yönetim seviyesinde eğitimi teşvik, diğeri özellikle büyük kentler politikasının bir parçası olarak kültürlerarası eğitimin gelişmesini ve şekillenmesini teşvik. Hollanda'nın çok hızlı bir şekilde değişen sosyal yapısı üzerinde çok düşünülüyor, yazılıyor ve konuşuluyordu.

İnsanlar, kendi görüşlerine yabancı bir nüfusun gelişmesini dikkatle izliyorlardı. Yayınların çoğundan anlaşıyordu ki, gençler hayatın anlamı ve kimlik sorunları ile de ilgilenmekteydiler. Onların ilgilerine cevap vermekte, anne babaların ve toplumsal kurumların sorumluluk alanlarına girmeden, okulun da önemli bir rolü olduğunu vurguluyoruz. İslam eğitiminin, Müslüman gençlerin yetişmesinde önemli işlevi olabilir. İslam eğitimi bunun yanısıra müslüman olmayanların da İslam'a karşı daha saygılı olmalarını sağlayacaktır.

Konular Türkiyemizde de tartışılacak ve kültürlerarası bilgilenme şekil ve muhteva açısından geliştirilecektir şüphesiz. Hollanda toplumunu ve Hollanda'da yaşayan müslüman toplumu bu güzel-ortak girişimleri dolayısıyla tebrik ediyorum ve bildiri metinlerimi ekliyorum.

20. YÜZYILDA İSLAM PEDAGOJİSİ TARTIŞMALARI

Denilmiştir ki, geleneksel eğitimin etkisinde kalmış kimseler, bu etki oranında, çağdaş bilimlere karşı ilelebed sürecek bir soğukluk duyarlar. Bunun karşıtının doğru olması da mümkündür. Modern eğitimin etkisinde kalmış kimseler de, bu etki oranında, geleneksel bilimlere karşı soğukluk duyabilirler. Bu iki karşıt durumun arasında farklı bazı durumlar da meydana çıkabilir. Soğukluğun tersine dönmesi mümkündür. Geleneksel veya modern, tek yanlı öğrenim görenlerin, daha sonraki etkileşimde pek başarılı olamadıkları görülmektedir. Gerçek bir bütünleşme yolundaki çabalar büyük ölçüde başarısız kalabilmektedir. Türkiye'de böyle bir eğitim sisteminin yol açtığı ikilemin sancıları halen yaşanmaktadır ve maalesef bu sancılar sebebi ile bazı kıymetli insanlarımızı kaybetmekteyiz.

Mesela Türkiye'de bir müftü Turan Dursun olayı yaşanmıştır. Turan Dursun, tahsil çizgisini kitaplarında ayrıntılı olarak anlatmıştır. O, tamamen yerel ve özel medreseler yolu ile ve allame denilecek yoğunlukta bilgiler alarak yetişmişti. Kendisi günümüzün üniversite profesörleri ile bilgi yarışmasına girecek kadar sağlam dini bilgiye sahip olduğunu iddia ediyordu. Nitekim kendisini eleştirenleri bilimsel düellolara davet etmişti. Yine kendi anlattığına göre, ne zamanki dini bilimlerin dışında da okumaya başlamıştı, zihin dengesi bozulmaya başlamıştı. O görmüştü ki, en doğru, tek doğru ve orijinal kabul ederek öğrendiği bilgilerden bir bölümü insanların ortak mirasıdır. Bir bölümü ise, en doğru ve tek doğru olmanın ötesinde, doğru bile değildir. Bu iki kısım bilgiyi çıkardıktan sonra geriye kalanlar kendisini tatmin etmemiştir. Bu defa bir iç çatışma içine düşmüş, etkisinde kaldığı geleneksel bilimlere soğukluk duymaya başlamıştır.

Müslümanlar için Kur'an, peygamber Hz. Muhammed'e kelime kelime vahyedilmiş Allah kelmadır. Başka hiçbir dinin kitabı müminleri tarafından, Kur'an müslümanlar tarafından kabul edildiği şekilde kabul edilmemiştir. Kur'an ayrıca kendisinden önceki kutsal kitapları kabul ettiğini, onların da ilahi hakikati ihtiva ettiğini bildirmiştir. Çünkü yine Kur'an'ın bildirdiğine göre, insanlık bir bütündür ve Kur'an da insanların bütününe yöneltilmiş bir "hidayet rehberi"dir. Yalnız insanlık değil, var olan her şey birbiri ile bağımlı bir bütündür ve o yüce yaratıcının eseridir. İnsanın farkı, onun Yaratıcı tarafından *halife* yapılmış olmasıdır. İnsan hem kendisinin ve kendi soyunun yaratılış amacına uygun olarak korunup geliştirilmesinden, hem de emrine verilmiş bütün diğer yaratıkların korunup geliştirilmesinden sorumludur. Bu büyük bir sorumluluktur. Fakat insan bu sorumluluğu kabul etmiştir.

Kur'an'a göre, insanların hepsi sorumluluklarının bilincinde değildirler. Onlardan bazıları cahil ve zalim olmayı sürdürmektedirler. Bu durumun sebebi cahilliktir. *Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?* Bilenlerin bilmeyenlere öğretmesi gereklidir. Kur'an'ın ısrarla ileri sürdüğü bir uyarı şudur: *Ayetler bilenlere hitabetmektedir. Allah'ı en çok sevenler ve Allah'tan en çok korkanlar bilgi sahipleridir.* Bilmeyenler bilenlere sormalı ve öğrenmelidirler. Hz. Peygamber, kadın ve erkek herkesin bilgili olmasını şart koşmuştur. Peki bilenler kimlerdir, bilginin kaynağı nerededir, bilenler bilgilerini nereden elde etmektedirler? Pedagojideki tartışmaların temelinde bu soruya verilen cevaplar yatmaktadır.

Cevaplardan biri şöyledir: Allah, bütün doğru bilgilerin çeşmesini, abdest almadan yaklaşıp dokunulmayan Kur'an-ı Kerim'i öğretmiştir. Bilgi, herkesin elde edebileceği bir şeymiş gibi basitçe kazanılmaz. İslam ve İslam'ın dünya görüşü hakkındaki bilginin yorumu ve açıklaması otorite ile gerçekleşir. Otorite Hz. Peygamber ile başlar ve bir otoriteler hiyerarşisi şeklinde devam eder. Allah hikmet ve bilgiyi peygamberlerine,

alimlere ve ariflere vermiştir. Onlar bunu, uyması gereken insanlara, fertlere ve topluma aktarırlar. Bu, ilahî düzenin gereğidir. İlahî düzen budur, bu düzene uymak edeptir.

Kur'an-ı Kerim, ayetlerin bilenlere hitabettiğini, onları en iyi anlayacak olanların bilenler olduğunu söylediği zaman acaba bu tür bir bilgiyi mi kastedmişti? Fakat Hz. Peygamber kendisi de vahiyleri henüz öğreniyordu. Vahiyleri tebliğ ettiği insanlar hangi bilgilerin sahibi idiler ki, onlar ayetleri anlayacaklar ve onlara uyacaklardı? Bu türlü düşününce anlayabiliyoruz ki, ayetlerde kastedilen bilgi, varlıkların kendileri ve onların özellikleri hakkında edinilmiş bilgilerle edinilmiş bu bilgiler üzerinde düşünmekle elde edilecek *hikmettir*. Kur'an-ı Kerimde sorulmaktadır: Kur'an şöyle uyarıda bulunmuştur: "Onlar deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratıldı?" Arap insanının deveye bakmaması mümkün müdür, şüphesiz bakmaktadır. Burada bakmaktan kasıt, deve hakkında edinilmiş bütün bilgilerle birlikte devenin mahiyeti üzerinde düşünmeyi sağlayan bakıştır. kalp gözünün bakışıdır, düşüncenin bakışıdır.

Kur'an-ı Kerimde sorulmaktadır: "Yeryüzünde gezip dolaşın da Allah'ın yaratılışa nasıl başladığını kendinize sorun!" Kendisine sormak nasıl olacaktır? Üç yaşından itibaren çocuklar yaratılış ile ilgili soruları sormaya başlarlar. Sorular öyle zordur ki, büyükler onları cevaplamakta zorlanırlar. Sorunun cevabı kimden gelecektir? Şüphesiz cevabı bilenden. Cevabı bilenler o kadar çok olsaydı, herhalde yeryüzünde gezip dolaşmaya gerek kalmazdı. Demek ki bilgi sadece hiyerarşik olarak öğrenilmiyor, araştırma yapmak da gerekiyor. Bilgilerin, türlerine göre elde edilmiş yolları vardır. İnanma da bir yol olabilir; fakat bize, Allah'ın yaratılışa nasıl başladığını sorduracak davranış inanma değil, inanmanın öncesindeki düşünmedir. Önce soru sorar seviyeye geleceğiz; sorularımıza bazı cevaplar alacağız; cevaplar yetersiz kalacak; sonunda teslim edeceğiz ki, yaratılış hakkında soru ancak Allah'a imanla cevaplanabilir.

İlk müslümanlar ne yapmışlardı? Ayetlere ve Hz. Peygamber'in öğütüne uymuşlardı. Nerede Allah'ın yarattıkları hakkında bir doğru bilgi varsa, onu almak için oraya gitmişler ve almışlardı. Almakla kalmamışlar, onlara kendi katkılarını yapmışlar ve zenginleştirilmiş yeni şekli ile onları dünyaya sunmuşlardır. Bugün avrupalı eğitimciler şunun gibi sözleri söylemekten çekinmemeye başlamışlardır: "Öğrencilerimiz artık tarihi gerçeği öğrenmelidirler. Avrupa'nın Hümanizm, Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma, vb. düşünce akımları ile yenilenmesi, İslam olmaksızın düşünülemez. Bugün tanıdığımız ünlü felsefeciler ve tabiatbilimcilerini müslümanlara borçluyuz. Antik çağın klasiklerine değer verip, onlar üzerinde çalışan, onları tarihten silinip kaybolmaktan koruyarak zamanımıza kadar ulaşmasını sağlayanlar müslüman bilim adamlarıdır. Eğer müslüman kütüphanelerinde himaye görmemiş olsaydı, Aristo'dan hiçbir habirimiz olmayacaktı. Çünkü antik çağ filozoflarının eserleri Hristiyanlığa

aykırı sayılıyor ve okunmasına izin verilmiyordu. Antik felsefe ile İslam kültürünün tabiat bilimlerin atımları birleşti ve Batı Hristiyanlarına hazırlanıp sunuldu Hristiyanların Müslümanlarla ilişki içine girmesi ile gelişen Rasyonalizm, Hristiyan Batı'nın kurtuluşu olan yeniden doğuşa sebep oldu; Martin Luther gibi adamların ağızlarını açtı ve onları reformcu yaptı. Şüphesiz onlar bunun üzerine kendi katkılarını yaptılar, böylece zamanlarının sorunlarını kavrayabildiler ve kendi kendilerine yardım etmeleri mümkün oldu. Kant'ın doktora tezinin orijinali, bir Kur'an ayeti ile başlamaktadır: La ilahe illallah. Bununla o, İslam'ın modern Avrupa felsefesi Aydınlanma için önemine işaret etmek istemişti. Bu ayet Arap harfleri ile ve Arapça olarak yazılmıştı" (s. 40). Denilebilir ki, Hristiyanlığın İslam ile karşılaşması, tarihi olarak orta çağı sona erdirmiştir.

Bu defa müslümanlar mı bir orta çağ yaşıyorlar acaba? İslam kültürünün bilimsel kabiliyetine ne oldu? Bugün dindarlık iddiası olarak şöyle söyleyenler vardır: Günümüzde, eski müslümanlar arasındaki büyükleri, alimleri ve erdemlileri eleştirenler, modernistler, reformcular, laik bilimciler ve entellektüeller farketmezler ki, kendileri geçmişteki güvenilir kişilerden daha da güvenilmezdirler. Bunlar, geçmişteki büyük müslümanların bize getirmemiş olduğu hiçbir yeni şeyi getiremezler; İslam konusunda onların açıklamalarından daha iyi bir açıklama getiremezler. Bunlar batılı fikirlerle etkilenmişlerdir ve İslam'a bağlı müslümanlar için ciddi bir tehlike teşkil ederler.

Böyle bir tutumun dindarlığa bağlanmasının sebebini tahlil edenler şu sonuçlara varmaktadır: Ondördüncü asırdan sonraki tefsirlerin büyük bir kısmı sadece gramer tahlillerinden ibarettir. Beyzavi'nin medreselerde devamlı okutulan tefsiri bile bu türden bir tefsirdir. Bu sebeptendir ki, insanı sarsan, inkılapçı bir özelliği olan Kur'an gibi dini bir kitap, gramer tahlilleri altında gömülü kalmaya mahkum olmuştur. Çok gariptir ki, Kur'an hiçbir zaman medreselerde doğrudan doğruya tedrisat konusu olmamıştır. Herhalde Kur'an'ın bu şekilde incelenmesinin, sadece öğrenim sistemini değil, mevcut toplumsal düzeni de değiştirmesinden korkulmuştu.

Ortaçağ İslam eğitiminde, öğrenim düzeyini düşüren önemli bir değişim de yüksek öğrenimde ders kitabı olarak kullanılan Kelam, Fıkıh, Felsefe gibi kitapların, önce şerhleri, sonra da şerhlerinin şerhleri ile değiştirilmesidir. Şerhler başlangıçta, hocanın öğrencilerine ders verirken yaptığı açıklamalardan öğrencilerin tuttuğu notlardı. Sonra bu notlar hocanın izni ile telif olunuyordu. Şerhler hazır bilgi olarak ezberlenince, her defasında asıl metinler üzerinde düşünülme zahmetine girilmiyordu; tabii böylece düşünme olayı da ortadan kalkıyordu. Şerhler üzerinde çalışma, zihinleri ayrıntılarla uğraştırmış, asıl meselelere çözüm getirecek çalışmalarını önlemiştir. Böylece İslam dünyası, pek az istisnası bir yana, ansiklopedik bilgi sahibi olan, fakat bir meselede söyleyeceği yeni hiçbir şeyi olmayan ulema tipi ile karşı karşıya gelmiştir.

Şerhçilik ve derlemecilik tıpkı hıristiyan orta çağında olduğu gibi, şu kanaatten kaynaklanıyordu: Artık Kur'an yolu ile ve bilim adamlarının açıklamaları ile kainatın sırları çözülmüştür. Bu durumda bize düşen, ancak şurada burada kalmış eksiklikleri tamamlamak veya muhtemel yanlış anlamaları önlemek amacı ile şerh yazmaktır.

Bugün ne yapmalıyız? Bu tartışmalarda bizim görüşümüz nedir, önerimiz ne olabilir? Şunu hiç görmezlikten gelmemeliyiz ki, bütün durgunluğa rağmen gerçek yolunda yürüme anlamında *ilim ve ulama* geleneği hiç bir zaman tamamiyle yok olmamıştır. Fıkıh Kur'an'ın amaçlarını kısmen yansıtmış olmasına rağmen, onda da İslam'ın dini tarihinin en mükemmel açıklamaları mevcuttur ve Fıkıh baha biçilmez bir hazinedir.

İslam pedagojisinin en önemli sorunu müslümanların fikir düzeyinin yükseltilmesi, görüş açısının genişletilmesidir. Müslümanlara, asli kaynaklarına dönmelerinin ve bu temellere dayanarak içtihat yapmalarının yolunun açık olduğu öğretilmelidir.

Kur'an kendi bütünlüğü içinde, doğrudan Kur'an yolu ile öğretim konusu yapılmalıdır.

Müslümanların en çok geri kaldıkları bilgi dalı, saf düşünce veya felsefi düşünce alanıdır. Düşüncenin bütün türleri Kur'an'ın emridir. Böyle bir kabiliyete ancak Kur'an'ın ayetler halinde ayrı ayrı değil, kendi bütünlüğü içinde öğretim konusu yapılması ile ulaşılabilir.

Geçmiş İslam düşüncesinin tenkitli bir incelemeye tabi tutulmasının dine ve din alimlerine cephe almakla bir ilgisi olmadığı özellikle işlenmelidir. Geçmişin kutsallaştırılması yanlıştır. Görüş farklılıklarına olumsuz değil, olumlu değer vermenin öğrenilmesi ve öğretilmesi lazımdır. Kutsal olan sadece Kur'an'dır ve bir de insanın Allah ile olan özel ilişkisidir. İnsanın Allah ile özel ilişkisi takvadır ve takva, kişisel dindarlığı geliştirme için aracı olarak değerlendirilmelidir.

Doğu ile Batı arasındaki bilimsel uzaklık aşılmalıdır. Müslüman öğrenciler öğrenmelidirler ki, Batı'daki bilimsel gelişme ve aydınlanma, onların kendi kültürlerinin de bir devamıdır. Çağdaş gelişmenin ve aydınlanmanın içinde kendilerinin de payları vardır. O payı unutmazlarsa, yeni katkılarda bulunabileceklerine inanırlarsa, yeni bir aydınlanmayı da başarabilirler.

Şüphesiz bilim tarihinin bu gerçeği hıristiyan öğrencilere de öğretilmelidir. İslam kültürünün kendi kültürlerine katkısını bilmek, onlara İslam'a bir din ve kültür olarak saygı göstermeyi sağlayacağı gibi, onların müslüman öğrencilere bakışlarını da değiştirecektir.

DEBATTE ÜBER İSLAMISCHE PÄDAGOGİK IN DEN 20. JAHRHUNDERT

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

Es wurde gesagt, daß diejenigen, die unter der Einwirkung der traditionellen Bildung stehen, im Umfang dieser Einwirkung für immer eine weiterführende Abkühlung gegenüber den modernen Wissenschaften empfinden. Dagegen können diejenigen, die unter der Einwirkung der modernen Bildung stehen, im Umfang dieser Einwirkung, eine Abkühlung gegenüber den traditionellen Wissenschaften empfinden. Es können zwischen beiden entgegengesetzten Situationen, auch einige verschiedene Situationen hervortreten. Auch möglich ist es, daß diese Abkühlung umgekehrt sein kann. Man kann feststellen, daß diejenigen, die eine einseitige Bildung durcmachen, ob traditionell oder modern, in der späteren Tätigkeit, nicht erfolgreich werden können. Die tatsächlichen Bemühungen auf diesem Weg, um eine Einkeit zu erhalten, können im großen, Maße erfolglos bleiben. In der Türkei leben die Schmerzen dieser Spaltung und aus diesem Grund, verlieren wir leider einige unserer ausgebildeten Menschen.

Es wurde zum Beispiel das Ereignis des Mufti, also einer der obersten islamischen Geistlichen, Turan Dursun, in der Türkei erlebt. Turan Dursun hat seinem Ausbildungsweg in seinen Büchern ausführlich beschrieben. In örtlichen und privaten islamischen Hochschulen für Theologie (medreseler) wurde er ausgebildet, und hat sowie ein hochgelehrter Wissenschaftler seine Kenntnisse erhalten. Er behauptete, daß er so feste religiöse Kenntnisse hätte, daß er sich mit den heutigen Professoren der Universitäten, Wettkämpfe messen könnte. So wurde er von seinen Kritikern zu wissenschaftlichen Duellen eingeladen. Seiner eigenen Erzählung nach, begann sein geistiges Gleichgewicht, nachdem er angefangen haat, unreligiöse Wissenschaftler zu lesen, zu stören. Er hat gesehen, dass ein Teil dieser als einzigen und richtigen, die er als original erlernten Kenntnisse anerkannte, eine gemeinsame Erbschaft der menschheit war. Ein Teil dessen jedoch, daß als das Richtigste und das einzig Richtige gelt, ist nicht einmal richtig. Nachdem diese beiden Teile der Kenntnisse herausgenommen waren, war für ihn das Übrigbleibende nicht zu-

friedenstellend. So stand er vor einem Dilemma und fing an, gegenüber der traditionellen Einwirkungen, eine Abkühlung zu empfinden.

Für die Moslems ist der Koran Gottes Wort, welches dem Propheten Mohammed wörtlich, offenbart worden ist. Kein anderes religiöses Buch wurde von seinen Gläubigern so anerkannt, wie der Koran von den Moslems anerkannt wurde. Ausserdem hat der Koran erklärt, daß er die vorherigen heiligen Bücher, die auch die göttliche Wahrheit beinhalten, anerkannt hat. Deshalb ist gemäß der Mitteilung des Koran, die Menschheit, eine Einheit und der Koran ein Wegweiser der göttlichen Fügung für die Gesamtheit der Menschen. Nicht nur allein die Menschen, sondern alles was existiert, sind als Ganzes miteinander verbunden und sind eine schöpfung des erhabenen Schöpfers. Der Unterschied des Menschen ist, daß er vom Schöpfung als Khalif (Nachfolger) beannt worden ist, den Mensch ist mitverantwortlich, dass er sich selbst und seinen Stamm, dem Zweck der Schöpfung gemäß schützt und weiterentwickelt, sowie sämtliche Geschöpfe, die unter seine Befehl gestellt worden sind, stützt und weiterentwickelt. Das ist eine große Verantwortung. Aber diese Verantwortlichkeit wurde vom menschen akzeptiert.

Nicht alle Menschen sind ihrer Verantwortungen bewußt. Einige von ihnen fahren fort, dass ungebildet und grausam zu sein, können diejenigen, die kenntnisreich sind, mit denjenigen, die kenntnislos sind, vergleicht werden? Die Kenntnisreichen müssen die Kenntnislosen unterrichten. Die folgende Ermahnung wird vom Koran unentweg jeder vorgebracht: Die Koranverse sind an kenntnisreiche Menschen gerichtet. Kenntnisreiche Menschen sind diejenigen, die Gott lieben und auch (35/28). Die kenntnislosen Menschen müssen die Kenntnisreichen anfragen und von ihnen lernen. Der Prophet Mohammed verlangt, daß alle, Mann und Frau, kenntnisreich werden sollen, nun, wer ist kenntnisreich, was ist die Quelle der Kenntnisse, woher erlangen die Kenntnisreichen ihre Kenntnisse? In den Diskussionen über islamischen Pädagogik liegt die Grundlage der Antwort auf diese Frage.

Eine dieser Antworten ist: "Gott lehrt den Menschen, mit ganzen richtigen Kenntnisquellen, den Koran dem man sich nicht ohne rituelle Waschung annähern und anrühren kann. Kenntnisse werden nicht, sowie etwas, was leicht erlangen werden kann, gewonnen. Die Auslegungen und Erläuterungen, über den Islam und der Weltansicht des Islam, werden Autoritär gemacht. Die Autoritär fängt mit dem heiligen Propheten an und geht in einer autoritären Hierarchieform weiter. Gott hat die Weisheit und Kenntnisse seinen Propheten, Gelehrten und seinen Kundigern gegeben. Diese werden von ihnen, den menschen, der einzelnen Person, und den Gemeinschaften, die sich danach richten müssen, übermittelt. Dies ist die Erforderlichkeit der göttlichen Ordnung. So ist die göttliche Ordnung und es ist schicklich, wenn man sich noch dieser Ordnung richtet.

Hat der Koran, wenn er sagt, daß die Koranverse an die kenntnisreichen gerichtet sind, daß diese am besten von ihnen verstanden werden können, solche Art von Kenntnis gemeint? Der Prophet Mohammed lernte erst eben die göttlichen Eingebungen. Welche Kenntnisse hatten die Menschen, denen er die göttlichen Eingebungen bekanntmachte, um die Koranverse zu verstehen und sich danach zu richten? Man kann die Weisheit, dadurch erlangen, daß man über die bezweckten Kenntnisse der Koranverse, die Geschöpfe und ihre Eigenarten nachdenkt. Im Koran wird gefragt: Sehen sie sich das Kamel, wie es erschaffen worden ist? Es ist unmöglich, dass der arabische Mensch das Kamel nicht ansieht, natürlich sieht er es an. Hier wird mit dem "sehen" die Kenntnisse über Kamel zusammen mit dem Blick vom Herzen gemeint, der Blick des Gedankens.

Der Koran will, daß wir fragen stellen und sagt so: "Geht ihr doch mal der Welt umher, und fragt euch, wie Gott die Erschaffung angefangen hat". Wie kann man sich selbst fragen? Kinder fangen nach dem 3. Lebensjahr an, solche Fragen zu stellen. Diese Fragen sind so schwer, daß man sie nicht so leicht beantworten kann. Wer beantwortet dann diese Fragen? Natürlich derjenige, der darüber Bescheid weiß, der Kenntnisse hat. Wenn es noch mehr, Leute gäbe, die die Antworten wissen, dann brauchte man nicht in der Welt umherzugehen. Hier wird gemeint, dass man nicht nur hierarchisch, sondern auch Forschungen durchführen muß, um die Kenntnisse zu erlangen. Je nach der Art der Kenntniss gibt verschiedene Wege, um sie zu erlangen. Das Glauben kann auch ein Weg sein; aber für uns ist die Frage, nicht der Glaube fragt wie Allah der Erschaffung angefangen hat, sondern die Geisteshaltung vor dem Glauben.

Was haben die erste Moslems getan? sie haben sich nach den Koranversen und den Räten vom Propheten Mohammed gerichtet. Sie sind dorthin gegangen, wo es Kenntnisse über die Grundbesitze von Gott gab, um diese zu erwerben. Sie haben diese nicht nur angenommen, sondern haben sie mit ihren eigenen Zusätzen bereichert und diese neue Form der Welt angeboten.

Heute zögern die europäischen Pädagogen nicht mehr folgende Worte zu sagen: "Unsere Schüler müssen nun die geschichtliche Wahrheit lernen. Ohne den Islam kann sind die Geisteshörnungen in Europa, Humanismus, Renaissance, Reform, Aufklärung, Menschenrechte, Liberalismus, Kapitalismus und Sozialismus undenkbar. Daß es heute berühmte Philosophen und Naturwissenschaftler gibt, verdanken wir den Moslems. Für die moslemischen Wissenschaftler waren die klassischen Epochen der Antike sehr wertvoll. So haben sie darüber gearbeitet und damit sie nicht aus der Geschichte verorengehen, haben sie diese bis auf unsere Zeit gebracht. Wenn die moslemischen Bibliotheken nicht in Schutz genommen worden wären, so hätten wir überhaupt nichts von Aristoteles gehört.

Denn die Werke der Philosophen aus der Antike, wurden als dem Christentum entgegengesetzt angesehen, und ihre Lektüre wurde verboten. Die Menschen, die aus dem christlichen Mittelalter bestanden, lernten von Moslems, daß Gott die Menschen wegen der Erbsünden verlassen hat, nicht richtig war, sondern daß alles nach seiner Willenskraft geschieht, daß auch die Menschen, Willenskraft und Verantwortungen besitzen, und daß sie ihre eigenen Urteile über ihr Verhalten geben können, haben sie von den Moslems gelernt. Dank den Beziehungen zwischen den Christen und Moslems entwickelte sich der Rationalismus, welcher der Grund, die (Renaissance), als Befreiung des westlichen Christentums war. Seit dem 15. Jahrhundert wurde diese Aufklärung forgesetzt. Kant beannte diese als "Befreiung des Menschen aus selbst verschuldeter Unmündigkeit (Emanzipation), die aber nicht verwirklicht werden konnten (ist historisch nicht denkbar)". Die Antike-Philosophie gab mit ihrer Rationalität gepaart mit den naturwissenschaftlichen Fortschritten der islamischen Kultur ein 'fast fertiges, mundgerechtes' verstandmässiges Werkzeug. Hierdurch konnten die Menschen ihre zeitlichen Probleme begreifen und so wurde es möglich, ihnen zu helfen. Die Doktorarbeit (These) von Kant fang mit einem Koranvers an: "Le ilahe illallah" (112. Sura). Damit wollte er die Wichtigkeit der Aufklärung, welche im modernen Europa die Philosophie des Islam war, zeigen. Dieser Koranvers wurde in dem Original der Doktorarbeit mit arabischen Buchstaben und arabisch geschrieben (2. 40). Es kann gesagt werden, historisch wurde das Mittelalter, mit der Begegnung vom Christentum und dem Islam, beendet.

Leben nun die Moslems in einem mittelalter? Was ist aus der wissenschaftlichen Fähigkeit der islamischen Kultur geworden? Heute kann man auf eine religiösen Art sagen: Heutzutage können diejenigen, die, die Großen, lehrten und geistliche Würdenträger der Moslems kritisieren, also die modernisten, laizistischen Wissenschaftler und Intellektuellen nicht feststellen, daß sie gegenüber denjenigen, die in der Vergangenheit nicht vertraulich waren, nicht unvertraulicher als diese sind. Diese können uns nichts neues, bringen das in der Vergangenheit nicht von den bedeutenden Moslems gebracht wurde, und können über dem Islam keine besseren Auslegungen machen,nn sie sind von den westlichen Gedanken beeinflusst den, und stellen für die Molems eine große Gefahr dar." (al-Attas, s. 24-25).

Diejenigen, die den Grund dieses Verhalten, analysieren, sagen: "ein großer Teil der Auslegungen, die nach dem 14. Jahrhundert gemacht wurden, bestehen aus grammatischen Analysierungen. Der Kommentar von Bai, der berühmte islamischelehrte, der damals und immernoch in den Hochschulen gelehrt wird, ist ver Art dieser Auslegungen. Aus diesem Grund, wrd der Koran, welcher eine revolutionäre Besonderheit besitzt und den Menschen erschüttert, dazu verurteilt, daß er unter den grammatischen Analysen versenkt bleibt. Es ist sonderbar, daß der Koran in sein-

er Gesamtheit, in den islamischen Schulen, kein Unterrichtsthema geworden ist. Auf jeden Fall hatte man Angst, dass diese Art der Forschungen des Koran nicht nur das Lehrsystem, sondern auch die vorhandene Gesellschaftsordnung verändern würde" (Islam ve Çağdaşlık, s. 116-117).

Eine wichtige Änderung, in der Bildung des Islam im Mittelalter, die die Unterrichtslage verniedrigte war, daß in den Hoshschulen die Kalam, Fikih (Rechtswissenschaft) und Philosophie-Bücher, zeurst mit den Erklärungen "şerh", dann mit der Erklärungen der Erklärungen "şerhin şerhi" gewechselt wurde. Am Anfang waren diese Erklärungen die Notizen der Schüler, die ihnen die Professoren in den Vorlesungen erklärten. Danach erlaubten die Professoren die Veröffentlichung dieser Notizen. Als fertige Kenntnisse wurden diese Auslegungen auswendig gelernt, und jedesmal wurde damit das Nachdenken über die hauptsächlichlichen Texte unterlassen. Natürlich wurde somit das Nachdenken beseitigt. Die Bemühungen über Einzelheiten verhinderte die Arbeiten der Lösungen der hauptsächlichlichen Fragen. So kam die islamische Welt mit einer Art von Gelehrten, die mit wenigen Ausnahmen, enzyklopädische Kenntnisse besitzt, aber nichts neues haber, daß er in einer Frage hervorbringen könnte.

Die Quelle der Auslegungen und Zusammenstellung was, genauso wie im Mittelalter des Christentum dieser Gedanke: "Das Geheimnis des Universums wurde mit dem Koran und den Erläuterungen der Gelehrten (Ulema) gelöst. In diesem Fall bleibt nur die Aufgabe, um einige fehlende Erklärungen zu ärgenzen und mögliche Falschverständnisse zu verhindern noch manche Erklärungen hinzuzufügen (s. 120).

Was können wir heute tun? Welchen Standpunkt haben wir in diesen Diskussionen? Was können wir empfehlen? Wir können nicht überschen, daß trotz dem ganzen Stillstand, die Tradition der Wissenschaft und der Ulema nicht überschen, daß trotz dem ganzen Stillstand, die Tradition der Wissenschaft und der Ulema niemals ganz zugrundegegangen sind. Obwohl die islamische Rechtswissenschaft "fikih" die Absichten des Koran teilise wiederspiegelte, waren erstklassisch Erläuterungen, in der Geschichte des Islam, vorhanden, welche ein Schatz von unschätzbarem Wert sind.

- In der islamischen Erziehung ist das wichtigste Problem, die Höhenlae der Ansichten der Moslems zu erhöhen und den Blickwinkel zu eitern. Den Moslems muß gelehrt werden, dass der Weg offen ist, damit si zu ihren ursprünglichen Quellen zurück kehren und sich nach diesen Grundlagen rihtend "içtihad" auz führen können.

- Mit seiner eigenen Gesamtheit soll der Koran auf seiner Art und Weise direkt als Unterrichtsthema benutz werden.

- Die Bereiche der Unverfälschten und philosophischen Gedanken sind die Kenntnisgruppen, in denen die Moslems am meisten zurückgelieben sind. Jedoch sind alle Arten von Gedanken Befehle des Koran. So eine Fähigkeit kann nicht, mit einzelnen Koranversen, sondern mit der eigenen Gesamtheit des Koran als ein Unterrichtsthema, erreicht werden.

- Mit der Unterwertung, der kritisierenden Untersuchungen des vergangenen islamischen Gedanken wurde, gegenüber der religion und den religiösen Wissenschaftlern kein Widerstand geleistet. Daß kein Zusammenhang dazwischen steht, muß stark hervorgehoben werden. Es ist erforderlich, daß man lehrt und lernt, die unterschiedlichen Ansichten nicht negativ, sondern positiv zu bewerten.

- Heilig ist nur der Koran und das besondere Verständnis zwischen den Menschen und Gott. Dieses Verhältnis ist eine strenge Frömmigkeit, und diese Frömmigkeit muß als ein Vermittler der Erweiterung der persönlichen Religiosität bewertet werden.

- Die wissenschaftliche Entfernung vor Ost und West muß auch überschritten werden. Die moslemischen Schüler müssen lernen, daß die wissenschaftliche Entwicklung und Aufklärung im Westen, eine Fortsetzung ihrer eigenen Kultur ist. Sie haben einen Anteil an der Entwicklung und Aufklärung. Wenn sie diesen Anteil nicht vergessen, und daran glauben, neue Zusätze geben zu können, dann können sie eine neue Aufklärung hervorbringen.

- Zweifellos muß man die Wirklichkeit der Geschichte der Wissenschaft auch den christlichen Schülern lehren. Wenn sie den Zusatz der islamischen Kultur zu ihrer eigenen Kultur wissen, dann wird ihnen sichergestellt, daß sie den Islam als Religion und Kultur respektieren und ihre Ansichten über moslemische Schüler verändern werden.

MÜSLÜMANLARIN İSLAMİ EĞİTİMİNDE GEREKLİ DEĞİŞMELER

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

Batı Avrupa İslam Dünyası deyince aklıma hemen Müslümanlarla Hıristiyanların Avrupa için savaşları geliyor. İslam'dan önce, Roma İmparatorluğunun hakimiyeti altında, İngiltere'den Suriye'ye kadar belirli bir kültür birliği oluşmuş gibiydi. Roma İmparatorluğu'nun bölünmesinden sonra, kültür ayırımı yeniden başlamıştı. Latin, Yunan ve Doğu kültürleri ayırımından söz edilmekteydi. Bunlardan birincisi Batı Avrupa kültürüne, ikincisi Doğu Akdeniz kültürüne, üçüncüsü ise Roma İmparatorluğu'nun doğu bölgelerini de içine alan, Fırat ve Dicle vadisinde görülen kültüre yakın kabul edilirdi. Zamanla Latin ve Yunan kültürleri Hıristiyanlık ile özdeşleşti. Doğu kültürleri ise İslam'ın tarihi içinde eridiler. Yine zaman geçti, kültür bölgeleri arasında kalın çizgiler çizildi ve böylece kültürler bölgelere göre birbirinden ayrıldılar.

Geçen bir iki yüzyıl içinde kültür ayrımları nisbeten silinir gibi oldu. Modern bilim ve teknoloji bütün dünyayı maddi düzeyde bir kültür birliğine götürüyordu. Fakat bu birlik gerçekleşmedi. Büyük dinlere bağlı kültürlerle ve onların bölgelerine bakılınca görülmektedir ki, dünya halen birlik içinde değildir, aksine çokluk içindedir ve çokluk giderek artar gibidir. Çünkü kültürlerin maddi unsurlarının birleşmesi, onların manevi unsurlarını etkileyememiştir. Tam tersine dünya dinleri yeni hamlelere girişmektedirler.

Yüzyıllar boyunca Hıristiyan dünyası ile İslam dünyası arasında öyle düşmanlıklar yaşandı ki, onlara ait kültürler birbirlerinden iyice ayrıldılar. Bugün ise öyle başka dostluklar yaşanmaktadır ki, Hıristiyanlarla Müslümanlar bir yakınlaşma sürecine girmişlerdir. Bu sürecin ürünü olarak artık "Batı Avrupa İslam Dünyası" diye bir kavram oluşmuştur. Tarafların birbirini gerçekten anlamasına gelince, yakınlık şüphesiz bunu bir ölçüde de olsa kolaylaştırabilir. Fakat taraflar arasında yaşanmış olan olumsuzluklar onlarda birbirlerine karşı güçlü bir savunma geleneği oluşturmuştur. Bugün için Hıristiyan dünyası ile İslam dünyası arasında yeni çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Müslümanlıkta, Hıristiyanlıkta,

ğa ve tabii ki aynı zamanda Yahudiliğe karşı öyle özel bir durum vardır ki, bu durum Hıristiyanlarda ve Yahudilerde Müslümanlara karşı söz konusu bile olamaz. Bu özel durum şudur: Müslümanlar inançlarının bir parçası olarak, Hıristiyanlığı ve Yahudiliği gerçeğe yakınlık bakımından diğer dinlerden farklı görürler. Müslümanlar'a göre, her üç din ve vahiy ürünü olan kutsal Kitaplar'a sahiptirler ve bu sebeple onları "Ehl-i Kitap" sayarlar.

Müslümanların Hıristiyanlar karşısındaki bir başka olumsuz kanaati de, Hıristiyanların misyonerlik hareketlerinin hiçbir zaman sona ermeyeceğine, ancak şekil değiştireceğine inanmış olmalarıdır. Bu inanç ile müslümanlar, Hıristiyanlar karşısında kendilerini daima tetikte tutmak isterler. Gerçi Hıristiyan misyonerliği büyük dinlerin hakim olduğu bölgelerde başarılı olamamıştır; tam tersine onların kendilerine karşı harekete geçmelerine ve bir takım hazırlıklara girişmelerine sebep olmuştur. Bununla birlikte Müslümanların kanaatleri değişmemiştir.

İslam dünyası günümüzde bir başka çalışmanın içindedir, bu çalışma, "Batının etkisi" denilen kültürel meydan okuyuşa cevap verme çalışmasıdır. Onlar şöyle düşünmektedirler: "Batının etkisi" içindeki en önemli faktör Avrupa teknolojisinin yayılmasıdır. Avrupa icadlarını kullanabilmeleri için insanların eğitilmeleri gerekmiştir. Bu eğitimi alanlar, bu teknolojinin ait olduğu dünya görüşünün de etkisinde kalıyorlardı. Böylece İslami dünya görüşünden uzaklaşabiliyorlardı. Yeniden uyanış hareketleri ile eğitimde meydana getirilmek istenen değişiklikler, bu etkinin meydan okumasına verilmek istenen cevaplar veya korunma hazırlıkları olarak değerlendirilebilir. Eğitimde nasıl bir değişiklik yapılmalıdır ki, İslam entelektüel çizgisini belirlesin, kendi dünya görüşünü korusun ve doğasındaki potansiyeli yeni yetişenlere aktarsın?

Kültürler arası etkileşim kaçınılmazdır. Ayrıca teknolojinin taklit edilmesi de kaçınılmaz olabilir. Ancak kaçınılmaz olanları taklit ederken onlara bir ilavede bulunmak mümkündür. Böylece taklit, körükörüne olmaktan çok farklı bir boyuta getirilebilir. Müslüman düşünürlerin önemli bir bölümüne göre, bugünkü bilim yetersizdir. Çünkü o, dini olmayan, aksine dini değerleri dışlayan bir çerçevede gelişmiştir. Oysa dini metafizik ilkelerin, bilimsel çalışmaların yönlendirilmesinde rolü olması gereklidir. Batı'dan alınan bilim ve teknolojinin, Kur'an'ın ilkelerine uyacak İslami bilim ölçüleri ile, tüm bilginin nihai amacına ilişkin öğretilerinin ışığında değerlendirilmesi gereklidir. Dini bilinçlenme, sosyal, çevresel ve küresel bilinçlenmenin yanısıra, onlardan daha önemli olarak gereklidir. Çünkü insanın topluma, çevreye ve bütünü ile dünyaya karşı yaratılıştan gelen sorumluluğu vardır. İnsan yeryüzünde Allah'ın halifesidir.

İslami toplumda, bilimin öğretilmesi insanın Allah'ın halifesi olduğu anlayışını işlemeli ve bütün eğitim sisteminin amacı moral değerleri öğ-

retmek olmalıdır. Okullar için geliştirilen eğitim programları, araştırma programları, bilimsel kuramların öğretimi ve bilimsel faaliyetlerin planlanması, insanın varoluş amacına ulaşmasına hizmet edecek biçimde olmalıdır. Bu düşüncülere göre, bilim ve teknolojiyi müslüman bir toplumun ihtiyaçlarına cevap verir hale getirmek için, müslüman bilim adamlarının ve yetişmekte olan neslin davranışlarının islamileştirilmesi yeterli bulunmaktadır. Çünkü onlar bilimin problemlerinin insandan kaynaklandığına inanmaktadırlar. Eğer insan değişirse, ki eğitim bunu yapmaktadır, bilimsel kurallar ile din arasındaki ikilik tamamı ile ortadan kalkacaktır.

Başka bazı görüşler ise daha ileri tedbirleri gerekli görmekteyiz. Onlara göre, mesela bütün bilimsel kitaplar, özellikle müslüman toplumlar için, islami bir bakış açısı ile yeniden yazılmalıdır. Eğitim de buna uygun biçimde yeniden yönlendirilmelidir, müslümanlar bilimi islami bakış açısı ile öğrenmelidirler. Onlara göre bilim zaten sınırlıdır ve hayatın bütün problemlerini çözmekte yetersizdir. Mesela o, insanın yaratılışı, bu dünyadaki görevleri ve sonunda ne olacağı hakkındaki soruları cevaplayamaz. Bilimsel kuramlar, sınırlı gözlem ve deneylere dayalı varsayımlardır. Yapılması gereken, bugünkü egemen bilim modelinden tamamen farklı yeni bir bilim ortaya koymaktır. Bu yeni bilim, İslam'ın doğa, insan ve bilgi kavramları üzerine kurulacaktır. Bu kavramlar bilimsel faaliyete yön verecek, şeriat da bu tür bilimle ilişkide olan toplumun ihtiyaçlarını karşılayacaktır. İslam ile çelişkiye düşen kavramlar aslında zaten bilimsel olamaz. Öğrenciler islami olan modeli kavramalıdır. Bunun için eğitim programları öyle düzenlenmelidir ki, bilimsel bilginin yanılmaz olmadığı gerçeği yeni yetişenlere verilsin. Bu düşüncülere göre, islami-ideolojik bir topluma sahip olmak şarttır. Gerçek anlamda islami karakterli bir bilim, islami dünya görüşüne, bilginin hiyerarşik olduğuna, yani gerçekliğin her düzeyinin birbiri ile ilişkili olduğunu gösteren tevhid ilkesine dayanmalıdır. İslamileştirilmiş bilim insanın moral bir düzen yaratmasına yardımcı olacak, tutarlı bir bilgi sistemine ulaşmak için bir tür araç olacaktır. Böylece yalnız toplum ya da devletle ilgili olarak değil, fakat metodolojisinde, amaçlarında, gözlem ve kuram kurma sürecinde de islami bilim islami kavramlara dayanmalıdır. Slogan şudur: Batı Müslümanlar'ın atalarının mirasını ödünç almış ve onu secüler bir kalıba sokmuştur. Şimdi onların bu bilimi alıp islamileştirmeyi istemeleri çok şey midir?

Bazı görüş sahipleri de İslam toplumlarının yeniden yapılanması üzerinde durmaktadırlar. Onlara göre, islami dünya görüşünün yeniden belirlenmesi gereklidir. Bunlar henüz uzak hedefler olmasına rağmen, bu yönde yapılmış çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Problem şudur: Müslümanlar dünyaya yön verebildikleri üstün bir dönemi yaşamışlardır. Fakat üstünlüklerini kaptırmışlardır ve bunu bir türlü kabullenememekteyiz. Müslümanlar Batı modelini almakta da başarılı olamamışlar, bu modelle dikkate değer birşey üretememişlerdir. Bu belki de Batı modeli-

nin onların yapısına uygun olmamasındandır. Ne olursa olsun, toplumda ilgi uyandırmakta başarısız kalınmıştır. Batı biliminin İslami değerler sistemine kayıtsızlığı, bilimin çağdaş İslam toplumunda az rağbet görmesinden büyük ölçüde sorumludur, demektedirler. Aslında Batı modeli ciddi biçimde özülsememiştir. Çünkü geçmişteki kötü ilişkiler sebebi ile oluşmuş ön fikirler bir güven ortamını oluşturamamıştır. Bu düşünürler, Müslümanların çabalarının yeni ve faydalı bir akım olduğunun gösterilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. İslami bir bilim geliştirme modeli, alternatif bir model olarak, sadece kökü Batı'da olan problemlerin çözümüne dikkatleri çekmekle sınırlı kalmamalıdır.

Batı bilim ve teknoloji karşısında müslüman toplumların olumlu tavır gösterdikleri bir dönem yaşanmıştır. O zaman Müslüman ülkelerin çoğu, Batı bilim modelini hiçbir eleştiriye tabi tutmaksızın, olduğu gibi kabul etmişlerdi. Hatta bazıları işi, bilimi Kur'an açısından veya Kur'an'ı bilim açısından açıklamaya kadar ileri götürmüşlerdi. Bunlar bilim ile din arasındaki geleneksel düşmanlığın azalmasına bir ölçüde de olsa katkıda bulunmuşlardır. Böylece dindar insanlar arasında, bilimsel çalışmalara katılma veya destek verme yönünde dini bir heyecan uyandırmışlardır. Fakat bazılarına göre bu bir ikilem de yaratmıştır. Mesela onlar Kur'an'ı duygusal açıdan, bilimi ise rasyonel açıdan kabul ederek bir zihin bölünmesine de uğramışlardır.

Şüphesiz Batı'nın hiçbir disiplini Batı'dan bağımsız bir biçimde geliştiremez. Çünkü onlar Batı'nın sorunlarına cevap olarak geliştirilmişlerdir. Müslümanlar başlangıçta bu ilişkiyi anlamamışlar ve bu disiplinleri kendi sorunlarını çözme potansiyeline sahip olup olmadığına bakmaksızın benimsemeye çalışmışlardır, mesela müslümanlar tıp ve mühendislik eğitiminin ilerlemesine ve askeri malzeme satın alınmasına ilgi duymuşlardır. Bu yaklaşım kuşkusuz onların bazı problemlerinin çözümüne yardım etmiştir. Fakat müslümanlar bu alanların hiçbirinde teknik ve entellektüel bağımsızlığa ulaşamamışlardır. Temel bilimlerle ilgili durum ise daha da kötüdür. Şimdi müslüman entellektüeller bu konular üzerinde yeniden düşünmeye başlamışlardır.

Fazlurrahman'ın benim de benimsediğim görüşü ise şudur ki, çağdaş dünyanın bilim ve teknolojisinin islami olmadığı düşünülen bir bilgi üzerine geliştirilmiş ve kurulmuş olması iddiası doğru değildir. Bununla söylenmek istenen şey olsa olsa, çağdaş dünyanın bilgiyi yanlış kullanmış olduğudur. Yanlışlık bilgide olursa, o zaten teknolojide ortaya çıkar, başarısızlıklara yol açarak kendini belli eder. Yanlışlık bilgiyi kullanmada olabilir. Kötü olan bilim değil, onun yanlış kullanımı olabilir. Din kültürü bunun için devrede olmalıdır. İlk Müslümanlar komşu ülkeleri fetheince, geleneksel tavırları, düşünce ve uygulamaları açısından daha gelişmiş kültürlerle karşılaşmışlardı. O kültürlerin dinamizmlerini kaybet-

miş olmaları sebebi ile, İslam'ın getirdiği yeni dinamizm ile bunlara kısa zamanda üstün gelebildiler. Özellikle bilim, felsefe, tıp, edebiyat ve eğitim gibi disiplinler Arapçaya geniş ve sistematik bir şekilde tercüme edildi. Onlar bilimleri aynen almakta tereddüt etmediler, fakat aldıklarını özümseyip katkıları ile yeni üretimde de bulunabildiler. Mesela felsefenin İslam'a girmesinden çok kısa bir süre sonra İbn Sina gibi bir filozof yetişti. Diğer alanlara girerek örnekler vermemize burada gerek yoktur. Fakat bunların belirlenmesi ve yeni yetişeceklerle belletilmesi gereklidir.

İslam öğretisini sınırlayanlardan birinin yine müslüman bilginlerden çok önemli birinin, Gazali'nin olduğu bilinmektedir. O, medresedeki kelam ve hukuk müderrisliği görevinden ayrıldıktan sonra, önünde seçebileceği dört türlü yol olduğunu farkettiğini, bunlardan kalamcuları, filozofları ve batınileri reddettiğini, en iyi yol olarak sufilerin yolunu gördüğünü ve onu seçtiğini yazmıştır. Çünkü ona göre, sufiler insanlık için takva örnekleridir. Gazali'yi eleştirmiş olanlara göre ise, sufiliğin anlaşılması kolay değildir, sufi hayatın anlaşılması ve uygulanması üzerinde bir örneklik yoktur; sufilik ferdi ve zühdi olarak anlaşılmaktadır. Sufi olacaklar, Gazali gibi felsefe ve hukuk gibi yüksek öğrenim ve öğretim üyeliğinden sonra bu yola girecek değildirler ki, onu kendi seviyesinde anlayabilsinler. Gazali'nin yoluna itiraz edenler şu açıklamayı da yapmışlardır: "Sufilerin takva ehli oldukları ve yollarının doğruluğu kesindir. Aşırılığa kaçanlar olmasına rağmen, onlar genelde Allah'tan korkan samimi müslümanlardır. Ancak Gazali dört yoldan bahsetmiş olmasına rağmen beşinci yoldan bahsetmemiştir. Beşinci yol Kur'an'ın ve Resulullah'ın yoludur, çok sadedir ve anlaşılması da uygulanması da kolaydır. Gazali bu yol üzerinde düşünmemiştir."

Fazlurrahman ile birlikte şöyle sormalıyız: Biz kitabımız Kur'an'ın bir mucize olduğunu kabul ediyoruz, öyle ise niçin ona gitmiyoruz. Herbirimiz onu, bugün kendimize vahyoluyormuş gibi yeniden okuyamaz mıyız? Yapıcı ve olumlu düşünme yeteneğine sahip öğrenciler yetiştirmeliyiz. Fakat öğrencilerimizin düşüncelerine kurallar ve kalıplar koyamayız. İslami kurallarla uyumsuz gözükken önermeleri eleştirebiliriz, hatta onları reddedebiliriz. Fakat aynı şeyi geçmişteki müslüman düşünürler için de yapabiliriz ve yapmalıyız. Onlar ve onların yararlandığı bilim ve teknolojiye hiç mi yanlışlık olmamıştı? Onların İslam öğretisinin bütünü ile uyumsuz olan kararları hiç yok mu idi? mesela kadınlarla ilgili konularda? Kendi geleneğimizi, Kur'an ışığında çok iyi bir şekilde gözden geçirmeden, İslam düşüncesinde daha fazla ilerleyemeyiz. İlerlemek için belli ölçülere sahip olmamız, ilkönce kendi islami geleneğimizi bu ölçüler ve ilkeler ışığında gözden geçirmeliyiz. Kendi geleneğimizde neyin doğru neyin yanlış olduğuna hükmetmeliyiz. Batı geleneğini de sorgulamalıyız. Çağdaş dünyada oluşan bilginin bütününe eleştirel bir yaklaşımla incelemeliyiz. Yaratıcı bilgi evresi, yalnızca Kur'an'ın bize benimsetmek istediği tavırları özümsemişimiz zaman gelecektir. Ancak bu

sorgulama bir son değil, bir ilk adım olacaktır, yeni bilgiyi keşfetme yolundaki ilk adım.

Bize Allah'ı anlatan şifreler olarak yaratılmışların hepsi bir çeşit vahiydir. Onları açıklayan bilimlerin bütünü de bir çeşit tefsirdir. Bu yüzden ki metodumuz çoğulcu olmak zorundadır. Çağdaş bilimin bilimsel metodu, aynı zamanda islami bilimlerin bilimsel metodu olabilir. Yeni metodlar da geliştirilebilir. Yeter ki sonuçların kullanımında ahlakın ve dinin yol göstermeleri kulak ardı edilmesin.

NOTWANDIGE VERÄNDERUNGEN DER ISLAMISCHEN ERZIEHUNG IN WEST-EUROPA UND IN DEN ISLAMISCHEN LANDERN*

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

Wenn von der islamischen Erziehung in West-Europa ausgesprochen wird, erinnere ich mich immer die Kämpfe über Europa, welche zwischen den Moslems und Christen ausgeführt wurden. Heute jedoch werden solche Situationen erlebt, womit wir die islamische Bildung in der christlichen Welt besprechen. Die Moslems und Christen versuchen friedlich miteinander in Europa zusammen zu leben. Man kann nicht sagen, daß solches Zusammenleben nicht einmal versucht worden ist, und niemals erfolgreich war.

Zuvor dem Islam war, als wäre eine Kultureinigkeit, dem Frieden zugewandt, unter der Herrschaft des Römischen Reiches, von England bis Syrien, gebildet. Aber es hat wieder, nach der Zerteilung des Römischen Reiches, eine neu Kulturunterscheidung angefangen. Lateinische, griechische und östliche Kulturen wurden besprochen. Mit der Zeit identifizierten sich die lateinischen und griechischen Kulturen mit dem Christentum. Während der Geschichte des Islam haben sich die östlichen Kulturen jedoch aufgelöst. Die Zeit verging und es wurden breite Streifen zwischen den Kulturbereichen gezogen, und die Kulturen trennten sich nach den Bereichen voneinander ab.

Erfolgreiche Beispiele aus dem Osmanischen Reiches sind immer noch im Gedächtnis. In den vergangenen eins-zwei Jahrhunderten sah es aus, als ob neu Einigkeiten über die Kulturtrennungen gebildet wurde. Die moderne Wissenschaft und Technologie brachte die ganze Welt zu einer Kultureinigkeit mit materiellem Niveau, fort. Aber diese Einigkeit wurde leider nicht verwirklicht. Wenn man die Kulturen, welche mit den großen Religionen verbunden sind, und ihre Bereiche betrachtet, so kann gesehen werden, daß die Welt gegenwärtig in keiner Einigkeit, im Gegen-

* Referat an der Konferenz Islamische Pädagogik in Westeuropa, Hogeschool Holland Diemen-Academy for Theologie und Religion, 17-18 April 1996.

teil aus einer Vielheit besteht und diese Vielheit sich immer weiter vermehrt. Die Vereinigung der materiellen Bestandteile der Kulturen haben ihre innerlichen Bestandteile nicht beeindruckt und kein Frieden zwischen Religionen gewährleistet. Ganz im Gegenteil, der Weltreligionen haben neue Angriffe unternommen.

Heute befinden sich die Moslems und Christen in einem Annäherungsprozeß. Aus diesem Prozeß hat sich der Begriff "islamische Welt in Westeuropa" ergeben. Mit dieser Annäherung kann in einem Maße, damit sich beide Seiten richtig verstehen können, erleichtert werden. Jedoch wurden im Verlauf der Jahrhunderten solche Feindlichkeiten zwischen den Moslems und Christen erlebt, so das sie gegeneinander, starke traditionelle Verteidigungen gebildet haben. Um die Lage aus dieser Mischung von Feindlichkeit und Annäherung überschreiten zu können, sind neue Bemühungen erforderlich. Zuerst möchte ich folgende Feststellungen machen:

1. Die islamische Religion hat gegenüber dem Christentum und natürlich auch über Judentum eine besondere Ansicht, welche aus dieser Lage für Christen und Juden gegenüber der islamischen Religion nicht einmal in Frage kommen kann. Diese besondere Lage ist folgendes: Die Moslems sehen als ein Teil ihres Glaubens, daß Christentum und Judentum, mit der Hinsicht über den Nahestand der Wirklichkeit, unterschiedlich gegenüber andere Religionen. Den Moslems gemäß, besitzen die drei Religionen heilige Bücher, welche Ergebnisse der göttlichen Offenbarungen sind, und aus diesem Grund akzeptieren sie sie als die Besitzer der Offenbarungsschriften "Ahl al-Kitab". Außerdem glaubt man, daß sie die Wahrheit in ihren Büchern nicht genug geschützt und auch manche Fehler gemacht haben.

2. Die Moslems haben, die Christen betreffend, eine wichtige negative Meinung. Dieser Meinung gemäß glauben die Moslems, daß die Missionstätigkeiten der Christen niemals beendet werden, nur die Form verändert würde. Mit diesem Glauben möchten sich die Moslems gegenüber den Christen immer wachsam halten. Jedoch wurden die christlichen Missionstätigkeiten in den Bereichen der großen Religionen nicht erforderlich; ganz im Gegenteil, sie waren der Grund, der Vorgänge und einigen Vorbereitungen, die ihnen gegenüber durchgeführt wurden. Die Meinung der Moslems hat sich hiermit nicht verändert.

3. Heute befindet sich die islamische Welt in den verschiedenen Arbeiten. Diese Arbeiten sind Bemühungen um die kulturelle Herausforderung des westlichen Einflusses zu beantworten. Davon ist eins, das Wissen zu islamisieren. Diejenigen die diese Islamisierung verteidigen, denken folgend: Der wichtigste Faktor des westlichen Einflusses ist die Verbreitung der europäischen Technologie. Den Menschen muß gelehrt

werden, auf welche Weise die europäischen Erfindungen benutzt werden können. Diejenigen, die diese Bildung erhalten haben, wurden von seiner Weltansicht derer angelehrt, beeinflusst. Damit konnten sie sich von der Ansicht der islamischen Welt entfernen. Mit den Bewegungen der Islamisierung des Wissen, und die Veränderungen, die in der Bildung gemacht werden möchten, können diese als Antwort auf die Herausforderung der Beeinflussung und als schützende Vorbereitungen bewertet werden. Was für eine Änderung kann in der Bildung gemacht werden, damit der Islam seinen intellektuellen Strich ziehen kann, seine eigene Weltansicht schützen kann, und das in seiner Natur vorhandene Potentiell der heranwachsenden Generation überliefern kann?

Die Islamisierung des Wissen beinhaltet nicht nur ein Modell, im Gegenteil, die unterschiedlichen Ansichten sind noch in der Entwicklungsperiode. Nach einem Modell gemäß, ist die Einwirkung zwischen den Kulturen nicht zu vermeiden. Außerdem dann die Nachahmung der Technologie nicht vermeidbar werden. Aber es ist möglich ihnen, während dieser Nachahmung, Zusätze zu bringen. Was kann dieser Zusatz sein? Dieser Zusatz kann, die Bewertung der Wissenschaft und Technologie des Westen, seine Maße und seine Lehren, im Licht der Grundlegungen des Koran, sein. Denn das religiöse Bewußtseinwerden ist wichtiger erforderlich, als das sozialen und peripherischen Bewußtseinwerden. Der Mensch hat seit der Erschaffung eine Verantwortung gegenüber der Gesellschaft, der Umgebung und im Ganzen der Welt. Er ist auf der Welt, der Calife von Gott. Die westliche Wissenschaft und Technologie hat sich in einem Rahmen von nichtreligiösen, im Gegenteil, welche religiöse Werte ausschließen, entwickelt. Während der Orientierung der wissenschaftlichen Arbeiten, ist es notwendig, daß die religiöse Metaphysik auf irgendeiner Weise benutzt wird.

In einer islamischen Gesellschaft sollte das Ziel, die Erlernung der Wissenschaft, die Einprägung der Auffassung, daß der Mensch ein Khalif von Gott ist, und vom ganzen bildungssystem moralische Werte zu lehren, sein. Die für Schulen entwickelten Bildungsprogramme, Forschungsprogramme, die wissenschaftlichen Theorien und die Planung der wissenschaftlichen Aktivitäten sollen dem Zweck der Existenz auf einer Art zum Erreichen dienen. Dieses ist den Denkern gemäß, damit die Wissenschaft und Technologie der Bedürfnisse der moslemischen Wissenschaftler und das Verhalten der heranwachsenden Generation islamisiert. Denn sie glauben, daß die Menschen die Quelle der Problemen der modernen Wissenschaft sind. Falls der Mensch sich verändert, dies wird mit der Bildung durchgeführt, wird die Dilemma zwischen den wissenschaftlichen Regeln und der Religion ganz aufgehoben.

Diese Moslems bringen vor, daß die Westliche die wissenschaftliche Erbe der Ahnen der Mosleme geliehen, und diese in eine seculare Form

gebracht haben. Sie stellen die Frage, ob es sehr viel sei, daß sie diese Wissenschaft zurück bekommen und islamisieren.

Für einige andere Modelle werden noch weitere Maßnahmen erforderlich gesehen. Diesen Modellen gemäß, sollten die wissenschaftlichen Bücher aus einem islamischen Blickwinkel, besonders für die Moslems, vom neuen geschrieben werden. Auch die Bildung sollte dem entsprechend danach gerichtet werden. Mit einem islamischen Ansicht sollte die Wissenschaft von den Moslems gelernt werden. Die Wissenschaft ist für sie, um die Probleme im Leben zu lösen, begrenzt und nicht ausreichend. Sie kann z.B. nicht die Fragen über die Erschaffung des Menschen, seiner Aufgaben in der Welt, und was am Ende geschehen wird, beantworten. Die wissenschaftlichen Regeln bestehen nur aus Hypothesen der begrenzten Beobachtungen und Experimenten. Es ist notwendig, eine neue Wissenschaft, die vom heutigen souveränen Wissenschaftsmodell differenziert ist, hervorzubringen. Diese neue Wissenschaft wird über die islamische Natur-, Mensch- und kenntnis-Begriffe basieren. Eigentlich sind die Begriffe, die mit dem Islam in Widersprüche fallen, nicht wissenschaftlich. Das islamische Modell soll von den Heranwachsenden begriffen werden. Die Bildungsprogramme sollen so geordnet werden, daß ihnen, die Richtigkeit der wissenschaftlichen Kenntnisse, die nicht unfehlbar sind, gegeben wird. Es wird vorausgesetzt, daß eine Gesellschaft die islamische Ideologie besitzen muß. Im rechten Sinn, sollte eine Wissenschaft mit islamischen Charakter, die Ansicht der islamischen Welt, also hierarchisch mit der Grundlegung der Einigung (Tevhid), basieren. Die islamische Wissenschaft wird dem Menschen verhelfen, eine moralische Ordnung hervorzubringen, und ein Mittel um kornsequente Kenntnisse zu errichten, sein.

Eine andere neue Arbeit neben der Islamisierung der Kenntnisse ist, die neue Errichtung (Konstruktion) der islamischen Gesellschaften. Für diese neue islamische Errichtung müssen die islamischen Weltansichten vom neuen bestimmt werden. Das Problem ist folgendes: Die Moslems haben eine Überlegene Zeitperiode erlebt, in der sie der Welt eine Richtung geben konnten. Aber sie haben diese Überlegenheit verloren und konnten dies einfach nicht akzeptieren. Die Haltung der Moslems gegenüber der Wissenschaft und Technologie war zuerst positiv. Das westliche Wissenschaftsmodell wurde ohne Kritik, von den meisten moslemischen Ländern akzeptiert. Es haben sogar einige von ihnen diese Arbeit so weitergeführt, daß Erläuterungen der Wissenschaft aus der Sicht des Koran oder des Koran aus der Sicht der Wissenschaft gemacht wurden. Aber die Moslems waren mit der Umwandlung des westlichen Modelles nicht erfolgreich und haben nichts Wertes produziert. Vielleicht kam es davon, daß das westliche Modell ihrer Struktur nicht anpassend war. Einer Ansicht gemäß, kann die westliche Wissenschaft, die von den Werten unabhängig ist, ohne der Unterstützung von den Werten moslemischen Ge-

sellschaft, entwickelt worden. Aber die indifferente Verhaltung der westlichen Wissenschaft gegenüber dem Wertesystem, wird die moderne islamische Gesellschaft, die darüber wenig Interesse zeigt, im großen Maße verantwortlich gehalten.

Dem Gedanken der Neuerrichtung gemäß, kann sich keine Disziplin des Westen, auf unabhängiger Weise vom Westen, entwickeln. Die im Westen vorankommenden Disziplinen wurden als Antworten der Probleme des westlichen Menschen entwickelt. Die Moslems haben diese Verhältnis nicht verstanden und haben versucht sich diese Disziplinen, ungeachtet, ob sie das Potantiel um ihre eigenen Probleme selbst zu lösen besitzten, anzueignen. Sie waren z.B. mit der Medizin und Ingenieurausbildung und mit dem Ankaufen von militärischen Materialien interessiert. Zweifellos hat diese Annäherung in der Lösung der Probleme mitgeholfen. Aber die Moslems haben in diesen Bereichen keine technische und intellektuelle Unabhängigkeit erreichen können. Die Lage der Grundwissenschaften ist jedoch noch schlimmer. Jetzt haben die moslemischen Intellektuellen angefangen, diese Themen vom neuen zu bedenken.

Obwohl diese noch weitentfernte Ziele sind, fangen die Arbeiten an, welche in dieser Richtung durchgeführt wurden, hervorzutreten. Es mußbeweist werden daß die Bemühungen der Moslems, neue und Vorteil bringende Bewegungen sind. Als ein alternatives Modell, soll das Bedürfnis, eine Wissenschaft zu entwickeln, die den islamischen Bedürfnissen dienen wird, als ein Wunsch der islamischen intellektuellen Traditionen, nicht im mündlichen Niveau bleiben. Es wird empfunden, daß die moderne Welt, über eine Kenntnis, die Kenntnisse, von der modernen Welt, falsch benutzt worden sind. Falsch sind nicht die Kenntnisse selbst, die aus der Entdeckung der Fähigkeiten der Tatsachen bestehen, sondern die benutzungen dieser kenntnisse. Die Wissenschaft selbst ist nicht schlecht, aber schlecht ist, daß sie falsch benutzt wird. In dieser Situation, muß die religiöse Kultur eingeführt werden.

Die ersten Moslems haben in den Ländern, die sie erobert haben, aus der sicht der traditionellen Verhaltungen, Denken und Anwendungen, von ihren eigen, noch weiterentwickelten Byzanz- und Persienkultur gefunden. Beide Imperien befandeten sich von der characteristicshen und militaristischen Sicht an, vollständig aufgebraucht. Der Islam hat es in Kurzer Zeit geschaffen, diese Kulturen mit seinem Charakter und seinem Willenskraft, die er gebracht hat, anzunehmen und ihnen eigene Zugaben zu geben. Besonders waren die wissenschaftliche, philosophische, medizinische und literarische Ausbildungen in Byzanz von großer Bedeutung. Die Moslems haben diese Disziplinen auf einer breiten und systematischen Weise, auf arabisch übersetzt. Sie haben auch außer der Literatur im Altertum, die Wissenschaft, Philosophie und Helikunde übersetzt. Weil die Literaturwissenschaft mit Geschichten von Götter voll beschrieben

war, hatten sie beschlossen, diese nicht zu übersetzen. Da sie das Erhaltene umwandeln und diese überschreiten konnten, konnten sie zu neuen Produktionen übergehen. Zum Beispiel wurde nach kurzer Zeit, nach dem Eintreten der Philosophie in den Islam, ein Philosoph wie Ibn Sina (Avicenna) ausgebildet. In andere Bereiche eingehend brauchen wir hier keine anderen Beispiele zu geben. Aber es ist erforderlich, daß diese Beispiele bestimmt und den heranwachsenden beibringt werden müssen.

In der Neuerrichtung war der Slogan, sich zum Koran selbst wenden, sehr auffallend. Denn die islamischen Theologen haben seit langer Zeit keine Entwicklungsarbeiten, wieder nach dem Koran gewendet, der an die Bedürfnisse der Neuzeit Moslems gerichtet sind, ausgeführt. Zum Koran selbst gehen ist eine Zwangsläufigkeit. Den Koran lesen und ihn verstehend lesen, ist die Bedingung der Neuerrichtung. Er muß neben dem Gefühlsniveau auch mit einem Verständnisniveau gelesen werden, damit die Moslems wieder vom neuen Anfangen zu denken und in der Wissenschaft vom Verbraucher bis zum Erzeuger übergehen sollen. Jeder Moslem muß den Koran, als ob er ihm heute offenbart worden wird, immer wieder vom neuen lesen.

Es ist fast eine gemeinsame Annahme, daß Gazali, einer der wichtigen moslemischen Gelehrten, in der Übergehung von der Bewegung zu der Unbeweglichkeit der islamischen Theorien, eine große Rolle gespielt hat. Gazali hat erzählt, daß ihm nach der Ausscheidung von dem theologischen (Kelam) und juristischen Lehramt, vier verschiedene Auswege zum Auswählen vorstanden. Der Ausweg der Theologen, der Ausweg der Esoteriker, der Ausweg der Philosophen und der Ausweg der Mystiker (Sufi). Er hat geschrieben, daß er die ersten drei Auswege abgewiesen, und gesehen, daß das beste Ausweg der Ausweg der Mystiker ist, und diesen gewählt hat. Denn nach seiner Meinung sind die Mystiker Beispiele der Religiosität für die Menschen. Diejenigen, die dem Ausweg von Gazali widersprechen sagten folgendes: Die Richtigkeit der Weg der Mystiker und ihre Religiosität ist endgültig. Obwohl es einige, die alle Maße überschreitende gibt, diese sind im allgemeinen aufrichtige Moslems, die Furcht vor Gott haben. Es gibt jedoch, außer den vier Auswegen, die von Gazali erwähnt sind, noch einen fünften Ausweg, über welchen Gazali nichts erwähnt hat. Der fünfte Ausweg ist der Ausweg vom Koran and seinem Propheten Mohammed. Dieser Ausweg ist sehr klar, leicht verständlich und leicht zu verfolgen. Aber das Leben der Mystiker ist schwer zu verstehen und es gibt keine einheitliche Beispiele über ihre Anwendungen. Dieser Ausweg wird persönlich und asketisch verstanden.

Ich befürworte den Ausweg "sich dem Koran selbst zu wenden". Was müssen wir jetzt tun? Wir müssen so eine Atmosphäre bilden, in der den Koran verstehend lesen kann. Der Koran muß, als sei er uns heute offenbart worden, immer vom neuen gelesen werden. Unsere Religionsleh-

rerinnen und Lehrer müssen wird diese Fähigkeit besitzend auszubilden. Und sie werden diese Fähigkeiten ihren Schülerinnen und Schüler erteilen. Deshalb müssen wir zuerst, wie die Fähigkeit des Denken entwickelt werden kann, lernen und lehren. Wenn die Fähigkeit des Denken einmal anfängt zu arbeiten, dann können ihm die Hindernisse gestellt, nur alternative Möglichkeiten geboten werden. Und wir müssen dieses tun. Hat Gott dieses nicht auch getan, als er uns erschaffen und auf die Welt geschickt? Hat er uns, nachdem er die Fähigkeit, das Gute und Schlechte zu unterscheiden können, gegeben hat, nicht freigelassen? Gott hat dem Menschen mehr als seiner Mutter, seinem Vater und seinem Verwalter vertraut. Gott hat dem Menschen mehr als seiner Mutter, seinem Vater und seinem Verwalter vertraut. Gott hat dem Menschen nur Auswege gezeigt und ihn seiner eigenen Willenskraft anvertraut. Er hat ihm sogar die Anvertraung der Würde gegeben. So wertvoll ist der Mensch.

Wir können die modernen wissenschaftlichen Anwendungen, die mit den islamischen Regeln nicht übereinstimmend erscheinen, kritisieren und sie ablehnen können. Aber dasselbe müssen wir auch über die vergangenen islamischen Wissenschaftlern und denker tun. Ihre Bemühungen waren sehr wertvoll, und ihre Werte werden von unseren Kritiken nicht reduziert werden. Im Gegenteil, dies wird uns die Möglichkeit geben, ihre Großzügigkeit in ihrer eigenen Zeitperiode noch einmal anzuerkennen. Sie haben damals, dieser Zeitgemäß, treffende Urteile gegeben, aber mit der heutigen Zeit vergleicht, haben sie überhaupt keine Fehler gemacht? Ich bin davon überzeugt, daß sie, besonders in den Themen der Frauen zuständig, sich von der Lehre des Koran, im wichtigen Maße entfernt haben.

Wir können unsere eigene Tradition, ohne einer sehr guten Überprüfung in der Sicht des Koran selbst gemacht wird, in dem Gedanken des Islam nicht weiterfortschreiten. Um Vorschreiten zu können, müssen wir bestimmte Maße besitzen. Zuerst müssen wir unsere eigene Tradition, in der Sicht von diesem Maß überprüfen. Welches in unserer eigenen Tradition auch in unserer Zeit richtig und welches nicht mehr richtig, müssen wir beurteilen. Die schöpferische Kenntnisphase wird uns nur dann zukommen, wenn wir die Werhaltungen, die der Koran uns aneignen möchte, assimiliert haben werden. Jedoch wird dieses Verhören nicht das Letzte sein, es wird sondern ein erster Schritt sein, um neue Kenntnisse zu entdecken.

Alles, was existiert, ist die Geschöpfe Gottes und alle Geschöpfe erzählen uns irgendwie ihren Schöpfer; in diesem Sinn sind ihre Erzählungen für uns weitere Offenbarungen Gottes. Die Wissenschaften, die diese Erzählungen erklären, sind eine Art Auslegungen. Unsere Methode muß zwangsläufig pluralistisch sein. Die moslemischen Gelehrten haben, als sie verschiedene islamische Wissenschaften gründeten, von

dem Verstehen der heiligen Bücher, bis zur Beobachtung und Versuche, alle Arten der Auswege der Wissenschaft, die für Menschen Offensichtlich waren, vertraut. Wenn unsere Lehrerinnen und Lehrer ihre Schüler mit dieser Mentalität erziehen, können sie zu diesem Bewußtsein hinkommen, daß es egal ist, welchen Beruf sie wählen und ausüben werden, ein Dienst für den Gott ist. Das kann eine Anfang sein. Aller Anfang ist schwer, aber der Anfang ist die Hälfte der Arbeit. Ihr habt jetzt angefangen. Ich beglückwünsche euch.

İSLAM VE DEĞİŞİM

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ

Değişim, doğrudan insanla ilgili bir kavram olup hem olumlu hem de olumsuz değişiklik anlamında kullanılmaktadır. Karştı süreklilik, devamlılık, kararlılıktır. Gerek değişim gerekse süreklilik birtakım etkenlerle gerçekleşmektedir. Yani insanı ve değerlerini değiştiren birtakım unsurlar bulunduğu gibi onları sürekli kılan faktörler de vardır. İnsanlar ve sahip olduğu değerler, inançlar, ölküler, kişilikler, hüylar, alışkanlıklar ve davranışlar birtakım iç ve dış tesirlerle değişebilir veya değişmez, değişken veya sürekli olma özellikleri kazanmaktadır. Bireyin ve ulusun hüviyeti her türlü dış etkenlerin etkisinden uzak bağımsız bir mahiyet değildir. Çünkü insan ve toplumun kimlikleri ve kişilikleri birden bire meydana gelmiş bir oluşum olmaktan tamamen uzaktır. Her ulusun özgün uygarlığı ile çeşitli uluslar tarafından gerçekleştirilen uygarlıklar onların şahsiyetlerine önemli etkide bulunmaktadır.

Bu bağlamda insan, yaşantısının her aşamasında bazen kendini olumlu veya olumsuz yönde değiştirme çabası içinde görünürken, bazan da, her türlü değişim baskısına rağmen, özgün vasıflarını, kimliğini ve ahlaki değerlerini muhafaza etmek için kıyasıya mücadele eder; değişime karşı çıkar, değişmemek için gayret eder. Yani insan hem değişim hem de süreklilik isteyen bir varlıktır. Anne ve babası, yakınları ve eşi, çevresi ve günlük yaşantısı da onu değiştirmeye çağırırlar, değiştirme yolunda çaba harcarlar. Değişen hayat şartları, gelişen olaylar ve karşılaşılan çeşitli durumlar da insanı değiştirmeye sevkeder. Aile ocağı, okul, eğitim ve kültür kurumları, mabetler, kültür merkezleri ve çevre gibi mekânlar insanı değiştirmek, yetiştirmek ve yeni bir yapıya kavuşturmak amacıyla faaliyette bulunurlar. Taklitçilik, gelenekçilik, benzeme ve özgün olma istekleri, kimlik ve kişilik arayışları, ceza, baskı, işkence ve zulüm, muhalefet ve benzeri haller de insanı değişme veya istikrar üzerine olma yönlerinde etkileyen faktörlerdir.

İnsan çoğukez süreklilik durumunda doğal süreç içinde değişir, değişkenlik gösterir.

Bu etkenlerin olumlu veya olumsuz etkisiyle insan, sonuçta, bir değişim olgusu yaşamakta, değişik bir yaşantı sürmektedir. Ayıplanan veya

alkışlanan bu değişim, bazan bozulma, kendine ve değerlerine yabancılaşma şeklinde tezahür eder, bazan da kendini yenileme, geliştirme ve olgunlaştırma yönünde gerçekleşir. Öncekilerin maddî ve mânevî yaşantısına mirasçı olma, ata an'anesini ihya etme; ya da çağdaşları gibi düşünme, yeme, giyinme ve yaşama faaliyetleri bunun belirgin görüntüleridir.

Her halükârda, olumlu değişim olgusundaki asıl gaye, insanı fitratına uygun bir yapıya kavuşturmak, yetiştirmek ve olgunlaştırmaktır. Çünkü gelişme, yetişme, olgunlaşma ve başkalaşma olguları değişim'in tabii sonuçlarıdır. Olumsuz değişim olgusu ise insanı fitratına ve özgün değerlerine yabancılaştırır, kendisinden başkası yapar.

Aslında, herkes olumlu değişimden yanadır ve onu destekler, olumsuz değişimi engellemek için de çaba harcar. Örneğin, anne ve baba çocuklarının ya kendilerine ya da şahsiyeti, güzel ahlakı ve ilmi ile toplumda saygın konumda olan kişilere benzemesini arzular. Kimlik ve kişiliklerini korumalarını ister. Aynı şekilde, her ulus milli hüviyetinin yaşatılmasını ve yeni kuşaklarca en iyi tarzda temsil edilmesini diler. Hüviyetinin kaybolmasına ve başka hüviyetlerde yok edilmesine izin vermez. Ancak özgün şahsiyetini koruyarak olgun ve erdemli hüviyetlerden yararlanma, bunlarla kendini daha verimli ve gelişmiş kalma için de gayret gösterir. Özgün hüviyetini yitiren kişi ve ulus ergeç yok olur.

Burada, değişimin alanı, nasıllık ve niceliği konularında birçok soru ile karşılaşırız: Değişim nedir ve nasıl gerçekleşir? İnsan nasıl değişir? Değişirse ne ölçüde ve hangi etkenlerle değişebilir? İnsanda değişebilir ve değişmez özellikler nelerdir? Hüyları değişebilir mi? Değişim niçindir ve onu kim ister? Din değişir mi veya dinde değişim olur mu? Değişim, değişme, geliştirme, değişken olma, değişmezlik, süreklilik, özgünlük, evrensellik ve tarihsellik sözcükleriyle neler kastedilmektedir? İnsanda ve dinde değişebilenler, değişmeyenler nelerdir? İnsanı değişmemeye zorlayan güçler nelerdir?

Bu makalede ortaya koyacağımız görüşler, işte bu ve benzeri sorulara cevap teşkil eden, insan ve din'de değişimi belirten açıklamalar olacaktır.

Az önce, değişim olgusunun nedenlerinden bazılarını belirttik: değişimi kimlerin istediğini ve hangi kurumlar ve organlar aracılığı ile gerçekleştiğini söyledik. Bunlara, yönetimlerin ve yöneticilerin, ideolojik ve felsefi sistemlerin, inkarcı veya tutucu çevrelerin de değişim arzusunda olduklarını eklemek isteriz. Bu çevreler ile insanı ve dini düşünceyi kendi ideolojisine uydurmak veya resmi anlayış çizgisine sokmak isteyen yöneticiler fertlerin ve toplumun yaşantısında, düşüncesinde, din anlayışında, egemen dini hayatta birtakım değişiklik yapmak isterler. Kılık kıyafetten eğitim öğretim tarzına, faiz, içki ve kumar gibi hem ahlaki hem de ekono-

mik problemlere varıncaya kadar pekçok temel konular da değişiklik yapılmamasını zorunlu görürler.

Kendi siyasi ve idari sisteminin izin verdiği kadar din olmasını isteyenler de dinde ve insanda değişimden yanadırlar. Bunlar, dinde reform, modernizm, çağdaşlık ve rasyonellik, laiklik ve uygarlık adına ve savundukları ideoloji doğrultusunda dinde değişimi öngörürler.

Kaynak sorgulaması yaparak dinde değişim çağrısı yapanlar da vardır. Vahyin mahiyeti, tarihselliği ve evrenselliği ile nübüvvetin konumu gibi konuları tartışmaya açan bu kimseler, bazan mümin'i İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak esaslarında şüphe ve tereddüte sevkedebilecek birtakım görüşler ortaya atmakta; böylelikle mevcut dini anlayışı değiştirip yepyeni bir İslam imajı verdiklerine inanmaktadırlar.

Dinde değişim hareketinin sebeplerinde biri de, İslam'a duyulan ilgi ve ihtiyaçtır. Gerek İslamî çağlar boyunca, gerekse arayışlar yüzyılı diye tanımlayabileceğimiz günümüzde insanlar değişmeden ve değiştirilmeden, tevhit merkezli özgün varlığını koruyabilen yegane din olma özelliği taşıyan İslam'la çok yakından ilgilenmektedirler. Doğuda ve batıda bu dinin gerçek çehresiyle ortaya konulması yönünde pekçok ilmi ve akademik çalışma yapılmaktadır. Çok sayıda bunalımlı ve sorunlu kişi de İslam'la huzura ve hidayete kavuşmaktadır. Ancak müslüman toplumlarda olduğu kadar diğer topluluklar arasında da İslam hakkında doğru bilgi, gerçekçi düşünce ve olumlu imaj bulunduğunu söylemek kolay değildir. Geçmişte ve günümüzde, anılan çevrelerde İslam'ın potansiyel tehlike sayılması bunun açık delilidir.

Değişim yanlılarından bir grup da, İslam'ı çağın insanına en iyi şekilde sunma ve tanıtmaya arayışı içinde olanlardır. Bunlara göre, yüzyıllar boyunca devam eden din ve mezhep çatışmaları, Haçlı savaşları, Endülüs ve Filistin'deki Müslüman katliamları Yahudilik ve Hıristiyanlığın Müslüman Toplulukları arasında çok olumsuz bir görüntü vermesine sebep olmuştur. Ayrıca İslam'a karşı duyulan kıskançlık, onu ve normlarını alternatif anlayış veya sistem görme, müslümanları kapitalizm veya komunizm ideolojilerinin kölesi yapma gibi düşünceler de bu dinin gerek doğuda ve batıdaki insanlar gerekse bizzat müslümanlar tarafından doğru tanınmasına mani etkenler olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu gelişmeler İslam'ı da, diğer dinler gibi, ana kaynakları ve özgün metinleri itibariyle, bozulmuş, değişmiş ve değiştirilmiş bir din olarak göstermiştir.

Bunların yanında, İslam'ı fert ve toplum yaşantısının çağdaş modeli görenler veya yapmak isteyenler de kavrama, yorumlama ve yaşama bakımından dinde değişim olmasını istemişlerdir.

Fıtrî özelliklerini, özgün dini ve milli değerlerini, dindarlıklarını ve kendilerine miras bırakılan dini ananeyi korumak ve yaşatmak isteyen

kimseler ise, dinde değişim çağrısına karşı çıkmışlardır. Bunlar, dinde değişim olmasını dinin tahrif edilmesi olarak değerlendirmişlerdir.

Bu açıklamalar ışığında, "İslam'da değişim" sözcüğü ile ne kasdedildiği üzerinde durmak istiyoruz. Gerçek şu ki, İslam değişimden yanadır; beşer fıtratı eksenli ve tevhit merkezli bir değişim istemektedir. Dinler ve milletler tarihindeki dinde değişim faaliyetlerinden haber veren Kur'an, "birey ve toplumun kendilerinde olanı (gidişatını) değiştirmesi halinde Allah'ın da onlarla ilgili (birtakım) değişiklik yapacağını" bildirmektedir: "Bir kavim kendi halini değiştirip bozmadıkça, Allah da onun halini değiştirmez" (Ra'd, 11).

Hz. Peygamber (sas) de, İslam'ın hem Mekke hem de Medine döneminde, fert ve toplum hayatını tevhit merkezli din anlayışı yönünde değiştirmek istemiştir. Mekke'de, önce bunun fikri ve ameli zeminini oluşturmaya çalışmış, sonra bu zihniyet üzerine "örnek ve temiz insan modeli"nde müslümanlar yetiştirmiştir. Bu yeni insan tipi "İnanan İnsan" (Mü'min) veya "Müslüman" diye isimlendirilmiş olup hal ve hareketleriyle diğer insan tiplerinden ayrılmaktaydı. Yani mümin insan, İslam çağrısı sayesinde her bakımdan değişmiş ve kendinde olanları değiştirmiş, yepyeni kimlik ve kişiliğe bürünmüş bir insan tipini ifade ediyordu. Nitekim Hz. Peygamber, Medine döneminde, bu kimlik ve kişilikteki mü'minlerden "örnek ve temiz toplum modeli"nde yepyeni bir cemaat meydana getirmiştir. Bu ilk Müslüman Toplum Kur'an'da "Siz insanların (iyiliği) için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği enredersiniz, kötülükten men edersiniz, Allah'a da inanırsınız..." (Al-i İmran, 110) özellikleriyle tanıtılmıştır.

Hz. Peygamber, Arap yarımadası topluluklarından tevhit eksenli dine ve onun yenilik ve değişim çağrısına karşı çıkan ya da ilgisiz kalanlarla çeşitli yollarla mücadele etmiştir. İnsan fıtratına aykırı olan ve tevhit akidesine ters düşen inançları benimseyen, bozulmadan ve aşağılaşmadan yana tavır koyan müşriklere ve ehl-i kitaba tevhit merkezli İslam'ı tebliğ etmiş ve onlardan bu çağrı ile kendilerini değiştirmelerini istemiştir.

Bu bağlamda, Kur'an ve Sünnet hem değişimi öngörmüş hem de onu gerçekleştirmiş diyebiliriz. Siyer, Megazi ve İslam Tarihi kitapları Hz. Peygamber'in "tevhit ekseninde değişim mücadelesi"ni ayrıntılı biçimde bize bildirmektedir.

Belirtilen anlayış ve metod çerçevesinde, tevhit akidesine ters düşmeyen ve insan fıtratına aykırı gelmeyen her türlü değişim faaliyeti olumludur; dinde ıslah, ihya ve tecdid hareketleri bunlardır. Bunların dışında kalan dinde değişim hareketleri ise, dinde bozulma, öze yapancılığa, asıldan uzaklaşma ve dışlanmadır.

Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki "dinde değişim hareketleri" olumsuz sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bu dinlerin özgün yapılarını tamamiyle yitir-

melerine ve "değişmiş (muharref) dinler" durumuna düşmelerine sebep olmuştur. Çünkü dinde otorite sayılan bazı din adamları ve çevrelerin müdahaleleri sonucu bu dinler ana kaynaklarını, özgün metinlerini yitirmişler, hahamların, azizlerin ve rahiplerin anlatımlarını ihtiva eden bir beşeri inanç sistemi haline gelmişlerdir. Zamanla halk arasında kutsallaştırılan, din koyucu, mutlak otorite konumuna yükselen bu ruhban sınıfı çeşitli sebeplerle gerçek kimlik ve kişiliklerine ters düşen işler yapmışlar, şahsi menfaatleri ve basit hesapları uğruna bir yandan "dini puylaştırmış"lar bir yandan da Allah'ın ayetlerini az bir paha ile satmışlar; helal haram, harâmı da helal kılmışlardır. Yüce Allah onların bu halini şöyle nitelendirmektedir: "(İşte), hidayete karşılık sapıklığı satın alanlar bunlardır; fakat ticaretleri (onlara) kazanç sağlamamış; (kendileri de) doğru yolu bulamamışlardır." (Bakara, 16).

Dinde değişim olgusu, İslami literatürde çeşitli kelimelerle ifade edilmiştir. Olumlu değişim, ihya, ıslah, teceddüt, tekamül sözcükleriyle açıklanırken, olumsuz değişim için tağayyür, tahrif, inhiraf, ifsad, tebedül kelimeleri kullanılmıştır.

Hz. Peygamber tarafından ana kaynakları ve özgün metinleri ile emanet edilen ve onbeş yüzyıllık geçmişi bulunan İslam dini de zaman zaman değişim rüzgarlarının etkisinde kalmıştır. Ancak onun değişim rüzgarları daha farklı yönden esmiştir. Dinin kendinde değişiklik değil, dini anlayış ve yaşantıda değişim istenmiştir. Çünkü İslam aslı kaynaklarını, özgün metinlerini olduğu gibi koruyup sonraki nesillere ulaştırmış yegane ilahî dindir. Kur'an-ı Kerim, inzal buyurulduğu özgünlüğü ve vasıfları ile Allah tarafından korunmuş ve Müslümanlar tarafından da tesbit edilmiştir. O'na ne peygamber ne de başka bir insan sözü karışmıştır. Kur'an eksenli dinî düşünce, münzel din anlayışı da Hz. Peygamber zamanında tamamiyle teessüs etmiştir. Hz. Peygamber münzel din anlayışını her bakımdan Müslümanların hayatına hakim kılmış ve her yönüyle yaşatmıştır. Böylece, Kur'an ve Sünnet temellerine dayanan İslam dini, insan hayatının tüm alanlarını kapsayan değerleri, ilkeleri ve hükümleri ile Asr-ı Saadet'te ve İslam çağları boyunca yaşanılmış ve özgün varlığını korumuştur.

Bu bakımdan, Yahudilik ve Hıristiyanlık için sözkonusu olan değişim (tahrif) olayı, ana kaynaklarını aynen koruyarak günümüze kadar gelen, Kur'an'a dayalı tevhit anlayışını güçlü bir şekilde yaşatan İslam hakkında geçerli değildir. Yani İslam'da değişim ancak ve ancak onu anlama, kavrama, açıklama, yorumlama ve yaşama şekilleriyle ilgilidir. Başka bir ifade ile aynı Kur'an ayetlerinin farklı şekillerde anlaşılması, kavranılması, açıklanması ve yorumlanması alanlarını kapsamaktadır. İslam tarihinde kimse çıkıp Din'in inanç, ibadet ve ahlak esaslarında değişiklik yapılması, eksiltme ve artırmaya yönelik faaliyetlere tabi tutulması yönünde istekte bulunmadığı gibi, farklı coğrafyalarda farklı yaşan-

tida olmalarına rağmen dünya Müslümanları yüzyıllar boyunca Kur'an'ın getirdiği ve Sünnet'in uyguladığı İslam'a inanmışlar, dinin şâriinin sadece Allah olduğunu kabul etmişlerdir. Dinle ilgili icthatlara, fetvalara, tefsirlere ve tevellere beşerin görüşleri ve hükümleri olarak bakmışlar, bunları hiçbir zaman Allah ve Resülü'nün sözleri ile karıştırmamışlardır.

Bununla birlikte, İslam milletleri ve devletleri tarihinde zaman zaman şahsi din anlayış ve yaşayış biçimini topluma egemen hale getirmek emelinde olan ve bazı alimleri mutlak otorite sayanlara; çağdaşlık, uygarlık, akılcılık ve bilimsellik adına dinde yeniden biçimlenme (reform) yapma girişiminde bulunanlara; birtakım iç ve dış etkenlerin tahrik ve teşvikleriyle, art niyetli veya düşmanca yaklaşımla İslam dinini yaşantıların çağın dinî, siyasi, fikrî ve felsefî anlayışları ile uyumlama, uyarılma ve yorumlama düşüncesinde olanlara; örf ve kültür ağırlıklı din anlayışında bulunanlara rastlanmıştır. Egemen ve yönetici güçler de, çeşitli devirlerde kendi ideolojilerini yaşatacak ve siyasi arzularına hizmet edecek şekilde dinde değişiklik yapılmasını savunmuşlardır.

Ancak bütün bu değişim teşebbüs ve arzularında dinin sadece bazı esaslarının anlaşılması ve yorumlanması üzerinde durulmuş, birtakım dini hükümlerin de belli yönlerden gündeme getirilmesi istenmiştir. Bu ise, dine bütüncül bakış değil, kısmî yaklaşım ve inanıştır ki, inanç bakımından son derece zararlıdır. Buna karşılık, dinin diğer yönleri ile fazla ilgilenilmemiş, inanç, ibadet ve ahlak ile alakalı birçok ayet gözardı edilmiştir. Bazan da bu konularda çok garip ve modern (!) görüşler ortaya atılmıştır. Mesela, dinin bir "*vicdan meselesi*" olduğu söylenmiş, amelîlerin ve ibadetlerin önemsizliği vurgulanmış, içki, kumar, zina, domuz eti yeme yasağı gibi Kur'an'da haram kılınan bir takım işlerin ve davranışlarının, bunlarla ilgili müeyyidelerin çağdaş anlayışa ters düştüğü, dolayısıyla bunları haram sayan anlayışın bırakılması gerektiği belirtilmiştir. Hırsızın elini kesme, adam öldürüne kısas uygulama ve benzeri cezaların çağdaş ceza hukuku ilkeleri ile uyuşmadığı, dolayısıyla başka türlü anlaşılması ve yorumlanması gerektiği ileri sürülmüştür.

Ayrıca, İslam hakkında yeterli bilgi ve kültürü olmayan, ama her fırsatta müslüman olduğunu söyleyip İslam hakkında fetvalar veren, yaptıkları ile söyledikleri çelişki içinde bulunan, laikliği çağın egemen dini yapma gayreti içinde bulunan bazı çevrelerin kendi hayatlarındaki din dışılığı da onaylattıran ve pekçok özgün değerinden soyutlanmış bir din anlayışını, İslam'da değişim adına, sıkça gündeme getirdiği gözlenmektedir. Bazı yazarların eserlerinde, İslam'la ilgili yeni yaklaşım ve yorumlarını, değişim, çağdaşlık, yenilikçilik, akılcılık, rasyonellik, küresellik v.s. gibi kavramları gözönünde bulundurarak "*dinde köklü bir değişim (reform) yapma isteği*"nden çok, "*dini yeniden anlama ve açıklama teşebbüsleri*" olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Gerçek şu ki, din insanla ilgili bir olgudur ve kurumdur. İnsan ise değişebilir ve değişmez özellikleri bulunan bir varlıktır. Fıtratta olan, zat ve tabiata damgasını vuran, insanı insan yapan ruhi ve fiziki değerler insandaki değişmeyenleri oluşturmaktadır. Kadınlık, erkeklik tabiatı değiştirilemez; insan hayvana, hayvan da insana dönüştürülemez. Bazı huylar da değişmez. Ancak sonradan kazanılan alışkanlıklar, davranışlar, hal ve hareketler, inanışlar, mezhepler ve meşrepler değişebilir. Eğitim öğretim faaliyetleri, meslek ve sanatlar insanı bu değişebilir özellikleriyle değiştirmeye yöneliktir.

İslam'da değişebilenler ve değişmeyenler konusuna gelince; "*dinde değişim*" söyleminin devamlı gündemde kalmasına rağmen, Müslüman toplumda bu hususta bir ittifak bulunmamaktadır. Din'in değişebilir ve değişmez yönlerinin bulunduğu düşüncesindeki alimlerin yanında, dinin kesinlikle değişmez değerler manzumesi olduğu fikrini savunan din bilginleri de vardır. Bu farklılığın başlıca iki sebebi bulunmaktadır: Birincisi "*din nedir*" sorusuna verilen cevap, ikincisi ise dinin değişebilir ve değişmez alanlarının tesbit edilmesidir. Bu bakımdan, her meslek ve mezhepteki bilgin, bu konuda farklı görüşler ortaya koymaktadır.

Kelamcılara göre, mesela, İslam'ın "*usulü'd-din*" denilen birtakım temel inanç esasları vardır ki, kesinlikle değişmez ve değiştirilemez. İslam Akaidi, Zarurat-ı Diniyye ve İslam'ın Beş Şartı da denilen bu esaslar İslam'ın aslını oluşturmaktadır ve hiçbir şekilde değişim konusu yapılamaz. İbadetler ve ahlak esasları ile ilgili Kur'an ayetlerindeki hükümler de böyledir, kesinlikle onlarda değişiklik olamaz.

Tefsirciler ve fıkıhcılar da Kur'an ve Sünnet'te yer alan hususların hiçbir şekilde değiştirilemeyeceği görüşündedirler. Ancak, İslam ilimleri tedvin ve tasnif edilirken Kur'an'ın getirdiği Din belli kalıplara yerleştirildi ve çeşitli isimler altında toplandı. İman esasları, ibadet esasları, ahlak esasları diye bölümlere ayrıldı ve belli şablonlar altında ifade edildi. Sonraki müslüman nesiller dinimizi işte bu düzenlemeler, bölümler ve adlandırmalar itibarıyla miras aldılar ve yaşattılar. Alimlerin kitaplarındaki bu bilgileri Kur'an'daki bilgilerin aynısı sandılar ve öyle değerlendirdiler. Neticede bu kitaplardaki düzenleme içinde sunulan dini esasların ve hükümlerin dokunulmazlığı, değişmezliği ve sürekliliği düşüncesine vardılar.

Buna karşılık, tarihi süreç içinde "*an'anevi İslam anlayış ve yaşantısı*"nı sorgulamak, bu geleneksel veya kültür ağırlıklı İslam düşüncesini değiştirmek isteyenler ortaya çıktı. Birtakım dış ve iç faktörler çerçevesinde İslam aleminin çeşitli yerlerinde kendilerinden sözettiren bu kişiler, eserleri aracılığı ile kendilerine özgü bir "*İslam'da değişim*" söylemi oluşturdular. Kur'an ve İslamda "*tarihsel olanlar*" ile "*evrensel olanlar*", peygamberlik ve vahyin niteliği bu çevrelerin yaklaşımlarının temellerini oluşturmaktadır.

Gerçek şu ki, ne tefsirciler ve kalamcıların ne de fıkıhçılar ve sufilerin "dinin değişebilir ve değişmez esasları"nın neler olduğu hususunda bir ittifakı vardır. Onlar bu konuda farklı düşünceye sahip oldukları gibi, değişim yanlıları da birçok dini konuyu "değişim operasyonu"na, pekçok ayeti de yeniden anlama, yorumlama, tarihsel veya evrensel özelliklerini belirleme bakımından "tartışma masası"na yatırmışlardır.

Oysa, dinde değişebilen ve değişmez olanı belirlemek öncelikle din'den ne anlaşıldığına bağlıdır. Din nedir ve nelerden meydana gelmektedir? sorusuna verilecek cevap kişinin dinde değişebilir ve değişmez esaslar bulunduğu hususunda fikir sahibi olmasını sağlayacaktır.

Ancak, din'in ne olduğu konusunda bir ittifak bulunmadığı gibi, Kur'an'da "değişebilir ve değişmez olan esaslar" diye de bir açıklama sözkonusu edilmemiştir. Nitekim, Kur'an ilahi buyruklarını da inanç, ibadet ve ahlak esasları diye tasnif etmemiştir. Dinin inanç, ibadet ve ahlak esasları müslüman alimler tarafından tesbit edilmiş ve bölümlenmiştir. Bu noktada dinin anlaşılması, açıklanması ve yorumlanmasında birtakım sapmalar ve yabancılaşmalar olduğu bir vakıdır.

Bununla birlikte, sormak gerekir; din bu üç alanla ilgili esaslardan mı ibarettir? Kur'an ayetleri, sahih sünnet ve muhkem ayetlere dayanan dinî esas ve hükümlerden başkası da dinden sayılabilir mi? Örf ve adetler ile, zayıf ve mevzu sözlere, alimlerin hükümlerine dayanan dinî kültür de din kapsamına dahil midir? İşte bu soruların cevaplarında müslüman bilginler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazılarının dinden saydığını diğerleri din dışı kabul etmekte; birtakım alimler tevhit eksenli değişim olumlu cevap verirken bazıları dinde değişebilir bir husus bulunmadığını, dolayısıyla değişimin caiz olmadığını söylemektedirler. Bu iki anlayışta olanlardan birinciler mücedditler, ıslahatçılar, ihyacılar, reformistler diye, ikinciler ise muhafazakarlar şeklinde isimlendirilmişlerdir.

Kanaatımız odur ki, İslam ezeli ve ebedi olma özelliklerini haiz Kur'an'ın getirdiği bir dindir. Onun getirdikleri kesinlikle değiştirilmez esaslar ve hükümlerdir. Yani dinin kendinde bir değişim ve başkalaşım sözkonusu değildir. Ancak İslam anlayışımızda, dini düşüncemizde, Kur'an'ın getirdiklerini anlama ve değerlendirmemizde değişim ve yenilik her zaman mevzubahistir ve olması gereken bir husustur. Çünkü, Kur'an'ı ve ondaki ilahi mesajı doğru ve özine uygun olarak anlamaya çalışmak her müslümanın görev ve sorumluluklarındandır. Mümin, bu görev ve sorumluluğunu en iyi şekilde yerine getirmek için çaba harcar. Ancak bilgisi, anlayış ve kavrayış gücü ölçüsünde gerçeğe ulaşabilir. Bu hedefe ulaşmada iman ve ihlasın da büyük etkisi vardır. Nitekim Müslüman alimler, peygamberin varisleri olma sıfatı ile, tarih boyunca İslam çağrısını doğru anlayıp doğru açıklamanın gayreti içinde olmuşlardır. Ne

varki onlardan dini doğru anlayıp doğru açıklayanlar bulunduğu gibi, onun ruhuna nüfuz edemeyip yanılanlar olduğu da görülmüştür.

Murad-ı ilahiyi doğru anlamayı kulluk sorumluluğunun gereklerinden sayan bu seçkin din bilginleri, Kur'an ve sahih sünnet'te olanı değiştirme yoluna gitmemişlerdir. Değişim olgusuna olumlu yönden bakmışlar; gelişen dünya şartlarına paralel olarak halkın din anlayışının gelişip yenilenmesini sağlamaya çalışmışlardır. Ancak bilgisi, fıtrati, yetenekleri, kültürü ve imkanları bakımından farklı durumlarda buldukları için, Kur'an'ı anlama ve ondan hüküm çıkarmada farklılık göstermişlerdir. Farklı içtihatları ve fetvaları ile İslam'ın anlaşılmasına ve yaşanılmasına önemli katkıda bulunmuşlardır.

İslam'da, ana kaynakları ve temel esasları itibariyle hiçbir dönemde değişim olayı yaşanmamıştır. Onun insanlığa sunduğu vahiy eksenli ilkelere beşer müdahalesi olmamıştır. Ancak din anlayışında ve yaşantısında her çağda önemli değişiklikler ve yenilikler görülmüştür. Dinimiz de, dinin özüne ve tevhid ilkesine uygun düşen değişimi desteklemekte ve öngörmektedir. Kur'an'dan ilham alarak İslam'ın çağrı anlayışına yeni bir yaklaşımla ve yorumla sunmak da işte bu değişim anlayışının bir parçasıdır.

DEĞİŞİM SÜRECİNDE İSLAM ANLAYIŞIMIZ

İşaret ettiğimiz gibi, İslâm, vahiy kaynaklı ve insan eksenli bir dindir. Değişmeyen, kıyamete kadar değişmeyecek ve değiştirilemeyecek ilahî buyrukların bütünüdür. Özü ve sözü değişiklik ve değişkenlik kabul etmeyen aşkın bir varlığın, yenilik ve değişim fitri niteliklerini taşıyan insana hitabıdır. Bu çerçevede İslâm, yenilik ve değişim mesajının adıdır. Çünkü amacı, ruh ve beden yapısı ile insanı yetiştirip olgunlaştırmak ve fıtratına uygun bir yapıya kavuşturmadır. Talim ve terbiye yoluyla insanı yetiştirmek ve yenilemek; ilahî buyruklara itaat ettirerek yaşamaya yöneltmektir.

Yaratılış itibariyle değişim süreci yaşayan insan soyu, ruh ve beden yapısında birtakım devreler geçirmiştir. Çamurdan, balçıktan, et ve kemik yığını halini almış sonra da kendisine ruh ülfenmesiyle bambaşka bir yapı kazanmıştır. Yani beşer, yaratılıp dünyaya gelirken bazı önemli değişiklikler geçirmiştir. Sonunda en güzel şekilde yaratılan, yaratılmışların en seçkini olma özelliğini taşıyan en şerefli ve şahsiyetli bir varlık olmuştur.

Ancak insan daha sonra, değişken tabiatlı bir varlık olması nedeniyle, gidişatında da birtakım değişiklikler yapmıştır. İnaniş, yaşayış ve anlayış dünyasında meydana gelen bu değişiklikler bazen onu aşağıların aşağısında bir yere, bazen de üstlerin üstünde bir hale getirmiştir. Yaşanılan şartlar ve olaylar, nefis, şeytan, hisler ve ihtiraslar da insanın devamlı bir değişim ve yenileme süreci yaşamasına etki etmiştir. Kısaca insanoglu bu

sonlu dünyada değişen, değişikliklere maruz kalan, değişiklik isteyen, değişim ve yenilik sürecinde varlığını sürdüren bir canlı türü olarak kendini göstermiştir.

Gerçekte insan, kendini ve kendinde varedilenleri değiştiren, değişikliğe maruz kalmış, değiştirilmek ve yenilenmek durumunda bulunmuştur. Yüce Allah Kur'an'da "*Bir topluluk kendi gidişatında değişiklik yapmadıkça Allah onlardakilerde bir değişiklik yapmaz...*" (Ra'd, 11) buyurmaktadır. Yani beşeriyet, fitratına yabancı ve aykırı bir yöne yönelir, fitrat dini olan İslâm'a uymayan bir yol ve yaşantı seçerse, Yüce Allah mutlaka onlardakileri değiştirir. Bu değişikliği ve yeniliği gerçekleştirmek için, peygamber aracılığıyla buyruklarını gönderip insanları irşad ettiği gibi, bazen de çeşitli tabiat olayları, sosyal, toplumsal ve benzeri hadiseler aracılığıyla da onları cezalandırır.

Dünya hayatı insanın yaşadığı işte bu değişimlerin tarihidir. Çünkü değişen de dünya hayatını değiştiren de insandır.

İslâm, insanlığın gidişatında çok önemli değişikliklerin yaşandığı bir süreçte gelmiştir. Amacı, hayatında tamamen değişmiş, iç ve dış dünyasını değiştirmiş olan insanlığın gidişatını fitratına uygun yönde ve şekilde değiştirmek olmuştur. Bu anlamda İslâm, köklü ve kalıcı bir yenilik ve değişimin adıdır. Çünkü yepyeni ve bambaşka bir hayat başlatmış, yepyeni bir insan tipi varetmiş, yeni bir dünya kurmuştur. İslâm'la birlikte insanlık tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. İslâm bu özellikleriyle bir değişim ve yenilik dini olmuştur. Bu bağlamda İslâm çağrısını kabul edenler "*İlk yenilikçiler*" putperestler de "*İlk muhafazakarlar*"ı teşkil etmişlerdir.

Kur'an-ı Kerim, İslâm'ın vahyedildiği sırada insanlığın gidişatını çeşitli yönleriyle açıklamakta ve eleştirmektedir. Fitratlarına yabancı bir yaşantıda bulunan beşeriyetin putperestlik, şirk ve küfür inanışları, zulüm, ihtikar, zina, kan davası, hırsıklık ve istismar gibi ahlak dışı davranışları sebebiyle "*cahiliye devri*" yaşadığını bildirmektedir. Ayrıca insanı "*İslâm laboratuvarında*" tahlile tabi tutarak temel özelliklerini ortaya koyup, İslâm'ın bu gidişi durdurmak ve değiştirmek için geldiğini duyurmaktadır.

İslâm risaleti, esas itibarıyla insanı Allah'ın buyrukları istikametinde yönlendirmek ve değiştirmek hedefine matuftur. Müslüman kimlik ve kişiliğine sahip, inançlı, çalışkan, ahlaklı, üretken ve Allah'a kulluk sorumluluğu taşıyan bir "*insan ve toplum*" yetiştirmek emelindedir. Bunu, hak ile batıl, adalet ile zulmü, güzel ve iyi ile kötü ve zararlı olanı değiştirmek, insanoğluna Rabbine kulluğu bihakkın yerine getirmesi için bilgi ve bilinç kazandırmak suretiyle gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Ancak, İslâm'ın bu "*değişiklik ve yenilik operasyonu*"na "*temiz ve model insan yetiştirme*" faaliyetine, putperestler, batıl inanç sahipleri, çit-

karıcı ve baskıcı çevreler karşı çıktılar. Ata dinini, ananeleri, ulusal kültürü koruma ve yaşatma söylemlerine dayanarak Hz. Muhammed ve çağrısıyla mücadele ettiler. Her bakımdan değişmiş olan Arap yarımadası halkı, köklü değişim olgusu karakterindeki İslâm'ın değişmez ve evrensel değer ölçülerini, değişiklik davetini reddetti. Miras dinine sığınarak ve taasup göstererek ona karşı çıktı. Az sayıda bir topluluk değişimden yana oldu ve "Müslüman insan kimliği" kazandı. Bunlar "İlk Müslümanlar", "ashap" ve "selef-i salihin" diye anıldılar.

Hız. Muhammed tarafından tebliğ edilen ve insanlardan "din" veya "zihniyet" değişikliği isteyen İslâm çağrısı, yenilik ve değişiklikler operasyonunu Kur'an ve Sünnet temeline dayandırdı; her kesimden insanın anlayabileceği bir metod ve anlatımla ortaya çıktı. Çok önemli engeller ve baskılar, hicrete yol açan işkencelere baş vurularak önlemek veya durdurmak girişimleri yeni dinin yayılmasına ve çeşitli çevrelerde kabul görmesine mani olmadı. Çünkü İslam her konuda insanlara güven verdi, özgürlük sundu.

Ne varki, "din" ve "zihniyet" değişikliğini anlayanlar önceki tüm değer ölçülerinden anane ve kültürlerinden soyutlanamıyorlardı. Müslüman olduklarında, eski adetlerinden, inanışlarından, din ve kültürlerinden birtakım unsurları da beraberlerinde getiriyorlardı. Hz. Bilal ile Hz. Ebû Zer arasındaki bilinen sözlü çekişme, Uhud savaşındaki bazı askerlerin tutumu bunun örneklerindedir. Dolayısıyla ilk Müslümanların kimlik ve kişiliklerine damgasını vuran öğeler İslâmiyet ile Arap ananeleridir. Yani "islâmi" unsur ile "islâmîleştirilmiş" ananelerdir, milli kültür değerleridir. Çünkü fitratı icabı değişim ve yenilik arayışı içerisinde olan insanın birtakım alışkanlıklarını ve davranışlarını kolaylıkla atmadığı tarihi ve sosyolojik bir gerçektir.

Ancak belli şablonlara yerleştirilen, birtakım telakkilerle yaşatılan bu ananeler, şartlar müsait bulunduğu zaman zaman toplum hayatında kendini göstermiş; sonraki devirlerde fikir ayrılıklarının, kanlı mücadelelerin ve bölünmelerin meydana gelmesinde etkili olmuştur. Bu da önemli ölçüde insanların değişim ve yenilenme olgusu karşısında kendini yenileme ve değiştirme gücünden kaynaklanan bir sorundur.

İlk Müslümanlar, her türlü zorluğa rağmen hızlı bir değişim süreci yaşamışlardır. Zihniyet ve yaşayış itibarıyla değişmişler, kendilerini yenilemişler; örnek ve temiz insanlar topluluğu olarak başkalarına model olmuşlar ve etki etmişler, beşeriyet tarihinde de büyük değişiklikler gerçekleştirmişlerdir. Yani hem değişmişler hem de değiştirmişlerdir.

Bununla ilintili olarak Müslümanlar iki İslâmî zihniyet ve kimliğe sahip olmuşlar, iki İslâmî merhale ve süreç yaşamışlardır: Birincisi "özgün İslâm-münzel İslâm- zihniyet ve kimliği"; ikincisi ise "ananevi İslâm, -müevvel İslâm/İslâmîleşmiş-zihniyet ve kimliği"dir.

Özgün İslâm veya münzel İslâm dönemi Kur'an ve Sünnet eksenli İslâm anlayışının, adaletin ve eşitliğin, barış ve kardeşliğin, İslâmî zihniyet ve yaşantının egemen olduğu dönemdir. Bu dönem Kur'an'ın, İslâm'ın bütün saflık ve sadeliği ile bilinip bilinçli bir şekilde yaşandığı devredir. Bu dönemde Müslümanlar, toplumsal, ekonomik, siyasi, idari ve ticari problemlerini Kur'an ve Sünnet'in hakemliğinde çözümlenmişlerdir. Düşünme, araştırma, özgün değerlere içtenlikle bağlılık, üstün ahlak, ihlasla inanma ve yaşama özelliklerine dayanan bir kimlik ve kişiliğe sahip olmuşlardır. Her zaman ve her şartta manayı maddeye üstün tutmuşlar; el-emru bi'l-mar'uf ve'n-neyhu ani'l-münkeri yerine getirmeyi, Allah yolunda cihad etmeyi, ibadetleri ve salih amelleri eksiksiz yerine getirmeyi inançlarının gereği saymışlardır. Neticede inanç, ibadet ve ahlak anlayışları ile temayüz etmişler ve yaşadıkları çağa damgalarını vurmuşlardır. Öyleki Hz. Peygamber (sav) ile onun yetiştirdiği bu seçkin ve örnek Müslümanların yaşadığı döneme "*Asr-Saadet*" (Mutluluk Çağı) denmiştir. İslâm öncesi din ve kültürü koruyup yaşatmak isteyen gelenekçiler (müshrikler) ile yenilikçiler (ashab-ı kiram) arasındaki mücadele ise "*değişim mücadelesi*" olmuştur.

Hz. Peygamber (sav)'in vefatı ile birlikte Müslümanlar yeni bir döneme girdiler ve gelişen olaylar çerçevesinde hızlı bir değişim süreci yaşadılar. Fetihlerin, ihtilatin, farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşma tanışmanın bu değişimde büyük etkileri oldu. Muaviye b. Ebî Süfyan'ın başkan oluşu, hilafetin saltanata dönüşmesi ile birlikte, İslâmî değerler ve telakkilerin yerini İslâmîleşmiş değerler ve düşünceler almaya başladı. Yeni Müslümanlar eski inanç ve medeniyetlerine ait birtakım değerleri beraberlerinde getirdikleri ve çeşitli görünümde altında yaşatma yoluna gittikleri gibi, Müslüman gaziler de karşılaşma tanışmaları toplumlardan birçok şey aldılar. Belli ideolojiler ve siyasi düşünceler doğrultusunda Müslümanların değerlerinde değişiklik yapmak isteyenler de vardı. Sonuçta Müslüman Toplumunda geniş bir etkileşim meydana geldi. Bu da zamanla başkalaşım ve değişime yol açtı. Müslüman toplumunda İslâmî zihniyet ile İslâmîleşmiş zihniyet arasında mücadele başgösterdi; muhafazakar ve yenilikçi gruplar ortaya çıktı. Zamanla İslâmîleşmiş unsurlar ve bunların oluşturduğu zihniyet üstünlük sağladı, müslüman toplumunda ananelerin egemen olduğu "*İslâm anlayışı*" oluştu, "*miras İslâmî*" devri başladı. Müevvel din ve din anlayışı ortaya çıkıp teşükkül etti. İslâm aleminde görülen siyasi, ittikadî, fikrî mezhepler ile fikir akımları da anılan iki anlayış farklılığı ve hakimiyet mücadelesinin ürünleridir.

Ananelerin, taklitlerin veya İslâmîleşmiş telakkilerin egemen olduğu müevvel İslâm anlayışı, dört büyük merhaleden geçerek günümüze ulaşmıştır. İlk merhaleden fakihler ile kelamcılar, ikinci merhaleden sûfiler ve şeyhler, üçüncü merhaleden islahatçılar ve ihyacılar, dördüncü merhaleden ise sentezci ve uyarlamacı Müslüman yazarlar "**mutlak otorite**" kabul edilmişlerdir. Bu kişilerin eserleri, görüşleri, yorumları, kuralları ve for-

mülleri Müslüman toplumun din anlayışlarının temellerini oluşturmuş, düşüncelerini şekillendirmiş ve yönlendirmiştir. Artık belli kalıplar ve yorumlar çerçevesinde düşünme ve yaşama dönemine girilmiştir.

Taklitçilik ve teslimiyetçilik telakkilerinin egemen olduğu bu dönemde Müslümanlar, düşünen, araştıran ve üreten insanlar olma vasıflarından önemli ölçüde uzaklaşmışlar; fakihler, mezhep imamı, sülfi ve islahatçıları kutsallaştırılıp mutlak otorite niteliğine sokmuşlar, fikirlerine sığınıp bağlanarak yaşamışlar; neticede tüketiciler, tembel ve miras yedi kimseler durumuna gelmişlerdir. İslamiyet de temel değerlerinin bir çoğundan soyutlanmış bir ananeler dini haline getirilmiştir. Bazı çevreler bu gelişmeleri, dinde yenilik ve değişim olgusu sayarken, bazıları da bunu, İslami değerlerin akide, ibadet ve muamelat alanlarında tırpanlanması veya ataerkil din anlayışı ve egemen yapının beklentileri doğrultusunda değişime zorlanması, ya da dinin indirgenmesi olarak görmüşlerdir. Mesih-mehdi inanışlarının akide haline gelmesi, bazı ibadetlerin ihdas edilmesi, bazı ibadetlerin, cihadın ve Cuma namazının sadece erkeklere tahsisi, zina konusunda erkek-kadın ayrımı, Din'de değişim ve indirgemeciliğe örnek teşkil eden konulardandır.

Hicri II. yüzyıldan itibaren İslâm ilimlerinin tedvin edilmeye başlanması, bir yandan İslâm'ın formelleşme, kurallaşma ve kalıplaşma sürecine, ilahî veya münzel değerlerin yerini yorumcul dinin almasına, dinî düşünce ve görüş sahibi kimselerin mutlak otorite sayılıp belli ölçüde kutsallaştırılmalarına sebep olduğu gibi, diğer yandan da dinin inanç, ibadet ve ahlak alanları beşerin düşünmesinin etkisi altında kalmış; Kur'an'ın yerine, bilginlerce tedvin edilen eserler, Peygamberin yerine de bilginler ikame edilmiştir.

Kanaatimizce, Müslümanların özgün değerlerine, gerçek kimlik ve şahsiyetlerine, Kur'an ve Sünnet İslâmına yeniden dönme teşebbüs ve faaliyetlerinde bu tesbitlerin gözönünde bulundurulması faydalı olacaktır.

Ayrıca, yenilik ve değişim kavramlarından ne anlaşıldığı, nelerin değıştirilip nelerin özgün yapısı ile yaşatıldığı, din'in değışmeye ve yeniliğe açık alanları ile değışmez ve yenilenemez ilkelerinin neler olduğu gibi hususların iyi belirlenmesi gerekmektedir. İnsan merkezli olan değışim ve yenilik alanlarının İslâm'ı ve Müslümanları ne ölçüde etkilediğini; bozulma, özgün anlayıştan uzaklaşma ve "münzel din"e yabancılaşma süreçlerinin yaşanılmasına nasıl tesir ettiğinin bilinmesi lazım gelecektir.

KİLİSEDE MİSYONER DÜŞÜNCESİ*

Prof. Dr. Jean DANİÉLOU

Çev. Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK

"Mission" (Misyon) kelimesi, Yeni Ahit'in diline aittir ve Hıristiyan İlähiyatının özel bir kategorisini teşkil etmektedir. Misyon, bu konuda, yetki sahibi otorite tarafından, yetki ile donatılmış bir görevlinin resmî olarak gönderilmesini belirtmektedir. Kelime (mission), farklı seviyelerde (ve anlamlarda) kullanılabilir. O, tam olarak, teolojik düzende, Baba tarafından Oğul'un ve Kutsal Ruh'un gönderilmesini belirtmektedir: İlähi misyonlardan işte bu anlamda söz edilmektedir. İkinci olarak misyon, kendisiyle aynı yetkilere sahip olan Havarilere, yani "elçilere" Mesih tarafından tevdi edilen vazifeyi ifade edebilmektedir. Bu iki anlam, zaten, Mesih'in (İsa), "Baba'nın beni gönderdiği gibi, ben de sizi gönderiyorum" (Yuhanna 20: 21) sözüne göre birbirinin yerine kullanılmaktadır. Sonucu olarak o, Kilise'nin üyelerinden bazılarına tevdi edilen İncil'i putperestlere duyurma vazifesini ifade edebilmektedir.

- * Bu makale, "Histoire Universelle des Missions Catholiques" (Paris 1956) isimli dört ciltlik eserin Birinci cildinde, "Introduction" ana başlığı altında, "L'IDEE MISSIONNAIRE DANS L'EGLISE" başlığı ile, 19-22 sayfeleri arasında yer almaktadır. Makalenin yazarı Jean DANİÉLOU, 1905'te Neuilly-sur-Seine'de doğmuş, Notre-Dame de Bon Secours cizvit kolejinde okumuştur. 1929'da, Laval'da Cizvit papazı olmuştur. 1936'dan itibaren birkaç yıl P. Henri de Lubac'ın Dinler Tarihi Dersleri'ne devam etmiştir. 1941'de, Paris'te, Groupe Catholique des Lettres'e dahil olmuş; 1943'te, Institut Catholique de Paris'te (Paris Katolik Enstitüsü) İlahiyat Doktoru ünvanını almış ve Histoire des Origines Chrétiennes (Hıristiyanların Kökenleri Tarihi) Kürsüsü'nü idgal etmiştir. O, 1944'te, hazırladığı bir tez ile, Bilim Doktoru ünvanını almıştır. 1961 yılından itibaren Daniélou, "Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris" (Paris Katolik Enstitüsü İlähiyat Fakültesi) Dekanıdır. Bu görevi 1969 yılına kadar sürdürmüştür. Papa XXIII. Jean, ona II. Vatikan Konsili uzmanı olarak görevlendirilmiştir. XXIII. Jean'dan sonra Papa olan VI. Paul da onu danışmanlığına, daha sonra Hıristiyan Olmayanlar Sekreteryası'na getirmiş ve tam yetkili kılmıştır. Daniélou, 1967'de "Institut de Science et de Théologie des Religions"ı (Din Bilimleri ve Teolojisi Enstitüsü) kurmuş ve ilk yöneticisi olmuştur. 1969 yılında psikopos olmuş ve Papa VI Paul tarafından kardinallığa getirilmiştir. Kardinal koltuğundayken "Académie Française" (Fransız Akademisi) üyeliğine seçilmiştir. Ağırlığı Hıristiyan İlähiyatı konusunda olmak üzere çok sayıda eseri vardır. 20 Mayıs 1974 tarihinde ölmüştür [Bkz. Jacques Vidal, "Daniélou Jean", Dictionnaire des Religions, Paris 1983, 367-371. (çev.)]

Misyon kelimesinin kullanılagelen anlamı, bu sonuncu anlamdır. Pavlus'un şu metni, hemen hemen, onun temel unsurlarını en iyi bir şekilde biraraya getirmektedir: "İmdi kendisine iman etmedikleri kimseyi nasıl çağıracağız? Ve işitmedikleri kimseye nasıl inanacağız? Ve eğer gönderilmezlerse, nasıl vaaz edeceklerdir?" (Romalıları Mektup, 10: 14-15). Misyonun diğer etapları, burada, iyi bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu etaplardan birincisi gönderme, özel anlamda, *mısyon* demektir. Birinci etap, özü bakımından, Kilise'nin İncil'i putperestlere taşımak üzere görevlendirdiği kimseleri, misyonerleri kapsamaktadır. Bu misyonerlere, Kilise'nin başlangıcından beri, elçi, öğretici, vaiz ismi altında rastlanmaktadır. Fakat bu, putperest ülkede yaşayan her Hristiyan'ın bu "misyon"a katılmak zorunda olduğunu unutturmamalıdır. Esas itibariyle Hristiyanlığın başlangıç yıllarında İncil, özellikle laikler*, askerler, tüccarlar, esirler kanalıyla tebliğ edilmişti. Hristiyan olmayan ülkede yaşayan laiklerde bu misyoner ruhunun zayıflaması, son yüzyıllardaki misyon bunalımının sebeplerinden biridir.

İkinci olarak elçinin görevi, özellikle Sözlün anlatılmasıdır. Putperestlere iyi haberin (İncil) bu birinci ilânını işaret eden teknik terim, *Kérygme*'dir. Bu kelimenin kökü, Grekçe *Kéryx*'dir. *Kéryx* ise resmî bir ilânın ve daha özel olarak iyi haberin duyurulması anlamına gelmektedir. O halde *Kérygme*'nin konusu müjdeyi, yani Mesih'in öldükten sonra dirilmesiyle gerçekleştirilmiş kurtuluş olayını, paskalyanın mesajı olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Gerçekten de *Kérygme*'nin özel konusu işte budur. Bu misyoner haber, vaftiz olmaya karar vermiş putpereste verilen bilgiden ibaret olan ve özeti sembol olan ilmihalden (*catéchèse* veya *didascalie*) farklıdır. Aynı şekilde o, halka sıradan yapılan vaazdan (*l'homélie*) da farklıdır. Çünkü *Kérygme* sözü sıradan bir hitabet anlamı taşımamaktadır. Bu, kalpleri hidayete erdirebilecek ilâhî bir kudrettir. Bazen de *Kérygme* kelimesi, güç, mucize veya peygamberî işaretleri kendisinde bulundurmaktadır. Buna bağlı olarak *Kérygme* kelimesi, Kelamin yaşayan güçlü belgesi durumundaki Hristiyan hayatının tanıklığının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu tanıklık istisnasız olarak, laikler için misyonun temel şeklidir.

Nihayet misyonun (*mission*) amacı, imanı uyandırmaktır. Aslında misyonun nihayî gayesi, imanın temel konusu olan İsa-Masih'in kurtarıcı fonksiyonunu, henüz bilmeyen kimselere tanıtmaktır. O halde misyon, imanın tam bir pedagojisini ihtiva etmektedir. Bununla birlikte misyonun, bir takım engellerle karşılaşabileceğini veya tersine değişik çevrelere göre umut taşları olarak kendisini takdim edebileceğini gözönünde bulundurmak lâzım gelecektir. Zaten, imanın konusu olan kurtuluşun zenginliklerinin şartlarından birisi olan iman eylemi, Kilise'ye girişle gerçekleşmektedir. Aziz Pavlus, iman inancın şartıdır, yani Ekmek Şarap Âyini (Ökaristi) olan tatminkâr ibadetin şartıdır derken imanın bu sonuncu türü-

* Bu makalede, "laik" kelimesi, Ruhban sınıfına mensup olmayan ve normal Hristiyan hayatı yaşayan kimseler karşılığında kullanılmıştır. (Çev.)

ne işaret etmektedir. O halde misyonun son amacı; yeni bir ülkede Kili-se'yi dikmek, yani orada bir hiyerarşiyi yerleştirmek olacaktır. Bu son aşama, ruhbanlığın müdahalesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü Ruhbanlık, laikler tarafından meydana getirilen, ancak tamamlanamayan eserî şekil-lendirilmek için buraya gelmektedir.

Bu değerlendirmeler, dinî temelinde misyonu tanımlamaktadır. Fakat, misyon, aslında kendisinde bir görünüm olan Kilise gibi belirli tarihî şartlarda gerçekleşmek durumundadır. Dinî olgu, tamamen salt du-rumda değil; fakat, bir medeniyet diye adlandırılan bu elemanlar birleş-i-minde kendini gösterir. Değişik medeniyetlerin Hıristiyanlaştırılması, ön-celikle normal olarak, bir yükseliş düzenine göre gerçekleşmektedir. Nitekim İncil, ilk önce Yahudilere tebliğ edilmişti ve ilk cemaat, Yahudi-Hıristiyan'dı. Sonra Hıristiyanlaştırma Grek-Latin dünyasını kapladı ve o dünya, Batı Medeniyeti olarak adlandırıldı. Günümüzde misyon, teknik bir terim olarak, Uzakdoğu ve Afrika ülkelerinin Hıristiyanlaştırılması anlamını ifade etmektedir. Bu, misyonerlerin, genelde, Hıristiyanlaştı-r-dıkları ülkelerin insanlarından farklı bir milliyete ait olduğunu açıklamak-tadır. Örnek olarak Yunan ülkesindeki ilk misyonerler, Yahudiler'di; Af-rika ve Asya'daki çağdaş misyonerler ise Alman, Fransız, İtalyan, Hollandalı, Belçikalı ve Kanadalılardır. Misyonlar; kelimenin dar anla-mında, işte bu bakış çerçevesinde, günümüzde "yabancı misyonlar" ola-rak adlandırılmıştır.

Konumuzu teşkil eden misyon, ikinci olarak, kültürlü kapsamaktadır. Bir ülkede Hıristiyanlığın yerleşebilmiş olması için sadece Kilise kurum-larına sahip olmak yeterli değildir. Hıristiyanlığın o ülkenin kültür gele-nekleriyle bütünleşmesi, o ülkede Hıristiyan ilhamlı, yerli eserler meyda-na getirebilen laikler ortaya çıkarmış olması da gereklidir. Aksi takdirde Hıristiyanlık, o ülkede, yabancı bir fenomen gibi görünür ve vatansever sorumlu aydınlarla ulaşmayabilir. Görülmektedir ki misyoner faaliyetini, medeniyet faaliyetinden ayırmak mümkün değildir. Hıristiyanlık, kendisi-ne tamamen yabancı bir medeniyette gelişmesini tam anlamda gerçekleştiremez. Düşman bir çevrede yaşayan küçük bir seçkin topluluk tarafın-dan ilk döneminde meydana getirilen Hıristiyan toplum, ikinci dönemde, sadece Hıristiyan bir halk teşkilini sağlayan medeniyet üzerinde bir aksi-yona sahip olabilir.

Bu durum, bize mevcut misyoner durumunu anlamamıza imkân veren unsurların bütünlüğünü ortaya koymaktadır. Mevcut misyoner durum, sadece Batı Medeniyeti'nin günümüze kadar Hıristiyanlaşmış ol-duğunu karakterize etmektedir.

Bunun dışında, Süryani ve Kıpti alanda olduğu gibi, Siyah Afrika veya Okyanusya medeniyetleri için sadece birtakım yemler ve parçaların bulunduğunu ortaya koymaktadır. Dünyanın her yerinde Hıristiyanların olduğunu görerek bunun tersi bir eğilime kapılmamız mümkündür. Fakat, aslında, bu Hıristiyanların yaşadığı bölgelerle Batı bölgeleri birbirinin aynı görünümü sergilemektedir. Kilise'nin dikilmesinin işareti olan yerli

bir hiyerarşinin yerleşmesi, Uzakdoğu ve Afrika ülkelerinde tamamen yeni bir olgudur. Hıristiyanlığın, Çin'in ve Hindistan'ın kültürel geleneğine henüz yabancı olması bizim için hayret verici değil midir?

Bu durum, günümüzdeki misyoner krizinin kaynağıdır. Gerçekten, Uzakdoğu, Doğu veya Afrika Ülkeleri, Batı'nın politik himayesinden kurtulduğu ölçüde, kendilerini Batı'nın etkisine bağlamış görünen Hıristiyanlıktan kurtarmaya da yönelirler. Yerli bir çevrede Hıristiyanlığın kökleşmesinin gerekliliği, bu bakımdan günümüzün en acil görevidir. Kilise, her yerde yerli hiyerarşinin oluşumunu çabuklaştırmak gerektiğinin bilincindedir. Fakat burada kültürel problem ortaya çıkmaktadır. Farklı medeniyetlerin linguistik, estetik, felsefik şekillerde Hıristiyanlığın dile getirilmesinin gerekliliği, daha acil olmaktadır. Hıristiyanlık, millî hayatın içine ancak böyle sokulmuş olacaktır.

Bunun meşru bir gelişmeyi teşkil ettiğini ve Hıristiyanlığın, hiç bir özel medeniyetle ilgili olmadığını kabul etmek lâzımdır. O, bütün insanlığa gönderilmiş bir mesajdır. Zaten unutmamamız lazım ki Hıristiyanlık; Mesih ve Havariler Aramca konuştuklarına göre, önce Semitik bir şekil altında açıklanmıştır. Yahudi-Hıristiyanlıktan Helleno-Hıristiyanlığa geçiş, Hıristiyanlığın ilk yıllarından itibaren ciddi bir kriz teşkil etmiştir. Bugün biz, bu bunalımın derinliğini keşfettiğimiz gibi, mevcut kriz ile ilgili de birçok unsuru görüyoruz. Diğer yandan Hıristiyanlık, günümüzde farklı anlatım tarzlarını benimsemektedir. Doğu Hıristiyanlığının liturjik, kanonik, teolojik şekilleri, Batı-Latin Hıristiyanlarınkinden farklıdır. Eğer bu Hıristiyan dünyası, sayıca daha az oranda yayılmış ise bu, o sırada Hıristiyanlığın ifadelerinin farklı olduğundandır. Şu da bir gerçektir ki; Hıristiyanlığın çeşitli medeniyetlerdeki bu anlatımı meşru ise, bu anlatım çok nazik problemleri ortaya çıkarmaktadır. Bir vahiy metninin, başka bir çok dilde ifade edilmesi, sayısız problemler ortaya koyan bütün dil bilgisinin değişimine yol açmakta ve uzun bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bunun neticesinde medeniyetler, paganizm ile dolmuştur. Onların anlatım tarzlarını kullanabilmek için önce onların içlerine nüfuz etmiş bütün putperest yankılanmalardan arındırmak lazımdır. Örnek olarak; Grek-Latin paganizmi için yüzyıllar gerektiren çalışmaya ihtiyaç vardır. Hindistan, Çin ve Siyah Afrika için de aynı çalışma gerekmektedir.

Nihayet son bir hususa da temas etmek gerekmektedir. Eğer Batının siyasi hakimiyeti hedefine ulaştı ise, kültürel etkisinin hedefine ulaştığı da bir gerçektir. Batı, teknik medeniyet görünümü altında, Dünya'yı fethetmek yolundadır. Bu durumda Doğu'nun ve Afrika'nın eski medeniyetleri, bu yayılmaya karşı durabilecek mi? Gelecekte Dünya'nın her yerinde karşılaşacağımız insanın, bu teknik medeniyetin insanı olacağı bir gerçektir. Bu durum, misyonu yeni bir oluşa doğru yönlendirmektedir. Çünkü bu teknik medeniyet, gerek Doğu da, gerekse Batı da, Hıristiyanlığın dışında teşekkül etmiştir. Geleceğin misyoner problemi, bu medeniyetin Hıristiyanlaştırılması problemi olacaktır. Batı için de, Doğu için de, aynı şey söz konusudur.

KARESİ GAZETESİ PENCERESİNDEN BALIKESİR'DE DİNİ HAYAT ÜZERİNE BAZI GÖZLEMLER (1916-1917)

Prof. Dr. Nesimi YAZICI

GİRİŞ

İslamda din içi ve dışı hayat şeklinde bir ayırım yapmanın mümkün olmadığı ve böyle bir ayırımın bizzat İslâma da uymayacağı malumdur. Bununla birlikte ibadetler ve ibadetler çevresindeki bir kısım pratiklerle, sosyal hayattaki faaliyetleri göstermek açısından dinî hayat tarzında bir tanımlamanın, hiç değilse pratik yönden bir anlam taşıdığı da şüphesizdir. Konuya bu yönden yaklaşıldığında, başta *Ramazan* ayı ile bu ayda tutulan orucu, dinlenen vâzları, okunan Kur'an'ı, beş vakit namazla cuma namazlarını, kandil gecelerinin değerlendirilmesini, hem genelde ve hem de bazı özel durumlarda zengin müslümanların muhtaç kardeşlerine yardım etmelerini, örgün öğretim kurumlarında din öğretiminin durumunu v.b. dinî hayat içerisinde göstermek mümkündür.

Biz bu çalışmamızda esas olarak 24 Nisan 1916 ile 30 Nisan 1917 tarihleri arasındaki elli iki sayılık *Karesi* gazetesine dayanarak, bu bir sene içerisinde Balıkesir'deki *dinî hayatı* değerlendirmeye çalışacağız. Önce Karesi'ye akseden dinî hayattan görüntüleri belirleyip, bunlardan hareketle bu çerçevedeki bazı görüşlerimizi ortaya koymaya gayret edeceğiz. Böylece hem süreli yayınların, geçmişteki dinî hayat açısından değeri ortaya konmuş ve hem de özel olarak Balıkesir'in günümüzden seksen sene önceki durumu kısmen belirlenmiş olacaktır.

Kanaatimizce öncelikle *Karesi*'yi de içine alan *Osmanlı vilâyet basını* ve Karesi'yi en kısa çizgileriyle de olsa tanımamız yararlı olacaktır. Bilindiği gibi ülkemizde Türkçe basın *Takvim-i Vekayi* ile başlamıştır. Devletin resmî gazetesi olarak *Takvim-i Vekayi*'nin ilk sayısı 1 Kasım 1831'de çıkmış, bu Türkçe nüshayı yabancılar için Fransızca, Türkçe bilmeyen tebea için de Arapça, Farsça, Ermenice, Rumca nüshalar takip etmiştir. Bugünkü ölçülere göre oldukça da mütevazî baskı sayısıyla *Takvim-i Vekayi*, çok dikkatli düzenlenen *abone zinciri* sa-

yesinde, geniş Osmanlı İmparatorluğu'nun her tarafına ulaştırılmıştır. Fakat gerek merkezden tek gazetenin, yer yer düzenli çıkarılamamasının da etkisiyle, yetersiz kalması ve gerekse diğer bir kısım gelişmeler sonucunda Osmanlı vilâyet teşkilâtıyla birlikte ilki bugünkü Bulgaristan'ı oluşturan **Tuna vilâyetinde** olmak üzere, 1865'ten itibaren taşrada da resmî vilâyet gazeteleri çıkarılmaya başlanmıştır. Bunlar çoğu defa yayınladıkları vilâyetin ismini almış olan, Türkçe ve bölgenin durumuna göre diğer dillerden kısımları da ihtiva eden süreli yayınlardır. Bu gazeteler yayınladıkları dönemler ve bölgeler itibariyle, mazinin aynaları mesabesinde, bir çok yönlerden geçmişin düzenli arşiv belgeleri özelliğine sahiptirler. Bizim bu küçük çalışmamızda da görüleceği üzere, dinî hayatın çeşitli yönlerini gözlemek isteyenler için de oldukça bol malzeme ihtivâ etmektedirler.

Karesi gazetesine gelince, bu da, yaklaşık diğer elli civarındaki benzerinde olduğu gibi, günümüzde Balıkesir'i içeren **Karesi vilâyeti/sancağının** yayın organıdır. Hakkında bilmemiz gereken malumata, bugün için tam olarak sahip bulunamadığımız Karesi gazetesinin ilk sayısı 17 Mart 1886'da neşredilmiştir. Bu sırada haftalık olarak çıkarılan Karesi gazetesi, vilâyetin sancak haline getirilerek **Hüdavendigâr'a** bağlanması üzerine 11 Mayıs 1888'de yayınlanan 105. sayısı ile ilk dönem yayınına son vermiştir¹. Karesi gazetesi Balıkesir'in 8 Temmuz 1909'da müstakil sancak haline getirilmesini müteâkip, 26 senelik bir aradan sonra 27 Nisan 1914'ten itibaren tekrar yayınlanmaya başlamıştır.

Karesi gazetesi bu dönemde ne kadar süreyle ve kaç sayı çıkmıştır? Ne zaman faaliyetine son vermiştir? Bunları çok iyi bilemiyoruz. Bizim tesbitlerimize göre bu devredeki iki yıllık süreyi içeren 104 sayılı koleksiyonunun bir ve belki de tek nüshası **Balıkesir İl Müftülüğü'**ne devredilen **Hasan Basri Çantay'**ın kitapları arasında bulunmaktadır². Bizim bu makalede birinci kaynağımız olan koleksiyon ise, bu ikinci devreye ait 24 Nisan 1916 ile 30 Nisan 1917'yi içeren 1-105/52-156 sayılar ve devamı 13 Mayıs 1918'e kadar yayınlanan 1-157/52-208 sayılar, yani üçüncü ve dördüncü senesine ait toplam 104 sayı Ankara'da **Millî Kütüphane** ve İstanbul'da **Hakkı Tarık Us Kütüphanelerinde** bulunmaktadır. Bunlardan anlaşılın gazetenin ilk dört senelik 208 sayısının haftalık olarak, muntazaman yayımlandığıdır. Karesi'nin bizim görebildiğimiz son sayısı 538/103=72 numara ile 13 Ramazan 1343/6 Nisan 1925 tarihini taşımaktadır. Balıkesir'in bir süre Yunan işgalinde kaldığı, bu nedenle gazetenin muhtemelen yayınlanamamış olduğu düşünülürse, bu ikinci devresinde, bizzat gördüğümüz 52-208 numaralı ve 13 Mayıs 1918 tarihli sayısından sonra, ne zamana kadar ve kaç sayı yayınlanmış olduğunu bilmenin ayrı

1. Bu tarih gazetenin ikinci çıkışının ilk sayısında 23 Mart 1304/4 Nisan 1888 olarak gösteriyorsa da doğrusu bizim verdiğimiz 11 Mayıs 1888 tarihidir. Biz bu tarihi bizzat gazetenin **Hakkı Tarık Us Kütüphanesi'**ndeki koleksiyonunun son sayısından aldık.

2. **Balıkesir İl Müftülüğü Kütüphanesi**, Nr. 1268.

bir araştırmayı gerektireceği anlaşılır. Biz bu konuyu ilerideki bir çalışmamızda ışık tutabilmeyi temennî ederek, şimdilik burada noktalamak istiyoruz.

Bizim bu makalede üzerinde ağırlıklı olarak duracağımız dönem ve sayılar ise, bir defa daha tekrar etmek gerekirse, Karesi'nin 1-105 ile 52-156 sayılarını içeren, 24 Nisan 1916 ile 30 Nisan 1917 arasındaki bir senelik koleksiyonudur³. Bundan önceki iki yıl ile bundan sonraki bir sene-ye, yani 27 Nisan 1914-18 Nisan 1916 ile 7 Mayıs 1917-13 Mayıs 1918 tarihleri arasına ait Karesi nüshalarına ise ancak gerektiğinde atıfta bulunulacaktır.

KARESİ PENCERESİNDEN BALIKESİR'DE DİNİ HAYAT

Karesi gazetesinin Nisan 1916-Nisan 1917 arasında yayınlanan 52 sayılı koleksiyonunda **d i n i h a y a t** ile ilgili, kanaatimizce, son derece enteresan kesitler yer almış bulunmaktadır. Hatta itiraf etmemiz gerekir ki, bu çalışma başka bir vesile ile taradığımız Karesi koleksiyonundaki bu tesbitler dolayısıyla, kendi kendisini ortaya çıkarmıştır, denilebilir.

Ramazan ayının müslümanların dinî hayatlarında çok önemli bir yeri bulunduğu, içe dönük yönü olduğu kadar, dışa dönük ibadetler ve pratikler açısından da özel bir konuma sahip bulunduğu malumdur. Ezcümle bu ayda farz olan **o r u ç** tutulur. Diğer namazlara dikkat edilirken, sünnet-i müekkele olan **t e r a v i h** kılınır. Kur'an okumaya, imkân varsa okuyarak veya takip ederek hatim yapmaya özen gösterilir. Nitekim hemen her camide, güzel sesli hafızlar tarafından sabah namazından önce, öğleden önce ve ikindiden sonra olmak üzere **ü ç h a t i m** yapılması uygulaması Balıkesir ve ilçelerinde, geçerliliğini hala korur. Balıkesir'de, hafız yetiştiren önemli bölgelerden biri olması dolayısıyla, caminin imamı, müezzini ve yeni yetişmekte olan genç hafızlardan oluşan bir ekip tarafından, **m u k a b e l e** okunması geleneğine büyük önem verilirdi, günümüzde de verilmektedir. Bunlar yanında fakirler sevindirilir, farz olan **z e k â t i n** bu ayda verilmesine özen gösterilir. **s a d a k a - i f t i r** uygulaması eksiksiz yerine getirilmeye çalışılırdı. Ramazan ayı müslümanların dinî bilgi eksikliklerinin telâfisi, vaazlar vasıtasıyla onların kalplerinin nurlandırılması için de kaçırılmaz bir fırsattır. Tabiatıyla bu fırsatın, en akılcı bir biçimde, en uygun vasıtalarla değerlendirilmesi gerekir. Bu ise bir çok diğer şartları yanında; iyi yetişmiş elemanları bu hizmetle görevlendirmeyi ve onların çalışmalarını belirli bir plan çerçevesinde düzenlemeyi gerektirir. Nitekim Tanzimat döneminden itibaren konuyla ilgili müteaddit belgede **v a a z** meselesine, özellikle imparatorluk başkentinde, büyük

3. **Karesi** gazetesi yakın geçmişte bir başka çalışmamızda değerlendirilmiştir. Bölge Tarihlerinin Kaynağı Olarak Vilâyet Gazeteleri: Karesi Örneği, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi ile Münih Üniversitesi'nin (İstanbul 6-7 Haziran 1996) müştereken düzenledikleri **Türk Tarihinin Kaynakları Semineri**'ne sunulan tebliğ, baskıda.

önem atfedildiğini görüyoruz. Devlet, vaazlarla müslümanların dinî konulardaki bilgi eksikliklerini gidermelerine imkân sağlanmasını istiyor, ehli-yetsiz kişilerin vaaz etmelerine mani olmaya çalışıyordu⁴.

Bu sırada **Balıkesir Müftüsü Kodanaz-zâde Hacı Ahmed Vehbî Efendi** idi⁵. Karesi gazetesinin 16 Ramazan 1334/17 Temmuz 1916 tarihli nüshasının **Liva Havadisleri** genel başlığı altındaki ilk makalesi **Ramazân Vaazları** başlığını taşıyor. Biz bu makaleyi vaaz konuları ve vaizlerin listesini de içerdiğinden yazımızın sonunda aynen vereceğiz⁶. Bununla birlikte burada dikkatimizi çeken bir iki hususa temas etmek istiyoruz. Öncelikle böyle bir listenin, yani **Meşihat Makamı** tarafından vaaz konuları ve **Müftülük** tarafından da vaizlerin belirlenmesi, görevin en iyi yetişmiş hocalar arasında bölüştürülmüş olması, konunun öneminin kavranmış olması dolayısıyla dikkat çekicidir. Bir diğer dikkat çeken husus, konuların, içinde bulunulan **Cihan savaşının** sıkıntıları ve halkın ihtiyaçları doğrultusunda belirlendiğinin anlaşılmasıdır. Bu durum cemaate de intikal etmiş ve cemaat artmıştır. Fakat bu makale dolayısıyla kaydedilmesi gereken en önemli nokta, herhalde ilk iki cümlede bulunmaktadır: "*Gazetemiz öteden beri Ramazan vaazlarıyla bir hayli uğraşmış, vaazların nasıl verilmesi lâzım geleceğini uzun uzadıya teşrihe çalışmıştı. Bu kerre memnuniyetle haber aldık ki, Meşihat-ı Celile-i İslâmiyye'nin tanzim ve irsâl buyurduğu bir vaaz programının ihtivâ ettiği bütün mebâhis Müftü Efendi hazretleri tarafından memleket hocalarına taksim edilerek, bunlar ona göre büyük cami-i şerifte (Zağnos Mehmed Paşa Camii) icra-yı vaaza başlamışlardır*". Bir vilâyet gazetesinin

4. Bu konularda oldukça ilerleyen çalışmalarımız tamamlandığında, tatmin edici bilgi ve belgeler sunabileceğimizi ilân ediyoruz. Şimdilik iki örnek verelim: 1847 Ramazanında İstanbul'daki camilerde vaaz edeceklerle ilgili konular Meclis-i Vâlâ'da genişliğine görülmüş, nihai karar için durum Sadarat arzı ile Padişah'a sunulmuştu. Burada aynen şu ifadeler yer alıyordu: "*Ramazân-ı şerifte cevâmî ve mesâcid-i şerife tecemmü eden efrâd-ı muvâhidîn istimâ-ı mevâz ile tashih-i mesâil-i dinîyye eyemleri fezâil-i İslâmiyyeden olduğu halde ekseri ol günlerde taşralardan ve juradan buradan gelen vaiz suretinde efendiler birtakım kelimât-ı bi-manâ ile ezân-ı nâsı tağlî edip...*" İrade, Meclis-i Vâlâ, 2268; "*Ramazân-ı şerif münasebetiyle ve halka va'z-ü nasihat vesilesiyle Bab-ı Meşihatca malum ve mezum olmayan hatta behre-i ilmîyyesi bile bulunmayan ve başına sarık saran bazı adamların da cevâmî-i şerifede va'z-ü nasihate kıyam etmekte ve bunların içinde sadedin haricine çıkarak...*" YEE, 5. Ayrıca bkz. 9 Nisan 1914 tarihli **Cevamî ve Mesâcid-i Şerife Va'z ve Nasihat Edecek Ulemâ Hakkında Nizamnâme, Düstur**, II/7, Dersaadet, 1336, s.375; Osmanlı son dönem süreli yayınlarında vaaz konusu gerçekten önemli yer tutmuştur. Bunlardan **Beyanü'l-Hak'ta** bulunanlar bir başka çalışmamızda değerlendirilmiştir. **Osmanlıların Son Döneminde Dingörevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler**, Diyanet Dergisi, c. XXVII, S.4 (Ankara Ekim-Aralık 1991), s.55-123. **Sırat-ı Müstakim ve Sebîl'r-Reşad'daki** vaizlikle ilgili makaleleri Abdullah Ceyhan sayesinde kolayca tesbit edebiliyoruz. **Sırat-ı Müstakim ve Sebîl'r-Reşad Mecmuaları Fihristi**, Ankara, 1991.
5. Müftülüğü 1912-1918. Bkz. **Balıkesir İli Müftüleri Albümü**, Balıkesir, 1993, s. 5. Maâzına 200 kuruş zam yapıldığı hk. **Karesi**, nr. 16-120, 15 Şevval 1334.
6. Bkz. **Ek I**.

konuya bu derece ehemmiyet affetmesi, belki de özelde bu sırada bu gazetenin **Hasan Basri Çantay** gibi, ileriki yıllarda çok daha iyi tanınacak bir büyük din alimi tarafından idare ediliyor olmasıyla alakalı görülebilir. Kanaatimize göre de bu husus önemli ölçüde doğrudur. Fakat bu özel durum yanında **vaaz ve toplumun irşadi** konusunun gerçekten çok önemli olduğu, günümüzde ehemmiyetini koruduğu gibi, geçmişte de titizlikle üzerinde durulduğu görülmektedir. Demekki **Karesi** 1914'lerden itibaren **Balikesir**'de müslümanların vaazlar ve vaizler vasıtasıyla, **ya yığın olarak eğitilmeleriyle** yakından ilgilenmiş, daha fazla nasıl faydalı olunabileceği konusu üzerinde fikirler, görüşler ortaya koymuştur. Bunlar nelerdir? Hangi yanlışlıklar, eksiklikler tenkit edilmiş ve ne gibi teklifler ortaya konmuştu?

Karesi gazetesi 8 C. âhir 1332'de çıkan ikinci sayısında **Cevâmî ve Mesâcid-i Şerîfede Va'z ve Nasihat Edecek Ulemâ Hakkında Nizamnâme**'ye yer veriyor⁷. Yorumuz yapılan bu yayınlı vilâyet gazetesi olmanın gereği yerine getiriliyordu. Fakat 1914 senesi ve onu takip eden yılın Ramazan öncesinde başlayan **Sireti** imzalı dördür sayılı **Ramazan Vaazları (Vaaz Nasıl Olmalıdır?)** ve **Oraç Ayı ve Vaazlar** başlıklı makalelerde hem Ramazan ayı ve hem de bu ayda bilhassa köylerde yapılacak vaazlar değerlendirilmektedir. Bu makalelerde enteresan tesbitler bulunduğu gibi, dikkat çekici teklifler de yer almaktadır⁸. Yazar bu konudaki görüşlerini, o sırada Balikesir'de çok yakından takip edildiği anlaşılan **Sebilü'r-Reşad**'da da ortaya koymuştur⁹. Buna göre; **Balikesir**'de Ramazan'da *"yirmi evli bir köye varıncaya kadar Ramazan Hocaları tedarik edilir. Onlar bütün bir ayı vaazlarla, nasihatlarla, ahlaki düzeltmek işleriyle geçirirler ve hele mukabelelere, teravihlere, dualara halkın küme küme koyması sağlam bir birleşmenin pek parlak örneğini gösterir. Hülasa Ramazan müslümanların canı gibi sevdiği büyük ve mübarek bir aydır..."*. Dinimize uymayan her türlü davranışımızı düzeltmek, daha iyiye, güzele, doğruya ulaşmak için bu ayı fırsat bilmeliyiz. Bütün bunlara ulaşmada en büyük yardımcımız vaazlardır. **Ramazan Hocaları**'dır. Bunlar, üzerlerine düşen görevleri gereği gibi yapabilmekteler mi? Hayır!... Eksiklikleri nelerdir? Nasıl hareket etmeleri gerekir?

7. Bkz. 4 numaralı dipnotu.

8. **Karesi**, Nr. 13, 15, 16, 17, Şaban-Ramazan 1332; Nr. 12-64, 14-66, 15-67, 16-68, Şaban-Ramazan 1333.

9. Çok geniş bir coğrafyada müslümanlar tarafından ilgiyle karşılanan **Sebilü'r-Reşad**'ın Balikesir'de de epeyce abonesi bulunmuş olmalıdır. Nitekim **Sebilü'r-Reşad**'ın sorumlu müdürü **Éşref Edip**, hem abone ücretlerini toplamak ve hem de yeni aboneler kaydetmek üzere Balikesir'e geldiğinde **Karesi** onun durumuna ve yardımcı olmanın gerektiğini defaatle yazmıştır. Bkz. Nr. 5-109, 6-110, 7-111, Receb-Şaban 1334.

10. **Sıratı'nın Sırat-ı Müstakim**'de **Ulemâ-ı Muhteremimize Bir İhtâr-ı Naciâne**, c.IV, Aded 94 (15 C. âhir 1327), s. 281; **Sebilü'r-Reşad**'da **Vaazlar, Vaizler**, c. XIX, Aded 481 (12 Ramazan 1339), s.133-134, başlıklı birer makalesi bulunmakta ve her ikisinde de vaaz ve vaizlik konusu işlenmektedir.

- "Bunların en ziyade oyalandıkları şey Benî İsrâîl hikâyelerinden, masallardan, akla, doğru düşünüşe hiç uymayan saçmalardan, hurafattan -mesela- dünyanın koca öküzün boynuzu üzerinde durduğuna dair gülünçlüklerden ibaret"tir.

- "Vaazlar, nasihatlar, zamanın gidişine, icabına, ihtiyaçlarına uygun olmak lâzımdır", Manevî hayatımız kadar, maddî hayatımızı ilgilendiren konular da işlenmelidir. "Züğürlüğün faziletlerini, zenginliğin fenalıklarının, kuvvetin fidesizliklerini, dünyanın ehemmiyetsizliğini... hala dolu dizgin söyleyerek, bu milleti esirliğe, helâke, bataklığa sürüklemek revâdır?... Şimdiye kadar vaaz eden zevâtin bir kısmı terk-i dünyayı, (yanlış anlaşılacak şekilde) tevekkülü, fakirliği emir ve telkin edegelmişlerdir". Halbuki "müslüman dini -ahireti unutmamak şartıyla- bizim servet ve" zenginlik sahibi olmamızı hedefler.

-**Ramazan vaizleri** cehalete karşı savaş açmalıdırlar. Ayrıca müslümanlığın kardeşlik dini olduğunu, aralarında geçimsizlik, dargınlık olmasının dinleri tarafından hoş karşılanmadığını telkin etmelidirler. Temizlik konusu üzerinde de ısrarla durmalıdırlar. Bu arada evlenme düğünleri ve sünnet cemiyetlerinin çok masraflı olmaması gerektiğini anlatmalıdırlar.

Karesi gazetesinin bizim ağırlıklı olarak üzerinde durduğumuz Nisan 1916/Nisan 1917 arasındaki bir yıllık bölümünde müslümanların irşadı konusu ile ilgili olarak dikkat çekici iki kayıt daha bulunmaktadır. Kısaca bunları değerlendirmemiz yerinde olacaktır. Nitekim Karesi'nin 24 Receb 1334/27 Mayıs 1916 Cumartesi günü çıkan 6-110 numaralı nüshasının son kısmında birkaç satırlık küçük bir ilan yer alıyor:

"Liva Evkaf Memurluğundan: *Inhilâl eden Zağnos Paşa Cami-i Şerifi Kürsü Şeyhliği için zehr-i hâlin 29. perşembe günü müsabaka imtihanının icrası mukarrer olduğundan talip olanların Karesi Evkaf İdaresi'ne müracaat etmeleri ilan olunur*". Şüphesiz bu ilan yalnız başına bize, demek ki bu tarihlerde vaizler Evkaf'a bağlı imiş ve sancakta görev yapacak vaizler, boş kalan kadroya müracaat ediyorlar ve sınavı kazandıklarında göreve başlıyorlarmış, deme imkânını verir. Fakat gazetenin aynı sayısında **Bir Rica** başlığı ile yer alan küçük makale bize bir vaizden neler beklendiğini ve beklenmesi lâzım geldiğini gösterir ki, kanaatimize bu husus bugünkü alakadarların da dikkatlerini çekmesini gerektirecek derecede önemlidir. **Bir Rica**'yı buraya aynen alıyoruz:

"İlanât kısmımızda okunacağı üzere, Zağnos Mehmed Paşa Cami-i Şerifi Kürsü Şeyhliği için perşembe günü müsabaka imtihanı icrâ edilecektir. Memleketimizin en büyük camii olan Zağnos Paşa'da binlerce halka telkinât yapacak zânn biraz Arapça bilmekten ziyâde, ahâlimizin içimâi dertlerine hakkıyla vâkıf olması, bu dertlerin islâhî çareleri ne ise buna ait esaslı bir kanaate mâlik bulunması cidden lâzımdır. Binâenaleyh

imtihanın ve suallerin bu dâirede icrâ ve tertip olunmasını alâkadar he-yetten ehemmiyetle rica etmeyi münasip gördük". Gerçekten de vaaz ve vaiz konusu çok önemlidir ve önemiyle güncelliğini daimî olarak koruyacaktır. Uygulamacıların teorisyenlerle ilgilerinin devamlı olması, yeni gelişmelerin, metotlardaki değişmelerin uygulamacılara süratle intikali, vaz-izlerimizin çok iyi yetişmiş olmaları gerekir.

Karesi'de Ramazandaki dinî hayattan başlayıp, bu ayda ve geneldeki vaaz ve irşad faaliyetlerine geçtik. Bu konuda değinmek istediğimiz son önemli husus ise vaazdan farklı, fakat özel bir irşat faaliyeti olması dolayısıyla da onunla yakın ilişkisi olan hutbeler'dir. 20-124 numaralı **Karesi** (12 Z. kâde 1334/10 Eylül 1916)'de **Liva Havadisleri** bölümünde yer alan bir haber bu bakımdan çok önemlidir. Bu yazı aynen şu şekildedir:

"Güzel Bir Hutbe

Saf, masum, her türlü telkinât-ı hayırhâhâneyi hüsn-i kabule müs'taid halk üzerinde esasen kendilerine büyük hürmet ve itimat besledikleri ulemânın nasâyihî, bâ-husus cevâmi-i şerîfe gibi mukaddes yerlerde, pek iyi tesirler yapar.

Şu kadar ki dinleyen kimselerin söylenen sözleri anlamaları elzemdir.

İşte bu cümleden olarak kemâl-i memnûniyetle haber aldığımızı göre geçen cuma, İbrahim Bey Camii-i Şerifi'nde Hafız İsmail Efendi Arapça hutbeyi müteâkip Türkçe olarak hem de gayet selis ve açık bir lisan ile va'zû nasihatte bulunmuş, ve bu hal cemaatin ziyadesiyle memnûniyetini mucib olmuştur.

Bu âdetin teessüs ve devamı pek muvâffık ve müfid olur itikâd-ı kavâsindeyiz".

Bu makaleden anlaşılın Balıkesir'de Türkçe kısımlar içeren ilk hutbenin 8 Eylül 1916'da **İbrahim Bey Camii'**nde **Hafız İsmail Efendi** tarafından okunduğudur. Fakat kanaatimce bu haber, kısa da olsa bir değerlendirmeye tabi tutulacak kadar önemlidir.

Bilindiği gibi hutbe, cuma namazının edasının şartlarından biridir. Cumanın farzından önce okunur ve müslümanlara öğüt vermeyi hedefler. Kişiler arasında iletişim kurulabilmesi için uygun vasitanın seçilmiş olması kaçınılmazdır. Uygun vasita ise, verici ile alıcının müştereken kullandıkları dildir. Yani cuma hutbesinde kullanılan dil ile cemaatin dilinin aynı olması gerekmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim de Cenab-ı Hak tarafından Arap toplumuna, anlaşılın diye, Arapça gönderilmiştir¹¹. Binaenaleyh dinî zorunluluklar haricinde, yani namazda Kur'an'ın Arapça okunması gibi mecburî durumlar haricinde, velevki dinle alâkalı bazı konularda da olsa, her toplumun kendi dilini kullanması kadar tabii bir

şeyin olamayacağı izahıtan varestedir. Konuyu bizim kastımız olan cuma ve bayram hutbelerinin hangi dilde okunması lâzım geleceği şeklinde tahsis edecek olursak, bunun cevabı da gayet açıktır. Yani hutbe Araplar için Arapça, İranlılar için Farsça, Pakistanlılar için Urduca, Amerikalılar için İngilizce, Fransızlar için Fransızca ve bizim burada zikredemediğimiz her küçük topluluk için de onun dilinde olmak gerekir. Tabiatıyla hutbe içerisinde bütün müslümanlar tarafından müştereken tekrarlanmak gereken bazı ortak duâ metinleri varsa, onların da Arapça okunması doğrudur. Böylece her müslüman topluluk bir üst noktada birleştiğinin de daimî şuuruna erer.

Biz burada hutbenin tarihini yapacak değiliz. Ecdadımızın neden Arapça hutbe okuduklarının veya hutbede kendi dilleri Türkçeyi niçin kullanmadıklarının tartışmasına da girmeyeceğiz. Hatta son derece enteresan olacağına inandığımız Osmanlı son döneminde hutbe dilinin Türkçeye çevrilmesini de genişliğine değerlendirmeyeceğiz. Bununla birlikte Eylül 1916'da Balıkesir'de Türkçe kısımlar ihtiva eden bir hutbenin okunmuş olmasından hareketle, bundan önce ve sonra, hutbelerin halen okunan şekli kazanmasıyla ilgili bizim temin edebildiğimiz bazı malumatı, ileride daha geniş çaplı araştırmalar yapacaklara bir katkı olmak üzere, buraya kaydetmemiz yerinde olacaktır.

Osmanlı döneminde hutbelerin Arapça okunduğu anlaşılıyor. Çoğu defa imamın haricinde, padişah beratı ile tayin edilmiş bulunan hatipler tarafından okunan cuma ve bayram hutbeleri, bu halleriyle takdim edildikleri cemaat tarafından doğrudan doğruya anlaşılınıyorlardı.^{11a} Fakat hutbenin anlaşılmasının gerekli olduğu fikri de yok değildi. Nitekim **İsmail Hakkı (Uzunçarşılı)** 6 Nisan 1922 tarihli bir makalesiyle bu konuya açıklık getirmektedir^{11b}. Buna göre geçmiş dönemlerden itibaren İstanbul ve taşra merkezlerinde **Kürsü Şeyhlikleri** ihdas edilmişti. Burada görevlendirilecekler, memleketin ilim ve ahlak yönünden tanınmış takdir görmüş kişileri arasından, yapılan itimhanlar sonucunda belirlenirdi. Kürsü Şeyhleri cuma ve başka uygun gün ve vakitlerde vaaz ettiği

11a. Bu durum Kur'an-ı Kerim'in ilk muhataplarının Araplar olmasıyla ilgilidir. Yoksa Kur'an bütün insanlığa gönderilmiştir. Kur'an'ın Arapça nazil olması ve bunun hikmetleri için bkz: Yusuf, 2; Ra'd, 37; Tâhâ, 113; Zümer, 28; Fussilet, 3; Şurâ, 7; Zuhuruf, 3; Ahkâf, 12; Nahl, 103; Şuarâ, 195.

11b. Kâtip Çelebi'nin Kasım 1656'da yazdığı *Mizanu'l-Hakk fi İhtiyârü'l-Ahakk* (İstanbul, 1286, s. 142-143)'ındaki şu ifadeler son anda dikkatimizi çektiğinden buraya ilâve ediyoruz: Sade halka vaaz verenlerin onların anlayabilecekleri düzeyde konuşmaları gerekir. Hz. Peygamber'in bu konudaki hadisi unutulmamalıdır. Zira insanların çoğu anlamadıklarını öğrenmeye değil, ondan yüz çevirmeye veya ilgisiz kalmaya meyillidir. "Ol eciddendir ki, ekser halk vaaz ve hutbe meclisinde iyirler. Zira hutbe arabîdir".

12. İsmail Hakkı (Uzunçarşılı), **Türkçe Hutbe Münasebetiyle**, Açık Söz, 13 Şaban 1340, s.2; Kürsü Şeyhliği için ayrı bkz. M.Z. Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1971, c.II, s. 345; Osman Ergin, **Türk Maarif Tarihi**, İstanbul 1977; c.I-II, s.210-211, 219-220; Kürsü Şeyhlerinin tarikatlerle de ilgileri olduğu bkz. İ. H. Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı**, Ankara 1984, s.186.

gibi, aynı zamanda da hatibin okuduğu hutbeyi, namazdan sonra herkesin anlayabileceği bir lisanla halka "telkin ve izah" ederlerdi. Kürsü Şeyhleri cemaatin hüsn-i zannını kazanmış, en tanınmış ulemâdan olduklarından vaazları gayet tesirli olur ve çoğunluk, onların gösterdiği istikamette yürütmeyi kendisine uyulması gereken bir düstur kabul ederdi. Muhtemelen, hiç değilse bir kısmının, tasavvufî yönleri de bulunan Kürsü Şeyhlerinin bu görevi, yer yer ve ilerleyen zamanla birlikte ulemâya vermiş, daha sonraları ise yalnız vaazla yetinilerek, hutbelerin açıklanmasından vazgeçilmişti. Bu gelişmenin hangi tarihlerde ortaya çıktığını çok iyi bilemiyoruz. Nitekim **Ceride-i Süfiyye**'nin 15 Şevval 1336/24 Temmuz 1334/24 Temmuz 1918 tarihli nüshasında (Aded 146, s. 445-446) bu şekilde bir hutbe kaydedilmiş bulunmaktadır.

Hatibi ve kim tarafından (Kürsü Şeyhi veya onun makamına kâim bir başkası) tercüme edildiği belirtilmeden, yalnızca "*Üsküdar'da İhsaniye Camii Şerifi'nde okunan ve namazdan sonra cemaate Türkçe telkin olunan hutbenin tercümesidir*" kaydıyla verilen hutbenin, muhtemelen derginin yayın tarihine yakın bir cumada okunduğunu düşünebiliriz. Bu durumda **Kürsü Şeyhliği** şeklinde, yani vaaz etmekten başka, hutbeleri tercüme ederek cemaate telkin etme uygulamasının, az da olsa, o sırada devam etmekte olduğunu söyleyebiliriz.

Ülkemizde bugünkü şekli ile, yani öğüt kısmının Türkçe, dua kısmının ise Arapça olarak hutbe okunmasına **Cumhuriyet** döneminde geçilmiştir. Fakat bu gelişme birden bire duyulan bir ihtiyaç sonucunda ve kısa süre içerisinde verilen bir kararla gerçekleşmiş değildir. Gerçekten enteresan sonuçlar ortaya koyacağını düşündüğümüz **Türkçe hutbe** veya **hutbede Türk dili** konusunun çok uzun dönemdeki geçmişini bir kenara bırakarak ve ileride yapılacak kapsamlı araştırmalara bir başlangıç olması düşüncesiyle, Cumhuriyet'e yakın yıllardaki bazı gelişmeleri burada kaydedelim.

Kur'an-ı Kerim'de bir âyet-i kerimede (**İbrahim**, 4) Cenab-ı Hak: " (Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi diliyle gönderdik" buyuruyor. İlahî mesajın öncelikle anlaşılması gerekir. Anlaşılması içinse, hitap edilenin diliyle olması gerekir. Hutbenin tamamının Arapça okunması bir zorunluluk olmadığına göre, neden Türkçe olmasın? Arapça bilen oranının çok az olduğu bir yerde, hutbeyi Arapça okumak, ondan beklenilmesi gereken faydadan vazgeçmek değil midir? Amelî faydası olacak bir ibadeti, şekilden ibaret bırakmak ne kadar doğrudur?

Bizim tesbitlerimize göre hutbelerin tamamıyla Arapça okunması uygulaması, özellikle **İkinci Meşrutiyet** döneminden itibaren ciddi bir biçimde tenkit edilmiştir. Hatta Türk-İslâm dünyasında bu alanda önceliği, yani tamamı Arapça yerine, bölgede konuşulan dille, Türkçenin **Kazan** çevresinde kullanılan **Tatar** lehçesiyle kısımlar ihtiva eden hutbe okuma önceliğini bu bölge ulemâsı kazanmıştır.

Kazan bölgesinde hutbelerin mahallî Türk lehçesi ile kısımlar ihtiva eder tarzda okunmasıyla ilgili gelişmeleri, genç kardeşimiz **İbrahim Maras**'ın doktora çalışmasını tamamladığında, bütün genişliğiyle öğrenebileceğimizi ümit etmekteyiz. Bununla birlikte 1900'lerden itibaren yer yer hutbelerde Türk dilinin kullanılmış olduğunu şimdiden söyleyebiliriz. Nitekim bu alandaki öncülerden biri olan **Omsklu Niyaz Mehmed Süleymanof**'un **Türkî Hutbeler** adıyla hazırladığı hutbeler **Orenburg**'daki **Vakit Matbaası**'nda 1910'da iki cilt halinde bastırılmıştır¹³. Bu hutbelere altı adedi daha sonraki yıllarda **İslâm Dünyası** dergisinin muhtelif sayılarında, başlarında derginin bu sahadaki teşviklerini ihtiva eden kısımlarla birlikte **Anadolu Türkçesi**'ne çevrilerek **Anadili İle Hutbe** başlığıyla yayımlanmıştır¹⁴.

Osmanlı hakimiyet bölgesine geldiğimizde, her ne kadar ciddi araştırmalar bugün için yapılamadı ise de, **İkinci Mesrutiyet** döneminde konunun esaslı bir biçimde tartışıldığını ifade edebiliriz. Maamafih daha önceki devre için burada iki örnek verebiliriz. Bunlar **Ali Suavî** ve **Muallim Naci**'dir.

Ali Suavî 1287/1870'de **Ulûm Gazetesi**'nde yazdığı **Zamane Hutbesi** başlıklı makalede, o dönemde okunan hutbeleri tenkit etmekte, hutbe dilinin ülkemiz için Türkçe olmasını istemektedir¹⁵. **Ali Suavî**'nin makamla ve Arapça hutbe okunmasına getirdiği tenkitlere **Muallim Naci** 1302/1884'te kitap haline getirerek neşrettiği **Medrese Hatıraları**'nda biraz üstü kapalı da olsa iştirak eder¹⁶. Ona göre: "*Camilerde kulağınza hatiplerin nağamât-ı zâidesinden başka bir şey girmemekte olmasına nasıl teessüf olunmaz?... Memleketinizde bulunan ehl-i İslâm arasında bu âyet-i meşhûrenin (Hutbelerin sonunda okunan; Muhakkak ki Allah adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder. Çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt verir. Nahl, 90) manasını bilmeyenler çok olduğuna nazaran şu makaleyi yazmakla her cuma günü hutbe dinleyip hatibin en sonra ne dediğini olsun anlamak arzusunda bulunan ihvân-ı dine küçük bir hizmet arz etmiş*" olacaktır.

13. M. Seyfettin Özge, **Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu**, İstanbul 1977, c.IV, s. 1914, Ayr. bkz. **İslâm Dünyası**, Aded 10 (İstanbul 13 Şaban 1331), s. 155; A.C., **Hutbeler Meselesi**, Aynı dergi, Aded 15 (İstanbul 1 Z. kâde 1331), s. 233; Ebu'l-Kemal M. Âkil, **Hutbe Nasıl Okunmalıdır?**, Aynı dergi, Aded 17 (İstanbul 10 Z. hicce 1331) s. 264.
14. **Anadili İle Hutbe**; **İslâm Dünyası**, Aded 2 (İst. 18 R. Şir 1331), s. 26-27; Aded 6 (İst. 15 C. Şir 1331), s. 88-90; Aded 10 (İst. 13 Şaban 1331), s. 155-157; **Hutbe-i İd-i Kurban Anadili İle**, Aded 17 (İst. 10 Z. hicce 1331), s. 265-267; **Yine Anadili İle Hutbe Meselesi**, Aded 20 (İst. 8 Safer 1332), s. 310-313; **Anadili İle Hutbe**, Yıl 2, Aded 3 (İst. 20 C. evvel 1332), s. 39-40.
15. Bu gerçekten enteresan makale Paris'te yayımlanan **Ulûm Gazetesi**'nde çıkmıştır. Bkz. c. XVIII, 29 Muharrem 1287, s. 1116-1118; Ayr. bkz. İsmail Hamî Danişmend, **Ali Suavî'nin Türkçülüğü**, Ankara, 1942, s. 35; **Ali Suavî'nin** makalesinden bizi haberdar eden kardeşimiz Dr. M. Görmüş'e teşekkür borçluyuz.
16. **Muallim Naci**, **Medrese Hatıraları**, İstanbul, 1302, s.105-133.

Biz hutbelerin dili konusuyla ilgili olarak İkinci Meşrutiyet döneminde yayınlanan *Sırat-ı Müstakim/Sebilü'r-Reşad, Beyânü'l-Hak, İslâm Dünyası, İslâm Mecmuası ve Ceride-i Süfiyye*'yi taradık. Bu dergilerde hutbelerin halihazır durumuyla ilgili olarak olabildiğince bol malzeme olduğunu gördük. Buralarda yer alan makale ve haberlerde, hutbe konusu değişik yönleriyle, olabildiğine genişliğine tartışılırken, özellikle de hutbelerde Türkçenin kullanılması, yani Türkçe kısımlar ihtiva eden hutbelerin okunması konusu öne çıkarılmaktadır. Nitekim tarihî kronolojiye uyarak sıralayacak olursak *Sırat-ı Müstakim*'in Ekim 1911'e kadar yirmiden fazla makalede hutbe konusunu gündeme getirdiği, bu arada örnek olmak üzere Arapça¹⁷ ve Türkçe hutbeler neşrettiğini görüyoruz¹⁸. Bu makaleler yalnız İstanbul değil, taşra ulemâsı ve eski Osmanlı topraklarında yaşayanlara kadar geniş bir yelpazeye aittir. Ayrıca da bu yazılar çoğu defa bir öncekine atıfta bulunan, onu destekleyen veya tenkit eden görüşler içermektedir. Yani *Sırat-ı Müstakim* bu konunun tartışıldığı önemli bir merkez olmuştur. Bu makalelerden yalnız birinde hutbelerde Türk dilinin kullanılması hoş karşılanmamış, *bîd'at-ı seykiye* olarak değerlendirilmiş¹⁹, diğerlerinde ise hutbelerle ilgili değişik konulara, mutlaka yeni bir düzenlemeye tabi tutulmaları gereğine ve bu arada Türkçe hutbelerin lüzumu üzerinde değişik delillerle ve ısrarla durulmuştur. Biz bir örnekle yetinelim: "*Ne olurdu hutabâ-i kirâm hazerâtı hutbenin hitap demek olduğunu, hitapta ise her kavim ve milletin kendî lisanla-*

17. *Sırat-ı Müstakim*'de hutbelerin Türkçe okunması konusunu da içeren, hutbelerle ilgili konular tartışılırken, bir taraftan da Arapça hutbeler yayınlanmaya devam ediyordu. Bunlardan Ali Şeyhü'l-Arab tarafından hazırlanmış olan ilki *Sırat-ı Müstakim*, Aded 61 (20 Şevval 1327), s. 134-135'de bulunmaktadır. Ona ait diğer Arapça hutbeler için (S.M., c. III-VII) bkz. A. Ceyhan, *Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi*, Ankara, 1991, s. 32; Diğerleri: Hafız eş-Şeyh Mehmed el-Celvetî, *Hutbelere Dair, Sırat-ı Müstakim*, Aded 69 (17 Z. hıccce 1327), s. 263; İbrahim Besim (Mısır Meşihat-i İslâmiyenin Tanta Şubesi Başkâtibi), *Hutbe, Sırat-ı Müstakim*, Aded 116 (22 Z. kâde 1328), s. 199-200; Edirne Selimiye Camii İmamı Suzî Efendi'nin 15 T. evvelde Selimiye Camii'nde Padişah'ın Huzurunda Okuduğu Hutbe, Aded 114 (8 Z. kâde 1328), s. 162; Salih eş-Şerif et-Tunusî, *Arapça Hutbe, Sırat-ı Müstakim*, Aded 136-139, s. 95-96, 110-112, 122-123, 138. Ali Şeyhü'l-Arab Arapça hutbe yayınlamaya Sebilü'r-Reşad'da da devam etmiştir. Bkz. Aded 8-190, 19-201, 38-220, 42-224, 45-227, s. 140, 362, 217, 281, 335.
18. *Sırat-ı Müstakim*'de yayınlanan ilk Türkçe hutbe, kendisinin 1327 Ramazanı buğundan (Eylül 1909) beri Türkçe hutbe okuduğunu ifade eden (S.M., Aded 74, s. 345-346) Belgrad'da Bayraklı Camii İmam ve Hatibi Mehmed Remzi Efendi'ye aittir. Hutbe günümüzdeki şekliyle Arapça hamd ve salavattan sonra Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Yazıdan öğrendiğimiz bu hutbenin okunduğu cemaat Türkçe bilen Arnavut asıllı müslümanlardır. (*Sırat-ı Müstakim*, Aded 82 (18 R. evvel 1328), s. 61-62); Bizim görebildiğimiz ikinci örnek; Darü'l-Filân-ı Osmanî Edebiyat son sene şakirdlerinden İsmail Sıdkı Efendi tarafından Ramazan Bayramında (24 Eylül 1911) Silistre'de Bayraklı Camii-i Şerifinde okunan Türkçe hutbedir, açıklamasıyla verilen hutbedir. Teribi bir önceki gibidir. *Sırat-ı Müstakim*, Aded 163 (22 Şevval 1329), s. 107-108.
19. Hafız eş-Şeyh Mehmed el-Celvetî, *Hutbelere Dair, Sırat-ı Müstakim*, Aded 69 (17 Z. hıccce 1327), s. 263. Yazıya ekli Arapça bir hutbe bulunmaktadır.

ıyla hitap eylemek (İbrahim suresi, ayet 4) gibi ayet-i kerime ve pek çok ahâdis-i nebevîyye muktezasınca lâzım ve farz olduğunu düşünseler, zemin ve zamana muvâfık Arapça mukaddimelerle müterâfik Türkçe olarak hutbeler okusalar..."²⁰. Bu vesile ile ifade edilebilecek bir husus da hutbelerde Türkçe isteyenlerin uygulama şekli konusunda bazı farklı tekliflerinin de bulunabildiğidir. Ama müşterek olan nokta cemaatin kendi dilinin şu veya bu şekilde hutbede kullanılması, dolayısıyla hutbelerin anlaşılabilmesidir²¹.

Sırat-ı Müstakim, **Sebîlü'r-Reşad** adını alarak yayımına devam ettiği dönemde de bir taraftan Arapça hutbeler yayınlamaya devam etmiş, bunun yanında bol miktarda Türkçe vaaz örneklerine yer vermiş, hutbeler konusunu ise, daha az işlemiştir²².

İlk sayısı 27 Ağustos 1908'de yayınlanan Sırat-ı Müstakim ve daha sonra Sebîlü'r-Reşad olarak varlığını uzun süre devam ettiren İkinci Meşrutiyet döneminin bu önemli İslâmî dergisiyle hemen aynı zamanda, 7 Ekim 1908'de çıkmaya başlayarak Ekim 1912'ye kadar 182 sayı çıkan **Cemiyet-i İlmîye-i İslâmîye**'nin yayın organı **Beyanü'l-Hak**'da hutbe konusu, bir önceki kadar geniş yer tutmamıştır. Bizim tesbit edebildiğimiz kadarıyla bu dergide hutbelerle ilgili bir makale yayınlanmıştır, onda

20. Alimcan el-İdrisi, **Hutbelere Dair**, S.M., Aded 120 (20 Z. hicce 1328), s. 263-264. Hutbelerin aslı şekline döndürülmek üzere yeniden düzenlenmesi ve Türkçe hutbeler okunmasını destekleyen diğer makaleler; Halim Sabit, **Hutbelere Dair**, S.M., Aded 6, 10, 12, 13 (5 Ramazan, 1, 17, 24 Şevval 1326), s. 88-89, 154-155, 179-180, 199-201; Hafız Sâni (Filibce Camii-i Kebir Hatibi), **Hutbelere Dair**, S.M., Aded 14 (2 Z. kâde 1326), s. 217-218; Safvet (Antalya Ulemâsından Berket-zâde), **Hutbelere Dair**, S.M., Aded 27 (4 Safer 1327), s. 9-10; Mehmed Ferid (Üsküb Belediye Reis-i Sâbiki), **Hutbeler**, S.M., Aded 30 (25 Safer 1327), s. 58-59; Ali Şeyhü'l-Arab (Arpacılar Camii Hatip Vekili), **Hutbeler Nasıl Olmalı?**, S.M., Aded 61 (20 Şevval 1327), s. 134-135. Türkçe konusuna değinmiyor. Makamla ve teğanî yapılarak hutbe okunmasını tenkit ediyor. Arapça yazılmış bir hutbe örneği veriyor. Ahmed Cavid (Sâbik Karahisâr-ı Şarki Mutasarrıfı), **Hutbelere Dair**, S.M., Aded 71 (1 Muharrem 1328), s. 297; M. S. Buhanî, **Hutbeler**, Aynı Sayı, s. 297-298; Hafız Mehmed Tahir (Edremit'li Balcı-zâde), **Taşrurlarda Hutbe ve Hatipler**, S.M., Aded 73 (15 Muharrem 1328), s. 331; Mehmed Remzi (Belgrad Bayraklı Camii İmam ve Hatibi), **Hutbelere Dair**, S. M., Aded 74 (22 Muharrem 1328), s. 345-346; Mehmed Remzi, **Hutbelere Dair**, S.M., Aded 82 (18 R. evvel 1328), s. 61-62; **Mısır'da Hutbelere Mevâiz-i Diniyye'nin Te'min-i Terakkisi Encümeni'nin Nizamnâmesi**, S.M., Aded 102 (12 Şaban 1328), s. 404. Bu makale Hutbe konusunun o sırada Mısır'da da gündemde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. **Hutbe-i Arafat ve İttihad-ı İslâm**, S.M., Aded 119 (14 Z. hicce 1328) s. 241-245. Bu özel hitabenin Abdürreşid İbrahim tarafından yazıldığını S.M., Aded 120 (20 Z. Hicce 1328), s. 263-264'deki Alimcan el-İdrisi'nin **Hutbelere Dair** başlıklı makalesinden ve bunun sonunda yer alan derginin notundan öğreniyoruz.
21. Bu konunun teferruâtına girmenin yerinin burası olmadığı düşünülmesiyle bu kadarlık bir hatırlatma ile yetiniyoruz.
22. Bkz. **Hutbe ve Mevâiz**, Sebîlü'r-Reşad, Aded 1-183 (19 R. evvel 1330), s. 12. Bu başlıkla çok sayıda mev'ize bu dergide bulunmaktadır. Bkz. A. Ceyhan, A.g.e., s. 230 vd.

da dil konusuna doğrudan girilmemiştir²³. Bununla birlikte hutbelerin Türkçe okunması gerektiğinin tartışıldığı bir ortamda **Peygamber**'imizin **Veda Hutbesi**'nin tercümesinin bu dergide yayınlanmış olmasını kaydetmemiz gerekir²⁴.

Hutbelerin Türkçeye çevrilmesi, daha doğru ifadesiyle öğüt kısmının Türkçe okunması yönündeki uygulamaların ilk olarak Kazan bölgesinde başladığını belirtmiştik. Sırat-ı Müstakim'de konunun tartışılmasına katılanlar arasında da bu bölge asıllıların bulunduğu görülüyordu. Kazan bölgesinden olanlar bununla kalmamış, diğer bir kısım dergilerde de görüşlerini ortaya koymaktan çekinmemişlerdir. Nitekim köken itibarıyla bu bölgeden olan **Abdürreşid İbrahim**'in İstanbul'da Mart 1913-Nisan 1914 arasında 27 sayı halinde yayınlandığı **İslâm Dünyası** adlı dergide de bu konu önemle gündemde tutulmuş ve hassasiyetle desteklenmiştir²⁵.

Hüsameddin Efendi tarafından derginin iki sayısında yer alan **İrşad Tarikleri** başlıklı makalede²⁶, içinde bulunulan dertlere çare bulmanın yolunun halka gitmek olduğu, bunun da ilkokullar, basın ile birlikte konferanslar ve hutbeler vasıtasıyla olabileceği belirtilmiştir. Yazar bu yollardan en kestirmesinin konferanslar ve hutbeler olduğunu vurguladıktan sonra, konferansların toplumumuza yabancılığı; konferansçı, uygun salon ve dinleyici bulmanın güçlüğüne vurgulamakta ve hutbelere gelmektedir. Yazara göre müslümanlar açısından, içinde bulunulan kötü durumun sebebi de, çaresi de camilerde, özellikle de hutbelerde aranmalıdır. Araplar hutbelere, hatiplerin kabiliyet ve gayretleri ölçüsünde faydalanmaktadırlar. Senede iki defa bayram ve her hafta cuma hutbeleri anadilleriyle okunsa, müslüman Türkler de bundan çok istifadeler termin edeceklerdir. Tabiatıyla hutbe dilinin Türkçeleştirilmesiyle birlikte, hutbelerin muhtevalarına da ayrı bir özen gösterilmek gerekecektir. Meşihat'a gönderilen ve **İslâm Dünyası**'nın Ekim 1913 tarihli sayısında yayınlanan bir açık mektupta²⁷, hutbeler değişik yönleriyle değerlendirilirken, dillerinin Türkçe olması üzerinde ısrarla duruluyor. Şu bir iki cümle, makalenin özünü kavramamız için yeterli olacaktır: "*Bizim cevâmi-i şerifede okunan hut-*

23. Yusuf Suad, **Hutbe**, Beyanül-Hak, Aded 10 (İstanbul 13 Z. kâde 1326/24 T. sâni 1324/7 Aralık 1908), s. 204-207. Bu makalede hutbelerin yeni bir düzene kavuşturulması fikri savunulmuş, tegannî konusu üzerinde durulmuştur.

24. Ahmed Reşid (Sâbak Musul Valisi), **Tercüme-i Hutbe-i Münife-i Hazret-i Risâlet-penahi**, Beyanül-Hak, Aded 17 (2 Muharrem 1327), s. 384-386.

25. Bu derginin değerlendirilmesi için bkz. Nadir Özbek, **Abdürreşid İbrahim'in İkinci Mesrutiyet Yılları: Teârûf-i Mûsîm'in ve İslâm Dünyası Dergileri**, Toplumsal Tarih, S. 20 (İstanbul Ağustos 1995), s. 18-23; Ayr. bkz. Nesimi Yazıcı, **Abdürreşid İbrahim Üzerine Birkaç Söz**, Erciyes Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Merkezi (Kayseri 23-26 Mayıs 1996)'nce düzenlenen **Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu**'na sunulan tebliğ (Kayseri, 1997, s. 581-592).

26. **İslâm Dünyası**, Aded 1-2 (İstanbul R.âhîr 1331), s. 9-10, 24-25.

27. A.C. **Hutbeler Meselesi**, İslâm Dünyası, Aded 15 (1 Z. kâde 1331), s. 232-233.

belerin bi-fâide, manasız olduğunu isbata bile hacet yoktur. Bu hemen herkesce müsellem bir keyfiyettir. Mana itibarıyla böyle olduktan sonra lisan itibarıyla da fâidesizdir. Çünkü Arapça tertip bulunduğu için namazda hazır bulunan zevâtın yüzde doksan beşi anlamaz, anlamayınca da içinin sıkıntısından horul horul uyur!..²⁸ "Lâkin bu halin devamı bundan sonra olsun tecviz olunamayıp müslümanların nef'ini temin edecek bir çare düşünmelidir ki, bu da hutbelerimizi hiç olmazsa kısmen Türkçeleştirmek suretiyle olur..."

İslâm Dünyası hutbelere yeni bir muhtevâ ve form kazandırılması konusuna büyük önem vermektedir. Nitekim **Ebu'l-Kemal M. Âkil** tarafından önce vaaz ve vaizler konusu geniş bir makalede değerlendirildi²⁹, sonra da **Hutbe Nasıl Okunmalıdır?** başlıklı bir diğer makale yayınlandı³⁰. Burada da **Omsklu Niyaz Mehmed Efendi**'nin Rusya Türkleri için yaptığı, yani hutbelerin muhtevasının düzenlenmesi, dilinin Türkçe olması isteniyordu. "*Şimdiki Makam-ı Meşihat-ı Ulyâ ile ulemâ-yı kirâm da müslümanların selâmet-i hal ve istikballeri için zemin ve zamana müsait ana diliyle birer parça irad edilmesine mümânaat etmemeli, hatta mümkün mertebe süratle bu cihet kabul olun*" mahdır, deniliyordu

İslâm Dünyası'nda **Talebeden Canpulat** imzasıyla yayınlanan bir makalede,³¹ bu derginin Türkçe hutbe okunmasına verdiği öneme karşılık, gerek matbuat ve gerekse ilgilenmesi gerekenlerin duyarsızlıkları tenkit ediliyor. Daha sonra sıradan küçük bir mahalle camiinde bir imamın hutbeyi önce Arapça olarak okuduktan sonra, çok güzel bir Türkçe ile de takdim ettiğini anlatıyor. Yazar cemaatin çokluğuna, hutbenin onlar üzerindeki görünür tesirlerine dikkat çekiyor ve yazısının sonuna bu güzel hutbeyi tam olarak zaptedemediği için üzüntülerini belirterek, metnini ilave ediyor.

İlk sayısı 30 K. şânî 1329/12 Şubat 1914'te yayınlanan **Halim Sabit**'in yönetimindeki **İslâm Mecmuası** da Türkçe hutbe konusunu des-

28. Benzer ifadeleri 1915 Ramazanında Bahkесirli **Sireti Efendi** de dile getirmişti. "*Cemaat vâlcin ne söylediğini anlamalıdır ki, bir testir hasil edebilsin. Söz muğlak, çetin söylenirse onu muhatapları duâ dinliyor gibi dinler; zevk almaz Duânın bile tesir etmesi şartlarından biri de anlamaktır. Bir insan Tavriyya karşı ne dilekler, ne yakarıklar sunduğunu, Allah'tan neler istediğini bilmelidir. Sonra Kur'an'ın manasını bilenlerle bilmeden okuyanlar arasında ecir yüzünden çok fark vardır. Hutbeler de böyledir; Bizde hutbeler yalnız dinlenir, anlaşılmaz. Çünkü onun dili Arapçadır. Hatip bir şeyler okur, cemaat boyunca dinler. Fakat o cemaat arasında -dikkat eder-siniz- birçok esneyenler, uyuyanlar bulunduğu görürsünüz! Çünkü onlar işliyorlar, anlamıyorlar!...*" **Karesi**, Nr. 16-68 (Bahkесir 27 Ramazan 1333), s. 2.

29. Ebu'l-Kemal M. Âkil, **Mesâil-i Diniyemiz ve Vaizler**, **İslâm Dünyası**, Aded 15, 16 (İstanbul 1-19, Z. kâde 1331), s. 234-236, 247-49.

30. **İslâm Dünyası**, Aded 17 (İstanbul 10 Z. hicce 1331), s. 262-265.

31. Talebeden Canpulat, **Türkçe Hutbe**, **İslâm Dünyası**, Aded 21 (İstanbul 21 Safer 1332), s. 332-334.

teklemiştir³². Ayrıca muhtelif sayılarında Türkçe yazılmış örnek hutbeler yayımlanmıştır³³. Şüphesiz İkinci Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar yapılacak ciddi bir süreli yayın taraması, bize konuyu çok daha teferruatlı olarak ortaya koyma imkânını verecektir. Bununla birlikte dönemin düşünürlerinin konuyla ilgili fikirlerini başka bazı yerlerde de bulmak mümkündür³⁴. Sonuç itibarıyla görünen odur ki, ülkemizde hutbe konusunun Cumhuriyet döneminde bugünkü şekline getirilmesinin oldukça uzun bir fikri tartışma dönemi vardır³⁵ ve bunların zaman zaman örnekler tarzında da olsa uygulamaya geçirilmesi söz konusudur³⁶.

32. Kazan'a tabi **Çistay**'da imam **Neclîp Hazretin** dört beş seneden beri Cuma ve Bayram hutbelerini Türkçe okuduğu, aynı şekildeki bir diğer imam **Şihab Hazretin** ise Arapça okumaya devam ettiği, onun da Türkçe okumasının çok gerekli olduğu hakkında **İdlî Havzası Türkçe Hutbe**, İslâm Mecmuası, Yıl 1, Aded 4 (İstanbul 13 Şubat 1329), s. 126; Gümbüşhane'den Meşhata müracaat edilerek hutbelerin Türkçe olarak okunup okunmayacağına sorulduğu, verilen cevabında bunun "**tahrimen mekrûh**" denildiği, halbuki bu görüşün isabetsiz olduğu hakkında: **Daru'l-Hilâfet Bâb-ı Fetvasının Bir İfâsı**, İslâm Mecmuası, Yıl 1, Aded 6 (İstanbul Mart 1330), s. 190; Aynı konuda Mehmed Bahaeddin, **Makam-ı İftanın Bir Fetvası Münasebetiyle**, İslâm Mecmuası, Yıl 1, Aded 9 (İstanbul Nisan 1330), s. 261-266. Bu makalede kaynak eserlere müracaat edilerek, Türkçe hutbenin okunabileceği savunuluyor.
33. Halim Sabit, **Hutbe**, İslâm Mecmuası, Yıl 1, Aded 1 (İstanbul 30 K. sâfı 1329), s. 27-29. Buradaki hutbe Türkçe ve Arapça kısımları içeren bugünkü örnekleri benzerindedir. Aynı şekilde, Şeyh Edebalî, **Hutbe**, İslâm Mecmuası, Yıl 1, Aded 17, 18, Yıl 2, Aded 19, 21 (İstanbul 28 Muharrem, 13 Safer, 27 Safer, 26 R. evvel 1333), s. 467-469, 485-487, 500-502, 541-543. Tamamı Türkçe hutbeler; (Mahkeme-i Evkaf Müşaviri) Uryani-zâde Ali Vahid, **Köy Hatibinin Bayram Haftası Hutbesi**, İslâm Mecmuası, Yıl 2, Aded 33, 34 (29 Ramazan, 15 Şevval 1333), s. 725-727, 743-745. Muhtemelen bu iki hutbeyi de içeren on hutbeden oluşan aynı yazarın bir de hutbe kitabı bulunmaktadır. **Türkçe Hutbeler**, İstanbul, H. 1336/R. 1334/1918, 448.
34. Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, İstanbul 1331, s. 320'de: "*Kezâlik hutbelerinin zemin ve zamana muvâfık bir sûret-i müstahseneye ifrâğı pek ziyade fâide-bahş olabilir. Hutbeler Arapça başlanmalı ve elisine-i mahallîyye üzerine devam etmelidir.*" derken bu konuda ulaşılmak istenen genel hedefi ortaya koymaktadır. Abdullah Cevdet ise, kendi hazırladığı bir ankete cevap verirken (6 Haziran 1918), "*Cuma günleri hutbelerinin Arapçayı anlamayan Türk cemaatine Arap dilinde okunması kadar ve aklı-selimi ızyan ve ikraha sevkedir bir şey yoktur*" der. M. Şikri Huzioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, 1981, s. 310. Tunalı Hilmi Bey ve Ziya Gökalp de hutbelerin Türkçe okunmasına taraftarlardır. Bkz. Yağmur Say, "**Bir Şart-Bir Dilek**" Adlı Broşür ile "**Bayburd Müslüman Dilerdirmezler Cemiyeti**" Hakkında Bir İnceleme Denemesi, Belleten, c. LVI, S. 216 (Ankara Ağustos 1992), s. 543; Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul, 1977, s. 165.
35. Dergilerde tek tek yayınlar yanında Osmanlı son döneminde Türkçe hutbe kitapları da yayımlanmaya başlamıştır. Bkz. Uryani-zâde Ali Vahid, **Türkçe Hutbeler**, İstanbul, H. 1336-R. 1334/1918; (Mehmed) Hayri Hacı, **Hutbe Hocası**, İstanbul, 1341; Bandırmalı-zâde Yusuf Münib, **Türkçe Hutbeler**, İstanbul, 1341; İsmail Tahsin, **Türkçe Hutbeler**, İstanbul, 1341-1339.
36. Kazan bölgesinde mahallî lehçe ile Türkçe hutbe okunmasının 1900'lerden itibaren ve özellikle 1910'lar civarında bir çok örnekle gerçekleştirildiğini ifade etmiştik. Eski Osmanlı coğrafyası ve o sıradaki Osmanlı ülkesi için birkaç örnek; Belgrad'da Bayraklı Camii İmamı ve Hatibi 1327 Ramazan/Eylül 1909'dan itibaren mev'zia kısmı Türkçe hutbeler okumaya başlamıştır (**Sırat-ı Müstakim**, Aded 74, s. 345-

Hutbelerin Türkçe kısımlar ihtiva eder şekilde okunmasına, konunun resmî sahibi **Meşihat Makamı**'nın tutumu da incelemeye değerdir. Bizim tesbitlerimize göre **Musa Kâzım Efendi** 12.7.1910'da Şeyhulislâm olduğunda, **Tanin** gazetesine **Meşihat-ı Ulyâ'nın Mühim Bir Kararı** başlığı altında, hutbelerle ilgili esaslı bir düzenlemenin yapılacağı, bunun için mütehassıslardan oluşan bir komisyon kurulduğunu bildirdi ise de, anlaşılan bu girişim bir sonuç vermemiştir³⁷. Daha sonra Mart 1914 dolaylarında Meşihat'ın Türkçe hutbe okumanın **tahrimen mekruh** olduğu fetvasını verdiği belirtilmektedir³⁸. Tabiiyatıyla bu fetvânın tam olarak görülüp, incelenmesi gerekir. Yani Meşihat'ın fetvâsının tamamı Türkçe mi, yoksa Türkçe kısımlar içeren hutbeler için mi olduğunu iyice belirlemek ve bir değerlendirmeye gidilecekse, ondan sonra gitmek gerekir.

Cumhuriyet'e gelindiğinde, onun kurucuları bu konuyu nihai çözüme ulaştırma başarısını gösterdiler. Nitekim, **M. Kemal Atatürk** 1 Mart 1922'de **Meclis**'te yaptığı konuşmada, hutbeler ve hatiplere temas ederek, esaslı bir düzenleme yapılması konusundaki fikirlerini ortaya koydu³⁹. Atatürk bundan bir sene sonra 7 Şubat 1923'te **Balıkesir**'de daha önce de adı geçmiş olan **Zağnos Paşa Camii** minberinden halka bir konuşma yaptı (hutbe okudu). Burada kendisine sorulan bir soru üzerine hutbelerin tamamen Türkçe okunmasının gereğini vurguladı⁴⁰. Şubat 1925'te TBMM hutbelerin Türkçe okunması konusunu yeniden gündemine aldı. Konu tartışıldı⁴¹. Bunun üzerine **Diyanet İşleri Riyaseti**, teşkilâtına gönderdiği 4 Haziran 1341/1925 tarih ve 2955 umumî, 642 hususî numaralı genelgesiyle hutbelerin mev'iza kısımlarının Türkçe okunmasını istedi⁴². Bir taraftan da **Ahmed Hamdi Akseki**'ye bir hutbe kitabı hazırlaması görevi verildi. Onun tarafından hazırlanan **Türkçe Hutbe** adlı eser 1927'de ilk

346); Daru'l-Fünûn-ı Osmanî Edebiyat Şubesi son sınıf öğrencisi İsmail Sıdkı Efendi Silistre'de 1329H. Ramazan Bayram hutbesini (Eylül 1911) Hardele ve salveleden sonra Türkçe okumuştur (**Sırat-ı Müstakim**, Aded 163, s. 107-108); İstanbul'da bir mahalle camii'nde Mayıs 1913'te Türkçe hutbe okunduğu (**İslâm Dünyası**, Aded 6, s. 88); Daha önce Bayezid'de bir camide Arapça hutbeden sonra Türkçe hutbe okunduğu gibi, şimdi de Kocamustafa Paşa'da başlandığı (Aynı Dergi, Aded 10, s. 155); Nihayet bir diğer mahalle camii'nde okunduğu hk. (Aynı Dergi, Aded 21, s. 332-333).

37. Alimcan el-İdrisi, **Hutbelere Dair**, Sırat-ı Müstakim, Aded 120 (20 Z. hicce 1328), s. 263 vd.
38. **Daru'l-Hilafet Bab-ı Fetvasının Bir İftası**, İslâm Mecmuası, Yıl 1, Aded 6 (İstanbul 1330), s. 190-191.
39. Mehmet Bulut, **Birinci ve İkinci Dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Din Eğitimi Din Hizmetleri ve Dinî Yayın Konularında Yapılan Müzakereler Üzerine Bir Araştırma**, Ankara 1991. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 59 vd. Ayr. bkz. K. Öztürk, **Atatürk'ün TBMM Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları**, c. II, s. 745.
40. Kemal Aytaç, **G.M.K. Atatürk Din Politikası Üzerine Konuşmalar**, Ankara, 1986, s. 103-105.
41. M. Bulut, A.g.tez, s. 159 vd.
42. Abdülkadir Sezgin, **Cumhuriyet Döneminde Dinî Hayatın Mesecelerinin Tarihi Kökenleri**, Ankara, 1990. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 15, 52.

baskısı yapılarak ülke genelinde hutbe dilinin Türkçe olması mümkün oldu⁴³. Dönemin ve Cumhuriyet'in ilk Diyanet İşleri Reisi bu esere yazdığı **Mukaddime**'de yapılanları ve sebeplerini şu ifadelerle özetliyordu: "*Huabenin tamamın Arapça okunması, hutbelerdeki mev'izalardan müstefid olmak isteyen ve lisan-ı Arabiye vâkıf olmayan müslümanların şu dindârâne emeline imkân vermemektedir. Binaenaleyh hem mezâhib-i âliye-i İslâmiyyeye ve ile'l-yevm müslimîn beyninde carî icmâ-i amelîyyeye muhalefet etmemek, hem de temennî edilen gayeyi elde edebilmek için hutbelerin (Zikrullah, salâtü selâm gibi) erkânı müstemil olan kısmı, lisan-ı dinî olan Arabî ile edâ edilerek erkân-ı hutbe tamam olduktan sonra mev'iza kısmının memleketimizde Türkçe okunması, daha doğrusu okunan âyât-ı kerime ve ahâdis-i şerife mealleri Türkçe izah edilmesi muvafık görülmüştür*"⁴⁴.

Balikesir'de Karesi gazetesi penceresinden aksettiği kadarıyla dinî hayat dediğimizde, üzerinde durmamız gereken bir konu da dinî bayramlardır. Türk-İslâm toplumlarında bayramlara özel önem atfedilmiş, onların sevinç günleri olmaları temin edilmeye çalışılmıştır. Fakat günümüzde de, yer yer gündeme getirildiği üzere, öncelikle hangi günün bayram olduğunun bilinmesi gerekir. Osmanlı dönemine bakıldığında, bayramlar ve kandil gecelerinin, yeni yılın ve Ramazan başlangıcının tesbitinin, üzerinde dikkatle durulan konulardan biri olduğu görülür. Burada karşımıza hilâlin görülmesi, **rû'yet-i hilâl** konusu çıkar. Bu Arapça kelime, atalarımızın dinî yönlerinin kuvvetini göstermesi bakımından dikkate değerdir ki, Araplardan çok Türkler arasında umumileşmiş ve hayatımızın bütününe nüfuz ederek bayrağımızda simgeleşmiştir.

Asr-ı Saâdet'te ve daha sonraki dönemlerde, Kur'an'la Hz. Peygamber'in hadislerinin gereği olarak, hilâlin görülmesi ve buna göre ayların başlatılması, mübarek günlerle gecelerin tesbiti uygulaması yapılmıştır. Daha sonra gelişen Astronomi bilgisiyle ve fukuhanın fetvasıyla, hesaplara itibar edilmiş, bunun için namaz vakitlerini belirlemek üzere muvakkitler tayin edilerek, camilerin yanında **muvakkithaneler** oluşturulmuş, kamerî ayların hilâllerini bildiren **gurrenâmeler** tanzim olunmuşsa da, Ramazan ve Şevval hilâllerinin tayinleri konusunda, hesaplardan ziyade rû'yetle isbat hususunda ısrar edilmiştir. Cumhuriyet dönemine kadar bu hususta, devletin görevlendirdiği râsıt veya sıra-

43. Diyanet İşleri Riyaseti'nin 3 numaralı yayını olarak neşredilen **Türkçe Hutbe** (İstanbul 1345/1927) o dönemdeki reis **Rifat Efendi**'nin bir **Mukaddime**'siyle çıkmış, hutbelerin yazarı kaydedilmemiştir. Ertesi yıl aynı şekilde bir defa daha basılan bu kitap 51 hutbeyi içerir. Bu iki yayında da yazar adı gösterilmemiştir. Eserin üçüncü baskısı **Yeni Hutbelerim** (İstanbul 1355/1936-1937), iki cilt halinde 72+79: 151 hutbeyi içerir ve yazarının **Ahmed Hamdi Akseki** olduğu açıkça gösterilir. Ayr. bkz. G. Jaschke, **Yeni Türkiye'de İslâmlık**, çev: Hayrullah Örs, Ankara, 1972, s. 43 vd.; Osman N. Ergin, **Türk Marif Tarihi**, İstanbul, 1977, c. V, s. 1939-1947; Abdullah Manaz, **Atatürk Reformları ve İslâm**, İzmir, 1995, s. 205-210.

44. **Türkçe Hutbe**, İstanbul, 1928, s. 5-6.

dan müslüman vatandaşın başlayıp kadı, Şeyhülislâm, Sadrazam ve Pa-
 dışaha kadar ulaşan bir zincir devreye sokulmuştur. Şayet Ramazan hilâli
 görülemediyse, bu takdirde de Şaban ayının otuz gün olduğu, **tekmîl-
 î selâsin** düşüncesine itibar edilerek daha sonra Ramazan başlatılmıştır.
 Günümüzün gelişmiş teknik bilgilerinden istifadeye alışmış ve sonuç
 itibarıyla çok uzun yıllardan sonra bile, Ramazanın hangi gün başlayıp,
 hangi gün bayram olacağını bilen sade müslümanına anlatılması güç olan
 bu uygulamada, tabiatıyla her zaman, akşam namazından sonra Ramazan
 başladığı, dolayısıyla hemen bu yatış namazından sonra teravihin, ertesi
 gün de farz orucun başladığı topluma duyurulamayabilirdi. Hatta ertesi
 günü güneş doğduktan sonra Ramazan olduğu ilan edildiği gibi, daha karışık bazı durumlar da ortaya çıkabilirdi⁴⁵. Bunun küçük bir örneğinin
 1334/1916 Ramazanında Balıkesir’de de yaşandığını Karesi gazetesinden
 öğreniyoruz. Gazetenin bu konudaki kaydını aynen veriyoruz: “*Bayram
 ne gün? Geçenlerde İzmir’den celbolunan ilâm-ı şer’iye göre Ramazan-ı
 şerifin gurrresi Cumartesi gününden sabit olduğu anlaşılmıştır. Şu halde
 tekml-i selâsin itibarıyla bayram yarından sonra (yani pazartesi günü)
 olacaktır. Şayet bu akşam [hilâl] görülebilirse bayramın yarınki pazar
 günü olması da muhtemeldir*”⁴⁶. Nitekim gazete de normalde Pazartesi
 günleri yayımlandığı halde, ya o gün veya pazar günü bayram olmasının
 muhtemel bulunması dolayısıyla bu sayısını, daha önceden Cumartesi-
 si’den çıkarmış ve bu durumu da ayrıca kaydetmiştir.

Karesi sütunlarında Ramazan ve Bayramla ilgili başka bir takım ya-
 yınlar da dikkati çekmektedir. Nitekim 1916 Ramazanda **f i t r e** miktar-
 ları şu şekildedir:

45. Musa Kâzım Efendi’nin Şeyhülislâmlığı döneminde bizzat onun huzurunda böyle bir duruma şahit olduğuna Kamil Miras (**Ramazân Musahabeleri**, İstanbul, 1949, s. 7-8) anlatmaktadır. Buna göre Şeyhülislâm’a iftara giden K. Miras, iftar sonrasında İstanbul Kadısıyla Fetva Emininin gelerek Şeyhülislâma bir şahidin Şevval hilâlini gördüğünü söylediğini, dolayısıyla ertesi günü bayram yapmanın gerektiğini bildirdiler. Fakat Ramazan başlangıcı da tekml-i selâsin ile olduğundan, bu durumda oruç süresi 28 gün oluyordu. Şeyhülislâm hiddetlendi ve “*Bu adamın şahâdetini kabul etmeyin. Sonra tarih Musa Kâzım Şeyhülislâmlığında Ramazânı 28’e indirdi diye kaydeder*” demiştir. Ayr. bkz. M. Özgü Aras, **Ramazân Orucunun Hilâl ve Kamerî Sene ile Emredilmesindeki Hikmetler**, Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü Yılığ 1973, s. 39-44, 1247/1832 Ramazan ve Bayramıyla ilgili enteresan bir örnek için bkz. **Takvim-i Vekâyî**, Aded 15, 17 Ramazan 1247. Bu konunun Osmanlı dönemindeki durumu ileride daha geniş olarak ve Arşiv kaynaklarına dayanarak açıklanmaya çalışılacaktır.
46. **Karesi**, Nr. 14-118, 28 Ramazan 1334. Gerçekten de Balıkesir’de 1916 Ramazan Bayramı 31 Temmuz Pazartesi günü olarak kabul edilmiştir. **Karesi**, Nr. 15-119, 8 Şevval 1334. Balıkesir’de 1333 H./1915 Ramazan’ının “tekmîl-i selâsin” itibarıyla 14 Temmuz Çarşamba günü başlatıldığı hakkında bkz. **Karesi**, Nr. 13-65, 7 Ramazan 1333. 1917 Ramazan Bayramına Şevval hilâli Cuma gecesi kasabamızın birçok yerinden görüldüğünden Cuma günü Bayramı yapıldı. **Karesi**, Nr. 12-168, 10 Şevval 1335.

Buğdaydan	8 guruş	20 para
Arpadan	13 guruş	-- para
Üzümden	20 guruş	-- para. ⁴⁷

Karesi, bayramdan önceki son sayısında bayram namazı vaktini ilan ederken, aynı zamanda müslümanların Ramazan Bayramlarını da tebrik ediyor⁴⁸. Daha sonraki sayısında da resmî **bayramlaşma** (**muâ-y e d e**) törenini anlatıyor⁴⁹. Bayramlaşmanın yapıldığı, bayramın birinci günü, herhalde uğuruna inanılarak, **Kelektarla** diye adlandırılan mahalde **Daru'l-Muallimin** binasının temeli, ileri gelenlerin iştirakiyle ve kurbanlar kesilerek atılıyor. Törende şehrin müftüsü tarafından güzel bir dua da yapılıyor. Bu vesile ile Karesi gazetesinin Ramazan dolayısıyla bir kısım dinî içerikli makaleye sütunlarında yer verdiğini de belirtmemiz gerekir. Örnek: Hasan Basri (Çantay)'nin İhtikâr, V. Nazmi'nin Ramazan, Abdullah Es'ad'ın Bir Hadis-i Şerif'i v.b.⁵⁰.

Bilindiği gibi müslümanların biri Ramazan ve diğeri de Kurban olmak üzere iki dinî bayramları vardır. Ramazan ayı ve onu takip eden bayramın Karesi sütunlarına akislerini yukarıda değerlendirdik. Karesi'de Kurban bayramı da, bayramın hangi gün olduğunun tesbiti ve resmî bayramlaşma töreninin yapılması olarak geçmiş bulunmaktadır. Buna göre Zilhicce ayının ilk günü Cuma olup, 10 Zilhicce Kurban bayramı olacağına göre, bir hafta sonraki Cumartesi arafe, Pazar günü de (8 Ekim 1916) bayram olmuştur. Bayramın birinci günü namazdan sonra, Hükümet binasında Mutasarrıfın katıldığı resmî bayramlaşma töreni icra edilmiş, katılanlara ikramda bulunulmuştur⁵¹.

Ülkemizde, birçok İslâm ülkesinde de olduğu gibi, halen **Mevlud**, **Regaib**, **Mirac**, **Berat** kandilleriyle **Kadir gecesine** özel bir önem atfedilir. Bu geceler manevî hayatımızın muhasebesinin yapılmaya çalışıldığı, daha iyiyi, güzeli; Yüce Yaratıcı'nın rızasına ulaşmaya gayret edildiği zaman dilimleri olarak değerlendirilirler⁵². O gecelerde Balıkesir camileri ve mineraleri ışıklandırılmış, imkânlar ölçüsünde manevî hayatlar güzelliklerle doldurulmaya çalışılmıştır. **Beraat** kandili gecesini (16 Haziran 1916) **Zağnos Mehmed Paşa Camii**'nde askerler tarafından kalabalık bir cemaatin iştirakiyle **M e v l u t** okunarak, savabı şühedânın ruhlarına gönderilmiştir. Bu vesile ile bizim, işaret etmeden geçmek istemediğimiz bir nokta da Karesi gazetesinde kandil geceleriyle ilgili duyuru ve kutlamalardaki duygu zenginliğiyle, dildeki sadeliktir⁵³.

47. Karesi, Nr. 13-117, 23 Ramazan 1334.

48. Karesi, Nr. 14-118, 28 Ramazan 1334.

49. Karesi, Nr. 15-119, 8 Şevval 1334.

50. Karesi, 13-117 ve 14-118 numaralı sayılar, Ramazan 1334.

51. Karesi, Nr. 24-128, 18 Z. hicce 1334. Karesi'nin bir önceki sayısı 5 Z. hicce'de çıkmış, gazete arada çıkmaması gereken sayısını bu defa Bayram dolayısıyla iptal etmiştir.

52. Karesi, Nr. 4-108, 12 Recep 1334; Nr. 7-111, 4 Şaban 1334; Nr. 9-113, 18 Şaban 1334.

53. Örnekleri için bkz. **EK II**. Diğer örnekler: Nr. 3-159, 29 Recep 1335; Nr. 6-162, 20 Şaban 1335. Velâdet Kandilinin ilçelerde kutlanmasına bir örnek olarak 7 Ağustos

Bilindiği gibi yardımlaşma, dinimizin büyük önem verdiği konulardan biridir. İslâma göre müslüman toplumu bir vücut gibidir ve bu vücudun en küçük azasının sağlığı, bütün vücut açısından önemlidir. Bu önemi iyi kavrayan müslümanlar, çeşitlerini saymak bile bu çalışmanın sınırlarını zorlayacak, hayatın her alanını kaplayan yardımlaşma kurumları oluşturmuşlardır. Bizim incelediğimiz 1916-1917 yılları da Balıkesir için sıkıntılı senelerdir. Yakın ve uzak geçmişten beri Balıkesir ülkenin terkedilen yörelerinden, Kafkaslardan, Rumeliden önemli göçler almıştır. Şimdi de Birinci Dünya Savaşı'nın, çok yakınında cereyan eden Çanak-kale savaşlarının tesirlerini derinden hissetmektedir. Bu durum Balıkesir'de ne gibi gelişmelere neden olmuştur? Karesi gazetesinde bu konuda da ilginç bilgiler bulmaktayız.

Y e t i m (çoğulu e y t â m)'ler her dönemde müslümanların şefkat kanatlarını üzerlerinde hissetmişlerdir. Bir yazımızda **Mithat Paşa**'nın müslüman olan olmayan ayrımı yapmaksızın, bütün yetim çocukları içeren, ilkinin 1864 başlarında Niş'te kurduğu **İ s l a h h â n e l e r** den bahsetmiştik⁵⁴. Yetim, güçsüz çocuklar için bu sırada Balıkesir'de gerçekleştirilen bir faaliyeti de, dinî hayat içerisinde özlü bir biçimde değerlendirmek isteriz.

Edremit kaymakamı **Hicabî Bey**, kaza dahilinde asker, şehit, kimse-siz ve fakir ailelerin çektikleri sıkıntıya ve özellikle bunların çocuklarının sıkıntılarına bir çare bulunması hedefine yönelik olarak çalışacak bir komisyon kurmuştur. Hemen çalışmaya başlayan komisyon bir miktar para toplamıştır⁵⁵. Karesi gazetesinin 37-141 sayılı ve 21 R. evvel 1335/15 Ocak 1917 tarihli nüshasında **Pek Hayırlı Bir İş** başlığıyla yer alan makalede bu alanda daha sonraki gelişmeler ele alınıyordu. Buna göre; Şehit çocuklarını bakımları ve ileriki hayatlarına yetiştirilmeleri, ülke halkının tamamına düşen önemli bir görevdir. Yurdumuzun birçok yerinde bu alanda değişik teşkilâtlar oluşturulmuştur. Balıkesir'in bu sahadaki eksikliği de **Edremit Kaymakamı Hicabî Bey**'in girişimi ile giderilme yoluna girmiştir. Hicabî Bey'in kendisinin 25 lira vererek başlattığı bu hayırlı işe, kaza ahalisinin imkânları müsait olanları büyük bir istekle katılmışlar ve ilk anda 391 lira toplanmıştır. Ayrıca yılda 153 lira da aidât toplanması taahhüt altına alınmıştır. Kısa sürede toplanan ve teahhüt edilen miktar-

1332'de Gönen'den gönderilen ve Karesi sütunlarında yer alan bir haberi görüyoruz. Buna göre; Bu mübarek günde saat beşte (ezanî saat) ileri gelen memurlar, ulema, eşraf, kasabanın önde gelen diğer insanları, kalabalık bir halk topluluğu ve öğrenciler Hükümete gelmişler, burada dualar yapılmış, hayırlı olması dileğiyle yenilenen Gazhane binası bugün açılmış, Yıldırım Nümune Mektebi'nin eksikliklerinin giderilmesi yolunda geniş bir tuzirâta başlanmıştır. **Karesi**, Nr. 18-122, 29 Şevval 1334.

54. Nesimi Yazıcı, **Tanzimat Döneminde Yetim Mallarının Korunmasına Yönelik Yasal Düzenlemeler ve Bazı Uygulamalar**, XII. Vakıf Haftası Kitabı, Ankara, 1995, s. 45, 54; Ayr. bkz. M. Hüdai Şentürk, **Osmanlı Devleti'nde Bulgar Meselesi (1850-1875)**, Ankara, 1992, s. 166 vd.; İbrahim Ateş, **Bursa'da İnegöllü Saffet Beyin Yaptığı Dullarevi**, XII. Vakıf Haftası Kitabı, s. 25-40.

55. **Karesi**, Nr. 29-133, 23 Muharrem 1335.

ların 1000'er liraya ulaşacağına kuvvetle inanılmaktadır. Karesi gazetesi ilk haber olarak duyurduğu bu girişim dolayısıyla, **Sancak Mutasarrıfı Süreyya Bey**'in bu hamiyet sahiplerine teşekkürlerine de yer vermektedir. Bu hayırlı teşebbüs daha sonra da gelişmiş ve uğurlu olması dileğiyle Mevlud Kandili günü, 26 Ocak 1918'de Edremit'te tamir edilerek hazırlanan Aziziye İbtidaisi'nde, bir yatılı **Yetim Yuvası (Darul-Eytâm)** açılmıştır. Bu münasebetle çok duygulu bir dören de yapılmıştır⁵⁶.

Balıkesir'de yetim çocuklarla ilgili yapılanlar bundan ibaret değildir. Daha önce de **Sancak İdare-i Hususiye'si Balya Maden Kumpanyası**'nda sancak kazalarından 30 yetim-kimsesiz çocuğun elektrikçilik, demircilik, doğramacılık ve diğer bir kısım sanatlarda yetiştirilme imkânlarını sağlamıştır⁵⁷.

Bu dönemde Balıkesir'de gerek muhacirler ve gerekse bir kısım yerli halk arasında geçim sıkıntısının sürmekte olduğu görülüyor. Kış iyice bastırıldığında bu güçsüzlerin durumu daha da sıkıntılı bir hal almıştır. Bunun üzerine ihtiyaç sahiplerine hiç değilse bir sıcak yemek temin etmenin yolları aranmaya başlanmıştır⁵⁸. Bu iş için **İt'âm-ı Fokarâ Komisyonu** oluşturulmuş ve gelişen çalışmalar neticesinde 9 Mart 1917 cuma gününden itibaren şehrin üç yerinde sıcak yemek dağıtımı gerçekleştirilmiştir. Karesi yayınladığı dikkat çekici bir ilanla Balıkesir'lileri bu çalışmalara maddî ve manevî imkânları ile katılmaya davet etmiştir⁵⁹. 25 C. evvel 1335/19 Mart 1917 tarihli (Nr. 46-150) Karesi'den öğrendiğimize göre, kısa sürede gelişen yemek dağıtım faaliyeti, Balıkesir'de günde 3000 kişiye ulaşmış, Edremit'te 1800'ü bulmuştur. Sancağın diğer merkezlerinin de bu faaliyete katılmaları beklenmektedir. Bu hayırlı hizmet zaman içerisinde daha da düzenli bir şekle sokulmuştur. Nitekim 49-153 numaralı Karesi (16 C. âhir 1335) bu konuda geniş bir makale yayınlamış ve örnek olması dileğiyle, hem yardım yapanların isim ve yardım miktarlarını, hem de gün gün dağıtılan yemek miktarını göstermiştir. Buna göre; Günlük yemek alanların sayısı 3245'e ulaşmıştır. Bu hayır işinde herkes üzerine düşeni yapmıştır. Nitekim **Edremit Posta Sürücüsü Kadir Ağa** 3245 kişinin tamamına bir gün nohutlu bulgur pilavı pişirtirmiş ve bizzat kendi eliyle tevzi etmiştir. Yemek alan sayısı 3500'e ulaştığında Komutan **Hamdi Bey** bir vagon dolusu odun temin ederek bu faaliyete katılmıştır. Gazetede diğer hamiyet sahiplerinin de isimleri yer almaktadır⁶⁰. Balıkesir'de bu sırada müşterek katkılarla oluşan yalnız bu hizmetler değildir. **Okuma Yurdu, Misafir Odası, Nümune Mektebi Kütüphanesi**'ni de bu arada saymak gerekir.

56. Karesi, Nr. 36-162, 7 R. âhir 1336.

57. Karesi, Nr. 1-105, 21 C. âhir 1332.

58. Karesi, Nr. 42-146, 26 R. âhir 1335/19 Şubat 1917. Gazete yemek dağıtımının birkaç gün içinde gerçekleşebileceğini ifade ediyor.

59. Karesi, Nr. 45-149, 18 C. evvel 1335.

60. Karesi, Nr. 50-154, 23 C. âhir 1335.

Karesi gazetesinin 46-150 numaralı sayısında yer alan bir haber ise, hem o sıradaki sosyal hayatı ve hem de, yardımlaşmanın temini için her fırsatın değerlendirildiğini göstermesi bakımından enteresandır. **Mutasarrıf Süreyya Bey**'in nezaretinde 20 Nisanda **Koşu Çınarı** mevkiinde evlâd-ı şühedanın yararına bir at koşusu tertip edilmiştir. Şartnamesinin gazetede geniş biçimde yer aldığı bu koşuda, çeşitli boy atlar yanında, halkı eğlendirecek bir kısım müsabakalar da gerçekleştirilecektir ki, bunlar merkep, yaya, çuval ve yağlı direk müsabakalarıdır⁶¹.

Dinî hayatın bir parçası şeklinde nitelenebilecek olan din eğitimi ve bunun yapıldığı yer olan **medreseler** konusu da Karesi gazetesinde önemli bir yer tutmuştur. Nitekim **Sirefi** imzasıyla yayınlanan iki makalede medreseler oldukça geniş bir tabiiye tabi tutulmuştur⁶². Buna göre medreselerin bugün içinde buldukları durum üzüntü verecek derecededir. Bunun sebebi ilim ve feanın medreselerden kalkmasıdır. Fakat medreselerdeki gerilik yalnızca kendilerini ilgilendirmemekte, bütün milleti yakından alâkadar etmektedir. Şimdi Şeyhülislâmlık makamı, medrese programlarını yeniden düzenleyerek İstanbul'daki medreseleri **Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi** adı altında birleştirmiştir (Ekim 1914). Bunun tâlî şubeleri taşralarda açılacaktır. Yazar, daha önce de belirttiğimiz gibi bir şubenin de Balıkesir'de açılmasını arzu ediyoruz, diyor. **Sirefi Bey**'in bu temennisi Balıkesir için 1916-17 ders yılında gerçekleşti⁶³. Biz Karesi'deki bilgiler sayesinde hem Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye'nin Balıkesir şubesini öğreniyoruz, hem de bu medresenin taşradaki bir örneği konusunda şimdiye kadar hiç bir yerde yayınlanmamış orijinal bilgiler ediniyoruz. Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye'nin şubesi olan **Balıkesir Medresesi**'ne kayıt, kabul şartları; **Yağcıları-zâde Halil Fevzi Efendi**'nin buraya müdür tayini; 4 Kasım 1916'dan itibaren medresenin tadil edilip hazırlanan Daru'n-Nâfia'da öğretime devam ettiği; Medrese müdürü Halil Fevzi Efendi'nin başarısından dolayı Meşihatça taltifi gibi konular Karesi'de yer almaktadır⁶⁴.

1916-1917 Nisanı arasındaki dönem için Balıkesir'de dinî hayat konusundaki kayıtlarımızı burada kesiyoruz. Bununla birlikte 1915 yılı başına ait bizce enteresan olan bir kaydı da burada son olarak vermeyi uygun bulmaktayız:

61. Gerçekleştiği hk. **Karesi**, Nr. 51-155, 30 C. âhir 1335. Öğrencilerin kır gezisi için bkz. **Karesi**, Nr. 2-158, 22 Receb 1335. **İkbahar Tenezzühü**.
62. **Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi**, Karesi, Nr. 52, 4 C. âhir 1333; Nr. 1-52, 11 C. âhir 1333. Ayr. bkz. **Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesiyle Taşra Medarisî Hakkında Nizamnâme**, Karesi Nr. 27-183, 28-184, 29-185, tarih 3, 10, 17 Safer 1336.
63. Bkz. Nesîmi Yazıcı, **Osmanlıların Son Döneminde Dingörevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler**, *Diyanet Dergisi*, c. XXVII S. 4 (Ankara Ekim-Kasım-Aralık 1991), s. 98-100; N. Yazıcı, **Son Dönemde Karahisar-ı Sahib Medreseleri ve İslâh-ı Medâris Uygulaması**, *Belleken*, c. LVIII, S. 223 (Ankara Aralık 1994), s. 635-657.
64. Bkz. **Karesi**, Nr. 17-121, 22 Şevval 1334; Nr. 21-125, 19 Z. kâde 1334; Nr. 27-131, 9 Muharrem 1335; Nr. 49-153, 16 C. âhir 1335; Nr. 14-170, 24 Şevval 1335. Medreselerle ilgili diğer haberler: Nr. 2-106, 28 C. âhir 1334; Nr. 41-145, 19 R. âhir 1335.

"Buharî ve Şifâ-i Şerîf Hatmî

Ordumuzun muvaffakiyeti ve şüheddâ-yı İslâmiyenin şâdî-i ruhu için ulemâ-ı muhterememiz tarafından Buharî-i Şerîf, Şifâ-i Şerîf kıraat ve hatm edilerek, Cuma günü dahi (1 Ocak 1915) Hoca Ali Cami-i Şerîfi'nde büyük bir cemaat huzurunda Müftü Efendi hazretleri tarafından Arapça pek belîğ bir hatim ve muvaffakiyet duası irad edilmiş ve askerlerimizin mansur ve muzaffer ve düşmanlarımızın yakında makhûr ve perişan olmaları duâları da Dergâh-ı İzzet'e ref' ve isâli olunmuştur"⁶⁵.

Şüphesiz seksen yıl öncesinin Balıkesir'inde dinî hayat bunlardan ibaret değildir. Bizim kaydettiklerimiz yalnızca Karesi gazetesine akse-denlerdir. Bu makale herşeye rağmen, geçmişe bir pencere açma denemesinde bulunduysa, bunun nedeni, hem konunun önemi ve hem de araştırmacıların dikkatlerini mahallî tarihin ihmal edilemez kaynaklarından biri olan vilâyet gazetelerine çekme arzusudur.

EK -I- Karesi, Nr. 12-116, 16 Ramazan 1334

"Ramazan Vaazları

Gazetemiz öteden beri Ramazan vaazlarıyla bir hayli uğraşmış, vaazların nasıl verilmesi lâzım geleceğini uzun uzadıya teşrihe çalışmıştı. Bu kere memnûniyetle haber aldık ki, Meşihat-ı Celîle-i İslâmiye'nin tanzim ve irsâl buyurduğu bir vaaz programının ihtivâ ettiği bütün mebâhîs Müftü Efendi hazretleri tarafından memleket hocalarına taksim edilerek, bunlar ona göre büyük cami-i şerîfte icra-yı vaaza başlamışlardır. Her gün öğleden sonra devam eden bu vaazlar halkın ihtiyacât-ı ruhiyyelerine teşâbuk ettiği için Cami-i Kebîr'i büyük bir cemaat ile doldurmaktadır. Ramazan-ı Şerîfin birinci Pazar gününden düne kadar icra edilen ve edilecek olan mevâize ait bahisler ve vaizlerin esâmisini mübeyyin cetvel suretini ber-vech-i zîr nakl ve derc ediyoruz. Cenab-ı Hak muvaffakiyet ve hüsn-i tesir ihsan buyursun, âmîn.

Abdullah Es'ad Efendi: Müskirâtın hürmeti; Gasp ve sirkat; Mekârim-i ahlâk ve netâyici; Atâletin seyyiât ve mazarratı (Ramazan-ı şerîfin birinci Pazar gününden beşinci Perşembe gününe kadar takip ve ikmal edilmiştir).

Müftü-zâde Hakkı Efendi: Salât-ı mefrûza; Savm; Hacc; Zekât; Cihad ve esrârı ve hükmetleri (Altıncı Cuma gününden onuncu Salı gününe kadar).

65. Karesi, Nr. 37, 17 Safer 1333.

İbrahim Bâkır Efendi: Vücûd ve vahdet-i Bâri; Sıdk-ı nübüvvet-i Risâlet-penâhî; Din ve imanın menâfi-i dünyevîyye ve uhrevîyyesiyle fevâid-i ictimâîyyesi, akâid-i sahîha, din-i İslâm bir din-i fitrîdir; İslâm'da kaza, kader ve tevekkülün hakikati; Uhuvvet-i diniyye, ittihat ve vifâkın menâfi, iftirakın mefâisidi (Ramazanın 11. Çarşamba gününden dünkü güne kadar devam ve takip edilmiştir).

Sultanî Ulûm-ı Diniyye Muallimi İbrahim Naci Efendi: Kumarın ve lehv ve lu'biyyâtın hürmeti; Katl-i nefis ve inihâr; Tesettür-i nisvân; Mezveret; Sa'y ve amelîn nazar-ı Şer'de mevkii ve mergûbiyyeti (Bugünden itibaren Ramazan-ı Şerif'in 20. Cuma gününe kadar).

Müftü-zâde Abdülgafûr Efendi: Ticaretin nazar-ı Şer'de mevkii; Nezâfet ve taharet; Teâvün, adalet, zulümden mücânebet; Takva ve Havfullah; Tevbe ve şerâti-i kabulü (21. Cumartesi 25. Çarşamba).

Abdullah Es'ad Efendi: Sıdk ve istikâmet; Seha ve buhl; Nemîme ve gıybet; Kizb; Taharet-i maddiyye ve maneviyye (26. Perşembe gâye-i Ramazan).

EK -II- Karesi gazetesinden kandil geceleri tebrik örnekleri.

Karesi, Nr. 7-111, 4 Şaban 1334.

"Mubarek Mirac Gecesi: Geçen Pazartesi akşamı Peygamberimiz (SAV) Efendimiz Hazretlerinin şerefle miracı vukubulduğu büyük ve pek hayırlı bir geceye müsâdilf idi. O gece bütün camiler ve mineraler ışıklandırılmış, müslümanlar Yüce Tanrı'larına, İslâm ve Osmanlı ordu ve donanmasının üstün gelmesi, düşmanlarımızın perişan düşmesi, sevgili padişahımız efendimiz hazretlerinin ömrü uzun, kılıcı keskin olması için bir çok dilekler ve yakarışlar sunmuşlardır. Ertesi Salı günü de bütün ibtidal mektepleri tatil edilmiştir".

Karesi, Nr. 12, 19 Şaban 1332.

"Mubarek Berat Gecesi: Çarşamba günü akşamı müslümanların pek büyük tanıdıkları gecelerden beri, Beraat Gecesi idi. O akşam bütün müslümanlar camilere dolarak, تنها odalarına kapanarak Ulu Tanrı'dan çok hacetler dilemişler, müslümanlığın eski parlak halini bulması için duâlar etmişler, yalvarmışlar, bütün ibadet evlerini, mineraleri kandillerle ışılatmışlardır. Karesi; Bu mübarek gecenin büyüklükleri hürmetine, müslümanların o yanık ve pek yanık duâları hürmetine bütün müslüman ve Osmanlı Ülkesinin, bütün Osmanlılığın selâmet, yücelik, kurtuluş yollarını bulmasını Tanrı Hazretlerinden ister ve okuyucularına bu pek büyük geceyi öz yüreğinden kutlar".

Karesi, Nr. 41, 16 R. evvel 1333.

"Çarşamba günü akşamı büyük Peygamberimiz (SAV) Efendimiz Hazretlerinin şerefle dünyaya geldiği, kâinata ışıklar saldıği pek mübarek bir geceye müstâdif idi. Bütün müslümanlar; O büyük Peygamberin dünyalara şeref veren o kutsal ve hayırlı gecesini ibadetle, duâlarla ihya etmişler, mutaassıp ve hain düşmanlarla harp eden büyük müslüman ordularının üstün ve muzaffer olmasını Yüce Tanrı'dan ağlayarak istemişler, kâinatı medeniyet ve adalet ışıklarına gark eden Ulu Peygamberimizin mübarek ruhundan imdad ve yardımlar dilemişlerdir. Gerek Sultanî Mektebi'nde ve gerek Zağnos Paşa Cami-i Şerifi'nde mevlutlar okunmuş, Dergâh-ı Ulâhiyyet'e duâlar sunulmuş, şehitlerimizin ruhları şad edilmiştir.

Müslümanları esirgeyici, koruyucu olan Tanrı'mızın can evimizden kopan bu yalvarışlarımızı, yakarışlarımızı kabul ve yüce müslüman âlemini pek yakın bir zamanda büyük büyük muzafferiyetlere nâil etmesini tekrar tekrar diler ve isteriz".

VOLGA-URAL BÖLGESİNİN SON BÜYÜK NAKŞİBENDİ ŞEYHİ:

ŞEYH ZEYNULLAH RESULEV*

Yazan: Prof. Dr. Hamid ALGAR

Çev.: Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Tasavvuf, Volga-Ural bölgesi müslümanları arasında, her ne kadar geniş bir şekilde incelenmemiş de olsa, oldukça eski bir tarihe sahiptir. Süfi şeyhler, genellikle Bulgar Hanlığı döneminde ortaya çıkmışlardır. Bunlardan, en az yüz kadarının, Yedigâr Han'ın saltanatı sırasında faaliyet gösterdiği kaydedilir¹. VIII/XIV ncü yüzyılda, sadece Denubu'da değil, aynı zamanda, Urallar'da, özellikle de Başkırlar arasında İslâm'ı yayan ve Ufa yakınlarındaki türbesi, XIX ncü yüzyılda hâlen bir ziyaret merkezi olan meşhur Ahmed Yesevî'nin müridi Hüseyin Bek'den bahsedilmektedir². Yine sufiler, Altın Orda'nın İslâm'a girmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Altın Orda'nın dördüncü hükümdarı Berke Han, Kübreviyye şeyhi Seyfeddin Bâherzî³ vasıtasıyla İslâm'ı kabul etmiş veya İslâm'ın tatbik edilmesine destek vermiştir. yönetimi sırasında, İslâm'ın daha kuvvetli bir şekilde yerleştiği Özbek Han, Seyyid Atâ ismindeki bir Yeseviyye şeyhine intisâb etmiştir⁴.

Kübreviyye, Volga-Ural bölgesinde tamamen kaybolmuş iken, Yesevilik marjinal olarak varlığını uzun süre devam ettirmiştir. Hemen hemen bütün Türk toplulukları arasında olduğu gibi Tatarlar ve Başkırlar içinde de en çok benimsenen ve kabul gören tarikat, Nakşibendîliktir.

* Makalenin orijinal başlığı "Shaykh Zaynallah Resulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Ural Region" olup editörlüğünü Jo-Ann Gross'un yaptığı "Muslims in Central Asia: Expression of Identity and Change" adlı eserin 113-132 sayfaları arasında Londra'da 1992 senesinde basılmıştır (Duke University Press).

1. Muhammed Hüseyin Zarıfoğlu, Bulgar Tarihi, Kazan 1893, ss.32-33.

2. Rızâeddin b. Fahreddin, Âsâr, Orenburg 1901, ss. 1122-1124.

3. Jean Richard, "La Conversion de Berke et les Deputés de l'Islamisation de la Horde d'Or", Revue des Etudes Islamiques, 35 (1967), 173-8.

4. Wilhelm Barthold, Zwölft/Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens (rpt. Hildesheim, 1962), s. 177.

Volga-Ural bölgesinden çıkan ilk Nakşibendi lideri, muhtemelen, Şeyh Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın talebesi, Hoca Muhammed Emin Bulgarî idi. Tebriz'de 902/1496'da vefat eden Muhammed Emîn Bulgârî, kendi ülkesinde Nakşibendiliği yayma konusunda, fazla faal gözükmez⁵.

Nakşibendiliği Volga-Ural bölgesinde ilk kez yayan saygın isimler hakkında henüz araştırma yapılmamıştır. Fakat onların, Semerkand ile birlikte, Orta Asya Nakşibendiliğinin merkezi konumunda bulunan ve Volga-Ural müslümanlarının tüm dinî konularda başvuru noktası hâlinde görevini yürüten Buhara'dan yayılmış oldukları düşünülebilir. Buhara'da ve diğer Orta Asya merkezlerinde, bu tarikatın gelişimi, onlar arasında da kendini gösterdi. Böylece, Nakşibendiliğin Şeyh Ahmed Sirhindî (ö.1034/1624) tarafından Hindistan'da kurulan "Müceddidiyye" kolu, mânevî nüfûzunu, Orta Asya'nın Kuzey bölgelerine kadar genişletince, kısa zamanda baştan başa Volga havzasının steplerine, kasabalarına kadar yayıldı. Mesela, İmam-ı Rabbanî'nin oğlu Hoca Muhammed Ma'sum'un Buhara'lı halifesi Şeyh Muhammed Habîbullah el-Belhî'nin bir Tatar müridi olan Abdülkerim b. Baltay (1171/1757-8)'in Nakşibendiyyeyi, Said (Kargalı) kasabasında yaydığına dair bir kayda rastlamaktayız⁶.

XIXncü yüzyıl sonları ve XXnci yüzyıl başlarında, tatarlar ve başkır-lar arasında gelişen ve bir kaç biyografik kamusu içine alan yoğun edebî hareketler sonucu, şükürler olsun ki, XVIII nci yüzyıl nihayetinde ve XIX ncu yüzyıl başlarında, canlılığı ile göze çarpan bu bölge nakşibendileri hakkında, elimizde az da olsa malûmât vardır. Hatta biz, onların sayılarının çokluğuna bakarak, konuyla ilgili olarak, Nakşibendiliğin, gerçekte, dönemin dinî ve fikrî hayatına tamâmen hâkim olduğu sonucuna varabiliriz. Özel olarak, iki grup Nakşibendiliğe işaret etmek gerekir. bunlardan birincisi, Buhara'dan Kâbil'e göç eden Feyz Han diye bilinen bir Müceddî şeyhine bağlı müridlerden oluşan tatarlardan meydana gelir⁷. Belki de biz, Kâbil'in entelektüel açıdan önemsiz, geri planda kalan bir yer olduğunu düşünmeye alışkınsınız. Fakat Feyz Han'ın Tatar müridlerinden olan Seyfüddin Şinkârî, felsefe, mantık, tıp ve dinî bilimlerin okutulduğunu öne sürerek, buradaki medreselerin, Buhara'dakilerden üstün olduğunu söyler ve övgüde bulunur⁸. Kâbil'in bu genel üstünlüğü, Tatarları orada çalışmaya ve aynı zamanda, Feyz Han Müceddî'nin taraftarları arasına katılmaya cezbeden bir faktör olmalı.

5. Muhammed b. Hilseyin Kazvinî, *Silsilenâme-i Hâcegân-ı Nakşibend*, ms. Bibliothèque Nationale, Supplément persan, 1418, f. 18a.

6. *Asâr*, s. 1141.

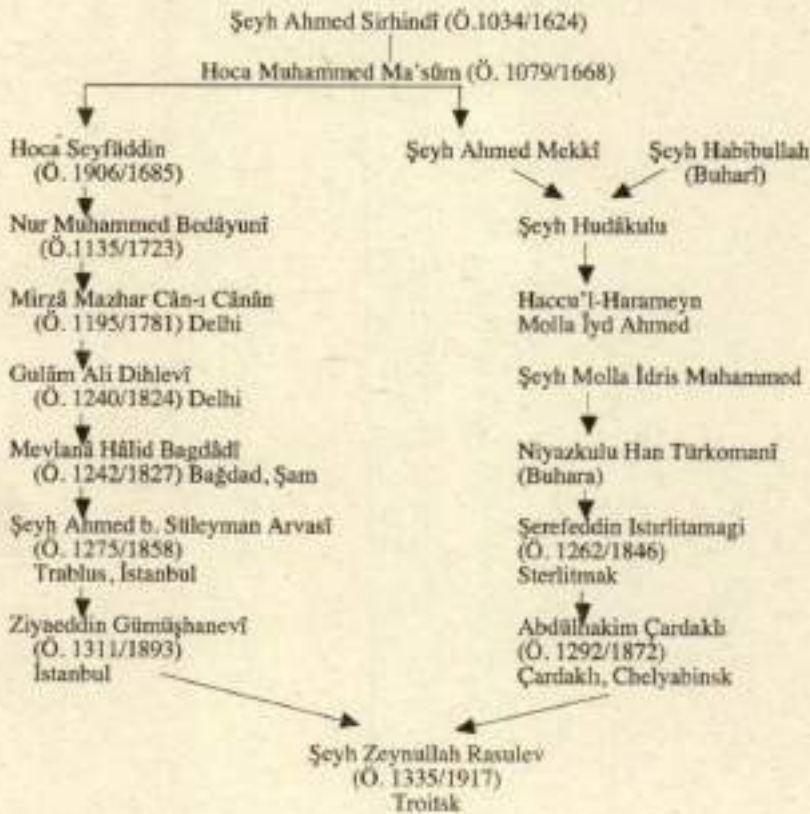
7. Ebu Abdurrahmân el-Ma'âzî, *el-Katra min Bihâri'l-Hakîk fi Tercemâti Ahval-i Meşâyihü't-Tarîk* (Tarikat Şeyhlerinin Hal Tercemelerindeki Hakikat Denizlerinden Bir Damla) Orenburg trz., Muhammed Halil, *Mezârât-ı Kâbil (Kâbil Mezarları)*, 1339 sh/1960, ss. 92-93.

8. *Asâr*, c. 1., ss. 1210-11.

Belki de Feyz Han'ın Tatar müridlerinden en bilgilisi değilse bile, en meşhuru, 1789'da Rusya himayesi altındaki tatarlar için kurulan dinî idarenin (Dukhovnoe Sobranie) ilk başkanı olarak tayin edilen Muhammed Can b. el-Hüseyn idi. Muhammed Can'ın kibirli, dürüstlükten nasipsiz ve özellikle çok bilgili olmayan bir kişi olduğu söylenir. Ruslara aşırı bağlılığı sebebiyle fazlaca güvenilmeyen biriydi⁹.

Aynı şeyleri, bütün müridleri için söylemek mümkün olmamakla birlikte, onların önemli bir kısmı, Nakşibendilikle yakın ilişki konusunda onunla aynı düşüncededeydi. Bolşevik İhtilâlinde önce ve sonra, Nakşibendiliğin resmî dinî teşkilât üzerindeki tesiri her zaman için dikkate şayandır¹⁰.

Şeyh Zeynullah'ın Nakşibendî Kollarının Silsilesi



9. Asâr, ss. 181-6.

10. Z.A. İsmakhametov, Sotsial'naya rol'i evolyutsiya İslama Tatarı Kazan, 1979, s.53; Alexandre Beningsen ve Chantal Lemerrier Quel-quejay, Le Soufi et le Commissaire: Les Confreries Musulmanes en S.S.C.B., Paris 1986, s. 97.

Tatar nakşibendilerinin ikinci önemli grubu, toplantılarına -dini, itibarına âlet eden- Emir Haydar Han'ın da katıldığı, Buhara'da prestij sahibi Şeyh Niyazkulu Han Türkumânî'nin müridlerinden ibârettir. Şeyh Niyazkulunun, Tatar müridleri arasında ileri geleni, tatar tarihinin belki de en büyük İslâm âlimi, Ebû Nasr el-Kursavî (ö. 1812) idi. O, çoğunlukla, yazılarıyla, yüzyılın başında, tatarlar arasında, dünyevî düşüncenin doğuşuna imkan hazırlayan dinî nassın akıllı sorgulayıcısı şeklinde takdim edilen biriydi¹¹.

Eserlerinin büyük bir kısmına maalesef ulaşamamıştır. Fakat, güvenilir ikinci el kaynaklara dayanarak (Rızâuddin Fahreddin'in Âsâr'ı, bunlar arasında ilgi çekicidir) Kursavî ilk yenilikçi olarak kabul edilemez. Hatta, bu iddianın tam aksine, onun düşüncesi, felsefenin gizli bir şekli olarak kabul edilen ve Buharada hakim olan Eş'arî kelâmında görüldüğü gibi, akli düşünceye müracatı reddetmek ve değer verdiği sahabenin inancına tekrar dönmek şeklindeydi. Genelde, Buhara'da tartışılan, kendisinin yersiz bir şekilde yeni bir Mu'tezile şeklinde suçlanmasına neden olan şey, onun ilâhî isimlerin maddî gerçekliğini reddetmesiydi¹².

el-Kursavî, hayatını kurtarmak için, güç bela Buhara'dan kaçtı¹³. Böylece kendi öz vatani, ne kadar misafir sevmez olduğunu ispatlamıştı. Hicaz'a sürgün giderken, 1812'de, yolu üzerindeki İstanbul'da öldü. Bazılarının el-Kursavî'nin karşıtı olduğu halde, yine de Nakşibendilerle ilişki içinde olmalarında, onun Nakşibendî kimliği önemlidir. Çünkü el-Kursavî'nin fikirleri Volga-Ural ötesi bölgede, XXnci yüzyıl başlarında, tarikatın seçkin temsilcilerine ilham kaynağı olmuştur¹⁴.

Tatar müridlerin Buhara'ya bağlılığı, XVIII nci yüzyıl başlarından ortalarına doğru, Orta Doğu'daki İslâm merkezleriyle irtibata geçilmesiyle azalmaya başlamıştı. Bu süreç, XIX ncu yüzyılda, önemli sayıda tatar ve başkurların İstanbul, Kâhire ve Hicâz'da öğrenime başlamalarıyla, hız kazandı. Bu kısmî yönelişin sonucu, hâlâ cari olan yerlerde Nakşibendiyye'nin araştırılmasına yol açtı. Hatta, bu yerlerde, entellektüel ve organize canlılık, Buhara'ya göre, daha büyüktü. Meselâ, Delhi'li Şah Gulam Ali'den gelen Müceddidî koluna mensup şeyhlerin etrafındaki sufi gruplar, çok sayıda tatarın ilgisini çekmiştir. Bu ilgi Medine'de kendiliğinden teşekkül etmişti. İşte bu tatarlar, anayurtlarına dönünce, görev başındaki imam ve öğretmenlerle ilişki kurdular, onlara Nakşibendiyye'yi anlattılar.

11. Mesela bkz.: A.N. Hayruilin "Misto G. Kursavi v istori obshchestvennoi mysli" in Iz Istori tatarskoi obshchestvennoi mysli, Kazan 1979, 72-78, and Mahmûd Tâhir, "Ebunnasir Kursavi, 1776-1812" Orta Asya Araştırmaları, yıl 1989, sayı:ss.155-8.

12. Âsâr, c. I, s.27.

13. Sadriiddin Aynî, "Tarihî amironi manghituyai", Külliyyât içinde, c. X, Duşanbe 1966, ss.125-6.

14. Mesela, Şeyh Zaynullah, el-Kursavî'yi takdir edendi. Bkz., Âsâr, I/124.

Ufa, Taşbilge, Bircan, Semipalatinks gibi kasabalar, Kuzey'de, Nakşibendiyye'nin ileri karakolu olmuşlardır. Diğer taraftan Nakşibendiyye, Hicaz'dan çıkarak Hindistan Okyanusu'ndan Sumatra ve Cava'ya açılmıştır¹⁵. Tatar müridleri, yine Müceddiyye'den doğmuş olan Nakşiliğin Halidiyye kolundaki üstünlük ile, Medinedeki Müceddidi şeyhlerini gölgede bırakmışlardır. Çünkü onlar, XIXncü yüzyılda sufi gruplar içerisinde, belki de en canlı ve etkili olanıydı. Mevlânâ Halid-i Bağdadî'nin Mekke'deki halifesi Abdullah Mekki'nin bir halifesi tarafından, tatarlar arasında, Halidiyye yayılma imkanını elde etti. Bu halife, seksen yaşlarında, Kazan civarında bir köyde 1852'de vefat eden Fethullah b. Sefer Ali el-Minazuvidir¹⁶. Halidiyye'yi yayan bir başka kişi de, Çistav'lı Şeyh Muhammed Zâkir Efendi'dir. Onun hakkında şöyle söylenmiştir: "Zâkir Efendiye boyun eğmeyen ulemânın, Kazan topraklarında yeri yoktur"¹⁷.

Ama bölgede Halidî şeyhleri arasında sözü esas dinlenen lider, Başkırılı Şeyh Zeynullah Rasulev idi. Orenburg'da, iki haftada bir yayınlanan Vakit Gazetesi'nde, öldüğünde Resulev hakkında şöyle bir yazı çıkmıştı: "Şeyh Zeynullah Resulev, halkının dinî lideriydi"¹⁸. Resulev'in XIXncü yüzyılda, tatarların aydınlanmasındaki büyük rolü, çoğu tarihçiler tarafından yeterince ele alınmamıştır. Tarihçiler, Resulev'i laik akadecilerle bir tutmuşlardır. Meseleye objektif olarak bakılırsa, durum çoğu anlatımlardan daha farklıdır. Nakşibendilerin, Bolşevik İhtilâline karşı isyanının, sürekli merkez rol üstlenmesi, onun başarısının şahididir.

Daha sonraları, Şeyh Zeynullah el-Halidî, Zeynullah İşân ve Zeynullah Rasulev diye de bilinen Zeynullah b. Habibullah b. Rasûl, Orenburg eyaletinin Zlatoust bölgesindeki Şerif kasabasında 1250 Kurban Bayramı (9 Nisan 1835) günü hayırlı bir şekilde dünyaya geldi. Zeynullah, on yaşındayken güvenilir biri olan Molla Muhammed Buhari'nin himâyesinde, Muynak Köyü'nde eğitimine başladı. Buharalı hocası öldükten sonra, icâzetini almaksızın iki yıldan fazla, Yakub b. Ahmed el-Ahundi'den ilim tahsil etti. 1851'de daha fazla istifade sağlamak üzere, Muynak'tan Troitsk'e göç etti. Onun Troitsk'teki hocalarından biri de, Muhammed Şâh b. Miras idi. Bu zat, Taş Camii'nin ikinci imamıydı. Kur'ân-ı Kerim'i ezbere güzel okuduğu için, halk arasında, büyük bir itibara sahipti. O, bu özelliğini, Kahire'deki eğitimine borçludur¹⁹. Bunun yanında, Zeynullah'ın Troitsk'deki kıdemli hocası Ahmed Hâlid el-Minkârî idi. el-Minkârî, Bu-

15. Muhammed Murad el-Menzilevî, Arapça Reşehât tercemesinin kenarına yazdığı "Zeyl-i Reşahâtu Ayni'l-Hayat", Mekke 1300/1883, ss.186-9.

16. Âsâr, c. II, ss. 222-3.

17. el-Menzilevî, Zeyl, c.I, ss. 182-3.

18. Barthold, "Şeyh Zeynullah Rasulev, 1813-1917", Musulmanskiî Mir, Petrograd içinde, c.I (1917), s.73'den naklen. Bu makale, el-Ma'âzi'nin Katra'sından, Şeyh Zeynullah'ın müridleri hakkında rivâyetlerle, biyografisinin ana hatlarını belirlemesinde bir takım alıntılarda bulunmuştur.

19. Âsâr, c. I, s. 452-3; c.II, s.213.

hara'daki Kokeltaş Medresesi'nden mezun olup, Taş Camii'nde Birinci İmamlık görevi yapmıştır. O, disiplinli bir hocaydı. Öğrencilerine, beş vakit namazlarına dikkat etmelerini sık sık öğütlerdi. Zeynullah, arkadaşları arasında, çabucak sıvırdı. Çünkü hocalarının verdikleri dersleri çabucak kavriyordu²⁰. O buradaki resmî öğrenimini, Ahmed b. Halid el-Minkârî ile tamamladı gibi görünse de, İsterlibaş'da güvenilir birisi olan Hasaneddin b. Şemseddin'den uzun zamana mal olan Arapça dersleri olarak bu konuda tam anlamıyla olgunlaştı²¹. Troitsk'de yedi yıllık tedrisattan sonra, Verkhneural'sk bölgesinde bulunan Akhoca Köyü'ne imam olarak tayin edildi. Daha sonra, burada kendi medresesini kurup öğretime başlamıştı. Uygun bir şekilde, eski kurallarla, tasavvuf yolunun uygulamalarını, dinî ilimlerin irfânıyla öğretti. Zeynullah, 1859'da, Chelyabinsk (Çelyabinsk) yakınlarında bir köy olan Çardaklı'ya, Nakşibendî şeyhi Abdülhakim b. Kurban Ali Çardaklı'dan²² el almak üzere ziyarette bulundu. Şerefüddin b. Zeyneddin İstirilitamakî (ö. 1846)'nin en büyük varisi Abdülhakim b. Kurban Ali (ö. 1872) idi. O, Niyazkulu Han Türkümanî'nin Tatar ve Başkır'lı halifelerinden birisiydi. Niyazkulu Han'ın silsilesi ise, Şeyh Ahmed Sirhindî (İmam-ı Rabbânî)'ye kadar uzanıyordu. Böylece, silsilesi, Müceddidîliğin bir kolu ile birleşiyordu. Zeynullah, Şeyh Abdülhakim b. Kurban'ın, tek önemli müridi değildi. Şeyh Abdülhakim, Volga-Ural bölgesinde, hocalık yapacak, en azından beş halife tayin etmişti²³.

1870'de, Şeyh Abdülhakim b. Kurban tarafından, tarikata kabul edildikten on yıl sonra, Hac görevini yerine getirmek için oradan ayrılan Şeyh Zeynullah, yolu üzerinde bulunan İstanbul'da, bir süre kalarak orada ikâmet etti. İstanbul'un, büyük bir İslâm Merkezi olduğuna şahit oldu. Orta Asya ve Rusya'dan gelen hacıların âdeti üzere, bazı meşhur alimleri ziyaret etti. Ulemanın Şeyh Ahmed Ziyâüddin-i Gümüşhânevî (ö.1893) ile görüştü. Gümüşhânevî, İstanbul'un en meşhur Nakşibendî şeyhiydi ve bu tarikatın Müceddidî-Hâlidî koluna bağlıydı. Şeyh Zeynullah'ın, Gümüşhânevî'den etkilenmesinin en önemli nedeni, sadece hadis nakli icâzeti vermesi değil. Çardaklı gibi Nakşibendî Tarikatı'nda, kendisine, ikinci defa sülûk çıkarmasına imkân sağlamasıydı. Hicâz'a gitmek üzere, İstanbul'u terketmeden önce, bir kaç kırk günlük periyodla, Gümüşhânevî ile birlikte çileye çekildi. Bu suretle, Şeyh Zeynullah'ın yeni mürşidi ile ilişkilerini sağlamlaştırdığını ve Halidî Nakşibendîliğinin esaslarını öğrenip onlara vâkıf olduğunu görüyoruz²⁴.

20. Aynı eser, c.II, ss. 511-4.

21. Aynı eser, ss. 479-81.

22. el-Ma'âzî, el-katra, s.49.

23. Âsâr c.II, s.542.

24. el-Menzilevî, Zeyl, s. 184.

Hâlidîyye Tarikatı, özü itibariyle, Müceddidlikten önemli derecede farklılık arzetmiyordu. Müceddidlik ise, özellikle ağırbaşlılığa önem veren, mânevîyat yönü ağır basan, şeriata sıkıca bağlı bir Nakşibendî koluydu. Halidîliği, Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî (ö. 1827) kurmuştur. Bu tarikat, müridlerini kendi özüne döndürme, onları terbiye etme ve murakabe uygulatma esasına dayalıydı. Hâlidîlik liderinin 1827'deki vefatından sonra, çok geçmeden, baştanbaşa bütün bir Anadolu, Balkanlar, Suriye, Irak, Dağıstan, Malaya Yarımadası ve Endonezya'da hızla yayıldı. Yayıldığı her yerde, İslâm'ın yükselen azimkârlık mesajını verdi.

Ziyâüddin Gümüshânevî, 1847'de Şeyh Ahmed b. Süleyman el-Arvâsî tarafından Hâlidîliğe kabul edilmişti. Şeyh el-Arvâsî, Ayasofya'ya öğretim için gelmeden önce, Trablus (Suriye)'de Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî Hazretlerinin halifesiydi. Gümüshânevî'nin tasavvufa intisab etmesinden sonra, Hâlidîlik onun rehberliğinde hızla gelişmeler kaydetti. Cağaloğlu'nda bulunan Fatıma Sultan Camii'nde irşâda başladı. Osmanlı bürokrasisinde çok sayıda müridi oldu. 1875'de kurduğu tekke, Sultan II. Abdülhamîd tarafından bir kaç defa ziyaret edildi. Buna ek olarak, Gümüshânevî, sürekli, diğer şeyhlerle ilişki kurup, çeşitli faaliyetler de bulundu. Bunların en önde gelenleri, 1877'deki Osmanlı-Rus Savaşı'na müridleriyle birlikte katılması, kendisi ve diğer şeyhlerin yazdığı eserleri yayınlaması ve bir de Trabzon, Rize, Of gibi bölgelerde kütüphaneler kurması²⁵, hiç şüphesiz, bu gibi eğitim ve kültür faaliyetleri, Şeyh Zeynullah'ın üzerinde etkili olmuştu.

Gümüshânevî, Zeynullah'a "hilâfet-i tämme" veya Halidî Nakşibendîliği yolunda, seyr ü sülûk uygulaması için, sınırsız yetki (icâzet) verdi. Akhoca'ya döndüğünde, Zeynullah, kıvrak zekâsı sâyesinde, etrafında, başarılı şekilde, çok sayıda mürid topladı. Bu da, orada ikâmet eden şeyhlerin ve takipçilerinin hoşnutsuzluğunu celbetti. Düşmanca dedikodular yayılmaya başladı. Bunlardan birisi, Zeynullah ve halifeleri tarafından uygulanan ve Nakşi geleneğine ters düşen, sesli zikir idi. 1917'de kaleme alınmış bir biyografide (Barthold), Başkır bölgesinde ilk sesli zikri yapan kişi olarak anlatılmaktaydı²⁶.

Zeynullah'ın, genelde, sesli zikri pek başaracağı sanılmıyordu. Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî, sessiz zikir üzerindeki geleneksel sebâtını tekrarlamakla birlikte, Zeynullah, Nakşibendî uygulamasının özetini yazdığı

25. Bkz.: İrfan Gündüz, Ahmed Ziyâüddin Gümüshânevî, Ankara 1984.

26. "Şeyh Zeynullah Resulev", s. 73.

al-Fevâidü'l-Mühimme'de, kendi kuralını (ictihâdını) ortaya koydu²⁷. Zeynullah'ın hemşehrisi Muhammed Murad el-Menzilevî, şunları kaydeder: "Onun halakasında, bölgede daha önce rastlanmayan haykırışlar duyuluyordu. Kalb latîfesinde zikir çekerken, ortaya çıkan bir Hâlidî özelliğidir bu"²⁸. Sessiz zikrin etkisiyle, sessiz zikir çekerken duyulan sesler, seslinin daha alt seviyesindeki etkiden kaynaklanmış olabilir. Bu şekilde, sessiz ve sesli zikir arasındaki rekâbet, Nakşibendilik Tarihi'nde sıklıkla görülür²⁹. Nakşibendiler, sessiz zikir üzerindeki ısrarları sebebiyle, ilk zamanlarda yesevilerden ayrılmışlardır. Yesevîlik XIX ncu yüzyıl sonlarında, Kazan topraklarında bilinmemesine rağmen, Nakşibendilerin sessiz zikirlerinde bir açıklık vardı ve genel kabul görüyordu. Kaynaklarda, Kokan'dan Saratov yakınlarında bir köye gelen dervişin sesli zikirleri, orada yaşayanlar arasında yaydığını, sonuç olarak da, Orenburg Müftülüğü'ne bu durumun bir skandal şeklinde rapor edilmesine, rastladık³⁰. Şeyh Zeynullah, açık zikir probleminden öte suçlamalara da maruz kalınca, bu konudaki basit sorulardan kurtuldu. el-Menzilevî, Zeynullah'ın düşmanları konusunda, imalı bir şekilde "ona yapılan yakıştırmaların bir müslümanın nitelikleri olamayacağını ve onun gaddarlıkla suçlanamayacağını"³¹ yazar. O, Barthold'un kaydettiğine göre, yaptığı haccın gayr-i sahih bir izinle olmak ve beraberinde, özellikleri olmayan yeniliklerle geriye dönmekle suçlanmıştır³². Zeynullah hakkındaki bu son iddialar, Buhara suffiliğini öğrenen ve ona sâdik kalan gelenekçi grubun düşmanlığını sürekli canlı tuttu. Bu düşmanlığın bir başka sebebi de, Türkiye ve Hicaz'dan kaynaklanan etkilerdi. XVIII nci yüzyıl sonlarıyla, XIX ncu yüzyılda, Volga-Ural bölgesindeki müslümanların, dinî konularda, kötü yönde bozulan geleneksel fikirleriyle, dinî yöneticiye, hiç bir özelliği olmayan tartışmalara giriştikleri ve yoldan çıktıklarına dair sayısız ithamlarda buldukları, Rızaüddin b. Fahrüddin'in Âsâr'ında kayıtlıdır. buna, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin, Bağdad ve Süleymaniye'deki ciddi bir düşmanlıkla karşı karşıya gelişini de ekleyebiliriz. Ve onun İstanbul'daki ilk temsilcileri de, yerli şeyhler tarafından derin bir şüpheyile karşılaşmıştı. Görülüyor ki, Hâlidiliğin bu enerjisi genelde, her zaman tehdit olarak değerlendirilmiştir. Şeyh Zeynullah, hiç bir zaman Şeyh Abdülhakîm Çardaklı ile olan ilişkisini reddetmiyor ve hatta el-Fevâidü'l-Mühimme'de³³

27. el-Fevâidü'l-Mühimme li'l-Mürîdîni'n-Makşibendiyye, st. Petesburg, 1900, s.3.

28. el-Menzilevî, zeyl, s.184.

29. Hâmid Algar, "Nakşibendî Tarikatında Sesli ve Sessiz Zikir", Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Philologisch-Historische Klasse, 3rd. ser., 98 (1976), ss.39-46.

30. Âsâr, c.II., s.375.

31. el-Menzilevî, zeyl, s.184.

32. "Şeyh Zeynullah Resulevî", s.73.

33. el-Fevâidü'l-Mühimme, s.9.

Halidîlikle yakın irtibatından önce, bu zatla temasının olduğunu zikrediyordu. Ayrıca, el-Mühimme'de, bu tür yakınlığın tasavvufta bir tek tarikatın içinde bile olsa, sıkça görülebileceğini belirtiyordu. Fakat, bütün bunlara rağmen Zeynullah'ın aleyhindeki ithamların, bütünüyle Çardaklı'nın müridlerinden çıkmış olduğu görülür³⁴. Elmet Köyü'nde, meşhur İskender b. Habîrühmân'ın evinde çok sayıdaki ulemanın yaptığı toplantı-ki içlerinden ruhsatla amel ettiği söylenen Urgançlı İşniyaz b. Şirniyâz da vardı- Zeynullah hakkında başlangıç sorusu olarak sorulmalıdır³⁵.

Öyle geliyor ki bu toplantı, Zeynullah'ın itibarını zedeleyemedi. İsterlibaş'lı tanınmış ulemanın 1872'deki toplantısında, bu zevat, Orenburg dini yönetimine, onu İslâm'ı çarpıtmak ve yoldan çıkmakla şikâyet ettiler³⁶. Yönetimin muhakemesinden önce, görüşmek üzere çağrılan Zeynullah, görüşleri hakkında tekrar sorgulandı. Barthold, kendisine karşı ileri sürülenlerden kendini aklayan, muhtevasına özel bir madde eklemeksizin yazılı bir taahhütnâme verdiğini kaydeder³⁷.

Rus yetkililer, Şeyh Zeynullah'ın öneminden dolayı, araya girmeye karar vermişler. Orenburg'dan Akhoca'ya dönerken onu tutuklamışlardı. O, ilk defa olarak, sekiz aylık bir süre hapse atıldı. Daha sonra, İçişleri Bakanlığı'ndan gelen bir emirle bir süre, Volog'da da, Niko'sk (Nokola-iskii Garadok)'a sürgün edildi. Menzilevi'nin işaret ettiği gibi,³⁸ hiç bir müslümanın yaşamadığı Vologda'da, Zeynullah'ın sürgün hayatına mahkûm edilmesi, oldukça sert bir muameledir. Her nasılsa Zeynullah Nikol'sk'e sürgün edilirken, bir gece kendisini, Abdürrahîm b. Osman'ın hücrelerinde buldu. O da Sibiryâ'ya sürgün ediliyordu. Zeynullah bu fırsattan istifade ile, Hâlidîyye'de sülûk çıkarmak üzere ona, kendisine intisâb etme fırsatı verdi³⁹. Nikol'sk'e varışından üç yıl sonra, Zeynullah, önce Kostroma Kalesi'ne, beş sene sonra da, ikamet etmek üzere bir tatar köyüne nakledildi. Nihayet 1881'de Zeynullah'ın Akhoca'ya dönülmesine izin verildi.

Ruslar tarafından Zeynullah'a yapılan bu düşmanca tavrın, bölgesinde tehlikeli bir anarşi kaynağı olmadığı dikkate alınmadan sırf müslüman kardeşlerinin kendisine yönelttiği ithamlara dayanarak açıklanması, zordur. Meşhur yazar Lyutsian Klimovich, Rus Çarlığı'ndaki İslâm tarihi hakkındaki eserinde, bir çok yalanlar bulunmasına rağmen, onun bu sürgününün nedenini şöyle yorumlar: "İstibdad idaresi, bu özel durumda, müslüman cemaat içindeki anlaşmazlığı hoş görmek veya durumu gereği

34. el-Menzilevi, Zeyl, s.184.

35. Asâr, c.I, s.59.

36. "Şeyh Zeynullah Resulev", s. 73.

37. Aynı yer.

38. el-Menzilevi, Zeyl, ss. 184-5.

39. Asâr, c. I, s.301.

şekilde araştırılmamış olan kontrol edilmemiş bu ajan-Şeyhin durumuna karışmak istemedi. Nitekim, yapılan araştırmalar sonucu, sonunda bir olarak tayin edilmiştir⁴⁰. Bu sürgün ve hapis süresi içinde onun bir hükümet temsilcisi olarak yumuşatıldığı veya, işe yarar hâle getirildiği fikri, tamamen haksızdır. Bu çok uzak bir ihtimaldir. Aksine olarak bu, Zeynullah'ı, siyâsî rahatsızlık potansiyeli şeklinde algılamaları, müridlerinin çokluğu, veya sürgünde iken, ruslarla savaş hâlinde olan mürcüdi Şeyh Ziyâüddin Gümüşhânevî ile uluslararası ilişkide bulunması sebebiyledir. Serbest bırakılmasından sonra, ne kendisinin, ne de müridlerinin, Rus çarlığıyla kayda değer bir mücadele yaptığı doğru değildir. Fakat, onun müridlerinden bazıları, XXnci yüzyılın ilk on yılında aktif politikanın içinde bulunmuşlardır. Ve daha da önemlisi, Zeynullah, Ruslarla olan mücadelesini, etkili ve belirgin biçimde onların temel noktasına aykırı tarzda, kültür ve eğitimle ilgili faaliyetlere kadırmıştır.

Zeynullah, serbest bırakıldıktan bir yıl sonra, tekrar hacca gitti. Bu sırada, çeşitli defalar Gümüşhânevî'yi ziyaret etme fırsatı buldu. Hac'dan dönüşünden hemen sonra, Troitsk'e yerleşti. Amur Caddesi'nde, yeni yapılan bir camide imam oldu. Nitekim, Menzilevî'nin de öğdüğü ve beğendiği gibi, imamlığı oldukça canlı görünüyordu: "Çok az da olsa, kıskançlık, Zeynullah'ın dimdik ayakta durmasını (sebâtını) azaltmamıştı"⁴¹. Şehrin müslümanları arasında, öyle bir etkinlik kazandı ki, Amur Caddesi'nin adı gayr-i resmî olarak İslâmîleşip, Mamûriyye⁴² ismini aldı. Daha da önemlisi, Zeynullah sayesinde Troitsk, Hâlidî Nakşibendiliğinin daha da ilerilere yayılmasına üslük ettiği kadar, Rus İmparatorluğu'ndaki müslümanların, çok önemli bir öğrenim merkezi oldu.

Zeynullah'dan sonra bu medrese, tatarlar, kazaklar ve başkırıları cezbeden Resûliye Medresesi diye bilinir. Medrese, kısa zamanda, Rus yönetimi altındaki topraklarda, müslüman eğitim kuruluşlarının, en ünlülerinden biri olarak şöhret kazandı. Tarihçi Alexandre Beningsen, medrese hakkında şu tanımlamayı yapıyor: "Bu medrese, müslüman dünyasındaki en iyi akademik kuruluşlar arasında yer alır"⁴³. Medrese, güvenilir, ünlü ve zengin kazak tâciri Altınсарı'nın yardımıyla daha da iyi hale geldi. Bu tâcir, Rus dili ve kültürünün, geleneksel medreseden farklı olarak modern eğitimi araştıran müslümanlar arasında yayılmasından rahatsızlık duyuyordu⁴⁴.

40. Klimovich, *İslam v tverskoi Rossii*, Moskova 1936, ss. 169-70.

41. el-Menzilevî, *Zeyl*, s. 185.

42. "Şeyh Zeynullah resulev", s.73.

43. *L'İslam en Union Sovietique*, C.L. Quelquejay ile, Paris 1968, s.47.

44. Bu adı taşıyan bir başka kişi, Zeynullah'ın eğitim ve kültür politikasına taban tabana zıd görüşlere sahip İbray Altınсарı'dır. O, kazak dilinin Kiril Alfabeti'ne dayandırılmasını öneriyor, kitaplarda, ras kültürünün yayılmasını savunuyordu. Eğer, bahsi geçen zât bu ise, Zeynullah'ın yanında yer alması ilginçtir. bkz.: Thomas G. Winner, *Rus Orta Asya'sında, Azakların Sözlü ve Yazılı Edebiyatı*, Durham 1958, ss. 107-10.

Resuliye Medresesi'nin başarısı, yeni pedagojik metodların, kısmen uygulanmasını sağlamıştı. Yeni bir yüzyıla girişle birlikte, tatar ve başkır-lar arasında meydana gelen özel tartışmanın konusu, geleneksel, fakat faydasız heceleme metodu yerine, yeni fonetik metodu kullanarak, Kazan Türkçesiyle eğitim yapmaktı. Bunları savunanlara cedideci (yenilikçi)ler denirken, diğerine taraftar olanlar da, kadimci (eskici) adıyla tanınmıştı. Sanki biri, muhafakârlarla yenilikçilerin arasındaki farkları, kapsüllenmiş olarak ortaya çıkarmıştı⁴⁵. 1908 başlarında, tatar basını, içinde Şeyh Zeynullah Rasulev'in de bulunduğu Troitsk ulemasına dayanarak bir makâle yayınladı. Orada fonetik metodun, dinî kurallara aykırı olduğu yazıyordu. Fakat, aynı yılın Şubat ayında Şeyh Zeynullah, Troitsk'li üç ulema ile birlikte hazırlanan bir reddiyede, bu husus yalanlandı. Bu reddiyede, Resuliye Medresesi'nde uygulanan olan fonetik metodun ilk olmadığı, 1893'den beri Troitsk'in diğer medreselerinde de uygulandığına işaret ediliyordu. Troitsk'li ulemanın fazla bir itirazı olmayınca, Şeyh Zeynullah, medrese-de, pozitif ilimleri de içine alan bir program geliştirdi. Müfredatta, temelinde Kur'ân ve Hadis'in devam etmesi şartıyla pozitif ilimlere de yer veriliyordu. Zeynullah ve meslektaşlarının broşüründeki fetvalar, ard arda yayınlanınca, XX nci yüzyılın ilk on yılı sonlarında fonetik metod, komşu milletler tarafından da kesin olarak kabul gördü⁴⁶. Fonetik metodu kabul-lenmesine rağmen o, yenilikçilerin saygı duyduğu bir kaç şeyhten biriydi. Ancak bu, onun yenilikçi gruba mensup olduğu manasına alınması gerektiğini göstermez. Karma olarak tanımlanabilen Resuliye Medresesi⁴⁷, eskicilerle yeniciler arasında, alfabe eğitiminden başka konularda da, bir köprü vazifesi görmüştür. Zeynullah, gerçekten, dikkate değer bir şekilde, gelenekleri ve yenilikleri birbirine bağlamada yetenekli görünüyordu. Nitekim müridlerinin hastalığını tedavi etmek üzere, geleneksel bir şeyh olarak sadece duaya başvurmuyor, bunun yanında, kendi özel eczanesinden, onlara ilaç da buluyordu. Zeynullah, halkın anlayacağı şekilde, bilimsel olarak Kazan Türkçesi ile yazılan küçük el kitaplarının çoğalmasıyla, halkın yabancı ilimleri, kendi kendilerine öğrenme imkânı bulmalarından da son derece memnundu⁴⁸.

Şeyh Zeynullah Rasulev'in çağdaşı Abdurrahmân el-Ma'âzî, medreseden ayrıldı. O, medresenin günlük hesaplarını tutan bir idareci ve bir eğitimci idi. Zeynullah'ın halka ait faaliyetleri, sabah sekizde, müridlerine, yardıma teşvik sohbetleri ve pratik çözümlere ihtiyacı olan diğer kişileri ziyaretle başlardı. Kaynamakta olan semaverinden, onlara çay ikrâm ederdi. Saat onbirde onların yanından ayrılırdı. Öğretimi, temel metinler Sahih-i Buhârî ve Celâleyn Tefsiri'nden olmak üzere, öğle namazı vaktine

45. Bkz.: Âzîde Ayşe Rorlich, Volga Tatarları: Millî Yenilenmelerine Bir Bakış, Stanford 1986, ss.88-9. Dzhameiyatın Validov, Ocherk Istorii obrazovannosti i Literaturny Tatar (rpt., Oxford 1986), ss. 74-81.

46. "Şeyh Zeynullah Rasulev", 74 Validov ocherk, 89.

47. Aynı yer.

48. "Şeyh Zeynullah Resulev", 74, Validov Ocherk, 89.

kadar sürüyordu. Öğleden sonra da, bazı toplantılara veyahut randevulara gidiyordu. Medrese dışındaki bu faaliyetler ziyaretçilerin ve maruzâtı olanların, uygun bir şekilde isteklerinin düzenlenmesine göre gerçekleşiyordu. Daha sonra İkinci Namazına kadar istirahat ediyordu. İkinci Namazı'ndan sonra, Akşam Namazı'na kadar camide kalıyordu. Camide müridleriyle beraber toplantı yapıyor ve beraberce Nakşibendiliğe mahsus Hatm-i Hâcegân uygulaması yapıyorlardı. Cuma ve diğer günler yapılan büyük Hatm-i Hâcegân'da silsile ikişer defa olarak, müridler tarafından ezbere okunuyordu. Ramazan ayının kendine has uygulamaları vardı. Şeyh Zeynullah, bu ayda, öğrencilere, sabah yerine öğleden sonra ders veriyor, Ramazan'ın son on gününde, camide itikafa giriyordu⁴⁹.

Rasulîye Medresesi'nin önemini anlamak için Kazan Tatarları ve Başkırların, Kazakların komşuları olduklarını, diğer steplerde de aynı ilişkinin XVI ncı yüzyıldan beri, daha sıkı bir tarzda devam ettiğini unutmamak gerekir. Bu karşılıklı ilişkiler sonucu, XIX ncu yüzyılda tatar ticâret erbabının her tarafa yayılmasıyla, steplere ve Sibiryâ'ya sıkça seyahatlar yapıldığı görülür. Onlar, her gittikleri yerde, İslâm'ın yayılmasına yardımcı oldular. Ancak, tüccarların dinî ve kültürel etkileri, epeyce sınırlıydı. Kazakların, eğitim için Tatar ve Başkır medreselerine getirilmesi sebebiyle, İslam, mümkün olduğu kadar, daha derinden yayılmış ve İslâm Kültürü ve Edebiyatı anlaşılır hâle gelmişti.

Kazak öğrencilerin tatar medreselerinde görülmeye başlamaları, XVIII ncı yüzyıl sonlarına rastlar. Bu hâdise, ilk Diyânet İşleri Başkanı, Muhammed Can'ın kızı Fâtıma'nın bir Kazan Han ile evlenmesi sonucu başlar. Fatıma, kocasını iknâ edip, Kazak gençlerinin en iyilerini eğitim için İsterlitamak ve İsterlibaş medreselerine göndermişti. Bu han, ayrıca, gönderdiği öğrencilerin masrafını da karşılıyordu⁵⁰.

XIX ncu yüzyılın ortalarında, tatarların, kazaklar üzerindeki etkisinin artması, bu durumu ruslaştırma politikası için açık bir tehlike olarak gören rus ve rus taraftarı gözlemcileri alarma geçirdi. Nitekim, bir çok açıdan rus siyasetine hizmet eden kazak Chokan Valikhanov, 1863 sonu ve 1864 yılı başlarında, kazak steplerindeki göçmenlere, Orenburg diyânetinin otoritesinden ayrılıp, kendilerine has, ayrı bir diyânet kurmayı, inançlarına saygı duymakla birlikte tatarlardan ayrı bir halk olarak, kabul göreceklarını gizlice teklif etti. Bu teklife esas olarak, tatar medreselerinden gelen hocaların açık olmayan maksatları sebebiyle, göçebe kazaklar arasında ikâmetlerine izin verilmiyordu. Ruslar için ters etki yapacağından dolayı, bu hareketlerin, ayrıca, o sırada Beyon Aul ve Karkaralinsk bölgelerinde uyguladıkları gibi, bir mistik ve derviş cemaati kurmalarına

49. el-Ma'âzi, el-Katn, ss. 50-1

50. Asâr, c.I, s.86.

engel olmak üzere⁵¹, Hoca ve İşan grubunun sıkı bir gözetim altında bulunması gerekiyordu.

Yirmi yıl sonra, ünlü lügatçı Wilhelm Radloff "Aus Sibirien" adlı çalışmasında, benzer endişeleri dile getirir. Tatar tüccarlarının çalışmalarına borçlu olarak, batı steplerinde İslam'ın etkisi öylesine güç kazanmıştı ki, evlerinde ilk eğitimi alan Kırgız (kazak)ları, ki şimdi Rusya'daki tatar medreselerine geliyor ve burada, tüm İslâmî bilgileri alıyorlardı⁵². Bu lügatçı, bir kaç on yıl içinde, yüz elliden fazla kazağın, en azından on yıllık bir eğitim için, İsterlibaş'a geldiğini belirtiyor. İsterlibaş'ın, aynı zamanda, bir Nakşibendî merkezi olduğuna işaret edilir. Burada, medreseyi Ni yazkulu Han Turkumânî'nin halifelerinden İşan Nimetullah yönetiyordu⁵³.

Troitsk, 1743'de rus bölgesine yakın bir yerde, kale kasabası olarak kurulmuş, Kazak steplerine yakın bir yerde bina edilmişti. Burası, tatarlar, başkırlar ve kazaklar için, öğrenci cezbetmeye uygun bir yerdi. el-Ma'âzî, XX nci yüzyıl başlarında, o zaman için üçyüzonbir kişilik bir rakam vermekle birlikte, Resuliye Medresesi'nden çıkan öğrencilerin sayısı bilinmiyor. Onun, bunu yazdığı tarih, muhtemelen XX nci asır başları olmalıdır⁵⁴. Çeşitli etnik grupların, öğrenciler içinde, ne kadar yoğunluğa sahip olduğu belli değildir. Fakat, Zeynullah'ın kariyerine atfedilen rivayetler, müridlerinin çeşitliliği kadar çoktu. Kırgız, kazak ve başkırlı onbirlerce müridi olduğunu Volidov'dan öğreniyoruz⁵⁵. Bu müridlerin hepsi, Resuliye Medresesi'nde, sadece Şeyh Zeynullah'dan ders almakla kalmadılar, aynı zamanda İslâm'ı anlatmak ve bu sâyede kazakların dinî inanç ve bilgi seviyelerini yükseltmek için, o steplere gönderildiler. Bir rivâyete göre, Şeyh Zeynullah'ın XXnci yüzyıl başlarında, Aşağı Volga, Urallar ve Sibirya'da çok sayıda, köy ve kasabaların her birinde, medresesinde yetiştirdiği yüzlerce molla ile, bölgeyi etkiledi⁵⁶.

Zira bir zamanlar İslâmın, Sibirya Hanları vasıtasıyla bu topraklarda ilk yayılışı, Nakşibendî Tarikatı yardımıyla olmuştu. İşte bu özel ilgiden dolayı, Sibirya içlerine olan Zeynullah ve Nakşîliğin Halidî kolunun etkisinin arttığını görürüz. Bir rivâyette, bir zamanlar, Hâce Muhammed Bahâeddin Nakşibendî'nin, 1366 yılında, bazı halifelerini Batı Sibirya'da İrtiş Irmağı boyunca yaşayan şamanistler arasında İslâm'ı yaymak için göndermesi ve ayrıca, Kıpçak steplerinde hükümdar olan Şeyban Han'ın,

51. Valikhonov, "O Musul'manstv v Stepi" In Sobronie Sochinen, Alma Ata 1961, c.I., s. 528.

52. Radloff, Aus Sibirien, Leipzig 1893, s.472.

53. Âsâr, c. I., ss. 77-84.

54. el-Katra, s. 50.

55. aOcherk, s. 89. Benzer bir örnek de, Emanuel Sarkisyanz tarafından Geschichte der "Orientalischen Völker rasilands his 1917", Münih 1961, s. 297'de verilmiştir.

56. Ishmukhametov, Sotsiyal'naya Rol, s.54.

bin yediyüz savaşçıyla onların bu çabalarını desteklemesi ile İslamiyet'in oralarda hayat bulduğu kaydedilir⁵⁷. Bu bilgi 1570-1598 yılları arasında Sibiryaya Hanlığı yapan hükümdar Kozüm Han'ın faaliyetlerini anlatan muğlak hatıralarından alınmıştır. Adı geçen hatırate göre, böylece, (Kozüm Han) Buhara'daki Şeybânî valisi Abdullah Han tarafından gönderilen Nakşibendî şeyhlerinin yardımı ile, kendi bölgesinde İslâm'ı yaymıştı⁵⁸. Sibiryaya'daki kazaklar arasında, İslâmî şuuru derinleştirmeye ve rus otoritesinin zararına olmak üzere, tatarlar ile güçlenmek yolunda yardım eden Şeyh Zeynullah'ın bu eğitim faaliyetleri, devlet politikasına açıkça karşıydı. 1906 kanunlarında Kazakistan'da etkisi meçhul tatar varlığına sınırlama getirilmisti⁵⁹. Rivayete göre, o, Kazakistan'ı hristiyanlaştırmayı ümid eden Rus Ortodoks Klisesi'nin misyonerlerini, "özellikle iş-renc" olarak görüyordu⁶⁰.

Şeyh Zeynullah, üstlendiği meşhur neşriyat (yayıncılık) cür'eti sebebiyle, hem yönetim, hem de klisenin düşmanlığını kazanmıştır. Ayrıca Şeyh Zeynullah, Rus yönetiminin dinî kolunun hoşnutsuzluğuna sebep olacak bir takım sözler de söylemişti.

Şeyh Zeynullah, 1908'de, Orenburg'da, kazakların, Volga bulgarlarının, başkırın ve Kazan tatarlarının, özbeklerin tarihî geçmişlerini Telfiku'l-Abbâr adı altında neşretti. Bu eser, Buhara'da eğitim gören, fakat Hicaz'da yaşayan ve kendi vatanını her yaz ziyaret eden Başkır kökenli Şeyh Murad Remzi tarafından, Arapça olarak yazılmıştı. Güçlü bir milliyetçi duygunun hakim olduğu bu eser, devamlı olarak rusları Ye'cüc, Me'cüc olarak gösteriyor, müslüman türk halklarını birleşmeye çağırıyordu⁶¹.

Kitabın yayınlanması ile yasaklanması bir oldu. Sansürcülere göre, kitapta, İmparator III. Alexander'a ve Ortodoks Klisesi'ne hakâret ediliyor, müslümanlar Ruslara karşı tahrik olunuyordu⁶². İlginçtir ki, Şeyh Zeynullah, kitabın yayını, Jön-Türklük'ten İslâmî bir değer imiş gibi bahsetmesine rağmen desteklemiştir. Şeyh Zeynullah, kitabın yazarı ile, müslümanların hristiyanlaştırılması için, rusların ilmi, sadece kendi tekellerine alıp, kendi dinlerine mensup olmayanları cahilleştirerek amaca daha kolay ulaşmak istedikleri konusunda, aynı kanaati paylaşıyordu⁶³.

57. N. Katanow, O Religioznykh Voinkh Uchenikov Sheike Bagauddina Protiv Inocd-sev Zapadnoi Sibiri, Kazan 1904.

58. Bkz.: Abdülkadir İnan, "Sibiryaya'da İslamiyet'in Yayılışı", Necati Lügal armağanı içinde, Ankara 1968, ss. 335-6.

58. Bkz.: Abdülkadir İnan, "Sibiryaya'da İslamiyet'in Yayılışı", Necati Lügal Armağanı içinde, Ankara 1968, ss. 335-6.

59. Rorlich, Volga Tatarları, s. 233.

60. "Şeyh Zeynullah Resulev", s. 74.

61. Zeki Velidi Togan, Bugünkü Türklü (Türkistan) ve Yakın Tarihi, II. baskı, İstanbul 1981, ss. 541-62; Togan, Hatıralar, İstanbul 1969, s. 44.

62. A.G. Karimullin, Tatarskaya Kniga Nachala XX. Veka, Kazan 1974, s. 145.

63. Aynı yer.

Şeyh Zeynullah'ın rus politikası ile mücadele metodu, dinî, eğitim ve kültürel açılardan idi. Kendi siyasi faaliyetlerini gösteren açık bir belirti yoktu. Bununla beraber, Tataristan ve Rus İmparatorluğu içindeki diğer müslümanların birleşmesi özlemini duyuyor, onların durumunun iyileşmesi için, liberal rus burjuva kesimiyle bir süre ittifak kurmaya çalışıyordu. Bu nedenle, 16-20 Ağustos 1906 tarihleri arasında Nizhni Novgorod'da düzenlenen III ncü Tüm Rusyalı Müslümanlar Kongresi'ne iyi dileklerini içeren bir mesaj gönderiyordu⁶⁴. Bu kongrede, derneklikten siyasi parti haline dönüşmüş bir müslüman ittifakın lideri olan Alimcan Barudî, Şeyh Zeynullah'ın önde gelen müridlerindendi. 1908'den itibaren, Rusların, müslümanların isteklerini yerine getirmede gönülsüz davrandıkları göze çarpıyordu. Böylece İlimli İttifakı'l-Müslimîn'in politikasının, radikal unsurları da içerecek şekilde sindirilmesini sağlayacaklardı. Bu hadiselerle, Şeyh Zeynullah'ın hiç bir bağı yoktu.

Rivâyetlere göre, Şeyh Zeynullah'ın müridleri sayıca fazla olmasına rağmen, ismen tanınanları çok azdı. Meselâ Alimcan Barudî, politik faaliyetlerinin yanında, üçyüz dört yüz talebesiyle yeni pedagojik metodları takibeden Kazan'daki İslamî eğitim müessesesi, Muhammediye Medresesi onun yönetimi altında faaliyet gösteriyordu. 1917 Mayıs'ında, Barudî, önce, Ufa Müftüsü ve ertesi yıl, aynı şehirde bulunan Müslüman Millî Yönetimi'nin Diyanet İşleri'ne başkan oldu. Barudî, kısa süren Orenburg Müftülüğü'nden sonra, 1921'de Moskova'da öldü. Barudî'nin, sadece Şeyh Zeynullah'ın talebesi değil, aynı zamanda ondan Halidî İcazeti'ne sahip bir halifesi olduğu da kaydedilir⁶⁵.

Zeynullah'ın diğer önde gelen bir başka meşhur müridi de, Ufa'da uzun yıllar müftülük yapmış Sabir Can Hasan'dı. Dinî bilgisi sebebiyle, Rusya müslümanları arasında itibar sahibiydi. 1910'da Gaspıralı İsmail Bey, tanınmış Avusturyalı bir baronesten bir mektup aldı. Barones, kendisinin İslâm'ı seçmek için uzun uzun düşündüğünü, fakat örtünme zorunluluğu olduğu için, tereddüt ettiğini yazıyordu. Gaspıralı, baronesin sorusunu Sâbir Can Hasan'a gönderdi. Sabir de, örtünmenin bütün bir vücudu kapsadığını, şeriatta ana prensip olmadığını ve Rusya'nın çoğu yerlerinde, her hâlükârda bunun bilinmediğini açıklayan bir cevap yazdı⁶⁶. Genel görüşün delilini verdi. Baronesde, 1901'de Hicaz demiryolu'nun inşası için yardımında bulundu⁶⁷. Sabir Can Hasan'ın vefat tarihi belli değildir.

64. Politicheskaya Zihzn'Russkikh Musul'man do Fevral'skoi Revolyutsii (bir döküman koleksiyonu), Oxford 1987, s.47.

65. Barudî hakkında bkz.: Volidov, Ocherk, ss. 87-92; Rorlich, Volga Tatarları, ss.81, 93, 116 ve Abdullah Battal-Taymaz, Kazan Türkleri, Ankara, 1966, ss. 163-6.

66. Bkz.: "La Presse Musulmane", Revue du Monde Musulman, sayı:12, 1910, ss.459-60.

67. Semcerül'l-Funûn, Beyrut 4 Mart 1901, s.2'den nakledilmiştir.

Şeyh Zeynullah'ın diğer tanınmış müridlerinden biri de, Rızâüddin b. Fahreddin'dir. Kendisi önde gelen, meşhur bir yazar ve eğitimciydi. Kendini sırf bilime adanmış üzere, Orenburg'daki kadılık görevinden ayrılmıştı. Yazdığı çok sayıdaki eserin en önemlisi, *Âsâr*'dir. *Âsâr*, Dağıstan ve merkezi Rusya'dakilere kadar olmak üzere, tatar ve başkır uleması ve din adamlarını anlatan biyografik bir kamustur. Rızâüddin'in Şeyh Zeynullah'a olan saygısı, bu eserin çoğu yerinde, açıkça görülür. Eserdeki bazı kayıtlar, tamamen ondan sağladığı bilgilere dayanır. Aralık 1917'de, Ufa'ya müftü yardımcısı olarak resmî göreve dönüş yaptı. 1922'de Alim Can Barûdi'nin vefatı üzerine müftü oldu. Aynı yıl, Mekke'deki Uluslararası İslam Konferansı'nda, rus delegasyonuna başkanlık etti. 1931'de, rus yetkililer tarafından Sovyetler Birliği'nde, inanç hürriyetinin bulunduğunu resmen beyan etmek üzere kendisini davette bulunuldu. Kabul etmemesi üzerine, hayatının geri kalan bölümünde, ona bir takım zorluklar çıkarıldı. 1936 Nisan'ında öldüğünde, son derece büyük bir yoksulluk ve fakirlik içindeydi⁶⁸. 1914'de *Les Musulmans de l'Orient Sovietique* adlı dergide, hakkında öğretici biyografik bir yazı yayınlanarak öldükten sonraki itibarına işaret edildi⁶⁹.

Şeyh Zeynullah'ın diğer bir müridi ve halifesi de, saygın Türkbilimci tarihçi Ahmed Zeki Velidi Togan'ın babasıydı. Bu zât bir bilim adamı olarak, medresesinde iki yüz kadar başkır'a eğitim vermekteydi. Troitsk'de Zeki Velidi ve babası, Şeyh Zeynullah'a düzenli olarak ziyarette bulunuyorlardı. Zeki Velidi'nin, süfiliğe karşı genelde bir sevgisi olmamasına ve bu yüzden kendisine ikiye bölünmüş demesine rağmen, Şeyh Zeynullah'ı ve beraberindeki halifelerine karşı muhabbeti vardı. Nitekim, Zeki Velidi'ye göre, Şeyh Zeynullah, samimi, faziletli ve erdemli bir insandı⁷⁰. Zeki Velidi'nin babası Nakşî Halidiliğinden sülûk çıkarttırmak üzere, Şeyh Zeynullah'tan hilâfet icâzeti almış, fakat bu izni bir defa kullanmıştı⁷¹. Velidi'ye göre, artık sufiliğin önünde fazla bir zaman kalmadığının işaretiydi bu.

68. Rızâüddin hakkında bkz.: Tamarbek Davletshin, *Sovietskii Tatarstan*, Londra 1974, no:5, s.57; Mahmud Tahir, "Rızâüddin Fahrüddin" *Orta Asya Araştırmaları*, sayı:8, 1989, ss.11-15; Validov, Ocherk, ss. 109-12; Battal-Taymas, "Kazan Tatarlarının Edebiyatı", *Philologiae Turcicae Fundamenta*, c. II., yayınlayan Pertev Nalli Boratav, Wiesbaden 1964, ss. 767-773-774; Bertold Spuler, "Zum Tode des Obersten Geistlichen der mohamedaner in der UASSR Osteuropa", 1935-6, ss.782-3; Beningsen ve Quelquejey'nin "Le Soufi et le Commissaire" si, s.98. Rızâüddin'in hapishanede öldüğü iddiası asılsızdır.

69. Talgat Taceddin, "La Fierté et la Gloire des Peuples Tatar et Bachkir", *Les musulmans de l'Orient Sovietique* içinde, sayı: 61, yıl 1404/1984, ss.18-9.

70. Togan, *Hatıralar*, ss.36-7.

71. Aynı eser, s.39.

Şeyh Zeynullah, Çarlık Yönetimi'nin sonu yaklaştığında, 2 Şubat 1917 tarihinde hayata gözlerini kapadı. Öldüğünde seksen dört yaşındaydı. Öğretmenliği bir kaç yıldır bırakmış olmasına rağmen, sayısız müridlerini idare etmek için, hâlâ bir gücü vardı⁷². Acaba meydana gelen önemli değişiklikler ile ilgili herhangi bir yorum yapmış mıydı? Bunu bilemiyoruz. Fakat bilinen şu ki, önde gelen müridleri Barûdî ve Riyâzuddin, Rusya içlerinde ve Sibiryâ'da yaşayan müslümanların 22 Temmuz 1917'de özerkliğini ilan etmişlerdi.

Şeyh Zeynullah'ın altı oğlu, oldukça değişik yollar izlediler. Onlardan birisi, Molla Hibetullah kendinden önce, 1903'de vefat etmişti⁷³. Bir başkası Hayrullah Efendi, Medine'de Nakşibendî Tarikatının Müceddidî kolundan başarılı üç müşidle beraber çalıştı. Bu müşidlerden sonuncusu, Muhammed Sâlih ez-Zehâvî tarafından tarikata kabul edildi. Daha sonra memleketine dönerek Kargalı'da imamlık ve müderrislik yaptı. Babası hâlâ sağ olduğu için, tarikata mürid kabul etmekten geri durdu⁷⁴.

Ondan başka, Şeyh Zeynullah'ın Abdullah ve Abdüssabûr'a, Bolşevik İhtilâli'nden sonra ne olduğu bilinmiyor. beşinci oğlu Abdülkâdir, öğretim için İstanbul'a gitti. Dönüşünde Astrahan'da bir camide imam oldu. 1959'da yaşı yetmiş geçmiş iken, din karşıtı "Naukai Religiya" gazetesinde yazdığı "Ben Molla Olmak İstemiyorum" başlıklı makalesinde, babasının mirasını reddediyordu. Ancak bu makaleyi baskı altında yazmış olması ihtimal dışı değildir⁷⁵.

Şeyh Zeynullah'ın oğullarının en yaşlısı, Abdurrahmân Rasulev, devrim sonrası dönemde en önemli rolü üstlendi. Bolşevik ihtilâli'nden önce, aktif politika hayatı içindeydi. Mesela, 1906'da Müslüman Diyanet İşleri Yönetiminin tertiplemediği Üçüncü Tüm Rusya Müslümanları Kongresinde, rusya müslümanlarının inançlarını yaşayabilmelerini sağlamak üzere kurulmuş komisyondaki beş kişiden biri de, oydu⁷⁶. 1941'de Almanların Sovyetlere yaptığı hücumların etkisiyle, Stalin tarafından Sovyet müslümanlarının, inançlarına göre, organize olabilecekleri ayrıcalığı sağlandı. Rasulev, Avrupa Rusya'sı, Sibiryâ ve Ufa'lı müslümanlar tarafından yeni kurulan Diyanet İşlerinin yöneticisi olarak tayin edilmişti. Rasulev, Stalin'in bu imtiyazına, müslümanları Almanya'ya karşı savaşa dâvet ederek karşılık verdi⁷⁷. Hayatının sonuna kadar, Ufa'da Diyanet İşleri

72. Validov, s.89.

73. Bkz.: Hibetullah b.eş-Şeyh Zeynullah en-Nakşibendî Hazretlerinin Mersiye'si, St. Petesburg 1903.

74. el-Menzilevî, Zeyl, ss. 188-9.

75. Beningsen ve Quelquejay, Le Soufi et le Commissaire, s.98.

76. Rorlich, Volga Tatarları, s.238, n:40.

77. Beningsen ve Quelquejay, a.g.e., s. 43; Bertold Spuler'e göre Rızaüddin'in ölümünden bu yana, Abdurrahman Resulev, Volga müslümanlarının gerçek mânâda aktif lideri oldu. Bkz.: "Die Lage den Muslime in Rnssland Seit 1942", Der Islam, sayı:29, 1950, s.297.

Başkanı ve müftü olarak çalıştı. 1952'de hayata gözlerini kapadı⁷⁸. Rasulev, tarikatın Halidî kolunun babasından sonraki halefi olarak görülür.

Resulev'in bu başkanlığındaki halefi, Müftü Şâkir Hıyalettinov'un görevi, 1974'e kadar devâm etti. Zeynullah'ın ilk talebelerinden olmakla birlikte, ondan hilâfet aldığı kesin değildir. Hıyalettinov, 1971'de Moskova'da yayınlanan bir propaganda kitabında basılan bir makâlede 1909'da Troitsk'de hocasıyla beraber çalıştığı yılları hatırlıyor ve hocasının kendisini gaybden gelen bir sesle çağırdığını anlatıyordu. Bu çağırış, Çarlık Rusya'sında müslümanlara karşı yapılan haksızlıklarla ilgiliydi. Şeyh Zeynullah şöyle diyordu: "Halkımızın hastalığı, imanımız gibi sonsuzdur. Fakat Allah (c) bu çilelerin müfâkatlarını verecektir. Ben, o günü göreceğim kadar yaşayamayacağım, ama Şâkir, sen, hiç bir şeyin Allah'ın nurunu söndürmediğinin ortaya çıkacağı günü göreceksin"⁷⁹. Her ne kadar Şeyh Zeynullah, böyle umut dolu bir tahmin yapmış ise de, bunun Sovyet egemenliğinde gerçekleşmesi, oldukça şüphelidir. Hemen devrim sonrası Alimcan Barûdî ve Rızâeddin b. Fahreddin'in faaliyetlerine bakılarak, Abdurrahmân Rasulev ve Şâkir Hıyalettinov'un Şeyh Zeynullah'ın mirasının başarılı doğal devam ettiricileri olduklarını söylemek mümkün değildir. Şüphesiz, 1941-1974 yılları arasında, Ufa'da yönetimin başına Şeyh Zeynullah taraftarları tarafından, müslümanlar arasında şöhret yapmış kişilerin teklif edilmesi, Sovyet yetkililerini, o yönde seçim yapmaya sevketti.

Sovyet kaynaklarına ve Alexandre Beningsen'in sık sık ifade ettiği kanaate göre, tasavvuf tatar ve başkırlar arasındaki eski etkisini kaybetmiştir ve Nakşibendîlik, Dağıstan ve Çeçenistan'da önceden sahip olduğu canlılığı gösterememektedir⁸⁰. Görünen o ki, beş yıllık gelenek, sadece yetmiş yıl (Iık Komünist Sovyetler Birliği döneminde) yok oldu. Bunda, zaman zaman uygulanan çok şiddetli baskıların rolü büyüktü. Ayrıca, son günlerde, tatarlar arasındaki tasavvufun tarihini ihtivâ eden Sovyet yayınları, bu hususun günümüze uzanan bazı irtibatlarla sahip olduğunu ifade etmektedir⁸¹.

Volga-Ural bölgesinde, devrimden sonra, Şeyh Zeynullah'ın devam ettirdiği Nakşî-Hâlidî geleneği, sona ermişti. Orta Asya'daki türklar üzerinde, Nakşibendîliğin, dolayısıyla da tasavvufun etkisi ve öğretisinin

78. Azade-Ayşe Rorlich, "Komünist Yönetim Altındaki Volga-Ural Müslümanları" Orta Asya Araştırması, 28. Spuler'e göre ("Die Lage", ss.299-300), 1941'den, Kazakistan ve Orta Asya'da Diyanet İşleri Teşkilâtı'nın kurulduğu, Aralık 1948'e kadar, tüm Sovyet müslümanların dinî liderliğini yaptı.

79. Les Musulmans en Union Sovietique: Vers une Vie Nouvelle, Moskova 1971, s.31.

80. Le Soufi et le Commissaire, s.99; Muslims of the Soviet Empire, S. Enders Wimbush ile, Bloomington Ind., 1986, s.22.

81. Bkz.: Rorlich, Volga Tatarları, ss.165-6; yine aynı yazarın bir makalesi: "Tataristan'da Sufizm (Sufism in Tataristan): derine Giden Kökleri ve Yeni Bağlantıları", Orta Asya Araştırma içinde, 2:4 (Aralık 1983), ss.37-44.

önemli bir etkiye sahip olduğu ispatlanmıştı. Ayrıca bu, Hâlidîliğin Şeyh Zeynullah'ın şahsında nasıl bir hüviyete kavuştuğunu gösteriyordu. Tatarların kültürel rönesans (doğuş) yapma imkânını, sağlamak üzere, yenilikçilerle, Buhara gelenekçilerini birbirine o meczetmişti. Bu sonuç, tatar ulemâ ve din adamlarını diğer akranları ile beynelmilel ağa nasıl bağlı olduklarını gösterir. Bu olay, diğer Türk Cumhuriyetleri için de geçerlidir. Rusya müslümanlarının başına çöken Bolşevik Yönetimi'nin karanlığı ve izolasyonundan önceki, İslâm Dünyası ile ilgili genel manadaki aktif bölünmeyi de ortaya koyar.

İLAHİ DİNLERİN KUTSAL KİTAPLARINDA HELAL VE HARAM ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Doç. Dr. Mustafa ERDEM

Helâl ve haram kelimeleri, menşe itibariyle, Arapça'dır. Türkçe'de "yasak" ve "yasak olmayan" kelimeleriyle karşılanmaktadır. Ancak muhteva ve anlam farklılıkları sebebiyle tüm dinlerde ve dillerde helâl ve haram kelimelerini bulmak oldukça güçtür. Bununla birlikte yaklaşık aynı anlamları ifade edebilen bazı tabirler bulunmaktadır. Meselâ Fransızca'da "licite", İngilizce'de "lawful", İbranice'de "tahur" kelimeleri genelde helâl karşılığında; Fransızca'da "illicite", İngilizce'de "prohibition forbidden, unlawful", İbranice'de "tame" kelimeleri haram karşılığında kullanılmaktadır.

Bütün dinî, ahlâkî ve siyasi sistemlerde bulunan ve dil farklılığı sebebiyle değişik kelimelerle ifade edilen "yasak olan" ve "yasak olmayan" şeyi, Arapça'daki "helâl" ve "haram" tabirleriyle karşılayacağız. Bu iki terimin zaman içinde biri diğerinin aleyhine çok geniş bir muhtevaya sahip olduğu gibi, çok dar kalıplar içerisine sıkıştırıldığı da görülmüştür. Bazan da helâl haramın, haram da helâlin sınırları içersine konulmuştur.

Bir kavram olarak "haram"; yapılması, yenilip-içilmesi, kullanılması ve inanılması dinen yasak olan şeyler demektir. Helâl ise, yasaklardan arındırılmış anlamına gelmektedir. Bu iki kavramı biri diğerinin zıddı olarak tanımlamak da mümkündür. Temelinde ibahe olan helâlin, haram ile arasında mekruh bulunmaktadır.

Helâlin muhtevası çok geniş olup, sınırlandırılması ve isimlendirilmesi oldukça zordur. Helâl olan şeylerin yapılması ve kullanılmasında dinî yönden bir sakınca olmadığı gibi bilâkis övülmektedir. Haram ise terkedildiğinde sevap, işlendiğinde cezayı gerektirmektedir. Bu bakımdan kişinin helâlleri ve haramları bilmesi; birincilerine yönelmesi, ikincilerinden de korunmaya çalışması lazımdır.

Haram, mahiyet itibariyle, ikiye ayrılmaktadır. Haram olan şey veya fiil; özünde bulunan ve kendisinden hiç ayrılmayan bir kötülük ve zarar

sebebiyle haram kılınmış ise, buna "haram liaynihi" denilmektedir. Kan, domuz eti vs. bu türden haramlardır. Haram olan şey kendi tabiat ve vasfından değil de sonradan kazanma şekli ve yolu gibi dıştan bir sebepten dolayı haram ise, buna "haram liğayrihi" denilmektedir. Çalınmış ekmek, para vs. gibi aslında haram olmayan şeyler, elde ediliş veya kullanılış biçimi bakımından haram olmaktadır.

Helâl ve haram, dinlerin inanç sistemleri gereği, Allah veya din kurucuları tarafından belirlenmiştir. Şayet helâl ve haram ahlâkî ve sosyal bir temele dayanıyorsa, bunda yine o toplumun inanç sisteminin tesiri olduğunu unutmamak gerekmektedir.

Helâl ve haram, eşya ve fiillerin kendisinden çok, uygulayan kimse bakımından önemlidir. Meselâ harp esnasında mübah olan öldürme fiili, barış halinde haramdır. Yine bir mal normal şartlarda tabii bir hak olarak kullanılırken, hırsızlık yoluyla haram olmaktadır. Çeşitli kullanım alanı olan üzüm de, insanlar tarafından bazan helâl, bazan da haram olarak tüketilmektedir.

Din, kişi ve toplumlar üzerinde etkili olan ve onlarla varlığını devam ettiren bir müessesedir. Bu sebeptendir ki, insanların helâl ve haram telakkilerini etkilemekte hatta şekillendirmekte ve tesbit etmektedir. Öyle ise din ile sıkı bir ilişki içinde olan helâl ve haram kavramlarının ortaya çıkışını dinin, dolayısıyla insanlığın tarihine kadar gerilere götürmek mümkündür. Tarihin hiç bir döneminde dinsiz bir toplum olmadığı gibi, helâl ve haramları bulunmayan bir din de görülmemiştir. Var olan her helâl ve haram telakkisi, menşee itibariyle, ister beşerî ve ilâhî olsun, isterse toplumsal bir gereklilik veya kültürel bir kalıtım olarak nakledilegelmiş bulunsun, uygulamada mutlaka dini bir görünüm sergilemiş; her devirde dinî bir değer olarak kabul edilegelmiştir.

Tarihin ilk devirlerinden bugüne kadar, toplum halinde yaşamak zorunda olan insanlar, kendi aralarındaki düzeni sağlayabilmek için belli prensiplere sadık kalmak mecburiyetini hissetmişlerdir. İnsan hakları ve hürriyeti konusunda yoğunlaşan toplumsal sorumluluk, kişilerin karşılıklı fedakârlık anlayışına dayalı bir hayat tarzını benimsemesine yol açmıştır. Sınırsız bir hürriyet, sonsuz bir hak anlayışı, tarihin hiç bir döneminde yaşama şansına kavuşmamıştır. İnsanlar, kendileri için istedikleri şeylerin başkalarının da arzu edebileceğini, makul karşılığını ve asgari müştereklerde bir araya gelmek durumunda kalmışlardır. İnsanlar bireysel ve toplumsal yaşayışlarını bir yandan kendi millî değerleri ve tecrübeleri, örf ve âdetleri doğrultusunda düzenlemeğe çalışmışlar, diğer yandan da ilâhî kaynaklı emir ve yasaklara dayanmayı ihmal etmemişlerdir. Netice itibariyle insanlar arası ilişkiler ile Tanrı-insan münâsebeleri, iki temele dayalı olarak gelişmiştir. Ancak ilâhî kaynaklı hükümler, insanlar arası ilişkilerin, Tanrı-kul iletişiminin esas unsurunu teşkil etmiş, insanların düşünce

yâpıları, yaşayış tarzları üzerinde etkili olmuştur. İşte helâl ve haram bu açıdan ele alındığında dinin özü ve şekli, dindarın Allah'a kulluk prensibi ile alâkalandırılabilir. Helâl ve haramın bu açıdan ele alınması, dinin özü ve şekli, dindarın Allah'a kulluk prensibi ile alâkalandırılabilir.

Kaynakları neye dayanırsa dayansın kanun, prensip ve esasların bulunduğu her sistemde, mutlak hürriyeti kayıt altına alan, onu sınırlayan kurallar, emir ve yasaklar vardır. İnsan davranışlarının disipline edildiği, inanç manzumesi olan dinlerde aşırı serbestlik ve mutlak hürriyetin olmaması pek tabidir. Çünkü dinin müntesiplerinden yapılmasını istediği emirler olduğu gibi, yapılmamasını emrettiği bazı yasaklar da bulunmaktadır.

Dini bir kavram olarak kullanılan "haram", günümüzde "yasak" kavramı ile daha geniş bir boyut kazanmıştır. Fakat "yasak" kavramının "haram" kavramını tam olarak karşılayıp karşılamadığı tartışılabilir. Çeşitli toplumlarda zaman ve şartların gereği olarak dini kaynaklı haram kavramının yanısıra beşeri yasaklardan da söz edilmiştir. Ancak genel ahlâki kurallar olarak nitelenebilen ve örf şeklinde varlığını devam ettiren bu değerlerin dini kaynaklı olmaları muhtemeldir. Nitekim geçmiş toplumların, ilâhî veya beşerî kaynaklı bir inanç sistemine sahip oldukları, onun aslını, hikmetini araştırma gereği hissetmeden nesiller boyunca taklit ettikleri bilinmektedir.

Helâl ve haramın muhtevası insanlığın, dinlerin hatta kültürlerin tekâmül seyrine göre tedrici bir gelişme göstermiş, fakat özü, özellikle ilâhî dinlerde büyük ölçüde sabit kalmıştır. Bunun, din ve kültürler müşterek bir kaynağa bağlı olmadığı veya onlardan biri diğerinin esaslarını aynen benimsemediği için; bu dinlerin birinde mübah olan birşey diğer din veya kültürde haram olarak nitelendirildiği gibi, haramlar da helâl olarak değerlendirilebilmiştir. Tarihte ve günümüzde bunun çeşitli örneklerini görmek mümkündür.

Helâl ve haramın toplumun kendi yapısından çok onun dini inancı ve kültürüyle yakından alâkalı olduğunu gösterebilmek için Arap Yarımadası güzel bir örnek oluşturmaktadır. İslâm öncesinde aynı bölgede yaşayan ve aynı coğrafi şartlardan etkilenen insanların bu konudaki telâkikleri dini inanışlarına göre farklılık göstermiştir. Putperestlik, Yahudilik, Hristiyanlık, hatta Mecusilik aynı bölgede yaşayan ve çoğunluğu Arap olan insanların helâl-haram konusunda değişik değerlere sahip olmalarına neden olmuştur.

İlâhî kaynaklı olmaları sebebiyle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm, genel dünya dinleri arasında ayrı bir grupta yer almaktadır. Kaynak ve mahiyet itibarıyla bu dinler arasında bulunan ortaklık, onların helâl ve haram konusunda da birbirlerine diğer dinlerden daha yakın olduklarını göstermektedir. Ancak bundan, adigeçen üç dinin helâl ve haram anlayışlarında bazı farklılıklar bulunmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. İlâhî tebli-

ğin, insanlığa, farklı zaman boyutlarında ulaşması ile insanların ona ilgisizliği veya onu tahrifi, yeni bir ilâhî tebliğin ortaya çıkmasının asıl sebebi olarak görülmektedir. Yahudilerin Allah'ın emirlerini uygulamamaları, onları değiştirmeleri, Hristiyanlığın başlıca geliş sebebi olarak bilinmektedir. Nitekim her iki dinde meydana gelen bozulma ve insanlığın içinde bulunduğu manevî bunalım, İslâm'ın Allah tarafından gönderilmesine sebep olmuştur.

Dini inançların kendine özgü özellikleri, helâl-haram konusunda da açık bir şekilde görülmektedir. Yahudilikteki din-toplum ilişkisi, Tanrı-Yahudi toplumu ilişkisiyle devam etmekte; Yehova, Yahudi, Yahudilik üçgeninde ayrı bir karakter kazanmaktadır. Yehova'nın milli bir Tanrı, Yahudilerin Tanrı'nın özel bir milleti, Yahudiliğin de sadece Yahudilerin benimseyebileceği bir din olması, haram konusunda onların bir ayrıcalığının olduğunu hatırlatmaktadır. Yahudilik'te helâl ve haram ile ilgili emirler 613 maddede toplanmakta; bunlardan bir yılın günleri sayısına eşit olan 365'inin yasaklarla, insan vücudundaki kemiklerin sayısına eşit olan 248'inin de helâller (emirler) ile ilgili olduğuna inanılmaktadır¹. Ayrıca bu yasaklarla ilgili hükümlerin Yahudi toplumuna özgü bir özelliğinin bulunduğu unutulmamalıdır.

Hristiyanlar ise, Tevrat'a kendi kutsal kitaplarında yer verdikleri ve onu "Şeriat" olarak tanımladıkları için, kendilerini onun hükümlerinden sorumlu tutmaktadırlar². Ancak yapılan yorumlarla Tevrat'ta yeralan emir ve yasaklara yeni bir anlam verilmekte, haramlar insan duygu ve düşüncesinin ürünü olarak kabul edilmekte, bütün yiyecek ve içecekler helâl sayılmaktadır³.

İslâm'da pek çok konuda olduğu gibi, helâl-haram konusunda da daha önceki dinlerin ifrat ve tefritinden uzak, orta bir yol izlendiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim insanların hepsini Allah katında eşit olarak muhatap kabul etmekte, hiç kimseye ayrıcalık tanımamaktadır. Temiz yararlı ve iyi olan şeylerin tamamı helâl kılınmakta, kötü ve zararlı olan şeyler de, çeşitli hikmet ve sebeplerle, ilk insandan itibaren bütün insanlığa yasaklanmış bulunmakta; emirlere ve yasaklara herkesin kesinlikle uyması istenmektedir.

Biz bu araştırmamızda kaynaklarının müşterekliği sebebiyle, ilâhî dinlerdeki helâl ve haram kılınan şeyleri karşılaştırmalı olarak ele almak istedik. Her üç ilâhî dinde de büyük günah sayılan ve haram kılınan şirk, adam öldürme (katl), zina, yasaklanmış yiyecekler ve içecekler çalışmamızın asıl konusunu oluşturacaktır.

1. Bkz. Max Joseph, "Precepts, The 613", The Universal Jewish Encyclopedia, New-York, 1948, 8/623-9.
2. Bkz. Romalılara, 7/7.
3. Bkz. Markos, 7/14-19.

A- ALLAH'A ŞİRK KOŞMAK*

İnsanlar, tarihin ilk dönemlerinden beri yaratıcı bir Tanrı, Yüce bir varlık inancına sahip olmuşlardır. Fakat bu Tanrı'nın isim ve sıfatları, mahiyet ve fonksiyonları, tasavvurları her din veya dönemlerde farklılık göstermiştir. Dinî inançların yanında dil ve kültür farklılıkları Tanrı'nın değişik isim ve sıfatlarla tanınmasına sebebiyet vermiştir.

Her dinî inanışta mutlaka bir Tanrı bulunmaktadır. Tasavvurları farklı da olsa, her din müntesiplerinden, kendi prensipleri çerçevesinde Tanrı'na iman etmeyi istemektedir. İşte inanan insanın Tanrısını, dininin isteği dışında tasavvur etmesi, ona bazı ortaklar araması veya bazı şeyleri onunla kendi arasına aracı olarak koyması, genel anlamıyla "şirk" olarak tanımlanmaktadır. Putları kabullenmek, onlara tapmak, onları yapmak bir çeşit şirk olarak değerlendirilmektedir.

Şirk, Tanrı ile alâkalı bir konudur. Dolayısıyla dinlerin Tanrı anlayışlarını ortaya koymadan nelerin şirk olduğunu veya şirkin sınırlarını belirlemek mümkün olmamaktadır.

a-Yahudilik'te Şirk:

Yahudilik'te Yehova⁴ olarak adlandırılan Tanrı, dünya ve dünyadaki-leri yaratan bir varlıktır⁵. Aynı zamanda O, İsrailileri Mısır'da zulümden kurtaran⁶, tek olan Allah'dır⁷. Her Yahudi O'nu sevmek⁸ ve O'ndan korkmak zorundadır⁹. İbadet yalnız O'na yapılmalı¹⁰ ve O'nun adına yemin edilmelidir¹¹. Yahudileri kutsal sayan ve bu yüzden onların da kendisini

* Helâl-Haram konusu, dinlerde muameleatla (fıkah) ilgili hususlarda ele alınmıştır. Bir kimsenin bazı emir ve yasakların konulabilmesi ve onun bu yasaklara uymasının istenmesi; belli bir dine inanan ve onun prensiplerini bütünüyle kabul eden kişi için mümkündür. Herhangi bir dine girmemiş bir insanı, inanmadığı şeylerden sorumlu tutmak elbette mümkün olmayacaktır. Ancak inanç sistemlerinin hemen hemen hepsi, bir bütün olarak ele alındığında ilk karşılaşılan husus, Tanrı konusu olmaktadır. Genelde Tanrı merkezli dinî düşüncelerde O'nun konumunun tesbiti ön plana çıkmaktadır. Emir ve yasakları koyan, insanların davranışlarını kontrol eden O'dur. Bu sebeple Tanrı'ya inanmak iman esaslarının başında yer almaktadır. Mü'min olan bir kimse o dinin kendi esprisini içerisinde Tanrı'ya belirtilen şekilde inanmakla yükümlüdür. Aksi halde dindar olamaz. Bu sebeple dinî inanışın dışında bir Tanrı tasavvur etmek haramdır. Biz bu düşünceden hareketle "şirk" konusunu haram kapsamında değerlendirmekte yarar gördük. Kaldı ki, tabiatları ve mahiyetleri itibarıyla haramlar, bütün dinlerde, inançla ilgili haramlar, ibadete ilgili haramlar, ahlakî haramlar şeklinde tabii bir bölünme arz etmektedir.

4. Bkz. Çıkış, 4/15, 20/20; Tesniye, 5/6.
5. Bkz. Tekvin I. Bab; Tekvin, 2/1-7.
6. Bkz. Çıkış, 20/2.
7. Bkz. Tesniye, 6/5.
8. Bkz. Tesniye, 6/5.
9. Bkz. Tesniye, 6/13, 10/20.
10. Bkz. Çıkış, 23/25; Tesniye, 10/20.
11. Bkz. Tesniye, 6/13, 10/20.

kutsal olarak bilmesini isteyen Allah¹², Yahudilerin kutsallıklarını koruyabilmesini, gösterdiği yol ve şartlara uygun olarak yaşamalarına bağlamıştır¹³. Tevrat'a göre Yahudilerin Tanrısı, yukarıda belirtilen özellikleri yanında çok acıyan¹⁴, kıskanç¹⁵, yorulan¹⁶, insanlarla konuşan¹⁷, onlarla gürleşen¹⁸ bir Tanrı olarak da vasıflandırılmaktadır.

Yehova, Yahudilik'te "on emir" olarak bilinen temel prensiplerin¹⁹ başında, kendi kimliğini hatırlatmış, kendisine eş koşulmasını yasaklamış, put ve putçuluğa dayanan herşeyi haram kılmıştır²⁰. Tevrat'ta yer alan bu açık hüküm gereğince Yahudilik'te Tanrı'ya eş olabilecek herşey şirk kapsamına alınmıştır. Putlar ve putperestlik şirke en açık örnek olarak gösterilmiştir.

Yahudilik'te Allah'dan başkasına tapmanın ve O'na şirk koşmanın cezası, her kim olursa olsun, taşlanarak öldürmektedir. Eğer bu durum umumilik gösterirse, o yöre halkının tamamının kılıçtan geçirilmesi, hayvan ve diğer mallarının şehrin ortasına toplanarak yakılıp telef edilmesi emredilmektedir²¹.

Yahudilerin kutsal kitaplarının yanısıra Kur'an-ı Kerim'de de onların Allah'dan başkasına kulluk etmelerinin ve puta tapmalarının yasaklandığı hatırlatılmaktadır²². Yahudiler, kutsal kitaplarındaki bu emir ve ihtarlara rağmen, Mısır'dan kurtulduktan sonra, karşılaştıkları bir toplumun inanç şekline özenerek, puta tapmak istemişler²³ ve Hz. Musa (a.s.) Tur Dağı'na çıktığı zaman Samiri' adında birine put yaptırarak ona tapmışlardır²⁴.

12. Bkz. Levililer, 22/32.

13. Bkz. Tesniye, 28/9.

14. Bkz. Tesniye, 4/31.

15. Bkz. Tesniye, 5/10.

16. Bkz. Tekvin, 2/3.

17. Bkz. Tekvin, 17/22.

18. Bkz. Tekvin, 32/22-32.

19. Bkz. G. Türmer, A. Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1988, s. 118.

20. Bkz. Çakış, 20/2-6; Tesniye, 5/6-9. Ayr. Bkz. Levililer, 26/1; Tesniye, 27/15.

21. Geniş bilgi için Bkz. Tesniye 13. Bölüm, 13/1-18.

22. Bkz. En'am, 151.

23. Bkz. Araf, 138.

24. Bkz. Araf, 148-151. Kur'an-ı Kerim, bütün peygamberlerin şirk inancından uzak olduklarını ve gönderildikleri kavimleri de şirkten uzaklaşturmaya çalıştıklarını bildirmektedir. Böylece Kur'an-ı Kerim, gerek Hz. Musa'dan önceki, gerekse ondan sonraki toplumların inanç yapısına ışık tutmaktadır. Hud (a.s.) puta tapıcılığın kötü bir davranış olduğunu, kendisinin başkaları gibi puta tapmaktan uzak bulunduğunu ifade etmiştir. (Hud, 54). İbrahim (a.s.) hiçbir şeyi Allah'a eş koşmamakla emrolunmuş (Hacc, 26), o da oğullarını puta tapmaktan koruması için Allah'a dua etmiştir. (İbrahim, 35). Aynı şekilde Yusuf (a.s.) ataları İbrahim (a.s.), İshak (a.s.) ve Yakub'un (a.s.) dimine uyduğunu, Allah'a eş koşmasının kendisine yakışmayacağını beyan etmiştir. (Yusuf, 38). Lokman (a.s.) Allah'a ortak koşmamalarını oğullarına tavsiye etmiştir. (Lokman, 13).

Yahudilerin puta tapmaları, Kitabı Mukaddes'in Yeni Ahit kısmında da konu edilmiş ve bu yüzden Musevilerin sapıklığa düştüğü belirtilmiştir²⁵.

b- Hristiyanlık'ta Şirk:

Tanrı kavramı, Hristiyanlık'ta oldukça karmaşık ve komplike bir görünüm arz etmektedir. Bu sebeple, Yahudilik'teki monoteist Tanrı inancı ve İslâm'ın Allah akidesinden ayrı bir nitelik taşımaktadır.

Hristiyanlık'ta Tanrı anlayışını karmaşık ve kavranılması güç bir inanç haline sokan unsurların başında, İsa'nın dindeki yeri ve ona verilmek istenen sıfatlar gelmektedir. Hristiyan ilâhiyatının, Kitabı Mukaddes'te yer alan Pavlus'un düşüncelerinden etkilenmesi, başlangıçtan itibaren Hz. İsa'ya, inanç değerleri içerisinde farklı yerler verilmesine ve onun değişik şekillerde anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu konuda çıkan görüş ayrılıkları çeşitli zamanlarda gerçekleşen Hristiyan Konsillerinin konusunu oluşturmuştur. Bu konsillerde Hz. İsa'nın tabiatı ve şahsiyeti, tartışmaların odak noktasını teşkil etmiştir. Ulaşılan ortak görüşlerde Hz. İsa, Baba Tanrı'nın yanında, Oğul Tanrı olarak "Teslis"in ikinci unsuru olmuş ve Hristiyan inancının en önemli esası sayılmıştır²⁶. Öyleki, yaratıcı bir tanrının varlığına inanılan Hristiyanlık'ta Baba Tanrı ikinci plâna itilmiş ve pasif bir konuma getirilmiş, Oğul Tanrı İsa ilk plâna çıkarılmıştır²⁷.

İlk bakışta, Teslis akidesine dayanan Hristiyanlık'ta, Tanrı'ya ortaklık şeklinde değerlendirilen şirketten söz etmek makul görülmeyebilir. Tanrı'yı üç ayrı varlık olarak niteleyen ve bu üçü de bire irca eden bir inanç sisteminde şirk kavramını sağlam bir esasa dayandırmak da kolay değildir. Çünkü Hristiyanlık'ta Tanrı tek bir varlık olarak algılanmamaktadır. Tabiatı, mahiyeti ve fonksiyonları itibariyle teslisi oluşturan her üç unsurun ayrı ayrı görevleri bulunmaktadır. Bu da üç ilâhın veya üçten oluşan bir ilâhın kolektif bir faaliyet içerisinde olmasını gerektirmektedir²⁸. Bununla birlikte Hristiyan ilâhiyatında şirk konusuna yer verilmekte ve asıl şirk sayılan putçuluk yasaklanmaktadır. Nitekim Pavlus yazdığı çeşitli mektuplarda şirk olması sebebiyle putperestliği yermiş ve putpe-

25. Bkz. I Korintoslulara Mektup, 10/6-7, 14.

26. Kitabı Mukaddes'te İsa'nın hayatı hakkında açık ve yeterli bilgi bulunmayışı, onun ölümü ve şahsiyeti konusunda Hristiyanlar arasında görüş ayrılığına sebep olmuştur. Bu görüşler, Hristiyan literatüründe "Konsil" olarak bilinen değişik zamanlarda, din adamlarından meydana gelen toplantılarla tartışılmıştır. İsa ve Teslis'in başlıca tartışma konusunu teşkil ettiği ilk dönem konsillerinin, günümüz Hristiyanlığının şekillenmesinde büyük etkileri olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Muhammed İzzet et-Tahtavi, *En-Nasraniyye ve'l-İslâm*, Kahire, 1978, s.30-45; Mehmet Aydın, *Hristiyan Genel konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Konya 1991, s. 12-25.

27. Bkz. Luka, 11/2.

28. Bkz. I Korintoslulara, 8/4-6.

29. Bkz. I Korintoslulara, 5/11.

restlerle birlikte yemek bile yenilemeyeceğini söylemiştir²⁹. O, Musa'nın kavminin putperestlik yüzünden helâk oluşunu örnek göstererek, Hristiyanları, şirk saydığı putperestlikten uzak durmaya çağırmıştır³⁰.

Teslisi oluşturan üç unsurdan herbirine ayrı saygının gösterilmesini isteyen, fakat tabiat ve vasıfları itibarıyla karmaşık bir tanrı inancına sahip olan Hristiyanlık'ta, açıkça şirkin ne olduğu ve hangi inanışların şirk sayıldığı, puttan ve putperestlikten ne kastedildiği tam olarak anlaşıl原因mamaktadır. Belki de, kanaatimizce, Hristiyanlık'ta şirkten kastedilen, Teslisin dışında bir inancı benimsemek, putçuluk ise Teslis akide tarzından farklı bir tapınma şeklini kabul etmektir³¹.

Öte yandan Kur'an-ı Kerim, Teslisi kabul etmeleri, Hz. İsa hakkında aşırı inanışlara sahip olmaları ve din adamlarını tanrılaştırmaları sebebiyle, Hristiyanları kâfirler olarak nitelerken³² müslüman kelâmcılar da Teslisi şirk türlerinden saymışlardır³³.

c- İslâm'da Şirk:

İslâm'da Hristiyanlık'tan ve Yahudilik'ten tamamen farklı bir ilâh anlayışı vardır. İslâm'ın ilâh akidesi, onun zâtı, sıfatları ve fiilleri ile ilgili buyrukları, onun, farklılığının temellerini oluşturmaktadır. Şöyle ki, İslâm'ın Allah inancında ne Yahudilik'teki gibi beşerî vasıflar yer almakta, ne de Hristiyanlık'ta olduğu gibi tanrı insanlaştırılmakta veya insan tanrı seviyesine çıkarılmaktadır. Beşerî sıfatları olan tek bir tanrı anlayışına yer verilmediği gibi, Teslis ekidesi de küfür veya şirk sayılmıştır. Bu sebeptendir ki İslâm'da saf ve net bir Allah inancı vardır. Kur'an-ı Kerim Allah'ı, zâtı, sıfatları ve fiilleriyle birlemeyi tevhid (monoteist) inancının esası kabul etmiştir. Böyle bir inanca sahip olmayan kimsenin mü'min olmadığını bildirmiştir. İhlâs sûresinde şöyle buyrulmaktadır: "Deki: Allah birdir. Allah Samed'dir. Kendisi doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Hiçbir şey O'nun dengi olmamıştır"³⁴. Ayrıca Allah'ı, zatına ve şanına layık olmayan sıfatlarla tavsif etmek ve O'nu Kur'an'da zikredilen nitelikleri dışında kalan şeylerle nitelemek küfür sayılmıştır³⁵.

Her bakımdan mutlak bir tek Tanrı inancını ihtiva eden Kur'an-ı Kerim, önceki milletlerin ve dinlerin yanlış tanrı inanış biçimlerini tenkit etmekte ve insanları doğru inanca (Hak Din) çağırılmaktadır. Teoride (tevhid-i ilmî) ve amelde (tevhid-i ma'budî) Allah'ı birlemeyi doğru inancın esası saymaktadır.

30. Bkz. I Korintoslulara, 10/6-7, 14-21.

31. Bkz. Matta, 12/31-32; Romalılara, 5/10-11.

32. Bkz. Nisa, 171; Maide, 17, 72, 73; Tevbe, 30.

33. Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlmî Kelâm, Sadeleşiren: Sabri Hizmetli, Ankara-1981, s. 266-7.

34. Bkz. İhlâs, 1-4.

35. Bkz. Maide, 17, 72, 73; Tevbe, 30.

Kur'an'ın ilk muhatabı olan Arap toplumu, Kadir-i Mutlak ve yaratıcı olarak Allah'ı bilmelerine rağmen putlara tapmışlar, her kabile kendine bir put edinmiş ve İslâm'dan önce de kutsal bir yer kabul edilen Kâbe'nin içi çok sayıda putlarla doldurulmuştur. Müşrik Araplar bu putları tanrıya yakınlaşmak, birtakım isteklerini gerçekleştirmek konusunda aracı yapmışlardır.

Kur'an, ilâhî tebliğ metodunda, insanlara öncelikle iman yönünden yaklaşmış; onları Allah'ın varlığı ve birliğine davet etmiştir. Mekki sûrelerin büyük çoğunluğunun, umumî bir hitapla insanları imana ve düşünmeye davet edişinin, insanları tevhide çağırışının hikmetini, o günkü toplumun özellikle sapıklık ve putperestliğe dalmış olmasında aramak gerekmektedir.

Tevhid inancına aykırı her türlü inanış şekli- putperestlik, dualizm, çok tanrıcılık gibi- şirk olarak değerlendirilmiştir³⁶. Belirtilen inanış şekillerini kabul edenler müşrik olarak nitelendirilmiştir. Tevhid dini İslâm'ın Peygamberi Hz. Muhammed (S.A.V.), imanda ve amelde, mutlak olarak Allah'a kullukta bulunmak ve ona hiçbir şeyi eş koşmamakla emrolunmuş,³⁷ bütün insanları bu inanca yönelmeye çağırmıştır. Kur'an ayrıca, her türlü yardım ve isteğin, dua ve niyazın da yalnızca Allah'a ait olduğunu bildirmiş,³⁸ O'ndan başkasından yardım talep edilmesini yasaklamış,³⁹ necis saydığı putlardan yardım istenmesini, şefaât beklenmesini şirk esaslarından kabul etmiştir⁴⁰.

Kur'an'da birçok âyette, şirkin büyük bir günah ve Allah'a iftira olduğu hususu üzerinde durulmuş, onun affedilmeyen bir günah olduğu belirtilmiştir⁴¹.

Görüldüğü üzere aralarında bazı farklı yaklaşımlar olsa bile put, put yapımı, puta tapma ve şirk Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da yasaklanmıştır. İlahî dinlerdeki bu ortak özellik Kur'an'da Hz. Muhammed'e hitaben şöyle ifade edilmiştir: "De ki ey Ehl-i Kitab! Ancak Allah'a kulluk etmek, O'na hiçbir şeyi eş koşmamak, Allah'ı bırakıp birbirinizi Rab olarak benimsememek üzere bizimle sizin aranızdaki müşterek bir söze gelin."⁴²

Bu âyet, ilâhî dinlerin inanç esasları bakımından temelde aynı şeyleri ihtiva ettiklerini ve insanlara duyurduklarını, fakat onlardan bazılarının,

36. Bkz. Nisa, 36; En'am, 151.

37. Bkz. Ra'd, 36.

38. Bkz. Furkan, 68.

39. Bkz. Fatıha, 5.

40. Bkz. Tevbe, 28.

41. Bkz. Nisa, 48, 116.

42. Bkz. Al-i İmran, 64.

zamanla, bu ortak inanç değerlerinden uzaklaşıp, birtakım yanlış inanışları benimsediklerini ortaya koymaktadır. Bütün ilâhî dinler özünde Allah'a iman ve kulluk bulunan, şirkten uzak inanç sistemleridir. Onlar bütün insanları bu gerçeğe inanmaya davet etmektedir. En son ve mükâmil din olan İslâm'ın hedefi de insanlığı bu inanca çağırmaktır.

B- ZİNA

Zina, dinî bir akde bağlı olmaksızın,⁴³ erkek ve kadın arasındaki isteğe bağlı cinsel ilişkidir. Bunu yapan erkeğe "zâni", kadına da "zâniye" denmektedir⁴⁴.

Dinler, insanın ahlâkî ve sosyal hayatı üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Bu etki belli bir dine müntesip olan fertler üzerinde çeşitli şekillerde kendini göstermektedir. Özellikle uyum içinde bulunması istenen toplumların, ahlâkî yapılarının sağlam esaslara bağlanması gereklidir. Ahlâkî ve toplumsal yapıyı olumsuz yönde etkileyen sebeplerden birisi şüphesiz zinadır. Bunun için zina, hemen hemen bütün dinî sistemlerde haram sayılmıştır.

a- Yahudilik'te Zina:

Allah tarafından Hz. Musa'ya bildirilen ve uyulması istenen ilk hükümler arasında zina yasağı da bulunmaktadır. Yahudiler arasında önemli bir yere sahip olan ve "On Emir" olarak bilinen Tevrat'ın Çıkış ve Tesniye bölümlerinde tekrar edilen hükümler arasında "zina etmeyeceksin" emri açık bir şekilde yer almaktadır⁴⁵. Zina, daha geniş bir anlamda fuhuş, bir başka yerde; "İsrail kızlarından ve İsrail oğullarından kendini fuhuşa vakfetmiş kimse olmayacaktır"⁴⁶ ifadesiyle Yahudi Kutsal kitabında, İsrail kadınlarına ve erkeklerine, kesinlikle yasaklanmaktadır.

Tevrat kendisiyle cinsel ilişki kurulması yasak olanları ayrıntılı olarak açıklamıştır. Komşu karısı ve hayız halindeki eşle cinsel ilişki haram kabul edildiği gibi, livata (homoseksüellik) kadın veya erkeğin herhangi bir hayvanla cinsel münasebette bulunması da zina sayılmış ve haram kapsamına alınmıştır⁴⁷.

43. Hüseyin b. Muhammed, Ragıb el-İsfahani, el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an, İstanbul, 1986, s. 315.

44. Ö. Hasuhî Bilmen, Hukuku İslamiyye ve İstiahatı Fikhiyye Kamusu, İst., 3/197.

45. Bkz. Çıkış, 20/14; Tesniye, 5/18.

46. Bkz. Tesniye, 23/17.

47. Bkz. Çıkış 22/19; Levililer, 18/19-24, 20/13, 15-16; Tesniye, 27/20-23, Ayrıca Bkz. Levililer, 12/1-5, 15/19-24.

Zina yasağı, sosyal denge ve ahlâkî yapının sağlıklı olması bakımından gerekli olan evlilik ile ilgili bazı düzenlemeler yapılmasını lüzumlu kılmış, buna bağlı olarak Yahudi Kutsal Kitabı'nda zina ve onunla ilgili hükümler açıklanırken, evlenme konusunda bazı sınırlandırmalara gidilmiştir. Nitekim Tevrat'ın Levililer bölümünde bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Tevrat'ın Tesniye bölümünde ise, tekrar mahiyetinde ifade edilen evlenme konusunda şu sıra ve sınırlandırmalara işaret edilmiştir: "Sizden hiçbirisi kendi yakın akrabasından birine, onun çıplaklığını açmak için yaklaşmayacaktır. Ben Rabbin..." diye başlayan bölümde; baba, ana, babanın karısı, kendi kız kardeşi, babasının yahut anasının kızı, -evde yahut dışarda doğmuş olsun- kendi oğlunun kızı, yahut kendi kızının kızı, babanın karısının kızı, babanın kızkardeşi, annenin kızkardeşi, babanın kardeşinin hanımı, kendi gelini, kardeş karısı, bir kadının yanında onun kızı veya onun oğlunun kızı veya kızının kızı ile evlenmesi ve iki kız kardeşin aynı anda nikahlanması haram kılınmıştır⁴⁸. Buna benzer bir liste yine aynı bölümün başka yerinde sıralanmıştır⁴⁹.

Her dinde, din koyucu, her yasak ihlaline karşılık uygun bir ceza takdir etmektedir. Tevrat'ta ise zinanın cezası "ölüm" olarak tayin edilmiştir. Bu hüküm çeşitli vesilelerle Tevrat'ın çeşitli yerlerinde açıklanmıştır⁵⁰.

Tevrat'ta verilen bilgilerden anlaşıldığına göre; zâninin ölüm cezası ile cezalandırılması, toplumun gûnahtan temizlenmesi gibi umumî bir yararı da hedeflemektedir. Şöyle ki, zâninin öldürülmesi ile bir taraftan toplum kötülüklerden temizlenmiş, diğer taraftan bu yolla topluma yüklenecek olan günah ortadan kaldırılmış olmaktadır⁵¹.

Bununla birlikte zâninin veya zâniyenin nasıl öldürüleceği hususunda Tevrat'ta açık bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Yakub'a isnat edilen bir uygulamaya göre, zina suçunun cezasının, yakmak suretiyle öldürmek olduğu anlaşılmaktadır⁵². Yeni Ahit'te ise; Yahudilik'te zina yapan birinin taşlanarak (recm) öldürüldüğüne dair rivayetler yer almaktadır⁵³. İslâm kaynaklarında Yahudilik'te zâninin taşlanarak öldürme şeklinde cezalandırıldığı haber verilmektedir. Hz. Muhammed (s.a.v) zamanında zina eden bir yahudinin kendi dinine uygun olarak, recmedilmek suretiyle öldürüldüğü nakledilmektedir⁵⁴.

48. Bkz. Levililer, 18/6-18.

49. Bkz. Levililer, 20/10-21. Ayr. Bkz. Isaac Markon, "Consanguinity," The Universal Jewish Encyclopedia, New York-1948, III/534-535.

50. Bkz. Levililer, 20/10-26.

51. Bkz. Tesniye, 22/22. (Burada Yahudilik ve Yahudi toplumunun aynılığına dikkat edilmelidir).

52. Bkz. Tekvin, 38/24.

53. Bkz. Yuhanna, 8/3-5.

54. Bkz. Buhari 8/22, Ayr. Bkz. Sahih-i Bahari Muhtasari Tecrid-i Sarılı Terc. Ankara-1981, 9/317-18.

b- Hristiyanlık'ta Zina:

Hristiyanlık'ta haramlar Kitabı Mukaddes içerisinde "şeriat" adıyla tavsif edilen Tevrat'da genel olarak tasnif edilmekte, Yeni Ahit'te de Hristiyanlığa özgü yorumları yapılmaktadır. Haramlarla ilgili bu yorumlar içinde zina fiiline geniş bir yer verilmekte ve haram olduğu belirtilmektedir. Aynı zamanda zina, Hristiyanlık'ta, aile düzenini yakından ilgilendirmekte ve boşanmanın yegane sebebi sayılmaktadır. Bu husus Matta'da şu ifadelerle; "Fakat ben size derim ki, zinadan başka bir sebeple karısını boşayan adam, onu zaniye eder ve kim boşanmış kadınla evlenirse zina eder"⁵⁵ şeklinde açıklanmaktadır.

Örnek olarak zikrettiğimiz bu hükümde de görüleceği üzere, zina boşanmanın tek sebebi sayılmakta, bunun dışında herhangi bir nedenle gerçekleşen boşanma sonucunda başkalarıyla yapılan evlilik ise; "...Kim zinadan ötürü olmayıp karısını boşar ve başkası ile evlenirse, zina eder, boşanmış olanla da evlenen zina eder,"⁵⁶ cümlesi gereğince zina suçü hükmüne tabi tutulmaktadır.

Hristiyanlık'ta zina, evlilikte sadece boşanma sebebi olarak, bir tehdit unsuru şeklinde değerlendirilmiş, bunun dışında zina yapana tatbik edilecek ceza ile ilgili herhangi bir hüküm yer almamıştır. Nitekim İsa zamanında, Yazıcı ve Ferisilerden bir grup, zina eden bir kadını getirerek ve Musa zamanında zina edenlerin taşlanarak öldürüldüğünü belirterek, kendisinin bu kadın hakkında nasıl bir uygulamada bulunacağını sormuşlar; İsa da onlardan günahsız olan birinin kadını taşlamasını istemiştir. Fakat gerek Yazıcı gerekse Ferisiler bunu yerine getirmemişler ve birer birer oradan uzaklaşmışlardır. Bu durum karşısında İsa, zina eden bu kadına herhangi bir ceza uygulamamış, ona bir daha günah işlememesini tavsiye ederek çekip gitmiştir.⁵⁷

İsa'nın bu uygulaması, zina suçunun karşılıksız bırakıldığı, Eski ve Yeni Ahit arasında bir boşluğa terkedildiği görünümü vermektedir. Zina, iki kişi arasındaki meşru olmayan bir ilişki durumundan çıkarılmakta, gönülde meydana gelen fakat fiili suç sayılmayan bir niteliğe büründürülmektedir⁵⁸. Bu durumda zina boşanmanın yegane sebebi sayılmakla birlikte, onunla yakından ilgili evlilik müessesesi, Yahudilik'teki gibi, sağlam esaslara dayandırılmamaktadır. Böyle bir anlayış içerisinde kutsal bir kurum olduğuna inanılan ailenin zina ile nasıl yıkılabileceğini açıkla-

55. Bkz. Matta, 5/32.

56. Bkz. Matta, 19/9.

57. Bkz. Yuhanna, 8/3-11.

58. Bkz. Matta, 5/27-28.

mak ve zina yapana ne gibi bir cezanın verileceğini belirtmek, Hristiyanlık'ta önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

c- İslâm'da Zina:

İslâm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi zina fiilini haram saymıştır. Kur'an-ı Kerim, zina fiilinin niteliklerini belirlediği gibi sonuçlarını da açıklamış, insanları ve özellikle inananları zinadan uzak durmaya çağırmıştır⁵⁹. Yüce Allah birçok âyet-i kerimede mü'minleri kötü ve çirkin fiil olan zinadan sakındırmıştır. Meselâ İsrâ Sûresi 32. âyetinde "Sakin zinaya yaklaşmayın, doğrusu bu çirkindir, kötü bir yoldur" şeklinde buyurulmuştur.

İslâm hukukunda sorumluluk çağında olan kişinin yapması ve yapmaması gereken hususlardan söz edilirken ve haram olan fiiller sayılırken zina konusuna özel bir yer verilmektedir. İslâm hukukuna göre akıl-baliğ olan bir kimse, dinin haram saydığı bir şeyi yaptığında suç işlemiş sayılmakta ve hakkında ceza hükmü bulunmaktadır. Hududun (cezaların) suçlulara herhangi bir acıma duygusuna kapılmadan adil bir şekilde uygulanması gerektiği belirtilmektedir. İslâm'da sorumluluk da suç da ferdidir. Herkes yaptığından sorumludur. Ne toplum ne de başka birisi suçlu bir kimsenin suçuna ortak olmadığı gibi cezasına da katılmaz. Ayrıca suçlunun cezalandırılması, Allah'ın insanlar için gönderdiği dinin tam olarak tatbik edilmesinin Allah'a ve ahiret gününe ihlasla inanmanın alâmetlerindedir. Kur'an-ı Kerim birçok âyette cezaların uygulanmasında adaletten uzaklaşmaması gerektiğini bildirmektedir⁶⁰.

İslâm'da reşid kabul edilmeyen çocuklara, mecnunlara-dinen sorumlu sayılmadıkları için- zina suçuna karşı belirlenen "had" cezası uygulanmamaktadır⁶¹. Zina suçuna verilecek ceza, zinanın mahiyetine göre dir. Yine zina eden kimsenin cezalandırılması, zâninin şahsî ve medeni durumu kadar sosyal konumuyla da yakından ilgilidir. İslâm alimleri, Kur'an'da geçen 100 değnek (celde) ifadesini, bekar olup da zina eden kimselere tatbik edilecek ceza şeklinde anlamış⁶², evli olduğu halde zina eden kimseye tatbik edilecek cezayı ise, bu konudaki hadis ve uygulamaları gözününde bulundurarak taşlanarak öldürme "recm" olarak yorumlamışlardır.

Kur'an-ı Kerim'de zina edenlerle ilgili olarak manevî cezalardan da söz edilmektedir: "Zina eden erkek, zina eden veya müşrik bir kadından

59. Bkz. Furkan, 68; Mümtahine, 12.

60. Bkz. Nur, 2.

61. Bkz. Buhari, 8/21, Ö.N. Bilmen a.g.e. 3/210.

62. Bkz. M. Ali Sabunî, Safvetü't-Tefasir, Beyrut, 1981, 10. kısım s.6-7.

63. Bkz. Buhari, 8/20-22, Tecrid-i Sarih Terc. 8/139; Vchbe ez-Zühbeyli, el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühül, Şam, 1989, VI/40.

başkası ile evlenemez, zina eden kadın ancak zina eden veya müşrik olan erkekle evlenebilir. Bu mü'minlere haram kılınmıştır⁶⁴. Öte yandan Hz. Peygamberden nakledilen bir hadise göre, zina suçu ile iman arasında bir ilişki kurulmuş ve insanın mü'min olarak bu suçu işleyemeyeceği belirtilmiştir⁶⁵.

İslâm, Yahudilik ve Hristiyanlık'ta olduğu gibi, kutsal bir müesseseye kabul edilen evlilik ile zina fiili arasında bir bağlantı kurmuştur. Bu çerçevede evlenilmesi haram olan kimseleri açıklamıştır. Nisa sûresi 23. âyetinde kendileriyle evlenilmesi yasaklananlar şöyle sıralamaktadır:

"Sizlere analarınız, kızlarınız, kızkardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kardeşlerinizin kızları, kız kardeşlerinizin kızları, sizi emziren süt anneleriniz, süt kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileri ile birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla (nikahlanıp da) henüz birleşmemişseniz kızlarını almanızda size bir mahzur yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak size haram kılındı.."

Bunlara ilhave olarak Kur'an, babaların evlendiği kadınlar⁶⁶ ile halen başkaları ile evli bulunan ve boşanmamış kadınlarla evlenilmesini yasaklamaktadır⁶⁷.

C- ADAM ÖLDÜRME (Katl)

Katl, bir varlığın hayatına son veren, ruhunun cesetten çıkmasına ve ölmesine sebep olan bir olaydır. Hayat sahibi birini öldüren kimseye kâtil, öldürülene de maktul denmektedir⁶⁸.

Öldürme olayının tarihte ilk olarak Hz. Adem'in büyük oğlu Kabil tarafından başlatıldığı bilinmektedir. Aralarında çıkan bir anlaşmazlıktan dolayı Kabil, küçük kardeşi Habil'i öldürmüştür⁶⁹. İnsanların çeşitli sebeplerle birbirlerini öldürmeleri, o günden itibaren nefretle karşılanmış; gerek ilâhi gerekse beşerî yasalarda haram sayılmıştır. Bu yasağın ihlâl edilmemesi için çeşitli emir ve tavsiyelerde bulunulmuş ve birtakım tedbirler alınmıştır. Şayet, adam öldürme suçu, bunlara rağmen işlenmişse, öldürüne cezaî müeyyidelerin uygulanması istenmiştir. Bu durum, ilâhî menşeli bütün dinlerde böyledir.

64. Bkz. Nur, 3.

65. Bkz. Buhari, 8/20.

66. Bkz. Nisa, 22.

67. Bkz. Nisa, 24.

68. Bkz. Ö.N. Bilmen, 3/17; Vehbe ez-Züheyli, 6/217.

69. Bkz. Maide, 29-31; Krş. Tekvin, 4/1-8.

a- Yahudilik'te Adam Öldürme:

Yahudilik'te adam öldürme haramlardan sayılmıştır. Kur'an-ı Kerim, asli haliyle Tevrat'ın adam öldürme hadisesini Yahudilere yasakladığını, bunun büyük bir suç olduğunu ve suçsuz bir kişinin öldürülmesiyle bütün insanlığın öldürülmüş sayılacağını bildirdiğini bize haber vermektedir. Ayrıca Kabil-Habil arasındaki öldürme olayından, bu konuda, ibret alınması gerektiğinin de Tevrat'ta yer aldığını duyurmaktadır⁷⁰. Nitekim bugün elimizde bulunan Tevrat'ta da adam öldürme olayı "katletmeyeceksin"⁷¹ şeklindeki kesin emirle yasaklanmış bulunmaktadır.

Adam öldürmenin yasaklanışının hikmeti Tevrat'ta, insanın Allah suretinde yaratılmış olması ve yeryüzünün insanlarla meskûn kılınması olarak ifade edilmektedir⁷². Ancak Tevrat'ta adam öldürme hadisesi mahiyeti itibariyle ele alınmakta; suçsuz ve salih kişilerin öldürülmeleri açıkça haram sayılırken,⁷³ suçlu ve günahkâr olanların- şayet öldürülmeyi hak etmişlerse- öldürülebilecekleri kabul edilmektedir. Böylece katil hadisesi belirli mertebelerde tasnif edilmekte ve sınırlandırılmaktadır. Meselâ sosyal asayiş ve emniyeti, birlik ve bütünlüğü ihlal edeceği sebebiyle "komşunun gizlice öldürülmesi"⁷⁴ yasaklanmış, "kiralık katil tutulması" da lanetlenmiştir⁷⁵.

Yahudilik'te kasten adam öldürmenin cezası, "kisas" yoluyla öldürmedir. Tevrat'ta şöyle denilmektedir: "Her kim adam kanı dökerse, onun kanı adam ile dökülecektir"⁷⁶. "Bir kimse bir adam vurursa mutlaka öldürülecektir"⁷⁷ cümlesi, kisasın her halükârda uygulanacağına işaret etmektedir. Tevrat'ta yer alan bu hükümler adam öldürmeyi kesin ve açık bir şekilde yasaklamaktadır. Yine Tevrat katile ceza uygulanırken insanlar arasında fark gözetilmemesi, hududun herkese eşit bir şekilde tatbik edilmesi,⁷⁸ hükmün infaz edilmesinde merhamet gösterilmemesi gerektiğini bildirmektedir. Katilin cezası infaz edildiğinde; İsrail toplumu tümüyle sorumluluktan kurtulacağı gibi, ceza adil bir şekilde tatbik edilmediği takdirde bütün İsrail oğullarının suçlu kalacakları söylenmektedir⁷⁹.

70. Bkz. Maide, 32.

71. Bkz. Çıkış, 20/13.

72. Bkz. Tekvin, 9/6-7.

73. Bkz. Çıkış, 23/7.

74. Bkz. Tesniye, 27/4.

75. Bkz. Tesniye, 27/25.

76. Bkz. Tekvin, 9/6.

77. Bkz. Levililer, 24/17-21.

78. Bkz. Levililer, 24/22.

79. Bkz. Tesniye, 9/11-23.

b- Hristiyanlık'ta Adam Öldürme:

Hristiyanlıkta katl, Eski Ahit emirleri gereğince, prensipte haram sayılmaktadır. İnsan düşüncesinin bir ürünü olması sebebiyle adam öldürmenin haram sayılması, Hristiyanlığın kendi prensiplerine de uygun düşmektedir⁸⁰. Ancak Hristiyanlığın Eski Ahit'i yorumlama özelliği, katl olayını mahiyet itibariyle daha kapalı ve anlaşılıp uygulanması güç bir hale sokmuştur.

"İşittiniz ki eski zaman adamlarına denildi ki; 'katletmeyeceksin ve kim katlederse hükme müstehak olacaktır'. Fakat ben size derim, kardeşine kızan her adam hükme müstehak olacaktır ve kardeşine raka (hararet ifadesi) derse, Millet Meclisinin hükmüne müstehak olacaktır. Ve kim 'ahmak' derse cehennem ateşine müstehak olacaktır."⁸¹

Bu hükümlerde görüldüğü üzere Hristiyanlık'ta katl'in mana ve mahiyeti genişletilmiş; insana küçük bir hakaret yapan bile cehennemlik olmakla tehdit edilmiştir.

Adam öldürmenin sınırlarının bu denli geniş tutulması ve insanlar arası ilişkelerde aşırı duyarlı olunması, kendisi de bir insan olan katile, ceza tatbik edilmesi konusunda, doğal olarak, bazı problemler ortaya çıkarmaktadır. Belki de bu sebeple olacaktır ki, Tevrat'ın katil hakkında verdiği kısasla öldürme cezası, Hristiyanlık'ta hafifletilerek yorumlanmış ve bir bakıma merhamet ve sevgi duygularının tesiri altında şekillendirilmiştir. Matta'da yeralan aşağıdaki cümleler bu hususu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

"Göz yerine göz, diş yerine diş denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Kötüye karşı koma ve senin sağ yanağına kim vurursa ona ötekini de çevir. Ve eğer biri seninle mahkemeye gidip senin gömleğini almak isterse ona abanı da bırak. Ve kim seni bir mil gitmeğe zorlarsa onunla iki mil git. Senden dileyene ver, senden ödünç isteyene yüz çevirme."⁸²

Burada örnek olarak sunduğumuz ifadelerde yer alan görüşler bir yandan katil hadisesi ile ilgili cezayı fevkalade hafifletirken diğer yandan toplumda sevgiye dayalı bir sosyal ahlak oluşturmaya yönelik prensipler ortaya koymaktadır. Ancak en ufak bir hakaretin bile yasaklandığı ve karşılığının cehennem olarak belirtildiği bir sistemde, bu hoşgörü nasıl tesis edilecek veya ikisi bir arada nasıl uygulanacaktır? Yeni Ahit'te bu sorunun tatmin edici bir cevabını bulmak oldukça güçtür. Ayrıca Kitabı Mu-

80. Bkz. Matta, 7/21.

81. Bkz. Matta, 5/21-22.

82. Bkz. Matta, 5/38-42.

kaddes'in "şeriat" kitabı olarak nitelenen Eski Ahit'in bu derece değişik bir yorumu tabi tutulması, ona iman edilmesiyle nasıl bağdaştırılabilir?

c- İslâm'da Adam Öldürme:

İslâm'da katl olayı ikiye ayrılmaktadır. Birisi kasden (taammüden) diğeri ise hata ile öldürmedir. Her iki tür katl fiili İslâm'da haram kabul edilmekle birlikte katillere tatbik edilecek ceza farklıdır. Kur'an açık ifadelerle katli yasaklamakta, mü'minleri bu fiilden kaçınmaya çağırmaktadır. İnanananları "Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymayanlar"⁸³ olarak nitelemektedir. Herhangi bir sebeple kasden adam öldüren bir mü'mine ebedî olarak cehennem azabı tatbik edileceği bildirilmekte,⁸⁴ dolayısıyla katl fiilini mü'min için caiz görmemektedir⁸⁵.

İslâm'da adam öldürme büyük günahlardan sayılmış, büyük günah sahibi için dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki çeşit ceza belirlenmiştir. Nitekim Nisa sûresinin 93. âyeti, kasden adam öldürenin ebedî olarak cehennemde kalacağını belirterek, için ahiret ile ilgili yönüne açıklık getirmiştir. Bakara sûresinin 178'nci âyetinde ise; "Ey iman edenler: Öldürülenler hakkında size kısas yazıldı, hürre hür, köleye köle, kadına kadın, kim kardeşi tarafından affedilirse kısas düşer" ifadesiyle, adam öldürmenin dünyevî cezasının "kisas" olduğuna işaret edilmiştir.

Hata ile öldürmenin cezası Kur'an'da daha farklı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. "... Bir mü'mini yanlışlıkla öldürenin bir mü'min köleyi azat etmesi ve öldürenin ailesi bağışlamadıkça ona diyet ödemesi gerekir. Eğer o mü'min size düşman bir topluluktan ise mü'min bir köleyi azat etmek gerekir. Şayet aranızda anlaşma olan bir millettense ailesine diyet ödemek ve mü'min bir köleyi azat etmek gerekir. Bulamayana Allan tarafından tevbesinin kabulü için ard arda iki ay oruç tutmak gerekir..."⁸⁶

İslâm hukukunda ise kâtilin cezalandırılması amacıyla, Kur'an'da belirtilen esaslar çerçevesinde; habs, kısas, diyet, kırbaçlama, mirastan mahrumiyet, keffaret-i katl gibi birtakım dünyevi cezalar geliştirilmiştir⁸⁷.

D- HARAM YİYECEKLER

Yiyecekler konusunda her toplumun dinî ve kültürel geleneklerine göre bazı değerlendirmeler yapılmaktadır. Bir kısım yiyeceklerin, belli

83. Bkz. Furkan, 68.

84. Bkz. Nisa, 93.

85. Bkz. Nisa, 93.

86. Bkz. Nisa, 92.

87. Geniş Bilgi için Bkz. Ö.N. Bilmen, a.g.e. 3/42-47.

bir dine mensup toplumlarda helâl iken, dinî inanç ayrılığından dolayı, başka dinî inanışlara sahip olan toplumlarda haram olduğu görülmektedir. Bölgesel etkenlerin de aktif bir rol oynadığı bu konuya üç ilâhî din açısından baktığımızda, farklı durumlar karşımıza çıkmaktadır.

a- Yahudilik'te Haram Yiyecekler:

Yahudilik, yeme içme konusunda istisnai bir özelliğe sahiptir. Bu dinde, yasakların evrensel nitelikten çok millî bir mahiyet kazandığı, bunun için bazı yiyeceklerin sadece Yahudilere haram sayıldığı dikkati çekmektedir.

Yahudilik'te yiyecekler konusundaki yasaklara genel olarak bakıldığında, bazı yasakların, yiyeceklerin tabiatlarından çok, topluma ceza olsun diye yasaklandığı anlaşılmaktadır. Bazan bu tür yasakların belli bir zaman diliminin dışına çıkarak nesiller boyu devam ettiği görülmektedir⁸⁸. Ayrıca Yahudilik'te kendi tabiatından kaynaklanan sebepler dolayısıyla yasaklanan yiyecekler de bulunmaktadır. Genel olarak hayvanî gıda maddelerinden oluşan bu yasaklar⁸⁹ geniş getirmeyen ve çift tırnaklı olmayan hayvanlar ve onlardan imal edilen gıdalar olarak formüle edilmiştir. Bu kurala tam olarak uymayan deve, tavşan, kaya porsuğu, geniş getirdiği, fakat çift tırnaklı olmadığı, domuz ise çift tırnaklı olduğu, fakat geniş getirmediği için haram sayılmıştır⁹⁰.

Yahudilik'te leş, kan,⁹¹ ve bir kısım iç yağların⁹² yenilmesi kesin olarak haram olan hususlardandır.

Tevrat'ta yeme ile ilgili çeşitli bilgiler olmasına rağmen içki konusunda açık bir hüküm bulunmamaktadır. Yahudi toplumunu içine düştüğü bunalımdan kurtaracak birini doğuracak kadına gelen bir meleğin; "...ve şimdi rica ederim sakın şarap ve içki içme" şeklindeki hitabı⁹³, dindar bir Yahudinin içki hususunda da dikkatli olması gereğine işaret etmektedir.

Yahudilik'te birtakım yiyeceklerin yanında toplumun ahlâkî değerlerini yakından ilgilendiren faiz⁹⁴, rüşvet⁹⁵, yalancılık⁹⁶ ve hırsızlık⁹⁷ da yasaklanmıştır.

Umumi karakter arzeden bu yasakların yanında, Tevrat'ta Yahudilerin geçici olarak uyması gereken yasaklardan da bahsedilmektedir. Bu ya-

88. Bkz. Levililer, 22/3.

89. Bkz. Levililer, 11/1-47.

90. Bkz. Tesniye, 14/3-8.

91. Bkz. Levililer, 17/12-17; 19/26.

92. Bkz. Levililer, 7/22, vd.

93. Bkz. Hakimler, 13/4, 7, 14.

94. Bkz. Tesniye, 23/19-20.

95. Bkz. Çıkış, 23/8.

96. Bkz. Çıkış, 23/7; Levililer, 19/11.

97. Bkz. Levililer, 19/11.

saklar Yahudilerin Mısır'dan çıktığı döneme rastlaması sebebiyle, daha çok şükür orucu niteliği taşımaktadır⁹⁸.

Kur'an'da Tevrat indirilmezden önce- (bilahare) Yakub'un kendisine haram kıldıkları dışında- yiyeceklerin her türününün İsrail oğullarına helâl olduğu açıklanmaktadır⁹⁹.

Yahudilere verilen bu aşırı müsamaha onların zamanla doğru yoldan sapmalarına sebep olmuş, Allah'a karşı isyan etmişlerdir. Bunun üzerine Yüce Allah, bir ceza olarak, bütün tınaklı hayvanları onlara haram kıldığı gibi, sığır ve davarın sırt, bağırsak ve kemik yağları hariç iç yağlarını da onlara haram kılmıştır¹⁰⁰. Kur'an-ı Kerim yukarıda naklettiğimiz yasakların Yahudilerin haksızlık etmeleri, insanları Allah yolundan alıkoymaları, yasaklandığı halde faiz almaları, insanların mallarını haksızlıkla yemeleri sebebiyle olduğunu izah etmektedir¹⁰¹. Burada, aslında helâl olan şeylerin Yahudilere bir ceza olması bakımından haram kılındığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

b- Hristiyanlık'ta Haram Yiyecekler:

Hız. İsa, Hız. Musa'dan sonra kendisine kitap verilen büyük peygamberlerden biridir. Gerek Yeni Ahit'te belirtilen Hız. İsa'ya ait ifade, gerekse Kur'an'da yeralan bilgiler, onun Tevrat'ta belirtilen hükümlerin uygulayıcısı ve noksan kalan kısımların tamamlayıcısı olduğunu açıklamaktadır¹⁰². Buna göre Hristiyanların Tevrat hükümlerinden sorumlu olmaları gerekmektedir. Nitekim Pavlus, şeriat (Tevrat) vasıta olmadan günahın mahiyetinin ve onunla ilgili hükümlerin doğru olarak bilinemeyeceğini belirterek¹⁰³ Tevrat'ın Hristiyanlar için önemine işaret etmiştir.

Tevrat geleneğinin bir ürünü olarak, Hristiyanlık'ta, putlara kurban edilen şeyler, kan ve boğulmuş olan hayvanlar haram kabul edilmiştir¹⁰⁴. Ancak kanonik sayılan İncillerden Makos'da haram yiyecekler konusuna değişik bir mahiyet kazandırılmıştır. Dışarıdan giren şeylerin insanı kirletyeceği inancıyla bütün yiyecekler helâl-temiz- sayılmıştır¹⁰⁵. Böylece Tevrat'ın bu konuda koyduğu bütün yasaklar toptan ortadan kaldırılmıştır.

Hristiyanların harama bakış tarzındaki farklılık haram işleyerek günahkâr olan birinin günahı ve bağışlanması konularına farklı yaklaşımda

98. Bkz. Çıkış, 12. Bölüm, 13/3-10.

99. Bkz. Al-i İmran, 93.

100. Bkz. En'am, 146.

101. Bkz. Nisa, 160, 161.

102. Bkz. Matta, 5/17; Al-i İmran, 50.

103. Bkz. Romalılara Mektup, 7/7.

104. Bkz. Resullerin İşleri, 15/20-29.

105. Bkz. Markos, 7/14-19.

bulunmasına sebep olmaktadır. Hz. İsa'nın Hristiyanlık içindeki özel konumu ile yakından ilgili olan bu yaklaşım ve değerlendirmede; İsa Allah'ın oğlu olarak tavsif edilmektedir¹⁰⁶. Bu özelliğinden dolayı İsa, Petrus'a bazı özel yetkiler vermiş ve Petrus da bu yetkiye dayanarak insanlar üzerinde tasarruf hakkına sahip olmuştur¹⁰⁷. Bu yetki daha sonra Hristiyan din adamlarına da teşmil edilmiş¹⁰⁸, darda kalan, günaha dalan insanların kurtarılmasına vesile kılınmıştır.

c- İslâm'da Haram Yiyecekler:

İlâhî hükümler İslâm ile en son ve mükâmil şekline ulaşmıştır¹⁰⁹. Bu sebeple İslâm'da haram olan şeylerin daha önce Yahudilere haram kılındığı Kur'an-ı Kerim'de belirtilmektedir¹¹⁰. İlâhî dinler arasında itikadî konularda bulunan benzerlik ve birliktelik, muamelât ile ilgili hususlarda da önemli ölçüde kendini göstermektedir. Bu benzerlik, başlangıçtan günümüze, insanlığın aynı kaynağın emir ve yasaklarına muhatap olduğuna işaret etmektedir.

Kur'an bütünlük içinde incelendiğinde, iyi ve güzel olan şeylerin insanlığa helâl kılındığı anlaşılmaktadır.¹¹¹ Böylece helâl konusuna bir muhteva kazandırılmış; onun insanların bütünü tarafından iyi olarak nitelendirilebilecek ve insanlığa zararı dokunmayacak şeyler olması istenmiştir.

Kur'an, tabiatları itibariyle helâl olan şeyleri, helâl oluş hikmet ve sebeplerini bozmadan, meşru yollardan kazanıp yemeyi insanlara tavsiye etmiştir¹¹². Ayrıca insanlardan helâl yiyecek ve içeceklerin tüketiminde ölçülü olmaları, cimrilikten ve israftan kaçınmaları istenmiştir¹¹³.

Kur'an-ı Kerim'de helâl olan şeylerin tasnifi yapılmamış ve birer birer belirtilmemiştir. İyi ve güzel olma, bir şeyin helâl olmasında temel ve genel şart olarak benimsenmiştir.

Kur'an'da haram ve helâl belirlemesinin ancak Allah ve Rasulü tarafından yapılabileceği açıklanmaktadır. Nitekim "...Allah ve Rasulünün

106. Bkz. Matta, 16/6.

107. Bkz. Matta, 16/19; Resullerin İşleri, 15/7.

108. Bkz. Matta, 18/18-20.

109. Bkz. Maide, 3.

110. Bkz. Nahl, 118.

111. Bkz. Bakara, 168, 172.

112. Bkz. Maide, 88.

113. Bkz. En'am, 141; Araf, 31; Tevbe, 29.

haram kıldığını haram saymayan...¹¹⁴, "...Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının"¹¹⁵ âyetlerinde bu hususa işaret edilmektedir.

Haram konusu, "habis" kelimesi ile Kur'an'da, umumî bir mahiyet kazanmaktadır¹¹⁶. Helâlden farklı olarak haramlar Kur'an'da isimlendirilmiştir.¹¹⁷ Buna göre yiyecekler ile ilgili başlıca haramlar şunlardır: Leş, kan, domuz eti, Allah'dan başkası adına kesinler¹¹⁸, boğulmuş, birycine vurularak öldürülmüş, yırtıcı hayvan tarafından yenmiş olanlar, dikili taşlar üzerine boğazlananlardır¹¹⁹.

Kur'an'da yiyecekler ile ilgili başka bir tasnifin bulunmaması, bu konudaki haramların hayvanî maddelerden oluşması, dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Haramların bir kısmının- domuz eti gibi- kendi özelliklerinden ötürü haram olması yanında- ki bunun hikmet ve sebepleri ayrı bir çalışma gerektirir- bozulma ve mikrop taşıma ihtimalinin bulunduğunu anlamak güç değildir.

Kur'an-ı Kerim'de haram kılınan şeylerin insanların ruh, beden, akıl ve inanç sağlığı sebebiyle olduğu dikkati çekmektedir. İstisnâî haller veya mecburiyet dışında, insanların haram şeylerden yararlanmaya çalışması, ilâhî emri çiğnemek olacaktır¹²⁰. Haramların fert ve topluma hiçbir yararı olmaz, üstelik zararı vardır.

Görünüşte insanlar için bazı yararları olduğu iddia edilen içki ve kumarın¹²¹, toplumda kin ve düşmanlığa sebep olmak, insanları Allah'ı anmaktan alıkoymak, gerçekte onlara kulluk görevlerini yaptırmamak¹²² gibi çok büyük zararlarının olduğunu bizzat Kur'an açıklamaktadır.

İnsanın ruhu ve aklı kadar vücudunu da etkileyen haramların yanında, toplumsal ahlâkı etkileyen içki, kumar, fal¹²³ gibi haramlar da vardır. Ticarî ahlâkı yakından ilgilendiren, toplumun dengesini belli bir sınıf lehine bozan, insanî değerleri para ile değiştiren faiz de¹²⁴ Kur'an'da haram

114. Bkz. Tevbe-29.

115. Bkz. Haşr, 7; Ayrıca bkz. Araf, 157; Ahzab, 36.

116. Bkz. Araf, 157.

117. Bkz. En'am, 159.

118. Bkz. Bakara, 173; Maide, 3; Nuh, 115.

119. Bkz. Maide, 3.

120. Bkz. Nahl, 115.

121. Bkz. Bakara, 219.

122. Bkz. Maide, 91.

123. Bkz. Bakara 219; Maide, 90.

124. Bkz. Bakara, 275-6, 278-9; Al-i İmran, 130.

kılınmıştır. Bütün bunlara ilâve olarak yalancılık,¹²⁵ hırsızlık,¹²⁶ fuhuş,¹²⁷ ölçü ve tartı da hile¹²⁸ yapmak da İslâm'da kesin olarak haram kabul edilen hususlardır.

SONUÇ

Üç ilâhî dinden örnekler vermek suretiyle yaptığımız bu araştırma helâl ve haram konusunda şu hususların açığa çıkmasında yardımcı olmuştur:

a- Konusu ve hedefi insan olan her dinî ve siyasî sistem, fert ve toplumun huzurlu olmasını temin bakımından, müntesiplerinin belli kurallara uymasını istemektedir.

b- Haramlar (yasaklar) fert ve toplum arasındaki dengeyi sağlamasının yanında, insan ile yaratıcı arasındaki ilişkilerin de değer ölçüsü olmaktadır. Bu yasaklar sayesinde insanlar, ilâhî otorite tarafından kontrol edilmekte ve birçok konuda imtihana tabi tutulmaktadır.

c- Allah, fert ve toplum arası ilişkileri tanzim etmek için her ilâhî dinin, aynı emir ve yasakları ihtiva ettiğini söylemek zor olmakla birlikte; bu konuda, dinler arasında benzerlik ve yakınlıktan söz etmek mümkündür. Bu benzerlik ve yakınlık, tarihin başlangıcından itibaren günümüze kadar insanlığın, birtakım temel ve ortak değer yargılarına sahip olmasında önemli rol oynamıştır. Aynı şekilde dinler arasındaki farklılıklar, inanç ve ibadet sistemlerindeki çeşitlilik, emir ve yasaklar konusunda bazı farklılıkları ve ayrıntıları da beraberinde getirmiştir.

d- Tarihi tekâmül şartları, ictimai yapıdaki gelişmeler ve ilâhî mesajın muhtevasındaki tedricî değişimler Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da helâl ve haram konusunda birtakım yeni hükümlerin ve açıklamaların bulunmasına sebep olmuştur. Ancak bunları temelde ilâhî dinler arasındaki farklılıklar olarak değil, ilâhî davetin tarihi tekâmül ve tedricilik karakteri yönünden değerlendirmek lüzumdur.

e- Helâller ve haramlar esas itibariyle ilâhî dinler arasında ortak bir görünüm sergilemektedir ki bu da Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın aynı ilâhî kaynaktan olduğunu göstermekte, haramların da ilâhî kökenli olup, beşerin ihtiyaçlarına paralel olarak tedricilik arzettiğini ortaya koymaktadır. Şirk başta olmak üzere adam öldürme, zina ve benzeri büyük suçların her üç dinde de haram kılınması, fakat teferruatta bazı farklılıkların olması bunun açık delilidir.

125. Bk. Hacc, 30; Casiye, 7.

126. Bkz. Maide, 38.

127. Bkz. Araf, 33.

128. Bkz. En'am, 152; İsrâ, 35.

f- Dinlerdeki haramlar, bir yandan fert ve toplumun yararlarına ve saadetini korumaya, diğer yandan da mutlak otoritenin hakimiyetini tanıtmaya ve O'na her bakımdan itaatı sağlamaya yöneliktir. Beşerin varlığını, aklını, dinini, neslini ve sıhhatini korumak ise haramların ortak hedefini oluşturmaktadır.

g- Bir bütün olarak ele alındığında haramların şu üç karakteri taşıdığı görülmektedir:

1- Mutlak Haramlar; yani bir ilâhî hikmet ve emre müstenit olan haramlar.

2- Ceza nitelikli haram; yani herhangi bir fert veya toplumu cezalandırmak gayesi ile, aslında helâl olan şeyleri süreli veya süresiz olarak haram kılmak.

3- Adak sesebiyle olan haramlar; fert veya toplumun dinde helâl olan birtakım şeyleri, adakta bulunmak suretiyle kendine haram kılmaları sonucunda meydana gelen haramlar.

h- İlähî dinlerde haramları koyan Allah'dır. Bu konuda kulların iradesine ihtiyaç duymamıştır. Allah tarafından haram kılınan herşey ilâhî kitaplar ve peygamberler aracılığıyla belli bir tasnif içerisinde insanların bilgisine sunulmuş olmasına karşılık, helâl olan şeylerle ilgili bir sınırlama getirilmemiştir. Helâl ve haramlar dinlerde açık ve net olarak belirtilmediği için insanlar ilâhî otorite önünde herhangi bir özür beyanı haklarına sahip değildirler; onlara düşen görev ilâhî emir ve nehlere itaat ile tutum ve davranışlarını bunlara göre düzenlemektir.

i- Haramlarda asıl olan insanlığın-fert ve toplum olarak-hayırıdır. Ancak fert ve toplum düzeni açısından büyük yararlar ihtiva etmesi, Allah-insan münâsebetlerini düzenlemesi ve kullukta bulunmanın alâmetleri olması sebebiyle haramlar aynı zamanda bir imtihan aracıdır. Bu sebepledir ki haramların ihlâli bütün ilâhî dinlerde yasaklanmış ve büyük günah olarak tavsif edilmiş; günahkârlar için gerek dünyevî gerekse uhrevî birtakım cezalar öngörülmüştür. Bu cezaların tatbikinde mutlakada adil davranılması ve suçlunun hakettiği cezaya çarptırılması istenmiştir.

EMEVÎLER DÖNEMİNDE MEVÂLÎ VE ZİMMÎLERİN İDAREDEKİ ROLÜ*

Çev. Doç. Dr. İrfan AYCAN

Mevâlî, İslâm Tarihçileri nazarında Arap olmayan müslümanlara denir. İslâm devletinin çocuklarından (vatandaşlarından) Arap olmayan herkes, eğer İslâm'a sarılırsa mevâlî olur ve müslüman Arap kardeşiyle tam bir eşitlik üzerinde bulunur. Takva dışında birinin diğerine herhangi bir üstünlüğü yoktur. Arap ve mevâlî arasındaki eşitlik alametleri daha İslâm devleti tarihinin başlangıcından beri ortaya çıkmıştı. Zira Ömer b. el-Hattab, Selman el-Fârisî'ye 4000 dirhem, Hürmüzan'a 2000 dirhem atıyye¹ tahsis ettiği gibi genç devlete² hizmetlerini takdir için müslüman olan Irak ve İran yöneticilerinin önde gelenlerine de atıyyeler tahsis etmişti. Ömer b. el-Hattab ordu komutanlarına şöyle yazdı: "Azad ettiğimiz Arap olmayan köleleriniz müslüman olurlarsa, onları kendilerini azad edenlere ilhak ediniz, eski efendilerinin lehlerine olan onların da lehine, aleyhlerine olan onların da aleyhinedir. Eğer bu azad edilenler kendilerinin müstakil bir kabile şeklinde olmalarını isterlerse, onları ata'da azad edenlerle aynı seviyede tutunuz³." Ömer b. el-Hattab; bir valisinin, yanına gelen bir kavimden Arap olanlarına ata verip, mevâlîyi (azadlıları) terketmesi haberini duyunca valiye şöyle yazdı: "İnsanın müslüman kardeşini hakir görmesi ne kadar kötüdür. Vesselam"⁴.

Mevâlî, başlangıçta güven ve istikrar unsurlarını çoğaltmak, himaye içinde olmak için sosyal hayatlarını yakın İslâm şehirlerinde oturan kuvvetli Arap kabileleri içerisinde tanzim ettiler. Aslında Sasanîler'in Ahvaz'da savaştan askerî kuvveti olan Evâsire, Araplara karşı koymanın imkansızlığı ortaya çıkınca İslâm'a girmeye karar verdiler. Atıyye verilme ve arzuladıkları bir mekana yerleşmelerine müsamaha edilmek kaydıyla, Acemlerden Arapların düşmanlarına karşı savaşmak üzere Ebû Musa ile anlaşma yaptılar. Bunlar Basra'ya geldiklerinde Rasûlullah'a

* Bu makale Necdet Hammaş'ın *el-İdare fî'l-Asri'l-Emevî* (Şam-1978) adlı kitabının 337-357. sayfalarının tercümesidir.

1. el-Belâzurî, *Fütuhu'l-Buldân*, 443.
2. el-Belâzurî, *age*, 442.
3. el-Belâzurî, *age*, 444.
4. el-Belâzurî, *a.g.e.*, 443.

nesep bakımından hangi kabilelerin daha yakın olduğunu sordular. Beni Temim denilince onlarla anlaşılabilir, yerleşecekleri mekanları tesbit edildi, bu mekanlara yerleştiler ve el-Esavira kanalı diye bilinen su yolunu açtılar⁵. İranlılardan, Rüstem ile Kadisiye savaşında birlikte olan ve İran ordusunda görev yapan 4000 kişi de Kufe'ye yerleşti. Bunlar Sa'd ile Kufe'ye yerleşmek üzere anlaşmışlar ve orayı sevmişlerdi. Kendilerine bir milyon verildi⁶.

Aynı şekilde Acemlerden kendilerine Hamra ve Farisiler adı verilen bir kavim Amr b. el-As'ın idaresine girdi; Hamra, Rumlardan bir kavim olup içlerinde Benü Yena, Benü'l Ezrak ve Benü Rubeyl vardı⁷. Farisiler ise, zannedildiği gibi San'a da olan İranlı bir kavim idi. Hamra Rumları Kantara'ya, Farisiler ise Beni Va'il yurduna yerleştiler. Orada Farisilerin mescidi meşhurdur⁸.

Aşiretlerin yahut fertlerin himayesi altındaki müslüman olmuş hür Acemlerden oluşan mevâlinin yanında bir de azad edildikleri bilinen mevâlî vardı ki, bunlar efendisi tarafından azad edilerek hür olan ve hürlerin haklarına sahip bulunan, ancak velâ bağıyla önceki efendisine bağlı kalan kimselerdir⁹.

Cahiliyye döneminde Araplar birbirleriyle savaşır ve köle edinirlerdi. İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında geçtiğine göre; Rasûlullah (s.a.v.)'ın kölesi olan Zeyd b. Harise Kudâa kabilesinden, annesi ise Tay kabilesinden idi. (Zeyd) cahiliyye döneminde Benü'l-Kayn b. Cisr'in süvarilerinin Benü Maan evlerine saldırdıkları sırada onların eline esir düşmüştü. Zeyd'in annesi evini terketmedi ve işgalciler Zeyd'i alarak gittiler. Zeyd o zaman daha buluş çağına ermemiş bir çocuktur. Zeyd'i Ukaz çarşısına getirerek satışa arzettiler. Hakim b. Hizam b. Huveylid, Zeyd'i halası Hatice binti Huveylid için, onlardan 400 dirheme satın aldı. Rasûlullah (s.a.v.) Hatice ile evlendiği zaman, Hatice Zeyd'i kendisine hediye etti, O da onu azad etti¹⁰. Cahiliyye döneminde ve Rasûlullah (s.a.v.) zamanında bu köleler, Araplardan olduğu gibi siyah ve beyazlardan da mevcuttu. Beyaz köleler Arap yarımadasının etrafındaki memleketlerdendi¹¹. Habeşli Bilal¹², İranlı Selman¹³, Rumî diye lakaplanan Süheyb b. Sinan¹⁴ gibi

5. el-Belâzuri, a.g.e. 366; Taberî, *Tarih*, IV, 90.

6. el-Belâzuri, a.g.e., 279.

7. İbn Abdilhakem, *Futuhu Misr*, 129.

8. İbn Abdilhakem, 129.

9. Münir el-Aclani, 33.

10. İbn Sa'd, *Tabakât*, III, k. 1, 165.

11. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 88.

12. İbn Sa'd, a.g.e., III, k.1, 127.

13. Mesudi, *Murâcu'z-Zehab*, II, 306.

14. İbn Sa'd, a.g.e. III, k. 1, 161. Süheyb arabî'nin babası Sinan b. Malik ya da amcası Kısra'nın Übülle'deki yöneticisiydi. Evleri de Musul'daydı. Rumların burayı işgal etmeleri esnasında Süheyb bu işgalcilerin eline esir düşti. O daha küçük bir çocuktur.

Sahabeden bir çok kişi kölelikten gelmeydi. İslâmiyet yayıldığında Araplardan müşrik kalmaları kabul edilmedi, ya İslâmî kabul edeceklerdi ya da öldürüleceklerdi. Böylece kölelik için mahal kalmadı, hatta esir düşseler dahi ya müslüman olacaklardı ya da öldürüleceklerdi¹⁵.

Mevâlî, efendisinin aşiretinin ismini taşırdı. Mevlâ kelimesiyle aşiretle bağına işaret edilirdi ki, bu toplumsal bağ olup kan bağı değildir. Velâ bağı genel anlamda yardımlaşma ve teâvünü gerektiriyordu. Mevâlî, efendilerinin hizmetlerini yaptıkları, sıkıntılarında onlara yardım ettikleri¹⁶ gibi aynı zamanda efendilerinin yanında savaşıyorlardı. Abbad b. Ziyad'ın¹⁷ yanında onunla birlikte savaşan mevâlîsinden 2000 kişi vardı¹⁸, Merc-Rahit savaşında da¹⁹ Abbad b. el-Husayn'ın²⁰ yanında köleleri ve mevâlîsinden 700 kişi vardı. Mevâlîden aşireti ve efendisinin himayesinde faylanmak mümkün olduğunda onlardan güzel bir şekilde istifade ediliyordu. Emir'in sultanı sınırlı, aşiretin nizamı kuvvetli olduğu zaman bunun ehemmiyetinin büyük olduğunda şüphe yoktur.

İşte Beni Ümeyye (nin mevâlîye karşı tutumu) hakkındaki yaygın kanaat budur ki, bu fikri Von Kramer,²¹ Van Vloten²² ve Brown²³ gibiler savunur. Corci Zeydan²⁴ Philip Hitti²⁵ gibi kimseler de tekrar ettiler. Hasan İbrahim Hassan²⁶ ve Ali Hüsnü Harputlu²⁷ ve diğer bazı yeni tarihçiler de Beni Ümeyyenin mevâlîye karşı mutaassıp olduklarını nakledeleler. Onlara göre Emevîler, mevâlîyi sömürdüler, zulmettiler ve küçük gördüler. Bunun neticesinden olarak Emevî devletinin çöküşünü hazırlayan mevâlîyi kızdırdılar.

Bu zevat birinci derecede *İkdu'l-Ferîd'de*²⁸ geçen bazı müteferrik haber ve rivayetlere ve *Kitabu'l-Eğâni'*deki az sayıda bazı dağılık ha-

15. Ahmed Emin, *Fecrul İslam*, 88.

16. en-Nüveyri, XXI, 364.

17. Abbad b. Ziyad b. Ebîhi'yi, Muaviye h. 53. senesinde Sicistan'a vali tayin etmişti. Hindistan'a seferlerde bulundu. Abdülmelik b. Mervan zamanında Şam'da idi. ez-Zarikî, *A'lâm*, IV, 28.

18. el-Belâzuri, *Ensâb*, V, 165.

19. Abbad b. el-Husayn, Beni Temim'in atlılarından. İbn Zübeyr zamanında Basra polis teşkilatının başına tayin edildi. Muhtar es-Sakafi ile savaştığı zaman Mus'ab b. Zübeyr ile birlikteydi. İbn Kuteybe, *el-Medriif*, 414.

20. el-Belâzuri, a.g.e., V, 267.

21. Von Kramer, *Kulture Geschichtliche Streifzuge Auf dem Gebiet des Islames*, Calcutta, 1950, pp. 78-82.

22. Van Vloten, *Şia ve İsrailiyyat*, Özellikle sayfa 21 v.d., 35 v.d. Özellikle mevâlînin siyasi ve toplumsal durumundan bahsederken.

23. Brown, *A Literary History of Persia*, London 1959, 232-240.

24. Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, II, 21; IV, 58-61.

25. Philip Hitti, *Büyük Arap Tarihi*, II, 299-300.

26. *Siyasi İslam Tarihi*, I, 13-14, 147, 262.

27. Emevî Yönetimi Altında Irak Tarihi, özellikle Mevali bahsi; 255-256.

28. İbn Abdîrabbih, III, 412-417, Babü'l-Mutaassubîn Li'l-Arab.

berlere dayandılar. Halbuki bu haberler ferdi durumları belirtirler, bunlardan genel bir görüş ya da devletin siyasetini ortaya koyan genel kaideler çıkarmak mümkün değildir. Dr. Durî'nin dediği gibi mevcut bu haberlerin çoğu kabilevî çevrelerle ve kabile mefhumlarıyla alakalıdır. Ki bu çevrelerde el sanatları ve çiftçilik rağbet görmez, binicilik ve savaş sanatı ilgi gördü. Onların bu şekilde zanaatkarlardan ve çiftçilerden olan mevâlîye bakışlarının önemsiz oluşu tabiidir²⁹. Fakat mevâliden ilim ve kitab ehlinin yeri saygıdeğerdir, hatta bu kabile ortamında dahi böyledir. Hasan el-Basrî Basra'da başkanlar gibi yaşamıştı ve herkesin, yönetimin, yöneticilerin saygısını kazanmıştı. Hasan el-Basrî'nin vefatıyla ilgili İbn Hallikan şunları zikreder: "İnsanların hepsi cenazesine katıldılar ve onunla meşgul oldular. İkinci namazı camide kılınmadı. Bilmiyorum, bugün'den başka İslâmın başlangıcından bu yana ikinci namazı terkedildi mi? Çünkü insanların hepsi cenazeye katıldılar, hatta mescidde ikinci namazını kılacak kimse kalmadı"³⁰. Ülema arasında mevâlînin ulaştığı saygıya örnekler pek çoktur. Bu ilim adamlarının yerlerini öğrenmek için Rical kitaplarını okumamız yeterlidir. Alim veya fakih, Arap veya mevâlî olsun bu kimselerin yerleri birdir.

Şunu düşünmemiz lazımdır ki mevâlî'ya bakış açısı; -Dr. Durî'nin de belirttiği gibi-kabile gelenekleriyle İslâmî prensipler arasında yerini bulur. İslâmın prensipleri yayılıp, insanlar onu düşünce ve yaşantılarında tatbik ettikçe mevâlî'ya bakış açısında eşitlik prensibi pekişiyordu. Sosyal hayatta birey ve toplumun en temel güvencesinin İslâm olduğu fikri itibar görüyordu³¹. Bu durum bizim idrakimize iki şeyi tefsir eder. O ikisinden ilki Arap olmayan bütün müslümanların velâ'ya güvensizliğidir. Bilakis onlardan bazılarının kabileye ya da Araplık cihetiyle irtibatı olmadan İslâma girmekle yetindiklerini görüyoruz. Bu bize toplumda devletin otoritesinin ve itibarının arttığını ve ortaklık (ortak yaşam) için gerekli güvenliğin bulunduğunu ifade eder. Tıpkı kabilevî asabiyetin bozulduğu ve eşitliği pekiştiren İslâmî prensiplerin kuvvetinin arttığını ifade etmesi gibi³². Yönetim mefhumu ve hilafet kavramı etrafında ortaya çıkan siyasi hiziplere -ki onlar arabî hiziplerdir- zamanın geçmesiyle artan sayıda mevâlînin dahil olduğu görülür. Fakat bu dönemde hiziplerin yönetimi Arapların elinde olmuş ve kalmıştır. Bu ise, üçüncü bir noktayı tekid eder. O da Emevîler döneminde ortaya çıkan ayaklanmalar, Arap ayaklanmalarıdır ve mevâlî bu ayaklanmalara müttefikleriyle ya da hizipleri yöneten reislerinin yanında katılmışlardır. Dolayısıyla doğuda mevâlînin bayrağı altında ya da onların davetiyle ortaya çıkmış zikre değer bir ayaklanma bulamayız³³. Mağrib'te H. 122 senesindeki Berberî isyanı hilafet karşısı bir ayaklanma değildi. Bilakis o, Tanca Valisi Abdullah el-

29. Abdülaziz ed-Durî, *Mukaddime fi'l-Tarihî'l İhtisadî*, Beyrut 1969, 42.

30. İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1, 129.

31. Abdülaziz ed-Durî, a.g.e., 42.

32. Abdülaziz ed-Durî, a.g.e., 43.

33. Abdülaziz ed-Durî, a.g.e., 43-44.

Muradî'nin kötü yönetimi, Berberleri beş parçaya bölmeye ve onların müslümanlar için bir (pay) fey' olduklarını iddia etmesi sebebiyle çıkmıştır. Bunu daha önceki vali yapmamıştı. Yöneticiler İslâm için gerekli olmayan bu beşleme işini yapınca, aralarında Haricilik yayılan Berberiler ayaklanmayı istismar ettiler. Bu ayaklanmaya katılanların büyük çoğunluğu Bergavata kabilesindendi³⁴.

Atiyye konusunda Arap askerleri mevâliden üstün durumda idiler. Ki bu durum ilk defa Araplardan teşekkül eden bir toplum için tabii bir gelişmenin görüntüsüdür; zira ordu onlardan oluşmuş, İslâm mesajını onlar taşımışlar ve devletin yapılması onların omuzlarında gerçekleşmiştir. Bu sebepten onların bazı imtiyazlara sahip olması tabiidir. İbn Vehb'in İbn Luhay'a dan yaptığı rivayetten Emevî halifelerinin mevâliye atıyyeyi artırmaya meylettiklerini anlıyoruz. İbn Luhay'a diyor ki; Muaviye mevâliye 15 tahsis etti, Abdülmelik 20'ye, Süleyman 25'e, Hişam da onların çocukları için 30'a çıkardı³⁵. Gerçi bu rivayet atıyyenin dinaria mı, dirhemle mi, aylık mı, yıllık mı olduğu konusunda tam açık değildir. Şu kadar var ki, herhalukarda bu rivayet atıyyeyi artırmaya doğru bir uygulamaya gidildiğini göstermektedir. Aynı şekilde Arap bedevileri orduda gönüllü olarak yer aldıklarında kendilerine atıyye verilmediğine de işaret etmemiz gerekir. "Sîretü Ömer b. Abdülaziz" de onun şu sözü kaydedilir:³⁶ "Hicrete gelince, biz bu kapıyı, hayvanını satıp, bedevî olarak yaşadığı yurdundan hicret yurduna ve düşmanlarımızla savaşmaya giden bedevî Arab için açıyoruz. Kim bunu yaparsa Allah'ın kendilerine fey' ihsan etmiş olduğu muhacirleri örnek almış olur. Zira muhacirler kendilerine atıyye ve rızık tahsis edilmeksizin cihad ediyorlardı. Bunun sonucunda da Allah onlara bolca ihsanlarda bulunup, büyük fetihler nasip ederdi. Kim bu sahabeleri örnek alıp, onların izinde gider ve kardeşlerinin sevdiğini severse elbette Allah ahirette büyük bir sevap, dünyada da büyük fetihler bahşeder".

Horasan'da Kuteybe b. Müslim el-Bahilî'nin valiliği döneminde 30000'den fazla Arap, 7000 de mevâlî savaşçı vardı. Onların başında Beni Şeyban'ın azatlısı Hayyan en-Nabati vardı³⁷. Burada mevâliden olan bu savaşçılara atıyye tahsis edilmediğine dair bir işaret yoktur. Yoksa bu belirtilirdi. Müslüman Berberler'in valisi Hassan'ın İfrikiyye'de işler yoluna girince Arablar'a muamelesini, araziye ve fey'i onlar arasında taksim ettiğini gördük. Atıyyesiz savaşan mevâlinin, efendilerine bağlı bulunan azat edilmiş kimseler olduğu açıktır. Bunu da Belazûrî'nin "Abbad b. Ziyad ile birlikte onun mevâlisinden kendisiyle beraber savaşan 2000 kişi vardı." sözünden anlıyoruz.³⁸ Abbad b. el-Husayn ile birlikte onun mevâlisinden ve kölelerinden 700 kişi vardı. Mevâliye, kölelere ve onla-

34. İbn İzarî, *Beyânü'l-Mağrib*, I, 52.

35. İbn Abdürabbih, *İkda'ü'l-Ferid*, IV, 400.

36. İbn Abdülhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülaziz*, 80.

37. en-Nüveyrî, XXI, 340.

38. el-Belazûrî, a.g.e., V, 165.

rin efendilerine atıyye verilmemesi tabiidir. Bilakis onlar ganimetten hiscelerine düşen atıyye ile yetiniyorlardı. Aynı şekilde bunu da Şebes b. Rib'i'nin Muhtar b. Ebi Ubeyd'e söylediği şu sözünden anlıyoruz: "Allah'ın bize fey' olarak nasip etmiş olduğu mevâlimizi ecir ve sevap umarak azad ettik. Sen bununla da yetinmedin ve kalktın onları fey'imize ortak ettin"³⁹.

Müslüman olanlardan cizye alınması meselesine gelince; bu konuda çok mübalağa edilmiştir. Malların toplanması konusunda da gördük ki, bu konuda ilk adım Haccac tarafından değil, bizzat harac görevlilerince atılmıştır. Bu, genel, resmi bir siyaset olmamış, bilakis mahalli şartlardan ortaya çıkmış siyasi unsurlar birbirine karışmıştır. Eğer Haccac, Basra'ya sığınan mevâlîyi köylerine dönmek üzere icbar etmiş olsaydı, aynı şekilde Hicaz'dan yurtlarına dönen Arap yani Irak ehlini de mecbur ederdi. Bilakis bu durum Medine Valisi'nin azledilme sebebi olmuştur. Çünkü Ömer b. Abdülaziz döneminde muhacirler Medine'ye sığınmışlardı⁴⁰.

Bu meseleyle ilgili ilk olay hicri 82 senesinde Haccac yönteminde meydana geldi. Yani bu problemin mevcudiyeti olmaksızın Emevî devletin kuruluşundan tam 40 sene geçtikten sonra, ikinci kez ise hicri 110 senesinde Horasan'da Eşres yönetiminde meydana geldi ve bu İranlı mevâlî ile ilgili değildi. O Maveraünnehir'de Soğdular ve Türklerle ilgili idi. İlk denemeyi (uygulamayı) Ömer b. Abdülaziz, ikinci uygulamayı ise Nasr b. Seyyar iptal etmişlerdi. İkisi de Emevîler'dendi, yani Emevî devlet adamlarındandı⁴¹.

Bu ve zikredilecek hakikatlar, ortaya atılan iddiaların tersini ispatlayacaktır ki, Emevîler mevâlîye itimat etmişler, onları uygun mevkilere tayip edip kendilerine ortak yapmışlardır. Bilakis onların umumi vazifedeki payları, özellikle maliye idaresinde Arapların payından daha büyüktü. Harp ve yönetim sahasında meşhurlaşan Ebu'l-Muhacir, Mesleme b. Muhalled'in⁴² azatlısı idi ki, o Ukbe b. Nafi'nin azlinden sonra İfrikiyye'ye vali tayin edildi. Kahine'nin, öldürülmesinden sonra Hassan, onun iki oğlu ile, onlardan herbiri için 6000 süvari üzerine anlaştı ve onları Araplarla birlikte çıkardı⁴³. Abdülaziz b. Mervan'ın Berka valisi onun azatlısı idi⁴⁴. Musa b. Nusayr'ın⁴⁵ İfrikiyye valiliği esnasında o azatlısı Tarık'ı Tanca ve çevresine vali tayin etti⁴⁶. Süleyman b. Abdülmelik,

39. el-Belâzürî, a.g.e., V, 267.

40. Taberî, a.g.e., VI, 94; en-Nüveyrî, a.g.e., XXI, 24, 25.

41. Taberî, a.g.e., VI, 485, 486.

42. İbn İzarî, a.g.e., I, 17.

43. İbn İzarî, a.g.e., I, 29.

44. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve'l-Siyâse*, II, 49.

45. İbn Hallikan, velâ dolayısıyla Musa b. Nusayr el-Lahmî diye zikrediyor. II, 134. Yani o azatlıdır. Kindî'de ise Abdülaziz Lahm'ın mevâlîsü Musa b. Nusayr'ı tayin etti diye geçmektedir. s.52.

46. İbn İzarî, a.g.e., I, 36.

Reca b. Hayve ile istişareden sonra, sünnete en güzel uyan ve onu adaletle uygulayan Kureyş'in azadlısı Muhammed b. Yezid'i İfrikiyye'ye vali tayin etti⁴⁷. Mahzumoğullarının azadlısı İsmail b. Abdullah b. Ebi'l-Muhacir, Ömer b. Abdülaziz'in İfrikiyye valisiydi. O, Berberileri İslâma davet etmede çok çaba sarfetmiş ve İfrikiyye'de Berberilerin kalanları onun eliyle müslüman olmuşlardı⁴⁸. Hicri 101. senede halife Yezid b. Abdülmelik, Haccac'ın azadlısı ve Emniyet müdürü Yezid b. Ebi Müslim'i İfrikiyye'ye vali tayin etti⁴⁹. Hicri 116 senesinde Beni Selul'ün azadlısı Ubeydullah b. el-Habbab işbaşına geldi. Başlangıçta o Mısır haracına bakıyordu. Sonra durum onu İfrikiyye, Endülüs ve Mağrib'in hepsinin valiliğine yükseltti⁵⁰.

Ama doğuda, Arap yöneticiler idari işlerin yürütülmesinde, büyük bir ihtimalle bölge halkına güvenmişler, İslâmı kabul edip yönetimlerini Arap yöneticilerin denetiminde meşveret ve savaş bilgisi olan mevâliden kimselere dayanmışlardır. Mesela; el-Fadl b. Bessam ve Abdullah b. Ebi Abdullah ve Bahteri b. Mücahid gibi. Bu sonuncusu Nasr b. Seyyar'ın müsteşarı ve işlerinin takipçisiydi⁵¹. Horasan komutanı Harun b. Siyavuş ve Şaş hakimî Nizek b. Salih mevâlidendir⁵².

Ziyad b. Ebîhi de mevâlîye dayanmıştı. Muaviye'ye onların yardım-sever, affedici ve şükredici oldukları için⁵³ istihdamlarını tavsiye eden bir mektub yazdı. Haracın toplanmasında onların istihdam edildiği gibi... Aynı şekilde Ziyad'ın oğlu Ubeydullah da babası gibi yapmıştı. Zira o Farslı dihanları vergi toplamada uyanıklık, emanetleri koruyucu ve taleplerde mutedil buldu⁵⁴.

Muaviye b. Ebi Süfyan, Muğire b. Şube'nin valiliğindeki Irak'ın haraç görevine azadlısı Abdullah b. Derrac'ı tayin etti⁵⁵. Aynı şekilde azadlısı Verdan'ı da Utbe b. Ebi Süfyan idaresindeki Mısır'ın haracına, harac amili olarak tayin etmişti. Verdan, Muaviye'nin kendisinden 'Kıptilerden her adamın Kırat'ının artırılmasını istediği mektubuna menfî cevap vererek; "zamanlarında onlara hiçbir şeyin artırılmamasına rağmen, ben onların vergisini nasıl artırayabilirim" dedi⁵⁶. Haccac, Salih b. Abdurrahman'ı Arapça öğretdikten sonra harac divanına tayin etti⁵⁷. Süleyman b.

47. İbn İzarî, a.g.e., I, 4.

48. İbn İzarî, a.g.e., I, 45.

49. İbn İzarî, a.g.e., I, 46.

50. İbn İzarî, a.g.e., I, 51.

51. Ziyâuddîn er-Rayyis, *en-Nazarîyyâtü's-Siyâsiyye*, 282; el-Advî, *en-Nuzumu'l-İslâmîyye*, 387.

52. Daniel Dennet, *el-Cizye ve'l-İslâm*, 73.

53. el-Belâzürî, a.g.e., IV, k. 1, 23.

54. el-Belâzürî, a.g.e., IV, k. 2, 109.

55. el-Belâzürî, a.g.e., 291.

56. İbn Abdilhakem, a.g.e., 86.

57. el-Belâzürî, a.g.e., 298; Salih'in babası Sicistan esirlerindendi.

Abdülmelik'in hilafetinde Yezid b. el-Mühelleb, Süleyman'a Salih b. Abdurrahman'ın harac işlerine tayin edilmesini tavsiye etti. O da onu tayin edip, Yezid'den önce onu Vasıt'a gönderdi. Yezid Vasıt'a geldiğinde halk kendisini karşılamaya çıktı. Yezid yaklaşıncaya kadar Salih onun karşısına çıkmadı ve sonra onu Şamlılardan oluşan 400 kişilik birlikle karşılayıp Yezid'le beraberce yürüdü. Yezid'in herhangi birşey yapmasına imkan vermeden hareket alanını daralttı⁵⁸.

Meymun b. Mehran (Ezd'den bir kadının kölesi olup azad edilmişti.) Ömer b. Abdülaziz'in Cezire haracı görevlisiydi. Oğlu Amr b. Mehran da divan'da görevliydi. Bundan önce de Muhammed b. Mervan onu Haran'da Beytülmal'e tayin etmişti⁵⁹.

Ümeyyeoğulları hilafetinde divanların başkanlarının çoğunluğu mevâlidendi. Abdülmelik'in azadlısı Ebu Zuayzua Divanü'r-Resail'de, Haşin'in azadlısı Süleyman b. Sa'd, Şam divanı Arapçaya çevrildikten sonra harac ve ordu divanlarında görevliydi⁶⁰. Süleyman b. Sa'd, Velid b. Abdülmelik ve Süleyman b. Abdülmelik'in hilafetinde de harac ve ordu divanlarında görevli kaldı⁶¹. Velid b. Abdülmelik'in azadlısı Cenah, Divanü'r-Resail'de; Amir b. Lüey'in azadlısı Amr b. Abdülmelik'in azadlısı Cenah, Divanü'r-Resail'de; Amir b. Lüey'in azadlısı Amr b. el-Haris Divanü'l-Hatim'de görevliydi. Sonra Velid b. Abdülmelik Divanü'l-Hatim'i azadlısı Cenah'a verdi⁶². Ümmü'l Hakem binti Ebi Süfyan'ın azadlısı Leys b. Ebi Rukiyye, halife Süleyman b. Abdülmelik'in Divanü'r-Resail'inde katib idi. Yemen ehlinin mevlâsı Nuaym b. Ebi Selame Divanü'l-Hatim'de, Amir b. Lüey oğullarının mevlâsı Abdullah b. Amr b. el-Haris ise beytülmallar, köleler ve nafakalar divanlarında görevliydi⁶³.

Leys b. Ebi Rukiyye, Ömer b. Abdülaziz döneminde de Divanü'r-Resail'de katib idi⁶⁴. Said b. Abdülmelik'in azadlısı Salim, Hişam b. Abdülmelik'in hilafetinde Divanü'r-Resail'de katib idi. Beni Selul'un azadlısı Ubeydullah b. el-Habbab Divanü'l-Harac ve Divanü'l-Cühd'de görevliydi. Sonra bu kimseyi Mısır haracına tayin etti ve yerine Haris b. Kaab oğullarının azadlısı er-Rebi' b. Şabur'u, küçük Divanü'l-Hatim'e de azadlısı Ebu'z-Zübeyr'i getirdi⁶⁵. Mevâlidendi Abdülhamid el-Katib, şöhrate ulaşan en meşhur katiblerdendi. Mervan b. Muhammed onu severdi ve katibler ve valiler arasında onun mevkiini yüksek tutardı. "Kitabet sanatındaki tekliği, uzmanlığı ve ilmiyle dünyada ondan daha iyisini görmedim"⁶⁶ derdi⁶⁶.

58. en-Nüveyri, a.g.e., XXI, 344.

59. İbn Sa'd, a.g.e., VII, k.2, 177, 178.

60. Halife b. Hayyat, *Tavârik*, I, 395.

61. Halife b. Hayyat, a.g.e., I, 418, 431, 432.

62. Halife b. Hayyat, a.g.e., I, 418, 419.

63. Halife b. Hayyat, a.g.e., I, 431, 432.

64. Halife b. Hayyat, a.g.e., II, 468.

65. Halife b. Hayyat, a.g.e., II, 545.

66. Muhammed Kürd Ali, *Ümerü'l-Beydn*, Darü'l-Emanec, Beyrut, 1969, 3. baskı.

Kadılık makamına gelince, aynı şekilde mevâliden bu makama da tayinler yapılmıştır. Şureyh, Ömer b. el-Hattab'ın hilafetinden, Haccac b. Yusuf es-Sakafi'nin valiliğine kadar tam 75 sene bu görevi ifa etmiştir. Denilir ki Kadı Şureyh, Seyf b. Zî Yezn ile beraber Yemen'e gelen Farslıların çocuklarındandı⁶⁷. İbn Hallikan onun nesebinde çok ihtilaf olduğunu belirtir⁶⁸.

Haccac, Said b. Cübeyr'i kadılığa tayin etmişti. Kufe'lilerin dedikodu edip kadılığın Araplar dışında birinin elinde olmasının doğru olmayacağını belirtmeleri üzerine Ebû Bürde'yi tayin etti. Kendisinden habersiz bir iş yapmamasını emrederek⁶⁹ Said b. Cübeyr'i kendisine katib ve vezir tayin etti⁷⁰. Kufe kadılığında bulunan Amir eş-Şa'bi ve Basra kadılığında bulunan Hasan b. Ebi'l-Hasen el-Basri ikisi de mevâliden idi⁷¹. Ömer b. Abdülaziz'in hilafetinde Mısır kadılığına tayin edilen Sebe'nin azadlığı Abdullah b. Yezid b. Hizamir de mevâlideni⁷². Ömer b. Abdülaziz Mısır'da fetvayı üç kişiye bıraktı. Bu üç kişiden ikisi mevâliden, biri Arap idi. Mevâliden Yezid b. Ebi Habib ve Abdullah b. Cafer, Arap'tan ise Cafer b. Rebia idi⁷³. Aslen Horasanlı ve doğumu Kalkaşen'de olan Leys b. Sad, zamanında Mısır ehlinin hadis ve fıkıh imamıydı. İbn Tagriberdi şöyle diyor: "Asrında Mısır diyarının büyüğü, reisi ve emiriydi. Orada kadı ve naib onun emri ve meşvereti altındaydı"⁷⁴.

Başta geçenlerden anlıyoruz ki, hiçbir makam ve mevki yoktur ki onda mevâlî için bir pay olmasın. Bu da Emevîlerin işlere objektif bir şekilde baktıklarını göstermektedir. Onlar devlet idaresinde katılma yeterliliğini ve kudretini isbat etmiş bütün unsurların yardımını almak için teşebbüste bulundular. Ümeyyeoğullarının idaresinin devamında yöneticilerin mevâlî ya da Arap olup olmaması farketmiyordu, eşit durumdaydılar.

ZİMMİLERİN İDAREDEKİ ROLLERİ

Ehlü'z-Zimme, İslam'ın Yahudi ve Hıristiyanlardan ahd ve eman verdiği (mal, can, din ve namusu için teminat verdiği) kimselere denir. Sonra müslümanlar onlara zimmet nizamnamesini, kaidelerini tatbik etmişlerdir. Rasûlullah (s.a.v.) Hicaz'da Yahudi ve Hıristiyanlara, Bahreyn'de Mecusilere zimmi hukukunu uygulayan ilk kişi olmuştur. Yahudi ve Hıristiyanlara cizye takdir edildiğinde, Mecusilere de "Ehl-i Kitab ka-

67. Demiri, *Hayatü'l-Hayawan*, el-Matbaatü'l-Erniriyye, h. 1374, I, 26; Ebu'l-Ferec el-İsbahani, *el-Eğâni*, XVII, 215 (Thk. Ali Muhammed el-Bicavî, 1970 baskısı).

68. İbn Hallikan, I, 224.

69. el-Belâzuri, *Ensâb*, IV, k. 1, 39.

70. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I, 62; İbn Hallikan, I, 205.

71. Taberi, VI, 554; e-Nüveyri, XXI, 359.

72. Kindî, 338.

73. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 191.

74. İbn Tagriberdi, *en-Nucümü'z-Zahire*, II, 82.

nunlarını (hükümlerini) uygulayın"⁷⁵. diyerek aynı şekilde Mecusilere de cizye takdir edilmiştir. Cizye alınması hususunda Cenab-ı Allah'ın "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Rasûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dinini din edinmeyen kimselere kılıçluluk boyun eğerek elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşın"⁷⁶ ayet-i kerimesine tabi olunur. Cizye, bir güç kaynağı olarak, müslümanların gayr-i müslimlere nefisleri, malları, dinleri ve askeri hizmetlerden muaf tutulmaları karşılığında verilen taahhüdün karşılığıdır. Bazıların açıklamaya çalıştıkları gibi o, bir çeşit ceza değildir. Zımmilerden sadece yetişkin erkeklere farz kılınan, kadınlara, çocuklara ve yaşlılara farz kılınmayan şey nasıl ceza olarak değerlendirilebilir? Ve nasıl ceza olarak değerlendirilebilir? Bu ceza devamlıdır. Halbuki cizye, her yaşlıdan, işten zayıf düşenlerden, bir afete uğrayanlardan ve ekonomik durumu bozularak fakir düşenlerden kaldırrır. Geçmişte böyle kimselerden cizyenin kaldırılmasıyla yetinilmemiş, bilakis, müslümanların Beytülmâl'inden onlara, darü'l-hicre ya da darü'l-İslam'da ikamet ettikleri sürece kendilerinin ve ailelerinin geçimleri için para ayrılmıştır⁷⁷.

Hulefa-ı Râşidin ve Emevîler, Rasûlullah'ın (s.a.v.) koymuş olduğu zımmilerle ilgili nizamnameyi harfiyyen uygulamışlardır. Özellikle Hulefa-ı Râşidin ve Emevîler döneminde tamamlanan ve doğuda Çin sınırından batıda Cibali Beranis'e kadar olan fetihlerde müslümanlara boyun eğen vilayetlerin sakinleri kendilerine zımmi nizamnamesinin tatbikini istemişlerdir. Zikredilen bu bölgede insanlar farklı dinlere ve bunların muhtelif mezheplerine inanıyorlardı. İran'da Mecusilik, Hind'de Budizm, Mısır, Şam ve Cezire'de Yahudiliğin yanında putperestlik, Mağrib beldelelerinde, İfrikiyye ve Endülüs'te Hıristiyanlığın yanında putperestlik bunlardan en önemlileri idi. Hulefa-ı Râşidin zımmilere güzel muamelede bulundu. Emevîler de bu güzel muameleyi sürdürdü. Özellikle Emevîler döneminde, onların dini hürriyetlerine saygıyla birlikte devlette kendilerini yönetici kılan değişik ve muhtelif haklara sahip olmuşlardır. Ömer b. el-Hattab, mahalli işlerin yönetimini yerel zımmi halka bırakmış ise de müslümanlarla ilgili işlerin gayr-ı müslimlere bırakılmasını hoş karşılamamıştır. Bunun için dir ki, Ebu Musa el-Eş'arî, katibinin Hıristiyan olduğunu haber verince kızmış ve "Allah senin canını alsın! "Ey iman edenler, Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmeyin" diyen ayeti duymadın mı- Niçin temiz bir adamı katip edinmedin? demiştir⁷⁸. Ömer bin el-Hattab'a Hire ehlinin hıristiyan, emin, bir çocuktan bahsedilerek, onu katip edinmesi önerildiğinde o, "o halde ben müminlerin dışından sırdaş ediniyorum" demiştir⁷⁹. Bazı valiler Ömer'e mektup yazarak, zımmilerin çoğaldığını, cizyenin de arttığını, dolayısıyla acemlerden istifade için izin istemişler, fakat o reddetmiştir⁸⁰.

75. el-Belâzuri, *Fütuh*, s. 226.

76. Tevbe Suresi, 29 ayet.

77. Muhammed Hamidullah, *Mecmuatü'l-Vezâiki's-Siyâsiyye*, s. 316, 317.

78. İbni Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, c.I, s. 43.

79. İbni Kuteybe, a.g.e., I, 43; el-Ebşehî, *el-Mustazraf fi Kulûbi Fennin Mustazraf*, I, 110.

80. el-Ebşehî, I, III.

Muaviye b. Ebî Süfyan'a gelince, o vali olduktan bu yana gördü ki Suriye'de Rum ve Araplardan hristiyanlar çoğunluktadır. Aynı zamanda katipler, tabipler, devlet görevlileri ve zanaatkar ehli onlardandı. Vilayette iyi bir yönetim isteniyorsa bu kimselerden müstağni kalmak olamazdı ve onları görevlerinde bıraktı. Onların şan ve şeref sahibini olanlarına yaklaştı. Muaviye, mali idareyi, yönetimi boyunca mesihî bir aileye bıraktı ki o aile Sercun⁸¹ ailesidir ve yönetim boyunca mali idareyi birbirlerinden devralmışlardır. Aynı şekilde Muaviye'nin doktoru İbn Asal'ı Himis harac görevlisi olarak tayin ettiği belirtilir⁸².

Zadan Ferruh, Ziyad b. Ebihi'nin⁸³ Horasan'da da Stefanos Abdurrahman b. Ziyad'ın⁸⁴ katipliğini yapıyordu. Filistin ehlinden olan İbn Batrik, Süleyman b. Abdülmelik'in katibi idi ve Süleyman ondan devleti yapılandırmasını istedi⁸⁵. Hişam b. Abdülmelik'in katiplerinden Tazri b. Astin hristiyandı ve onu Himis divanına görevlendirdi⁸⁶. Horasan'da o ana kadar katiplerin çoğunluğu mecusi ve hesaplar Farsça idi. H. 124 senesinde Irak Yusuf b. Ömer idaresinde iken, görevlisi Nasr b. Seyyar'a yazarak işlerinde ve yazışmalarında şirk ehlinden hiçbir kimseyi istihdam etmemesini emretmiştir. Horasan'da yazışmayı Farsçadan Arapçaya nakleden ilk kimse, Nasr b. Seyyar ile beraber olan Beni Nehsel'den katip İshak b. Ta'lik olmuştur⁸⁷.

Abdülmelik döneminde, Irak, Şam, Mısır ve İfrikiyye'de divanların dili Arapça olmasına rağmen, bu Emevîlerin hristiyan katipler istihdam etmediklerini ifade etmez. İbnü'l-İbri'nin kitabı *Tarihu Muhtasari'd-Düvel*'de geçtiğine göre, Abdülmelik hristiyan katipleri defterleri Rumca yazmaktan menetmiş, Arapça yazmalarını emretmiştir. Bu da Arapça⁸⁸ bilen hristiyan katiplerin görevlerinde kaldıklarının bir delilidir. Devletin divanlarının çok azı hristiyanlardan boşaltılmıştır⁸⁹.

Mısır'da Bizanslı memurlardan görevinde kalan kimseler de mevcuttur. Onlardan Herakl tarafından kuzey vilayetlerinin yöneticisi olarak tayin edilen Menace, fetihten sonra makamında kalmıştır⁹⁰. Yine onlardan Shenouti Rif'e, Philoxenus Arkadya'ya (el-Feyyum'a)⁹¹ yönetici olarak tayin edilmiştir. Bu üç yönetici İskenderiye yöneticisinden sonra Mısır'da

81. Tritton, 16.

82. Tritton, 16.

83. el-Cahşiyari, 34.

84. el-Cahşiyari, 29.

85. el-Cahşiyari, 48.

86. el-Cahşiyari, 59.

87. el-Cahşiyari, 67.

88. İbnü'l-İbri, *Tarihu Muhtasari'd-Düvel*, 194.

89. Tritton, 18.

90. Tritton, 19.

91. Tritton, 19.

en büyük yöneticilerdi ve onlar Milkani (mezhebinden olan) Rumlılardı⁹².

İslâm tabiiyetinden olmayı reddedenlerin çekilerek boşalttığı makamlara kiptiler getirilmiştir⁹³. Amr b. el-As, Rumların vergilerini toplama Kiptileri istihdam etmiştir⁹⁴.

Athanasius er-Ruhavî de Mısır'ın malî idaresinde rolü olan maruf şahıslardandı. Cahşiyarî'de bu kimse, Ruha (Urfa) ehlinden Yenas b. Hamaya ismiyle geçer⁹⁵. Mervan b. el-Hakem, onu Isaac isimli diğer bir mesihî ile beraber tayin etmişti. Sonra o İskenderiye divanlarının başkanlık makamına kadar yükseldi. Bu zat, kiliselerle ilgili işler hususunda özellikle de büyük paraya ihtiyacı olan İskenderiye kilisesi ile ilgili olarak diğer hristiyan memurları valiye talepte bulunmaya yöneltti. Resmi yazışmalarda Katibü'l-Efham (büyük katib) diye vasıflandırılan Athanasius, Abdülaziz b. Mervan'ın haraç divanına mütevellî olmuştu⁹⁶ (Bu işler çoğunlukla onun üzerindeydi⁹⁷. Abdülaziz'in vefatından ve Abdullah b. Abdülmek'ın idaresinden sonra Athanasius azledildi ve yerine Hıms ehlinden İbn Yerbü' el-Fezari getirildi. Onun hakkındaki rivayetler ihtilaflıdır, onlardan bazılarına göre her askerden bir dinar almasının yanında senelik 60 000 dinar alıyordu. İbnü'l-İbrî, Athanasius'un serveti hakkında şöyle diyor: "Onun 4000 kölesi, evleri, köyleri, bahçeleri, altını, gümüşü vardı. Sahip olduğu 400 işyeri ortaklığından elde ettiği gelire Urfa'da The Mother of God kilisesini yaptırdı. Milkani mezhebinden olan Sercun, ona hased etti ve onu halifeye jurnal ederek, elini Mısır beytülmaline uzatıp, hırsızlık yaptığını iddia etti. Jurnal sürekli devam edildi ve Athanasius sonunda halifenin kendisine vermiş olduğu mallardan büyük bir meblağdan vazgeçmek durumunda kaldı. Fakat bununla beraber elinde daha çok malı vardı"⁹⁸. İbnü'l-İbrî'nin haberlerindeki açık mübalağalara rağmen bu haberler bize Athanasius'un sultanın, nüfuzundan, servetinden ve zenginliğinden bize bir fikir vermektedir. Sadece Cahşiyarî'nin kitabında geçtiğine göre, Abdülaziz b. Mervan vefat ettiği zaman Abdülmelik, ed-Dahhak b. Abdurrahman'ı Mısır'a gönderdi ve ona Abdülaziz'in katibi Yenas'ın malını taksim etmesini emretmişti⁹⁹. Bariz bir şekilde Milkanelerden olan Tehodosius adı İskenderiye ve Meryut hakimi olarak geçer, hatta nakledildiğine göre o Şam'a giderek Yezid b. Muaviye'ye bir miktar mal vermiş, İskenderiye ve Meryut ve bu iki yere bağlı bölgelerin hakimi olarak tayin edildiğine dair belgeyle birlikte Mısır'a dönmüştür.

92. Bitler, 314.

93. Bitler, 319.

94. İbn Abdilhakem, a.g.e., 152.

95. el-Cahşiyarî, 34.

96. Triton, 20.

97. el-Cahşiyarî, 34.

98. Triton, 21.

99. el-Cahşiyarî, 34.

Theodosius, Kıptî Patriği Anba Ağası'nun şiddetli düşmanlarındandı ve makamını patriğe karşı kullanmıştır¹⁰⁰.

İskenderiye patrikliği döneminde (H. 81-106) Teodor, İskenderiye valisiydi ve resmi yazılarda Augustalis diye lakaplandırıldı. Kardeşi Butros, Said valisiydi. Abdülaziz b. Mervan'ın idaresinin sonlarında ikisi de müslüman oldular¹⁰¹.

Ömer b. Abdulaziz, zimmîlerin müslümanlar üzerinde üst seviyede bir otorite, kuvvet olmalarını hoş karşılamadı. Bunu valilerine yazdığı bir mektupta da ortaya koydu. "Müslümanlar için başlangıcında zimmîlerin idarî, kitabî ve vergi toplama ile ilgili bilgilerinden istifade etmişlerdir. Bu, Allah'ın onlar için takdir ettiği belirli bir süre için olmuştur. İşlerinde istihdam ettiğin ne kadar gayri-müslim, amil ve katip varsa onların hepsini azlettim ve onların yerine müslüman kimseleri getirdim"¹⁰². Bu durum Savirus'un Ömer b. Abdulaziz'i şöyle vafsetmesine neden oldu: "O insanlar önünde büyük hayır işliyor, Allah önünde ise kötülük işliyor. Çünkü o kiliselerin ve piskoposların haraçtan muaf tutulmasını emretti ve harabe olan şehirleri imar etti ve vergileri kaldırdı. Kıptiler huzur ve emniyet içinde yaşadılar. Fakat o, çok geçmeden Kıptilerin dinleri üzerinde kaldıkları sürece devlet işlerinden el çektilmesini emreden bir talimat gönderdi. Onlardan kimi işlerini korumak istiyorsa, o müslüman olsun"¹⁰³. Bu talimat sebebiyle Kıptiler ellerindeki görev ve vazifelerini müslümanlara teslim ettiler. Kindî'nin dediğine göre Kıptî muhtarları ayrıldı ve yerlerine müslümanlar atandılar.

Muhtemelen Ömer b. Abdulaziz'in bu kararı o vakit makamlarını kaybetmemek için pek çok kimsenin müslüman olmasını sağladı. Ne var ki anlaşıldığına göre bu karar vefatını müteakip devam etmedi. Halife Hişam b. Abdulmelik'ten Halid el-Kasrî'ye yazılan bir mektupta -ki bu mektup Halid'in Hişam'ı şöhrette gölgede bıraktığı vakit yazılmıştır- Hristiyan ve Mecusileri istihdam etmesini ve müslümanların yönetimini onlara vermesini, vergilerin toplanmasını ve onları müslümanlara musallat etmesini kınıyor¹⁰⁴.

Nuveyrî diyor ki; Yusuf Irak'a vali tayin edildiğinde, İslâmîyet orada zayıf ve hakimiyet zimmîlerin elinde idi. Bunun üzerine Yahya b. Nevfel şöyle dedi: "(Yusuf) bize geldiğinde şirk ehli vergimizi alır, yöneticilerimiz açığımızı gizlimizi bilirdi. Bahtiyar Yusuf bize gelince yeryüzü sevindi, hatta her vadi aydınlandı ki insanlar arasında adaletin etkisi göründü. Halbuki Ukaylî'den önce adalet görülmezdi"¹⁰⁵.

100. Tritton, 21.

101. Daniel Dennet, 138.

102. İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdulaziz*, 136.

103. Savirus, V, 71-72.

104. el-Kindî, 69.

105. en-Nüveyrî, XXI, 457.

Dikkatlice incelediğimizde Arapların doğu vilayetlerinde Mecusilerden, diğer vilayetlerde de Hristiyanlardan yararlandıklarını görürüz. Yahudilerin istihdamı ile ilgili bir haber görmüyoruz. Yahudilerle ilgili ilk haberi, vergi toplamaya tayin ettiği bir Yahudiye, Mansur'un hilafetinde görüyoruz¹⁰⁶.

Câhız bu durumu şu şekilde delillendirerek açıklıyor: "Yahudiler müslümanlara Medine'de ve başka yerlerde komşuydular. Komşunun düşmanlığı şiddet ve husumetin yerleşmesi ve oluşması hususunda akrabanın düşmanlığına benzer. Muhacirler Yahudilere komşu olup, Ensar komşulukta ve evde oturmakta Yahudilerden öne geçince ayrılıktan sonra yeniden toplanmaya ve dinin bu nimetini yahudiler hased ettiler ve planlar yaptılar, onların öldürülmesi için mallarıyla ve canlarıyla çaba sarfettiler. Hristiyanların memleketlerinin, Nebi (s.a.v.)'nin görevlendirildiği ve hicret ettiği yere uzak olması sebebiyle, onlara müslümanlar için düşmanlık yapmaları, tuzaklar kurmaları ve harp için toplanmaları için birşey yüklemiyordu. Yahudilerin bu durumu müslümanların kalplerine ağır gelen sebeplerin ilki oldu ve Hristiyanlara karşı gösterilen yumuşaklığın sebebi bu idi. Habeşistana hicret olayı ve onların bu yöne itimad etmeleri de onların İslâma muhabbet beslemelerine sebep oldu"¹⁰⁷.

Hristiyanlık, Mudar dışındaki Araplar arasında yaygın bir şekildeydi. Araplar üzerinde Yahudilik ve Mecusilik hiçbir şekilde etkili olmadı, aynı şekilde kendilerine Ubbad ismi verilen ve Hire'ye yerleşen bir kavim dışında orada Hristiyanlık egemen olmadı. Mudar önce Arap dini sonra İslâm'dan başka bir din tanımadı. Öte yandan Hristiyanlık Arap melikleri, kabileleri, Necran'da, Lahm, Gassan, Haris b. Ka'b, Kudâa, Tay ve birçok bilinen kabile ve boylarında hakim olmuştur. Sonra da Hristiyanlık Rebia'da ortaya çıkıp Tağlib b. Abdulkay ve Bekr kabilelerinin taşra boylarını sardı. İslâm gelince Yahudilik Yemaniyye'den küçük bir bölüm, İyad ve Rebia kollarının küçük bir kısmı dışında hiçbir kabileye hakim değildi. Yahudilerin çoğu Araplarda değil ancak Yesrib, Himyer, Teyma ve Harun oğlu Vadiu'l-Kura'da idiler¹⁰⁸.

Câhız, ilavede bulunarak katip, tabib, attar ve sarrafların hristiyanlardan, elbise boyacıları, deri işlemecileri, hacamat yapanlar, kasaplar, oduncuların, yahudilerden olduğunu belirtir¹⁰⁹.

Şüphesiz Câhız'ın bu teşhisi/açıklamaları sonuna kadar isabetlidir. Hristiyanlık; Mısır'da Kıptiler arasında, Şam'da, Cezire'de, Irak tarafında mukim Arap kabilelerinden birçoğu arasında yayılmıştır. Mecusilik Fars dinidir. Emevîlerin yönetiminde, dönemlerinde ortaya çıkan muhtelif di-

106. Trimon, 22.

107. Câhız, *er-Resâil*, Kahire, 1344, 14.

108. el-Câhız, a.g.e., 15.

109. el-Câhız, a.g.e. 17.

vanların işlerinde yönetim ile uzaktan yakından ilişkisi bulunan bireylere dayanmaları gayet doğaldır. Ancak vergi, kitabet ve idare sahasındaki bilgileri sebebiyle zimmilere duyulan bu güven, Ömer b. Abdulaziz'in de açıkladığı üzere, bu konularda yetenekli olan kişiler arasında İslâm'ın yayıldığı sıralarda önceden olduğu gibi artık zaruri görülüyordu. Ömer b. Abdulaziz, devlet vazifelerinin tamamında müslümanların istihdamını zaruri görmesine rağmen Emevî asrının sonuna kadar zimmilerden liyakatlı kimselerin tayinine devam edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdulaziz ed-Durî, *Mukaddime fi' -Tarihi'l İktisadi*, Beyrut 1969.
- el-Adevî, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Mısır 1969.
- el-Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Fütuhu'l-Buldan*, (thk. Muhammed Radvân), Mısır, ?...
- , *Ensâbu'l-Egrâf*, (thk. Muhammed Hamidullah),
- Bitler, *Fethu'l-Arab li Mısır*, Arp. trc. M. Ferid Ebû Hadid, Kahire, 1933.
- Brown, *A Literary History of Persia*, London, 1959.
- el-Câhsz, Ebû Osman Ömer b. Bahr, *er-Resâli*, Kahire, 1344.
- el-Caşiyyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs, *el-Vuzerâ' ve'l-Kutûb*, (thk. Mustafâ es-Sekâl-İbrâhîm el-Ebyârî), Kahire, ?.
- Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*
- Daniel Dennet, *el-Cizye ve'l-İslam*, (trc. Fevzi Fehim Cadullah)
- Demirî, *Hayatü'l-Hayavan*, ?, 1374, h.
- Ebu'l-Ferec el-İsbahanî, (Ö: 597), *el-Eğâri*, XIV, XV, (Thk. Ali Muhammed el-Bicavî-İsraf: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Kahire, 1970.
- el-Ebşehî, Şihabuddîn Muhammed b. Ahmed Eb'l-Feth, (Ö: 850 h.), *el-Mükstaraif fi Kullî Fennin Mustazraf*.
- Halife b. Hayyat, (Ö: 240), *Tarihu Halife b. Hayyat*, (thk. Sübeyl Zekâr),
- İbn Abdilhakem, Ebû'l-Kâsım Abdarrâhman b. Abdullah, (Ö: 214 h.), *Siretü Ömer b. Abdulaziz*, (thk. Ahmed Ubeyd)
- İbn Abdırabbih, İkdü'l-Ferid, IV. cilt.
- İbnü'l-İhrî, Gırogorius Ebû'l-Ferec b. Haran, *Tarihu Muhtasari'd-Düvel*.
- İbn İzari el-Merâkuşî, *Bevânu'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Meğrib*, Beyrut, 1950.
- İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*
- İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah b. Müslim, (Ö: 276), *el-Medrif*, (thk. Muhammed İsmâil Abdussâvî), Beyrut, 1970.
- , *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire, 1925.
- , *el-İmâme ve's-Siyâse*, (thk. Dr. Taha Muhammed Zeynî), Kahire, ?.

- Ibn Sa'd, Muhammed, (Ö: 230), *Tabakâtü'l-Kübrâ'*, Leiden 1322.
- Ibn Tagriberdi, Ebû'l-Mehâsin, (Ö: 874), *en-Nucûmü'z-Zahire fî Mulâki'l-Mısır ve'l-Kahire*, Mısır, 1930.
- Muhammed Hamidullah, *Mecmuatü'l-Vesdiki's-Siyâsiyye*, Beyrut, 1969.
- Muhammed Kürd Ali, *Ümerâü'l-Beydn*, Beyrut, 1969.
- Mesudî, Ebû'l-Hasan, (Ö: 345), *Murûcu'z-Zeheb*, (thk. Yusuf Ahmed Dağır), Beyrut, 7.
- Münir el-Aclanî, *Abkariyetü'l-İslam fî Usulü'l-Hükûm*, Birinci Baskı.
- en-Nüveyrî, Şihâbüddin Ahmed b. Abdulvahhab, (Ö: 733), *Nihayetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, (thk. Muhammed Ali Bicâvî), XXI, cilt.
- Philip Hitti, *Büyük Arap Tarihi*.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, (Ö: 310), *Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-X, 7.
- Tritton, A.S. *The Caliphs And Their Non-Muslim Subject*, Oxford University Press, 1930.
- Von Kramer, *el-Hadaretü'l-İslamiyye ve Meda Te'siruha bi'l Muesserati'l-Ecnebiyeti*, (trc. Taha Bedr), Kahire?
- Van Vloten, *es-Siyâdetü'l-Arabîyye ve'l-Şia ve'l-İsrâiliyyât fî Ahdi Benî Ümeyye*, (trc. Taha Bedr), Kahire, 7.
- Ziyâuddin er-Rayyis *en-Nazarîyyâtü's-Siyâsiyye el-İslamiyye*, Kahire, 1966.
- Zirikli, Hayruddin, *A'lâm*, I-XI?, 1970.

HANEFİ USULCÜLERE GÖRE HZ. PEYGAMBERİN FİİLLERİ

Doç. Dr. İ. Hakkı ÜNAL

Giriş

Hiz. Peygamberin fiilleri özellikle teşriî değerleri açısından usulcüler arasında ötedenberi tartışılmalı bir konudur. *Efâlu'r-Resûl* ilk asırlarda genellikle *sünnet* terimiyle karşılanmıştır. Sünnetle hadisin henüz eş anlamlı kabul edilmediği devirlerde Hiz. Peygamberin fiilleri fıkıhın temelini teşkil ediyordu. Zira dinle ilgili uygulamalar sözden çok Hiz. Peygamberin tatbikatına dayanıyordu. Sözlü anlatımlar fiilî uygulamaları da nakletmekle beraber, daha çok, menâkıb, fezâil, fiten ve melâhum, zühd ve rekâik, kıyamet alametleri, cennet ve cehennem ahvâli gibi teorik açıklamalara yer veriyordu. O yüzden ilk iki asır içerisinde sünnet üzerinde yoğunlaşanlarla hadis konusunda uzman olanlar ayrı ayrı anılıyorlardı¹. Birbakıma bunu daha sonra belirginleşen fakih-muhaddis ayırımının temeli kabul edebiliriz. Bu ayırımla birlikte hadis ve sünneti tanımlama farklılığı da ortaya çıktı. Hadisciler, Hiz. Peygamberle ilgili bütün malumatı, onun fizikî ve beşerî özelliklerinden Peygamberlikten önceki hayatına, söz ve tatbikatından hasûsine kadar herşeyi hadis çerçevesi içinde mütâlaa ettiler. Buna itiraz edenler de yok değildi. Mesela Buhârî şârihi Kirmânî (ö. 786) hadis ilmini, "bil ki, hadisin konusu, Allahın elçisi olması itibariyle Resûlullâhın zatıdır" diye tarif edince, Suyûtî (ö. 911) nin hocası Muhyiddin el-Kâfiyeci (ö. 879), "Resulullahın zâtı hadis ilminin değil, tıp ilminin konusudur" diyerek hayretini dile getirmişti². Ancak Hadisciler belki de böyle bir yaklaşımda haklı idiler. Çünkü onlar, Hiz. Peygamberle ilgili en ufak bir bilgi kıvrımını bile sonrakilere aktarma gayreti içindeydiler. Bu malzemeyi değerlendirenler ise fakihlerdi. Onlar için hadis ve sünnet, ahkam içeren, başka bir deyişle teşriî bir değeri olan rivayetlerdi. Hiz. Peygamberle ilgili nakledilen diğer malumatı yok saymasalar, hatta gereksiz bulmasalar bile, amelî açıdan dikkate almıyorlardı. Çünkü bu ma-

1. Bkz. Zürcânî, *Muvattâ Şerhi*, 1, 4. (I-IV, el-Matbaatü'l-Kestelliye, Mısır- 1280 h.)

2. Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I, 41. (I-II, 2. baskı, Beyrut-1979).

lumat insanların dinî ve hukûkî problemlerini çözmeye yardımcı olmuyordu. Ameş (ö. 148)'in de belirttiği gibi, "hadisciler adeta eczacı, fakihler ise tabib idiler." Ancak zamanla roller birbirine karışınca insanlar kime başvuracaklarını şaşırıkları gibi, bazan ilaçları kendileri bulup tedavi olmaya çalıştılar. Bu da çoğunlukla hastalığın daha da artmasına yol açtı. O yüzden İslam tarihinde her zaman çok başarılı örneklerini göremediğimiz fakih-muhaddis işbirliğini, onların eserlerinde bugün sağlamak zorundayız. Bu yazımızda, Hz. Peygamberin fiillerini değerlendiren bazı hanefî usulcülerin görüşlerini takdim ederken onların konuyla ilgili bakış açılarını da öğrenmiş olacağız.

Hanefilere Göre Ef'alu'r-Resûl

Hanefî usulcülere göre Hz. Peygamberin bir kasda mukârin, yani bir amaca yönelik fiilleri, teşrî değeri bakımından dört kısımda mütâlaa edilir: Mübah, müstehab, vacib ve farz³. Cassâs (ö. 370) ın taksimi, Serahsî (ö. 490) nin bu taksiminden biraz farklıdır. Ona göre bu fiiller, vacib mendub ve mübah kategorisine ayrılırlar⁴. Diğer bir grupta ele alınabilecek bazı fiiller vardır ki bunlara *zelle* denir. Burada kasıt fiilin bizatihi kendisinde değil, aslında bulunur. Mesela "adam çamurda tökezledi" (زل الرجل في الطين) denildiğinde, kasıt çamura basmak ve onda ısrar etmekte değil, ama yolda yürüme niyetinde mevcuttur. O yüzden zelle örnek almaya elverişli olmadığı gibi, Peygamberin uyku ve baygınlık halindeki fiilleri de hitab çerçevesine dahil değildirler⁵. Ayrıca zellenin, bizzat faili veya Allah tarafından açıklanması gerekir. Mesela Hz. Musa'nın, bir kıptiyi öldürdüğü zaman, "bu şeytanın amelindedir" (هذا من عمل الشيطان)⁶ demesi ve Cenâbı Hakk'ın Hz. Adem hakkında, "Adem Rabbine isyan edip şaşırdı" (وعصى آدم ربه فغوى)⁷ buyurması bu fiillerin uyulmaya elverişli olmadığına delildir.⁸

Hz. Peygamberin sehiv veya insanlık tabiatı gereği olan fiillerinin dışında kalan tatbikatının ümmet için ne gerektirdiği konusunda alimler ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, delil bulunana kadar tevakkuf gerekir derken, bazıları da aleyhine bir delil olmadıkça bu tür fiillerin hepsine uymak gereklidir dediler. Hanefîlerden Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340) ye göre, "eğer Peygamber fiilinin sıfatı, yani vacib mi, mendub mu, mübah mı olduğu bilinirse bu sıfatla ittiba gerekir. Eğer sıfatı bilinmezse mübahlık sıfatı sabit olur ve ittiba ancak delilin kaim olmasıyla gerçekleşir." O şöyle der: "Hz. Peygamberin fiilinin zahiri, bizi bağlayıcı olduğuna dair bir

3. Serahsî, *Usûl*, II, 86. (I-II, İstanbul-1984).

4. Cassâs, *el-Furûk*, III, 215. (I-III, 1. baskı, Kuveyt-1988).

5. Serahsî, II, 86.

6. Kasas/15.

7. Tühâ/121.

8. Serahsî, II, 86.

delil olmadıkça ittiba etmemizi gerektirmez.⁹ Cassâs da hocasının görüşünü benimsemekle beraber, fiilin Peygambere has olduğuna dair bir delil yoksa, sıfatı bilinmese de ittibaın sabit olduğu kanaatindedir. Serahsîye göre doğru olan görüş budur.¹⁰

Cassâs, hocası Kerhî'nin görüşlerine tam destek verip savunmasını şöyle yapar: "Hz. Peygamberin fiilinin zahirini aynen yapmanın bize gerekli olmadığına delili şu ayetlerdir: "Ey iman edenler, Allaha ve Resûlüne itaat edin. İşittiğiniz halde ondan yüz çevirmeyin."¹¹ "De ki, eğer Allahu seviyorsanız bana uyunuz ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve merhametlidir."¹²

Bu ayetlerde emrolduğumuz taat ve ittiba, ancak, fiillerimizi bizden istenen vecih (sıfat, kategori) üzere yapmamızla hasıl olur. Eğer fiilinden, bizden ne istediği anlaşılmıyorsa, fiilin zahiri de buna delalet etmiyorsa, o zaman bu fiili vücûb üzere almak bize caiz olmaz. Çünkü bu fiilin vücûb ifade ettiği bilgisine sahip değiliz. Böyle bir anlayışla ittiba edersek, taat ve ittibada bulunmuş olmayız. Zira o bazen bir fiil yapar, fakat aynıısını bizden istemez. Onun fiilinin zâhiri, bir emirle bizden birşey talep etmesi gibi değildir. Çünkü o, ancak bizden murad ettiğini emreder. Emrin zahiri ise emrolunan şeyin iradesini gerektirir.¹³

Cassâs'a göre Hz. Peygamberin fiiline ittiba şartı, onun muradını ve o fiili hangi vecih (sıfat) üzere yaptığını bilmemize bağlıdır. Bu yüzden mesela, mübah veya mendub kategorisine giren bir fiilini vacib gibi ifâ edersek ona tabî olmamış oluruz. Cassâs buna şu örneği verir: Bir kimse bir iş yapsa, başka birisi de ona düşmanlık veya rekabet amacıyla aynı işi yapsa, ikinci şahıs zahirde aynı işi yapmış olmakla beraber birinciye tabî olmuş olmaz.¹⁴

Hz. Peygamberin bütün fiillerine uymanın mutlak manada vücûb ifade ettiğini iddia eden muhaliflerine karşı Cassâs onların delilleriyle karşılık verir. Onlar, "sizin için Allahın Resûlünde güzel bir örnek vardır" (*لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة*)¹⁵ ayetinin teessiyi (örnek almayı) zorunlu kıldığını söylerler. Halbuki ayet Cassâs'a göre örnek alma vücûbiyetinin nehyine delildir. Çünkü ayette adeta (*لكم أن تتأسوا*) "sizin için örnek almak vardır" buyruluyor. Bu da mendûbiyet ifade eder. Bir delil olmadan vücûba hamletmek caiz değildir. Nasilki bi-

9. *el-Furûl*, III, 215; Serahsî, II, 87.

10. Serahsî, II, 87.

11. *Enfal*/20.

12. *Al-i İmran*/31.

13. *el-Furûl*, III, 217.

14. Aynı yer.

15. *Ahzâb*/21.

risi (كان النبي يفعل هكذا) "Peygamber şöyle şöyle yapardı" dese bu vücûb ifade etmez. Vücûb ifade etmesi için (عليك به) ve (ان تفعل كذا) "şöyle yapman gerekir" demesi lazımdır¹⁶.

Serahsî de aynen Cassâs gibi (لقد كان لكم) ayetinden Hz. Peygamberin fiillerini örnek almanın vacib değil mübah olduğu sonucunu çıkartmakta ve şayet vücûb ifade etseydi kelamın hakkı (لكم) değil (عليكم) olurdu demektedir. Bu ayetten murad ona göre, Peygamberin getirdiğini tasdik ve ikrarla ona ittibadır. Hitab ayetin siyâkından anlaşılacağı üzere Ehl-i Kitab'adır¹⁷.

Kanaatımızca Cassâs ve Serahsînin ayetle ilgili bu zorlama yorumları, Hz. Peygamberin her fiiline uymayı vacib sayan aşırı görüşe bir reaksiyondur. Ayette, "Allahın Resûlünde sizin için güzel bir numûne vardır" buyurulmuşsa, hiç şüphesiz Cenabı Hakkın muradı, insanların bu numûneyi benimsemeleri ve hayatlarına tatbik etmeleridir. Ancak görüşlerinden anlaşıldığına göre Cassâs ve Serahsînin arzuları bilinçli bir örnek alma keyfiyyetidir. Yani Hz. Peygamberin bizden ne istediğini tam anlayarak, fiillerinin hangi sıfat üzere olduğunu tayin ederek ona göre ittiba etmektir.

Serahsî, Hz. Peygamberin fiillerinin mutlak olarak ittibayı gerektirmesi halinde bunun bütün fiillerini kapsaması gerektiğini, bunun da fiilen mümkün olmadığını belirtir. Zira, bir kimsenin Hz. Peygamberin bütün fiillerini takip edebilmesi için gece-gündüz yanından ayrılmaması icabeder ki bu da imkansızdır.¹⁸

Cassâs da aynı gerekçeden hareketle Hz. Peygamberin fiilinin zahirine iktidanın vacib olmadığını söylemekte ve bütün fiillerini örnek almak fiilen imkansız olduğuna göre (لقد كان لكم في رسول الله) ayetinin (لكم التأمي في بعض أفعاله) "bazı fiillerinde sizin için örnek alınacak şeyler vardır" takdirinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, örnek alınacak yönü tesbit için lafzın dışında başka bir delile de ihtiyaç vardır.¹⁹ Görüldüğü gibi burada da Cassâs, muhaliflerine cevap verirken bir nevi polemik yapmaktadır.

Burada, çıkış noktaları farklı olmakla beraber hanefîlerin görüşleriyle bazı benzerlikler taşıyan İbn Hazm'ın görüşüne temas etmek yerinde olacaktır. İbn Hazm, Hz. Peygamberin sözüyle fiili arasında bir ayırım yaparak, sadece sözlü sünnetin vücûb ifade ettiğini, fiili sünnetin ise

16. *el-Fusûl*, III, 220.

17. Serahsî, II, 88.

18. Aynı yer.

19. *el-Fusûl*, III, 221.

vücûbiyetine dair bir delil yoksa nedb veya ibâha manası taşıdığını belirtir. Çünkü Hz. Peygamberin yaptığı gibi davranmamız bize Kur'an ve Sünnetle farz kılınmamıştır. Onu örnek almamız menbuttur. Eğer Hz. Peygamberin fiilleri de emirleri gibi farz olsaydı, geriye güzel örnek alılabilecek birşey kalmazdı. İbn Hazm fiile değil söze uymanın farziyyetine (*و ما ينطق عن الهوى*) "O hevâsından konuşmaz"²⁰ ayetini delil getirir. Ona göre ayette vahye "nutk" yani "konuşma" denmiştir. Halbuki fiilin konuşma (nutk) kapmasına girmeyeceği açıktır.²¹ İbn Hazm, Hz. Peygamberin mutlak fiilinin mendûbiyet ifade ettiğini söyleyerek Cassâs ve Serahsî'nin fikrine benzer bir görüş ifade ederken, bu kanaata tamamen kendi zâhiri mantığıyla ulaşmıştır.

Cassâs ve Serahsî, Hz. Peygamberin mutlak fiilinin vücûb ifade etmediğine sünnetten de bazı deliller getirirler: Bir namaz esnasında terliklerini çıkartan Hz. Peygamberin cemaati da aynı işi yapınca Hz. Peygamber niçin böyle yaptıklarını sormuş, onlar da, "siz çıkarttığımız için çıkarttık" demişlerdir. Bazılarına göre bu, ashabın Hz. Peygamberin fiillerine uymanın vacib olduğu kanaatında olduklarını göstermektedir. Halbuki Hz. Peygamber terliğinde pislik olduğu için çıkarttığını söyleyerek davranışının sebebini açıklamıştır. Serahsînin ifade ettiği gibi Onun fiili mutlak itaatı mucib olsaydı, "niçin çıkardınız?" sorusunun anlamı olmazdı.²²

Hız. Peygamberin, Ramazanda bir-iki gece teravihe çıkıp daha sonra çıkmamasının sebebi sorulunca, "üzerinize farz olacağından korktum, farz olsaydı yerine getiremezsiniz" buyurması, mutlak fiiline ittibain vücûb ifade etmediğine delildir. Eğer vacib olsaydı bu sözün bir anlamı olmazdı.²³

Hanefî usulcülerin Hz. Peygamberin bir fiili terketmesi konusundaki görüşleri de aynıdır. Yani Peygamberin birşeyi terkettiğini görür ve bunun hangi maksatla (sıfatla) olduğunu bilmezsek, bu terkin ibaha yönünde olduğuna ve üzerimize vacib olmadığına karar veririz. Ancak bir fiili günah olduğu için terkettiyse onu terketmek bize vacibtir.²⁴ Serahsî bu konuda şu örneği verir: İçki yasaklanmamışken bile Hz. Peygamber içki içmiyordu. Ancak mübah olan (yani henüz yasaklanmamış olan) birşeyi içmeyi terketmek bize vacib değildi.²⁵

20. Necm/3.

21. Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 203-204, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara-1977).

22. *el-Fürûl*, III, 222; Serahsî, II, 87-88.

23. *el-Fürûl*, III, 222-223; Serahsî, II, 88.

24. *el-Fürûl*, III, 228.

25. Serahsî, II, 88.

Hz. Peygamberin kendisine has fiilleriyle ilgili olarak da Hanefî usulcüler şu değerlendirmeyi yaparlar. Kerhî'ye göre bir fiilin Hz. Peygambere has olduğu, ümmetin o konuda Onunla müşterek olmamasından anlaşılır. Onun her fiili ya kendisine mahsustur, ya değildir. Her iki ihtimal eşit ise muaraza olduğundan delil gelene kadar tevakkuf edilir.²⁶ Bu konuda Serahsinin benimsediği görüş Cassâs'ın görüşüdür. Buna göre (*لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة*) ayetinde onun fiillerini örnek almanın cevazına delil vardır. Bu nass, bir fiilin Hz. Peygambere has olduğunu gösteren bir delil olmadıkça ma'mûlün bih olur. Mesela, "Zeyd o kadından ilişigini kesince biz onu sana nikahladık ki, evlatlıkları, karılarıyla ilişkilerini kestikleri zaman o kadınlarla evlenmek hususunda müminlere bir güçlük olmasın."²⁷ ayetinde, Hz. Peygamber hakkındaki mutlak helallığın ümmet hakkında da sabit olduğuna delil vardır. Ancak, "müminlere değil, sadece sana mahsus" (*خالصة لك من دون المؤمنين*)²⁸ gibi ifadelerle Peygambere has olduğu bildirilen şeyler istisna edilmelidir. Eğer Peygamberin mutlak fiili ümmetin onu imtisali için delil olmasaydı (*خالصة لك*) ifadesinin bir manası olmazdı.²⁹ Serahsî bununla ilgili olarak şu örnekleri de verir: Hz. Peygamber yağmurlu bir günde toprak üzerinde namaz kılan Abdullah b. Revâha'ya (namazları cemedebileceğini kastederek) "bende senin için bir örnek yok mu?" (*ألم يكن لك في أسوة*) buyurunca, Abdullah, "sen azâd olunmuş bir rakabe için, bense azâd olduğum bilinmeyen bir rakabe için çalışıyorum" karşılığını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "buna rağmen Allahtan en çok huşû ediniz olmayı ümid ediyorum" buyurdu. Yine oruçlu iken öpme konusunu soran bir kadına Ümmü Seleme'nin, "Peygamber oruçluymken öperdi" cevabından tatmin olmayan kadının "biz Resûlullah gibi değiliz. Onun geçmiş ve gelecek günahları bağışlandı" demesi üzerine Hz. Peygamber, "ben Allaha karşı sizden daha müttakî ve onun sınırlarını daha iyi bilen biri olduğumu ümid ediyorum" buyurmuştur. Bu örneklerden anlaşılacaktır ki kendisine mahsus olduğuna dair bir delil olmadıkça Hz. Peygamberin fiillerine ittiba asıldır.³⁰

Hanefî usulcüler, Hz. Peygamberin fiilinin hangi kategoriye girdiğinin bilinmemesi durumunda "işin hakikati anlaşılinceye kadar tevakkuf ederim" diyenleri de eleştirirler. Bu görüşü savunanlara göre, Peygamber fiilinin sıfatını tayin müşkil olursa, o sığata uygunluk yönünden ittiba imkansız olur. Çünkü burada fiilin aslına muvafakat yoktur. Mesela, Peygamber nafîle bir fiil yapmış ve bizde onu farz olarak eda etmişsek bura-

26. A.g.e., II, 89.

27. Ahzâb/37.

28. Ahzâb/50.

29. Serahsî, II, 89.

30. Aynı yer.

da muvafakat değil, münâzaa vardır. O yüzden eğer vasfın tayini müşkil-se fiilde muvafakat tahakkuk etmez. Bu durumda muhalefete de imkan yoktur. O halde delil gelene kadar tevakkuf etmek gerekir.³¹

Cassâs, "bize göre bunun hiçbir anlamı yoktur" der ve şöyle devam eder: "O konuda tevakkuf ederim" sözü fiili yasaklamaktan ve ona mani olmaktan veya 'ona mani de olmam, failine tabi de olmam' sözünden hâli değildir. Eğer yasaklar ve mani olursa tevakkuf batıl olur. Bu durumda şayet Hz. Peygamberin mübah kıldığı birşeyi yasaklamışsa ona bizzat muhalefet etmiş olur. Bu konuda bir hüküm vermeme ve failini de kınamam denirse, işte inkar edilen mübahlık budur.³² Serahsî de tevakkuf görüşünün batıl olduğunu savunarak şöyle der: "Eğer bu görüşün sahibi bu yolla ümmeti Hz. Peygamberin fiilini yapmaktan meneder ve onları kınarsa ittiba konusunda yasak sıfatı sabit olmuş olur. Eğer insanlara bu konuda mani olmaz ve onları da kınamazsa mübahlık sıfatı ortaya çıkar. Bu durumda hiçbir şekilde tevakkuf hasıl olmaz."³³

Hanevî usulcülerin Hz. Peygamberin fiilleriyle ilgili olarak savdukları önemli bir görüş de, özellikle dini beyan eden fiillerin Kur'an'a râcî olması gerektiği fikridir. Serahsî şöyle der: "Ulemamız şöyle demişlerdir: Hz. Peygamberin bir fiili ve sözü Kur'anda olana uygunsa, o takdirde Kur'andan sâdir olmuş ve oradakini açıklıyor olarak kabul edilir. Şafîiler ise, 'aksine bir delil olmadıkça Hz. Peygamberin bir fiili ve sözü başlı başına bir hüküm beyanıdır' derler.³⁴ Serahsî şu örneği verir: Biz, Hz. Peygamberin, cünüb olanın teyemmümü hakkındaki beyanını Kur'andan sâdir olmuş kabul ediyoruz. Onunla, Cenabı Hakkın (*أو لأمستم النساء*)³⁵ sözünün muradı açıklanmıştır ki bu da elle dokunmak değil cimâdır. Şafîiler ise Hz. Peygamberin sözünü başlı başına bir hüküm beyanı saydıklarından (*أو لأمستم النساء*) ayetini elle dokunmaya hamletmişler ve şöyle demişlerdir: Peygamberin bu konudaki sözü Kur'andan sâdir olmuş kabul edilebileceği gibi, müstakil bir hüküm olarak teşri kılınmış olarak da kabul edilebilir. Hz. Peygamberin hükmü zahiren ayetle bağımlı değildir. O yüzden zahiri itibarıyla müstakil bir hükmün beyanı olarak kabul edilir. Zahirine hamletmekte ilave bir fayda vardır. Sizin (yani hanevîlerin) dediğimize hamledersek, ayetle malum olan şeyi beyan ederek tekid etmiş oluruz. Halbuki yeni bir fayda ifade eden şey daha evladır.³⁶

31. A.g.e., II, 87.

32. el-Füsûl, III, 227.

33. Serahsî, II, 87.

34. A.g.e., II, 97.

35. Maide/6.

36. Serahsî, II, 97.

Serahsî, "bizim delilimiz (*أن هو الا وحى يوحى*) "O, vahyolunan bir vahiydir"³⁷ ayetidir diyerek şöyle devam eder: " Bu ayette, peygamberin bir şerî hükümle ilgili sözü ve fiilinin vahiyden olduğuna delil vardır. Böyle bir fiil veya söz, metluv vahiy içinde zahir ve malum ise bunun Kur'andan sadır olduğunu biliriz. Eğer Kur'andan sadır olduğunu kabul etmezsek o konuda gayri metluv bir vahiy bulunduğunu ispata uğraşırız. İhtiyaç olmayan yerde ve şüpheli bir durumda vahyi ispat etmek caiz değildir."³⁸

Burada görüldüğü üzere, hanefîlerin, özellikle reye dayanmayan şerî hükümleri Kur'ana ırcâ etme çabaları son derece anlamlıdır. Zira Kur'anın açıklayıcısı ve uygulayıcısı olan Hz. Peygamberin şerî hüküm içeren bir fiili veya sözünün ana kaynağa dayandırılması Kur'an-Sunnet bütünlüğü bakımından önemlidir. Buna karşılık Şafîîlerin Hz. Peygamberin Kur'andan müstakil hüküm koymadaki yetkisini vurgulamak çabası içinde oldukları görülmektedir. Bu yüzden kolayca Kur'ana hamledilebilecek bir hadisi ona atfetmeyerek müstakil bir hüküm elde ederlerken, muhtemelen nassa, Şâri'in maksadını yansıtmayan bir anlam yüklemiştir.

Serahsî, Hz. Peygamberin fiilleri konusunda şafîîlerden ayrıldıkları diğer bir noktaya da şöyle işaret eder: Hz. Peygamberin fiili, Kur'anda olanı açıklıyor ve bu da bir zaman ve mekanda oluyorsa beyan, fiilin belli bir sıfat üzere gerçekleşmesiyle hasıl olmuş olur, zaman ve mekân beyanının şartından değildir. Şafîîler ise şöyle diyorlar: Hz. Peygamber mendub veya vacib bir fiili belirli bir mekân veya zamanda devamlı edâ ederse, bu mekân ve zamanın da o beyanın şartı olduğu anlaşılır. Serahsî, Hz. Peygamberin iki rekat tavaf namazını 'Makâm-ı İbrahim'in arkasında kılmamasının, tavaf namazının bu mekâna has olduğuna delalet etmeyeceğini ifade eder. Yani fiilli beyan namaz kılmakla gerçekleşmiş olduğu için, mekân beyanının şartından değildir."³⁹

Değerlendirme ve Sonuç

Kerhî, Cassâs ve Serahsî gibi Hanefî usulcülerin *ef'âlu'r-Resûl* konusunda verdikleri bilgilerden anlaşıldığına göre, en azından kendi dönemlerinde, yani 4. ve 5. hicrî asırlarda Hz. Peygamberin fiilleri konusunda başlıca üç görüş bulunmaktadır. Birincisi, fiilin sıfatına bakmadan Hz. Peygamberin bütün fiillerine ittiban vacib olduğu görüşünde olanlardır. Hanefîler bu görüşü benimsememektedirler. İkincisi, sıfatı belli olmayan Peygamber fiillerinde tevakkufu, yani uyup uymama konusunda çekimser kalmayı tercih edenlerdir. Hanefîler bu görüşü de eleştirip reddetmişler-

37. Necm/4.

38. Serahsî, II 97-98.

39. A.g.e., II, 98.

dir. Üçüncüsü ise, sıfatı belli olan fiillere kendi sıfatları üzere ittiba eden, sıfatı belli olmayan fiillere uymayı ise mübah gören anlayıştırki, hanefiler bu görüşü savunmaktadırlar. Yani bir Peygamber fiili vacib ise vacib, mendub ise mendub olarak ittibaya elverişlidir. Mendub bir fiile vacib olarak uymak Peygambere muhalefettir. Hanefiler sıfatı belli olmayan Peygamber fiillerine uymayı mübah sayarak adeta insanları serbest bırakmışlar, bu noktada uyanlara da uymayanlara da mesûliyet yüklememişlerdir. Kanaatımızca bu üç görüş arasında en mutedil budur.

Hanefilerin bu görüşü benimsemelerinin arkasında Hz. Peygambere bilinçli bir ittiba keyfiyeti yatmaktadır. Buna göre, Kur'an-ı Kerim'den Cenabı Hakkın muradını, emir ve yasaklarının illetlerini ve hikmetlerini anlamak nasıl önemliyse, Hz. Peygamberin söz ve fiillerinin muradını anlamak da son derece önemlidir. Günümüzde, Peygamber sünnetinin mahiyetini bilmeyen veya sünnet olarak takdim olunan hususların ma'mûlün bih olup olmadığını değerlendiremeyen insanımız, neredeyse Peygamber adına birbirleriyle boğaz boğaza gelmektedirler. Halbuki hadiscilerin hadis-sünnet çerçevesi içinde mütalaa ettikleri pekçok şey fukahâya göre amelî değeri olmayan hususlardır. Hanefilerin değerlendirmesiyle bu çerçeveye giren birçok malumat ancak ibâha ifade eder. Dikkat olunursa bizim dinî hayatımız, ilk asırlardaki müçtehid imamların, yani fukahânın tanzim ettiği bir dinî hayattır. Bu anlamda bizim dinî hayatımıza, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud vb. meşhur hadisciler değil, bu hadiscilerden daha önce onların malzemelerini değerlendiren, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şâfiî gibi alimler yön vermişlerdir. O yüzden hadis ve sünneti doğru değerlendirebilmek, bir başka deyişle Hz. Peygamberi doğru anlayabilmek için belki, hadiscilerden daha çok fukahânın görüşlerine eğilme zarureti vardır. Tabiatıyla onların da sünnetle ilgili hatalı yorumları, yanlış istidlalleri olabilir. Bunları değerlendirmek ilim adamlarının görevidir. Ancak, hadis-sünnet denilince bu alanı sadece hadiscilere tahsis edip, fukahânın görüşlerini gözardı etmek kanaatımızca isabetli değildir.

Hanefilerin önem verdikleri diğer bir nokta da, Kur'an-Sünnet bütünlüğüdür. Onlar, Kur'ana atfedilebilecek bir hadis veya sünneti, müstakil bir hüküm saymak yerine, Kur'anın mücmelini beyan, mutlakını takyid, umûmunu tahsis şeklinde değerlendirerek şer'î hükümleri asıl kaynağına ircâ etme eğilimindedirler. Ancak hanefiler, Hz. Peygamberin bütün fiil ve sözlerinin vahiy kaynaklı olduğu görüşünü kabul etmezler. Onlara göre Hz. Peygamberin kendi reyine dayalı içtihadları vardır ve bu içtihadlarında yanılma ihtimali de mevcuttur. Hanefilerin Kur'an-Sünnet bütünlüğüne verdikleri önem, onların bazı rivayetleri Kur'ana arzetmeleleriyle de kendini göstermektedir. Burada detayına giremeyeceğimiz bu konuyla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz ki, diğerleri arasında arz metodunu hem teorik olarak ele alıp işleyen, hem de pratik örneklerini gösteren tek mezheb Hanefî Mezhebidir.

KÜMEYT B. ZEYD EL-ESEDÎ VE HÂŞİMİYYÂT'I

-II-

(Hâşimiyyât'ın İslam Tarihi Açısından Değerlendirilmesi)

Doç. Dr. İbrahim SARIÇAM

Bilindiği üzere siyâsî şiirler ve dîvanlar, İslam tarihinin ve bilhassa kabile ve fırka mücadelelerinin en başta gelen kaynakları arasında yer alırlar. Emevîler dönemi Benî Hâşim taraftarı şairlerinden olan ve bu dönemin bazı siyâsî olaylarında aktif rol oynayan, şiirleriyle Benî Hâşim'i savunup Benî Ümeyye'ye hücum eden Kümeyt b. Zeyd el-Esedî'nin "Hâşimiyyât" adlı dîvanı da dönemin siyâsî olaylarına, kültürüne ve tartışma konularına ışık tutması açısından önemli bir kaynaktır. Kümeyt b. Zeyd el-Esedî'nin hayatını ve siyâsî olaylardaki yerini ele aldığımız yazımız Fakültemiz dergisinin XXXVI. cildinde yayınlandığından, burada o konuya tekrar dönmeyeceğiz. Bu yazımızda Hâşimiyyât'ı tahlil edeceğiz. Önce Hâşimiyyât'ın konusunu ve muhtevasını ortaya koyduktan sonra, inşad tarihi, inşadını hazırlayan sebepler ve Kümeyt'in tartışma metodu üzerinde duracağız. Daha sonra Kümeyt'in Hâşimiyyât'da üzerinde durduğu temel konuları inceleyeceğiz. Bu konuların en önemlileri arasında Benî Hâşim'i övmesi, Benî Ümeyye'yi kötülemesi, bu hanedana karşı isyan fikrini işlemesi, Benî Ümeyye ile Benî Hâşim'i mukayese etmesi yer almaktadır. Kümeyt'in hilafetle ilgili görüşleri dikkati çektiği için daha sonra bu görüşler üzerinde duracağız.

A-Hâşimiyyât'ın Konusu ve Muhtevası

Hâşimiyyât'ın konusu, dîvan'ın bütünü dikkate alındığı zaman, Benî Hâşim'in hilafetteki hakkını, şaire göre, bu hakkı onların elinden almış olan Benî Ümeyye'ye karşı savunmaktır. Bunu biraz daha genişleterek üç kısma ayırmak mümkündür. 1- Benî Hâşim'i övmesi ve faziletlerini zikretmesi 2- Benî Ümeyye'nin zemmi. 3- Hâşimî-Emevî mukayesesi. Şu kadar var ki Kümeyt, medih kasidesi yazmak gayesiyle Benî Hâşim'i övmediği gibi, Benî Ümeyye'yi de hecâ kasidesi yazmak için kötülemez. Onun asıl hedefi Beni Ümeyye'nin hilafete layık olmadığını, haksız olarak bu makamı işgal ettiğini ispat etmek ve onların yerine Hâşimîlerden birisinin iktidara gelmesi gerektiğini savunmaktır.

Hâşimiyât'ın tahliline geçmeden önce, dîvanın bütününe genel bir bakış sağlamak amacıyla muhtevâsının ortaya konulması gerektiğine inanıyoruz. Her kasidenin ihtiva ettiği hususlara tafsilata girmeden genel hatlarıyla işaret edeceğiz.

Hâşimiyât, birincisi 103, ikincisi 140, üçüncüsü 133 ve dördüncüsü 111 beyitten meydana gelen 4 uzun kaside; birisi 33, diğeri 20 beyitten ibaret olan iki kısa kaside; yedişer beyitlik iki kısa parça ve ikişer mısralık üç kıt'adan ibarettir.

Birinci Hâşimiyye

Kümeyt bu kasidesinde, önce, diğer şairlerin aksine, genç kadınlara değil, Hâşim oğullarına özlem duyduğunu açıklayan bir giriş yaptıktan sonra, bu aileyi tavsif etmekte, hasletlerini dile getirerek onlardan olan idarecilerin başarılarını ve savaşlardaki kahramanlıklarını anlatmakta; Benî Hâşim'in adâletini Benî Ümeyye'nin zulmiyle mukayese etmektedir. Devamında Hz. Muhammed'den başlayarak Benî Hâşim'den belli-başlı şahsiyetleri övmektedir. Bunlar Hz. Hamza, Hz. Ca'fer, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Muhammed b.el-Hanefiyye ve Hz. Abbas'tır. onların hepsini, olağanüstü sıfatlarla tavsif etmeksizin, methetmekte ve zaman zaman da muhalifleri tarafından kendilerine yapılan haksızlıkları dile getirmektedir. Şair kasidenin son kısmında kendisini Benî Hâşim'e götüren devesini tasvir etmektedir.¹

İkinci Hâşimiyye

Bu kasidesinde Kümeyt, önce Benî Hâşim'e karşı duygularını dile getirip I. Hâşimiyye'dekine benzer bir giriş yapmakta; kadınlara, eski menzillere, uğur kuşları uçurmaya ve av hayvanlarını seyretmeye özlem duymadığını belirtmektedir. Bundan sonra şair, fazilet ehli ve Adem oğullarının hayırlıları olan Benî Hâşim için coştüğünü dile getirerek, onları övmeye devam etmektedir. Hz. Ali'ye düşman olanlara karşı onu savunmakta; Benî Hâşim'i desteklemekte; bu aileyi sevdiğinden ve övdüğünden dolayı kendisini eleştirenlere cevap vermektedir. Daha sonra hilafet meselesini ele alarak bu makamın Benî Ümeyye tarafından asıl sahipleri olan Benî Hâşim'in elinden alındığını iddia etmektedir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'den bazı ayetleri Benî Hâşim lehine delil olarak zikretmenin yanında akli deliller de kullanan şair, bu suretle hilafetin Benî Hâşim'in hakkı olduğunu savunmaktadır. Kasidenin devamında, Benî Ümeyye'nin zulmünü ve kötü idaresini bazı teşbihler de yapmak suretiyle ortaya koymaktadır. Benî Ümeyye'nin hilafeti miras yoluyla devraldıklarını iddia ettiğini; halbuki bu iddianın doğru olmadığını, aslında hilafetin

1. Ebû Riyâs el-Kaysî, *Şerhu Hâşimiyâtı'l-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî*, negr. Josef Horovitz, Leiden 1904, 2-26 (Alm. ter.: Die Hasimijât des Kumait, ter. Josef Horovitz, Leiden 1904) Bundan sonra *Hâşimiyât* (Leiden) şeklinde gösterilecektir; *Şerhu Hâşimiyâtı'l-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî*, tah. Dâvud Sellûm ve Nuri Hammûdi el-Kaysî, Beyrut 1986, 11-42. Bundan sonra *Hâşimiyât* (Beyrut) şeklinde gösterilecektir.

tevarüs yoluyla Hz. Muhammed'den onun ailesi Benî Hâşim'e intikal ettiğini savunmaktadır. Kümeyt kasidenin burasında I. Hâşimiyye'de övdüğü Benî Hâşim fertlerini tekrar zikrediyor ve bunlara Hz. Abbas'ın oğulları Fazl ve Abdullah'ı da ilave ediyor. Bu arada Hz. Hüseyin başta olmak üzere Benî Hâşim'den öldürülenlere ağılıyor. Kasidenin son kısmında, kendisini övdüğü kimselere götüren deveyi ve yaban öküzünün av köpekleri ile mücadele edişini² tasvir ediyor. Medine'ye ve oradan da Mekke'ye gidişini anlatarak kasideye son veriyor³.

Üçüncü Hâşimiyye

Şair ilk iki kasidede olduğu gibi bu kasideye de coşkusunun kaynağının Benî Hâşim sevgisinden başka birşey olmadığını ifade ederek başlanmaktadır.

Ne mal tutkusu ve ne de korkunun kendisini Hz. Muhammed'e olan sevgisinden vazgeçiremeyeceğini söyleyen Kümeyt, Hz. Muhammed'e ve nesline olan aşırı sevgisinden dolayı insanların kendisini ayıpladığını belirtmektedir. Buna rağmen Hz. Muhammed'i övmeye, ona ve tüm Benî Hâşim'e olan sevgisini ve bağlılığını artırmaya karar vermektedir. Bizzat Hz. Muhammed'e hitap ederek O'nun kusurlardan arınmış olduğunu ifade etmektedir; Hz. Muhammed, Havvâ'dan itibaren temiz rahimlerden intikal ederek Âmine'ye kadar gelmiştir. Onun soyu temizdir. Bütün Arapların üstünü olan Hz. Muhammed, şeref bakımından zirvededir. Geçmiş peygamberler onu tasdik etmişlerdir; çünkü Hz. Muhammed'in risaleti onların risaletini tamamlamıştır. O, son peygamberdir, müjdeleyicidir, inzâr edicidir, Arapların taptığı putları ortadan kaldırmıştır ve Arapları gerçek ma'bud olan Allah'a yöneltmiştir. Sonra yeni dini yaymak için hicret etmiş; Evs ve Hazrec kabileleri de ona yardım etmişlerdir. Hz. Muhammed Havz'ın sahibidir ve kıyamet günü ümmetine ondan içirecektir.

Şair, Muhammed ailesini sevdiği ve övdüğü için her hangi bir ücret talep etmediğini, sadece onların sevgisini ve yakınlığını istediğini belirtir ve bu sevgisinin de hayatı boyunca devam etmesini arzu ettiğini açıklar. Benî Hâşim'e övgüsünü sürdürür: "İnsanlardan acı söz işitilirken onlardan ancak tatlı sözler duyulur". Daha sonra Kümeyt, kendisinden, devşinden ve her ikisinin de Benî Hâşim'e ulaşmak için karşılaştığı güçlüklerden bahsederek kasideyi tamamlamaktadır.⁴

Dördüncü Hâşimiyye

Kümeyt bu kasidesinde Benî Ümeyye'yi kötülemekte ve onlara karşı isyan fikrini işlemektedir. Daha önceki üç kasidenin aksine, giriş yap-

2. Şair bu misalle, Hâşimîlerle Emevîler arasındaki kanlı mücadeleye işaret etmektedir (Abdülkâdir el-Katt, *FT's-Ş'ri'l-İslâmî ve'l-Emevî*, Kahire 1984, 304).

3. *Hâşimiyyât* (Leiden), 27-74; (Beirut), 43-99; Ali Atvî, *el-Kameyt b. Zeyd el-Esedî, beyne'l-Akide ve'l-Siyâse*, Beirut 1988, 102-135.

4. *Hâşimiyyât* (Leiden), 74-109; (Beirut), 101-145; Atvî, 135-150.

maksızın doğrudan, işlemek istediği konuya girmekte ve Benî Ümeyye'nin kötü siyasetinden bahsetmektedir. Şair kasideye, adalet sahiplerine ve olayların sonucunu hesap edebilen basiretli kimselere soru sorarak başlamaktadır: Ümmet bu derin uykudan ne zaman uyanacak ve zalimlere karşı ne zaman ayaklanacaktır? Kümeyt, insanların zulme karşı sessizliğinin uzadığını, ahkâmın terk ve ihmal edildiğini, sanki İslâm'ın dışında başka bir din ehli haline geldiğini, Benî Ümeyye'nin, Peygamber'in dinine inandığını, ancak Câhiliyye toplumunun yaptıklarını işlediklerini dile getirmektedir. Şair bundan sonra ümmetin idarecilerinden ve hâkimiyeti ellerinde bulunduranlardan sorduğu sorulara cevap istemektedir. Daha sonra Kümeyt, Benî Ümeyye'nin zulmünden bahsetmekte ve: "Müslümanların başına bela olan bu idareciler kendilerini hayır işlemeye sevkedecek, hak yolunu gösterecek ve işledikleri kötülükleri terketmeye yöneltecek bir Kur'an ayeti okumayı düşünmezler mi?" diye sormaktadır. Şair bu kötü idarecilerin hakimiyetlerinin uzadığını ileri sürerek, "Ne zamana kadar bu insanlar isyan etmeden, zâlim idarecileri değiştirmeden bu durum böyle devam edecektir?" diye tekrar bir soru sorar. Benî Ümeyye'nin, çocukları yetim, kadınları dul bıraktığını belirtir. Şair Allah'a yalvararak, düşmanlarına karşı Benî Hâşim için yardım talep eder. Kasidenin devamında Hz. Hüseyin'in isyanından ve onun, insanların gözleri önünde şehid edilmesinden bahsederek, tarihte bir benzerinin görülmediğini ifade ettiği bu olayın suçlularını kınayan Kümeyt, Benî Ümeyye'yi, Benî Hâşim'in gücüyle ve haklarını geri almak için iktidardaki bu aileye karşı mücadele etme azimleriyle tehdit etmektedir. Kasidenin son kısmında Benî Hâşim'in sıfatlarını saymaktadır: "Onlar adalet ehlidirler, hilafet kendilerine intikal edince adaletle hükmederler, açlar doyar ve insanlar huzura kavuşur". Onları sevdiğini ifade eden şair, Benî Hâşim'e yardımcı olurken, ayıplayanın ayıplamasından çekinmemektedir.²

Beşinci Hâşimiyye

Bu kasidede Kümeyt eski coşkusuna yeniden dönüyor. İlk üç Hâşimiyyedekine benzer bir girişten sonra Benî Hâşim'in propagandasını yapmakta; Hâşimî imamların özelliklerini açıklamaktadır: "Onlar yüksek şeref sahibidirler." Şair kendisine veya Benî Hâşim'e (kendisi gibi) sevgi besleyen birine hitap ederek bu kabilenin üyelerini dost edinmesini istiyor. Çünkü: "Benî Hâşim'in faziletlerinin izleri ölümsüzdür." Onları medhinin yalan değil gerçek ve bir çeşit ince hesap işi olduğunu açıklayan şair, Benî Hâşim'i şöyle tavsif eder: "Onlar hayır ve ilim ehlidirler, savaşta sebat ederler." Kümeyt övgülerini sürdürerek Ehl-i Beyt'in faaliyetlerini uzun uzun anlattıktan sonra sözlü Kerbelâ faciasına getirip bu olayın kalbinde meydana getirdiği derin üzüntüyü dile getirmektedir. kasidenin sonunda Benî Hâşim'i övdüğünden dolayı herkesten adalet ümit

5. *Hâşimiyyât* (Leiden), 110-114; (Beyrut), 146-187; Atvî, 150-166.

etmekte, faaliyetinden dolayı hayra nail olmasını diledikten sonra Benî Hâşim'in kaybolmaya yüz tutan haklarını korkak bakışlarla seyretmektedir⁶.

Altıncı Hâşimiyye

Kümeyt bu kasidede hâkimiyet meselesi ve itikâdî yönden bazı önemli hususlara değinmektedir. Kureyş seyyidlerinin kaybına şiddetli hüznü duyan ve onları öven şair, Hz. Muhammed'i ve Hz. Ali'yi övdükten sonra "vesâyet" meselesi üzerinde durmaktadır. Peygamber'in Gadir Hum'da Ali'yi kendisinden sonra mü'minlerin emiri ve halifesi olarak seçtiğini, fakat başkalarının bu hakkı onun elinden aldığını ve birbirlerine biat ettiklerini, bu biatın da kendi nazarında tehlikeli biat olduğunu belirtmektedir. Bundan sonra şâir, Hz. Ali'nin hakkını elinden almış olsalar dahi ilk halifelere "la'net" etmemekte; bununla birlikte, bu davranışlarıyla ilk halifelerin Hz. Peygamber'in emrine muhalefet ettiklerini belirtmektedir. Son olarak Kümeyt, burada hâkimiyet meselesi üzerinde durarak, Emevîlerin idareyi Hâşimîlerin elinden gasbettiklerini ifade etmektedir. Bu çerçevede bir taraftan Benî Hâşim'in haklarını savunurken, diğer taraftan Benî Ümeyye'ye hücum ederek bu ikincilerin müslümanlara hâkimiyet te'sis ettiği ve müslümanların da onlara itaat ettiği zamana kahretmektedir. Şâir devamla Benî Hâşim'in siyasetini ve vasıflarını Benî Ümeyye'ninkilerle mukayese etmektedir. Ona göre Benî Hâşim'in siyaseti Allah'ın razı olduğu siyasettir. Onların iyiliklerinden istifade eden insanlar da bu siyasetten razıdırlar. Rasulullah'tan sonra Benî Hâşim'in başında Ali gelir ki o savaşlarda arslandır. İslamiyeti savunmak için pek çok savaşa iştirak etmiştir.⁷

Yedinci Hâşimiyye

Şair yedi beyitten meydana gelen bu kısa şiirinde siyasi ve akaidî meselelere temas etmemektedir. İlk dört beyitte, eski diyarlar üzerinde durmayı kötüleme yoluna giderek ve kalbindeki üzüntünün kaynağını sorarak kasideye başlamaktadır: Bu, kalbinde meydana gelen bir sevgiden midir? Yoksa sevgilisinin onu terketmesinden mi? Sonra, eski harabelere ağlayan kimseye "Bu diyarların ne ehemmiyeti var?" diye sormaktadır. Kümeyt son üç beyitte Hz. Peygamber'den bahseder, kendini ona feda eder ve onu över: "O, hainlik bilmez, sağlam görüşlüdür, ahlakı övgüye layıktır, karanlıkta onun nuru aranır ve sözünde sadıktır"⁸.

Sekizinci Hâşimiyye

Giriş ve sonuç bölümleri bulunmayan yedi beyitlik bu şiirde Kümeyt, Ali b. Ebi Tâlib'i sevdiğini belirttikten sonra, Fedek arazisini ve

6. *Hâşimiyyât* (Leiden), 145-150; (Beyrut), 188-194; Atvî, 166-171.

7. *Hâşimiyyât* (Leiden), 150-154; (Beyrut), 195-199; Atvî, 171-175.

8. *Hâşimiyyât* (Leiden), 154-155; (Beyrut), 200-201; Atvî, 175-176.

Hız. Peygamber'in mirasını Fatıma'ya vermeseler dahi Hız. Ebubekir'e ve Ömer'e küfür isnat etmeyi ve onlara sövmeyi reddetmektedir: Fatıma'nın mirasını vermemelerinin hesabını bu ikisi kıyamet gününde Allah'a bizzat kendileri vereceklerdir. Şaire göre Ali imamdır. Ona bu hakkı bizzat Hız. Peygamber onun, kendisinin mevlâsı olduğunu açıkladığı yerde vermiştir. Bu tayine karşı çıkanların, yaptıklarına ceza olarak burunları top-rağa sürtülecektir.⁹

İkişer beyitten meydana gelen üç kıt'ada Kümeyt, Zeyd b. Ali'nin şehid edilışinden bahisle, Rasûlullah'ın torunu olan bu şahsiyetin öldürülüşünden duyduğu üzüntüyle dile getirmektedir. Daha sonra, Zeyd'i öldüren Irak valisi Yusuf b. Ömer'i şiddetli bir şekilde kötülemektedir: "O ve onu vali olarak tayin edenler habistirler. Onlara "zâniler" dese iftira etmiş olur. Çünkü işin gerçeği budur."

Zeyd b. Ali, Emevîlere karşı isyan ettiğinde Kümeyt'i kendisini desteklemeye ve isyana katılmaya çağırmış, fakat o icabet etmemiştir. Korkak kalbi sebebiyle bağı yanıktır ve isyana iştirak etmediği için üzgündür. Ölüm korkusuyla Zeyd'in yanında yer almamıştır, ancak ölüm bir gün gelecektir, çünkü ondan kurtuluş yoktur.¹⁰

B-Hâşimiyât'ın İnşâd Tarihi

Hâşimiyât'ın tamamının bir defada ve aynı anda yazılmış bir dıvan olmadığı açıktır. Onda, Zeyd b. Ali'nin isyanına iştirak etmediğinden dolayı Kümeyt'in pişmanlık duyduğunu ifade ettiği ve aynı zamanda Zeyd'i öldüren vali Yusuf b. Ömer'i kötülediği beyitler mevcuttur¹¹. Zeyd b. Ali 122/740'ta öldürüldüğüne göre, bu beyitler bu tarihten sonra yazılmıştır. Şu halde, Hâşimiyât'ta, Kümeyt'in hayatının sonlarına doğru yazdığı beyitler bulunmaktadır.

el-Bağdâdî'ye göre Kümeyt, Hâşimiyât'ta Zeyd'in babası Ali Zeynelâbidin'i övmüştür¹². Ali Zeynelâbidin ise 94/713 yılında vefat etmiştir¹³. Bu durumda Hâşimiyât'ta Kümeyt'in gençliğinde, 34 yaşından önce yazdığı beyitler de mevcuttur.

9. *Hâşimiyât* (Leiden), 156; (Beyrut), 203-205.

10. *Hâşimiyât* (Leiden), 157-158; (Beyrut), 203-205.

11. *Hâşimiyât* (Leiden), 157-158; (Beyrut), 203-205.

12. el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, Bulak 1299, I, 69, Şevki Dayf, Zeyd b. Ali'nin babası hayatta iken, kendisine davet etmediği hususuna dayanarak, el-Bağdâdî'nin bu rivayetinin doğru olmadığını iddia etmektedir (*et-Ta'vîr ve'l-Tecâd*, Kahire 270). Ancak elimizdeki Hâşimiyât'ın tamamı Zeydî akîdeden ibaret olmadığına göre, bu rivayeti reddetmemiz için yeterli sebep bulunmamaktadır. Üstelik Ferezdak'a şîrin-den bir bölüm arz eden Kümeyt, Ferezdak'la çağdaş olan Ali Zeynelâbidin'e de arzetmiş olabilir.

13. el-İslâhânî, *Kiâbu'l-Eğâni*, tah. İbrahim el-Ebyârî, Kahire XVIII, 6295-6.

Kümeyt, Ferezdak'ın Kûfe'ye yaptığı bir ziyarette ona Hâşimiyyât'ından bir bölüm arz etmişti. Ferezdak'ın Kûfe'ye gelişi Zeyd b. Ali'nin isyanından ve öldürülmesinden çok önce idi. Çünkü Ferezdak 114/732-733 yıllarında ölmüştü.¹⁴

Şu halde Zeyd b. Ali ve Yusuf b. Ömer'den bahseden beyitler¹⁵ hariç, diğerlerinin siyasi olaylarla bağlantısını kurup, bu olayların ışığında, söyleniş tarihini tesbit etmek oldukça zordur. Üstelik Hâşimiyyât'ın tamamı da bize ulaşmamıştır; ancak bize ulaşan kasidelerin tarihini tesbit etmeye çalışabiliriz. Nitekim bazı araştırmacılar Hâşimiyyât'ın yazılış tarihini tesbit etmeye çalışmışlardır. Bunlardan Şevki Dayf, Hâşimiyyât'ın çoğunun te'lif tarihinin Hâlid el-Kasrî'nin Irak valiliği yapmış olduğu yıllarda (105-120/724-739) gerçekleşmiş olduğunu kaydetmektedir.¹⁶ Horovitz, İslâm Ansiklopedisine yazdığı "Kümeyt" makalesinde Hâşimiyyât'ın bir kısmının tarihini vermeye çalışmaktadır. Bu yazar, en eskisinin II. Hâşimiyye olduğunu ve 96/717-99/720 yılları arasında yazılmış olabileceğini; III. Hâşimiyye'nin bundan çok daha muahhar olmadığını; I. manzumenin 105/724 yılından sonra yazılmış olamayacağını; IV manzumenin 118 yılında, IX. X. ve XI. manzumelerin 122 yılından çok önce tanzim edildiğini; VI. manzumenin de muhtemelen 125-126/743-744 yıllarında yazılmış olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Horovitz bu makalesinde VI., VII. ve VIII. manzumeler hakkında görüş belirtmediği ve bunun sebebini açıklamadığı gibi, hangi esasa göre ve neye dayanarak bazı tarihleri belirlediğini de izah etmemektedir.

Aynı yazar, Hâşimiyyât'ın Almanca tercümesine yazdığı girişte, Zeyd b. Ali'den bahseden beyitlerin 122/740 yılından sonra; Kümeyt'in 40 yaşında olduğunu ifade ettiği beyitlerin bulunduğu III. manzumenin 100/718-719 yılında söylenmiş olacağını; Hişam'ın halife olduğundan bahseden I. manzumenin 36. beyitinden hareketle bu manzumenin 105/723-724 yılından sonra yazılmış olduğunu; IV. manzumenin 117/735 yılından sonra söylenmiş olabileceğini, çünkü onda Ebu Câfer (Muhammed el-Bâkir)'in ölümünden bahsedildiğini... kaydetmektedir¹⁸.

Ancak biz Horovitz'ın ikinci araştırmasında verdiği bilgilerin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Hâşimiyyât'ı tetkikimizde aynı sonuca vardığımızı burada belirtmek istiyoruz. Bu bakımdan, yazarın İslâm Ansiklopedisi'ndeki makalesinin ihtiyatla kullanılması gerektiği kanaatindeyiz.

14. A. Shaade, "Ferezdak", *IA*, IV, 557.

15. *Hâşimiyyât* (Leiden), 157-158; (Beirut), 203-205.

16. Şevki Dayf, *et-Tatavvur ve 'i-Tecdid*, 269.

17. Horovitz, "Kümeyt", *IA*, VI, 1080.

18. *Hâşimiyyât*, Alm. ter.: XI.

Şu halde Kümeyt'in, Hâşimiyât'ı hayatının erken bir döneminde inşâd etmeye başlamış olduğunu ve bu işi ölümüne dek devam ettirdiğini söylememiz mümkündür.

C- Hâşimiyât'ın İnşâdını Hazırlayan Sebepler

Hız. Ali, 40/661 yılında Kûfe'de bir hâricî tarafından öldürülmüştü. Kümeyt'in Kûfe'de hayata gözlerini açtığı sıralarda da Kerbelâ hadisesi meydana gelmiş ve bu hadise, müslümanları ve özellikle de Benî Hâşim ve taraftarlarını derinden üzmüştü. Halk, şüphesiz bu olaydan Benî Ümeyye'yi ve valilerini sorumlu tutuyor, onları vahşetle ve Resûlullah'ın ailesine kötü muamele yapmakla suçluyordu. Nitekim Kümeyt de Hâşimiyât'ta sözü sık sık Kerbelâ olayına getirir ve üzüntüsünü belirtir. Genellikle, Şam ve çevresinin dışındaki bölgelerin halkı, iktidardaki aileye kin besleyerek bunların hakimiyetinden kurtulmayı arzu ediyordu.

Diğer taraftan Kerbelâ faciası, müslümanların ve özellikle Kûfelilerin Benî Hâşim'e olan sevgilerinin artmasına sebep olmuştur. Benî Hâşim'in mazlum olduğuna dair inançları pekişmiştir. Buna ilaveten Kûfeliler, şehirlerine davet ettikleri Hz. Hüseyin'i yardımsız ve düşmanlarıyla başbaşa bırakmak suretiyle bir bakıma onu göz göre göre ölüme terkettiklerinden dolayı suçluluk duygusuna kapılmışlardır. Hatta içlerinde idare aleyhine ayaklananlar olmuştur. Nitekim "Tevvâbün" hareketi bu duygunun mahsulüdür. Benî Esed de genellikle Kerbelâ'dan sonra Benî Hâşim taraftarı idi. Kümeyt'in Benî Hâşim taraftarı olarak yetişmesinde Kûfe'nin bu ortamının rolü büyüktür.

Emevî valilerinin Benî Hâşim'e ve taraftarlarına baskı yapıp zulme maruz bıraktığı bir ortamda Kümeyt, Hz. Peygamber'e ve onun ailesine sempati besliyor, haklarını savunuyor ve öldürülenlere ağlıyordu; aynı zamanda düşmanlarını ayıplıyor, kötülüklerini ve hatalarını ortaya koyuyordu. İşte onun Hâşimiyât'taki ilham kaynağının Benî Hâşim taraftarlarının, Benî Ümeyye karşıtlarının kalesi ve Hâşimî isyanlarının merkezi olan Kûfe'deki ortamdan kazanmış olduğu Benî Hâşim sevgisi olduğunu söyleyebiliriz.

Meşhur şair Ferezdak, Kümeyt'in Hâşimiyât'ından kendisine öv-güyle bahsedildiğinde şu sözü söylemiştir:

"Kümeyt tuğla ve kireç buldu, binayı inşâ etti."¹⁹

19. el-Câhiz, *el-Beyân ve'r-Tebyîn*, tah. Abdüsselâm Harun, Kahire 1979, III, 299.

Şüphesiz Ferezdak bu tuğla ve kireçten, yani malzemelerden, yukarıda bahsettiğimiz faciaları ve Benî Ümeyye tarafından Benî Hâşim ve taraftarlarına yapılan zulüm ve baskıyı kasdetmektedir ki bu zulüm ve baskılar, Kümeyt'in mazlum konumunda olan Hâşim oğullarını desteklemesine, bu aileden ölenlere ağlamasına ve Benî Ümeyye aleyhine şiirler söylemesine yol açmıştır.²⁰

D- Kümeyt'in Hâşimiyyât'taki Tartışma Metodu

Kümeyt, şiire daha önce başka bir şairde görülmeyen yeni bir tarz ve üslup getirmiştir. O, duyguyla birlikte bir fikri işlemekte ve delil kullanmaktadır. Benî Hâşim'i delillerle desteklediği gibi, Benî Ümeyye'ye de delillerle hücum etmektedir. Bu noktadan hareketle, şairin kelâm çevreleriyle irtibat halinde bulunmuş olduğunu söyleyebiliriz.

Kümeyt'ten önce, kasidelerden meydana gelen bir mecmuayı belli bir nazariyyeye tahsis eden bir şair bilinmemektedir. Ondan önce, bir şair benimsediği görüşle ilgili olarak birkaç beyit veyahut da bir kaside yazar, onu da fikrini benimsediği şahıs veya şahıslara tahsis eder, kişileri över veya ölmüşse iyiliklerini zikreder, bu vesile ile bazı fikirlerinden bahsedirdi. Kümeyt, Hâşimiyyât'ta şahısları zikretmekle beraber, şahıslardan ziyade fikre önem vermektedir.²¹

Kümeyt'in metodu, devrinin, mesela Ferezdak'ta görüldüğü gibi şiirlerini medih, hecâ ve fahr'a tahsis eden şairlerinkinden farklıdır. O, medih ve hecâ ile birlikte belli bir fikri mücadelede bulunur. Bu sebepten devrinin şairleri arasında ender bir şahsiyettir. Bu özelliğinden dolayı bazı eski Arap edebiyatı müellifleri onu hatip olarak görmekteydiler. Mesela el-Câhız Kümeyt'i şair ve hatip olarak²² değerlendirmektedir. Bu edibler, Hâşimiyyât'ın daha önceki şairlerce kullanılmayan ve alışılmadık dışında yeni bir üslupla yazıldığını ve şairin edebî sanattan ziyade mücadele sanatına önem verdiğini görmüşlerdi. Onun için şairi hatip olarak vasiyalandırılmışlardır.

Kümeyt'in mücadelesi, Cerîr ve Ferezdak'ta olduğu gibi şairler arasında çekişme şekline dönüşmemiştir. Çünkü bir şair ortaya çıkarak sonuna kadar onunla mücadele etmeye muvaffak olamamıştır. Daha önce sözünü ettiğimiz Benî Hâşim düşmanı ve Benî Ümeyye taraftarı Yemenli Hakîm b. Ayyâş onunla tartışmak istemiş, ancak Kümeyt, bu şairi sustur-

20. Hamdân, 76; Ermeviler Devrinde Benî Hâşim'e yapılan zulümler ve öldürülen Hâşimîler için bkz.: el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyin*, tah. Ahmed Sakr, Beyrut 1987, 84-159.

21. Şevki Dayf, *et-Tatavvur ve't-Teccüd*, 281-282.

22. *el-Beyân ve't-Tebyîn*, IV, 84.

muştur. Dolayısıyla Kümeyt, mücadele verdiği sahada tek başına kalmış ve muarızları onu şiirle değil, kılıçla susturmak zorunda kalmışlardır. Bir başka ifadeyle Kümeyt her hangi bir şairin, sevdiği kimselere hakaret etmesine razı olmadığı ve mücadelenin Benî Hâşim'e sövmeye dönüşmesinden korktuğu için, başka bir şairle kendi savunduğu konuyu tartışmamıştır.

Kümeyt'in Hâşimiyât'ı duygudan ziyade akla dayanmaktadır. Şair tartıştığı konularda Kur'an-ı Kerim ayetlerini delil olarak kullanmanın yanı sıra, muarızlarına mantıklı delillerle de cevap vermekte ve delille tartışma usulünü mukemmel bir şekilde uygulamaktadır. Bu husus üzerinde ulemâ ile ilişkilerini ele alırken geniş bir şekilde durduğumuz için, burada sözü daha fazla uzatmadan şairin Hâşimiyât'ta üzerinde durduğu temel konuları ele almak istiyoruz.

E- Kümeyt'in Hâşimiyât'ta Üzerinde Durduğu Temel Konular

1- Benî Hâşim'i Övmesi

Kümeyt, Hâşimiyât'ta Benî Hâşim'i sık sık övmektedir. Bu övgülerinde de Hz. Muhammed'e önemli bir yer ayırmaktadır. Öyle ki, Benî Hâşim'i sırf Peygamber'in ailesi olması dolayısıyla sevdiğini de söyleyebiliriz. Biz burada, şairin Benî Hâşim'i bir bütün olarak övdüğü şiirlerinden evvel, önemine binaen, Hz. Muhammed hakkındaki beyitlerinden seçmeler yaparak önce bunları kaydedeceğiz. Kümeyt bu beyitlerde Hz. Peygamber'i sevdiğini ve ona sonsuz özlem duyduğunu; bu özlemden kendisini ne mal sevgisinin ve ne de Benî Ümeyye'den korkusunun vazgeçireceğini ifade etmektedir. İnsanlar, Hz. Muhammed'e olan aşırı sevgisinden dolayı onu eleştirse, ayıplasalar ve hatta kınasalar dahi şair, övgüsünü artırmaya ve devam ettirmeye azimli ve kararlı görünmektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir:

شعر إلى من إليه معتب	فاعتب الشوق من فؤادى وال
تعد لى رغبة ولا رهب	إلى السراج المنير احمد لا
ناس إلى العيون وارتقبوا	عنه لى غيره ولو رفع ال
عنقى القاعلون أو ثلبوا	و قيل أفرطت بل فصدت ولو
أكثر فيك الضحاج واللجب	لج بتفضيلك اللسان ولو
نسبة إذ نهر قومك النسب	أنت المصطفى المهذب المحض في ال

Özlem kalbimden yönekti ve şiir lâıyk olana döndü.

Aydınlatıcı kandil (olan) Ahmed'e (döndü). Mal râğbeti ve korku beni yolundan çeviremez.

İnsanlar gözlerini bana çevirseler (tehdit etseler) ve gözetleseler dahi (râğbet ve korku beni) ondan başkasına döndüremez.

Bana "sevgide aşırı gidiyorsun" denildi. Bilakis doğru hareket ediyorum. (Hakkımda) konuşanlar beni ayıplasalar ve kınasalar da.

Sana karşı gürlütlü ve velvele çoğalsa da lisan seni övmeye devam edecek.

Sen kusursuz, temizsin, nesebin kusursuzdur. Zira neseb senin soyunu açıkladı.

.....²³

Bazı müellifler, Kümeyt'i, Hz. Muhammed'i övdüğü bu şiirinden dolayı tenkit etmişlerdir. Bu münekkitler "Rasûlullah'ı medhinden dolayı ona aşırı gittin diyen, ayıplayan ve kınayan kimmiş? Kim Rasûlullah'ı övdüğünden ötürü bir şairi kınar ve kötüler?" diyerek Kümeyt'in sözlerini hayretle karşılaşmışlar, sözlerine inanmak istememişler ve hatta şairin medih konusunda bilgisizlikle suçlamışlardır. Bazıları onu savunarak, şairin bu medihle Rasûlullah'ı değil, Hz. Ali'yi kastedtiğini, dolayısıyla Hz. Peygamber'i zikrederek Hz. Ali'nin kimliğini gizlediğini ve bunu da Benî Ümeyye'den korktuğu için yaptığını belirtmektedirler.²⁴ el-Câhız, şairin bu beyitlerini yanlış medih kabul ederek, bundan daha tuhaf bir şey duymadığını belirtmekte ve şunları söylemektedir: "Kümeyt, şayet Benî Ümeyye'yi övseydi Benî Hâşim onu ayıplayabilirdi. Benî Hâşim'i övseydi, Benî Ümeyye karşı çıkardı... Peygamber'i medhinden dolayı onu kim kötüleyecek?"²⁵

Şairin Hz. Peygamber'i övgüsünde herhangi bir aşırılık göremiyoruz. Zaten onu eleştiren müellifler de, Hz. Muhammed hakkındaki sözle-

23. *Hâşimiyyât* (Leiden), 82-83; (Beirut), 110-11; Alm. ter., 60-61.

24. İbn Reşik bu görüşleri zikretmektedir. Bkz.: *el-Umde fî Sinâati 'ş-Şi'r ve Nakdih*, Mısır 1325, II, 114.

25. el-Câhız, *el-Hayavân*, tah. Abdüsselâm Harun, Kahire 1965 V, 169-170.

rinden dolayı değil, kendisini kınayanlar olduğunu söylemesinden ötürü tenkit etmektedirler. Bu eleştiriler, büyük ölçüde şairin, Hz. Peygamber'i övdüğünden dolayı kendisini kınayanların kimliğini açıklamamasından kaynaklanmaktadır. Biz şairi bundan dolayı gerçekten kötöleyenler bulunduğundan şüphe etmiyoruz. Bu bakımdan, Yusuf Huleyf'in iddia ettiği gibi²⁶ şairin, tartışmalarında fikirlerine karşı çıkan ve görüşlerini beğenmeyen hayâli bir muarız tasavvur ettiğini ve farazî bir düşmanla mücadele içinde bulunduğunu da sanmıyoruz. Çünkü Hâşimiyyât'ta onun düşmanları müşahhasdır ve onların isimlerini vermekten de hiç çekinmemektedir. Acaba Şevki Dayf'ın da işaret ettiği gibi²⁷, şair insanların, kendisini, Benî Hâşim'i övdüğünden dolayı kınadıklarını söylemek mi istemektedir? Bunu kesin olarak bilememekteyiz. Ancak bize göre bu konuda en mantıklı değerlendirme de budur. Şu kadar var ki Benî Hâşim'i övdüğünden dolayı böyle bir tavra maruz kalsaydı, Benî Hâşim'in ismini zikrederek övmekten de çekinmezdi. Nitekim Hâşimiyyât'ta bunun örnekleri vardır. O, yukarıdaki beyitlerde Hz. Peygamber'in ismini (Ahmed) açıkça zikrederek, ona sevgisini izhar etmekte ve bundan dolayı kendisine hücum edildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte, Benî Hâşim'i övdüğünden dolayı şairi kötöleyenler olduğu muhakkaktır. Muhtemelen Kümeyt, Benî Hâşim'i Peygamber ailesi olması dolayısıyla sevdiğini ve övdüğünü, Benî Hâşim'i övdüğü için kendisini kınayanların, Peygamber'i övdüğü için kınamış olduklarını ifade etmek istemektedir. Bir başka deyişle, Benî Hâşim'i bir bütün olarak övdüğünden dolayı insanların kendisini kınadıklarını ifade etmiş olabilir.

Burada, Kümeyt'in Hâşim oğullarına sevgisini açıkladığı şiirlerini ele almak istiyoruz. O, bu konuda şunları söylemektedir:

وما لي إلا مشعب الحق مشعب	فما لي إلا آل أحمد شعبة
ومن عندهم لا من أجل وأرحب	ومن غيرهم أرضى لنفسي شعبة
نوازع من قتي طعام وألب	إليكم ذوي آل النبي تطلعت
وطائفة قالوا مسى ومنب	فطائفة قد أكفرتني بحبكم
ولاعيب هاتيك التي هي أعيب	فما ساءني تكفرت هاتيك منهم
علي حبكم بل يسخرون وأعجب	يعيبونني من خيبتهم وضلائهم
بذلك أدعي فيهم وألقب	وقالوا ترابي هواه ورأيه

26. Yusuf Huleyf, *Haydu'ş-Şi'ir fi'l-Küfe*, Kahire 1968, 715-716.

27. *et-Tatavvur ve't-Teccid*, 290.

Benim Âl-i Ahmed'den başka grubum yoktur. Ve benim haktan başka yolum da yoktur.

Kendim için taraftar olarak onların dışında kimse razı olurum? Onlardan başka kimi, evet kimi yüceltir ve tebci ederim?

Size, Peygamber ailesi şahıslarına kalbimde şiddetli özlem belirdi, kalbim sevginize susamıştır, aklım sizinle meşguldür.

Sizi sevdiğim (ikrar ettiğim) için bir grup beni küfürle itham etti. Bir grup da günahkar ve şerîr olduğumu söyledi.

Fakat onların (birinciler) tekfir etmesi ve diğerlerinin ayıplaması beni etkilemez. Bilakis onların yaptığı ayıptır.

Sizi sevdiğim için beni ayıplıyorlar, onlar dalalettedirler ve yanılıyorlar, hatta alay ediyorlar. Ve ben, hayret ediyorum.

"O bir Turâbî'dir, bu onun eğilimidir ve fikridir" diyorlar. Onlar arasında bununla isimlendirildim ve lakaplandırıldım.²⁸

Kümeyt, yukarıdaki beyitlerde Benî Hâşim'i desteklediğini, övdüğünü ve bu suretle kendisinin hak yolda bulunduğunu ifade etmektedir. Şair Benî Hâşim taraftarı olduğundan ve bu aileyi sevdiğinden dolayı isabetli hareket ettiğinden emindir. Kendisine bu eğiliminden dolayı hücum edenler bulunduğunu belirtmektedir. Bir grup insan onu küfürle, diğer bir grup da günahkar olmakla suçlamıştır. Şairin "tâife" (grup, fırka, topluluk) kelimesiyle ifade ettiği, fakat açıkça hangi fırka olduğunu belirtmediği bu fırkaları, Hâşimiyyât'ın şârihi Ebû Riyâş el-Kelbî açıklayarak, onu küfürle suçlayanların "Harûriyye", günahkar olduğunu ileri sürenlerin ise "Mürcie" olduğunu kaydetmektedir.²⁹ Fakat Kümeyt, muarızlarının bu davranışlarından etkilenmediği gibi, bilakis onların davranışlarını kınamaktadır. Ayrıca şair, kendisine Ali b. Ebî Tâlib'in lakabı olan "Ebû Türâb"a nisbetle "Türâbî" denildiğini belirtmektedir.

2- Benî Ümeyye'yi Kötülemesi ve Onlara Karşı İsyan Fikrini İşlemesi

Şair, Hâşimiyyât'ın çeşitli yerlerinde yeri geldikçe, Benî Ümeyye'yi kötülemektedir. IV. Hâşimiyye'yi de özellikle bu hanedanı kötülemeye ve onlara karşı isyan edilmesi gerektiği hususuna ayırmaktadır. Kümeyt bu kasidede Benî Ümeyye'nin kötü siyasetinden bahsetmektedir. Kasidenin muhtevasını daha önce verdiğimiz³⁰ için burada tekrar etmek istemiyoruz. Şairin bu konuyla ilgili beyitlerinden bazıları şöyledir:

28. *Hâşimiyyât* (Leiden), 33-36; (Beyrut), 50-54; Alm. ter.: 28-30.

29. *Hâşimiyyât* (Leiden), 35; (Beyrut), 53.

30. Bkz. s. 199-120.

ألا هل عم في رأيه متأمل
 وهل أمة مستبطلون لرشدعم
 وقد طال هذا النوم واستخرج الكرى
 وعطلت الأحكام حتى كأننا
 كلام النبيين الهداة كلامنا
 رضينا بدنيا لا نرينغراقها
 فيا ساستاها توالنا من جوابكم
 أهل كتاب نحن فيه وأنتم
 فكيف ومن أنى وإذا نحن خلفه
 أم الرحي منبوء وراء ظهورنا
 لنا راعيا سوء مضميعان منها
 أنت غنما ضاعت وغاب رعاؤها
 أتصلح دنيانا جميعا وديننا
 ولو ولي الهوج الثواجج بالذي
 قتلك ولاية السوء قد طال ملكهم
 رضوا بفعال السوء في أهل دينهم
 كما رضيت بخلاّ وسوء ولاية
 نباحا إذا ما الليل أظلم دونها
 وما ضرب الأثقال في الجور قبلنا
 لهم كل عام بدعة يحدثونها
 كما ابتدع الرهبان ما لم يمجى به
 تحل دعاء المسلمين لديهم
 وهل مدبر بعد الإساءة مقبل
 فيكشف عنه النعسة المترمل
 مساويهم لو أن نالليل يعدل
 على ملة غير التي تتحل
 وأفعال أهل الجاهلية تفعل
 على أننا فيها ثموت ونقتل
 ففيكم لعمرى ذو أفانين مقول
 على الحق نقضي بالكتاب ونعدل
 فريقان شتى تسمنون ونهزل
 فيحكم فينا المرزمان المرقل
 أبو جعدة العادى وعرفاء حبال
 لها فرعل فيها شريك وفرعل
 على مابه ضاع السوام المؤيل
 ولينا به ما دغدغ المترحل
 فحتام حتام العناء المظلول
 فقد أتيموا طورا عداء وأنكلوا
 بكلبتها في أول الدهر حومل
 و ضربا وتجويعا حبال مخبل
 لأجور من حكأنا المشعل
 أزلوا بها أتباعهم ثم أوجلوا
 كتاب ولا وحي من الله منزل
 ويحرم طلع النخل المتهدل

Ağâh olunuz! Acaba kör olan bir kimse gereği gibi düşünebilir mi?
 Ve kötülük yüzünden geri giden kimse (tekrar) ilerleyebilir mi?

(Yanlış yolda giden) ümmet doğru yola girmek için uyanacak mı? O halde her şeyden evvel mahmurluğunu ve kendisini bürüyen gece elbisesini üzerinden atmak zorundadır.

Bu uyku uzun sürdü. Ve onların (Beni Ümeyye) kötülüklerini ortaya çıkardı. Zâlim (Hişâm) keşke âdil olsaydı!

Hükümler terkedildi. Hatta mensub olduğumuz dinden başka bir din üzere gibiyiz.

Sözümüz, yol gösteren peygamberlerin sözüdür. (Fakat) câhiliye ehlinin işlerini yapıyoruz.

Dünyayı tercih ediyoruz. Ondan ayrılmak istemiyoruz. Halbuki orada ölüyoruz ve öldürülüyoruz.

Ey yöneticiler! Bize cevap veriniz! Andolsun ki içinde tüm sanatlarla (belağat çeşitlerine) ve belîğ konuşan lisana sahip kimse(ler) vardır.

Biz bir kitap sahibi (değil) miyiz? Bizim hak üzere olduğumuz, kitapla hükmettiğimiz ve adaleti uyguladığımız gibi siz de hak üzere misiniz?

Nasıl (oluyor) ve nereden (geliyor)? Biz (şimdi) iki farklı grup haline geldik: Siz semizsiniz, biz ise zayıfız.

Yoksa Vahiy (Kur'an) arkamıza mı atılmıştır? Bizi, hakimiyet te'sis etmiş olan Merzubân (Hişâm) idare ediyor.

Bizim (bizi) perişan eden iki kötü çobanımız (idarecimiz) var: Saldırgan kurt (Hişâm b. Abdilmelik) ve büyük sırtlan (Hâlid el-Kasrî).

O halde (şayet bu devam ederse), büyük sürünün (ümmetin) mahvolmasıyla dünyamız ve dinimiz zararsız kalabilir mi?

O (sırtlan) sürüye saldırdı. (Gerçek) çobanlar sürünün başında değildir. Sırtlanın, sürünün içinde, onunla işbirliği yapan yavruları vardı. Ve (tekrar tekrar yeni) yavrular.

Şayet süratli develer ve koyun sürüsü bizim idare edildiğimiz gibi yönetilirse, sürüden eser kalmaz.

Bu kötü idarecilerin hakimiyeti çok uzun sürdü. Uzun süren bu ıztırap ne zamana kadar, evet ne zamana kadar devam edecektir?

Dindaşların zulüm edilmesine razı oluyorlar. Çocukları yetim, kadınları dul bıraktılar.

(Halka), Eski bir devirde, Havmel'in, köpeğine cimri ve kötü davrandığı gibi (davranıyorlar).

O (köpek), gece karanlığı basınca havlardı, sahibini korurdu. Fakat Havmel onu döver ve aç bırakırdı. Ne kötü bir fesat!

Bizim idarecilerimizin zulmünden daha kötü bir zulmün varlığını bizden önce kimse söylemedi.

Onlar her yıl bir bid'at ihdas ediyorlar. Onunla tâbîlerinin ayağını sürçtürüyorlar ve çamura batırıyorlar.

Allah'tan indirilmiş bir kitabın veya vahyin getirmedeği bir hükmü, ruhbanların ihdas ettiği gibi.

Onlara göre müslümanın kanı (nı akıtmak) helaldir. Hurma ağacında asılı meyva(yı almak) ise haramdır.

.....³¹

Yukarıdaki beyitlerde Kümeyt, Benî Ümeyye'nin siyasetini ele alarak, bu yöneticilerin ve yönetimlerinin kötü olduğunu ortaya koymaktadır. Kasidenin baş tarafındaki beyitlerde "Acaba ümmet uykudan uyana-cak mıdır?" sorusunun cevabını işlemektedir. Şaire göre Benî Ümeyye'nin yaptığı zulüm ve haksızlıklara karşı halkın ses çıkarmaması bu hanedanın kötülüklerinin artmasına sebep olmuştur. Bu suretle Kümeyt, bir taraftan Benî Ümeyye'yi suçlarken diğer taraftan onların haksızlıklarına göz yuman ümmeti de itham etmektedir. Devamında, İslâm toplumunun bozulduğuna işaret etmekte ve Benî Ümeyye'ye hitap ederek onların zengin, halkın ise fakir olduğunu söylemektedir. Burada şair, halife Hişam'ı "saldırgan kurt", Irak valisi Halid el-Kasrî'yi de "büyük sırtlan" şeklinde tavsif etmekte ve halkın bozulmasında idarecilerin büyük fonksiyonu olduğunu, bu idarecilerin, kendilerine halktan taraftar da bulduklarını ifade etmektedir. Kümeyt'e göre Benî Ümeyye ümmeti ihmal etmiştir; halkla ilgilenmemektedir. Şairi olumsuz yönde en fazla etkileyen hususlardan birisi de Benî Ümeyye'nin müslüman halkla zulmetmesidir. Bu sebeple o, çocukların yetim, kadınların dul kalmasına yol açan bu zulümlere şiddetle karşı çıkmaktadır. Kümeyt'e göre şayet bir çoban, sürüsünü, Benî Ümeyye'nin halkı idare ettiği gibi güderse, sürünün tamamı helak olup gider. Daha sonra şair, Benî Ümeyye'nin zulmünü bir misalle ortaya koymakta ve bu hanedanın halka davranışını cimri bir kadın olan Havmel'in, köpeğine yaptığı muameleye benzetmektedir. Rivayete göre bu kadın, dişi köpeğini kendisini koruması için geceleri evinin önüne bağlar; gündüzleri de yiyeceğini temin etmesi için serbest bırakmış.

31. *Hâşimîyyât* (Leiden), 110-125; (Beirut), 146-163; Alm. ter., 78-86.

Fakat dışarıda her zaman yiyecek bulamayan köpek çoğu zaman aç kalmış. Zaman gelmiş, açlıktan kuyruğunu yemiştir. Bu vesileyle "Havmecl'in köpeğinden daha aç"³² sözü Araplar arasında atasözü haline gelmiştir. Şu halde şaire göre Benî Ümeyye, halkla kendi menfaatleri ölçüsünde ilgilenmekte; bunun dışında, toplumla ilgilenmemekte ve onları sorunlarıyla başbaşa bırakmaktadır. Sonunda zararlı çıkan da halk olmaktadır. Bu misalden sonra şair, Benî Ümeyye'nin zulmünden daha kötü bir zulmün tarihte görülmediğini söylemektedir. Ruhbanların bid'at ihdas ettiği gibi Ümeyye oğulları da bid'at ihdas etmekte ve bu suretle insanların günah işlemesine sebep olmaktadır. Şaire göre Benî Ümeyye'nin helâl-haram anlayışı İslâm'ın öngördüğünden farklıdır. Onlar, Allah'ın helâl kıldığını haram, haram kıldığını da helâl saymaktadırlar. Şair onların bu anlayışını da bir misalle açıklamaktadır: "Müslümanları öldürmeyi helâl, hurma yemeyi haram sayıyorlar". Bu ifadesiyle Kümeyt, Benî Ümeyye'nin Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaştığını açıklamakta ve onları bid'at ve dalalet ehli olarak vasıflandırmaktadır.³³

3- Benî Hâşim İle Benî Ümeyye'yi Mukayese Etmesi

Kümeyt, Hâşimiyyât'ta Benî Hâşim ile Benî Ümeyye'yi, bu iki kabilenin vasıflarını ve siyaset anlayışlarını zikretmek suretiyle, sık sık mukayese etmektedir. Bu suretle o, Emevîlerin mevcut nizamını yıkmak ve Hâşim oğullarının iktidara gelmesini sağlamak için, Benî Hâşim lehine kamuoyu oluşturmaktadır. I. Hâşimiyye'ye, ilk üç beyitle giriş yaptıktan sonra, 4. beyitten 35. beyite kadar Benî Hâşim'in adaletini ve diğer vasıflarını anlatmakta, bunu takip eden 5 beyitte Benî Ümeyye'nin kötü siyasetinden bahsetmekte ve sonra tekrar Benî Hâşim'e dönmektedir. Biz bu konuyu işlerken sözlü fazla uzatmamak gayesiyle Benî Ümeyye ve Benî Hâşim'i tavsif ettiği beyitlerin tamamını vermeyerek, bunlardan seçmeler yapmakla yetineceğiz. Önce Benî Hâşim'in âlim, âdil, cömert, mâhir ve müttakî olduğunu belirttiği beyitleri, ardından da Benî Ümeyye'yi değerlendirdiği ve daha sonra, tekrar ele aldığı Benî Hâşim'le ilgili beyitleri kaydedeceğiz. Ancak bu suretle, şairin yaptığı mukayeseyi net bir şekilde ortaya koymamız mümkün olabilecektir.

أقربين من ندى و البعيد
ن من الجور في عرى الأحكام

والمصيين باب ما أخطأ لنا
من مرسى قواعد الإسلام

.....
را حتى الوزن كامل في العدل في
السيرة طين بالأمور المشام

32. el-Meydânî, *Mecmau'l-Emşıl*, tah. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, Kahire 1978-79, I, 331.

33. Şevki Dayf, *es-Tatavvur ve'l-Tecdid*, 286.

.....

غالبين ها شميين في العلم م رهوا من عطية العلام
 ومجلون و محرمون مقرو ن لحل قرارة و حرام
 سامة لا كمن يرى رعية النا س سواء ورعية الأنعام
 لا كعبد الملك أو كو ليد أو سليمان بعد أو كهشام
 رأيه فيهم كراى ذوى الثلة في الثائجات جنح الظلام
 جزدى العصرف وانتقاء لذى ي الخنة و انعق ودعدعا باليهام
 من تمت لا تمت فقينا ومن بحر بي فلا ذو إل ولادو ذمام
 فهم الأقربون من كل حير وهم الأبعثون من كل ذام
 فهم الأرقون بالناس في الرأ فة والأحلمون في الأحلام
 بسطوا أيدي النوال وكفوا أهدى أبقى عنهم والعرام
 أحلوا القصد واستقاموا عليه حين مالت زوامل الآتام

.....

أسرة الصادق الحديث أبي القا سم فرخ القدامس القنام

.....

(Beni Haşim) kerem ehlidir. Hükümleri tatbikte haksızlıktan uzaktır.

İnsanların hata ettiği yerde onlar isabet ederler. İslâm'ın direklerini dikenler (onlardır).

...

İyi amelleri çoktur. (İnsanlar arasındaki) davranışlarında tamamen âdildirler. Çok zor müşküllerin halledilmesinde mâhirdirler.

...

Gâlib (b. Fihr'in) ve Hâşim (b. Abdimenâf)'ın torunlarıdır. İlimde Allâm (Allah)'ın hediyesi ile yetişmişlerdir.

...

Hacda menâsıkı eda edicidirler. İnsanlara helali helal, haramı da haram kılarlar.

(Haşim oğulları) yöneticidirler; fakat insanların yönetilmesi ile hayvanların yönetilmesini eşit görenler gibi değil.

(Onlar), Abdülmelik, Velid, Süleyman ve Hişam gibi değildirler.

Bunların (Benî Ümeyye) insanlar hakkındaki düşüncesi, sürüsünü karanlıkta güden çobanın düşüncesi gibidir.

(Çoban) koyunun yününü kırpar, semiz koyunun kemiğinin iliğini alır, sonra da hayvana avazı çıktığı kadar bağırır ve azarlar.

Onlardan (Benî Ümeyye) birisi ölürse, kimse onun ölümünü hissetmez; yaşayanlar da ahde ve hakka riayet etmezler.

Fakat onlar (Benî Haşim), iyilik ehlidir ve ayıplardan uzaktır.

Onlar insanların en merhametlisi ve en mülayimidirler.

İhsan konusunda elleri açıktır. Azgınlıkta ve cehalette ise (ellerini) kapatırlar.

Onlar doğru yolu takip ettiler ve bu yolda istikamet üzere oldular. Aynı zamanda günah develeri onlardan uzak oldu.

...

(Benî Hâşim), doğru sözlü, şerefli ve üstün (olan) Ebu'l-Kâsım'ın ailesidir.

...³⁴

Şair, Benî Hâşim'le Benî Ümeyye'yi mukayese ettiği yukarıdaki beyitlerinde önce Hâşim oğullarının âdil, cömert, isabetli karar veren, salih amel işleyen, haram ve helâli tanıyan kimseler ve iyi idareciler olduklarını açıkladıktan sonra belli başlı Emevî halifelerini zikrederek bunların da kötü idareciler olduğunu ortaya koymaktadır. İsimlerini saydığı Emevî halifeleri Abdülmelik, Velid, Süleyman ve Hişam'dır. Şairin, Emevî halifelerini sayarken Ömer b. Abdilaziz'i zikretmeyerek onu diğerlerinden ayırması dikkati çekmektedir. Bu halifelerin halkı yönetişini karanlıkta koyun güden çobanın, sürüyü idare edişine benzetmektedir. Şaire göre ümmeti keyfi bir biçimde yöneten Benî Ümeyye, sürüsüne, sadece yününden, sütünden ve etinden istifade ettiği ölçüde önem veren çoban gibidir. Benî Ümeyye, insanların elindeki malı-mülkü alma ve onu biriktirme gayesine ma'tuf bir siyaset takip etmektedir. Şaire göre onlar, yönetimleri

34. *Hâşimîyyât* (Leiden), 2-14; (Beyrut), 12-26, Alm., ter. 2-11.

altındaki halka, çobanın koyunlara hiç çekinmeden bağırıp çağırdığı gibi davranmaktadır.

Şair, Benî Ümeyye'den sonra tekrar Benî Hâşim'den bahsetmektedir: Onlar iyilik ehli, merhametli, alçak gönüllü ve cömerttirler; günahlardan uzak dururlar. Çünkü onlar, Hz. Muhammed'in neslidirler.

4- Hz. Hüseyin'in Şehadeti Üzerinde Durması

Kümeyt, bir taraftan müşriklerle, diğer taraftan Hâricilerle savaşan Hz. Ali'den ve Allah'ın, iki müslüman cemaati kendisi sayesinde birleştirdiği Hz. Hasan'dan bahsetmektedir Hz. Hasan'ın kahramanlıkta babasından geri kalmadığını ifade ettikten sonra, sözü Hz. Hüseyin'e getirmektedir: Onu zorbalara öldürmüştür. Üstelik, aralarına gelmesi için ona haber gönderip sonra ihanet eden pek çok sefih insanın gözü önünde şehit edilmiştir. Onu veled-i zinâlar susuz bırakarak katletmişler ve bu hareketleriyle, çok faziletli bir şahsı öldürmüş olduklarının bilincine varmamışlardır. Şairin bu konudaki beyitlerinden bazıları şunlardır:

وقتل ما لطف غودر منه بين غوغاء أمة و طعام

.....

قتل الأعداء إذ قتلوه أكرم الشاربيون صوب العمام

Ve Taff'ta³⁵ öldürülen (Hüseyin)'e toplumun en alçakları ve azgınları arasında ihanet edildi.

...

Onu veled-i zinâlar öldürdüler. Onu öldürmekle, beyaz bulutun yağmur suyunu içenlerin en iyisini (katletmiş oldular)³⁶.

Kümeyt, Hz. Hüseyin'in öldürülmesini müslümanların başına gelen en büyük musibetlerden birisi olarak görmektedir. Şaire göre onun, babası zâniyenin oğlu olan bir şahsın eliyle katledilmesi, musibet oluşunu bir kat daha artırmaktadır. "Hz. Hüseyin, Fırat kenarında, beraberinde bulunan Benî Hâşim'in ve diğerlerinin öldürülmesinden sonra, desteksiz bir halde tek başına öldürülmüştür. Düşmanlar ona önce hakaret edip, sonra öldürerek, cesedini toprağa karışmış bir şekilde bırakmışlardır. Alnı da kanlar içindeydi". Devamla Kümeyt, Hz. Muhammed'in ailesini sevenlerin, Hz. Hüseyin'in cesedi etrafında toplanıp ağlamalarını ve iyiliklerini sayıp dökmelerini tasvir etmektedir: Kadınlar, onun iyiliklerini sayarak, içlerinden birini kaybeden vahşi sığırların, üzüntüyle, ölen arkadaşlarının çevresinde döndükleri gibi, Hüseyin'in etrafında dönüyorlardı. Şair bu duygu ve düşüncelerini şu beyitlerinde dile getirmektedir:

ومن أكرم الأحداث كانت مصيبة علينا قتل الأعداء الملحظ

قتيل يحب اللطف من آل هاشم فيالك لحما ليس عنه مذنب

ومنعفر الخدين من آل هاشم إلا حينًا ذاك الحيين للدر

35. Kûfe bölgesinde, Fırat'ın kenarında bulunan mevkânı adıdır. Hz. Hüseyin burada bulunan Kerbelâ'da şehit edilmiştir. el-Bekrî, *Mu'cem Me'sia'cem*, Beyrut 1983, II, 891.

36. *Hâşimîyyât* (Leiden), 20-21; (Beyrut), 33-34; Alm. ter., 16.

Bize musibet olan hadiselerin en büyüklerinden (birisi) veled-i zinalar tarafından öldürülen ve kılıçlarla parçalanan (ın öldürülmesi) dir.

Hâşim oğullarından Taif'taki ölü. Vah onun koruyucusu olmayan cesedine.

Hâşim oğullarından, yanakları tozla örtülen ölü. Toprakla boyanmış ne güzel alın o!

...³⁷

Kümeyt, IV. Hâşimiyye'de Benî Ümeyye'nin kötü idaresini anlattıktan sonra tekrar Hz. Hüseyin'in şehid edilmesine dönmektedir: Onun Fırat suyundan içmesine engel olunmuştur. Halbuki Hüseyin ve beraberindekiler her hangi bir suç işlememişlerdi. Suçsuz olmalarına rağmen Emevîler ve yandaşları, onun ve beraberindekilerin kanını helâl saymışlardır. Sefih kimseler, kimi silahlı ve kimi de silahsız olarak halifeyi ve valisini memnun edebilmek için Hüseyin'e saldırmışlardır. Şair, Hz. Hüseyin'in öldürülmesini, müslümanların başına gelen en büyük musibetlerden birisi olarak gördüğünü burada da tekrarlamakta ve onun yalnız bırakılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Aç kurtlara benzettiği katiller, gûya din adına hareket ediyorlarmış gibi Peygamber torununu öldürdüklerinde tekbir getirmişler ve kelime-i tevhid okumuşlardır. Bu katiller halife nezdinde mukâfata nail olacaklarını tümit ederken hayal kırıklığına uğramışlardır. Kümeyt, Hz. Hüseyin'i öldürenleri kötülemesinin yanında, onu desteksiz bırakanları da suçlamaktadır. Bu konudaki beyitlerinden bazıları şunlardır:

فلم أرعدوا لأجل مصيبة وأرجب منه نصرة حين يحل

...

فريقان شتى ذو سلاح و أعزل	تهافت ذؤبان المطامع حركه
غواتهم في كل أوب وهللوا	إذا شرعت فيه الأسنه كبرت
ولا عدل الباكي عليه المولود	فما ظفر الحري إليهم برأسه
وحق لهم أيد صحاح وأرجل	فلم أرمونورين أهل بصيرة
ها أمامهم قدر يجيش و مرجل	كشيعة والحرب قد تفتت
وباك على خذلانه الحق معول	فريقان هذا راكب في عداوة
ولاضّر أهل السابقات التعجل	فما نفع المساتأ حرين نكصهم

....

37. *Haşimiyyât* (Leiden), 62; (Beirut), 84-85.

Ben kendi haline terkedilen kadar büyük musibete uğrayan ve yalnız bırakıldığında ondan daha fazla yardım gereken birisini görmedim.

...

Hırslı kurtlar onun (Hüseyin) etrafından silahlı ve silahsız olarak iki grup halinde saldırdılar.

Mızraklar ona değdiği zaman, saldırganların azgınları her taraftan "tekbir" getirdiler ve "Lâ ilâhe illallah" dediler.

Fakat (hal böyle iken) onun başını Benî Ümeyye'ye gönderenler, kazanç elde edemediler. Ona ağlayanlar ve feryâd edenler de doğru davranmadılar.

Basiret ve hak ehli olup, elleri ve ayakları sağlam olduğu halde, öldürülen dostlarının intikamını almaları görmedim.

Onun taraftarları gibi (lerini görmedim). Ki onların önünde savaş kazanı sacayağına konuldu ve (altı) yakıldı.

(Onlar Hüseyin'in öldürülmesi konusunda) iki gruptur: Düşmanlıkta ileri gidenler ve onu terkettikleri gerçeğine ağlayanlar.

Geri çekilenlerin çekilmeleri fayda sağlamadı; (Hüseyin'e) yardım için ilerleyenlere acele etmeleri de zarar vermedi.

...

5. Kümeyt'in Hilafetle İlgili Görüşleri

a- Hilafetin Benî Hâşim'e Vasiyyet Yoluyla İntikali

و أصفاه النبي علي اختيار	مما أعيى الرفض له المذيعا
ويوم الدوح دوح غدیر خم	أبان له الولاية لو أطيعا
ولكن الرجال تباعر ها	فلم أرمثها بحطرا مبيعا

Peygamber onu (Ali) ihtiyarla seçti. Öyle ki o (seçim), onu terkedeni ve hakkında kötülük yayarı yorgun kılar.

38. *Hâşimîyyât* (Leiden), 128-130; (Beirut), 167-170; Alm., ter., 87-89.

Ulu ağaç gününde, Hum su birikintisindeki ulu ağaç gününde (Resûlullah) açıkça liderliğin (velâye) ona ait olduğunu açıkladı. Keşki ona itaat edilseydi!

Fakat adamlar birbirine biat ettiler ki³⁹ ben onun gibi tehlikeli bir biat görmedim.

...⁴⁰

إن الرسول رسول الله قال لنا
 إن النبى على غير ما هجرنا
 في موقف أو قف الله النبى به
 لم يعطه قبله من خلقه بشرا
 هو الإمام إمام الحق نعرفه
 لا كالذين استزلنا بما اتهموا

Gerçekten, Resûl, Allah'ın Resûlu bize dedi ki "Veli (lider, halife) Ali'dir." O yanlış söylemiş olamaz.

Bir mevkide ki Allah, Peygamber'i orada durdurmuştu. (Allah) bunu, ondan önce, yarattıklarından kimseye bahsetmedi.

O, imam, gerçekten imamdır, onu biz biliyoruz. İstişare ettikleriyle bizim ayağımızı sürçtürenler gibi değil.⁴¹

b. Hz. Ebubekir ve Ömer'in Hilâfeti Hakkındaki Görüşü

Kümeyt, hilafetin Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye vasiyet edildiğini savunmakla birlikte Hz. Ebubekir ve Ömer'in hilafetini batıl olarak

39. Kümeyt'in burada Emevîlerden mi yoksa Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'den mi bahsettiği belli değildir.

40. *Hâşimiyü'dr* (Leiden), 152-153; (Beyrut), 197; Alm., ter., 104.

41. *Hâşimiyü'dr* (Leiden), 156; (Beyrut), 202; Alm., ter., 108. İmamet meselesi Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında en önemli ihtilaf konusudur. Ehl-i Sünnet'e göre âdil, âlim, sıhhatli ve irade sahibi her müslüman, ümmetin seçimiyle (biat) devlet başkanı olabilir (el-Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye*, Kahire, 1983, 6; ayrıca bu konuda Câhiz'in görüşü için bkz. Sabri Hizmetli, *Kitâbu'l-Osmaniyye*'ye göre Câhiz'in İmamet Anlayışı", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXVI, Ankara 1983, 708). Şîa'ya göre ise Hz. Peygamber kendisinden sonra Hz. Ali'yi seçmiştir ve imam Hz. Ali'nin soyundan olması gerekir. Bu konuda Kümeyt'in fikirleri, Şîa'nın görüşleri ile uyuşmaktadır. Gerçekte Hz. Peygamber, vefatından önce Ümmeti yönetmek üzere, yerine geçecek kimseyi tayin etmemiştir. Kur'an-ı Kerim'de de bu hususta bir hüküm bulunmamaktadır. Devlet başkanı (imam-halife) seçimi Müslümanların iradesine taalluk eden bir iştir. Halkın işlerinin yürütülmesinde müşavereyi emreden bir dinde devlet başkanı tayininin elbette seçimle olması gerekir. Aksi takdirde, halifenin Hz. Peygamber tarafından tayin edilmesi durumunda, yönetim belli bir zümrenin tekelinde kalacak ve bu zümre içinden çıkabilecek ehil olmayan şahıslar idareye geçebilecekti. Buna ilaveten, devlet başkasının "nass" ve "vesâyet"le belirlenmemiş olması, müslümanlara, ehil olan kişileri yönetime getirme, icraatlarını kontrol etme ve gerekirse yargılama hak ve yetkisini vermiştir (Bkz. Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, Ankara 1991, 189).

kabul etmez. Hilafet konusunda kalbi ve duyguları Hz. Ali'den yana olmakla beraber Hz. Ebubekir ve Ömer'e sövmeye de razı olmaz. Resûlullah'ın kızı Fatıma'ya Fedek'i ve mirasını vermemelerini hoş karşılamaz, tutumlarını beğenmez. Ancak, meseleyi Allah'a havale etmeyi uygun görür. Bu konudaki beyitleri şunlardır:

أهوى علياً أمير المؤمنين ولا أرضى بستم أبي بكر ولا عمراً
ولا أقول وإن لم يعطيا فدكاً بنت الرسول ولا ميراثه كفرة
الله يعلم ما إذا يأتيان به يوم القيامة من عذر إذا عتذرا

Emîru'l-Mü'minin Ali'yi seviyorum. Ebubekir ve Ömer'e sövmeye (de) razı olmam.

Her ne kadar onlar Rasûlullah'ın kızına Fedek'i ve mirasını vermedilerse de "kâfirdirler" demem.

Kıyamet gününde özür beyan edecekleri zaman ne mazeret ileri sürceklerini Allah bilir.⁴²

Daha önce de belirttiğimiz gibi⁴³ Kümeyt, ilk iki halifeyi "küfür" ile suçlamama konusunda Zeyd b. Ali ile aynı görüştedir. Genellikle Şîa, Râfîzîler ve Kümeyt'in muasırı bazı şairler ilk iki halifeyi küfürle suçlarlar;⁴⁴ hilafeti Hz. Ali'nin elinden gasbettiklerini iddia ederler. Kümeyt'in fikirlerinin Zeyd b. Ali, Zeydiyye ve diğer bazı Şîi fırkaların görüşleriyle mukayesesini "Kümeyt'in şilliği meselesi" ni işlerken yaptığımız için bu konuya tekrar dönmek istemiyoruz. Ancak, Kümeyt'in Zeydiyye mezhebinden olduğunu iddia eden, hatta bunu ısrarla vurgulayan Şevki Dayf'ın⁴⁵ ve Numan el-Kâdî'nin⁴⁶ en başta gelen delillerinin yukarıdaki beyitler olduğunu ifade etmekte yetinmek istiyoruz.⁴⁷

42. *Hâşimiyât* (Leiden), 156; (Beyrut), 202; Alm. ter., 107-108.

43. Bkz. s.

44. Geniş bilgi için bkz.: Nobil Hilâl Ebû Haltem, *el-Firaku'l-İslâmiyye Fikren ve Şi'ren*, Beyrut 1990, 141, 158.

45. *et-Tavâzir ve'l-Teccid*, 283.

46. Nu'mân el-Kâdî, *el-Firaku'l-İslâmiyye fi'l-Şi'ri'l-Emevî*, Mısır 1970, s. 609 vd.

47. Kümeyt'in Zeydiyye'den ayrıldığı bir diğer nokta da "vasiyyet" meselesidir. Kümeyt'le göre imamet, Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye vasiyyet edilmiştir. Zeydiyye'ye göre ise, Hz. Peygamber, isim ve şahsını belirtmek suretiyle yerine bir imam vasiyyet etmiş değildir. İmam, ancak vasıfları ile tanımlanabilir. Taşdığı vasıflar itibarıyla imam Hz. Ali olmalıdır. (Bu konuda bkz.: E. Ruhi Fiğlalı, *İtikâd İslâm Mezhepleri*, 126). Şevki Dayf ve Nu'mân el-Kâdî Kümeyt'in Zeydiyye mezhebinden olduğunu ileri sürerken bu hususu hiç dikkate almamışlardır. Kanaatimize göre bu yazarlar, Kümeyt'in, Şîa'nın en mu'tedil ve Ehl-i Sünnet'e en yakın kolu olan Zeydiyye mezhebine mensup olduğunu gösterme çabası içinde bulunmaktadırlar.

C-Hilâfet Benî Hâşim'in Hakkıdır, Benî Ümeyye Gâsıptır.

İlk iki halife hakkında ılımlı fikre sahip olan Kümeyt, Benî Ümeyye'yi gâsıp olarak kabul etmektedir. Ona göre Benî Hâşim'e ait olan hilafet mührünü Benî Ümeyye gasbetmiştir ve hâlâ kullanmaktadır. Şüphesiz burada onun mühürden maksadı hilafet makamıdır. Bu makam Benî Hâşim'in olduğu halde, şair Benî Ümeyye'nin orada oturmalarını hayretle karşılamakta ve bu tür gasbın bir benzerini görmediğini ifade etmektedir. Bundan sonra Benî Hâşim'in haklarını savunmak maksadıyla Kur'an-ı Kerim âyetlerini delil olarak zikrederek, Hâ-mîm ile başlayan sûrelerde ve başkalarında onların hakkını belirleyen âyetler bulunduğunu belirtmektedir. Hâşimîyyât'ın şârihi Ebû Riyâş el-Kaysî'ye göre⁴⁸ bu âyetler şunlardır:

"De ki: Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum".⁴⁹ "Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."⁵⁰ "Zilkurbâ'ya hakkını ver".⁵¹ "Bilin ki ele geçirdiğiniz ganimetin beşte biri Peygamber'in ve yakınlarının...dır".⁵²

Kümeyt, bu âyet-i kerimelerin açık bir şekilde Benî Hâşim'in haklarına delalet ettiğini ve bu âyetleri Benî Hâşim'in dışındakiler için te'vil etmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Kureyş'in, yâni Benî Ümeyye'nin, Benî Hâşim'in hakkıyla halkı yönettiğini belirten şair, Ümeyye hanedanının ilk halifesi Muaviye için "el-Fezz" (tek), ondan sonraki halifeler için "er-Redifin" (tâbî olanlar, peşinden gelenler) tabirini kullanmaktadır. "el-Fezz", ayrıca fal oklarının ilki, "er-Redif" ise, atın terkisine binen yolcu manasına geldiği gibi, kumarçılardan biri yahut ikisi kazandığında, kendisi de oku getirerek araya sokulmak isteyen kimse manasına da gelmektedir. Şair bu tabirlerle teşbih yaparak, Benî Ümeyye'nin meşrû olmayan yollarla hilafeti ellerinde bulundurduğunu anlatmaya çalışmaktadır: Onlar halkı zor kullanarak yönetiyorlar, kendilerine boyun eğdiriyorlar ve halktan zorla bîat alıyorlar. Biri gidip diğeri iktidara gelince aynı muamele tekrarlanıyor. Birbiri peşine iktidara gelen Ernevî halifeleri, halkı adaletle yönetmemekte ve insanları rahat bırakmamaktadırlar. Onların yegâne gayesi halktan gelir temin etmektir. Sürünün sahibi nasıl develerin sütünü sağarsa, Onlar da halktan zorla vergi almaktadırlar. Benî Ümeyye'nin önem verdiği başka bir husus yoktur. Selefenden sonra idareye gelen yeni halife, eski azgınlığı tekrar et-

48. *Hâşimîyyât* (Leiden), 38-39; (Beirut), 55-56.

49. 42 Şûrâ, 23.

50. 33 Ahzâb, 33.

51. 17 İsrâ, 26; 30 Rûm, 38.

52. 8 Enfâl, 41.

mekte ve azgınlıklar birbirini izlemektedir. Şair, Benî Ümeyye'nin Benî Hâşim'e karşı düşmanlığını üvey kardeşlerin birbirine olan düşmanlığına; devamında da Benî Ümeyye'yi sırtlanlara ve kurtlara benzetmektedir: Kurtların koyunları yakalayıp parçaladıkları gibi bunlar da halkı öldürüyorlar. Emevî halifeleri şiddet yanlısıydılar; halka karşı zor kullanmaktadırlar. Bu konuya dair beyitlerinden bazıları şunlardır:

فلم أر غضبا مثله يتغصب	غضبنا بحوز أمورهم
تأولها منا تقى ومغرب	وجدنا لكم في آل حميم آية
لكم نصب فيها لذى الشك متصب	وقى غيرها آيا وآيا تابعت
وبنا لفذ منها والرد يفين نركب	بحقكم امست قريش تقودنا
أنا نحوا لأخرى والا زمة تجذب	إننا اتفتعرنا كارهين لبيعة
وهمهم أن يمتروها فيحلبوا	ردائى علينا لم يسيما رعية
فيفتصلوا أغلاء هائم يربوا	ليتنجوها فتنة بعد فتنة
وساستنا منهم ضباغ وأذؤب	أقا ربنا الأدنون منهم لعله
يقحمننا تلك الجرثيم متعب	لنا قاعه منهم عيف وسائق

Onların (Benî Ümeyye) hakimiyeti sizin (Benî Hâşim) mührünüzle geçerlik kazanıyor. Ben onun benzeri bir gasp görmedim.

Sizin (Benî Hâşim) için Hâ-mîm sûresinde ayet bulduk. Aramızdan açık konuşmaktan korkanlar onu te'vil ettiler.

Hâ-mîm'in dışında da pek çok âyet vardır. On(lar) da şüphe eden yolur, (bu ayetleri) sizin dışınızdakilere te'vil etmeye kadir olamaz.

Sizin hakkınızla Kureyş bizi yönetir oldu. Tek (Muaviye) ve ondan sonra hilafet makamına gelenlerle yönetilir olduk.

Bizi bir biât için zorlarlarken, diğer bir biât için dizginini sert bir şekilde çekerek deveye diz çöktürdüler..

Onlardan birisi diğerinin arkasından idareye geçiyor. Sürünün serbestçe otlamasına müsaade etmiyorlar. Onların yegâne ihtimamı sürüyü sağmak (ve sütünü almak)tır.

Ki onlar, (biâtan) tekrar tekrar fitne üretiyorlar. Yavruyu, büyüylene memeden kesiyorlar. Sonra bir başka fitne ve biât için büyütüyorlar.

Onlar (Benî Ümeyye) bizim en yakın üvey kardeşlerimizdir. Onların siyaseti sırtlanların ve kurtların siyaseti (gibi)dir.

Onlar (Benî Ümeyye) dan bizi "şiddet"le yöneten halife ve vali vardır. Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyleri yüklediler.⁵³

d- Hilâfetin Miras Olması Meselesi

Kümeyt, Benî Hâşim'in hilâfet hakkını Hz. Muhammed'in mirası meselesiyle ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre Hâşim oğulları hem nassla ve hem de aklen hilâfet makamının sahibidirler. Onlar Hz. Muhammed'in malına vâris oldukları gibi, devletin idaresine de vâris olurlar. Peygamber'in miras bırakmadığını iddia edenlerin bu iddiaları yanlıştır. Şâire göre sair insanların miras bıraktığı gibi Peygamber de miras bırakır. Diğer insanların faydalandığı bu haktan Peygamber'in neslini mahrum etmek doğru değildir. Şâir bu konuyla ilgili beyitlere, Emevî ailesinin, hilâfetin kendilerine miras olarak intikal ettiğini iddia ettikleri beyitlerle

وما ورثتهم ذاك أم ولا أب	وقالوا وراثناها أبنا وأمنا
سفاها وحق الهاشميين أوجب	يرون لهم حقا على الناس واجبا
به دان شرقى لكم ومغرب	ولكن موارث ابن آمنة الذى
ونفسى ونفسى بعد بالناس أطيب	فذلك موروثا أبى وأبو أبى
....
تقد شركت فيه بكيل وأرحب	يقولون لم يورث ولولا تراثه
وكنده والخيان بكر و تغلب	وعك وخم والسكون وحمير
وكان لعبد القيس عضو مؤرب	ولا تشلت عضوين منها بحار
ولا فتدحت قيس بها ثم ألقبوا	ولا تنقلت من حنذف في سواهم
ولا غيبا عنها إذا الناس غيب	وما كانت الأنصار فيها أدلة
ويوم حنين والدماء تصب	هم شهدوا بدرا وخير بعدها
.....
فإن ذرى القريبى أحق وأقرب	فإن هم لم تصلح لى سواهم

53. *Hâşimîyyât*, (Leiden), 39-41; (Beyrut), 55-59; Alm., ter., 32-33.

başlamakta; konuyu tartıştıktan sonra bu makamın Zilkurbâ'nın hakkı olduğunu savunduğu beyitle noktalamaktadır:

Onlar (Benî Ümeyye) diyorlar ki "biz onu (hilâfet makamını) babamızdan ve anamızdan miras olarak devraldık". Fakat onu (hilâfeti) bunlara ana ve baba miras bırakmadı.

Onlar, akılsızca kendilerinin insanlar üzerinde gerekli hakları bulunduğunu zannediyorlar. Benî Hâşim'in hakkı ise daha zorunludur.

(Hilâfet), şark ve garb ehlinin kendisine boyun eğdiği Âmine'nin oğlu (Muhammed)nin mirasıdır.

Mevrûs olarak (peşpeşe) babamı, babamın babasını ve kendimi sana fedâ ediyorum. O zaman ben insanların en mutlusuyum.

...

(Ümeyye oğulları) diyorlar ki, (hilâfet) miras olarak bırakılmadı. Şâyet miras değilse, bu takdirde Bekîl ve Erhab (kabileleri) ona ortak olurlar.

Akk, Lahm, Sekûn, Himyer, Kinde, Bekr ve Tağlib (kabileleri de ortak olurlar.

Yuhâbir ondan iki hisse alırdı. Abdülkays'ın da tam bir hissesi olurdu.

Makam, Hindif'ten diğer kabilelere intikal ederdi. Sonra Kays onunla ateş yakar ve tutuştururdu.

Ensâr bu konuda sessiz kalmazdı. İnsanlar uzaklaştığı zaman onlar hilafetten uzak olmazdı.

Onlar (Ensâr) Bedr'e, daha sonra Hayber'e ve Huneyn savaşına katıldılar ve kanları aktı.

...

O (hilâfet), şâyet Kureys'in dışındaki bir kabile için uygun değilse, o takdir, "Zilkurbâ" daha hak sahibi ve daha yakındır.⁵⁴

Bilindiği gibi Emevîlerde hilâfet, Muaviye b. Ebî Süfyan'dan itibaren babadan oğula intikal eden bir mirasa dönüşmüştür. Şairin yaşadığı dönemdeki Emevî halifeleri, artık bu makamın kendilerine babalarından ve dedelerinden miras kaldığını iddia eder hale gelmişler ve hatta bunu bir delil olarak kullanmaya başlamışlardır.

54. *Hâşimîyyât* (Leiden), 41-46; (Beyrut), 59-65; Alm., ter., 33-36.

Emevîlerin, gerçekten KümeYT'in dediği gibi, hilafetin kendilerine miras olarak intikal etmiş olduğunu savunduklarına dair bilgilere, Hâşimiyyât dışındaki kaynaklarda da rastlanmaktadır. Bu bilgilerden bir kısmına göre Benî Ümeyye Hz. Osman'ın, diğer bir kısmına göre ise Hz. Peygamber'in mirasçısıdır. Bilindiği üzere Muaviye b. Ebî Süfyan, hilafeti elde etmek gayesiyle Hz. Osman'ın kanını talep etmiş ve çok geçmeden bu emelini nail olmuştu. Nitekim, o Medine halkına yaptığı bazı konuşmalarda hilafete immetin seçimi ile değil, bilakis savaşarak ulaştığını belirtmişti⁵⁵. Emevîler, hilafeti Hz. Osman'dan miras olarak devraldıklarını; çünkü III. halifenin bu makama şûra ile geldiğini ve görevi başında iken mazlum olarak öldürülmesi sonucu Benî Ümeyye'nin elinden çıkıp başkasına intikal ettiğini ve geri alıncaya kadar savaştıklarını iddia ediyorlardı.⁵⁶ Benî Ümeyye'yi destekleyen şairler bunu defalarca dile getirmişlerdir. Ahtal'ın Bîşr b. Mervan'a bunu açıkça söylediği görülmektedir.⁵⁷ Ferezdak da Abdümelik b. Mervan'a söylediği şiirlerinde hilafetin Benî Ümeyye'ye Osman b. Affan yoluyla intikal ettiğini, Benî Ümeyye'nin, Osman'ın ailesine mensup olması sebebiyle, onun mirasında en fazla hak sahibi olduğunu belirtiyordu.⁵⁸ Aynı şair, Velid b. Abdümelik'e, hilafetin Osman b. Affan kanalıyla geldiğini söylüyordu.⁵⁹ Yezid b. Abdümelik'e söylediği bir şiirde ise, hilafetin Osman'a ait olduğunu, ondan Muaviye'ye geçtiğini ve Benî Ümeyye arasında silsile yoluyla kendisine intikal ettiğini açıklıyordu.⁶⁰ Aynı şekilde Hişâm b. Abdümelik'e de Benî Ümeyye'nin Osman'ın vârisleri olmaları dolayısıyla hilâfete nail olduklarını dile getiriyordu.⁶¹

Bunun yanında, Benî Ümeyye, hilâfetin Hz. Muhammed'den kendilerine intikal ettiğini de savunuyordu. Nitekim Şam ahalisi arasında, hilâfeti Rasûlullah'a yakınlıkları sebebiyle ellerinde bulundurdukları fikrini yaymışlardı.⁶² Bunu da Hâşimîlerin, Rasûlullah'ın yakın akrabası olduklarından dolayı hilafet iddialarına alternatif bir düşünce olarak ortaya atmış buldukları anlaşılmalıdır.

Ferezdak'ın divanında bu konuyla ilgili bazı beyitler de bulunmaktadır. Bu şair, Yezid b. Abdümelik'e, Emevîlerin Rasûlullah'a vâris olduklarını⁶³, Hişâm b. Abdümelik'in oğlu Muaviye'ye, Hz. Muhammed'in mirasında Benî Ümeyye'nin diğerlerinden daha fazla hak sahibi olduğunu,⁶⁴

55. İbn Abdürrabbîlî, *el-İkdu'l-Ferid*, tah. Müfîd Muhammed Kumeyha ve Abdülmecid et-Terhînî, Beyrut 1987, IV, 171.

56. Hülseyin Atvan, *el-Emeviyyûn ve'l-Hilâfe*, Beyrut 1986, 13.

57. Ahtal, *Divan*, Beyrut 1891.

58. Ferezdak, *Divan*, Beyrut 1966, I, 25.

59. Ferezdak, II, 210.

60. Ferezdak, I, 114.

61. Ferezdak, I, 114.

62. el-Mes'ûdî, III, 43.

63. Ferezdak, II, 282.

64. Ferezdak, II, 283.

Süleyman b. Abdümelik'e de, kendilerinin, hilafeti Abdümenaf'ın oğulları Abdüşems ve Hâşim'den miras olarak devraldıklarını⁶⁵ dile getiriyordu.

Kümeyt, Hâşimiyyât'ta bizzat Ferezdak'a cevap vermemekle birlikte, hilafetin Benî Ümeyye'nin hakkı olduğuna dair iddiaların bâtil olduğunu ileri sürmekte; bu makamın bilakis Benî Hâşim'e ait bulunduğunu savunmaktadır. Şaire göre Benî Ümeyye bir taraftan hilafetin miras olduğunu söylemekte; diğer taraftan ise Peygamber'in onu miras olarak bırakmadığını iddia etmektedir. Şâir bu görüşler arasındaki çelişkiyi vurgulamaktadır. Ona göre, şayet Peygamber miras bırakmamış ise, bu hilafette herkesin hakkı olduğu anlamına gelir ki, o takdirde Kureys'e de tahsis edilmemiş demektir. O zaman bütün Arap kabileleri, mesela Bekil, Erhab, Akk, Lahm, Sekün, Himyer, Kinde, Bekr ve Tağlib ona talip olurlar. Yuhâbir ve Abdülkays kabileleri dahi onda hak iddia edebilirler. Hatta Ensar'ın daha fazla hak iddia etme durumu ortaya çıkar. Çünkü Ensar Hz. Muhammed'i yurtlarına davet etmiş, onu desteklemiş; Bedir, Hayber ve Huneyn gazvelerinde Peygamber'e yardımcı olmuş, savaşmış ve canlarını ortaya koymuştur.

Sonuç olarak, hilafet Kureys'e mahsustur ve bu kabile içinde de bu makama en layık ve hak sahibi olan da Zilkurbâ'dır. Bu noktada Kümeyt, imametın Kureysliliğiyle ilgili söze bir hadis olarak işarette bulunmamıştır ki bu dikkat çekicidir. Öyle zannediyoruz ki böyle bir hadis olsaydı ya da Kümeyt böyle bir hadisten haberdar olsaydı, halifeler Kureys'tendir, derken böyle bir sözü Hz. Peygamber'in hadisi olarak kullanmaktan sarf-ı nazar etmezdi.

Görülüyor ki Kümeyt, Benî Hâşim'in hilafet hakkını, öncelikle, hilafetin Kureys'e ve bu kabile içinde de kendilerine ait olduğunu savunan Emevîlerin nazariyyesinden hareketle açıklamaktadır. Bu iddiayı savundukları ve Arap kabileleriyle Ensar'a bu konuda hak tanımadıkları müddetçe Benî Ümeyye'nin hilafette hakkı olmadığını; çünkü Kureys'in, Rasûlullah'a yakın olmasından dolayı sair Araplara tercih edildiğini, gerekçe Rasûlullah'a yakınlık olunca da Benî Hâşim'in Benî Ümeyye'ye tercih edileceğini savunmaktadır. Kümeyt şüphesiz Zilkurbâ tâbirıyla genel olarak Benî Hâşim'i kasdetmektedir.

Kümeyt'in, "hilafetin Peygamber tarafından Benî Hâşim'e bırakılan bir miras olduğu"⁶⁶ şeklindeki fikrinin, Emevîlerin sert icraatlarına karşı

65. Ferezdak, II, 309.

66. Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber'in "Biz Peygamberler topluluğu Miras bırakmayız, geride bıraktığımız şeyler sadakadır", hadis-i şerifine dayanarak onun miras bırakmadığı görüşündedir. Hadis için bkz.: Buhârî, Humus I; Meğâzî 14, 38; Müslim, Cihad, 49-50, 54, 56; Ebû Dâvud, İmâre 19; Tirmizî, Siyer 44.

bir tepki olarak ortaya çıktığı ve en azından bu sebepten konuyu dile getirme ihtiyacı duyduğu düşünülebilir. Çünkü şair, Benî Ümeyye'nin tezin-den hareketle konuyu işlemekte ve aklı delillerle onların bu tezini çürüt-meye çalışmaktadır. Şu kadar var ki konuya Benî Hâşim açısından bakılacak olursa, bu ailenin çok önceden hilafette hak sahibi olduklarını iddia ettiklerini ve Hz. Peygamber'in varisleri olduklarını savunduklarını da söylememiz gerekir. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, daha halifelik meselesi ortaya çıktığı sıralarda Benî Hâşim'in bu fikre sahip ol-duğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Ali'nin, altı aylık bir gecikme ile Hz. Ebû Bekir'e biat ederken söylediği şu sözler bu kanaati teyid etmektedir: "Bizim sana biat etmeyişimiz senin faziletini inkar ettiğimizden ve Allah'ın sana ihsan ettiği hayrı kıskandığımızdan değildir. Biz bu vazife-nin bizim hakkımız olduğunu ve sizin bunu keyfi bir şekilde ve baskı yo-luyla elimizden aldığınızı düşünüyorduk"⁶⁷. Keza Hz. Hüseyin de Kerbelâ öncesinde, Mekke'den Küfe'ye hareket etmeden evvel Basra halkına yaz-dığı mektupta kendilerinin Rasûlullah'ın ehli, yakınları, vasileri ve vârisleri olduklarını ve onun makamında en fazla kendilerinin hak sahibi olduklarını ifade etmiştir.⁶⁸

SONUÇ

Arap şiirinin önemli ölçüde geliştiği Emevîler devrinde yaşamış, ha-yatı ve şiirleri üzerinde ülkemizde, bildiğimiz kadarıyla, bugüne kadar herhangi bir müstakil araştırma yapılmamış bir şair olan KümeYT b. Zeyd el-Esedî'nin hayatı ve Hâşimiyyât'ı üzerinde İslâm tarihi ve kültürü açıs-ından yapmış olduğumuz bu çalışmamızda varmış olduğumuz sonuçları şu şekilde özetlememiz mümkündür:

KümeYT b. Zeyd, Arap diline hakim, iyi bir tahsil görmüş, Kur'an-ı Kerim'i hifzetmiş, muallim, neseb alimi, hadis ve şiir ravisi olan bir şair-dir. Sahip olduğu bilgileri, yaşadığı olayları ve Benî Ümeyye'nin icraatla-rını başarılı şekilde tasvir ettiği ve şiire aktardığı görülmektedir. Şair, şiir-lerinde aklı ve nakli deliller kullanmış, belli bir fikre tahsis ettiği uzun kasideler inşa ederek, Arap şiirine yeni bir tarz getirmiştir. KümeYT'te "vasiyyet" fikri, hilâfetin Benî Hâşim'e miras olarak intikal ettiği ve "ta-kıyye" gibi Şîa'nın görüşleri ile uyuşan ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerine ise zıt olan bazı fikirler bulunmakla beraber, onda aşırı fikirler mevcut değil-dir. Bazı fikirleri de Zeyd b. Ali ve Zeydiyye mezhebi ile uyuşmakla bir-likte, tamamen bu mezhebin sözcüsü olduğunu söylemek de mümkün de-ğildir. O, devrinde, Benî Hâşim'i öven ve Benî Ümeyye'nin yerine bu ailenin iktidara gelmesi gerektiğini savunan bir şairdir.

KümeYT Emevîler devri olaylarını tek tek zikretmemekle beraber, şiir üslubu içerisinde bu dönemin genel karakterini çok başarılı bir şekilde or-

67. et-Taberî, *Târhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, tah. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz., III, 208; Fiğlah, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, 34.

68. et-Taberî, V, 357.

taya koymuştur. Benî Ümeyye'yi zemmederken, hayalinden birtakım suçlar ihdas ederek onları zemmetme yoluna gitmemekte, diğer kaynakların verdiği malumat çerçevesinde, vâkıalarla uyuşan tasvirler yapmaktadır. Benî Hâşim'i överken de mutedil bir çizgide kaldığı ve bu ailenin fertlerini aşırı sıfatlarla övmediği, özellikle dikkat çekicidir. Abbas ve oğullarından bahsettiği birkaç beyitin ihtiyatla karşılanması dışında, genellikle şiirlerinin sıhhatinden şüphe edilmemektedir. Hilâfet meselesini ele alırken, imametin Kureyşliliğiyle ilgili sözü, Hz. Peygamber'in hadisi olarak zikretmemekte, bir başka ifadeyle, hilâfeti Hz. Peygamber'in dilinden Kureyş'e nisbet etmemektedir. Bundan dolayı, "Halifeler Kureyştendir" hadisinin sıhhati tartışılırken, Kümeyt'in Hâşimiyyât'ının gözden uzak bulundurulmaması gerektiği kanaatindeyiz.

Son olarak ifade etmemiz gerekir ki Kümeyt, şiiriyle, ilmiyle, siyâsî faaliyetleriyle ve şiirinde işlediği konularla İslâm tarihinde önemli bir şahsiyettir. İslâm'ın ilk dönemlerinde yaşamış, düşünce ve siyaset tarihimizin önemli olaylarına Hâşimiyyât'ı ile açıklık getirmiş olan şairin, İslâm tarihi araştırmacılarınca ihmal edilmemesi gerekmektedir. Bu bakımdan Kümeyt'in ve onun çağında yaşamış şairlerin tarihi açıdan araştırılması gerektiği ve şiirlerinin de çok önemli bir tarih malzemesi olduğu kanaatindeyiz. Biz bu çalışmamızla bu yolda yapılacak araştırmalara bir başlangıç yaptığımız ve ileride Kümeyt üzerinde başka açılardan yapılacak araştırmalara faydalı olabilecek malzemenin bir kısmını ortaya koyduğumuz inancındayız.

KUR'ÂN ÜZERİNE

*Doç. Dr. İdris ŞENGÜL**

Akıl ve şuur sahibi bir varlık olarak âlem içinde mümtaz bir konuma sahip olan insan, varoluşundan bu yana akıl ve şuurunun zaruri bir gereği olarak hem kendisini hem etrafını, hem de bütün varlık aleminin sahibi olan yüce Kudreti anlamaya çalışmıştır. Varlık âlemi ve onun yaratanaıyla ilgili surları çözmeye yönelik tefekkür, tahkik ve gayretlerinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir.

İnsanoğlu tarihi süreç içindeki çabaları sonucu işaret edilen konularda salt akıl ve insani bilgisiyle bazı gerçekleri yakalayabilmişse de yeterli, tatminkâr bilgiye ulaşamamıştır. Çünkü insan âlem içindeki konumu itibarıyla üstün bir değere sahip olsa da, aynı zamanda yaratılan bir varlık olması hasebiyle akıllı, bilgisi v.s. duyguları sınırlı olan bir varlıktır. Binaenaleyh insanoğlu, varlığın ve varlık sahibinin; beşeri yeteneklerini aşan boyutlardaki surlarını anlamak, maddî alemi aşip metafizik sahaya taşan boyutlardaki görev ve sorumluluklarını idrak etmek için şüphesiz her yönüyle kusursuz, mükemmel ve hikmetle yaratılmış varlığın gerçek sahibinin herşeyi ihata eden ilmine muhtaçtır.

Muhakkak ki, insanı yaratan ve onun zaaf ve eksikliklerini en iyi bilen yüce Allah (c.c) bu âleminde onu başıboş, kendi halinde bırakmamıştır. İlk insan Âdem (a.s)'dan başlayarak ahırzaman ümmetine kadar her devirde merak edilen ve gerekli olan konularda insanlığa ışık tutan, onu aydınlatıp her konuda kendisini doğruya yönlendiren ilâhî bilgiyi, ilâhî vahyi insanlık içinde mümtaz şahsiyetler olan peygamberler aracılığıyla göndermiştir. Şüphesiz yüce Allah ilâhî vahyin en sonuncusunu ve en mükemmelini de, insanlığın fikir ve anlayışta, medeniyette genel olarak ortak bir seviyeye, evrensel boyuta ulaştığı bir dönemde, peygamberler silsilesinin son halkasını teşkil eden yüce peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) vasıtasıyla ahırzaman ümmetine öncekileri tasdik edip tamamlayan Kur'ân-ı Kêrim olarak indirmiştir.

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Bütün devirlerde insanlığın ancak Allah katından gönderilecek hidayetle, ilâhî vahiy ile doğruyu bulabileceği, haktan sapmayacağı ve her iki dünyada da mahzun olmayıp, mutluluğa kavuşabileceği gerçeği de en son ilâhî mesaj Kur'ân-ı Kerim'de önemle vurgulanmıştır.¹

İşte sözkonusu zaviyeden bakıldığı zaman Kur'ân-ı Kerim; insanlığı her türlü fikir karanlıklarından, yanlışlıklardan kurtarıp, nûra, aydınlık yoluna çıkararak en son ilâhî kitaptır². Her gün hızla gelişmekte olan ilmi ilerlemelerin biraz daha O'nun mu'cize ve eşsiz olma özelliğini aydınlatan, mu'cizeliği mübelliği olan O yüce peygamberin vefatından sonra da devam eden ve sonuna kadar da devam edecek olan en son ilâhî bir beyandır. İnsanlığın her iki dünya saadetini temin etmeyi hedefleyen ilâhî bir rehberdir. Alemlerin Rabbi tarafından varlıklar içerisinde seçilerek halife kılınan, bu şerefli konumu sebebiyle Allah adına yeryüzünün imarıyla görevlendirilen beşere, yüce Allah'ın kendisini muhatap olarak kabul ettiği insanoğluna, arzularını emir ve yasaklarını bildiren ilâhî bir ferman ve O'nun bir konuşmasıdır.

Yine Kur'ân-ı Kerim bizzat O'nu gönderen Allah Te'âlâ'nın beyanlarına göre doğruluğunda asla şüphe olmayan,³ sözcü O'ndan daha doğru kimsenin bulunmadığı⁴ Allah katından, Uluhiyet semasından âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye⁵ insanlığın anlayış seviyesine uygun, ancak ulûhiyete de yakışır bir üslup ve ifade ile nüzül eden en son ilâhî mesajdır. İns ve cinnin indirilişinden bu yana benzerini getiremediği ve getiremeyeceği⁶, herhangi bir eğriliği olmayan,⁷ insanlığa eziyet ve kaldıramıyacakları bir teklif olsun diye değil de, tüm insanlığa hidayet yolunu gösterip açıklamak⁸, mü'minler ve Allah'tan korkanlar için ise bizzat hidayete, felaha ulaştırarak bir öğüt olsun maksadıyla yeri ve yüce gökleri yaratanın katından indirilen⁹; inananlar için şifa ve rahmet olan¹⁰ ve daha birçok üstün vasıflarla nitelenmiş, Arapça olarak inen¹¹ eşsiz, her hususta insanlığa ışık tutabilecek prensipler, kanun ve değerler mecmuasıdır.

1. 2. bakara: 38; 7. A'râf:35-36; 20. Tâhâ:123.

2. 5. Maide: 15; 14. İbrâhim: 1, 5; 57. Hadîd: 9; 64. Teğabun: 8; 65. Talak:11.

3. 2. Bakara:2.

4. 4. Nisa: 87, 122.

5. 38. Sâd: 29.

6. 2. Bakara: 23-24; 17. İsrâ:28.

7. 39. Zümer: 28.

8. 2. Bakara: 185; 3. Al-i İmran: 138; 20. Tâhâ; 2. 2. Bakara: 297; 5. Maide: 46; 7. A'râf: 203; 20. Tâhâ: 3-4.

10. 17. İsrâ 82; 10. Yûnus:57.

11. 10. Yûnus: 2;20. Tâhâ: 113; 39. Zümer: 28; 41. Fussilet: 3; 42. Şûm: 7;43. Zahrûf:3.

O Kur'ân ki, fetret ve cehalet bulutlarının ilâhî Nûru perdelediği bir dönemde inancın korkunç erozyona uğradığı, insanın ilâhî vahiy ile zaman zaman parlatılıp, aydınlığa çıkarılan fıtrata, fıtratın gereği olan Tevhid'e yabancılaştığı, ahlâkî çöküntünün, fert ve toplum seviyesinde buhranların son haddine ulaştığı bir ortamda¹² gelerek insanlığın imdadına yetişmiş, çok kısa bir zamanda insanlığı inanç, düşünce, ahlak ve yaşayış yönünden mutlak aydınlığa çıkarıp, ona fazileti, adaleti, güzel ahlakı, müsamaha ve hürriyeti..., kısacası hakikî insanlığı tattırmıştır.

Gerçekten Ortaçağ'ın Kureyş Toplumu'nu şirk, zulüm, haksızlık, ah-laksızlık, sefahet ve sefaletin bunaltan ortamından çekerek, onları hakiki insanlık medeniyetinin kurucuları, üstatları ve yöneticileri konumuna çıkaran Kur'ân-ı Kerîm, 14 asırdır insanlığa ne olduğunu, nereden geldiğini, nereye gideceğini, bu dünyada ne maksatla yaşadığını, Kâinatın yaratıcısının kim olduğunu, varlığı ve ondaki olayları yaratıp idare edeni öğretmiş, işaret edilen konularla ilgili fıtrî sorulara doğru, insanı tatmin eden cevaplar vermiştir.

Kur'ân sözkonusu fıtrî sorulara doğru cevaplar verirken insana hitap ettiğinden Kur'ân'ın asıl konusu insandır demek mümkündür. Aynı şekilde Kur'ân insanın kurtuluş ve saadetine vesile olan şeylerle, hüsrân ve şekavatine sebep olacak hal ve davranışları tek tek açıklamaktadır.¹³ İnsanı gerçek kurtuluşa götüren ilâhî sistemi, "El-Menhecû's-Sahih=Hak Yol"u ortaya koyup, insanlığı bu Hak Yol'a davet etmektedir.¹⁴

İşaret edilen gerçeklerden anlaşılıyor ki, Kur'ân farklı ruh özelliklerine sahip muhataplar üzerinde hayran bırakıcı tesir icra edebiliyorsa, bunun sebebi, O'nun insanların karşısına, duyu ve düşüncelerine uygun dilsen, inanç ve hareketlerine cevap veren, kafalarını kurcalayan büyük meselelere tam bir çözüm getiren, kendine has bir cazibe ile çıkmış olmasıdır.¹⁵

12. Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlünden önce Dünya'da ve Arap Yarımadasındaki insanlığın durumu hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. İbn-u Hîşâm, *es-Sîretü'n-Nebeyyîye*, Dâr-u İhyai'l-Türâsî'l-Arabiyye, Beyrut (Tarihsiz), 1. 1-254; en-Nedvî, Ebu'l-Hasen, *Mâzâ Hasira'l-'Alema Bi'n-hidâi'l-Müslimîn?* Mektebetü's-Sünne Kahire- 1990, s. 41-112; Çağatay, Prof. Dr. Neşet İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, A.Ü.I.F. Y. 4. baskı, Ankara-1992, s. 2-175; Cerrahoğlu, Prof. Dr. İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV yay. Ankara-1983, s. 11-29; Koşuyiğit, Prof. Dr. Talat, Cerrahoğlu, Prof. Dr. İsmail, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 2. baskı, Ankara-1984; s. 12-17; *Doğuşun Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yay. İstanbul-1986, s. 103-185; Hizmetli, Prof. Dr. Sabri, *Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar İslâm Tarihi*, Yeni Çizgi Yay. Ankara-1995, s. 50-96.

13. el-Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *el-Mebadi'u'l-İsasiyye Li Fehmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kurveytîyye, 1. baskı, Kurveyt-1978, s.20.

14. A.e. s. 21.

15. Draz, Abdullah, Kur'ân'ın anlaşılmasına Doğru, Çev: Akdemir, Yrd. Doç. Dr. Salih, Mim Yay. 1. baskı, Ankara-1983, s. 73.

Kur'an, muhataplara hayret uyandıran üslubu ile Hak ve Hidayet'e davet ederken önem verdiği en mühim konu da Tevhid'tir. Çünkü Tevhid inancı hidayete götüren aksiyon kuvvettir. Zaten tarih boyunca insanların dalalet ve sapıklığa sürüklenmesi, zulmedip fesada düşmeleri Tevhid inancını kaybetmelerinden ileri gelmiştir¹⁶.

Kur'an'ın Tevhid'ten sonra ikinci önemli konusu, Tevhid inancının tabii bir neticesi, aynı zamanda Dünya ve Ahiret saadetinin başlıca vasıtası olan ibadet gelmektedir¹⁷. Bu iki temel konuları Ahiret, Nübüvvet, adalet gibi konular takip etmektedir.

Özetle ifade etmeye çalıştığımız mahiyeti ve ihtiva ettiği bütün konularıyla Kur'an'ın asıl gayesi, beşeri hidayete davet edip fitratına uygun yolu göstermek, sınırlanmamış beşeri duygularını bir nizam altına alıp, Şeytan'ın telkinlerine karşı uyararak, yeryüzünde ortaya çıkması kuvvetle muhtemel; zulüm, haksızlık ve fitneyi bertaraf etmektir. Kur'an, şüphesiz bu ulvî gayeye insanlığı götürebilecek gerçek potansiyele sahiptir.

Şüphesiz herşeyi hikmetle ve kusursuz bir şekilde yaratıp hikmetle idare eden yüce Allah, âlemdeki diğer varlıklar üzerinde tasarruf etme yetki, kabiliyet ve donanımdaki insanı, üstün meziyetler, imtiyazlar verilmiş, ikramlara, şerefe layık görülmüş beşeri; gayesiz emir ve talimatlarını bildirmeden başıboş bir vaziyette bırakmamıştır.¹⁸ Allah Te'âlâ insanoğluna, yeryüzünde adaleti gerçekleştiresin diye her devirde peygamberleri, beraberlerinde de suhuf ve kitapları gönderdiği gibi¹⁹ en son ümmete de en doğru ve en adil bir yola irşad edip hidayet edecek, ilâhî Din'in tamamlandığı kitap olarak Hâtemü'l-Enbiya (s.a.v.) eliyle Kur'an-ı Kerim'i indirmiştir²⁰.

Kur'an'la noktalanın bu ilâhî din İSLAMİYET o kadar mükemmel, kapsamlı ve evrensel mahiyettedir ki, o derece gerçekçi bir şekilde kâinatı ve onu yaratan yüce Kudret'i tarif eder ki; Kur'an'ı ve Kur'an'la ikmal edilen ilâhî dini dikkatle tahkik eden herkes bu yüce Kitâb'ın kâinatla beraber onu yapan zatı tanıtan, hitap ettiği insanın sorumluluğunu bütün teferruatıyla açıklayan ilâhî bir beyanname olduğunu anlamakta herhangi bir güçlük çekmez. Yine Kur'an'daki derinliğe, yüceliğe ve ondaki hakaniyete vakıf olanlar ki, bu kitap, kâinatı yaratan ve idare edenin ilâhî kaleminden çıkmıştır. Kâinatı bu derece güzel kim tanzim etmişse bu Kitabı ve dinî de güzelce tanzim edip insanlığa vaz' (teşri') eden yine O'dur. Çünkü kâinatın ve onu yaratan Kudret'in mükemmelliği, bunları

16. Kutup, Muhammed, *Dirasâtü Kur'ânüyye*, 3. baskı, Mısır-1982, s. 490-491; yine aynı konuda bkz. Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru, s. 76-84.

17. Koçyiğit-Cerrahoğlu, a.g.e. I, 3.

18. Bkz. 2. Bakara: 21; 23. Mü'minûn: 115; 51. Zâriyât: 56; 75. Kıyame: 36.

19. Bkz. 57. Hadîd: 25; 87. A'lâ: 18-19.

20. 5. Maide: 3; 17. İsrâ:9.

hakkıyla şuurulara tanıtacak, tarif edecek mükemmel bir kitabı da zaruri kılmıştır.

Bütün bu ve benzeri gerçekler neticesinde diyebiliriz ki; "Modern ilmin verileri ile çatışmayan ve sonsuza dek bu özelliğini devam ettirecek olan yegâne mukaddes kitap Kur'ân-ı Kerim'dir..."²¹

Kur'ân muhteva itibariyle mükemmel ve noksansız olduğu gibi, nazil olduğu dönemden günümüze kadar gelişi itibariyle de metni herhangi bir tahrif ve değişikliğe uğramamış, ilave veya noksanlık arız olmamış ilâhî bir kitaptır. "Çünkü bu açıdan Kur'ân tartışma götürmeyen tarihî bir güvenilirliğe sahiptir. Bu özelliğe sahip olması şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'in, başlangıçta bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) emriyle yazıya geçirilmesi (Tedvin), sonra da her vesile ile okunması (Tilavet) ve nihayet Hz. Peygamber (s.a.v.) Refik-ı A'lâya intikal etmeden önce de Cebrâil (a.s.)'in huzurunda ezberden okuyarak (Hıfz) arza-i âhire* ile tasdik edilip perçinlenmiş olmasından ileri gelmektedir."²²

Ayrıca şu bir hakikattir ki, bizzat Allah te'âlâ Kur'ân'ı her türlü tahrif ve değiştirmekten koruyacağını taahhüt etmiştir.²³ Ancak Kur'ân'dan önce gönderilen semavî kitaplar, "...(Kendilerini Allah'a adanmış) Rabbaniler ve alimler de Allah'ın kitabını korumakla görevlendirildiklerinden O'nunla (Tevrat'la) hüküm verirdi..."²⁴ mealindeki ayetin de deliliyle Kur'ân'a benzer bir taahhütle -ilâhî hikmet ve takdirin de gereği olarak- korumayıp insanların korumasına bırakıldığından tarih boyunca tahrif edilmiş, ilave ve noksanlıklar arız olmuş, metin açısından Allah'ın (c.c.) indirdiği şekliyle maalesef muhafaza edilememiştir.²⁵ Hasılı bugün insan-

21. Akdemir, Dr. Salih, Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru, (Giriş.), s. X.

* Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından önce en son Ramazan ayında Cebrâil (a.s.)'a iki kere Kur'ân-ı Kerim'i baştan sonuna kadar okuması olayı.

22. Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *Dîrasât Tarihîyye Mine'l-Kur'âni'l-Kerim*, Saud-i Arabistan-1980, I. 5, Ayrıca Kur'ân Tarihi ile ilgili geniş bilgi için bkz. es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî'Ulûmi'l-Kur'ân*, 4. baskı, Beyrut-1979, s. 65-100; Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru, Hamidullah, Prof. Dr. Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, Çev: Tug, Prof. Dr. Salih, M.Ü. İ.F. V. Yay. İstanbul-1993; s. 41-92; Yıldırım, Doç. Dr. Suat, *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul-1983, s.57-70; Akdemir, Doç. Dr. Salih, *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleleri (Eleştirel bir yaklaşım)*, akid Yayıncılık, Ankara-1989, s. 12-24; Kılıç, Doç. Dr. Sâdik, *Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim*, Nil Yay. İzmir-1993, s.121-160; Ersöz, Doç. Dr. İsmet, *Kur'ân-ı Kerim'in indirilişi ve Bugüne Gelişi*, (Basılmamış kitap), Konya-1993, s. 1-146.

23. Bkz. 15. Hicr:9; 75. Kıyame; 17-19.

24. 5. Malide: 44.

25. Bkz. Mehrân, a.g.e. I. 5-6; Ateş, Prof. Dr. Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim'in yüce Medâli ve Çağdaş Tefsiri*, A.Ü. İ.F. Y. Ankara-1982, s.12.

26. Bkz. Mehrân, a.g.e. I. 6.

lığın elinde Allah'tan indiği gibi muhafaza edilen Kur'an-ı Kerim'den başka ikinci bir ilâhî kitap bulunmamaktadır.

Allah'tan indirildiği şekliyle korunması konusunda kutsal kitaplar arasında görülen bu ayırımıda saklı olan sır; şüphesiz Kur'an'ın dışındaki kutsal kitaplar belli bir zaman diliminde geçerli olmak üzere gönderilmişken, Kur'an-ı Kerim'in ise kendisinden önce gönderilmiş bütün ilâhî kitapları doğrulayıcı, onları kollayıp gözetici ve tamamlayıcı olarak Kıyamet'e kadar geçerli olmak üzere indirilmiş olmasıdır.²⁶ ki, Kur'an söz konusu gerçeğe birçok yerde açıkça işaret etmektedir.²⁷ Bu husus da muhakkak ki, Kur'an-ı Kerim'in belli bir kavim veya belli bir zamana değil de Kıyamet'e dek bütün insanlık için gönderilen evrensel mahiyette ilâhî bir kitap olduğunun açık bir kanıtıdır.²⁸

Hâtemü'l-Enbiya'nın (s.a.v.) yaşayan mucizesi olan Kur'an-ı Kerim, farklı zamanlarda ve farklı toplumlar içinde gönderilen bütün peygamberler eliyle insanlığa tebliğ edilen kitapların, suhupların özünü, esasını bünyesinde toplamıştır. Hatta bir anlamda denilebilir ki, bütün geçmiş peygamberler ve Allah Te'âlâ tarafından insanlığa tebliğ etmek üzere kendilerine verilen suhuf ve kitaplar semâvî Kur'an Ağacı'nın kökleri hükmündedirler.

Uluhiyet semasından insanlığa nüzül eden ilâhî vahyin en son mahsûlü Kur'an-ı Kerim nasıl ki Allah'ın Kelam sıfatından sudur eden, harf, kelime ve cümlelerle yazılan lafız ve manadan müteşekkil ve insanlar tarafından okunması gereken Allah'ın bir kitabıdır. Aynı şekilde bu kitap onu yazan ve gönderen zatı tanıtmakta, kendilerine gönderdiği ins ve cinden arzularının ne olduğunu, nasıl hareket etmeleri gerektiğini, sergileyecekleri müspet ve menfi tavırlarına göre akibetlerinin ne olacağını öğretip göstermektedir. Aynı şekilde yine bu Kur'an perspektifiyle âleme, kâinata bakıldığı zaman onun da, adeta maddî harflerle, cisimlerle, tek tek varlıklarla yazılmış ve yazanı tanıtan, onun sayısız isim ve sıfatlarını varlık aleminin yaratılış hikmet ve gayesini gerçek akıl sahibi olanlara anlatıp gösteren, Allah'ın İrade, Kudret ve Tekvin sıfatlarından sudûr etmiş büyük bir kitap, büyük bir Kur'an olduğunu anlamamak mümkün değildir.

Zaten Kur'an-ı Kerim, içindeki herbir cümlesine âyet derken, temel gayesi olan Tevhid istikametinde kâinattan ve içindeki varlıklardan, hadi-

27. Bkz. Örnek için; 2. Bakara: 41, 89, 91, 101, 3. Âl-i İmrân: 3, 39, 50, 81; 5. Maide: 46-48; 6. En'am: 92; 12. Yûsuf: 111 ve diğerleri.

28. Kur'an-ı Kerim'in dolayısıyla İslâm'ın Evrenselliği Konusunda bkz. Ateş, Prof. Dr. Süleyman, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul-1990, s. 5-10; Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleeri*, s. 24-30; Şengül, Dr. İdris, *Kur'ânî Çerçeve de İslâm'ın Evrensellik Boyutu*; Diyanet İlimi Dergi, Cilt: 30, Sayı:2, Nisan, Mayıs Haziran-1994, s. 39-56.

selerden bahsederken, bunların herbiri için de ayet ifadesini kullanmaktadır. Hatta gayet açık ve net olarak "Kelimatullah=Allah'ın kelimeleri, sözleri" tabirini kullanmaktadır.²⁹

Tabiatıyla akıllı, şuurlu ve dolayısıyla sorumlu bir varlık olarak insan bu her iki kitabı ve Kâinat Kitab'ı içindeki en şerefli konumuyla kendisini de okumak, anlamak durumundadır. Çünkü işaret edilen her iki kitabın müellifi olan yüce Allah, Kelâm sıfatının eseri olan "Kur'an" kitabının ilk ayetinde herhangi bir tahsis yapmadan kendisini akıl, ilim ve beyan (ifade etme, konuşma, okuma) özelliğiyle, kalemle yazı yazmayı öğretmekle diğer varlıklardan ayırdığını belirttiği³⁰ insandan okumayı istemektedir.³¹ Ancak burada önemli bir nokta var ki, insan kendisinden istenilen bu okumayı gerçekleştirirken kendi cüzi ve sınırlı bilgisine güvenerek değil de, gerçeği, mutlak hakikati yakalayabilmesi için yine mutlak varlığın yani Allah'ın muhîl ilminin, ilâhî bilginin ışığında okuması gerekmektedir. En son ümmet için bu ilâhî bilginin menbâı da şüphesiz ilâhî vahiy kaynağından insanlığa sunulan Kur'an-ı Kerim'dir.

O halde Kur'an-ı Kerim kâinat kitabının içindeki Allah'ın âyetleri, kelimeleri, sözleri durumunda olan bütün varlıkları ana hatlarıyla tarif eden, bunların nasıl okunup anlaşılması gerektiğini gösterip açıklayan ilâhî bir kitap ve bir hidayet rehberidir. Bu kitabı talim edip ders veren muallimi de şüphesiz insanlığa O'nu tebliğ etmekle görevlendirilen ilâhî elçilerin en sonuncusu ve en seçkini Hz. Peygamber'dir. (s.a.v.) O'nun da hocası Kur'an'ın "şerefli, melekler arasında itaat edilen, pek kuvvetli, saygın, vahiy peygamberlere ulaştırmada son derece güvenilir, emin" diye vassettiği³² Rûhu'l-Kudus Rûhu'l-Emin veya sadece Rûh diye de isimlendirdiği³³ Cebrâil (a.s.)'dir. Nihayet Cebrâil (a.s.)'in da ilâhî vahiy aldığı yegâne merci yüce Allah'tır (c.c.)'dir. Bu durumda anlaşılıyor ki, insan Kur'an-ı Kerim'i önce muallimi olan Hz. Peygamber'den ve bizzat Kur'an'ın kendi izah ve açıklamalarından öğrenip ders alacak, sonra da Kur'an Kitab'ı ışığında Kâinat Kitab'ını ve özellikle içindeki en mümtaz bir âyeti durumunda olan kendisini de okuyup anlaması gerekmektedir. Neticede de âyetteki bütün zamanları kuşatan derinlikte, son derece veziz ve belîğ olan, "Biz onlara âfakta (dış alemde) ve kendi benliklerinde âyetlerimizi öyle göstereceğiz ki, O Kur'an'ın (veya Tevhid'in) gerçek olduğu onlara iyice belli olsun..."³⁴ mealindeki ifadelere uygun olarak Kur'an gerçeğini O'nun hak olduğunu ve O'nun temel davası olan Tevhid inancı-

29. Bkz. 18. Kehf: 109; 31. Lokmân: 27.

30. Bkz. 2. Bakara: 31; 55. Rahman: 1-4; 96. 'Alak: 4-5.

31. 96. 'Alak: 1.

32. Bkz. 81. Tekvir: 19-21.

33. Bkz. 2. Bakara: 353; 5. Maide: 110; 16. Nahl: 2, 102; 26. Şu'ârî: 193; 70. Me'âric: 4; 78. Mebe': 38-97, Kadr: 4.

34. 41. Fussilet: 53.

nın hakikat olduğunu iyice anlasın. Bu konuda herhangi bir tereddüt veya şüphesi kalmamasın.

İnsanoğlu varacağı böyle bir sonuçla da her iki kitabın müellifine karşı, konumuyla mütenasip olacak bir tavır, kulluğu sergileyerek, O'nun rızasını alacak, karşılığında da O'nun sonsuz zenginlik ve rahmet bahçelerinde bir daha sonu gelmeyecek ikramlarına kavuşacaktır.

Allah'ın (c.c) iki kitabı ve bunlara karşı insanın konumu ile ilgili açıklamaların bir özeti olarak diyebiliriz ki, bu âlem içindeki konumu itibariyle insana yaraşan "İnsan= Kâinat Kitabı= Kur'an-ı Kerim=Tevhid Gerçeği" formülünü çok net bir şekilde kavramaktır. Gerçekten akl-ı selimle konu ele alınıp tefekkür edilir, tahkik edilirse görülecektir ki, formüldeki ilk üç unsur olan İnsan, Kâinat ve Kur'an gerçeklerinin herbiri kâinatta en yüksek hakikat olan Tevhid'i netice verdiğini herkes görecektir. İnanmasa da söz konusu gerçeğe teslim olacaktır.

Her peygambere, muhataplarına davalarının doğruluğunu ispat etmek için çeşitli mucizeler verilmiştir.³⁵ Hz. Peygamber'e de (s.a.v.) birçok mucizelerinin yanında en büyük mucize olarak Kur'an-ı Kerim vahyedilmiştir.³⁶

Ebu Bekr el-Bakillâni'nin ifade ettiği gibi "Peygamberliği Kur'an'ın dışında birçok mucizelerle teyid ve tasdik edilmiş olsa bile, Hz. Peygamber'in nübüvveti birinci derecede bu "Kur'an Mucizesi" üzerine bina edilmiştir.³⁷ İmam Maverdi'nin "Kur'an Hz. Muhammed (s.a.v.)'in kendisiyle peygamberliğine dvet ettiği ve risaletinin birden insanlık ufunda paylayıp duyulduğu ilk mucizesidir. Allah Te'âlâ Hz. Peygamber'i Kur'an mucizesiyle bütün peygamberlerinden ayırmıştır."³⁸ sözlü de aynı gerçeğin değişik bir ifadesidir.

Hz. Peygamber'in en büyük ve sürekli mucizesi Kur'an-ı Kerim'in kelim ve beyan sahasında olması, hem insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli iki fitrî özellik olan akıl ve beyan sahibi olmalarına, hem de daha önceki peygamberler için de aynı olan ve değişmeyen ilâhî hikmete, Sünnetullah'a da uygun düşmektedir.

35. Cerraoglu, Tefsir Usûlü, s. 162.

36. Bkz. Ankebût: 51; *Buhârî*, Kitâb-ü Fedâilü'l-Kur'an, 1; Abdü'l-Bâki, Muhammed Fuad, *el-Lilâ'ü Ve'l-Mercan fî ma İttifaka Aleyhi's-Seyhân*, El-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, Kitâbü'l-İman, 93, 1. 30; Cerraoglu, Tefsir Usûlü, s. 162; es-Sebbağ, Dr. Muhammed b. Lütfî, *Lemehât fî 'Ulumü'l-Kur'an ve İtticahâti'l-Tefsir*, el-Mektebu'l-İslâmî, 2. baskı, Beyrut-1986, s. 80

37. el-Bakillâni, İmam Ebû Bekr Muhammed b. el-Tayyib, *f'câzu'l-Kur'an*, I. baskı, Beyrut-1986, s.31.

38. Maverdi, İmam Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (V. 450 H.) *A'lâmu'n-Nabuvve*, Tahkik: Muhammed el-Mu'tasım billah el-Buğdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, i. baskı, Beyrut-1987, s. 97.

Gerçekten peygamberler tarihine şöyle bir göz atacak olursak her peygambere Allah'ın insanlara elçisi olduğunu ispat için verilen mucizeler ekseriyetle gönderildikleri asrın durumuna göre ve o asırda insanlar için yaygın ve revaçta olan sahalarda olmuştur.³⁹ Bundandır ki, sihirbazlığın yaygın olduğu bir asırda peygamber olarak gönderilen Hz. Mûsâ'ya (a.s.), görenleri ve karşısındaki sihirbazları bile dehşete düşürecek şekilde Asasının canlı bir yılanı dönüşmesi, sihirbazların sihirlerini yutması ve aynı asayı denize vurunca denizin ikiye ayrılıp yol olması, elini koinuna sokup çıkardığında elinin ışık vermesi, parlaması gibi ve benzeri mucizeler verilmiştir.⁴⁰ Hz. İsa (a.s.)'ın peygamber olarak geldiği asırda "Tıb" yaygın ve revaçta olduğundan önemli mucizeleri yine bu sahada olmuştur. Bazı çaresiz hastalıkları tedavi etmesi ve ölüleri geçici olarak diriltmesi gibi...⁴¹ Aynı şekilde Hz. Peygamber de Arapların belâğat ve feshat yönünden zirvede oldukları bir zamanda peygamber olarak gönderildiğinden, Allah Te'âlâ böyle bir ortam ve zeminde O'na da, önünden ve arkasından hiçbir surette bâtılın yaşanmadığı,⁴² ins ve cinnin benzerini getirmekten aciz kaldığı Kelâm ve Beyan mucizesi olan Kur'ân-ı Kerim'i indirmiştir.⁴³ Her millete peygamberi vasıtasıyla; anlayışları akli seviyeleri ve kültürlerine göre mucizeler gösterilmiştir.⁴⁴

Gerçekten Kur'ân'ın insanlığa indirildiği dönemde Arap toplumunda edebiyat, söz söyleme sanatı en parlak devrini yaşıyordu. O günün arabı şiire, fasih söze son derece önem veriyordu. İçtimai hayatta en yüksek mevki herşeyden önce şair almaktaydı. Şiire verdikleri değer ve kutsallık sebebiyle yapılan yarışmalarda birinci gelenlere mükâfatlar verilir, Şiirleri de Kâ'be duvarlarına asılarak şaheser payesi ile halka takdim edilmekteydi. Kâ'be'ye asılan bu şiirlere "Mu'allaka" deniliyordu ki, en meşhurları olan yedi şiir "Mu'allaka-i Seb'a" (Kâ'beye asılan yedi şiir; yedi askı) adıyla şöhrat bulanıydı. En imtiyazlı iftihar vesileleri; şiir, şair ve edebiyattı. Kısacası o dönemin arap toplumunda edebiyat ve belâğatın altın çağının yaşandığına en bariz delil şüphesiz tarihin tescil ettiği meşhur şair ve hatipleridir.⁴⁵

39. Maverdî, s. 97. Ayrıca bkz. Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s. 162; Ebu Zehra, Muhammed, *Muhadarât fi'n-Nasrâniyye*, Neşr: Dâru'l-İftâ, Riyad-H. 1404, s. 25-26.

40. Bkz. 7. A'râf: 107, 108, 117; 26. Şu'ârâ: 32-33, 44-45, 63; 27. Neml: 10, 12, 28. Kâsus: 31-32.

41. 3. Âl-i İmrân: 49; 5. Maide: 110.

42. 41. Fussilet: 42.

43. Bkz. Bakillîni, s. 31; Maverdî, s. 97-98; *Muhadarât*, s. 26.

44. Maverdî, s. 98.

45. Bkz. bu konuda geniş bilgi için, Şeûdî, Muhammed, *Menhecü'l-Kıssa fi'l-Kur'ân*, 1. baskı, Suud-i Arabistan- 1984, s. 5; K.K. ve Kur'ân ilimlerine Giriş, s. 172-173; Şeyh Emîn, Dr. Bekrî, *et-Ta'birü'l-Feniyyü fi'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, 4. baskı, Beyrut-1980, s. 145; Cerrahoğlu, Prof. Dr. İsmail, *Kur'ân-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır, Nasıl Anlıdılar, Nasıl Anlıyoruz, Nasıl Anlamalıyız?* Diyanet Dergisi, Ekim-Kasım-Aralık 1991, Cilt s. 27, Sayı:4, s. 34-36.

İşte böyle bir ortamda nazil olan Kur-ân-ı Kerîm arapları şaşkına düşürmüş, dehşete kapılmalarına sebep olmuştu. Aslında o sıralarda belâğatın zirvesine ulaşan araplar Kur'ân'ın edebiyat ve belâğat yönündeki parlaklığını, mucizeliğini anlamakta bir zorluk çekmemişlerdir. Fakat onları şaşırtan şey; kırk yaşına kadar okuma yazma bilmeyen, şiir ve nesirle uğraşmayan, çok iyi tanıdıkları tîmmî bir Zât'tan böyle insanüstü edebî parlaklığa sahip Kur'ân âyetlerinin suduru olmuştur. Onları asıl büyüleyen husus işte budur. Bir kısmı Kur'ân'ın şaşırtıcı ve büyüleyici özelliği, lafız ve manadaki mucizeliği karşısında iman ederken, bir kısmı da sihirdir diyerek çeşitli sebeplerle ilâhî vahiy Kur'ân'ı kabule yanaşmamışlar, kaçmışlardır.⁴⁶ Fakat her iki grubun ittifak ettiği nokta, Kur'ân'ın büyüleyici i'câzını kabul etmeleridir.⁴⁷ İşte bu hakikat karşısında, Velîd, Lebîd, A'ş'a ve Ka'b b. Züheyr gibi belâğat üstatları, Kur'ân'ı her yönü ile takdir etmişler, kandilerini sihirleyen bu üslûp karşısında "Yedi Askı" adıyla Kâ'be'nin duvarlarına asılan, İmru'l-Kays, Tarafa b. 'Abd, Kâ'b b. Züheyr, 'Amr b. Kulstüm gibi burcuna erişilemeyen şairlerin şiirleri, Kur'ân'la mukayese edildiğinde, kuvvetli elektrik ampulleri karşısında duran mum ışığı mesabesinde kalmış ve utanma duygusu ile yerlerinden indirilmişti.⁴⁸

Hz. Ömer (r.a.) bir rivayette; "Kur'ân'ı işittiğimde kalbim O'na karşı yumuşadı, ağladım ve böylece İslâm Nûr'u kalbime düşmüştü". Başka bir rivayete göre de; "Bu söz ne güzel bir söz ve ne ylice bir kelimedir."⁴⁹ demiştir. Hz. Peygamber'i öldürmeye giderken Kur'ân'ı dinlemesiyle müslüman olmuştur.

Velîd b. Muğîre de; "Allah'a yemin olsun ki, O'nda bir tatlılık, O'nda bir güzellik ve incelik vardır. Şüphesiz Kur'ân bütün sözlerin üstündedir. Onun üstüne çıkacak bir söz yoktur." dediği halde bir müddet düşündükten sonra kibir ve inadından vazgeçmeyerek "O çok tesirli sihir-den başka bir şey değildir. Görmüyormusunuz? Kişi ile ailesinin, çocuklarının ve kabilesinin arasını ayırıyor."⁵⁰ diyerek Kur'ân'ı Kabule yanaşmamış, seytânî bir takdirle küfürde ısrar etmiştir.⁵¹ Bunlardan başka; Kur'ân'ı dinleyen Ümeyye b. Halef'in yerden bir avuç toprak alarak onu alınına götürmesi, nasihatta bulunmak üzere Hz. Peygamber'e geldiğinde kendisine okunan Fussilet suresinin ilk âyetleri karşısında 'Utbe b. Rebî'a'nın dehşet ve hayrette kalarak kendisini bekleyenlere söylediği

46. Bkz. Kutup, Seyyid, *et-Tasvirü'l-Fenniyyu f'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, 8. baskı, Kahire-1983, s. 11-13, 25.

47. Bkz. İbn-u Hişâm, I. 366-375.

48. Cerrahoğlu, a.g. m. s. 36-37.

49. Bkz. *et-Tasvir*, s. 25; *et-Ta'bir*, s. 146.

50. İbn-u Hişâm, I. 289; *et-Tasvir*, s. 25; *Menhec*, s. 6-7.

51. Bkz. 74. *Müdesir*: 18-25.

sözler⁵² v.b. daha birçok olaylar Kur'ân'ın mucizeliğinin en açık göstergeleridir.

Kur'ân'ın mucize oluşunun, insanüstü bir mahiyet taşıdığına diğer önemli bir delili de; Kur'ân ısrarla kendisine karşı çıkanlara meydan okuduğu halde⁵³ 14 asırdır, belâgat üstatları olan Kur'ân'ın ilk muhatapları dahil herhangi bir muarazaya güç yetirememeleridir. Ne Kur'ân'a benzer bir kitap, ne benzer on süre, ne de benzer tek bir süre getirebilmişlerdir. Hiçbir zaman da getiremeyeceklerine dair Kur'ân peşinen hükmünü açıklamıştır.⁵⁴ Çünkü Kur'ân taklidi mümkün olmayan ilahî bir kelâmdır. İlahî kelama beşerin bir nazire yapması imkansızdır.

Kur'ân'ın mucizeliği ile ilgili bir başka önemli nokta da Kur'ân'ın lafız ve ibareleri arkasında etkileyici bir rûh ve kuvvetin varlığının hissedilmesidir. İnsanın yaratılışında mevcut rûhun kuvveti gibi bu ilâhî rûh ve kuvvetin hakikatini tam olarak anlamasak bile eserlerini hissetmek mümkündür.⁵⁵ Kur'ân lafızları arasında hissedilen bu rûhun mahiyeti ile insanın fitratı arasında tam bir uyum vardır. Nasıl ki, gözle ışık, sesle kulak, hava ile teneffüs cihazları arasında ve benzer nesnelere bir uyum söz konusudur. Kur'ân'la insan fitratı, özü arasındaki uygunluk da tabii bir gerçektir. Kur'ân-ı Kerim'le insan rûhu, O'nun üslûbu ile insanın yaratılışı arasındaki tevafuk sırrı sebebiyledir ki, Kur'ân insan Rûh'unda derin tesir bırakmakta; kalp, akıl ve vicdanı etkilemektedir.⁵⁶ Çünkü Kur'ân mucizesi insanı yaratan Allah'ın kelâmıdır. Kur'ân lafızları arasında hissedilen bu rûha, bu rûhun kuvvetine Kur'ân-ı Kerim'de de işaret edilmektedir.⁵⁷ Bu rûh sebebiyledir ki, Kur'ân'ı dinleyen veya okuyan müslim veya gayr-i müslim fertlerin herbirisi etkilenmiş inansa da inanmasa da hayranlıklarını ifade etmekten kendilerini alamamışlardır. Bu gerçeğin en canlı misalini bizzat Kur'ân'ın henüz yeni nazil olduğu sıralarda ilâhî davete karşı koyma görevini üstlenenlerin başında gelen meşhur Kureyş liderlerinden Ebû Süfyan b. Harb, Ebû Cehl b. Hişam ve Ahnes b. Şerik (veya Şureyk) gibilerinin geceleri gizlice Resulullah'ı Kur'ân okurken dinlemeleri için evinin etrafında mevzilenmeleri hadisesidir. Üstelik aynı hâdisce birkaç kere vuku bulmuştur.⁵⁸

Şüphesiz insanlara indirilmesi sebebiyle Kur'ân'ın hitaplarında muhatapların durumu, seviyesi gözetildiği gibi Allah'ın kelâmı oluşu hase-

52. Bkz. tafsilat için, İbn-u Hişam, I, 294; VI, 177; Cerrahoğlu, a.g.m.s. 37; Cerrahoğlu, Prof. Dr. İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'den Öğütler*, Diyanet Yay. Ankara-1991, s. 43.

53. Bkz. 2. Bakara: 23-24; 17. İsrâ: 88; 11. Hûd: 13-14.

54. 2. Bakara 23-24.

55. Menhec, s. 10.

56. Menhec, s. 10.

57. Bkz. 16. Nahl: 2; 40. Gâfir (Mü'min): 15; 42. Şûra: 52.

58. İbn-u Hişam, I, 337; Menhec, s. 7; Bir rivayete göre bu isimler Velid b. Muğire, Ahnes b. Kays ve Ebu Cehl b. Hişam şeklindedir. (Bkz. Cerrahoğlu, c.g.m.a.y.)

biyle de beşerüstü bir üslup ve ifade kullanılmıştır. Büyük bir âlimin çocuklarla konuşurken hem onların anlayabileceği, hem de en güzel bir üslup kullanılması keyfiyeti bu gerçeği anlamamıza yeterli bir misaldir. Dolayısıyla Kur'an'da en üstün üslup şekilleri kullanılmasıyla birlikte herbir üslup ve ifadede aynı seviyeyi aramak da hatalı olacaktır. Muhatapların duygu ve anlayışlarına, farklı ilmi seviyelerine uygun olarak yapılan hitap ve ifadede konuşanın bütün özelliklerini aramak ve onun gerçek seviyesini görmeye çalışmak büyük hatalara ve saplantılara götüreceği de unutulmamalıdır.

“KUR’ÂN-I KERİM’İN NÜZUL SIRASINA GÖRE TERTİB EDİLMESİ TEKLİFİ”NE EDEBÎ ELEŞTİRİ

Prof. Dr. Muhammed Abdullah DRAZ

Çeviren: Doç. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

SUNUŞ

Mısır’ın kıymetli âlimi Muhammed Abdullah Draz’ın (1894 Kefru’ş-Şeyh/Mısır- 6 Ocak 1958 Lahor/Pakistan) polemik tarzındaki bu makalesi “*En-Nakdu’l-Fenni li Mevrûi Terîbi’l-Kur’âni’l-Kerîm Hasebe Nuzûlih*” ismiyle; **Mecelletu’l-Ezher**’in XXII. cilt (Ramazan 1370/ Haziran 1951) 784-796. sahifelerinde yayınlanmıştır.

Bu rapor, Yusuf Râşid isimli yazarın Kur’ân-ı Kerim’in nüzûl sırasına göre tertib edilmesi görüşü ortaya çıkınca kaleme alınmıştır. Rapor talebi Ezher Üniversitesi Rektörü’nden gelmiştir. Draz, o tarihlerde Ezher’den görevlendirilerek gittiği Fransa’dan döneli birkaç yıl olmuş ve Yüksek Alimler Konseyi üyeliğine seçilmiştir.¹

Bu makale Draz’ın, gerek ifade gücü gerekse düşünce bakımından, asrımızın yetiştirdiği en büyük fikir adamlarından ve Kur’ân’a gerçekten vâkıf ender düşünürlerden² olduğuna güzel bir örnektir. Burada da onun, nakleden bir âlim değil; tefekkür, muhakeme ve isbat eden bir hakîm³ olduğu müşahede edilmektedir.

1 Draz’ın Fransa’ya gidiş tarihi Mayıs 1937, dönüş tarihi Mart 1948’dir. Bu oniki yıllık süre içerisinde Draz, Sorbonne Üniversitesi’nden Lisans diploması almış (1940) ve iki doktora tezi savunmuştur (1941-1947). Savunması Colle’ge de France ve Sorbonne Üniversitesi’nden L. Massignon, E. Lévi-Provençal, Fouquinier, Wollon ve Lucien’den oluşan jüri önünde 15 Aralık 1947 tarihinde yapmıştır.

Draz’ın Yüksek Alimler Konseyi’ne seçilmesi ise 1949 yılındadır. [Bkz. Draz, *el-Muhtâr min Kunûzi’s-Sunne*, (tarihsiz), “Tercemetu’l-Muelli’l”, (1932 Kahire baskısından ofset basım.)]

2 Salih Akdemir, “Mütercimim Önsözü”, *Kur’ân’ın Anlayışına Doğru*, s. VIII.

3 Suat Yıldırım, “Müellif ve Eseri Hakkında”, *En Mühim Mesaj*, s. X.

Draz bu makaleye "edebî eleştiri" başlığını koymakla izleyeceği üslubu belirlemek istemiştir. Nitekim bu üslup diğer eserlerinde muttali olduğumuz ilmi üslubundan farklıdır. Fakat özellikle *en-Nebeu'l-Azîm* ve *Initiation Au Koran* da kullandığı önemli kavramları burada da kullanmış olmasına dikkat edilmelidir. Bu kavramları çok önemsiyor ve onları Draz üzerine ayrı bir çalışmada, Kur'an'ın anlaşılmasına katkısı bağlamında incelemek istiyoruz.

Bu münasebetle yazarın dilimize kazandırılmış eserlerini dikkatlere - özellikle Kur'an-ı Kerim üzerine çalışma yapanlara- sunmak isteriz:

-*en-Nebeu'l-Azîm: En Mühim Mesaj Kur'an*, (Çev. Prof. Dr. Suat Yıldırım), Işık Yayınları, İzmir 1994 2. baskı.

-*Initiation Au Koran: Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, (Çev. Prof. Dr. Salih Akdemir), Mim Yayınları, Ankara 1983. (Bu çevirinin baskısı bitmiştir. Dileğimiz en kısa zamanda yeni baskısının yapılmasıdır.)

-*Dirâsâtun İslâmiyye: İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, (Çev. Nuredin Demir), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1993 2. baskı.

- *La Morale du Koran (Dustûru'l-Ahlâk fi'l-Kur'an): Kur'an Ahlakı*, (Çev. Prof. Dr. Emrullah Yüksek- Prof. Dr. Ünver Günay), İz Yayıncılık, İstanbul 1993.(Doktora tezidir.)

Rahman ve Rahim Allah'ın Adıyla:

Pek Muhterem Allâme! Ezher Üniversitesi ve (bağlı) Dini Enstitüler Müdürü (Rektörü) Hazretlerinin talebine binaen Adalet Bakanlığı'ndan Yusuf Raşid'in kaleme aldığı "Rettibu'l-Kur'âne'l-Kerim Kemâ Enzelehu'llah" ("Kur'ân-ı Kerim'i Allah'ın İnzal Ettiği Üzere Tertib Edin!") isimli araştırmasını inceledim.

Yazar makalesinde müslümanları Kur'ân sûrelerini Alak sûresinden başlayarak Kalem, Müzzemmil, Müddessir, Fâtiha... Nasr sûreleri şeklinde nüzül sırasına göre tertip etmeye çağırıyor.

Yazar bu önerisini şu şekilde açıklıyor:

Mevcut Kur'ân tertibi fikirleri bulandırıyor, Kur'ân'ın nüzûlünden beklenen faydaları zayı ediyor. Kur'ân'ın nüzûlünden gözlenen amaç olan teşrîde tedric metoduna ters düşüyor, düşüncenin tabii akışını (teselsülünü) ifsad ediyor. Çünkü okuyucu Mekki sûreden Medeni sûreye geçtiğinde şiddetli bir sarsıntıya uğruyor. İçinde bulunduğu ortamdan yabancı bir ortama hiçbir hazırlık olmadan intikal ediveriyor. Öyle oluyor ki nahiv dersinden alfabeyle oradan da belâgat dersine ve ondan bir başkasına... atlamaya benziyor.

1. Mülâhazamız:

Eğer bu önermeler sahih olursa, yazarın davet ettiğine muhalif bir sonuca ulaştırması kaçınılmazdır. Şöyle ki bu istidlâlin muktezasınca Kur'ân'ın tertibini gözden geçirmek yetmeyecek, bilakis Kur'ân'ın bütün nüzûl parçaları (necm) yeniden kaleme alınarak nüzûlüne uygun bir şekilde tertip etmek gerekecektir: medeniden önce mekkî, herbirinde de önce inen (mültekaddim) sonra inenden (mülteahhir) önce gelmek üzere. Ta ki Mushaf, Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl merhalelerinin tarihsel bir formu (sûreti) olsun.

Acaba yazar âyetlerin tertibinin yeniden düzenlenmesine yönelik çağrısını İslâm Aleminin gazabını kabartacak bir tehlikeli cüretkârlık olarak görebilmekte midir? Eğer öyle olsaydı bu görüşünden daha az tehlikesi olan bir adım atmayı yeğler, sûrelerin tarihsel sıraya göre yeniden telif edilmesine geçici bir çağrıda bulunur, sûrelerde âyetlerin dizilişine hiç dokunmazdı. Sonra da bu maksadına erişince bu öncülleri destekleyen öldürtücü darbeyi vururdu.

Ashında yazarı uzak (gizli) hedefleri ve niyetleri sebebiyle yargılamak istemiyoruz: içinde sakladıklarını yalnız Cenâb-ı Hakk bilir. Ancak bizi ilgilendiren âyetlerin diziliş nizamını (sistemini) değiştirmekten çekinmesinin dayandığı sebepleri tesbit etmektir. Yazar bu engeli açıklama sadedinde şöyle söylemektedir:

Hız. Peygamber'e birkaç âyet nâzil oluyordu, bunun üzerine O, bu âyetlerin, daha önce inmiş bir sûreye ilhakını emrediyordu; böyleki bazı medenî âyetler mekkî sûrelere yerleştiriliyordu.

Bu doğru bir ifadedir. Yazarın aleyhine delil olabilecek iki itiraf içermektedir.

I. İtiraf:

Ayetlerin tertibinde, nüzûldeki tarihsel teselsül (birbiri ardına gelme) metodundan başka bir sistemin gözetildiğini itiraf etmesidir.

Şâyet zât-ı âlileri hem mekkî hem de medenî parçalar ihtiva eden bir sûrede ifadeyi akıcı buldu ise nasıl olur da biri mekkî, diğeri medenî olan iki komşu sûre arasında rahat, akıcı bir geçiş bulmaz? Halbuki herbir sûre müstakil bir bütünlük olduğu için bu durum sûrelerde daha kolaydır. Şüphesiz iki yabancı cismin komşuluk etmesi, bir cisme, yabancı nesnelere girmesinden daha kolaydır. Buna göre Yazarın da önerdiği üzere mekkînin medenî ile komşuluk etmesi kaçınılmaz bir durumdur.

Netice itibarıyla mekkî sûreden medenî sûreye geçmeye mecbur olacaktır. İşte o zaman mekkî sûrenin sonundan medenî sûrenin başına geçişten dolayı ortaya çıkacak ve onun görüşüne göre iki renk arasındaki kadar olan boşluğu nasıl yorumlayacaktır?

II. İtiraf:

Yazarın ifadesine göre âyetlerin tertibindeki sistemi değiştirmeye engel olan şey, onların sûrelerde yalnız sahabenin icthadı ile değil Hız. Peygamber'in tevkîfi- (kanaatimizce tevkîfi ilâhî)- ile biraraya getirilişindedir. Dolayısıyla tağyir ve tebdilin âriz olması mümkün olmayan bu tertipte varolan kudsiyeti gözetmek zorunludur.

Bu tündengelim gereği şudur ki eğer yazar sûrelerin bugün buldukları konumlardaki tertibinin tevkîfi tertib olduğunu idrak etseydi, onu kesinlikle muhafaza ederdi. Bu tertibin tağyirine asla cüret etmezdi.

Zât-ı âlileri -eğer hâlâ idrak edemediyse- şunu iyi bilsin ki âyetlerin tertibindeki tevkîfîlik sûrelerin tertibinde de vardır. Ulema bu konuda -bir yer hariç- kayda değer bir ihtilafa düşmemiştir. O da 9/Tevbe sûresinin 8/ Enfâl sûresinden sonra başına Bismele konmadan yerleştirilmiş olmasıdır. Bazı âlimler bu durumun Hız. Osman'ın bir icthadına mebnî olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü bu ikisinin ayrı sûreler mi, yoksa tek bir sûre mi olduğu hususunda ona bir Nebevî öğretisi ulaşmamıştı. Bu sebeple Hız. Osman 8/Enfal ve 9/Tevbe sûrelerini birbirlerine komşu olarak ve Bismele ile ayırmaksızın yerleştirdi.

Öte yandan cumhur-ı ulemâ diğer sûrelerin tertibi gibi bu durumun da tevkiî olduğu görüşündedir. İşte araştırma alanı olabilecek biricik yer bu konudur. Buna rağmen bu yerdeki tertibin tevkiî veya tevfiî olması arasında bir fark yoktur. Çünkü ilk günden beri Mushaf'ın üzerinde bulunduğu tertibe uyma ve koruma hususunda ne sünniler ve ne de şiiiler ihtilaf etmişlerdir.

Bu genel mulahazada son olarak söylenmesi gereken şey şudur: Kur'ân-ı Kerim nazminin mevcut durumunun kutsallığına hürmet gereği, bütün âyetler ve sûrelerde bugün varolan tensiki (sıraya getirmeyi, nizâma koymayı) muhafaza etmek gereklidir.

Mushaf'ın nüzûl sırasına göre tertib edilmesi düşüncesi âyetler ve sûrelerdeki mevcut durumun bütünüyle tağyirini zorunlu kılacaktır. Bu zorunluluk âyetler hakkında daha şiddetli olacaktır. Bununla birlikte bu görüşe karşı çıkılmış ve yazar da çok güçlü bir şekilde tecelli eden bu muhalefete boyun eğmiştir. Bu muhalefeti (karşı görüşleri) en kısa yoldan kabul etmesi aklın ve mantığın gereğidir.

Şimdi sûrelerin nüzûl sırasına göre tertib edilmesi düşüncesine gelim ve yazarın bu tadil çağrısını meşru göstermek için öne sürdüğü görüşlerini tartışalım.

-1-

Zât-ı âlileri şöyle diyor:

Mekki sûreden medenî sûreye geçişte okuyucu şiddetli bir sarsıntıya uğruyor, siyakdan kopuk yabancı bir ortama tepeden inme sokuluyor.

Cevabımız:

"Şiddetli sarsıntı", "yabancı ortam" ve benzerleri yazarların üslubunda bilinen ibareler ve kullanılan kalıplardır ki realiteye uymadığı ve sırf genel anlamda kullanıldıkları sürece hakikati arayan kişiyi tatmin etmez. Böyle olduğu zaman da bu ibarelerin ne hariçte ve ne de yazarın zihninde bir medlûlû olmayan soyut lâfızlar olmasından korkulur.

Yazar okuyucunun bu uygulamayı beklediğini hissetmiş olmalı ki bize 47/Muhammed sûresinin, Hâmîm sûrelerinden (40-46. sûreler) sonra gelmiş olmasını misal olarak vermektedir. Halbuki biz, sayın Yusuf Râşit'ten, Muhammed sûresi ile ondan önce gelen sûreler arasındaki ayrılık noktasını elimize koymasını ve kopukluk-irtibatsızlık yönünü göstermesini, açıklamasını beklerdik. Ancak bunu yapmamış, bu genel ifadeleri, ibareleri şöyle diyerek tekrar etmekle yetinmiş: *Okuyucu şunu hissediyor...*

Biz iddia edilenin aksine bu iki sûrede insicamın, birbirine uyumun ve kaynaşmanın mükemmellik noktasını okuyucunun da hissettiği kanaatindeyiz. İşte biz şimdi ifade ettiğimiz bu hakikati yazarm dikkatine sunacağız.

Zât-ı Âlileri 47/Muhammed sûresinin ilk âyetini okusunlar:

"Küfredip (inkâr edip) de Allah'ın yolundan yüz çevirenlerin amellerini (Allah) boşa çıkarmıştır."

Sonra da Muhammed sûresinden önceki sûrenin (46/Ahkâf) baş tarafını (1-5. âyetler) okusunlar:

"Hâ, Mîm. Bu kitabın tenzilî (ceste ceste indirilmesi) Azîz-Hakîm Allah'tandır. Biz o gökleri, yeri ve o ikisinin arastındakileri ancak hak ile ve müsemma bir ecel (muayyen bir vakit) ile yarattık; küfredenler (inkâr edenler) ise inzâr edildikleri şeylerden yüz çevirmekte dirler. De ki: "Allah'ı bırakıp da ibadet ettiğiniz şeyleri görüyor musunuz? Yeryüzünde ne yaratıverdüklerini bana gösterin. Yoksa onların göklerde bir ortaklıkları mı var? Eğer sözünüzde sâdik iseniz, bu Kitap'dan evvel bana bir kitap, yahut ilimden bir eser getirin. "Allah'ı bırakıp da Kıyamet'e kadar kendisine cevap veremeyecek olan kimselere dua eden (yalvaran) dan daha şaşkın kim vardır? Halbuki onlar, bunların yalvarmalarından gafil dirler."

Ardından söylesinler bakalım: Bu iki ifade arasındaki ayrılık nerededir? Bilahare Ahkâf sûresinin son âyetini okusunlar:

"..Bir sebliğ (bir bildiri)! Demek ki helâk edilecek başka değil, ancak fâsiklar (taatten çıkmışlar) gürûhudur!"

Şimdi de 48/Muhammed sûresinin hitamını okusunlar:

"...Ve eğer tersine giderseniz (yüz çevirirseniz), başka bir kavmi tutar yerinize getirir. Sonra onlar sizin gibi olmazlar." (48/38).

Sonra da araştırınlar bakalım bu iki bidâyet (başlangıç) arasındaki uyumdan ve bu iki nihâyet (sonuç)teki dengelemeden daha güzelini bulabilecekler mi?

Bu tenasukun muhkem kılınmasının, herşeyi eşsiz mükemmellikte yaratan Allah'ın kudretine aît bir sûretten başka birşey olmadığını görecekler mi?

"..Rahmân'ın yarattığında hiçbir nizamsızlık göremezsin. Haydi çevir gözünü bak, hiçbir çatlak (kusur) görebilir misin? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir bak, göz, bitkin bir halde hor ve hakîr olarak sana döner." (67/Mülk 3-4).

Şâyet zât-ı âlileri Muhammed sûresinde mücerred olarak kıtal'den bahsedilmesini ve Ahkâf sûresinde bu konuya temas edilmemesini iki sûrenin arasını açan ve uzaklaştıran bir durum olarak değerlendirmiyorsa ona cevabımız şudur: Ahkâf sûresinin sonundaki nükteli ibarenin, ondan (Muhammed sûresindeki) yeni manaya geçiş için nasıl olup da oraya konulduğunu anlayamıyorlar mı? Birinci sûrenin (Ahkâf) sonundaki fâsıkların helâkine dair inzâr, sonra gelen sûredeki (Muhammed) helâk türlerinden birinin konu edilmesine çok münasip fikrî zemin hazırlamaktadır.

Ayrıca genel olarak (inanç esasları, yüksek ahlâkî prensipler, tergîb ve terhib içeren) mekkî sûrelerin (medenî kanunlar, savaş kuralları, ibadet prensipleri, diğer tafsîlî teşrî içeren) medenî sûrelerin uçlarına konulması yazarın edebî anlayışına uygun gelmiyorsa ona söylenecek olan şudur: O halde hemen her medenî sûrede olayazan (tevhid, ceza, nasihat vb.) mekkî hedefler içeren âyetlerin bulunmasını nasıl oluyor da münasip görüyorsunuz? Eğer bir tek sûrede bu idrâca (mekkî âyetleri medenî âyetlerin içine koymaya) rıza gösteriyorsanız, niçin diğer sûreler arasında bu durumu kabul etmiyorsunuz?

Şâyet bu susturucu cevap yazarın sıkıntısını gidermiyorsa işte ona hakettiği cevap:

Beyânın süslenmesi, bilgilerin çeşitlendirilmesindeki Kur'ânî metod sadece konuşmaya teşvik, heyecanın yumuşatılması, beşerî ilgilerden/işlerden nefislerin huzura kavuşturulması, zaman zaman nefislerin mele-i a'lâya, bâkî hayata yükseltilmesi gibi çok önemli belâgata ait amaçlar dolayısıyla değil, aynı zamanda pratik eğitim metodlarının en mühimlerinden. Çünkü fer'î olanın aslî olana dönüştürülmesi ve öncül temeller üzerine uygulanabilir kurallar oluşturması hem rasyoneldir (aklidir) hem de vicdanidir. Aklın ve kalbin kanunları hazmedip uygulayabilmesi, iradeyi en üst seviyede uyararak nefisleri itici güçler haline getirebilmesi Kur'ânî metodun tabiatı gereğidir.

Yazarın zannettiği gibi bir türden diğerine geçiş yeni bir amaca veya yabancı bir ortama nakil (üslup değiştirmek) değildir. Kur'ân-ı Kerim'in mekkî ve medenî sûrelerde gözettiği amaçları ve hedefleri -her ne kadar mekkî, medenî'den hem genel özellikleri hem de hususi nitelikleri ile farklılık gösterse de- aynıdır: Akîdenin (inanç esaslarının) ıslah edilmesi, ferdin ve toplumun davranışını düzenleme.

Kur'ân-ı Kerim'in bu hedeflerinin yanısıra onun muamelattaki hedeflerine dair metodlarını çizen küllî kaidelerden ve fûrûdaki küllî kaidelerin üzerine kurulduğu derin psikolojik kaynaklarından yardım almaktan da kaçınılamaz. İşte Kur'ân-ı Kerim'in âyetler ve sûrelerindeki bu sistem sebebiyle itikad, muâmelât, haşir, zevâcir gibi konular birbirinin içine girmiş, birbirleriyle bütünleşmiş ve birbirlerini kuşatmışlardır. Öyle ki bu

konuların hepsi tek bir ifade gibi ve nefislerde sağlamca yerleşmesi cihetleriyle birbirlerini destekler, arkalar. Bu sebeble Kur'ân-ı Kerîm Cenâb-ı Hakk'ın tanımladığı üzere- "*Ahsenu'l-Hâdis (Sözlerin En Güzeli)*"dir.

"Allah, sözün en güzelini, (âyetleri) birbirine benzer, ikizli bir Kitap halinde indirdi. Ondan Rab'lerine karşı hayret duyanların derileri ürperir. Sonra derileri de kalpleri de Allah'ın zikrine yumuşar..." (139/Zümer 231).

-2-

Yazarın bir diğer görüşü şudur: Sürelerin mevcut tertibi teşriideki tedric hikmetini ihlâl etmektedir.

Bu görüş müthiş bir gaflet ve iki farklı makâmı birbirine katan bir bakış açısına delâlet etmektedir. Tenzil ve talim makâmı, tedvin ve tertil makâmı. Bu ikisi ilk günden iki farklı amacı gerçekleştirmek üzere konulmuş makamlardır. Birincisi teşriin ihtiyaçlarını tespit etmeye dayanır; ikincisi ise beyânî durumun ihtiyaçları arasında bağlantı kurar. Bu iki ihtiyaçtan birini diğerinin yerine koyma çabasında olmak hikmetten hiç nasibi olmamak, bir şeyi lâyük bulunmadığı yere bırakmak demektir.

Zât-ı âlileri tasvirî üsluptan hoşlanıyor, misaller getirmekten zevk alıyor ve bize alfabe, nahiv, belâgat'tan misal getiriyorsa o zaman kendilerine bu meselede en güzel tefsir (açıklama) olacak bir gerçek misal getirmemiz şart olmuştur:

Oturmak için ev yapmak isteyen bir kişi amacını gerçekleştirmek yolunda gerekli olan şeyleri düşünmeden toplamaya başlasa, temelden ve duvarlardan önce çatısı ve tefriş malzemesini satın alsa, veya inşaat malzemesinden önce tesisat malzemesini getirse; bütün bunları satın alırken elindeki parayı değerlendirmeyi, nakliyat kolaylığını ve diğer önemsedığı şeyleri temin etmeyi amaç edinmiş olsa... Sonra bütün bu malzemeden satın alındığı tarihlere göre inşaatçıların bir bina yapmalarını beklese... Bu hikmet midir? Yoksa yapılması gereken, bu malzemeden her birini belirli bir projeye göre, zamansal tertiplerine muhalif olsa da, gereken yerlerine koymak mıdır?

İşte Kur'ân-ı Kerîm'in nüzülû de bu şekilde, nefislerin ıslâhı ve eğitilmesinin gereklerine göre müneccemen (parça parça) olmuş, teşri'de en güzel, en kâmil yöntemle tedric ve adım adım ilerleme hikmetleri gözetilmiştir. Aynı zamanda bu parçalar birbirlerinden ayrılarak rastgele serpiştirilmemiş, onların süre adı verilen kısımlardan bölümler olması ve bu bölümlerin ismi Kur'ân olan büyük eserin cüzleri halinde bir araya getirilmesi murad olunmuştur. Sürelerin bu yapılanmadaki mevkiileri zamansal tertibin dışında bir mana gözetilerek oluşmuş; bir grup âyetten bölümler (süreler) ve bu bölümlerden de bir kitap meydana gelmiştir.

Kur'ân parçalarının düzenli bir şekilde bir araya getirilmesi (te'lif) ancak mantıkî ve edebî bir üslupla ve yöntemle olabilirdi. Ki bu yöntem, Kur'ân'ın eğitsel olarak parça parça kurulmasındaki güzellik ve muhkemlikten hiç geri kalmayan bir görünümle onun beyânî bütünlüğünü ortaya sermeliydi.

Kur'ân-ı Kerim'in bu biraraya getirilişi (tertibi) içindeki en büyük mucize/(âyet) nüzûlünün hemen ardından her parçanın (necm) yerleştirilme işleminin tamamlanmış olmasıdır. Bu parça derhal herhagi bir süreye ve bu sürenin herhangi bir yerine yerleştiriliyordu. Aynı şekilde diğer bütün necmler de nüzûlünün peşisıra sûrelere dağıtılıyordu. Bütün bunlar bu işlemin gerçekleştirilmesinde tek başına bir süreyi değil bütün süreleri kapsayan, çerçevesi belirlenmiş bir projenin, önceden sınırları belirlenmiş bir sistemin varlığına çok açık bir şekilde delâlet etmektedir.

Eğer iyi düşünürsek, yarın ne olacağını ve bütün hayatı boyunca hâdiselerin başına neler getireceğini; bundan başka, gelmeden önce yerini hazırlamak için bu hâdiseler hakkında Beyân'ın izleyeceği usul ve tertibi bilmemesi gerçeği bile Kur'ân'ın bu insanın (Hz. Muhammed'in) eseri olmadığını en güçlü delilleridir. Buna bir diğer delil de, her sürenin son şeklini almasıyla Kur'ân'ın bütünlünü kuşatan sistemi tamamlanmaya kadar yaşayıp yaşamayacağını, görevinin bitmiş olduğunu ilân etmesinin hemen ardından refik-i a'lâ'ya göç edip etmeyeceğini Hz. Peygamber'in bilmemesidir.

İşte bütün bunlar, herşeyi eşsiz bir sistem üzere halk eden "Allah'ın indiyeti"ne delâlet etmektedir. Cenâb-ı Allah'ın inâyetidir ki Kur'ânî parçaların nüzûlüne ve tamamına erişinceye kadar tertibine hükmetmekte, gözetiminde bulundurmaktadır. Ayetlerin zamana göre tertibinden bağımsız, bu mekâna göre tertib kesinlikle bir hikmeti amaç edinmiştir. Bu hikmeti bilen bilir, takdir eden eder; bilmezlikten gelen de cahil kalır.

Yazar ikinci gruptan olduğunu itiraf etmekte, makalesinin baş tarafında şu soruyu sormaktadır:

"Sûrelerin bilinen şekilde tertib edilmesinin hikmeti nedir?"

Cevabı ise şöyledir: **"Hiç bilmiyorum."**

Bu övgüye lâyık bir dürüstlüktür. Bu itirafın mantığı, en doğru hareket olarak yazara şu iki yoldan birine koyulmayı zorunlu kılmaktadır:

Birincisi, bu tertibin hikmetini araştırmaktan vazgeçmesi ve ilimde rüsûhu olanların dediği gibi demesidir:

"Amennâ (inaniyoruz ki) hepsi Rabbimizden" (3/Âl-i İmrân 7).

İkincisi, bu kapalılığın bazı yönlerini açıklaması için ehl-i zikir'den talepte bulunmasıdır. Ancak yazar ne onu ne de bunu yapmıştır. Cehaletten ilim istinbatına, şüpheden yakîni bilgi elde etmeye girişmiştir. Amacının doğruluğunu ispat etmeden Kur'ân tertibinin tagyirine davet çıkarmıştır. Böylece Cenâb-ı Allah'ın haklarında şöyle buyurdıklarından olmuştur:

"Hayır! Onlar bilgisini kavrayamadıkları ve te'vili kendilerine hiç gelmemiş olan bir şeyi yalanladılar..." (10/Yunus 39).

-3-

Burada zât-ı ülilerine, hakikate götüren bir nasihatta bulunmak istiyoruz. Bu nasihata kısa bir girişle başlamak istiyoruz.

Giriş: Kur'ân-ı Kerim üzerine tefakkuh'un üç aşamada -hiç bir merhale öne alınmadan, geriye bırakılmadan- sırasıyla gerçekleşmesi şarttır.

I. Aşama: Bütün Kur'ânî konuları, meseleleri tek tek fahmetmek, Kur'ân'ın emirlerini ve nehiylerini tefakkuh etmek (emirler ve yasaklar, helâller ve haramlar, nasihatlar ve ibretler hususunda).

Sonra da bu prensiplerle amel etmek.

II. Aşama: Sürenin içerdiği konuların hepsini tek bir sistem içerisinde birbirleriyle bağımlı bir müstakil bütünlüğün cüzleri olarak değerlendirmek. Her bir süre bu bütünlük içerisinde tenâsüb'e⁴ uygun belirlenmiş bir konum almıştır.

III. Aşama: Kur'ân sürelerinin bütününe, Mushaf'ta bu şekilde tertib edilmesi hedeflenmiş bir büyük eserin bölümleri olarak bakılmasıdır.

Bunun bir misalini Anatomi ilminden yararlanmak isteyen kişide bulabiliriz. Bu kişi vücuttaki her sistemin organlarını tek tek iyice öğrenmeden bu organlar arasındaki münasebeti araştıramaz. Bu organları birbirlerine bağlayan kan damarlarını ve sinirleri de organın yapısını bilmeden, dokusunu ve hücrelerini iyi öğrenmeden inceleyemez.

Aynen şu kişi gibi ki gözün ve kulağın anatomisini bilmeden, gözlerin yüzün üst tarafına, kulakların ise iki yanlara konulmasındaki hikmeti

4. İstilah olarak Kur'ân-ı Kerim'in parçalarının tertibindeki sebepleri (iletleri) bildiren ilme delâlet eder. Âyetler arasında, âyetlerle süre arasında ve süreler arasındaki bir takım irtibatları konu ediniz. Bu ilmin kökü Arab'ın dil kültürüne ve lisanî geleneğine dayanır. Bu terim hakkında bkz: Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şûle Yay., İstanbul 1994, s. 158-171, (Tenâsüb ve İncielm İlmî).

sorgulamaya kalkar. Bu kişi, ilmin cevherini, özünü elde etmeden önce zihni fantezilerle uğraşan biri olarak görülür. Bu şekilde, bir sürenin takdim veya tehirindeki hikmeti araştıran kimseye şöyle denilir:

Önce "âyet" ve "sûre" kavramlarını fehm etmede mesafe al, sonra gel sûrelerin tertib hikmetine bak!

Bu tavır ilmin süsüdür, güzelliğidir; diğeri ise ilmin temel prensipleri ve aksiyomlarıdır. Kur'ânî araştırmalarda bu metoda muhalefet "en doğru hareket" tarzının zıddına hareket etmek demektir. Aynen açlığını gidermek için bir lokma kuru ekme bulamayan kimsenin güller, çiçekler aramakla zamanını zayi etmesi gibi... Veya gırtlığına kadar borca batmış birinin alacaklıların hakkını vermek yerine malını fakirlere harcaması gibi...

Bu yeni teklifin sahibi imkân bulursa bu aşamalardan hangi aşamada olduğuna bir baksın. Kendini, araştırmacıların mertebelerinden nefsine layık gördüğü yere oturtsun.

Eğer henüz ilk iki aşamadan birinde bulunuyorsa son aşamada mesafe almakta geri kalması kaçınılmazdır. Bu konuda şimdilik şu özet bilgi ile yetinsin:

Hız. Peygamber Kur'ân-ı Kerim'i namazlarda, Ramazan'da arza'da ve bunların haricinde bu tertib üzere tilavet ederdi. Kur'ân'ın ilk nazil olan sûresi olmadığı halde "el-Hamdu li'llâhi Rabbi'l-Alemin"i Kur'ân-ı Kerim'in başlangıcı yapan -sabit sahih hadislerde- "Fâtihatu'l-Kitâb" olarak adlandırır O'dur. Ashabına Kur'ân'da sûrelerin yerini, sûrede de âyetlerin yerlerini bildiren yine O'dur. O halde Kur'ân-ı Kerim'in tertibi, bu tertibi tespit edenin gözettiği maksadın tahakkuku çerçevesinde konulmuştur. Bu maksadı bilmemek kimseye zarar vermez. Bu tertibin tebdiline cevaz vermek kendine doğru gözüken kimse -çünkü o, bunun hikmetini bilmiyor-, başın ön tarafına gözlerin konma hikmetini anlamayan kimse gibidir. Onun zannınca insanın hem önünü hem de arkasını görebilmesi için iki gözden birinin yüze, diğerrinin kafanın arka tarafına konulması uygun olacaktır. Halbuki bu fikrini fiilen gerçekleştirmek için girişimde bulunduğu tabiatına-fizyolojisine aykırı hareket etmiş ve doğal nizamı birbirine katmış olur:

"Eğer hak onların keyiflerine uysaydı, gökler, yer ve bunların içinde bulunan kimseler kesinlikle bözülür giderdi..." (23/Mü'minân 71).

İyi bilinsin ki tenzîl olgusu aynen tekvîn (yaratma) olgusu gibidir. Her ikisi de ilmiyle herşeyi ihata eden Hakîm ve Habîr'in eseridir. O'nun yaradışında nasıl tebdil yoksa, kelâmında da asla tebdil yoktur.

"Rabbinin kelâmı doğrulukça da, adaletçe de tamamlanmıştır. O'nun kelâmını değiştirebilecek hiç kimse yoktur. O, Semî'dir, Alîm'dir." (6/En'âm 115).

-4-

Sayın yazar, Kur'ân-ı Kerîm'in konularında, meselelerinde konu konu maharet kazandığında, sûrelerde âyetlerin tertibindeki sırta âyet âyet vakıf olduğunda; ve bundan sonra da sûrelerin tertibindeki vecihleri öğrenmeye arzu duyduğunda şunu iyi bilsin ki, bu konuda insanların görüşlerinden, bakış açılarından dolayı sahip oldukları, birbirlerinden daha incelikli ve derinlikli olan mütalaaları vardır.

Bu mütalaaların en yakını ve kabul edilebilir olanı bazı müsteşriklerin görüşüdür:

Kur'ân-ı Kerîm'in tertibinde genel olarak sûrelerin uzun olanları ile başlanmış, sonra orta uzunlukta olanlar ve nihâyet kısa olanlar gelmiştir.

Bu bakış açısının doğruluk payı vardır. Çünkü okumaya yeni başlayanın enerjisi ve okuma arzusu başlangıçta zirvededir; çok uzun metinleri okumaya tam olarak hazırlıklıdır. Sonra bu enerji insan tabiatına ârız olan bezginlik ve gevşeklik sebebiyle azar azar eksilir. İşte sûrelerin tertibi de (insanın fitratındaki) bu kabiliyet ve enerjiye göre taksim edilmiştir: Önce âyet sayıları miûn (yüzler), sonra âşirler (onlar), sonra da âhâd (birler) olanlar peşisıra gelmiştir. Ancak bu bakış açısı, sûreleri, kelimeleri ve cümleleri sayısınca telâkki ettiğinden, üslublar ve anlamlar arasındaki yakınlığa (münasebet'e) göre değerlendirme yapmadığından dolayı yüzeysel bir görüştür.

Bu dış görünüşe ait yüzeysel görüşü kabul etmiş olsak onunla çeşitli manalar ve üsluplara ulaşır, bir sûrenin öncesi ve sonrasındaki sûrelerle en muhkem ve en güzel konumda bütünleşen beyânî ve eğitimsel halkalara ait başka benzerlikler bulabiliriz.

Yukarıda nüzûl tarihleri itibariyle iki ayrı grupta bulunan Ahkâf ve Muhammed sûrelerinin başlangıçlarının (matla') ve sonlarının (makta') birbirleriyle nasıl uyduğunu görmüştük.

Bu, sûrelerin aynı seviyede ve bütünlük metodu üzere bir araya getirildiğine dair bir misaldir.

Sûreler arasındaki insicâm'a bir başka misal ise **"merdivenler sistemi"** veya **"alçalan-yükselen üslup"** olarak adlandırabileceğimiz durumdur. Bu, herhangi bir sûrenin nihâyet bulduğu mananın aynısının bu sûreden sonra gelen sûrenin başlangıcı (iftitâhı) olması halidir.

Meselâ bakınız mekkî 56/Vâkıa sûresi nasıl son bulmuştur:

"*Haydi Azîm ismiyle Rabb'ini tesbîh et!*" (56/96)

Ondan sonra gelen mecenî 97/Hadid sûresi nasıl başlamıştır:

"*Göklerde ve yerde olan her şey Allah'ı tesbîh eder...*" (57/1)

Aynı şekilde

"*Gecenin bir kısmında ve yıldızların kaybolduğu sabah vaktinde O'nu tesbîh et.*" (52/Tûr 49) âyeti,

"*İnmekte olan Yıldız'a and olsun ki*" (53/Necm 1) âyetine köprüdür.

Ve

"*O yaklaşıcı, yaklaştı.*" (53/Necm 57) âyeti,

"*Saat (Kıyâmet) yaklaştı, ay ayrıldı.*" (54/Kamer 1) âyetine bir merdiven, bir basamaktır.

Ve

"*Kudretine nihâyet olmayan Padişah'ın (yüce) huzurunda sadakat meclisindedirler.*" (54/Kamer 55) âyeti,

"*Rahmân...*" (55/Rahmân 1) âyetine uzanan bir sebeptir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, Kur'ân'ı tedebbüretmeyi bütün derdi, tasası kılanların ulaşabilecekleri, hidâyet olunacakları son derece ince ve derin daha birçok teselsüller (mana halkaları) bulunmaktadır.

Bu kısa makalede, Fâtiha sûresinin Kur'ân'ın başına ve bazı kısa sûrelerin Kur'ân'ın son tarafına konulmasındaki hikmeti kavrayamayan yazarın gönlüne takılıp kalan şüpheyi gidermeye çalışmakla yetinmek istiyoruz. Onun dikkatini, Kur'ân'ın en isabetli, en sağlam şekilde konumlandırılan başlangıcına ve sonuna çekmek istiyoruz. Ki müellifler günümüze kadar kitaplarının başında ve sonunda bu ideal Kur'ânî metodu takip etmişlerdir ve ediyorlar da.

Fâtiha sûresinin Kur'ân'ın bütünündeki yeri, ayrıntılara girmeden önce Kur'ân muhteviyatını özet bir şekilde sunan fihrist konumundadır. Kur'ân-ı Kerîm'de ulûhiyete, risâlete, âhirete, muamelâta, ahlâka, tarihsel ibretlere dair her ne varsa bütün bunların anahtarları, tek tek saymayan zikretmeyen bir üslupla bu çok az sayıdaki kelimelere konulmuştur. Çünkü o kanallarından akıl ve ruh için gıda akan hayat pınarıdır. Çok çok okumaktan dolayı ne bıılır ne usanılır. Sonra bu sûrenin -Kur'ân'ın bütünündeki yerinin ötesinde- kendinden sonra gelen sûre ile, bu sûrede

gelen öğretilere duyulan ihtiyacın sebeplerinin açıklanmasına önsöz mahiyetinde olması dolayısıyla, özel bir konumu vardır. Meselâ Fâtiha sûresi mü'minleri, hidâyeti lütfedene ellerini açmış, hidâyet dileyen kimseler olarak tavsif etmektedir:

"Bizi doğru yola hidâyet eyle." (1/Fâtiha 5)

Çok yakın olan istenene -ki O'na dua edenin talebine icabet eder- bu duayı kabulle karşılama lüzum olur! İşte Bakara sûresinin bidâyeti de bu gerekliliği giderecek ve arayanın arzusunu gerçekleştirecek şekilde gelmiştir:

"İşte o Kitâb, kendisinde hiç yüphe yoktur; müttakiler için hidâyet (rehberi) dir." (2/Bakara 2)

Fâtiha sûresini yazarın istediği gibi nüzül tertibine göre 74/ Müddessir ile 111/Ebu Leheb sûreleri arasına koysak, sûrenin nasıl bu konuma uymadığını ve yakışmadığını, kendinden önceki ve sonraki sûreler (Müddessir-Ebu Leheb sûreleri) ile bağının nasıl koptuğunu, dua edilenle dua eden arasındaki manevî alış-verişin nasıl yitirildiğini, Kur'ân'ın nasıl fihristi olmayan bir kitap haline geldiğini, hepsinden öte nasıl başsız bir varlık oluverdiğini tasavvur eder misiniz?

Yedi kısa sûreye gelince, bunların hepsi hitamın, sona ermenin özelliklerini taşıyor; hızlıca ve peşisıra okunduğunda, hepsi birden veda eden kimsenin vasiyetine benzer birşeyi çağrıştırıyor. Meselâ 108/Kevser sûresine bakınız: Vahiy kesilmişken Kur'ân'ın ihtiva ettiği büyük nimet'in, genel hayr'ın değerini Hz. Peygamber'e öğretmek üzere bütüncü bir bakışla nasıl yönelmiştir:

"Biz sana Kevser'i verdik." (108/1)

Bu, O'nun şanını yücelten bir kitabı hitama erdiren en güzel özetdir. Önüne konulan imkânın eşsizliğini Hz. Peygamber'e bildirmek ve öğretmek sadece O'na minnet etmek değil, aynı zamanda bu hidâyet üzerine istekli olmaya örtülü bir teşviktir de.

Gerçekten Kevser sûresinden sonra gelen sûre de bu dine sınıksız yapışmayı, inkarcılar inkarlarında ne kadar ısrar ederlerse etsinler bu dinden dönmemeyi kesinlikle emrederek onu izlemektedir:

"De ki: Ey kâfirler! Ben sizin tapıklarınıza ibadet etmem." (109/ Kâfirün 1-2).

Bu emir ve nehyden, insanların din konusunda apayrı bir gruba ayrılmalarından sonra, herbirinin âkibetlerini ve başlarına gelecek olanları bildiren sûrelerin gelmesi pek tabiidir. Bu sebeple 109/Kâfirün sûresinden sonra gelen iki sûreden biri kendilerine tebliğ olunana sıkıca yapışan müttakilere işaret etmektedir:

"Allah'ın nusreti (yardımı) ve fetih geldiği..." (110/Nasr 1)

Diğer sûre ise müttakilerin düşmanlarına ve işlerine işaret etmektedir:

"Ebû Leheb'in iki eli kurusun (yok olsun o); zâten yok oldu ya." (111/Tebbet 1)

Bu son mana, yukarıdaki şu âyeti kerime ile hazırlanan ve tesbit edilen küllî kuralın uygulamasından başka birşey değildir:

"Doğrusu asıl ebter (sonu kesik) olan, sana buğzedendir." (108/Kevser 3)

Sonra bu kitabın hüsn-i hitamı (güzel bir şekilde tamamlanması), mübarek kılınması ve aşilamaz semavî koruma ile çerçeveselenmesidir ki, bu en büyük ve eşsiz hidâyeti bütün varlıklar üzerinde muhafaza buyurmasını Ahad, Samed olan tek Tanrı'ya dayanarak, yönelerek istemektir. Kıskaçların (hasedlerin) çekememezliklerine, vesveselilerin kuruntularına ve onların Allah yolundan alıkoymak için insanların gönüllerine şüpheler atmalarına rağmen.

Bunlar, Cenâb-ı Allah'ın tertib ettiği üzere olan sûrelerin başlangıç ve sonları itibariyle çok münasip, yerleri ve peşi sıra gelişleri itibariyle pek güzel olan tensikine (sıraya getirilmesine, nizâma konulmasına) misallerdir. Bunda şaşılacak birşey yoktur. Çünkü Kur'ân, Hakîm ve Hamîd'in tenzîlidir. Allah'dan daha güzel sözlü kim var!

-5-

Şimdi dönelim ve bir tartışma konusu olarak **sûrelerin tertibinin ne ilâhî tevkîf ve ne de nebevî tevkîf ile olmadığını, bu tertibin sahabenin ichtihadına ait bir tasarruf olduğunu varsayalım**. O zaman bize sahabenin ve onlardan sonra gelen bütün müslümanların icmâının bu tertib üzerinde karar kılmış olmasının kudsiyeti ve saygınlığı yetmez mi?

Yahudiler ve Hıristiyanlar -ki kitaplarının başına nüshaların çokluğu ve farklılığı gibi birçok şey gelmiştir-, sünnî olsun, şii olsun 14 asırdır bir harfinde bile ihtilaf olmayan, bir nüshadaki sûrenin yeri diğerinden farklılık göstermeyen, bir ve tek hâle konmuş bir kitaba sahip oldukları için müslümanları kıskanmaktadırlar. Bundan başka âlimleri, resm-i mushafta zâid bazı **eliflerin** ve **lâmların** var olması, birleştirilmesi lâzım gelirken ayrı yazılmış veya ayrılması lâzım gelirken birleştirilmiş bazı kelimelerin varlığı ve nahv, sarf kitaplarında tespit edilmiş imlâ kurallarına muhalif olan buna benzer resm-i Kur'ânî'lerin bulunması dolayısıyla bize imrenmektedirler. Mushaflarda -asırların geçmesine ve ilimlerin ilerlemesine rağmen- bütün bunların bırakılmış olmasını, ilk günden itibaren Müslü-

manların Kitap'larını kuşattıkları kudsiyetin sınırlarına ve peygamberlerinden aldıkları Kur'an nassının -mübtedilere kolaylık sağlamak için bazı tadillere ihtiyaç bulunmasına rağmen- en ufak bir tağyir veya tebdil eli asla uzanmadan nasılsa öyle bırakıldığına delil olarak göstermektedirler.

Bugün biz geliyor -bir gereklilik ve yararı yokken, bilakis bozgunculuk yaparak ve hevaya uyarak- varolan hücceti (delili) ellerimizle zayı ediyor, gelecek asırların önüne şüphe imkânı açıyoruz. Onlardan biri birgün şöyle söyleyecek:

"Bu Kitab'ın bütün asırlar boyunca her türlü tebdilden uzak kaldığına hiç itimadımız kalmadı. Çünkü falanca asırda Kur'an'daki sûrelerin yerleri değiştirilmiştir. Muhtemeldir ki bundan önce de Kur'an'a, bize haberleri ulaşmamış tadiller âriz olmuştur."

Sözün özü, sûrelerin tertibinin tağyiri teklifi ne aklın ne de naklin onayladığı bir tekliftir. Çünkü bu teklif, herşeyden önce müslümanların icmâını bozma bid'atine çağırmakta, Allah'ın yerleştirdiği yerlerden kelimeleri oynatmaktadır. Çünkü teklif, arkasından Kur'an'daki tensik ve tensikin güzelliğinin muhkem bünyesinin mutlaka çözüleceği bir çabalama-
madır. Çünkü bu teklif, Allah'ın hıfzına kefil olduğu Zikr'in (Kur'an'ın) hifzedilmesinde şüphe kapılarını açmaktır.

O halde bu teklife, çağrıya icabet olunamaz. Hiç kimse bu teklifi gerçekleştirmede başarılı olma imkânı bulamaz.

-6-

Son olarak müellif ve eseri hakkında yapılması gerekenler hususundaki görüşümüzü söylememiz kaldı.

Biz, ağızları ve kalemleri bağlayan, din alanındaki münharif kitapların ve fikirlerin müsaderesinde acele eden baskıcı siyaset yanlılarından değiliz. Çünkü bu siyasetin başarılı olmadığını, fitne ateşini söndürmek yerine alevlerini güçlendirdiğini, bu gibi eserleri kaçakçıların esrar aradığı gibi arayan boş işlerle uğraşan kimseleri tahrik ve teşvik ettiğini tecrübeler ispat etmektedir. Hücceti zayıf olan hasmını güçle, zorbalıkla susturmaya çalışır. Zayıflık, ne önünden ne de arkasından batılın gelebileceği İslâmî hakikatlerin niteliklerinden değildir. Ve nihâyet bu siyaset, Kur'anî siyaset de değildir.

Allah Teâlâ, yoluna, hikmetle, meviza-yı hasene (güzel öğütler) ile çağırılmamızı, muhalif kimselerle en güzel şekilde mücadele etmemizi emretmiştir. Sonra Cenâb-ı Hakk İslâm düşmanlarının hiçbir şüphelerini, sapık fikirlerini bırakmamış, Kitâb'ında hepsini kaydetmiş ve ebedileştirmiş, hemen ardından da bütün bunların hükümsüz olduğunu ispat etmiştir. Dolayısıyla kanaatimizce bâtil ehlinin kitapları, bâtili mut-

laka yenecek olan hak ölçülerine vurulmalıdır: Yok olan bir delille yok olsun, ayakta kalan da bir delille ayakta kalsın.

Ele aldığımız bu konuda özel olarak isteğimiz şu açıklamadan bir nüshanın yazara gönderilmesi, buradaki fikirleri okuması ve tedübbür etmesi için kendisine yeterli fırsatın verilmesidir:

Bu durumda yazar ya iyi niyet ve hakkaniyetle ıslah isteyenlerden bir kimse olarak ne zaman kendine apaçık görünürse hakikate ilk uyanlardan ve Kur'ân'ın tertibini Allah'ın tertib ettiği üzere muhafaza edenlerin öncülerinden olacaktır. Eğer içinde bazı şüpheler kalmışsa onları çözmek için hemen ehl-i zikre sormaya koşacaktır.

Veya yazar içinde sakladığı bir amaç ve hevası sebebiyle görüşünde ısrar edecektir. O halde teklifini bırakalım, ona kulak vermeyelim de yok olup gitsin.

Eğer görüşlerini yaymaya, desteklemeye ve sade insanları mügalataları ile sapıtmaya girişirse, o zaman üzerine hakikate ait deliller ordusu gönderir, sapıklıklarının üstesinden geliriz. Gece (karanlık) âyetini (delilini) siler, gündüz (aydınlık) âyetini (delilini) gözle görünür kılarız.

Her hâlükarda biz, Kitûbullah'da bir şeyi tebdil etmeyi murad edenleri gözetlemeye, denetim altında tutmaya devam edeceğiz.

Vallâhu gâlibun 'alâ emrihi,

Ve's-selâmu 'alâ meni't-tebea'l-hudâ,

Ve lillâhi'l-hamdü ve'l-minne...

MÛSİKÎ VE İNSAN

Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER

Mûsikî, güzel sanatların, kulağa hitabeden bir dalı, en önemlilerinden biri, çok güçlü tesiri olan ve aynı zamanda ses üzerine kurulmuş bir sanat ilmidir. Bu sanat, fertlerin ve toplumların hayatında önemli bir rol oynar ve insanın fıtratında bulunan tabii bir ihtiyacıdır. Onun manevi duygularını, acı ve tatlı hatıralarını dile getirir.

Mûsikî, lezzetlerin en büyüklerinden olup, işiten ve dinleyenlerin kalplerine neşe ve sevinç verir. Dinleyenin organlarını titretir, nefisini dinlendirir, sinirlerini rahatlatır. Kederlerini unutturur, zihnini açar ve huyunu yumuşatır.

Güzel ses, kanın damarlarda aktığı gibi, vücuda yayılır. Güzel sesle, kan berraklaşır, nefis gelişir, kalp dinlenir. Çünkü mûsikî; organları yormadan elde edilen bir lezzettir.

Annenin ağlayan çocuğuna ninni söylediğinde, çocuğunun sesini kesmesi de, çobanın kavalını çaldığında, koyunların hepsinin ota koşması da; sürücünün söylediği güzel nağmelerle develerin hızlanması da söz konusu mûsikînin etkisindedir¹. Savaşta askerler de güzel mûsikî nağmeleriyle ölme koştaktadır².

Beste ve mûsikînin yapılması ve icrası, insan duygusunun bir ifadesi olduğundan, nefis mûsikîden gıdalanır, onunla neş'elenir, sevinir ve canlanır. Bundan dolayı nefis mûsikîye ilgi duyar.

Toplumda, insan hayatının bir yansıması olan mûsikî, sonsuza kadar giden hayatın gelişme dönemlerini de canlandırır. Aynı zamanda mûsikî, maddi ve manevi olarak çeşitli yönleriyle, insanın yaşadığı ortam ve çağı canlı bir şekilde aktarır. Genel olarak şarkı ve türkû, mûsikîden ayrı düşünülmeceğine göre, bu, Araplarda da böyledir, çünkü bunlar-

1. İbn. Haldun, *el-Mukaddime*, Çev.: Zakir Kadiri Ugan, II/423-437, MEB, İstanbul 1991.

2. A.g.e., II/4.

dan herbiri organik olarak birbirine sıkıca bağlı olduğundan, birbirine etki etmekte ve birbirini tamamlamaktadır³.

Müzikî, insanı varlıktaki en yüce kudrete, onu tanrısal varlığına yaklaştırır. İnsanın kendisi de âhenk ve melodiden yapılmıştır. Âhenk ve melodi ezelden beri insanda vardır ve insan ruhunda yankılanıp gidecektir. Müzikî, düzenlilik kurallarına dayanmaktadır. İnsanın kelimelerle anlata-mayacağı duygu ve düşüncelerini güzel seslerle anlatmasına yardımcı olur. Bu bakımdan müzikî bir dildir⁴.

İnsan; hayvanlar, kuşlar, böcekler ve türlü tabiat olaylarından çıkan ve çeşitli anlam taşıyan tabii sesleri de düşünecek olursa, ortaya bir âhenk (armoni) topluluğunun çıktığını görür.

Tabiat, tümüyle bir âhenk, bir düzen ve ritimdir. Tabiattaki bu armo-ni, kendiliğinden müzikîyi meydana getirmiştir. O halde kısaca, tabiatta bir armoni ve buna dayanan bir müzikî yaratılmış ve vardır. Çoğu zaman duygulanmak, dinlenmek, baskıya uğramış düşüncelerimizi boşaltabil-mek için, tabiatta koşuyor, daha doğrusu kendimizi onun içinde bırakıyo-ruz. Onu sadece gözlerimizle seyretmiyoruz, kulaklarımızla da dinliyoruz. Göz, kulak birleşimi olan bu algılar, uhumuza ulaşıyor, yerine göre son-suz bir evren içine dalarak kendimizi adeta kaybediyoruz. Tabiat bir bü-tündür. İnsan da onun bir parçası olduğuna göre, ondaki âhenk (armoni) insanda da vardır. Ruhi hayat, insan armonisinin en önemli elemanıdır. Bu eleman düzenli olduğu sürece, insan günlük yaşantısı içinde âhenkli, çevresine uyumlu ve başarılıdır. Zamanla davranışlarımızdaki bozukluklar, çevrenin olduğu kadar, kendi dikkatimizi de çekiyor. Ruhi armonimizde olan bu bozulma olayının anlamı ve nedeni ya içe, ya da çevreye aittir. Öyleyse müzikî dediğimiz tabiatın tabii armonisini dile getiren bestelerle, bozulan bu insan armonisi niçin düzeltilmesin? Müzikî, gerçekten insa-nın ruh dengesini tekrar yeniden kurabilen, onu armonileştiren ve çevresi-ne gereği gibi, uyumunu yeniden sağlayabilen bir araçtır. Özetle müzikî; kaynağını tabiattan alan, sadece bir düşünüş değil, aynı zamanda düşün-dürücü niteliğini de taşıyan Allah'ın bir şifâ (tedâvi) aracıdır diyebiliriz⁵.

Biz bu makalemize; "Müzikî ve Hayat", "Müzikî ile Tedavi" konula-rında, birbiri ile ilgili olan Almanca iki kısa metnin çevirisini ekliyerek sunuyoruz.

3. Dr. Şahane Ali en-Naîr, "İslâm'a göre Ses ve Müzikî Sanatı", Çev: Yrd. Doç. Dr. Ruender, Dr. Adem Akın, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXIII/188, Ankara 1992.
4. Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İstanbul 1995, s. 13.
5. Ruhi Kalender, "Ruh Hastalıkları Tedavisinde Müzikî", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Der-gisi, XXXI/271-281, Ankara 1989.

I- MÜSİKİ VE HAYAT*

(1918)

Yazarı: August HALM

Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER

1- Müzik ihtiyacı her zaman olmuştur ve muhtemelen her zaman da olacaktır; müziğin ihtiyaçtan, yani dans, yürüyüş, iş ve aşk şarkılarıyla doğmuş olması ihtimal dahilindedir.

2- Bu anlamda, müzik gerçek sanat olarak yaşamın içinden çıksa da, yaşamın bunu her zaman sağladığı da söylenemez, özellikle kullanılabilirlik derecesini bir kalite işareti olarak göremeyiz. Bu hususun herkesce açıkça görüldüğü bir duruma işaret etmeye müsaade edilirse, vals hatırlatırım. Vals' yapmaya çok uygun, ama hakikaten adı melodileri kim hatırlamaz. Buna karşılık, kolaylıkla vals yapılabilecek güzel melodilerin de olduğu (bazıları böyle bir şeyi hoş karşılamasa da) doğrudur: Berlioz'un "Faust"unda hayaletlerin dansına işaret ederim, Gluck da bize bir örnek vermektedir. Yani söz konusu olan valsın seviyesi değildir ve daha asil hareket biçimleri için de aynı şeyin geçerli olduğunu görüyoruz. Yürüyüş için çok uygun olan bir şarkının, bundan dolayı ile de iyi bir şarkı olması gerekmez. Ama olabilir de: Ancak o halde dahi, kalitesinin uygulamada ikinci derecede ehemmiyeti haiz bir şey olup olmadığını kendimize sormak durumundayız.

3- Bu soru kesin olarak cevaplandırılması mümkün olmasa da, bizi düşündürmektedir. Her hâlükârda ihtiyaç müziği ile gerçek sanatsal müzik arasında gerekli olan bağın olmadığını gördük ve bu eksiklik iki taraflı iradenin, yani yaşam ve sanat iradesinin kısmen birbirine düşmanlığı, kısmen lakaydisi ve kısmen birbirinden kopması şeklinde görülebilmektedir. Buradan hareketle, keza olası bir dostluk da bir tesadüf olarak görülmektedir.

4- Gezginci kumpanyalar sanatsal kültür gibi bir şeye ulaşmaya çalıştıklarında ve kısmen buna sahip olduklarında, bilhassa alçakgönüllülükleri ve sınırlamaları ile kültür iradesi için gerekli olan sağlıklı seçim kuralı uyguladıklarında, yani sadece sağlıklı ihtiyacı kabul ettiklerinden kendi ihtiyaçlarının artık seçkin olarak tanımlanmasında mutabık olsalar da (yoksa bir çok hususta anlaşamamaktadırlar), yani gezginci kumpan-

6. Bu makale, Almanya'da, Duisburg Şehir Kütüphanesinde bulunan "Von Form und Sinn der Musik (Müziğin Anlamı ve Şekli) adlı kitabın 240-244 sayfelerinden alınmıştır. Kitap, 1978'de Wiesbaden'de basılmıştır.

7. Vals: Alman menşeli, Türk Müziğinde Semâî usulü ile yazılan, üç zamanlı, döneltil ve figürlü kıvrak dans (Çev.).

yalar bu hususta rekabet halinde olsalar da, yukarıdaki izahattan sonra, bir hatada mutabık olduklarını ifade ederiz. Ama bizim için daha önemli olan, kültür kelimesini kullanmaları ve böylece onu uygulamasalar, hatta uygulayamasalar bile fikri bir ölçeği kabul etmeleridir. Bunda bilinmeyen bir tanrı için bir süre hiç veya gelişigüzel kurban sunacakları bir sunak taşı yapan, ama ona kurban vermeyi veya bir kurban yeri hazırlamayı yükümlülüğünü hisseden şehirlilere benzemektedirler.

5- Müzik sanat olarak bir kez dünyaya gelmiştir ve onun ışığına karşı gözlerini kapatmak artık mümkün değildir, yoksa bu, bilhassa bir Alman için, bir görevi unutmak demek olur. Almanlığa kanlı bir şekilde hücum edildiği zamanımızda neyin Alman olduğunu birçok kişi tanımlamaya çalışmaktadır ve tabiiyle bu soruya değişik cevaplar verilmektedir. Biz bunları çoğaltmak istemiyor, ancak Gieschen'in sözünü tekrarlamak istiyoruz: "Alman olmak bu kadar pahalıya mal olduğuna göre, bundan böyle herhalde herkesin nezdinde değeri yüksek olacaktır." Müziksiz bir Alman Ulusunu düşünemeyiz (ancak sanat ve fikri güç olan müziği kastediyorum) ve müzikte Alman Ulusu liderliği elde etmiştir. Bu bakımdan, Alman sözünün içeriğini değişik şekillerde görenlerin de müştereken yukarıda sözü edilen görevi kabul edecekleri kanaatindeyim.

6. Müzikle gerçek bir ilişki, onunla fikri dostluk bugün için fevkalade zor, birçok durumlarda ise hiç mümkün değil. Belki iyi liderlerimiz var, ama çok azı onun hakkında birşey biliyor; birçok iyiniyetli arabulucular var, ancak bunların bir liderin meziyetleri olan kesin kararlılıkları, içgüdüleri veya içgüdülerinin güvenilirliği yok; bunların dışında, incelikleri keşfedebilen ancak bütün zorunluluklara karşı kör ve sağır olup bunları hiç algılayamayan ve olsa olsa bir nevi fikri iz sürücü olarak tanımlayabileceğimiz nüans kâşiflerimiz var; ve nihayet (bu tiplerin ara kademeleri ve karışımları bir tarafa) verdikleri zararın kötü niyetten mi iyi niyetten mi olduğunun artık önemi olmayan gevezeler ve çığırtkanlarımız var. havariler gibi soruyoruz. "Kim bu durumdan mutlu olabilir?"

7. Birçok kişinin tavsiye ettiği gibi müzikle saf ruhsal ilişkimizle bir hüküm vermekten kaçındığımızı; tekrar ihtiyacın nufuzu altına girdiğimize ve sanatı bir bakıma biyolojik olarak algıladığımızı işaret etmemiz gerekmez.

Ama sanatın karşısında da inkar edilemez şekilde karakterimizin ve hayata bakışımızın bir parça etkisi olacaktır; ruhsal ve fikri dostluklarımızı seçerken, zorunlu olarak onlar da söz sahibi olacaklardır. Geniş kitlelerin kabullendiği şey, ona zorunlu olarak iştirak etsekde, bize yakışmaz: Bugünkü konserlerde iyinin yanında kötünün, asilin yanında adinin, müziğin yanında müzik dışının, sanatın yanında altsanatın durduğu gelişigüzel bir karışım. Bir seferinde, içinde tanınmış isimlerin bulunduğu yeni bir orkestra organizasyonuna plan ve amaçları hakkında bir haber hazırla-

mak maksadıyla müracat etmiş ve peşinen esasta plan ve yön yokluğunu belli eden bir cevap ve de bunu sanki bir avantajmış gibi vurgulamalı olarak almıştım.

Muhakkak ki herşey herkesin hoşuna gitmez; ancak çok azı bir yönde gitmek istiyor veya bir yöne karşı çıkıyor. Kanaatimece, Müzik adı altında, bir ad altında toplanması mümkün olmayan şeyler yapıldıkça, "hiçbir şey gerçek olmayıp herşey mübah oldukça" ulus bölünecek ve ruhsal ihtiyaca göre gruplar oluşacak ve ayrışacaktır.

8. Karakter ve hayata bakıştan söz ettim, yani "ihtiyaç" ile aralarındaki farkı gösterebildiğimi umduğum gereksinimleri yaşamın bir parçası olarak görüyorum. Yaşam kelimesinin sanatla birlikte kullanımında tekrar tekrar görülen yanlış anlamalar nedeniyle burada bir süre daha kalacağız.

Doğrusu sanatın yaşamın içinde köklenmiş olması gerektiğinde herkes mutabıkmiş gibi görünüyor. Gerçekten bu söz, çok anlama gelip hemen hemen hiçbir şey söylemediğinden, birçoğu için uygundur. Ama açık olmaya ve rengini belli etmeye zorlanırsa, yine aynı açıklıkla ya yanlış veya sözünü etmeye değmez bir lapalis gerçeği olduğu görülecektir.

9. Richard Strauss, diğerlerinin yanısıra, evcil sahnelerin birbünü takip ettiği bir Sinfonia domestica'yı yazmıştır. Aile hayatı: Bu da muhakkak ki yaşamın içinde köklenmiştir.

Anton Bruckner bize, içerik anlamında her yoruma kapalı senfoniler hediye etmiştir. Yani burada "sanat için sanat" söz konusudur ve bunu bazıları yaşama yabancı ve hatta bir nevi asalaklık olarak görmekteyler. Ama sanatsal yaşam gücünün nerede olduğu, gerçek ruhsal besin ve hazın nereden aktığı hususunda müzik insanlarının şüphesi yoktur. Bir yanda günlük hayatın verdiği intibaların bolca baharatlanmış olsa da donuk bir karışımı; nahoş, yaşamdan mahrum, belki yaşamla alay eden, ancak yaşam tarafından alay edilmeyi hakkeden bir siliyet - bu tarafta ruhun kendi gerçek yaşamı. Asalak bitki banzetzemimize dönelim ve kendimize, acaba sanatın kendisinin bu nevi ev senfonileri ile hayatın içinde otlakçılık yapmakta olup olmadığını soralım? Gayet tabii buna karşılık, burada yaşamın ileri sürdüğü talepleri ile sanata zarar verdiği ve onun öz-suyunu kuruttuğu söylenebilir. Ama sanata olan inancın tükendiği yerde, o beyhude ve yaşamla teması sayesinde kendini haklı göstermeye çalışan ancak bütün sarfedilen emeklere rağmen faydasız olan faaliyet doğmuştur. Bilgili ve güçztlü iradeli insanların böyle faaliyetlerden nefret etmeye başlamalarını iyi bir işaret olarak görüyorum; bu nefretin örneklerini Kurt Hiller'in yayınladığı "Ziel" de de görüyoruz, ancak şu varki o kendini genelde de sanat düşmanı olarak görmektedir.

10. Bir sanat, ki bize yaşam verir; bir diğeri ki yaşamdan doğar (biz ona ihtiyaç sanatı dedik); bir diğeri, ki hayatı süsler; yine bir diğeri ki yaşamı çeşitlendirir ve belirler; bunların herbirinin herhangi bir şekilde yaşamla ilişkisi vardır ve herbiri şu veya bu anlamda onun içinde köklenmiştir. Bu şekilde Sözlün içeriksizlik ve değersizliğini ispatlamış olduğum kanısındayım.

Tekrar ilk çelişkimize dönelim. Bir ihtiyaç sanatının varlığını kabul etmiş ve bir sanat gereksinimini arzulamıştık. İhtiyaç halinde emreden yaşamdır, fikri gereksinim ise yaşama hükmedenlerdendir.

Karakterim yaşamımın şeklini belirler ve yaşamımı hizmetine verdiğim tarafından belirlenir.

Burada ve başka yerde de temas noktalarında bir iki güç bizim için kavga edecek ve şu soruda karar vermemizi isteyeceklerdir: orada nereye kadar birlikte olacaksınız ve burayı ne kadar ciddiye alıyorsunuz? Ve arkadaş ile arkadaş arasında da gerilim doğacaktır. Zira birinin sanata iştirak etme talepleri diğerrinin savunmasıyla sürtülecektir. Tekdir ile çok şey elde edilemez; ama gizli tekdir bile öyle birşeyi hissedeni senden uzaklaştırır. Demekki bir birliğin huzuru için özellikle ihtiyaç sahasında tehlikeler yatmaktadır ki ona aynı sahada değilse, aksine daha çok, müşterek manevi ihtimam ile tehdidin zararsız hale getirilebileceği gereksinimler sahasında karşı konulabilir. İzinli ve yasak olan yürülüş ve dans şarkılarının bir listesini yapmayı düşünmek bile caiz değil. Fakat müşterek manevi çalışma içinde olgunlaşan bir müşterek manevi stil, belki sanat ve ihtiyaç arasında artık tesadüfi olmayan bir dostluk ilişkisi oluşturabilir.

11. Acaba çalışma ve stilde böyle derin bir ortaklık mümkün müdür? Hayır bir birlik içerisinde bu olasılığı şüpheli görmüyorum, bilakis birliğin gerçekliğini onunla ölçüyorum.

Yani acil olan, halktaki kötü gargaşanın dağılması ve birbirine ait olanların birbirlerini bulması ve diğerrlerinden ayrılmasıdır. Bir yürüyüş birliği tercihan yürüyüş için mevcutsa, bu talebi yerine getirmez veya çok az getirir ve manevi konularda müşterek gayretler pek birşey elde edemez. Ama eğer bir birlik için yürüyüş sadece tembellikten, uygar can sıkıntısından kaçışın önplanda görünen bir işaretiyse, ve birlik gerçekten birbirine ait olanları kapsıyorsa, o zaman müşterek bir manevi hayat, yabancı tavsiye olmaksızın, zorunlu olarak oluşacaktır. tavsiyeye en fazlasından dış mukavemetleri aşabilmek için ihtiyacı olacaktır ve müziksel yaşam açısından bunları daha önce belirtmiştim. Yani gerekli olan, kaostan doğan ve sonra kaosu besleyen bütün müesseselerden ayrılmasıdır.

12. Manen birbirine uyanların oluşturduğu bir grup, ancak kendi sorumluluk duygusu altında çalışabilir. Üzerine düşen, gayret etmek ve seç-

mektir, ama aramalıdır, zira alenen sunulanlar arasından seçim yapmak yeterli olmayacaktır. Nadiren oluşan şanslı durumlar bir tarafa, muhtaç olduğu faal sanatçıları gereksinimleri için aramalı ve istihdam etmelidir, ancak bu pratisyenleri lider yapmamalı; ve de müzisyeni ona müzik lideri olarak sunacak tesadüf de yine kendisi algılayabilmelidir.

13. Manevi süjeyi kendi sorumluluğunda seçmek, sanatsal eğitim ve fikir gerektirir. Ama eğer bir liderimiz yoksa, onu nerede kazanabiliriz? Tehlikeli çıkmaz sokakların ayrıldığı dar bir yol var. Müzik kendisi konuştuğu, yasalarını ifşa ettiği veyahut yasalarını aradığı zaman onu çok iyi hissediyoruz ve aslında herkes ondan birşey seziyor; ve onu herhangi bir amaç için, mesela tasvir veya ikna veya ruhsal tesir amacı için kullanılan veyahut kurala uygun ve geçerli olanın yerine maceranın arandığı müzikten ayırabiliyoruz. Müziği birbirleriyle bağlantılı bir kurallar bütünlüğü, böylece bir nevi manevi tür ve gerçek mevcudiyet olarak gördüğümüzde; berhalde hepimiz, bazılarının en büyük, en derin ve zengin komponist, bazılarınınsa eskimiş ve modası geçmiş bir öğretmen olarak, ancak ne kadar değişik yorumlansa da ortak noktada en büyük kural koyucu ve öğretici olarak gördüğü Johann Sebastian Bach'ı düşünürüz (tabii eğer böyle bir şeyi düşünebilme seviyesindeyse). Yaygın ve fırtınalı belirsizlikten kurtulup, sukunetin ama onun yanında ciddiyet, disiplin ve çalışmanın hakim olduğu emin bir limana sığınmak için bir kez Bach'ın müziğine konsantre olmayı, daha soğrusu sırf Bach sayesinde müziksel varlığın idrakine varmayı mümkün ve doğru olarak görüyorum, zira bugün de bu hususların en iyi onun sayesinde kazanılabildiği kanaatindeyim. Onun sayesinde güçlenmiş olarak, ancak o zaman başka ve emin olmayan diyarlara gitmeye cesaret edilebilir, güzellikler için açık görüş ve gücü, rüzgarın ve havanın kaprislerine karşı metaneti kazanır.

14. Ancak bu, geçici bir süre için dahi olsa, dünyadan kaçıştır ve böyle bir şeyin müşkülâtı vardır. Ve burada tekrar günümüzde yaşayan bir lider sorunu ortaya çıkmaktadır. Biz bunu daima tepemizde dolaşan, ama yaşamımızda çok seyrek, belki bir kez, belki de hiç cevaplanmayan asıl hayati sorun olarak görüyoruz. Lideri dört gözle beklemek ve ona hazır olmaktan başka birşey yapamayız. Uzmanlar muhakkakki vazgeçilmez kişilerdir, ancak oldukça alt sıralardadırlar, devamlı onların çevresine bakarak bakışlarımızı aptallaştırırsak, lider sessiz, görülmenden ve çağrıdan yanımızda geçip gidebilir. Ben burada isim vermekten çekinmek istemiyorum. Gustav Wyncken gibi doğuştan eğitimci biri müzikte de olsa çalışkan bir müzisyeni, gerçek bir lideri işe alsın, ama bir Paul Vetter'i değil, bir Nikisch'i veya Max Reger'i ve de Richard Strauss'u da değil.

15. Alman dirayetinin temeli olan iyi düşünülmüş donanımlar, uygulayanların göreve olan sadakatları aynı zamanda sarsılmaz görünen vasatlığımızın da nedenidir. Zira üst seviye ihtayç sahipleri için biz, değer

yönünden düşmanlarımızdan on misli ilerde de olsak, çıldırtacak derecede çok vasat bir ulusuz ve halen bir şeyi öğrenmedikçe öyle kalacağız: Teşhis ettiğimiz lideri bağrımıza basarak kabul edeceğiz.

II- MÛSİKÎ İLE TEDAVİ*

*Yazarı: Sandalen mit Wuifing von Rohr
Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Ruhi Kalender*

Dünya Sestir

"Başlangıçta söz vardı ve söz Tanrıyla birlikteydi... her şey O'nun aracılığı ile var oldu... hayat ondaydı ve hayat insanın ışığıydı. Ve ışık karanlığın içerisinde parlak ve karanlık onu yenemedi" Yahya İncili bu etkili sözlerle başlar.

Tanrısal bilincin enginlerinden yaratıcı güç yükseldi ve kendisini diğer her şeyin oluştuğu sözün ve evrensel müziğin sesi olarak dile getirdi.

Doğu'da ya da Batı'da olsun, her dönemde bütün kültür çevrelerinde benzerini bulmaktayız.

*Ey Allahım, ruhunu musikî nağmelerinin
aktığı kutsanmış o yere götür,
gizemli ufkunun üzerine çık,
ey cesur ruh yukarıdan gelen müziği dinle .*

Mevlâna Rumi

Hakikat, gerçek sözle tanınır, Tanrının ululuğu ancak gerçek sözle övülür. Shabd Dhun ya da ses aktışı hem gerçek bilgi hem de meditasyondur, ancak yine de bu tasvir edilememektedir.

Gura Nanak

İnsan yalnızca ekmekle yaşamıyor, aynı zamanda Tanrı'nın ağzından çıkan her bir sözle yaşıyor.

Söfîler, sözün Hintli Nada ve Bani'de, Sih'li Naam ve Shabd, Kalam ve Nida-i Asmani'de Pisagor'un etkilediği alanın müziği ya da mistik Teosofi öğretisindeki sessizliğin sesi olduğunu söylerler.

8. Bu makale, Almanya'da, Duisburg Şehir Kütüphanesinde bulunan "Einklang Heilen mit Musik" (Ahenk-musikî ile Tedavi) adlı kitabın 13-16 sayfelerinden alınmıştır. Kitap, 1995'de Münih'de basılmıştır.

Öz, iç sözün sesi ruhla onun tanrısal kökeninin arasında bir köprüdür.

Öz müzikî, insanı geldiği ve doğma hakkına sahip olduğu ve asıl yaşam amacını oluşturan birliğe götürebilir. Bu müzikî en içten ve bilinçli bir ruhla algılanabilir ve dolaysız olarak dinlenebilir.

Yapay müzikî âletleri ise, iç (öz) Müzikî, yüzeysel olarak dinletmek, hissettirmek, bilinçli insan olmanın mucizesini hatırlatmak, yaratan ve bütün yaratılanlar arasındaki uyumu sağlamak için, bir deney olarak ortaya çıkmıştır. Dış yapay müzikî kaybolan bir cennetin güzelliğini, bütün canlıların barış dolu ve dinamik birliğini hatırlatmak için bir deneydir (sınavdır.)

Bestelediğimiz, çaldığımız ve dinlediğimiz müzikî canlıysa, meditasyon açısından uygun, yani ruhsal, manevi amacına ulaşmışsa, uyumlu, canlı ve olumlu sonuçlar vermişse, o müzik bizi, gizemleri çözülmesi gereken hayatın büyüğünden haberdar eder.

Müzikî bizi neşelendirir, etkiler, sarsar, bizi küçük dünyamızın içinden alıp, bütün yaratılışın mucizevi birliğinin içine, uyuma götürür. Doğru müzikî, bize ruhumuzun, sesin mükemmel temel yasasıyla olan yürekten bağlılığın bilincini ve Tanrı'nın neden olduğu sevgiyi ve gücü verir.

Müzikî, sezgisel anlayışı; ruhsal ve bedensel iyileştirmeyi sağlar.

Alman romantizmi'nin şairlerinden Joseph von Eichendorf (1788-1857), yaşam boyunca ve bütün dünyada işitilen, şarkı dinlerken karşılaşmak zorunda kaldığımız "büyülü söz" den söz etmiştir.

Canlı, coşkulu müzikî, bize anlaşılmaz bir şekilde, bizi mutlu kılan, iyileştiren, yücelten, bilincimize varduran gizemlerle dolu ülkelerin kapılarını açan büyülü bir söz gibidir.

Dünya bir sestir. Bütün yaratılış bu ilk tek sestem olmuştur. İnsanlar eskiden beri gökyüzü tabakalarının evrensel olarak geçerli olan uyum yasalarına göre oluştuklarını biliyorlardı.

Yunan düşündürü, matematikçi, mistik ve müzisyen Pisagor, hastalarına çeşitli musikîler dinleterek uyutuyordu. Bunun sonucunda, müzikînin terapi (tedavi) gücünü buldu ve bir dizi hastalıkların bu yöntemle tedavisi için reçeteler yazmış (ne yazık ki bütün bu somut bilgiler günümüze kadar ulaşmamıştır. Onun sadece bunları yaptıklarını bilmekteyiz.) Tıbbi tedavi için Homer'in (M.Ö. 8 yy.) Odyse ve İlyada destanından hastalara seçtiği şiir parçalarını da yazmıştır. Pisagor'a göre müzikî ve matematik yasaları arasında, matematiksel orantılar ve müzikî uyum arasında do-

laysız ve değişmez bir ilişki vardır. Pisagor'un bizzat kendisi o dönemdeki Yunan müzikini yedi ses türü ile bir deney yapmış ve şu sonucu bulmuş; bu yedi ses türü insanda farklı ruhsal, psikolojik durumlara neden olmaktadır. Müsikinin insan üzerindeki ruhsal etkisini önemle vurgulayan, tarihte çarpıcı örnekler bulunmaktadır.

Pisagor'un bir öğrencisi olan Empedokles (M.Ö. 480-430) eve kaba güç kullanarak giren bir adam tarafından kılıçla tehdit edilen konuğun olduğu bir evin sahibinin, Anchitus isminde birinin hayatını, o sırada çalışan müsikinin makamını değiştirerek kurtarmış.

Eski Yunan Sağlık Tanrısı, bugün dahi tıp mesleğinin dayandığı, Yunan doktorlarının atası olan Tanrı Apollon'un oğlu olan Askeliop, hastaların yanında yüksek sesle trompet çalarak siyatik ve diğer damar hastalıklarını iyileştirmiştir.

Alman gökyüzü bilimcisi düşünür Johannes Kepler (1571-1630) bütün dünyada geçerliliği olan müzikal yasalara bağlı olan bir dünya uyumundan söz etmektedir.

Müsikî düşünürü Rudolf Haase, Kepler'in yasalarını yaklaşık şöyle yorumlamaktadır:

Kepler'in uyumla ilgili görüşü, işitme duygusunun özelliği ve müsikinin esas yasaları ile bağdaşabilen bilimsel olarak kanıtlanabilen yasalara ve yöntemlere dayanmaktadır.

DİNİN NESNELLEŞMESİ

Arş. Gör. Dr. Niyazi AKYÜZ

İnsan, bir toplum içinde yaşar. Yaratılışının gereği olarak toplumdaki diğer kişilerle ilişkiler kurar. Çevresinden aldığı ve kalıtımla getirdiği özelliklerin etkisiyle varlığına bir anlam biçer ve bu anlama göre hayatta gerçekleştirmek istediği amaçlarına uygun olarak toplumda çeşitli faaliyetlere girer. Bu faaliyetler sayesinde kendisini evrendeki diğer canlılardan farklı bir hayat alanının belirsizlikler yumağının içinde bulur ve insan, hayat alanındaki bu faaliyetlerini belirli olmayan, zamanını kestiremediği bir kesitte yürütmektedir. Şu halde insan, varlığının gereği olarak hayat yolculuğuna, belirli bir alanda bazı faaliyetleri yürütürken, bu faaliyet alanını kendi gayretiyle genişleterek devam etmektedir.

Diğer taraftan insan, bu belirsizlikler yumağı içinde kafasını toparlamaz, geçmişini değerlendiremez, geleceği tasarlayamaz, hasılı olayları bir anlam bütünlüğü içinde sınıflandıramaz, bilincinde onları belirli bir yere yerleştiremez, hayatına istikrar kazandıramaz. Ne varlığına anlam kazandırabilir, ne içinde yaşadığı topluluğun varlığını devam ettirmesinde zorunlu olan örf, adet, davranış tarzı, düşünce tarzının nirengi noktalarını oluşturabilmek için gerekli olan bir "kültürel sistem" meydana getirebilir ve çağlara damgasını vurabilmek için bir "medeniyet" oluşturabilir. Dolayısıyla insan bu belirsizlikler içinde belirlilikler yaratma faaliyetine girer. Onun hayat macerası kısaca olaylara, evrene ve içinde yaşadığı topluma belirli bir anlam verme sürecinin ifadesidir. Bu anlam doğrultusunda bir hayat anlayışına sahip olarak bireysel ve sosyal bir kişilik imal eder. Bu süreç, insanın hayatı boyunca devam eder. İnsanın bireysel ve sosyal kişiliği arasındaki irtibatı, insanın benimsediği değer ve davranış kalıplarının toplumsal ilişkiler sistemindeki kurumlaşmış şekli de diyebileceğimiz kültür sistemi kurar. Ama kültür haline gelinceye kadar insanın, farklı muhtevaya sahip faaliyetlerinin bir "nesnelleşme"* süreci vardır. Bu

* Dinin Nesnelleşmesi, bu makalede, herhangi bir dinin, topluma yerleştirdiği değerler, semboller, davranış kalıpları vasıtasıyla yaygınlaşan, mevcut toplumdaki bireyler tarafından benimsendiği gibi, nesilden nesile aktarılarak hem toplumsal yapının, davranış tarzlarının devamını sağlayan süreç (oluşum) anlamında kullanılmaktadır. Kültüre malolme de aynı anlamda kullanılmaktadır.

"nesnelleşme" süreci içinde dinin çok "özel" bir konumu vardır. Bu çok "özel" konumu, onun tarih boyunca insanların hayatını etkileyebilmesi, dolayısıyla insanın bütün faaliyetlerinin kültür haline gelmesinde önemli bir rolü olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da din sayesinde insanın, alemde anlam veremediği ve kendine izah edemediği bazı önemli olayların anlamını izah etmeye talip olmasıyla gerçekleşmektedir.

Dinin nesnelleşme sürecinin anlaşılması, onun hem toplumsal yapılara kolayca nüfuz etme mekanizmasının, hem de dinin insan için ifade ettiği anlamın kavranması açısından çok önemlidir. Genel anlamda Dinler Bilimi, özel anlamda Din Sosyolojisi açısından dinlerin nesnelleşme süreci, hem dinin insan için hangi anlama geldiği, bir başka ifadeyle dinin, insan hayatı içinde hangi mevkii işgal ettiği, hem de dinlerin insan hayatına, dolayısıyla toplumsal yapılara hangi usul ve kanallarla nüfuz ettiğini anlamak bakımından önemlidir. İslam'ın da ferdi bilinçten çıkıp nesnel hale gelme süreci ve bu süreç içinde kullanıldığı usuller ve kanalları anlama ve açıklama teşebbüsü, gerek Dinler Bilimi, gerekse Din Sosyolojisi'ne bir katkı sayılabilir. Şu halde bizim bu makaledeki amacımız, dinin "nesnelleşme" sürecini anlama ve açıklama yoluyla böyle bir katkı sağlamak, daha sonra da İslam'ın ilk dönemindeki dini mesajı ile toplumun yapısı ve kültürü arasındaki karşılıklı ilişkiyi ele alarak İslam'ın nesnelleşmesi konusunda bazı ip uçlarını yakalayabilmektir.

İNSANIN ALEMDE VE TOPLUMDAKİ YERİ

"İnsan, toplumsal bir varlıktır" sözüyle sosyolojik bir araştırmaya başlamak bir adet olmuştur. Bu kalıplaşmış eylemin muhtevası, bir gerçeği yansıtmaktadır. Bilindiği gibi "toplumlar" halinde yaşamak sadece insanlara mahsustur. Hayvanların oluşturduğu "çokluklar", sürü halinde yaşamayı ifade etmektedir. Oysa toplum halinde yaşama, "bilinçli" beraberlikleri ifade eder. Her ne kadar insan, nerede, ne zaman, hangi aile, kent, ülke, millet ve toplum içinde doğacağını kendi seçememekteyse de, doğumuyla birlikte başlayan süreç ve nesnel gerçeklikler, onun uzun hayat yolculuğunda, bu "bilinçli" beraberliklerin karmaşık oluşumunu içine alan bir sahnede oynanan hayat oyununun aktörlerini teşkil etmektedir. Bu bilinçlilik durumu, aynı zamanda onun, belirli amaçlarla ve diğer insanları da dikkate alarak davrandığını ifade etmektedir. Zaten toplum, insan bilinci ve davranışları tarafından biçimlendirilen bir gerçekliktir. İnsandan ayrı ve onun bilinci tarafından biçimlendirilmemiş hiçbir toplumsal gerçeklik mevcut değildir. İnsan da toplumun yapısal unsurlarının etkisine tabidir. Yani insan ve toplum arasında karşılıklı bir etkileşim ilişkisi vardır. Fakat toplumla fert arasında bir fark vardır ki o da şudur: Toplumun ferdin varlığından ayrı bir yapısı vardır ve ferdin yaşam süresi sınırlı, belirli bir zamana mahsus olduğu halde toplum, fert doğmadan önce de mevcuttur ve öldükten sonra da var olacaktır. Şu halde toplum sürekli olduğu halde ferdin varlığı sürekli değildir. Fakat toplum, varlığı-

nı fertlere borçludur. Çünkü fertlerin davranış kalıpları ve bu kalıpların arasındaki benzer veya aynı fonksiyonu icra eden değerlerin, toplumun çoğunluğu veya etkili güce sahip olanlar tarafından uygulanması ve benimsenmesiyle insanlar arasındaki ilişkilerin bir düzeni oluşur. Bu düzen sayesinde toplumsal yapılar devamlılık, üyeleri üzerinde etki ve kimi zaman da baskı yapabilmeye niteliği kazanırlar. Belirli bir toplumsal düzen oluşuktan sonra ferdin varlığı toplumsal düzenin çeşitli unsurlarının etkisine tabi olmaya başlar.

İnsanın, biyolojik alemde özel bir mevki vardır. Bu özel mevki, onun, hem kendisiyle, hem de alemle ilişkisinde ortaya çıkar ve doğumundan itibaren izlenebilir. Son derece gelişmiş bir organizma ve önceden yönü belirlenmiş güdülerle dünyaya gelen hayvanlardan farklı olarak ve biyolojik yapısının gereği insan, "eksik" olarak dünyaya gelir. Dolayısıyla onun insan olma süreci, doğumundan başlayarak hem fizik, hem de toplumsal dünya ile etkileşimi esnasında gerçekleşir. Hayvanların dünyası, gelişmiş bir organizma ile dünyaya geldikleri için, önceden kendileri için hazırlanmış, yani "programlanmış" bir dünyadır. Ama insan için hazırlanmış bir dünya yoktur. O, -kendi biyolojik tamamlanma sürecinde başkalarına muhtaç olma durumu dışında- herşeyi kendi hazırlamak, yani kendi dünyasını kendisi oluşturmak zorundadır.¹

İnsanın alemle ve kendisiyle olan ilişkisi ile temellenen bu "insan olma" ve "dünya kurma" süreci içinde sübjektif "bilinç yapıları" da meydana gelir. Böylece onun "dünya kurma" sürecini, kendi bilinci açısından "anlamli dünyalar kurmak" olarak kavramlaştırabiliriz. Bunu bir cümleyle ifade etmek gerekirse insan, alemle ve kendisiyle ilişkisinde kendi varlığını, insanlar dünyasını tanımlamak, varlığının insanlar dünyasında ve alemdeki anlamını tesbit etmek gayretindedir. Onun, varlığının anlamını tesbit etmek, insanlar dünyasını ve evreni tanımlayıp kendi bilincinin içine onları anlamli varlıklar halinde oturtmak yönündeki bu teşebbüsü, dini değerler dünyası ile ilişkisine de zemin hazırlamaktadır. Bu karmaşık süreç, onun hep toplumla ilişkisi içinde yani toplumsal bir dünyada cereyan eder.

İNSAN, TOPLUM VE DİN

İşte böyle bir dünyada din insanın, varlığını anlamlandırması ve evreni tanımlamasında bir "yol gösterici"dir. O, ferdin bilincinde kendisi, toplumu (yani diğer insanlar) ve evrenle ilgili anlam boşluklarını doldurarak kafasındaki sorulara cevap verir. Böylece insan, toplum içerisinde bir kimlik kazanarak, bilincinde bir yeri olan çeşitli amaçlarını gerçekleştir-

1. Daha geniş bilgi için bkz. P.L. Berger, *dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev.: A. Coşkun, İnsan Y., İstanbul 1993, s. 30-31.

mek ve hayatına yön vermek için bazı tasarılar geliştirmeye hazır hale gelir. Fakat dinin, insanları, bir hedefe (amaca), -kendi varlığına anlam katan- bir ideale sahip, kısaca "kendisi" olan bir "fert" haline getirmeyi nasıl başardığı ve bunu yaparken hangi kanalları kullandığının belinmesi için bir dizi olgunun sistemli bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

İnsanın bilincine mal olan ve insan için bir anlamı olan amaçların, gerçekleştirilmeye değer olması, meşru olması gerekir. Bu amaçlara verilen değer ve onların meşruiyeti, dinin onlara karşı tutunduğu tavırda ortaya çıkar. Ferdin, bu tür amaçlarıyla "kendisi" olan, bir kimliğe sahip ve toplum içinde diğerleri tarafından değerlendirilmesiyle oluşan "kişilik" yapılarına nüfuz etmesi de bu çerçevede önem kazanmaktadır. İnsanın, kendisi olabilmesi için de sağlam bir kişiliğe sahip olması gerekir. Eğer böyle olmazsa, toplumda çeşitli olay ve insanlardan kolayca etkilenebilen ve bir anda kendisinin bile farketmediği şekilde başkalarının amaçlarını gerçekleştirmek için çalışan birisi olabilir. Toplum yapısı, böyle zayıf kişilikli (veya kişiliksiz) değil, güçlü kişiliğe sahip olan insanlar tarafından sağlanabilir ve toplumun, kurumlarıyla ve değerleriyle birlikte devamı sağlanır. Şu halde toplum yapısının sağlamlığı ve devamı için, güçlü kişiler yetiştirecek olan kurumlara ihtiyaç vardır. Eğitim kurumu, bu ihtiyacı karşılamak üzere bir fonksiyon görmektedir. Fakat kişilik gelişimi, sadece eğitim yoluyla olmaz, bunun için aynı zamanda kişinin, içinde yetiştiği sosyal çevre de çok önemlidir. Sosyal çevre ise, insanların biraada yaşadığı bir toplumsal birimi, o da sosyal sistem ve kültür kavramlarını içine alan tanımlamalara ihtiyaç göstermektedir. Çünkü insanların yaşadığı yerde kültürden ve o toplumsal birimde beraber yaşayan insanlar arasındaki ilişkilerin düzeninden söz edilebilir. Şu halde dinin kültüre malolması yani nesnelleşmesi yoluyla kişilik yapılarına nüfuz etmesi sürecini sistematik olarak ortaya koymak için önce kültür ve sosyal sistemin ne olduğu ve nasıl oluştuğunu, daha sonra da dinin ne olduğunu ve dinin kültür unsurlarıyla ilişkisini ele almak gerekmektedir.

KÜLTÜR NEDİR

Kültür, toplumsal bilimlerde, üzerinde en fazla ihtilaf olup tartışılan ve kendisine herkesin çeşitli anlamlar yüklediği bir kavramdır. Bilim adamlarının bu kavramın tanımı ve anlamı üzerinde anlaşamamalarının sebebi, onun çok anlamlı olmasıdır. Kültür denince, kullanan kişiye göre kimi zaman sanat, kimi zaman da eğitim, bilgi veya görgü kastedilebilmektedir. Öyle ki bu kavramın, toplumun çeşitli alanlarındaki kullanımlarına bakıldığında, birbirinden çok farklı anlamları ifade ettiğini görmekteyiz. Kültür kavramı, bilimsel alanda "uygarlık", İslam, Çin, Hint, Batı uygarlığı gibi anlamları ifade ederken, beşeri alanda ve günlük dilde çeşitli toplumsal alandaki eğitimi (mesela din, hukuk, sanat, tıp eğitimini) ifade etmektedir. Kültürün diğer iki anlamından birincisi estetik alanında sanat anlamında kullanılırken resim, müzik sanatı, ilkel veya modern sa-

natı ifade eder. İkincisi ise üretim anlamında ve üretim türlerini belirtilen kullanılan kültür kavramıdır ve avcılık, tarım veya endüstri kültürü anlamına gelmektedir. Genel olarak dört anlamda topladığımız kültürün anlam çeşitleri, daha da çoğaltılabilir. Görülüyor ki kavramın anlamlarında bile anlaşma yoktur. Bir kavram, bu kadar çok çeşitli anlamla yüklenirse onun tanımlanamaz ya da tanınmaz olması da tabiidir.

Bir çok antropologun kültürü tanımlamaya teşebbüs ettiğini zikreden Güvenç, iki amerikalı antropologun, kültür konusunda yayınladıkları bir antolojide kültür kavramının 164 farklı tanımını verdiğini ve tartıştığını ifade etmektedir.² Kültür konusunda başlıca tanımları vererek kültürün, (Sapir'e göre) sosyal miras ve gelenekler birliği, (Linton ve Marquet'e göre) hayat biçimi, (Sorokin'e göre) ideal değer ve davranışlar ve (Benedict'e göre) bireysel psikoloji şeklinde anlaşıldığını belirtmiştir'. Kültür belki bu tanımların hepsidir, ancak tek tek alınca hiçbiri değildir. Kültürün bütün bu tek tek tanımlarının hepsini içine alan bütüncü bir tanımı Tylor tarafından yapılmıştır: "Kültür yada uygarlık, bir toplumun üyesi olarak, insanoğlunun öğrendiği (kazandığı) bilgi, sanat, gelenek-görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür".

Kültür kavramı, günümüzde daha ziyade, insan topluluklarının kimlik ve özelliklerini anlatmak için kullanılmaktadır. Kültürün böyle geniş anlamda kullanılmasını bir misal vererek anlatmak faydalı olacaktır. Her toplumun özelliklerinin bir maddi dayanağı vardır. Mesela, sepet örmenin çok önemli olduğu bir toplumda, sepet örnek için gerekli olan saz sapları ve ince dallar, kendi başına bir sepet teşkil etmez. Sepet, dalların ve sazların belli bir biçimde işlenmesi sonucu ortaya çıkar. Belli bir biçimde işleme maddi mi, yoksa maddi olmayan bir olay mıdır? Antropologlara göre bu durumda maddi-maddi olmayan ayırımı anlamsızdır. Önemli olan belli bir sepet örme şeklinin, toplumda nasıl herkes tarafından bilinen ve diğer kuşaklara da geçirilen bir model haline geldiğidir. İşte bunu sağlayan yolların hepsine "kültür" denmektedir. Bir kimsenin belli bir çevreden topladığı dallar sınırlı olacağına göre, örülecek sepetin, o dallar tarafından sınırlanacağı tabiidir. Böylece kültür, hem toplumun sembolleştirdiği modellerinin, hem de onları sınırlandıran maddi imkanların bütünüdür. Fakat sepet örmede kullanılan malzeme yani dallar veya sazlar ile sepet arasında birebir bir ilişki yoktur. Dolayısıyla malzeme türü, örülecek sepetin şeklini belirlemez, sadece sınırlar koyar. Ancak maddi ortam sınırlar koyduğu kadar, toplumun şekillenmesini de sağlar. Şu halde bir tarafta "şey"ler, diğer tarafta ise bu "şey"lerin ilişkilerini kuran

2. B. Güvenç, İnsan ve Kültür, Remzi Kitabevi, İstanbul 1979, s. 95.

3. Güvenç, a.g.e., s. 101-102.

4. Güvenç, a.g.e., s. 102.

soyut sistemin var olduğu bir kültür bütünü ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkilerin şekillerini muhafaza etmelerini sağlayan, kültürel anlamlar ve onları taşıyan semboller sistemidir. Bayrak, hilal gibi anlamlı şekiller, toplumda ortak bir anlama sağlarlar. Semboller, kişi tarafından anlaşılıp, ona göre davranıldığı zaman, buna davranış; semboller kendi aralarındaki ilişkilere ortak bir şekil kazandırdığı zaman, buna da kültür diyoruz⁵.

Ayrıca Mardin, Johnson'ın sembollerin, din alanındaki görünüşleri ve onların anlaşılmasına yaptığı katkılara ilişkin görüşlerini şöyle ifade etmektedir: "Elle tutulur kutsal şeyleri anlamamanın yolu elle tutulamayan, görünmez, doğaüstü düzenin elle tutulur, gözle görülür sembolleri olduklarını bilmektir. Kutsal şeylere dokunabilmek, doğaüstü düzenin daha canlı olarak tahayyül edilmesine yol açar. Tanrı ve azizler uzakta görünmez ve anlatılamaz oldukları halde insan, bir ikonu görebilir, ona mum dikebilir. Sembollerin biçimi, sembolize edilen şeyin, biçimiyle ilişkilidir. Böylece domuz, bir verimlilik ayininde kullanılmak için uygun bir semboldür. Yılan toprak altında yaşar ve ölümlerin ruhları gibi çok defa tehlikelidir"⁶.

KÜLTÜR YAPILARININ ÖZERKLİĞİ

Sembollerin anlaşılmasını sağlayan şekilli ve şekillendirici kültür bölümleri içine teknoloji sistemleri, siyaset, din, eğitim, hukuk ve ekonomi girmektedir. Önemli olan bunlardan her birinin toplum fertleri için anlam ifade eden bir sistem olarak fonksiyon görmesidir. Bu bölümler kendi aralarında da anlamlı bir sistem olarak çalıştığı ölçüde bir kültür meydana getirirler. Bir kültür bütünü, bir kere işlemeye başladıktan sonra, toplumun değişen şartlarına bağlı olarak ihtiyaçları değişse bile kendi kendini devam ettirir. Toplumun kültürel yapılarının, bir kere oluşuktan sonra yapılarını zor kaybetmelerine, "kültür yapılarının özerkliği" denir. Bu anlamda din bir dereceye kadar özerk olarak çalışan bir yapıya sahiptir. Kültür, nasıl bir sistem olarak işlerse işlesin, kendi kendini devam ettiren bir özelliğe sahip olup, içindeki bütün unsunlar ideolojik bir mahiyet taşımaktadır. Dolayısıyla kültürel sistem içinde ideolojinin nasıl bir fonksiyona sahip olduğuna bir göz atmamız, hem kültürün özerk bir yapı olarak çalışmasını hem de kendi kendini devam ettirme özelliğinin hangi mekanizma sayesinde gerçekleştiğini anlamamızı kolaylaştıracaktır. İdeoloji alanına Türkçe'de tutum ile karşılanan vaziyet alış (=attitude) kavramı ile girmemiz daha uygun gibi görünüyor.

İdeoloji, "her hangi bir toplumsal kümenin yaşamına yön veren ve kendi içinde uyumlu bir düzen oluşturan düşünce, inanç ve düşünce bi-

5. Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1986, s. 42.

6. Mardin, a.g.e., s. 42-43.

7. Mardin, a.g.e., s. 43.

çimlerinin tümü⁸ olarak tanımlanırken hem tutum, hem inanç beraber değerlendirilmektedir. Ferdin sosyal davranışı motivasyon, idrak, heyecan ve öğrenme gibi psikolojik süreçlere dayanılarak izah edilebilir. Fakat davranış, sadece bu süreçlerle izah edilemez; o, aynı anda faaliyet gösteren bu süreçlerin dinamik bir sonucudur. Dolayısıyla davranışlar, daha devamlı ve yüksek seviyede mekanizmalara dayanmalıdır. Bu mekanizmalar, inançlar ve tutum denen duygusal faktörler ve onların arkasındaki idrak ve motivasyon birimleridir. Bir inanç, ferdin, kurulu olan dünyasının bir yönüne ait idrak ve bilgilerinin sürekli bir organizasyonudur. Bir insan dünyanın yuvarlak olduğuna inanıyorsa bu, onun bu inancıyla ilgili daha başka birçok bilgiyi ihtiva ettiğini gösterir. Böyle bir inanç, bilimsel kanıtlara dayanabildiği gibi, dini bilgi kaynaklarına da dayanabilir. Mesele, televizyonda dünyanın uzaydan çekilmiş fotoğraf veya filmlerini gören bir insan, başka hiç bir kanıtı ihtiyaç duymayabilir. Tutumlar ise inançlarla birlikte temel psikolojik süreçlerle davranış arasında bağlantıyı sağlayan birimler olarak yer alırlar. Tutum, ferdin dünyasının bir yönüne ait motivasyon, heyecan, idrak ve öğrenmeyle ilgili süreçlerinin devamlı bir organizasyonudur. İnançta idrak ve bilgi muhtevası yer aldığı halde tutumda hem idrak ve bilgi, hem de duygusal faktörler yer almaktadır. Şu halde her tutum, inançların bir parçası ve sonucu olduğu halde her belli bir yönde çalışmaya başlar. Görülüyor ki ideolojilerin arkasında inançlar ve tutumlar vardır. İnançların tutum haline gelmesi, inançlarının ve benimsediği değerlerinin, insanın ona kuvvetlice bağlandığı bir "ideoloji" haline geldiğini gösterir. bunların bir bütün teşkil edecek şekilde örgütlenmesi, ferdin şahsiyetinin birliğini gösterir. Çünkü inanç ve tutumlar, ferdin iç dünyasına bir yapı ve devamlılık kazandırır ve bu iç dünyanın inşa edilmesinde ferde yol gösterir. Bu inanç ve tutumların bir bütün haline gelmesiyle ideolojiler meydana gelir⁹. Ferdin eylemine bir yön verip onu şekillendiren ideolojiler, toplum olayları için bir anlam eksenini teşkil eder ve fertlerin içinde yaşadıkları dünyayı anlayıp, ondan kendine bir dünya imal etmesinde ona yol gösterirler¹⁰. Bu anlamda ideolojiler, kültürel sistemin özerklik kazanıp kendi kendini devam ettirmesinde önemli bir rol oynarlar.

İdeolojiler uzun bir süre klasik siyasal bilim içinde incelenmiş ve belirli bazı siyasal düşünürlerin sistematik fikirleri olarak ele alınmıştır. İdeolojiye normatif açıdan yaklaşan geleneksel siyasal bilim anlayışından sonra günümüzde, kitle toplumunun belirmesiyle ortaya çıkan davranışsal siyasal bilim eğilimi içinde siyasal süreç, belirli düzenlilikler gösteren insan davranışı olarak değerlendirilmiş, kitle inanç ve tutumları ise siyasal sürecin ayrılmaz bir parçası sayılmıştır. Bu anlamda ideoloji daha zi-

8. Ö. Özkanakaya, *Toplambilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1984, s. 41.

9. D. Krech, R.S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, Çev: E. Gönğör, İstanbul 1980, s. 177-181. İnançlar ve tutumlarla ilgili daha geniş bilgi için bkz. aynı eser, 181 vd.

10. Mardin, a.g.e., s. 14.

yade idare edilenler arasında yaygın, yönlü fakat sınırlı, belirsiz fikir kümelerinden ibarettir.

Davranışsal siyasal bilimler, siyasal bilimleri fizik ve matematik bilimlerin kuralları içine sokmayı amaçlamaktadır. Yani fizik bilimler nasıl maddî varlıklar arasında kural ilişkileri arıyorsa, siyasal bilimler de kurallar araması gerekir. Bunu yaparken "olan"ı "olması gereken"den ayırması lazımdır. Çünkü siyasal bilim, bir toplum olayını inceler. Toplumsal sistemler ise o toplumdaki fertlerin, içinde buldukları durumları anlamaları ve ilişkilerini belirli bazı değerlere yaslamaları sayesinde düzenliliklerini koruyabilirler. Belli düzenlilikler içinde devam eden insan davranışlarının "anlam"ı, toplumların yapılarında son derece önemli bir yer işgal etmektedir. Siyasal bilimin de içinde bulunduğu sosyal bilimler, insan davranışlarının, bu "anlam"ı tesbit etmeye çalışırlar. Sosyal biliminin gözlediği sosyal gerçekler de, o ortam içinde yaşayan insan için bir anlam ifade eder. Şu halde bir toplum içinde yaşayan insanın davranışları, ancak o toplumun sistemi ve kültürel yapısı içinde bir anlam taşır. Bu da insanın, çeşitli sosyal süreçlerin etkisi altında davranışlarına biçtiği anlam sayesinde oluşur. Bunu somutlaştırmak için şu örneği verebiliriz: Başka bir gezegenden gelen bir "alim" in, kimseye görünmeden insanları uzaktan izlediğini ve herkesin hayatını normal olarak sürdürdüğü bir zamanda bir bankanın işlerini ve müşterilerini gözlediğini farzedelim. İnsanlar geliyor, para çekiyor, para yatırıyor, kasaların önünde toplanıyor, ayın belli günlerinde kalabalıklar halinde gişelerin ve veznelerin önünde sıraya giriyorlar vs. dünyada hiç yaşamamış olan bu alim, insanlarla bankanın işleri ve ilişkileri, bilançolardaki değişimler ile bütün bu olaylar arasında bazı düzenlilikler tesbit edecektir. Hiç ummadığı bir anda insanların kasalara hücum ettiğini ve bilançoların altüst olduğunu gören bu alim, bunu kendisine hiçbir şekilde izah edemeyecek ve anlayamayacaktır. Ama ülkede bir ihtilal olduğunu bildiğimiz için biz, bu durumun insanlar için ifade ettiği "özel" anlam sebebiyle bankanın işlerinin altüst olduğunu anlarız. İşte ideolojiler insanın, davranışlarına bir anlam verip, kendine bir yön çizmesini sağlayarak, toplumda çok önemli bir fonksiyon üstlenirler.

Son zamanlarda dört tür ideoloji incelemesi ortaya çıkmıştır. Bu ideoloji yaklaşımlarından biri "sert ideoloji" denen, sistematik olarak işlenmiş, teorik eserlere dayanan ve sadece seçkinlerin dayandığı ideolojileri ele almaktadır.

İkincisi, bazı düşünürlerin görüşlerinin, yeni bir sosyal yapı içinde bazı rolleri yerine getirdiğini gösteren yaklaşımdır.

Üçüncü bir yaklaşım, ideolojiyi bir sosyal dayanışma fonksiyonu icra eden bir unsur olarak görmektedir.

İdeolojiyi ferdin dengesini sağlayan psikolojik bir destek olarak gören dördüncü yaklaşıma göre, toplumda fertlerin dengesini sağlamak

çok önemlidir. Bu denge fertlerin, kendilerine bir şahsiyet oluşturmalarıyla sağlanır. Bu ise çocukluk ve ergenlik bunalımlarının başarıyla çözülmesiyle gerçekleşir. İdeoloji, bu sürece iki yerde girer. Öncelikle imal edilen şahsiyet, bir tutumlar ve davranışlar bütünü olduğu derecede bir vicdani kılavuz, yani bir nevi ideolojidir. İkinci olarak bu krizlerden bazıları, mesela ergenlik krizlerinde gençler, çevrelerindeki ideolojilerin etkisine tabidir. Gençler, kendi şahsiyetlerinin son katını oluşturacak cevapları, etrafındaki sosyal ve siyasi ideolojilerde ararlar.¹¹ Görülüyor ki ideoloji, biri var olan bir sosyal yapıyı devam ettirmeye veya yenisini yaratmaya, diğeri şahsiyetin teşekkülünü sağlamaya yarayan iki fonksiyon görmektedir. Bu anlamda ideoloji, bir değerler toplamı olarak insanların tutum ve davranışlarını kolayca etkileyebilme kabiliyetine sahiptir.¹²

İdeolojinin psikolojik mekanizması, yani şahsiyet teşekkülündeki ideolojik fonksiyonların işleyişi konusunda yapılan bir araştırmanın sonuçları, bizi bu konuda daha iyi aydınlayabilecektir. Lane'in Amerika'da yaptığı bu araştırma, siyasal bilimler alanında "idareciler" seviyesinde tesbit edilen ideolojik fonksiyonların, "idare edilenler" arasında da geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Onbeş kişi üzerinde bir yıldan fazla bir süre devam eden, ve her biriyle gerçekleştirilen uzun mülakatlarda söz konusu kişilerin hayatı, siyasal görüşü, dini inancı ve kanaati, mesleki yeteneği, eğitimi derinlemesine incelenmiştir. İdareciler katında geçerli olan ideolojilerin, idare edilenler katındaki ideolojilerle ortak bir noktası vardır. Bu ortak nokta, her ikisinin de fertler için bir "anlama" fonksiyonu icra etmesidir ve anlaşılması zor bir dünyayı düzenleyen zihni kalıplardır. Lane, dışarıdan ve geleneksel siyasal bilim mantığı tarafından ele alındığında tutarsızlıklarla dolu gibi görünen bu kalıpların, kendi çevresi içinde tutarlı olduğunu ve kendi hayatına bir yön çizmede önemli fonksiyonlar görmekte olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ideolojinin fertler için psikolojik bir destek ve uyum fonksiyonlarının en önemlilerinden biri dinin fonksiyonudur. Burada dinin fonksiyonu, bir bütün halinde işleyen ideolojinin bir alt kategorisidir. Lane'in araştırması, sıradan Amerikalı için dinin, ideolojilerin diğer parçaları gibi gidişine uymak zorunda olunan bir dünyada, psikolojik denge kurmanın yollarından biri olduğunu ortaya koymaktadır. Burada din, anlaşılması zor bir dünyayı anlama ve kendini o dünyanın içinde belirli bir yere koyma modeli olarak fonksiyon görmektedir¹³. Şu halde insanın, kendine bir dünya inşa etmesinde dinin oynadığı öncelikli rolün toplumsal tabanına inmemiz gerekmektedir. Çünkü insanın bir dünyayı anlaması için, kendisine bir anlam sistemi kurması lazımdır. İşte din, insanın bu anlam sistemini kurmasında, ona yardım etmektedir.

11. Mardin, a.g.e., s. 15-24.

12. Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 26-27.

13. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 25.

Yukarıda kültürel sistemin bütün unsurlarının kendi kendini devam ettirici bir mahiyet taşıdığını söylemiştik. Bu unsurlar, toplum hayatı içinde varlığını nasıl devam ettirmektedir? Durkheim'in de temsilcisi olduğu ve Radcliffe-Brown ile gelişen fonksiyonalizm okulunun görüşüne göre toplumun içindeki her unsurun bir fonksiyonu vardır ve toplum, ona ihtiyaç duyduğu için o unsur oradadır. Durkheim'in dinle ilgili baş temsilcisi olduğu fonksiyonalist okulun geleneksel görüşlerinde önemli değişiklik yapan Radcliffe-Brown, toplum mekanizmalarının bazan, yapı ve kültür içindeki fonksiyonlarına bağlı olmaksızın "özerk" olarak çalışabildiğini öne sürerek okulun görüşlerinde ilk gediği açmıştır.

Geertz, Durkheim'in yolunu izleyen klasik fonksiyonalist akımın taraftarlarını, toplumda yapı ve kültürü aynı görevlere sahipmiş gibi mütalaa etmelerinden dolayı eleştirmektedir. Ona göre fonksiyonalistler hata içindedir. Eğer onların anlayışını kabul ederek yapı ve kültür arasında aynı yönde işleyen bir ilişki kabul edileceği için ya yapı, kültürün davranışsal şekli, ya da kültür, yapının bir yansıması olacaktır. Bu durum bizi kültürel ve sosyal sistemin farklı biçimde çalışmadığını, kültürel sistemin toplum yapısına dışarıdan etki eden ve yapının dışında "özerk" olarak işleyen bir yapısının olmadığını kabul etmeye sevk eder. Halbuki Geertz'in, din yapısının bir dereceye kadar özerk bir kültürel sistem olarak çalıştığını gösterdiği araştırmasının gereği olarak kültürel ve sosyal sistem kavramlarını ayırdetmek gerekiyor. Bu kavramları ayırd etmenin yolu ise, birincisini sosyal ilişkileri etkileyen, düzenli anlamlar ve semboller sistemi, ikincisini sosyal ilişkilerin kendine has düzeni olarak ele almaktır. Bu anlamda kültür, kişilerin çevresini tanımlamalarına, duygularını ifade etmelerine, yaşantılarını değerlendirmelerine yardım eden, hareketlerinde onlara yol gösteren anlamlar, inanç, sembol ve değerler yapısı olmakta, sosyal sistem ise, bu hareketlerin aldığı şekil ve mevcut sosyal ilişkiler ağı olarak anlaşılmalıdır. Şu halde kültür yapılarının, bir dereceye kadar "özerk" olarak çalıştığını söyleyebiliriz. Din de nisbeten özerk olarak çalışan bir yapıya sahiptir.¹⁴ Kültür yapılarının özerk olarak çalışmasını, diğer faktörler kadar ideolojiye de borçlu olduğu hesaba katılırsa, dinin siyasal davranışlar üzerindeki etkisi konusunda Endonezya'da bir gecekondu bölgesinde bir araştırma yapmış olan Geertz'in vardığı sonucu değerlendirmemiz yararlı olacaktır. Böylece hem dinin bir kültür unsuru olarak toplum yapısından ayrı olarak çalıştığı, hem de dinin siyasal davranış üzerindeki etkisi konusunda bir kanaate sahip olmamız mümkündür. Mardin, dinin, bir kültür sistemi olarak toplumsal yapıdan nasıl ayrı çalıştığını, Geertz'in bu araştırmasının sonuçlarını aktararak göstermektedir. Bu araştırmaya¹⁵ göre Endonezya'daki gecekondu sakinlerinin hayatına, eski geleneksel köy yönetiminin yerine, yeni parlamenter demokrasi usulleri hakim olmuştur. İşbölümü yaygınlaşmış, sosyal sınıflaş-

14. Mardin, a.g.e., s. 41-45.

15. C. Geertz, *Ritual and Social Change: A Javanese Example*, *American Anthropologist* 59 (1957), s. 32-53'ten nakleden Mardin, a.g.e., s. 45-46.

ma başlamış, hayat tarzı modernleşmiş, eski toplumsal yapının işaretleri silinmeye yüz tutmuştur. Fakat kültür düzeyinin ifadesi olarak "anlam" seviyesinde gecekondü (Kampong) ile köy arasındaki fark daha az ve yumuşak iken, yüksek kent tabakası ile onlar arasındaki fark çok belirgin bir haldedir. Ülkede milliyetçilik hareketleri güç kazandıkça gecekondular da bundan etkilenmiş, bu hareketler buralara dini semboller aracılığıyla girmişlerdir. Endonezya idarecileri, alt tabakayla olan siyasal ilişkilerini kurmada, toplumda mevcut kültür unsurlarını kullanmışlardır. Fakat orada dini kuralları serbest anlayan ve gevşek uygulayanlar (Santriler) ile koyu bir şekilde anlayıp uygulayanlar (Abanganlar) arasında eskiden beri mevcut olan ikilik, devletin alt tabakalarla siyasal ilişkilerinde bu anlayışlara sahip olan gruplar arasında siyasal rekabet ve mücadelenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Burada sorun, milliyetçilik temalarının hangi grubun sembollerıyla anlatılacağıdır. Siyasal mücadele öyle bir hale gelmiştir ki, Kur'an'dan bir sure okumak bile siyasal bir davranış olarak rakip partiye meydan okuma şeklini almıştır. Her iki grup da inançlar ibadetler ve törenlerin yapıldığı geleneksel şekillere bağlı kalmalarına rağmen aralarındaki siyasal mücadele çok şiddetli bir şekilde cereyan etmektedir. O kadar ki, kendilerini geçmişteki kültür beraberliğine doğru çeken faktörlere rağmen, mesela cenaze törenine çok önem verdikleri ve aynı usullere göre yaptıkları halde, aralarındaki siyasal mücadele yüzünden bunu bile beraberce yapamamaktadır. Geertz, makalesinde Santri-Abangan ayrılığının, bir cenazenin kaldırılmasını nasıl imkansız hale getirdiğini, bizzat şahit olduğu bir olaydan anlatmaktadır. Görülüyor ki gruplar arasındaki kültürel kalıplar farklılığı, siyaset hayatında da devam etmektedir. Şu halde kültür kalıplarının toplum yapılarında bağımsız çalışan özerk bir yapısı olduğunu söyleyebiliriz.

KÜLTÜRÜN ÖZERKLİĞİ VE ŞAHSİYET TEŞEKKÜLÜ

Şimdi kültür yapılarının nasıl olup da özerk hale geldiği, yani kültürün özerklik kazanmasını sağlayan mekanizmanın ne olduğu sorusuna geçebiliriz. Bu sorunun cevabı, şahsiyet teşekkülü mekanizmasının ortaya çıkarılması ile verilebilir. Şahsiyetin yapısı konusunda en etkili olan teori, Freud'un geliştirmiş olduğudur. Bilindiği gibi Freud'e göre şahsiyetin, birbirini etkileyen üç katı vardır. Bunlardan birincisi olan "id", şahsiyetin çekirdeğini teşkil eder ve burada birçok dinamik güç ve arzu kaynaşır. İnsanın en kaba ve ilkel isteklerinin bulunduğu bu şahsiyet katı, davranışların arkasında yatan temel psikolojik enerjinin kaynağıdır. İd, zevk ilkesine göre çalışır, isteklerinin hangi şartlarda olursa olsun ve hemen yerine getirilmesini ister. Burada düşünce ve aklın yeri yoktur ve "içgüdü" de denen çeşitli psikolojik kuvvetlerin hakimiyeti söz konusudur. İkinci katı olan "ego", id'in istek ve ihtiyaçlarını karşılamaya, insanın başarısını ve güvenliğini sağlamaya çalışır. Burada "id" in isteklerini kontrol edip, sosyal ortamın gereklerine uygun bir şekilde davranışta ifade edilmesi söz konusudur. Ego, "gerçek dünya", yani toplumsal-fizik dünya ile id arasında aracı rolünü yerine getirir. Bir başka ifadeyle, "id" in hangi şart altında

olursa olsun, hemen istediği şeyleri, ego, ortam müsaitse yerine getireceğini ona bildirir. Kısaca ego, "id" in istekleri ve toplumsal-fizik dünyanın şartları arasında bir çözüm üretme ve kontrol merciidir, aynı zamanda akılcı ve pratiktir. Şahsiyetin üçüncü katındaki "süperego", toplumun temsilcisidir. Burası toplumun, hakim değer yargılarının, inandığı "doğru" ve "yanlış" kararlarının kaynağını teşkil eder. Süperego, insanın, içinde yaşadığı toplumda geçerli değer yargılarının benimsenmesi sonucunda meydana gelir. Toplumun vicdanı, insanın şahsiyet katındaki süperegosudur ve bu, ferden davranışlarını sürekli kontrol ederek ona, davranışlarının iyilik ve kötülüğü konusunda mesajlar iletir¹⁶. Şahsiyet herkeste bu şekilde oluşuyorsa, toplumun değişik kesimlerinde kültürel muhtevanın farklılığını nasıl açıklayabiliriz? Öyleyse burada şahsiyet katlarının teşekkülünde etkisi olan unsurlardan biri olan kültürel muhtevanın nesilden nesile aktarılışında önemli bir rolü olan aile ile fert ilişkisine bakmamız gerekecektir.

Kültürün özerklik kazanması konusunu, ailede şahsiyet teşekkülünün esnekliği doğrultusunda inceleyen Spiro'nun, aile içinde nesilden nesile aktarılan değerlerin tamamen belirlenmiş olmadığını ileri sürdüğünü ve bunun mekanizmasının ne olduğunu veya bunun nasıl ortaya çıktığını izah etmeye çalıştığını Mardin, O'nun bir araştırmasına dayanarak zikretmektedir. Buna göre Spiro¹⁷, önce kültür kavramını ele almaktadır. Kültür insan davranışlarından ayrı, bağımsız olarak çalışan bir bütün mü, yoksa çeşitli toplumsal süreçleri anlamaya ve bazı toplumsal olayları kolaylıkla farketmeyi sağlaması için tek bir kavram altında toplanmasıyla oluşturulan bir kavramlaştırma türü müdür? Burada kültürü birinci açıdan ele alanlara, yani kültürün insan davranışlarından ayrı bir bütün olduğuna inananlara (kavramların, bilincin dışında kendine has gerçek varlıkları olduğuna inanan felsefecilere söylendiği gibi) "gerçekçi" (=realist) denmiştir. Kültürün bir çok süreci ifade eden bir olay olduğunu, dolayısıyla kavramın, sadece bazı toplum olaylarını tanınamıza ve anlamamıza yardım eden bir şey olduğuna inananlara (kavramların bilincin dışında gerçek varlıkları olmadığına inanan felsefecilere söylendiği gibi) "adçı" (=nominalist) denmiştir. Spiro, gerçekçilerin kültür kavramının, insan davranışlarının dışında durarak onları etkisi altında bulduran gizli bir güç intibahı verdiğini söylemektedir. O gerçekçilerin, insanın sanki doğuştan beri öğrendiklerini bilincine mal etmesinden dolayı değil de, biyolojik varlığını safdışı eden bir dış gücün etkisiyle veya yönlendirmesiyle davranışına inanmakta oluşlarını eleştirmektedir. Adçılar kültürlü fertler tarafından öğrenilmiş kalıplar olarak tanımlarlar, ama Spiro'ya göre onların da izah edemedikleri noktalar vardır. İnsan sadece istediği şeyleri yapmakta, bazan istemediği şeyleri de yapmak zorunda kalabilmektedir. Öyleyse nasıl oluyor da bir kalıplar bütünü (kültür), bizi istemediğimiz şey-

16. D. Ciloğlu, *İnsan ve Davranış, Sembol Kitabevi, İstanbul 1993*, s. 407-408.

17. M. Spiro, "Culture and Personality: The Natural History of a false Dichotomy" *Psychiatry* 14 (feb. 1951), s. 31-46'dan nakleden Mardin, a.g.e., s. 47.

leri de yapmaya sevk ediyor? İkincisi, adçılar, toplumda öğrenilenlerin neler olduğunu izah edemiyorlar. Eğer bütün kültürel kalıplar öğrenilseydi, toplumun bütün katlarındaki kültürel muhteva aynı olması gerekirdi. O halde şunu sorabiliriz: Toplum değerlerini fertlere hangi mekanizma sayesinde aktarıyoruz ve bu toplum değerlerinin bütün toplum katlarında aynı olmamasının sebebi nedir?

KÜLTÜRÜN YERLEŞMESİ VE TEVARÜSÜ

Spiro, toplum değerlerinin yani kültürün yerleşme mekanizmasının işleyişini şöyle izah etmektedir. Ona göre çocuk küçük yaştan itibaren anne ve babası tarafından, nelerin iyi hareketler olup yapılması gerektiği, neyin de kötü hareketler olup yapılmaması gerektiği konusunda uyarılır. Bu uyarılar sırasında "iyi" hareketlerinden dolayı mükafatlandırılır ve "kötü" hareketlerinden dolayı da cezalandırılır. Bu ilişki tarzı çocuk ile anne-baba arasında böylece sürer gider. Çocuk, anne ve babasının sevgisini ve dikkatini, ancak "iyi" hareketlerle çekebileceğini öğrenir ve yaş ilerledikçe bu hareketlerinin, toplumun diğer üyeleri tarafından da benimsendiğini anlar. Bu hareketlerin doğru ve yapılması gereken hareketler olduğu kanaatine varır. Böylece çocuk, anne ve babasıyla özdeşleştirme (identification) yoluyla bir süperego kurarak ailesinin ve toplumun doğru bulduğu hareketleri yapar, toplumun "norm"u, kişinin "değer"i haline gelir¹⁸. Görülüyor ki, Freud'ün şahsiyet katlarının oluşumu ile Spiro'nun, toplumda değerlerin yerleşmesi mekanizması birbirini tamamlamaktadır. Toplumun değerleri, kişi tarafından alınıp benimsenmekte ve bu yolla topluma yerleşmektedir. O halde bir toplumun muhtelif kesimleri tarafından benimsenen değerlerin farklılığına, fertler arasındaki görüş ayrılıklarına nasıl anlam verebiliriz? Bu soru yine Spiro tarafından cevaplandırılmaktadır. O'na göre kültür muhtevası, toplumun muhtelif kesimleri için aynı olmamaktadır. Bunun üç sebebi vardır:

1- Bilindiği gibi kültür tevarüsü, aile kanalıyla olmaktadır. Fakat her aile, kültürün bütün niteliklerini öğrenip, benimseyip, aktaramamaktadır. Aile, kültürün, sadece kendilerince seçilmiş olan bazı kısımlarının aktarılmasını sağlar.

2- Aile tarafından çocuğa öğretilen ve aktarılanların hepsi, çocuk tarafından aynen alınmaz. Çocuk, kendi biyolojik ve genetik yapısına göre, kendisine öğretilenlere direnir. Bu sebeple bütün aileler, çocuklarına aynı şeyleri öğretseler bile çocuk bunları, kendi öğrenme seviyesine göre şekillendirecek ve onları seçmeye tabi tutacaktır.

3- Bir çocuğun elde ettiği kültür, onun elde edeceği kültürü sınırlandırmaz, çünkü çocuk, ailesinin dışında başka kişilerle, ailelerle ve öğrenme kaynaklarıyla karşılaşır. Dolayısıyla çocuğun, kültür elde etme kanal-

18. Spiro, aynı eserden nakleden Mardin, a.g.e., s. 47-48.

ları sınırsızdır ve o, bu kanallar vasıtasıyla farklı kültür kalıplarını öğrenebilir.

Görülüyor ki ferdin kültürel kalıpları şu veya bu yönde benimsemesi, aynı zamanda şahsiyetinin teşekkülü anlamına gelmektedir. Ayrıca kişi, belirli bir kültürü benimsemeye bir özerkliğe sahiptir. Dolayısıyla ferdin, içinde yaşadığı toplumsal yapı değişse bile, kültürün muhtevası ve eski kültürün etkisi altındaki ailelerin çocuklarına aktaracakları ve öğretecekleri değerler değişinceye kadar eski kültürel kalıplar şeklini ve muhtevasını koruyacak, böylece kültür, yapıdan özerk olarak benliğini devam ettirecektir¹⁹. Ailelerin çocuklarına aktararak toplumda yerleştirdiği bu değerler ve davranış kalıpları, zamanla insanlarda belirli inanç ve tutumların insan varlığından bağımsız bir şekilde işleyen ve belirli bir zihniyet veya dünya görünüşü benimsemeye yol açacak tarzda işlemesiyle varlığını sürdürecektir. Bir zihniyet veya dünya görüşü oluşturmayı sağlayan süreç, değerlerin ideolojiler, yani kendisine kuvvetle inanılan, geçerli ve doğru kabul edilen değerler haline gelmesidir. İşte bu değerlerin en önemlilerinden biri, aynı zamanda topluma ve insan bilincine önemli değerleri yerleştirme gücüne sahip olan dinin ne olduğu sorusuna bir cevap verilmesi gerekmektedir.

DİN NEDİR

İnsanın varlığının dünya içindeki anlamı ve insanın faaliyetlerinin sonucunda ortaya çıkan toplumsal sistem ve kültürel sistemin içinde büyük bir yer ve önemi olan din olgusu üzerinde düşünme ve muhakeme yürütme, insanın varlığı kadar eskidir. İnsan, kendi varlığı üzerinde düşünmeye başladığı, kendi gücünün, yapabildiklerinin, bu dünyada ne aradığının, neleri, niçin yaptığının, bu dünyaya niçin geldiğinin, sonunun ne olacağını cevabını, kendisi için sır dolu olayların anlamını, izahını aradığı andan beri din olayı insanın, toplumun ve dünyanın gündemindedir. Bu gündem, insanları ve toplumları yoğun bir şekilde meşgul etmiştir ve hala da etmektedir. İnsanlar ve toplumlar, mevcudiyetini devam ettirdiği bölge, mahalli şartlara, kalıtım özelliklerine, kurduğu ve yürüttüğü toplumsal ve kültürel sisteme göre yoğunlaştıkları farklı faaliyet alanları bulunmasına, temelli bir ekonomik sisteme sahip olmayan, sanat faaliyeti yürütmeyen, bilimde ileri gitmemiş toplumlar olabilmesine rağmen, dini inançları olmayan, ibadetlere iltifat etmeyen, dini duyguları, diğer hayat faaliyetlerin etkisi altında bulandırmayan toplumların varlığından söz etmek, tarihen mümkün olmamıştır. Çünkü insan, Crusoe'nin veya İbn Tufeyl'in romanında değil, gerçek bir dünyada yaşamaktadır. Dolayısıyla diğer insanlarla birlikte yaşama yoluyla insanlar arasında etkileşime başlamakta, insanın bütün faaliyetleri topluma ve kültüre malolarak nesnelleşmektedir.

19. Mardin, a.g.e., s. 49.

İnsan, tarih sahnesinde çıktığı andan beri varlığına bir anlam biçme arayışı içinde olmuştur. Bu anlam arayışı, onun toplum hayatı içindeki faaliyetlerinde en yoğun şekilleriyle ortaya çıkmaktadır. Toplum hayatı, insanların çeşitli faaliyetleri sonucunda belirli kültür formlarının kullanımına sokulduğu bir alandır. Topluların yapısı ve mahalli şartları dolayısıyla aralarında dini inançlarının şiddeti, dini ibadetlere rağbet etmeleri, dini duygularının, insanların hayatının çeşitli faaliyet alanlarına olan etkileri bakımından derece farklılıkları bulunmasına, azlığı veya çokluğuna rağmen, bu kültür formları içinde dinin ayrıcalıklı konumu hiç değişmemiştir. Bu sebeple insanlığın temel sorusu, hep dinle ilgili olmuştur.

Medeniyet tarihinde çok açık bir şekilde gördüğümüz gibi insan, evrenle ilişkisinin mahiyetine göre sadece eşyayı belirli tarzda düzenleyip kendisine fizik bir dünya kurmakla kalmaz, aynı zamanda bu düzenleme sürecinin de içine dahil olduğu, ama başka toplumsal ve tarihi süreçler tarafından etkilenen ve diğer insanlarla bir arada yaşarken geliştirdiği bir ilişkiler yumağı içinde yaşar. Diğer taraftan varlığının anlam arayışı çerçevesinde şekillenen karşılıklı etkileşim ilişkisi içinde, kendine manevi dünyalar da kurar. Bu manevi dünya, insanın iç yaşantısından kaynaklanır. Dolayısıyla insanın kendisi için kurduğu manevi dünya, geçirdiği temel dini tecrübelerin üzerinde yükselir. Bu tecrübeler ilkin "Tanrı" kavramıyla paralel yürüyerek çeşitlenir, insanın manevi hayatının vazgeçilmez bir unsuru ve anlam kaynağı haline gelir. Böylece kökü insanlık tarihi kadar eskiye dayanan dini tecrübe, çeşitli dini inaçlar, dini ayinler ve dini gruplar halinde nesnelleşerek tarihi ve sosyal süreçler içinde varlığını devam ettiren ve bu anlamda topluluk içindeki insanları etkileyen bir güç hüviyetini kazanır. Nitekim topluluk üyelerinin bir çoğunu etkisi altına alan din formları, dini ayinler, dini inançlar ve dini gruplaşmalar bu nesnelleşmenin bir ifadesidir²⁰.

DİN KELİMESİ

Arapça'da din kelimesinin üç farklı kaynağa dayandığı, genelde kabul edilmektedir:

a) Din kelimesi örf-adet, usul, takip edilen yol gibi anlamları ifade etmektedir.

b) Arami-İbrani dillerinden arapçaya geçtiği anlamıyla din kelimesi hüküm, idare etmek, ceza anlamına gelmektedir.

c) Eski Farsça'da, Avesta'da din karşılığında kullanılan "daena" kelimesinden arapçaya geçtiği de iddia edilmektedir.

20. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. K. Birand, "Din Kavramının İncelenmesi Hakkında", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1961, C. VIII, 1960, s. 15-18.

Din kelimesinin bugün kullanılan, kişinin bağlandığı, inandığı yol, adet edinmek anlamları bu son görüşü kuvvetlendirmiş ve İslam'dan önce de araplar tarafından kullanılan kelimenin örf adet anlamının Farsça'dan geçtiği görüşü yaygınlık kazanmıştır²¹.

İslam'dan önce Arap yarımadasında gelişen edebiyat incelendiğinde din kelimesinin 1-adet ve huy, 2-karşılık vermek, 3-itaat anlamlarında kullanıldığı cahiliye şiirlerinden anlaşılmaktadır²².

Eski Yunanca'da "Thrioheya", şimdi "Triskevi" şeklinde ifade edilen din kelimesi, "korkuyla karışık saygı ve sevgi" anlamına gelmekteydi²³. Kelimenin bu anlamı, mü'minin Allah karşısındaki konumunu "korku ile ümit arasında" (beyne'l-havf ve'r-raca) bir yerde şeklinde izah eden İslam bilginlerinin tasvirini çağrıştırmaktadır. Latince'de "Religio" ile karşılanan din kelimesinin iki ayrı kökü olduğu bilinmektedir. Buna göre Çiçeron kelimeyi, "bir işi dikkatli bir şekilde ve tekrar tekrar yapmak" anlamına gelen "Religere" köküne, Lactantius "Tanrı ile insanı birbirine kavuşturma ve bağlama" veya "insanları din yoluyla birbirine bağlama" anlamına gelen "religare" köküne bağlı olarak açıklamaktadır²⁴.

Her ne kadar din kelimesi dilimize arapçadan geçmişse de Mevdudi, arapçada birbirinden farklı dört tür anlam ifade eden bir çok kelimenin karşılığı olarak kullanıldığını zikretmektedir²⁵. Buna göre din kelimesi arapçada:

1. Allah'ın, kulunun yaptıkları karşısındaki tavırlarını ifade eden ceza, mükafat gibi anlamlara gelmektedir.
2. Kulun, Allah'a karşı tavırlarını ifade eden itaat, teslimiyet anlamına gelmektedir.
3. Allah'ın gücü ve bütün aleme, kullarına hakimiyeti anlamlarını ifade eden üstün gelme ve hakimiyet gibi anlamlara gelebilmektedir.
4. Kulun, Allah'a itaat edip yönelerek, kendine bir yol ve düzen oluşturmasını ifade eden adet, şeriat ve yol anlamlarına da gelmektedir.

21. İslam Ans., "Din" maddesi, İstanbul 1963, III/590.

22. İzzatı, Kur'an'da Allah ve İnsan, Ankara, 1963, s. 208.

23. G. Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", A.Ü. İlahiyat Fak. Der., Ankara 1986, C. XXVIII, s. 213-267.

24. J.M. Yinger, Religion, Société, Personne, Trad: Jean-Marie Jammes, Edition Universitaires, Paris (Tarihiziz), s. 21.

25. Ebu'l-Ala el-Mevdudi, Kur'an'a Göre Dört Terim, Çev. Osman Cilacı, İsmail Kaya, İstanbul 1979, s. 109-122.

DİN KAVRAMI

Dini tanımlamak zordur, hele böyle hakkında herkesin düşündüğü, konuştuğu, araştırdığı veya bir tarafından tuttuğu ve bütün toplumları da ilgilendiren bir çok önemli unsurun bütün yönleriyle tanımlanması kadar zor bir iş belki de yoktur. Din konusunda yaptığı incelemeler sonunda dini tanımlamaya teşebbüs eden bir çok bilgin dinin hep bir yanını vurgulamış, bu sebeple çok sayıda ve farklı din tanımları yapılmıştır. Bu farklılık, bir taraftan insan organizmasının karmaşıklığı sebebiyle insan varlığının bulunduğu her yerde filizlenen din olgusunun karmaşıklığından, diğer taraftan bu tanımları ortaya atanların, sübjektif duygu, değer ve dünya görüşlerinin etkisi altında din olgusuna yaklaşımlarından ileri gelmektedir. Bununla birlikte bir olgu veya olayla ilgili yapılan tanımların mutlaka gerçeği, bir tarafından yakalamaları mümkündür. Bu sebeple doğru ya da yanlış tanım yoktur, ama gerçeğe az ya da çok yaklaşan tanım vardır.

İslam inançları göz önünde bulundurularak, İslam bilginleri tarafından yapılan en yaygın tanıma göre din, "aklı-selim sahiplerini, kendi ihtiyarlarıyla, bu dünyada doğruluğa, salaha; öteki dünyada kurtuluşa götüren ve Yüce Allah tarafından konan bir kanundur"²⁶. Görülüyor ki İslam bilginleri, dinin hem bu dünya, hem de öteki dünyadaki fonksiyonlarını göz önüne alarak bir din tarifi yaparken dinin, akli kullanmaya engel olmayan bir olgu olduğunu vurgulamayı ihmal etmemişlerdir. Fakat bu tanım, dini net olarak izah etmekten de uzaktır. Ancak, bu tanım, dinin insan hayatının bu dünyadaki alanının dışına taşmasıyla batılı bir çok bilginin din tanımından farklılık arzetmektedir.

Batılı bilginler dini çeşitli yönlerine ağırlık vererek tanımlamışlardır. Bunlardan mesela Durkheim dinin kolektif yönüne, Pratt tavır, Schleiermacher duygu, Menzies ibadet, Müller inanç yönüne ağırlık vermekte, fakat dini tecrübenin bütün yönlerini kuşatamamaktadır. Dini, kültürün fertler tarafından paylaşılan inançlar ve pratiklerden oluşan bir bölümü olarak tanımlayan Vernon ise onu, sadece insanın tabiatüstü ve kutsal ile değil, aynı zamanda bilinen dünya ile de münasebetini kuran bir sistem olarak görmektedir²⁷.

Din Sosyolojisi alanında yapılan din tanımları genelde ikiye ayrılmaktadır. birinci tür tanımlar sübstansif yani özle ilgilidir. İkincisi fonksiyonel tanımlardır.

26. H. Atay, "İslam'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılgı", A.Ü. İlahiy. Der., Ankara 1959, C. VI, sayı I-IV., s. 80-89.

27. G.M. Venon, *Sociology of Religion*, Mc Graw Hill Book Company Inc., New York 1962, s. 55'ten zikreden A. Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1985, s. 4.

Dinin substansif (özle ilgili) tanımları dinin muhtevasına dikkati yönelterek, dinin insanlar için getirdiği değerleri, kutsallık, ilahilik ve aşkınlık özelliğini ön plana almaktadır. Bütün dinleri içine alacak şekilde ve bütün din tanımlarına meydan okurcasına dini tanımlayan, Alman İlahiyatçısı Rudolf Otto olmuştur. O'nun tanımı aynı zamanda substansiftir. Bir çok din bilgini tarafından da kabul gören bu tanıma göre din, "kutsal olanın tecrübesi"dir. Her ne kadar bu tanım, ilk bakışta çok muğlak görünse de, aslında öyle değildir. Bu tanım, her şeyden önce ferdin, kutsal olanı yaşayabilme kabiliyetinin varlığına, hatta bu tecrübenin, onun varlığı icabı olduğuna işaret etmekte; ayrıca insanın, her ne yolla olursa olsun, kutsal olanla ilişkisini ifade etmektedir. Çünkü insanın bir konudaki tecrübesi, kendi varlığı dışındaki alemden her hangi bir varlık veya eşya ile ilişkisinin sonucudur. Diğer taraftan bu tanım, dinin, daima ilkin tek tek fertlerde yerleştiğini vurgulamaktadır. Zira insanın yaşadığı bütün tecrübelerin, daima kendi ruhu, şuuru, dolayısıyla kendi dünyası içinde bir anlamı vardır. Evrensel dinlerden bildiğimiz gibi din ilkin insanlara fert olarak hitab eder²⁸. Fakat özellikle yayılma amacı olan dinler için bu yeterli değildir. Hele din gibi, fertler için büyük anlam ifade eden böyle yüksek nitelikli tecrübeler, mutlaka diğer fertlere de sirayet eder. Fertlerden çıkıp diğerleri tarafından da yaşanır hale gelen bu tür tecrübeler, ancak nesnelleşebilir ve artık bütün toplum üyeleri üzerinde hakimiyet kuran bir olgu haline gelir. Sadece fertlerin içinde duyulan ve yaşanan subjektif bir tecrübe olarak kaldıkça, herkesin kavrayıp anlayabileceği somut bir şekilde veya tavır haline gelip nesnelleşmedikçe hiçbir din, olaylar üzerinde etkili olamaz. Sırf kişisel bir din veya tecrübe de subjektifliğin dışına çıkamaz. Kendi varlığını devam ettirmek ve toplumsal bir etki meydana getirmek için duygu, düşünce ve davranışın ifade edilmiş olması lazımdır. Aynı tecrübeyi yaşayan iki veya daha fazla kişi arasında birliğin olabilmesi, bu tecrübenin, hareket, söz veya fiille nesnelleşmesine bağlıdır. İşte dini tecrübenin cemaat teşkil edici karakteri, onun bu özelliğine dayanmaktadır.

İkinci tür tanımlarda dinin fert ve toplum hayatında gördüğü fonksiyonlara önem verilir ve bu anlayışa göre dinin, eğer bir fonksiyonu varsa anlamı da vardır. Dini fonksiyonel olarak tanımlayan ilk sosyolog, Durkheim'dir. O, dinin kutsallık özelliğiyle, inanç ve ibadetlerin, insanları biraraya toplayan ve onları cemaat haline getiren, dolayısıyla insanlar için çok önemli bir fonksiyonu yerine getiren bir unsur olduğunu ifade etmektedir²⁹. Dini, fonksiyonel olarak tanımlayan, daha ziyade dinin kaynakları konusunda yaptıkları araştırmalar neticesinde bu tür tanımlar yapmaktadır. Zira onlar, dinin gelişmesine hangi toplumun etki edebildiğini incelemekte ve dinin, toplumlar ve insanlar için ne yaptığını sormaktadır³⁰.

28. H. Freyer, *Din Sosyolojisi*, A.Ü. İ.F., No: 54, Ankara 1964, s. 32.

29. Bkz. É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, P.U.F., Paris 1968, s. 50-51.

30. Bkz. Yinger, a.g.e., s. 73-74.

Dini, toplumsal fonksiyonelliği açısından tanımlayan Luckmann, onu, insanı biyolojik bakımdan sınırlayan ve kuşatan anlamlar vasıtasıyla bazı şeyleri aşkınlaştırma kabiliyetine bağlar, dolayısıyla insanın yaptığı her şey, aynı zamanda dini olur³¹.

Gerek fonksiyonel, gerek substansif din tanımlarının yararlı ve yararlı olmayan yönleri vardır. Eğer substansif tanımlar benimsenirse dini olanla dini olmayanı birbirinden ayırmak kolaylaşır. Fakat fonksiyonel tanımlar benimsenirse insanın, din adına yaptığı şeylerin dinden ayrılması problemi ortaya çıkmaktadır. Fakat iki tür tanımlar arasından sadece birini benimsemekten ziyade her ikisinin de kullanışlı tarafları olduğunu kabul etmek daha uygun gibi görünmektedir. Bu sebeple dinin hem ilahi, aşkın tarafları olduğu, hem de getirdiği değerler vasıtasıyla insanların önemli ihtiyaçlarını karşıladığı, yani bir fonksiyonu yerine getirdiği bir gerçektir. Şu farkla ki dinin ilahilik, aşkınlık vasfı, onun yerine getirdiği fonksiyonundan kaynaklanmamaktadır.

Din de ideolojiler gibi fonksiyonunu üç planda görmektedir. Birincisi kişisel plandır. Burada fert, içinde bulunduğu toplumda geçerli olan kültürel sistemde izah edilemeyen olaylar için başka kanallar yoluyla izah arayacaktır. Böylece fert, birincisi çocukluğundan kalma, dünya karşısındaki zaaf duygusunu bertaraf eder, ikincisi de, genel bir anlama sisteminin hiç bir köşesini boş bırakmadan, dünyada karşılaştığı bütün olayları anlatabilecek ve izah edebilecek bir bilgisel (cognitive) sisteme sahip olmak istemesidir. Dinin ikinci fonksiyonu kültür katındadır. Din, bir semboller sistemi olarak insanlara, çevrelerindeki dünyayı (kainatı, olayları ve insanları) özel gözlüklerle görmelerini sağlayacak kavramsal görüş imkanları sunar. Son olarak din, Durkheimci bir anlayışla ifade etmek gerekirse, toplumsal yapı unsurlarının sabit kalması fonksiyonunu görmektedir³².

Artık konunun can alıcı noktasına gelmiş bulunuyoruz. İnsanların tutum ve davranışlarını etkileyebilme özelliğine sahip olan, tarih boyunca onlara yön veren bir olgu var ki o, dindir. Bergson'un dediği gibi ilimsiz, iktisatsız, sanatsız olunabilen, ama onsuz olunamayan din. Acaba insanların onsuz yapamadığı dinin, sosyo-kültürel sistemle ilişkisinin boyutları nelerdir, Bir kültür unsuru olarak din, nasıl varlığını sürdürebilmektedir? Bunun için, din ve kültür ilişkileri konusunun anlaşılması gerekmektedir. İşte burada bu konuyu ele alacağız.

TOPLUMUN, KÜLTÜRÜN VE DİNİN NESNELLEŞMESİ

İnsanı ve onun dünyasını içine alan bir tanım yapmaya kalkışan her teşebbüs, bir varlık olarak insanın tanımından sonraki ilk adım olarak,

31. Berger, a.g.e., s. 91-92.

32. Mandin, a.g.e., s. 49-50.

onun toplum halinde yaşadığı gerçeğinden yola çıkmak zorundadır. Toplum halinde yaşama, salt yanyana ya da bir arada yaşama olarak anlaşılmaz. Çünkü bir toplum içinde yaşayan insanların en önemli özelliği, davranışını, -o an ister yanında olsun, ister olmasın- bir başkasının tesirine matuf olarak yerine getirmesidir. Mesela insan, satın almak için bir kravat seçerken dahi yanında bulunmayan eşinin, o kravatın rengini veya desenini beğenip beğenmeyeceğini hesap ederek karar verebilmektedir. Dolayısıyla toplum içinde veya toplum halinde yaşama, insanın dünyasında belirli bir yere oturan veya belirli bir anlama sahip olan başka varlıkların da bulunmasını ve bu toplum içinde yaşayan insanların, davranışlarında o zikredilen "başkaları" nı hesaba katmasını ifade etmektedir.

Konumuz açısından bir adım daha ileri gittiğimizde insanın dünyasında, sosyolojik bir süreç olan kültürün nasıl bir yer işgal ettiğini de tanımlamamız gerekmektedir. Kültür, bilindiği gibi, bir toplum içinde yaşayan insanların "münferit" davranışlarının, "nesnelleşerek" diğer insanların davranışları üzerinde etkili olabilecek hale geldikten sonra, o toplumdaki başka insanlar tarafından kabul edilip benimsenmesiyle oluşan davranış kalıplarıdır. Bu süreç, toplumun devamını, insanın zihniyeti, yani dünya görüşünün ve bunun sonucunda oluşan davranış kalıplarının, sonraki nesillere aktarılarak kurumlaşmasını sağlar.

Diğer taraftan kültür unsurları içinde merkezi bir konuma sahip olan din olgusunu insanın dünyası içinde tanımlamamız da konumuz açısından önem taşımaktadır. İnsan, alemde kendini, yani kendi boyunu veya gücünü aşan, bir anlam veremediği olaylar karşısında aradığı izahlara bir cevap verebilecek bir sisteme ihtiyaç duymaktadır. Bu öyle bir sistem olmalı ki, aynı zamanda insanın kendi varlığına da bir anlam katmalı, kendini tanımlamalı, alemdeki mevkîinin ne olduğunu ve varlığının alemle Tanrı arasında hangi mesafede yer aldığını da açıklamalıdır. Bu haliyle din, insanın kendi içinden taşan dini duyguları ve inançları yoluyla başkaları üzerinde, kültürel süreçler içindeki kurumsallaşmış sembolleri, inançları ve topluluk oluşturma özelliğiyle ve varlığına bir anlam biçmesi dolayısıyla insanın kendisi üzerinde etkili olabilmektedir. Görüldüğü gibi insan ile yukarıda insanın dünyası içinde tanımlamaya çalıştığımız ve insanla doğrudan ilgili olan toplumsal süreçler veya yapıların, insanla karşılıklı etkileşim ilişkisi içinde olduğunu belirtmeden geçemeyeceğiz. Çünkü insanın bulunduğu her yer ve insanın içine alan her makro teşebbüs, onun çeşitli faaliyetleri sonucu kurulan farklı dünyaların incelenmesine girişmeden önce bu toplumsal süreç veya yapıların analizinden yola çıkmak zorundadır. Şu halde bu toplumsal süreçlerin insanla ve onun dünyasıyla diyalektik ilişkileri konusunda tatmin edici izahları Berger'in yolundan gidersek bulabiliriz.

Berger'in yaklaşımı, insanın dünya kurma sürecinde çok önemli bir rol oynayan subjektif bilincinin, kurumlaşarak nasıl insanın kendi üzerine

dönen ve insanı, kendisinin nesnel hale getirdiği bir kültürel faaliyetin esiri haline getiren nesnel bir yapı veya süreç olarak arz-ı endam etmesini izah bakımından son derece faydalı olacaktır.

Berger'e göre her insan topluluğu, bir dünya kurma girişimidir ve bu girişimde din, özel bir yer işgal eder. Toplum, bir insan ürünüdür ve insanın bilinci ve faaliyeti tarafından şekillenir. Fert, ancak toplum içerisinde ve toplumsal gelişme sonucunda bir kimlik kazanır ve onu sürdürür. Toplumun insan ürünü olması ve ferdin toplum içinde kimlik edinmesi, bir tezat teşkil etmez, çünkü bunlar, toplumsal fenomenin tabiatında mevcut olan diyalektiği yansıtır³³.

Toplumun temel diyalektik süreci üç aşamada gerçekleşir. Dışsallaşma, insanların, hem fizik, hem zihni faaliyetiyle sürekli dışa taşmasıdır. Bu, insanın yapısı gereğidir. Çünkü insan, diğer memeliler gibi gelişmiş bir organizma ile dünyaya gelmez. Yani "adam olma"nın biyolojik süreci, insanın çocukluk dünyasını da içine alan organizma dışı çevresi ile etkileşim içinde cereyan eder. Dolayısıyla şahsiyeti geliştirme ve kültür edinme anlamında "adam olma" sürecindeki temel üzerine diğer gelişmeler bina edilir. İnsanın dünyası, yapısı gereği eksik olarak planlanmıştır. Yani o dünya, insanın kendi faaliyetiyle biçimlenecektir. Şu halde insanın dünya kurma çabası, onun biyolojik yapısının bir sonucudur. İnsanın dünya içindeki bu kararsızlık konumu onun, kendi bedeniyle olan ilişkisinde de söz konusudur. Bu açıdan insani varoluş, insan ile bedeni ve insan ile dünyası arasında bir "denge" kurma faaliyetidir.

Toplumun diyalektik sürecinin ikincisi nesnelleşmedir. Nesnelleşme, insan faaliyetinin kendi içinde bütünleşerek ve kurumsallaşarak, insanı harici olarak kendine uymaya zorlayıcı bir olgu haline gelişi ve kültürleşmesidir. Dünya kurma sürecinde insan, kendisine bir istikrar (kararlarını kendisine göre vereceği bir ölçü) aramaktadır. O, biyolojik gelişmesini tamamlarken, kendine beşeri bir dünya kurar. Bu dünya, kültürdür. Şu halde kültür, insanın (maddi-manevi) bütün ürettikleridir. İşte toplum, kültürün, insanın hemcinsleriyle ilişkilerini düzenleyen manevi yönüdür ve insanın kültürel oluşumları içinde seçkin bir konuma sahiptir. Çünkü insanın bir dünya kurma faaliyeti, ancak diğer insanların da içinde bulunduğu bir toplumda anlamlı olur. İnsanlar, ancak birlikte aletler üretir, dil geliştirir ve değerlere bağlanırlar. Fert, yalnızca sosyalleşme denen süreçte dayalı bir kültüre katılmakla kalmaz, aynı zamanda onun kültürel varlığı, toplumsal düzenlemelerin korunmasına da bağlıdır. Öyleyse toplum kültürün sadece sonucu değil, onun zorunlu bir şartıdır. Çünkü insan faaliyetinin ürünleri olan kültür, ancak bir toplum içinde uzun süre kalabilir. İşte insan ürünlerinin bir dünya haline gelmesi ve kültür olarak insanın haricindeki bir olgu olarak algılanmaya başlaması nesnelleşme kavramında

33. Berger, a.g.e., s. 29-30.

ifadesini bulur. Kültür, maddi ve manevi nesnelere oluşan öyle bir dünyadır ki, artık insanı haricden etkileme özelliğine sahip, nesnel bir gerçeklik niteliğini kazanır. Ayrıca kültürün geçerliliği, onun nesnel oluşuyla artar. Bu sözün iki anlamı vardır:

1. İnsan, kültürü kendi bilincinin dışında mevcut olan gerçek dünyanın nesnelere bir toplamı olarak karşılar. İşte birinci olarak kültür, insan için bu açıdan nesnelidir.

2. İkinci olarak kültür, grup içerisinde yaşanılıp kavranabilmesi açısından da nesnelidir. Bu demektir ki, kültürün (maddi olsun) objeleri, başkalarıyla paylaşılabilir. Şu halde kültürel dünya, sadece kollektif olarak üretilmez, aynı zamanda kollektif kabul sayesinde ayakta kalır. Kültürel dünya içerisinde olmak demek, bir nesnellikler dünyasını başkalarıyla paylaşmak demektir. Burada toplumu, objektif realite statüsüne ulaşmış olan insan faaliyetinin bir ürünü olarak tanımlayabiliriz. Toplum, insanlar tarafından nesnel bir dünyanın unsurları olarak tecrübe edilir. Dolayısıyla Durkheim'i izleyerek diyebiliriz ki toplum, insan karşısında harici ve zorlayıcı bir olgudur ve onun nesnel gerçekliğinin ölçüsü, ferden isteksizliğine rağmen kendini onlara kabul ettirme kabiliyetidir. Bu demek değildir ki bütün toplumlar baskıyla karakterize olurlar. Fakat şunu söylemek gerekir ki hiç bir beşeri yapı, ferde kendisini bir gerçek gibi tanıtmaya zorlayan bir nesnellik düzeyine ulaşmadıkça sosyal bir hadise olarak isimlendirilemez. İşte ferden özel biyografisi (isim, nesne, medeni statü, meslek vb). nesnel bir gerçeklik olan toplumsal dünyanın anlamlı yapıları içerisinde kavranabildiği ölçüde nesnel olarak gerçektir.

Toplumun nesnelligi, onun bütün unsurlarını kapsar. Kurumlar, roller ve kimlikler, toplumsal dünyada nesnel ve gerçek birer fenomen olarak insanın dışında ve insana kendini kabul ettiren yönüyle yerini alır. Mesela belirli bir toplumda insan cinselliğinin kurumsallaşması demek olan aile, nesnel bir gerçeklik olarak idrak edilir ve yaşanır. Kurum, önceden belirlenen modelleri ferde empoze eder. Bu kurumsal bağlamda, ferden oynaması beklenen rollerinde de aynı nesnellik söz konusudur. Ferdin rolleri, nesnel olarak tanımlanmıştır. Fert, bu rolleri oynayarak, kurumsal nesnellikleri, kendi varlığından ayrı kendince ve başkalarınca algılandığı şekliyle temsil etmeye başlar. Toplum, kurumsal bağlamda ferde sadece bir roller bütünü sunmakla kalmaz, aynı zamanda ona belirli bir kimlik de yükler. Sonuçta insan faaliyetinin nesnelleşmesi demek, kendini, toplumsal dünyanın nesnel unsurları ve sembolleri halinde kendi içinde karşılayarak, kendisini, kendi öz-bilinci içerisinde nesnelleştirmeye meyilli olması demektir. Zaten sosyalleşme, bir kimsenin, ilk aşamada kendi nesnelleşmeleriyle böyle bir münasebete girmesi yoluyla mümkün olabilir. Toplumsal nesnelleşmeler dünyası, ancak böyle kavranabilir.

Diyalektik sürecin üçüncü aşaması içselleşmedir. İçselleşme, nesnelleşen dünyanın yapılarının, bilincin sübjektif yapılarını belirler hale gele-

cek şekilde nesnel dünyayı, bilinçte yeniden özümseme olayıdır. Şu halde toplum, bu aşamada ferдин bilincini şekillendiren bir vasıta görevi yapar. İçselleşme vuku buluncaya kadar fert, nesnelleşen dünyanın unsurlarını harici bir fenomen olarak algıladığı gibi, kendi benliğine ait dahili bir fenomen olarak da algılar.

Her toplum, kendi nesnelleşmiş manalarını, sonraki kuşaklara aktarma gayretindedir. Sosyalleşme adı verilen bu süreçte fert, nesnelleşmiş manaları öğrenmekle ve onlara sahip olmakla kalmaz, onları hem ifade, hem de temsil eden biri olur. Sosyalleşmenin başarısı, toplumun nesnel dünyası ile ferдин özne dünyası arasında bir simetri kurmaya bağlıdır. Toplumsal olarak nesnelleşen dünyayı içselleştirme süreçleriyle, yine toplumsal olarak belirlenen kimlikleri içselleştirme süreçleri aynıdır. Fert, belirli bir "şahıs" olmak için sosyalleşmiştir. Sübjektif "kimlik" ile sübjektif "gerçeklik", fert ile kendisi için bir anlamı olan başka kimseler arasındaki karşılıklı etkileşim içinde üretilir. Yani fert dünyayı, başkalarıyla diyalogta iken algılar ve hem kimlik, hem de nesnel dünya ona, o diyaloga devam edebildiği sürece gerçek olarak kalır. Demek ki sosyalleşme ferдин hayatı boyunca devam eder. Bu dünyanın sürekliliği, ferдин bilincinde anlamı olan başkalarıyla diyaloguna bağlıdır. Bu diyalog kesintiye uğrarsa (çok sevdiği birisinin mesela eşinin ölmesi, başka yere göç vb.) ferдин dünyası, kendi sübjektif makuliyetini yitirir. Görülüyor ki içselleşme, toplumsal dünyanın nesnel gerçekliğinin, aynı zamanda sübjektif bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. Fert için kurumlar, artık hem nesnel dünyanın, hem de kendi bilincinin verileridir. Kurumların gerçekliği fert tarafından, kendi rolleri ve kimliği ile beraber deruhte edilir. Bu rolleri ve kimliği deruhte ettiğinde ve bir "şahıs" olduğunda, bu diyaloga katılmayı sürdürmek ve kendini "şahıs" haline getiren "şey"leri veya "kimse"leri tasdik etmek zorundadır. Böylece başkalarıyla diyalog halinde toplumsal olarak inşa edilen dünya, davranışlara bir düzen verilmesidir. Artık anlamlı bir düzen, ferдин eylemlerine ve onların anlamlarına empoze edilir.

Ferдин mana alemini çağrıştıran her sosyal fiil, başkalarını "hesaba katarak" ve "başkalarına doğru" düzenlenmiştir ve devam eden sosyal etkileşim, ferдин manalarının, "ortak bir mana düzeni" içinde bütünleştiğini gösterir. Demek oluyor ki toplumsal dünya, hem objektif, hem de sübjektif bir düzen oluşturur ve toplumsal dünyada yaşamak, düzenli ve anlamlı bir hayat sürmek demektir. Toplum, sadece kurumsal yapıları değil, ferдин bilincinin düzeni ve anlamının da koruyucusudur. Bu sebeple toplumsal dünyadan uzaklaşma veya düzensizlik, ferдин hayatının anlamını yitirmesine yol açabildiği gibi, ayrıca katlanması zor psikolojik gerilim yükler. Böyle bir perspektiften bakıldığında her düzen, geniş bir "manasızlık" yığına ve "kaos"un etkin ve yabancı güçlerine karşı duran bir settir. İşte din, burada konumuza dahil olmaktadır.

Din, toplumsal dünyanın ve ferдин sübjektif bilincinin anlam boşluklarını doldurabildiği zaman, kendi kurumsal nesnelliklerini başarıyla üre-

tebilir. İşte bu anlamda din, insanın, kendisine kutsal bir alem (kozmos) kurma girişimidir. Burada kutsal belirli nesnelere yerleştiğine inanılan, insanla ilişkili fakat onun dışında olan, esrarençiz ve korkutucu bir güç özelliği anlamına gelmektedir. Bu özellik, belirli bir bölgedeki ruhlardan, evrensel uluhiyetlere kadar bir çok kutsal nesne veya varlıklarda tecesüm edebilir. Şu halde kutsal, günlük hayatın normal rutinlerinin "dışında duran", "fevkalade" ve "bilkuvve" tehlikeli bir şey olarak algılanır. Kutsal, insan-dışı bir şey olarak algılanmasına rağmen, insanın kendisiyle ilgili olmak açısından, insanı hedef alır. Böylece din tarafından ortaya konan "alem", hem insandan aşkındır, hem onu içine alır. Ayrıca bu kutsal alem (kozmos), çok güçlü bir "realite" olarak karşılanır. Ama bu realite, insana hitab eder ve onun hayatını "anamlı bir düzen" içine yerleştirir. Realityi düzene sokma özelliğiyle insanı aşan ve onu kapsayan kutsal "kozmos", "anomi-manasızlık" dehşetine karşı, insana nihai bir kalkan temin eder. Yukarıda kutsal tanımlarken, tehlikeli olarak nitelemiştik. Bu tehlikeyi dindar insan, yaptığı şeylerle bertaraf edebilir ama daha tehlikeli olan bir şey var ki o da, bir kimsenin, kutsalla tüm bağlarını koparıp, "kaos-düzensizlik" tarafından yutulabilmesidir. Bundan dolayı tüm düzenli yapılar, bu tehlikeyi ortadan kaldırmak için yürürlüktedir. Çok muhtemeldir ki, insanın bir "alem=kozmos" tasavvur etmesi, ancak "kutsal" yoluyla mümkün olabilmektedir. Bu anlamda din, evrenin tamamını, insan açısından "anamlı" bir varlık olarak kavramanın cüretkâr bir girişimidir³⁴.

Berger'in bu izahları dinin, sübjektif bilinç yapılarından, toplumun nesnel yapılarına nasıl mal edildiğini izah etmesi açısından önemlidir.

DİNİ TECRÜBE VE KÜLTÜR

Din sahasında ana tartışmaları ortaya çıkaran düşünürlerin en önemlileri, daha ziyade Feuerbach'tan mühlhem Marx ve Freud'dür. Marx'ın mühlhem olduğu Feuerbach'a göre din, insanın kendi düşüncesinin, ilahi veya metafizik plana aktarılışdır. Mesela insan adalete özlem duyuyorsa, ilahi adaletin tecelli edeceği bir ötedünya (ahiret) anlayışına yönelebilmektedir. Marx'a göre din, halkın ahyonu fakat bir tahakküm aracı değil, insanların, güç yetiremediği ve alemde bir anlam kümesine oturtamadığı olaylar karşısında kendini kurtarmak için sarıldığı bir araçtır. Freud için de din, insanın aynı şekilde oynadığı bir kurtuluş oyunudur. Fakat ona göre din, ferdin toplumsal problemlerinden önce bazı şahsiyet problemlerini halletme aracıdır. Burada mekanizma, çocuğun, kendini güçsüz hissettiği dünyada, isteklerini yerine getiren ve büyüdüğünde ortaya çıkan problemleri karşısında aciz kalan anne ve babasının yerine kendi istek ve

34. Toplumun temel diyalektik süreci konusunda Berger'in tezinin ayrıntısı ve daha geniş bilgi için bkz. Berger, a.g.e., s. 30-59.

ihtiyaçları, özellikle manevi ihtiyaçlarını karşılayacak bir varlık arama şeklinde işlemektedir³⁵.

Dinlerin ilahilik yönünü ortadan kaldırılmasını amaçlayan bu yaklaşım, daha ziyade Avrupa'da Hristiyanlığın baskısına karşı oluşan tepki-den güç almıştır. Ayrıca yine Avrupa'da sanayileşmenin başlamasıyla ortaya çıkan sosyal problemlere çare olarak görülen, toplumu bilimsel metotlarla inceleme ve toplum içinde önemli bir yer işgal eden din olgusunun anlaşılmasının, ancak onun ilkel toplum şekilleri içindeki fonksiyonunu tesbit etmeyle mümkün olabileceği kanaatinin bir sonucuydu. Bir başka ifadeyle bu anlayış, dinin bütün toplumlardaki merkezi konumunun, dinin menşeinin araştırılıp ortaya çıkarılmasıyla mümkün olduğu düşüncesinin tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Dinin, insanın, başa çıkamadığı veya çözümünü ve açıklamasını bulamadığı olaylar karşısında kendini avutmak için bulup çıkardığı hayali bir sistem olarak görülmesinden sonra günümüzde sosyal bilimlerdeki ilerlemeler, Weber'in de katkısıyla dinin, endişe azaltıcı ve kişiliği billurlaştırıcı sembolik bir süreç olarak kavranmasına imkan vermiş ve onun, yumuşak bir ideoloji olarak incelenmesini sağlayacak yolları açmıştır³⁶.

Kültür sisteminin özerk bir varlık olarak nasıl çalıştığını yukarıda görmüştük. "Acaba din de iktisad, hukuk, sanat, ilim, eğitim vs. gibi ve bunlar yanında yer alan afaki bir kültür sahası mıdır?" Bu soruya hayır diye cevap vermek gerekmektedir. Çünkü diğer kültür unsurlarının da kendine has bir muhtevası olmakla birlikte din, bütün kültür unsurlarını etkisi altına alabilme gücüne sahiptir. Her ne kadar alış-verişin ekonomik, hacca gitme veya kiliseye devam etmenin dini bir mesele olduğu söylene bile dinin, her bir kültür sahası nezdinde özel bir yeri vardır. Burada dinin, öncelikle fertlere nüfuz ettiği, sonra fertten ferde ulaşan bir köprü olduğunu hatırlamamız gerekmektedir. Yüksek dinler söz konusu olduğunda bu husus daha da netleşmekte ve dinle ilgili olarak yaşanmış tecrübeler, diğer şahıslara da sirayet etmektedir. Bu, dinin, sübjektif bir tecrübeden objektifleşmeye doğru yönelme özelliğine işaret etmektedir. Din, bunu nasıl gerçekleştirmektedir?

DİNİ TECRÜBENİN İFADE ŞEKİLLERİ

Herşeyden önce olaya, dini tecrübenin, farklı alanlarda ortaya çıkan ifade şekilleri açısından bakmamız yerinde olur. Otto'nun, "korkutucu ve

35. Mardin, a.g.e., s. 34-36.

36. Mardin, a.g.e., s. 30-31 Sert ideoloji ile sistematik olarak işlenmiş, seçkinlerin kültürüyle sınırlanmış, teorik eserlere dayanan ve muhtevası kuvvetli fikri sistemleri, yumuşak ideoloji ile ise kitlelerin, daha ziyade şekilsiz inanç ve bilgisel sistemleri kastedilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mardin, a.g.e., s. 13 vd.

hayran bırakıcı sır³⁷ olarak nitelediği dini tecrübenin anlamını açıklamak, onun büdüğü farklı şekiller sayesinde mümkün olmaktadır. Zira fertlerin yaşadığı iç tecrübenin anlaşılması, onun aynı zamanda objektif anlatımının da açıklanmasıyla mümkün olabilir. Yine Otto'nun "kutsalın tecrübesi" olarak tarif ettiği temel dini tecrübe teorik, pratik ve sosyolojik olmak üzere üç değişik şekilde ifadesini bulur.

Teorik ifade, düşünce ve doktrin elemanlarını ihtiva eden bir semboller sistemi şeklinde ortaya çıkar. İlk ilham ve sezgiden kaynağını alan bu ilk tecrübe, belirli ve tutarlı nazari tasdiklerde ifade edilir³⁸.

Dini tecrübenin teorik ifadesi olan inanç, yani doktrinin, medeniyet tarihi boyunca şekil bakımından üç safhada incelenebileceğini belirten Wach, bu safhaların birincisinin ilkel toplumların mitolojik hikaye ve rivayetlerinin sonsuz çeşitliliğiyle karakterize olduğunu belirtir. İkinci safhada kabilelerin efsane nakilleri değişmekte, böylece tarihi gelişme boyunca sistemleşmeye doğru bir eğilim gözlemektedir. Yine bu safhada söz konusu efsaneler, merkezi bir şahıs etrafında organize edilir ve bu esnada bazı özellikler kuvvetle öne çıkarken, diğerleri unutulabilir, seçere tabloları ortaya çıkar. Böylece rivayetlerin bir derlenişi düzenlenişi ve birleştirilmesi gerçekleşir. Bu gelişme, akıl ve düşünce ile takviye edilip gerekli şartlar oluştuğunda, doktrin hakkında karar verecek ve onu belirleyecek bir yüksek otoritenin kurulmasına da yol açabilir. Bu durumda birbirinden bağımsız efsanelerin yerine, normatif ve az çok birlik halinde bulunan doktrin geçirilir. Üçüncü safhayı karakterize eden normatifleşmeyle birlikte İlahiyat başlamaktadır. Derleme, yazma ve tedvin çalışması devam ettikten sonra yazılı rivayetler, kutsal metinler halinde sözlü rivayetlerin yerini alır. Özel dini tecrübelerden kaynaklanan din anlayışlarının aklileştirilmesi amacıyla İlahiyatçılar, düzenli bir İlahiyat (kutsal kabul edilen metinler) tarafından desteklenen normatif inanç sistemleri kurarlar. Veciz özetler, inanç sembolleri haline getirilirler ve inancın muhtevası üzerinde daha derin bir düşünce ve mütalaa başlar. Wach'a göre, Afrika ve Polinezya efsaneleri birinci safhaya, Meksika, Çin ve Yunan dinleri ikinci yani birleşme ve tedvin safhasına, İslamiyet, Hristiyanlık, Yahudilik, Zerdüş, Mani ve Buda, Hinduizm, Konfüzyanizm gibi dinler de üçüncü yeni sistemli ilahiyat safhasını temsil etmektedir³⁹.

Inancın muhteva olarak, Tanrı, Dünya ve İnsan olmak üzere üç konu etrafında döndüğünü belirten Wach, bu konuları karşılayan teolojik, koz-

37. M. Rami Ayas, Türkiye'de İlk Tarikat zümreleşmeleri Üzerine Din sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara 1991, s. 10.

38. Wach, Din Sosyolojisi, Çev: Ünver Günay, Kayseri 1990, s. 22.

39. Wach, a.g.e., s. 23-24.

molojik ve antropolojik anlayışların, sürekli olarak efsane, inanç ve dogmanın kendisine has terimleriyle ifade edildiğini zikretmektedir. Tanrı'nın veya tanrıların tabiatı, menşei ve büyümesi (théogonie), görevleri, dünya ile münasebetleri ve bunun isbatı (théodicée), ilahiyatta incelenip açıklanan ve savunulan konulardandır. Kozmoloji, dünyanın menşei, safhaları ve kaderiyle meşguldür. Teolojik antropoloji ise insanın menşei, tabiatı ve kaderiyle ilgilenir⁴⁰.

Her dini tecrübe belirli bazı tasavvurları ihtiva eder. Özellikle evrensel dinlerde bir din nazariyesine de dönmüşen bu tasavvurların, fertleri birleştiren bir tesiri olduğu gibi, fertler arasında bir köprü vazifesi görerek, mensuplarının vakıf olduğu bir sır, bir gizli bilgi haline dönüşebilmesi de mümkündür. Bu hal fertleri öylesine sarar ki dini mensubiyet, artık bu formülün tekrarlanması ile açıklanır hale gelir⁴¹.

Dini tecrübenin teorik ifadesiyle pratik ifadesi birbirine sıkıca bağlıdır. Çünkü hiçbir din, bir tasavvurlar, fikirler toplama değil, aynı zamanda dışa yansıyan bir davranış, içten yöneliş şeklindeki bir tavrıdır⁴². Kaldı ki, dinin teorik, bildirisinde açıklanan inanç konuları, uygulanarak gerçekleşmektedir. Şu halde dini tecrübeden kaynağını alan her hareket, onun pratik ifadesi olarak değerlendirilir. Hatta dindar insanın bütün fiilleri ibadet (tapınma) olarak da kabul edilebilir. Bu anlamda din, bir tapınma olarak tanımlanmıştır. Esasen bütün dinlerde kutsalın tecrübesi, varlığı bir nass, bir efsane veya ilahi güçlere derin saygı fiilleriyle ifade edilmiştir. Wach, ibadetlerin incelenmesinde en önemli katkıyı yapan Underhill'in, bu fiilleri; 1. mensekler (ayın usulleri modeli), 2. semboller (imajlar), 3. takdis ayinleri (görülebilir fiil ve eşyalar), 4. kurbanlar diye ayırdığını belirtmektedir. İbadet, fiiliyatta dinle o kadar içiçe girmiş durumdadır ki, dinin, ibadetsiz yaşamaya devam edebilmesi bile şüphelidir. Öyle ki ibadetin, manevi ve kişisel olmakla birlikte, aynı zamanda maddi olan tezahürlerini, etkilerinin bir taşıyıcısı ve aracısı yaparak insan hayatına nüfuz etmek isteyen dinin, gerçek ve en temel ifadesi olarak görenler bile vardır. İbadetler kimi zaman tanrılar şerefine yapılmış basit fiiller, kimi zaman, kutsal zaman ve yer yasaklamalarına uyma, ibadet fiillerinin kutlanması, evrenin ve ilahi iradenin açıklanması sistemi (Japon, Çin, Roma ve Meksika kehanet sistemleri), kimi zaman da bu sistemlerin karmaşık ve gelişmiş şekli (Yahudilik, Parsilik, Brahmanizm, Roma ve Doğu Katolikliği) veya belli bir sonuç elde etmek amacıyla yapılan özel ayinlerden (dua, kurban, arıtma ayini) ibaret olarak tarihte yerini almıştır⁴³.

Dini tecrübeyi yaşayan, idrak eden bizzat fertler olduğu halde bir dini davranış ve saygı ifade eden fiiller olarak ibadetler, tek tek fertleri

40. Bkz. Wach, a.g.e., s. 24.

41. Freyer, a.g.e., s. 33.

42. Freyer, a.g.e., s. 35.

43. Bkz. Wach, a.g.e., s. 26.

aşır, diğer şahıslar üzerinde de etkili olur. Bu ibadetler, insanlarda, ortak inanç ve tasavvurlara sahip olunduğu şuurunu yerleştirerek, onları daha fazla birbirine yaklaştırır⁴⁴. Özellikle ilkel dinlerde grubun bütün hayatı, dini merasimler etrafında döner ve insanlar arasında bir hayat birliği oluşur. Bu gruplarda dini kılığa girmemiş hiçbir faaliyet yoktur. Zamanla bu merasimlere temel teşkil eden tasavvur ve fikirler, bilinçteki canlılığını kaybetse de, dini merasimler, geleneklere uygun bir şekilde yapılmaya devam eder⁴⁵. Dinin iki unsuru olan inanç ve ibadetin hangisinin önce geldiği veya fertte hangisinin önce yerleştiği tartışılmışsa da her ibadetin arka planında Tanrı ve kutsalla ilgili inanç ve düşünceler yer aldığı gibi, mutlaka her dini inanç da dini ibadet ve fiillerle bütünleşmiş durumdadır⁴⁶. Dini ayinler, dini tecrübenin sosyolojik ifadesi olan dini cemaat için de çok önemlidir. Öyle ki dini ayinler, dini cemaatin sadece basit bir ifadesi değil, aynı zamanda dini cemaati hayatta tutmak için de bir vasıta-
dır⁴⁷.

Esasen dinin inanç yönü yani dinle ilgili entelektüel faaliyet, toplumda gruplar ya da fertlerin farklılaşmaları ve bölünmeleri sonucuna da götürürken, ibadetler, dini bencilliklere set çekerek farklılıkları ortadan kaldırır, fertleri birleştirip bütünleştirir⁴⁸. Sürekli yerine getirilen ibadetin, din, ahlak, dayanışma, ekonomi, siyaset ve sanat üzerinde sayısız etkileri vardır⁴⁹. İbadetler, çok karmaşık bir yapıya sahiptir. İnançlar ve akideler, net tanımlarla ortaya konarak korunabilirler, ama ibadet fiilleri, genişleme ve farklılaşma özelliğine sahip olduğundan, açıklama çeşitliliğini de daima muhafaza ederler. Eğer ibadetler böyle genişlemiş, eski ve belki de asıl anlamından uzaklaşmışsa o dine mensup insanlar arasında yorum, uygulama farklarına, dolayısıyla çekişme ve ihtilaflara yol açabilir⁵⁰.

Din, öncelikle ferdi bir olay olsa da bu, onun toplumsal yön ve etkilerini ortadan kaldırmaz. O, kutsallık özelliği ile ferdi olduğu kadar kolektif münasebetleri de düzenler⁵¹. İşte dini tecrübenin teorik ifadesiyle pratik ifadesi, onun üçüncü yani sosyolojik ifadesiyle tamamlanır. Onun üçüncü ifadesi yönünden dini ayinler, topluluğun basit bir anlatımı değil fakat aynı zamanda, onu hayatta tutmak için bir vasıta-
dır. Ayrıca yaşayan her din, mensupları arasında toplumsal münasebetler yaratmak ve gözetmek zorundadır⁵². Ancak ve sadece bu şekilde din, fertte yaşayan subjek-

44. Freyer, a.g.e., s. 35-36.

45. Wach, a.g.e., s. 47-49.

46. M. Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1983, s. 178.

47. Wach, a.g.e., s. 28.

48. Wach, a.g.e., s. 45.

49. G. Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse*, P.U.F., Paris 1955, C.I., s. 223.

50. Wach, a.g.e., s. 48.

51. Le Bras, "Problemes de la Sociologie des Religions", *Traites de Sociologie*, Paris 1968, C.II, s. 81.

52. Wach, a.g.e., s. 28.

tif bir tecrübe olarak kalmadan, nesnel ve fertleri birbirine bağlayan bir köprü görevini görür.

Dinin sosyolojik ifadesini ele alan her girişim, onun içinde fiilzlendiği toplumu da göz önüne almak zorundadır. Çünkü her din başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin az çok etkisi altındadır. Kültürel gelişmenin ileri dönemlerinde bile dinin kurucusu ve ilk taraftarları, içinde buldukları toplumun yapısını ve kültürel sistemini görmezlikten gelemez. Toplum hayatının henüz farklılaşmadığı ilkel şartlarda efsaneler ve ayinler, bariz olarak toplum yapısının damgasını taşır. Burada din, topluluğun sosyolojik şekillenmesi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Teoride koyduğu normlarla toplum hayatını düzenleyen din, pratikte ise mevcut toplumun içine nüfuz etmek suretiyle onu bir dereceye kadar yeniden düzenler. İlkel dinler de dahil, İslamiyet, Hristiyanlık, Budizm ve Parsizm'de olduğu gibi her din, son derece kapsamlı ve sistemli olarak getirdiği ahlaki değerlerle yapar bunu⁵³.

Dinin sosyolojik ifadesi, varlığını sürdürebilmek için bir cemaate ihtiyaç duyması olayında bariz olarak ortaya çıkar. Fakat dinin "cemaat" oluşturabilmesi, inançlar, ayinler ve fertlerin arasında çok yoğun ve karmaşık ilişkileri sonucunda gerçekleşir. Herşeyden önce dini tebliğ, iki şeye karşı yoğun ve karmaşık ilişkileri sonucunda gerçekleşir. Herşeyden önce dini tebliğ, iki şeye karşı kuşku içindedir: mevcut toplumdaki tabii gruplara (aile, kabile vb.), tarihi ve sosyolojik faktörlerce belirlenmiş olan kültürel sisteme. Bu demektir ki, dini tebliğ, sosyolojik açıdan öteden beri mevcut olanları ya kabul eder, ya reddeder. Çünkü yeni inanç temellendirilmeye ve meşruiyetini isbatlamaya muhtaçtır. Bir önceki dönemle karşılaştırıldığında dini tebliğ esnasında kullanılan kelimeler ve başvurulan ifade tarzlarının incelendiği görülür. Dini yaşayış ve duyusun merkezini teşkil eden Tanrı imajı ve insanın onunla ilişkisi, dini tebliğ tarafından yeniden düzenlenir. Bu durum, topluluğun tamamını etkilediği andan itibaren topluluk, tanrı'ya içten bağlı bir "cemaat"e dönüşür. Dolayısıyla fertler, birbirine farklı bir şekilde bağlanır. Böylece yeni inanç, bir taraftan değişen şartlara göre hayatı ve topluluğu yeniden şekillendirirken, diğer taraftan fertler arası ilişkilere bir istikrar kazandırır⁵⁴.

İlkel toplumlarda dinler tabii gruplarda yaşamaktadır. Bu dinlerde fert, grubun içine doğduğu gibi, dinin de içine doğar ve iradesi, din intisap etmede fazla bir rol oynamaz. Ama yüksek dinlerde dini "cemaat", tamamen tabii grupların dışında kurulur. Tek tanrılı (yüksek) dinlerin ortaya çıkışıyla ilk defa, doğrudan doğruya dinden doğan gruplara rastlanır.

53. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev.: Battal İnandı, A.Ü.I.F. Y. No: 181, Ankara, 1987, s. 7.

54. Wach, a.g.e., s. 9.

Bu grupların kendisine göre teşkilatlandığı prensipler ile orada yaşayanların cemaat duyguları ve bu duyguların yoğunluğu farklıdır. Bütün yüksek dinlerde bu yoğunluğu ifade etmek üzere "manevi kardeşlik", "hak yolunu tutma" gibi bazı tabir ve deyimler teşkil olunur. Böylece yeni "cemaat", eski gruplarla zıtlık içine girebilir, ama fert yine ailesi içinde, köyünde yaşamaya devam eder⁵⁵.

Yüksek dinlerde cemaatin ilk teşekkülü, dinin kurucusu etrafında ketlenen küçük bir grupla başlar. Bu, dinden doğan grupların ilk ve asli şeklidir. Esasen her din kurucusunun etrafında önce ona kişisel bağlılıkla temayüz eden bir "tilmizler" halkası oluşur. Bu tilmizlerle dinin kurucusu arasındaki münasebette hiçbir makam ve statü rol oynamaz. Zamanla ilk tilmizler halkasının etrafında daha geniş bir "salıklar" zümresi oluşur. Fakat bunlar her zaman din kurucusunun yanında bulunmaz. Bu salıklar grubu, yeni kurulmuş dinlerin tutunduğu ilk cemaatlerin oluşumunda köprü görevi görür. Din kurucusunun ölümü, bu ilk cemaatlerin hayatında dönüm noktası teşkil eder. Çünkü esasında dini kuranın karizmasıyla bağlı olan grup, onun ölümüyle, kendilerini birarada tutan kişisel merkezi kaybeder ve cemaatin yapısında önemli değişiklikler meydana gelir. Artık grubu birarada tutan bağ, yani maddi unsurlara yani din nazariyesine, ya da ayin ve ibadetlere, bu ibadetlerle ilgili olarak ortaya çıkan usullere, o zaman kadar kurulmuş olan teşkilatlara dayanmaya başlar⁵⁶.

Dini grupların devamı açısından baktığımızda dini ayinlerin, sosyolojik bakımdan son derece önemli olduğunu görebiliriz. "İşte dini birliğin esasını teşkil eden başlıca husus, dinin bu pratik yönüdür. En ilkel dinlerden en gelişmişlerine kadar hepsinde de birleştirici olan yegane unsur, dinden dine değişen ritler, yani dini merasim usul ve kaideleridir. Burada ibadet, din ve topluluk arasındaki etkileşimin ilk yönünün birbirleriyle kaynaşmış olarak varlığını sürdürdüğünü görüyoruz. Dua, kurban, dini örf ve adetler belli bir insan topluluğunun varlığını ortaya koydukları halde biçimlenmeleri hususunda, o insan topluluğundan öyle kolay etkilenmezler. Dini icraat birey kadar toplumu da kapsamına alır. Doğum, ölüm, evlilik ve savaş gibi hem bireyin, hem de toplumun hayatında önemli yeri olan dönüm noktalarında bütün dikkatleri üstünde toplar. Bu iş, oyun ve günlük hayatımızın diğer alanlarında da aynen böyledir"⁵⁷.

Görülüyor ki dinin nesnelleşme sürecinin önemli unsurlarından olan ibadetlerin, dinlerdeki ilk cemaatin oluşumunda oynadığı rol son derece önemlidir. Çünkü dinin teorik ifadesi olan doktrinler, dinin vermek istediği mesajların muhtevasını berraklaştıran gayet net tanımlarla, dışa kapalı

55. Freyer, a.g.e., s. 47.

56. Freyer, a.g.e., s. 50-52.

57. Wach, a.g.e., s. 12-13.

olarak korunurlar ve genişleme özelliğine sahip değildir. İbadetler ise çok daha fazla genişleme kabiliyetine ve tecrübeyi ifade çeşitliliğine sahiptir⁵⁸. Dua, kurban ve diğer ayinler, sadece ona katılanların tecrübelerini açığa vurmakla kalmaz, aynı zamanda grubun teşkilatı ve zihniyetini şekillendirme, hatta belirlemeye de büyük ölçüde katkı yapar. Wach, Malinowski'nin, dini niteliğe sahip olan ayinlerde yaratıcı bir unsur müşahade ettiğini ve "en kutsal fiillerin toplantılarda husule geldiğini; gerçeği söylemek gerekirse ibadette, kurbanda, yakarmada ve bağışlanma eyleminde kenetlenen mü'minlerin bürünmüş oldukları resmi ve tantanalı özelliğin, dini ayinin gerçek prototipi olduğunu" savunduğunu belirtmektedir⁵⁹.

KAYNAKÇA

- Atay, H., "İslam'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", A.Ü. İ.F. Der., Ankara 1959, C. VI., sayı I-IV., ss. 80-89.
- Ayas, M. Rami, Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara 1991.
- Berger, P.L., Dinin Sosyal Gerçekliği, Çev.:A. Coşkun, İnsan Y., İstanbul 1993.
- Birand, K., "Din Kavramının İncelenmesi Hakkında", A.Ü. İ.F. Der., Ankara 1961, C. VIII., 1960, ss. 120-134.
- Cüceloğlu, D., İnsan ve Davranış, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Durkheim, E., Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, P.U.F., Paris 1968.
- Freyer, H., Din Sosyolojisi, A.Ü.İ.F.Y., No:54, Ankara 1964.
- Güvenç, B. İnsan ve Kültür, Remzi Kitabevi, İstanbul 1979.
- İzutsu, T., Kur'an'da Allah ve İnsan, Ankara 1963.
- İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1963.
- Krech, D., Crutchfield, R.S., Sosyal Psikoloji, Çev: E. Güngör, İstanbul 1980.
- Kurikan, A., Din Sosyolojisi, Filiz K. İstanbul 1985.
- L. Bras, G., "Problèmes de la Sociologie des Religions", Traités de Sociologie, II C., Paris 1968.
- Le Bras, G., Etudes de Sociologie Religieuse, P.U.F., II C., Paris 1955.
- Mardin, Ş., Din ve İdeoloji, İletişim yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1986.
- Mardin, Ş., Türk Modernleşmesi, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- el-Mevdahi, Kur'an'a Göre Dört Terim, Çev: Osman Cilacı, İsmail Kaya, İstanbul 1979.
- Ozankaya, Ö., Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü, Ankara 1984.
- Taplamacıoğlu, M., Din Sosyolojisi, A.Ü. İ.F. Y. No:156, Ankara 1983.
- Tümer, G., "Çeşitli Yönleriyle Din", A.Ü.İ.F. Der., Ankara 1986, C. XXVIII., ss. 213-267.
- Wach, J., Din Sosyolojisi, Çev.: Ünver Günay, Kayseri 1990.
- Wach, J., Din Sosyolojisine Giriş, Çev.: Baital İnandı, A.Ü.İ.F. Y. No:181, Ankara 1987.
- Yinger, J.M., Religion, Société, Personne, Trad: Jean-Marie Jammes, Edition Universitaires, Paris (Tarihsiz).

58. Wach, Din Sosyolojisi, s. 48.

59. Wach, a.g.e., s. 45-46.

İSLAM'DA AKTİVİZM VE QUIETİZM*: İLK MÜRÇİE'NİN DURUMU*

Michael COOK

Çeviren: Dr. Sönmez KUTLU**

Bu makalede ilk Mürçüiliğin politik yapısının teşekkülü ele alınmaktadır. Yaygın görüşün aksine, ben Mürçie'nin *aktivist* bir mezhep olduğu tezini tartışacağım. Tarihi geçmişine giderek, ilk Mürçie ile ilgili yetersiz bilgimizi kabataslak zikretmekle işe başlayacağım. Sonunda kapsamlı bir

* "Activism and Quietism in Islam: The Case of the Early Murjia" adlı bu makale, *Islam and Power* (ed. Alexander S. Cudsi ve Ali E. Hilal Dessouki, London 1982) kitabının 15-23 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

** 2. ve 5. dipnotlar makale yazarına aittir. Diğerleri ise, yazarın bazı görüşlerinin eleştirisiyle ilgili olarak konulmuştur. Bunu göstermek için (Çev.) kısaltmasını kullandık.

1. Türkçe'de tam karşılıklarını bulmak biraz zor olduğundan bu kavramları aynen kullanmayı tercih ederek Türkçe'ye çevirmekten kaçındık. Ayrıca bu kavramların, erken dönemde ortaya çıkan İslam mezhepleri ile irtibatlı kullanılıp kullanılmayacağı, onların siyasi eğilimlerini doğru olarak yansıtmayı yansıtmayacağı tartışmaya açık bir konudur. *Aktivizm*, siyasi bir kavram olarak, bir takım siyasi ve sosyal değişimleri gerçekleştirebilmek için güç kullanma da dahil her türlü icraatı gerekli gören eğilimlerin ortak ismidir. *Quietizm* ise, siyasi iktidarın uygulamalarına destek olmayan, siyasi beklentisi bulunmayan ve bu yönde faaliyet göstermeyen; köseye ve inziyaya çekilmeyi; tarafsız ve sessiz kalmayı benimseyenlerin tavırlarını ifade için kullanılan bir kavramdır. Cook, bu kavramı, Salim'in *Sîre*'sinde zikredilen ve Mürçie'den tamamen farklı bir grup için kullanır. Salim, olara herhangi özel bir kavram kullanmadan, onlardan "bir grup insan (fietan)" diye söz etmektedir. Cook'un kendilerine *Quietist* dediği bu kişilerin temel görüşlerini Salim şu şekilde nakletmektedir: "Toplumun yöneticileri, insanlara zulmetmişler ve yeryüzünde haksız olarak bozgunculuk yapmışlardır. Ancak biz onların bu yıldız cezalandırılacaklarını veya affedileceklerini bilmiyoruz." (Cook, banları *Sîre*'nin 187. sayfasından nakletmektedir. Bkz. *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981, s.31) ve "yine toplumun yöneticileri, kötü ve sapmış kimselerdir. Fakat Allah onlara karşı cihadı ve onları öldürmeyi yasaklamıştır. Belki onlar hakka döner, içine düşüklükleri sapsıklıktan vazgeçerler." (Cook, bu görüşleri *Sîre*'nin 185. sayfasından nakletmektedir. Bkz. *Early Muslim Dogma*, s.34). Cook, yukarıda zikredilen bu görüşleri benimseyen kimselere *Quietist* kavramını kullanmaktadır.

Diğer taraftan *Quietizm*, 17. yüzyılda İspanya, Fransa ve İtalya'daki roma Katolikliği içerisinde çıkan ve tamamen pasif bir zühhd hayatını benimseyenler olarak tanımlanan İspanyol papaz Miguel Molinos (1628-1696)'un başını çektiği mistik bir hareketin adıdır. Banlar, meditasyona, ruhani zühde, sözlü dualara, İsa ve Meryem-

problem olan İslam'da *aktivizm ve quietizm* konusundaki kendi bulgularına yer vereceğim. Burada anahatlarıyla sunduğum bu çalışma, İslam'ın ilk dönemlerindeki Mürciî ve Kaderî tartışmaları içeren bir incelemenin kaynakları konusunda çıkacak olan monografide etraflı bir şekilde ele alı-

kültüne önem vermedikleri için Cevâbirin eleştirilerine muhatap olmuşlardır. Onlar, tamamen pasif bir zühû hayatına ve "İçsel bir ışığa" inanırlar. Onlara göre Allah, niyaz, dua, arzu ve istek olmadan da tek tek ruhlarla konuşabilir. Ancak rahan böyle bir geve tam bir sükunet içerisinde hazır olması gerekir. İnsan tabiatı ve kurtuluşu konusunda kötünser bir doktrin benimseyen bu gruba göre, saf iman, fikirler ve inançlardan daha önemlidir. Saf sevgi de, herhangi bir şeyin sevgisi değil sevgi amacıyla beslenen bir sevgidir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. E. Royston Pike, *Encyclopedia of Religion and Religions*, London 1951) (I. Baskı), s. 314; Vergilius Fern, "Quietism", *An Encyclopedia of Religion*, ed. Vergilius Fern, s. 631-632; *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, London 1987. (Quintiz maddesi) E. Herman, "Quietism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, New York, c.X, s.533-538.

Aktivizm, İslam Mezhepleri Tarihi'nin kavramları arasında, siyasi çekişmelerden uzak duran ve tarafsız kalan anlamında, *Mu'tezile* (Bkz. Naşî el-Ekber, Ebû'l-Abbas Abdullah b. Şirîr el-Enbarî (293-906), *Mesâilü'l-İmâme, Kitâbü'l-Evânü f'l Makalât*, thk. Josef Wan Ess, Beyrut 1971, s. 17; Ebû'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malafî (377/987), *et-Tevbîn ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'* thk. Zahid Kevserî, Kahire 19912, 28-29), olaylar hakkında şüpheleri bulunanlar anlamında *Şukkkâk* (Bkz. İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsim Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdillah eş-Şâfi'î (571/1175), *Târîhu Medineti Dimaşk, Osman b. Affân Kazmı*, thk. Sekine eş-Şihâbi, Dimaşk 1954, s. 504) ve köpüye çekilenler anlamında *Huleysiyye* (Bkz., Naşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 16) kavramı kullanılmaktadır. Batıda çağdaş siyasi düşüncenin İttifaklı olan veya Hristiyan bir grup için kullanılan ve Cook tarafından makalesine başlık olarak seçilen bu iki kavramın İslam tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan, tamamen farklı özelliklere sahip siyasi ve itikadi ekollerin iktidara karşı tavırlarını ifade için kullanılmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Ermevîler döneminde Şii'nin veya Haricilerin yanında yer almamak ve iktidara doğrudan destek vermemek veya karşı çıkmamak siyasetin dışında olmak anlamını taşınıyordu. Bilakis bu farklı bir siyasi tavır benimsemek demektir. Mesela Mürciîler, Hariciler gibi Hz. Ali, Osman ve diğer sahabeyi tekfir etmiyorlar; Şii'ler gibi Osman ve taraftarlarını tekfir ederek, Ali ve taraftarlarını göklere çıkarmıyorlardı. Ayrıca onlar, Ermevi yönetiminin Hz. Ali'yi lanetleme kampanyasını da desteklemiyorlardı. Hz. Ali ve Osman'ı her ikisini birden sevmemek veya birini sevip diğere lanet okumak nasıl siyasi bir tavırsa, bu şekildeki görüşleri reddederek bu iki halifeyi ve siyasi anlaşmazlıklarda onlara taraf olanların ve bu uğurda ölenlerin durumlarını Allah'a bırakmak da, I. Hicri asrın ortalarında, bizzatı siyasi bir tavırdır. Bu onların, siyasetten el çekmelerini gerektirmiyor veya resmi bazı kadrolarda görev almalarını, hatta iktidarın haksız uygulamalarına karşı çıkmalarını engellemiyordu. Diğer taraftan, Mürciî arasında siyasi iktidara karşı itaati telkin edenler, haksız tarafla mücadelelerin şart olduğunu ileri sürerler ve uzleti tercih edenler olmak üzere üç eğilim vardı. Ancak Mürciî içerisinde haksız tarafla mücadeleyi şart koşanlar, diğerlerine nazaran daha ağır basmaktaydı. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Mürciî ve Horasan-Maveraünnehir'de Yaşadığı*, Ankara 1994, 60-66; 94 vd. (Basılmamış doktora tezi). Ayrıca günümüz kavramlarıyla geçmişteki olayları, geçmişin kavramlarıyla günümüz olaylarını tanımlamak, anlam kayması ve kavram kargaşasına sebep olabilir. Bu konuda dikkatli olmada fayda vardır. İslam Düşüncesi'ndeki mezhep adlarının çoğu önyargılı muhaliflerce verildiğinden tartışmalıdır. Buna bir de farklı kültürlerde ortaya çıkan akımlar için kullanılan kavramlar ilave edilirse, durum daha da tartışmalı hale gelecektir (Çev.).

naacaktır². Araştırmamızdaki kaynak kritiği ile ilgili hususiyet, bu özet makalemizde de açıkça görülecektir: Siyasi görüşlerden çok kaynakların tartışması yapılacaktır. Kaynaklar, siyasi tezahürlerden daha az ilgi çekicidir. Fakat bu makale, en azından, modern yorumlarımızda esas aldığımız dayanakların (kaynaklar ve rivayetler) ne kadar zayıf olduğunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

İLK MÜRCİİLİK

Mürciiliğin klasik doktrini, imanın amellere dahil edilmemesi inancından ibarettir³. İyi davranışlı müminler olduğu gibi günah işleyen müminler de vardır, fakat bunların hepsi mümindirler. Bu fikir, II. ve III. asırda yazılmış kaynaklarda uzun uzadıya tartışılmaktadır. İslam'la ilgili konuları araştıran hiç kimse, bunu görmezlikten gelemez. Bununla beraber, kaynaklarımız, "*İlk Mürcie*"den (*el-Mürcie el-Ulâ*) veya "*İlk Mürciillik*" (*İrcâ el-Evvel*)'ten nadiren bahsetmektedirler. Onlar, bunu, bir kimsenin, ilk iç savaşta haklı ve haksız tarafla ilgili hükmü ertelemesi gerektiği şeklindeki kelamî olmaktan çok tarihi olarak sınıflandırılabilen bir doktrine atıfla yaparlar. Bu makalede bizi ilgilendirecek olan budur. Onun, gerçekten, tarihi olarak klasik doktrinden önce olup olmadığı önemli bir sorudur, fakat onu burada bir kenara bırakacağız.

Bu "*İlk Mürciillik'in*" içeriği, erken dönemlere ait iki kitapçıkta çok güzel bir şekilde açıklanmaktadır. Birincisi, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Hasan'a nisbet edilen ve herkesin okuması amacıyla yazılan *Kitabü'l-İrcâ*'dır. Medineli ve Ali'nin soyundan gelen bu şahsın, Halife Abdülmelik döneminde yıldızı parladı. (Muhtemelen onun döneminde öldü)⁴. Onun mektubu, kısa ve anlaşılması biraz güç Mürcii tavrı içermektedir. Bu kitapçık, geniş bir tahliliyle, Professor Josef van Ess tarafından yayınlanmış bulunmaktadır. Van Ess, mektubun sahihliğini sa-

2. *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge 1981, (Cambridge Üniversitesi yayını.)
3. Amellerin imana dahil edilmemesi Mürcii iman nazariyesinin sadece bir esasıdır. Bu iman nazariyesi, bu esasın dışında imanın dil ile ikrar olduğu veya kalb ile tasdik olduğu ya da her ikisi olduğu, imanda istisnanın bulunmadığı, imanda eşitlik, imanın artma ve eksilme kabul etmemesi, büyük günah sahibinin durumu hakkında verilecek hükmün Allah'a bırakılması, büyük günahın dinden çıkarmaması, Allah'ın va'dinden dönmemesi, fakat vâdinden dönebilmesi gibi temel esaslardan oluşur. Geniş bilgi için bkz. Kutlu, *Mürcie ve Horasan-Maveraünnehir'de Yayılışı*, 103-151 (Çev.)
4. Kaynakların çoğu, onun Ömer b. Abdülaziz döneminde öldüğü üzerinde durmaktadır. Daha önce ölmüş olması oldukça zayıf bir ihtimaldir. Bkz. Muhammed b. Sa'd (230/844), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1958, V, 328; Halife b. Hayyat, *Târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Riyad 1985, 325; İbnü'l-İmad ise, onun hicri 95 yılında öldüğü fikrindeydi. Bkz. *Şezâirü'z-Zehab*, Beyrut trz., I, 121; Zehabi, Halife b. Hayyat'a dayanarak onun hicri 100 veya daha önce öldüğünü savunurken (Bkz. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1985, IV, 130); İbn Hacer de aynı kaynağa dayanarak hicri 99 veya 100 yılında öldüğünü ileri sürer. (Bkz. *Tehzibü'l-Tehzib*, Beyrut 1967, II, 320), (Çev.)

vinur⁵. Bu husustaki ikinci kitapçık, Salim b. Zekvan'a nisbet edilen İbadi bir metindir⁶. Buna, başka açılardan, Dr. A. K. en-Nâmi tarafından dikkat çekilmiştir. Mürcie aleyhtarlığı ile ilgili uzun bir tartışmayı içeren bu metni, yukarıda dikkat çektiğim monografik çalışmamda yayınlıyacağım. Bu eser, eğer sahihse, ilk yetmişli yıllarda yazılmıştır. Bu, Van Ess'in 75/694 yılına tarihlediği *Kitabü'l-İrcâ* ile karşılaştırılabilir. Bunların gerçekten sahih olup olmadığı, monografi çalışmamda uzun uzadıya tartıştığım bir sorudur. Bu münakaşada en önemli nokta, onların ya her ikisinin sahih olarak kalması veya her ikisinin birden sahihliğini kaybetmesidir.

Salim tarafından ağır bir şekilde eleştirilen Mürcii doktrin, dil ve içerik itibarıyla, Hasan tarafından ileri sürülen doktrine son derece yakındır. Ayrıca *Kitabü'l-İrcâ*'nın metninin anlaşılmasına ve düzeltilmesine büyük katkısı olacaktır. Bu doktrinin özü, şu basit bilgi nazariyesinden (epistemoloji) oluşur. Bir kimsa, (a) olaylara bizzat tanık olmamışsa (b) onlarla ilgili kesin bir delili de yoksa, onun bu konuyla ilgili hükmünü ertelemesi⁷ gerekir. (Bu bilgi nazariyesinin kaynağı tesadüfen aklıma gelen, ilginç bir sorudur: o, ya yerli ve yaygın bir mantıktır veya bu dönemlerde varlı-

5. Görüşlerinin kısa İngilizce özetini "*The Beginnings of Islamic theology*" adlı makalesinde bulunmaktadır. Bkz. *The Cultural Context of Medieval Learning*, (ed.) J.E. Murdoch ve E.D. Sylla, Dordrecht, Boston 1975, s. 93-97.
6. *es-Sîre* adıyla bilinen eserin Mürcie ile ilgili kısmını kasdetmektedir. Bu bölüm, yazar tarafından nesredilmiş ve *Early Muslim Dogma* adlı eserinde yayınlanmıştır. (Bkz. 160-163). Mürcie'yle ilgili bir tartışmayı içeren bu metin ve yazar hakkında kısa bilgi verilmek suretiyle tarafımızdan Türkçe'ye çevrilmiş ve *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayınlanmıştır. Bkz. XXXV (1996), 467-475 (Çev.)
7. İrcâ etmesi, Allah'a bırakması gerekir. (Çev.)
8. İrcâ nazariyesi Kur'an'daki bazı ayetlerden çıkarılmıştır. Onun İslam'dan önceki felsefi sistemlerden alındığını iddia etmek mümkün değildir. Cook, bu makaleden sonra yayınladığı kitabında (bkz. *Early Muslim Dogma*, 44-47, ve 7. kısım 19. ve 20. dipnot). Mürcie'nin bu fikrini nereden aldığı konusuna özel bir bölüm ayırarak, ısrarla İrcâ fikrinin *Septik* veya *Empirist* felsefi görüşlerin Irak'ta bulunan kalıntılarından alındığı içtihadında bulunmaktadır. O, önce bu kültürlerin kalıntıları üzerinde durur, sonra Muharib b. Disar'ın, "herşeyden şüphe ederim ancak imanından şüphe etmem" görüşünü (bkz. İbn Hanbel, *Kitabü'l-İlâh*, thk., Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoglu, Ankara 1963, I, 372) ve hicri 134 yılından sonra ölen Şebîh b. Atiyye'nin *er-Red ala'y-Şükkâk ve'l-Mürcie* kitabını delil getirerek Mürcie ile şüphociler anlamına gelen *Şükkâk* arasında bir bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Her ne kadar ilk dönem hadiselerine katılmayan bu tarafsızlar için *Şükkâk* ismi verilmişse de bunlar böyle bir ekolün tesirinde kaldıklarından değil, hangi tarafın haklı olduğunu bilemedikleri için tabii bir tavır olarak, şüpheye düşmüşler ve verilecek kararı Allah'a bırakmışlardır. Muharib b. Disar, bu sözlü imanda istisna yaparak şüphe eden kimselere cevap olarak, onların şübheliğini reddetmek için söylemiştir. Şebîh b. Atiyye'ye gelince, O Mürcie'yi sırf büyük günah işleyen ahiretteki durumu konusunda verilecek hükmü Allah'a bırakmaları dolayısıyla *şükkâk* olarak isimlendirmiştir. (*er-Red ala'y-Şükkâk ve'l-Mürcie*, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi Or: 1402 numara kayıtlı mikrofilm içerisinde, 283). Ancak asıl şübhelilikle suçladığı kimselerin, imanında istisna yapan veya onun deyişleriyle kimin mümin olup olmadığını bilemeyen kimselerdir. (Aynı mikrofilm, 282). Eserinin başlığında bu iki kavramı ayırması, *Şükkâk* ve Mürcie'nin aslında ayrı kavramlar olduğunu ve farklı gruplara tekabül için kullanıldığını ima etmektedir. Diğer taraftan, *Septisizm* hiçbir konuda yakin

ğını sürdüren Septik-Emprist gelenekten kaynaklanmaktadır⁸). Bu bilgi nazariyesi (epistemoloji) usturasının ilk kullanılması, ilk sivil savaşlarda⁹ olmuştur. Bu esasa göre, orada bulunmadığımız ve yalnızca çelişkili ifadeler duyduğumuz için, kimin haklı kimin haksız olduğuna hükmedemeyiz. Bu birinci iç savaş, İslam'ın ilk dönemlerinde, herhangi bir mezhebin kendisini tanımlaması konusunda çok önemli bir temel oluşturduğu için, bu Mürçii doktrini, kasıtlı olarak, mezhep dışı bir doktrin olarak görmek fazla önem arzetmemektedir.

Biz, bu doktrini hangi tarihi döneme yerleştireceğiz? Onu ilk defa kim, ne zaman ve nerede ortaya attı? Kaynaklarımızın yanılmaya başlaması bu noktadadır. Mürçiliği ilk çıkaranın kim olduğundan başlamak en kolaydır. Çünkü bu kaynakların cevaplamak için ortaya attığı bir sorudur. Daha da önemlisi onlar, üç karşıt cevap vermektedirler:

1- En yaygın cevap, yukarıda da bahsedildiği gibi, *Kitabü'l-İrcâ'*nin yazarı olarak gösterilen Hasan'dır. Buna III. asra kadar yazılan biyografik eserlerde çok sık rastlanır. Bu görüş, başta Van Ess olmak üzere-alternatif cevapları tartışmadan kabul eder - bir kaç çağdaş bilim adamı tarafından benimsenmiştir.

2- İkinci cevap, Evzâi (öl. 157/773)'ye atfedilen ve Ebu Davut es-Sicistani (öl. 257/870) tarafından da rivayet edilen görüştür. Burada söylendiğine göre, Mürçiliği ilk ortaya atan kişi, 82/701'de Cemacim savaşına katılmış Kays b. Ebi Müslim el-Masûr adında Kufeli biridir. Bunun kısa tartışması, Helga Brentjes ve W. Madelung tarafından yapılmıştır.

3- Üçüncü cevap-ilk Hanbeli kaynaklarda daha çok göze çarpar-Cemacim'de savaşmış, oldukça meşhur bir Kufe'li Zerr b. Abdillâh'tır. Bu cevap, bir çok dökümanda yer almasına rağmen, bildiğim kadarıyla, çağdaş alimlerce tartışılmamaktadır.

Görüldüğü gibi, Mürçiliği ilk ortaya atan rolünde üç ayrı adaya sahibiz¹⁰.

bir bilgiye ulaşamayacağımı iddia ederken, (Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1984, 244-245; Bedi Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1984, 155) Ampirizm ise, bilginin yegane kaynağının tecrübeye dayandığını ileri sürmektedir. (Bolay, 29). İrcâ fikrinde, felsefi anlamda böyle bir iz bulunmamaktadır. Çünkü bu fikrin kaynağı, kendi bilgimizle bilemediğimiz veya anlaşmazlığa düştüğümüz bir konunun kayıbet gününde hükmetmesi için Allah'a bırakılmasından ibaretir. Halbuki sözünü ettiğimiz her iki ekol de, Allah'ı bir otorite olarak kabul etmektedir. İrcâ fikrinde ise, Allah'ın ilimde otorite kabul edilmesi temel esastır. İrcâ nazariyesinin Kur'an'ın bilgi nazariyesinden çıkarıldığı konusunda geniş bilgi için bkz. Kutlu, *Mürçie ve Horasan-Maveraünnehir'de Yayılgı*, 20 vd. (Çev.).

9. Cemel ve Sıffin savaşlarını kasetmektedir (Çev.).

10. Kaynaklarda, ilk İrcâ fikrini ortaya atan birden fazla kişiden bahsedilmektedir. Bunların başında Medinelî Hasan b. Muhammed, Kufeli Hammad b. Ebî Süleyman (Bkz., Ebû Bekir el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed b. Harun (311/923), *Müsned min*

Mürciliğin ne zaman ortaya çıktığı meselesi, kaynaklarımızın sık sık, doğrudan bahsettikleri bir konu değildir. Kaynaklar, genel olarak, bizi I. asrın 70/689'li veya 80/699'li yılları arası üzerinde düşünmeye davet etmektedir¹¹. Eğer daha sağlam delillere başvurursak, yine çelişkilerle karşılaşırız. Hasan'ın bu fikri ilk ortaya atması rolüyle ilgili tüm gelenek, onun (son derece tartışmaya açık) ölüm tarihini *Cemacim* öncesi olarak tesbit etmemizle ilgilidir¹². O halde, İrcâ 82/701'den önce başladı. Yine de kaynaklarımızda, tarihle ilgili kesin tek ifade, İrcâ'nın İbnü'l-Eş'as'ın yenilgisinden yani 82/701'den sonra ortaya çıktığını açıkça bildiren rivayettir. Bu konuyla daha fazla uğruşmamıza gerek yoktur.

İrcâ'nın nerede ortaya çıktığı meselesine gelince, bu fikri ortaya atan muhtemel şahsı belirlerken, kaynaklarımız bunun cevabını net olarak vermektedirler¹³. Hasan Medine'li, oysa Kays ve Zerr Kufelidirler. Bu şek-

Mesûlî Ahmed b. Hanbel, British Museum, Or. 2676, v. 103a; İshak b. İbrahim b. Hanî en-Nisâbüri (275/888), *Mesûlî'l-İmân Ahmed b. Hanbel*, İsk. Zübeyr es-Şavîş, Beyrut 1400, II, 162), Zer b. Abdillâh (Bkz., Ebû Bekir el-Hallâ, *Mesûlî*, v.94a, 127b., 137/b; Nisâbüri, *Mesûlî*, II, 162.), Basralı Hassan b. Haris el-Müzenî ve Ebû Salt es-Semânî (Bkz., Takîyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrizî, (845/1444), *e-Mevâz ve'l-Hübrü bi Zikri'l-Hudâ ve'l-A'sâr*, Beyrut trz. II, 350) gelmektedir. Hanbeliler, daha çok imanla ilgili düşünceleri dolayısıyla Hammad ve Zerr'i İrcâ fikrini ilk ortaya atan biri olarak vermektedirler. Hasan'ı da böyle bir gerekçeyle Mürcî gösterirler. (Ebû Bekir el-Hallâ, *Mesûlî*, v.97b.) Kays b. Ebl Müslim, Mürcie'ye katılan ilk Kufe'lidir. (Bkz. Ahmed b. Ali b. Hacer, (852/1448), *Tehzîbü'l-Tehzîb*, Beyrut 1967, VII, 489); Mürcie'nin herhangi bir felsefi ekol gibi tek kişiyle başlatılması fikrine katılmıyoruz. Çünkü bilinmeyen ve hakkında kesin bilgi olmayan bir konuda verilecek hüküm Allah'a bırakma, Kur'an ayetlerinden çıkarılmıştır. Bu nazariyeye göre, ilimde tek otorite Allah'tır. İnsanlar arasındaki çözülmemiş anlaşmazlıkları, Kıyamet günü Allah çözecektir. Her şeyi en iyi Allah bilir. Teblik seferine mazeretsiz olarak katılmayan müslümanlarla ilgili takınılan tavır böyle bir anlayışın kaynaklanmaktadır. Bu Kur'an'a şu şekilde yansımıştır: "Diğerleri de Allah'ın emrine bırakmışlardır, Allah, onlara ya azab eder, ya da affeder. Allah bilendir, hükmet sahibidir." (Bkz. Tevbe 106). Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk iç savaşlarda yer alanların durumunun değerlendirilmesinde, bu ilkeye başvurulmasıyla, İrcâ fikri, hicri 60'lardan itibaren siyasi bir tavır olarak benimsenmeye ve bu fikrin topluma mal olmasıyla da Mürcie mezhebi teşekkül etmeye başladı. Bu sebeple, İrcâ fikrinin kaynağını tek kişiye bağlamak veya İslam öncesi *Envyist-Septik* düşüncelere kadar gerilere götürmek pek mümkün görünmemektedir. Bu fikri ilk ortaya atanlar olarak gösterilen şahıslar, aslında bu fikrin akli ve nakli temellendirmesini yapan farklı şehirlere mensup ilk kişilerdir. Bu fikrin ilk ölüvelerini, Muaviye ve Hz. Ali'nin yanında yer almayan tarafsızlar grubu arasında bulmak mümkündür. Onlar da böyle bir fikre Kur'an'ın sunduğu ilkelerden yararlanarak varmışlardır. (Çev.)

11. Mürcie, Hz. Ali, Osman ve taraftarlarının durumunu Allah'a bırakma fikrinin hicri 60-75/679-694 yılları arasında siyasi bir tavır olarak kabul edilmesiyle teşekkül etmeye başlamıştır. Geniş bilgi için bkz. Kutlu *agt.*, 60-66. (Çev.)
12. Hasan b. Muhammed'in hicri 82 yılında yaşanan Cemacim olayından önce öldüğünü, daha önce de zikrettiğimiz gibi, tarihi vesikalarla doğrulamak pek mümkün görünmemektedir (Çev.)
13. Bu mezhebin ortaya çıkışı tek kişiye bağlanamayacağı için onun ilk önce nerede ortaya çıktığı konusunda tartışmak bizi kesin neticeye ulaşturmaz. Çünkü İrcâ fikrinin ölüvelerini oluşturan Tarafsızlar grubu, genelde Mekke ve Medine'de olmakla beraber, Şam (Bkz. Muhammed b. Sa'd, *Tabâkâtü'l-Kübrâ*, VI, 38-39; Abdülhamid Hîbetullah b. Muhammed b. el-Hilseyin İbn Ebl'l-Hadîd (655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belâga*, Darü'l-Ihya el-Kütübü'l-Arabî, 1968, II, 231). Kufe, Mısır (Bkz., Ebû Cafer

liyle, konu, bizim görüş belirtmemizi gerekli kalmaktadır. Hasan ve dolayısıyla Hicazlı olması lehinde, onun üyeliğinin genelde kabulü, daha sonraki kaynakların yanısıra, kendi yazdığı *Kitabü'l-İrcâ* tarafından da desteklenmektedir. Fakat sonraki kaynakların onayladıkları, bize göre, gereğinden fazla bizi etkilememelidir. Eğer sadece isnadda Hasan'a atfedildiğini kabul edersek, bu mektub tartışmanın kuvvetli bir dayanak noktası olur. Üzerinde duracağımız bir sebepten dolayı, bu isnad şüphelidir. Burada başta mektubun metni olmak üzere, Hasan'ın bir Mürcii olduğuna dair mevcut döktümanımızın, hemen hemen tamamının, özellikle de bu kitapçığın metninin Kufe kaynaklı olduğunu belirtmek yeterlidir. Bizzat Hicaz'dan gelen rivayetlerden de müstakil bir kanıt elde etmek mümkün değildir. Hatta Mürcii kaydı (bu rivayetlerde) bizzat yoktur. İrcâ'nın Kufe kaynaklı oluşu, kaynaklarımızdan öğrendiğimize göre, bu akımın ağır basan Kufe'li karakteriyle tam olarak uyumaktadır.

Bu sebeple, benim tercihim, İrcâ'nın Kufe kaynaklı olduğu yönündedir. Hasan'ın iddia edilen rolünü, Kufe Mürciiliği lehinde ortaya atılmış bir iddia olarak açıklamaya devam edeceğim. Kufe Mürcülerinin ilk muhaliflerinin Kufe Şii'leri olduğunu hatırlayacak olursak, o zaman, Ali'nin soyundan ve Hicazlı kurucu rolündeki önemsiz bir kişinin böyle bir çağrısı, maksatlı polemik bir harekete benziyor. Fakat Hasan'ın rolünün tarihiliğine inanan bir kimse, bu yorumu mükemmel bir şekilde tersine çevirebilecektir: Zerr'in rolü ile ilgili belgeler, Hanbeli kaynaklı bile olsalar, belirgin Kufe şii'liğinin izlerini taşıyan isnadlarla doludur ve bu isnadlar, ikinci derecede bir Şii uydurması olarak görülebilir. Bundan sonraki satırlarda, Medine ve Kufe kaynaklı şeklindeki her iki görüşü de alternatif hipotezler olarak gözönünde bulunduracağım.

İLK MÜRCİİ SİYASET

İkinci derecedeki kaynakların çoğunda, Mürcülerin politik adı cazip değildir, en iyisi, *quietistler* oldukları, en kötüsü ise mevcut rejimin uysal destekçileri oldukları şeklindeki bilgilerdir. Bu lakab, öncelikle, ikinci yüzyıla ait, özellikle de, ilk Hanefilikle ilgili bir belgeye dayanır. Hanefiler için böyle bir şey söylememizin ne ölçüde doğru olduğu konusunu, burada ele almamıza gerek yoktur. Benim tartışmak istediğim konu, bu imajın tartışmasını yaptığımız "*İlk Mürcie'yi*" kapsayacak kadar, haklı olarak, geriye götürülüp götürülemeyeceğidir.

Bunun ilk Mürcie'ye kadar geriye götürülebileceğini gösteren, farklı yorumlara müsait olmayan ve son derece açık olan tek metin vardır. *Kitā-*

Muhammed b. Cerir et-Taberi (310/922), *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük*, thk. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz., I, 3244) ve Basra (Taberi, I, 3088) gibi diğer şehirlerde de mevcuttu. Ancak İrcâ fikrine ilk ciddi ve önemli desteğin Ömerci ve Ebu Bekirci atmosferine sahip olan Mekke ve Medine'den geldiğini, daha sonra Mürcii fikirlerin Kufe'liler tarafından sistemleştirilerek daha geniş bir şekilde işlendiğini ve özellikle Kufe'de nüfusun önemli bir kısmını oluşturan mevali tarafından büyük ilgi gördüğünü söylemek mümkündür (Çev.)

bü'l-İrcâ''nın bir bölümünde, Hasan, aşırı şiiileri, Emeviler ve Allah hakkında yalan uydurmakla itham eder (ve *a'lenü'l-Firya alâ benî Ümeyye ve alâ'l-Allah*). Van Ess de, Hasan'ın eserindeki diğer pasajları ve ondan miras kalan diğer konuları (Kaderiyye'yi reddi, mut'ayı reddeden meşhur hadisin isnadında yer alışı, Peygamber'in ölümünden sonra ganimetin taksimine karşı olması rivayeti- bu rivayet maalesef, çok fazla tahrife uğramıştır-) Emevî taraftarlığı veya *quietist* anlamında yorumlamıştır. Burada bunları etraflıca tartışmak istemiyorum. Benim ısrarla üzerinde durmak istediğim nokta, bunlardan hiçbirinin, Hasan'ın lehinde, Emevî taraftarlığının veya *quietist* tavrın müstakil bir delilini vermemektedir. Bir başka deyişle, eserde *benî Ümeyye'*'ye atıfta bulunan ifade, tartışma götürmemesine rağmen, kuşkusuz tek bir ifadedir.

İlk Mürciiliğin, Ümeyyeoğulları taraftarlığı ve *quietist* demek olduğu tezine karşı getirilebilecek deliller nelerdir? Birincisi, burada gözden kaçmayan ve vurgulanması gereken bir gerçek vardır: Madelung'un da ortaya koyduğu gibi, Mürciiler, Cemacim savaşında isyan edenlerin yanında yer almışlardır. Buna ilk Mürcii rolündeki iki aday olan hem Kays, hem de Zerr dahildir. Bunu Hasan'ın mektubundaki Emevî taraftarlığıyla uzlaştıracak garip ve acelece ortaya atılmış bir hipoteze gerek vardır. Madelung gibi, bu isyana katılan Mürciilerin, ya kendi prensiplerine ihanet ettiklerini veya Van Ess gibi, onların Hasan'ın "ilk iç savaşla" ilgili doktrinini benimsediklerini, fakat çağdaş politikalarında hiçbir zaman faydasını görmediklerini düşünebiliriz.

İkincisi; yukarıda bahsedilen İbadî bir eserin kesin tanıklığıdır. Salim'den öğrendiğimize göre, Mürciiler Muaviye'den teberri¹⁴ ediyorlardı. (O, Mürciilerin genç nesli kendilerine katılmaya davet etmekle "genç neslin Muaviye konusunda hiçbir bilgileri olmadığı şeklindeki (İrcâ) nazariyelerini ihlal ettiklerine dikkat çekmek için böyle bir şeyi zikreder). Bununla beraber, Mürcie içinde o günün yöneticilerinin durumu konusunda farklı görüşler olduğunu da öğrenmekteyiz; bazıları, onları dost edinilmeleri yasaklanmış günahkar müminler (mü'minün dâllûn) olarak kabul ederken, diğer bazıları, onları kesin kafir olarak görürler. Salim, iki grubu karşı karşıya getirebilmek için bu uygun polemikten yararlanmıştır. O, rejim hakkında daha olumlu bir görüşe sahip olan Mürcie'ye hiç atıfta bulunmaz, açıkca sükut eder. Çünkü bu tip görüşlerden kendi tartışma mihverinde istifade edilecektir. Aynı şekilde, o böyle bir manzarada, Hasan'ın Emevileri destekleme tavrına uygun olacak garip ve acilen ortaya atılmış özel bir hipoteze gerek duyabilir.

Bu durumda, *Kitabü'l-ircâ'*'da Emevilerin lehine bir atıfta bulunmasını nasıl izah etmeliyiz? Muhtemel iki ayrı yorum akla gelmektedir: Birincisi, isnadla ilgili değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır. Daha önce

14. Teberri, bir şahıs hakkında kullanıldığında onunla ilişkileri koparmak, onu sevmek ve dost edinmemek anlamına gelmektedir. (Çev)

söylediğim gibi, Hasan'ı bir Mürciî olarak kabul eden dökümanın tamamına yakını Kufe kaynaklıdır. (Kufe'li olmayan az bir kısmı ise, Basra kaynaklı görünüyor.) Fakat bunun içerisinde, dökümanın iki farklı türü birbirinden ayrılabilir. Birincisi, isnadları II. asrın ilk yarısındaki Kufeli ravileri gösteren kesin Kufeli döküman diyebileceğimiz metinlerimiz var. Bu rivayette, kısmen, Kufeli Şiîler rol oynadı. (Hasan'ın Kaderilere karşı tepkisini açıklayan rivayet buna örnek verilebilir). Fakat en dikkat çekici konular, Kufeli Mürciîlerden-tamamıyla gerçek veya tartışmalı Hicazlı kurucu liderin mirasını ellerinde bulmayı ümit ettiğimiz bu kimselerden gelmektedir.

İkinci olarak, bu kesin Kufe kaynaklı dökümanların yanında, ikinci derecede Kufe dökümanı adını verebileceklerimiz vardır. Bu gruba giren rivayetler, II. asrın sonlarında yaşamış Kufeliler tarafından rivayet edilmişlerdir. (Kufe asıllı olmasına rağmen Mekke'de yerleşmiş olan büyük hadisci Süfyan b. Uyeyne'yi buraya dahil etmemizin bazı gerekçeleri var.) Fakat Kufelilerin kendilerinden rivayette buldukları bu otoriteler, çok eski ve hayatları net olmayan Hicazlılardır: Mekke'li Amr b. Dinar (öl. 126), muhtemelen onun genç çağdaşlarından Abdülvahid b. Eymen ve Medineli Osman b. İbrahim el-Hatibi. Bu ikinci derecedeki Kufeli dökümanın iki önemli özelliği vardır. Birincisi; isnadlar son derece şüpheli uyandırıcıdır. Mesela, ilk Mekkelilerden olan hadisci Abdülvahid b. Eymen, özellikle 190'larda veya daha sonra ölen Kufelilerin rivayette bulunduğu birisidir. İkinci olarak bu materyal, bu metin de dahil, *Kitabü'l-İrcâ*'ya yapılan bütün atıfları içerir. Sadece yazarı Hasan'ı, böyle bir eseri yazdığına pişman ettiren muhalif bir rivayet istisnadır. Üstelik bu atıflardan birisi onun doktrinini *el-İrcâ el-Evvel* şeklinde açıkça yapmış olduğu bir sınıflandırmayı içerir. İlk iç savaşla ilgili iman konusunda ortaya çıkan kötü bir bidatin aksine olarak beğenilen bir tavır şeklinde ima edilmiştir.

Bu değerlendirmeler ışığında ele alacağımız bu hipotez, aşağı yukarı bunun gibidir. Klasik türdeki aşırı Mürciîliğin Kufe'de zayıflamaya başladığı ikinci yüzyılın ikinci yarısındaki bir dönemde, Mürciî mirastan düzeltilebilecek olanı düzeltmek için bir teşebbüste bulunuldu. Bu kurtarılan kısım, rolü uygun bir şekilde oynanmış Hicazlı kurucunun ilk Mürciîliği şeklinde takdim edildi. *Kitabü'l-İrcâ*'nın metnine sahip olmamızı sağlayan böyle bir teşebbüse şükran borçluyuz. Fakat buna uygun olarak, bu metne orjinal şekliyle sahip olduğumuz konusunda güvence veremeyiz ve bütünüyle korunabilmesi için ödenmiş olabilecek bir bedel de, bir çeşit politik neşriyat olmasından kaynaklanmış olabilir. Hasan'ın Cemacim'den önce öldüğü rivayetini, daha çok onu Mürciî hareketten ayırma teşebbüsünün bir ürünü olarak yorumlayabiliriz. Bu bağlamda, *Kitabü'l-İrcâ*'yı yazdığı için Hasan'dan tövbe etmesini isteyen kim olduğunu bilmek büyük önem arz etmektedir. Maalesef bu isnad, böyle bir soruyu cevaplamamıza müsaade etmeyecek kadar yetersiz ve düzensizdir. Bu rivayetin Kufeli veya Basralı olduğunu, Kufeli kabul ettiğimiz takdirde, Mürciîlere veya Şiîlere ait olduğunu söylemek zordur.

Bununla beraber, böyle birşey, daha çok, fındık kırmak için balyoz kullanmaya benzer. *Kitabü'l-İrcâ*'daki "*beni Ümeyye*" ifadesinin daha doğru bir yorumu metnin tahrifi demektir. Elimizdeki eserin birkaç bölümü açıkça tahrif edilmiştir ki bunları asıl metnini tesbit etmemiz zordur. Bizim üzerinde duracağımız pasajda tahrif edilmiş böyle bir pasajdır. Akla gelen ilk ihtimal, belli bir dönemde metni rivayet ederken, "*Nebiyallah*" ibaresinin "*beni Ümeyye*" şeklinde yanlış okunmuş olduğudur.

Bir kimse, ister Mürciiliğin *aktivist* ister *quietist* olarak ele alsın, geriye açıklanması gereken bir şey kalmaktadır. Benim iddiam, *aktivist* oldukları şeklindeki nazariyede, *quietist* oldukları nazariyesine kıyasla açıklanması gereken daha az nokta vardır.

İSLAM'IN İLK DÖNEMLERİNDE AKTİVİZM VE QUIETİZM

Herkesin bildiği gibi İslam siyasi bir dindir. Ümmet ve İmamet, İslam toplumunda tarih boyunca etkili olan siyasi ve dini kavramlardır. Tıpatıp benzer bir duruma Hristiyanlıkta rastlanmaz. Bu şekilde, temel müslüman siyasi değerleri var olunca, o zaman ilk bakışta, müslümanın siyasi görevinin bu değerlerle ilgili bir şeyler yapmakta yattığı tahmin edilebilir. Bu bağlamda böyle bir *aktivizm* İslam'da mevcuttur. Burada Hristiyanlığın aksine, kendisini mazur göstermek için çalışması gereken *quietist*'lerdir. Mesela, iki büyük şii mezhebi olan Zeydiler ve İmamiler arasındaki karşıtlığı ele alalım. Aşırı *aktivist*'lerin mezhebi olan Zeydiliğin siyasi düşüncesi, açık ve bağımsızdır; İmamîyenin siyasi görüşleri ise, aksine, *gaybet* ve *takiyye* gibi fikirleri son derece ayrıntılı bir şekilde ele almakla tanınır. Bu iki görüşten herbiri (*Takiyye* ve *gaybet*), İmamîyye'nin *quietist* bir mezhebe dönüşme konusunda, ne kadar zorlandığının ve baskı altında kaldığının açık bir delilidir.

Bu *aktivist* miras, İslam tarihinde kabile toplumunun esas önemini yansıtır. Müslüman dünyayı oluşturacak toprakları fetheden, kabile mensuplarıydı. Onlar yüzyıllar boyu *aktivist* hareketin canlı kalması için ellerinden geleni yaptılar. Umman'lı, Yemen'li ve Fas'lı İmamîyye'nin kabile çevrelerini veya İbn Tumart ve Sudan'lı mehdinin durumlarını (*carriers*) bunun kanıtı olarak alabiliriz. Diğer büyük dinlerden farklı olarak İslam, kabile dayanışmasında son derece başarılı bir ideolojidir. (Hz.) Muhammed'in kıyıda köşede kalmış taklidcilerinin bolluğunu da buna delil gösterebiliriz.

Fakat genelde, müslüman dünyası, siyasetinde bu manevi özelliğini güçlüğüle sürdürebildi. Halifeliğin yerleşik hayata geçmiş bölgelerinde, siyasetin sosyal temellerinin değiştirilmesi için iki süreç işletildi. Birincisi, yeni ve oldukça farklı siyasi ve askeri bir sınıfın ortaya çıkmasıyla kabile mensuplarından oluşan fetih ordularındaki dayanışma ruhunun yavaş yavaş zayıflamasıydı. İkincisi, fethedilen bölgelerdeki halktan çok sayıda insanın İslam'ı seçmesi idi. Öyleki İslam'ı seçmenin imtiyazlı fatihler sı-

nifına katılmak anlamına geldiği konusunda artık hiçbir şüphe kalmamıştı. Bu iki sürecin sonucunda siyasi iktidarın uygulamalarına destek olmayan ve onu elde etmek için gerçekçi bir beklentisi olmayan çoğunluğu oluşturan müslüman bir halk tabakası meydana geldi.

Bu şartlar altında, işiniz siyaset değilse, en iyisi ondan uzak durmak gerektiği fikrinin, giderek daha fazla üzerinde durulması bir sürpriz değildi. Yani fitne varsa kapıları kilitle ve evde otur. İkinci asırda, bir dönem, bir yığın bu çeşit tavsiyeler, hadisciler arasında dolaşmaya başladı; üçüncü asrın ilk başlarında ise Abbasi aşırılığına karşı siyasi anlaşmazlıkta Hanbelli akımının politik olmayan bir siyaset geleneği hakim oldu.

İlk Mürçie'nin durumu, bu genel perspektife tam olarak uymaktadır. Çevre, herhangi bir kabileye mensub fatihlerin Irak'taki büyük yerleşim merkezi olan Kufe'dir¹⁵. Irak, imparatorluğun en büyük eyaletidir. Fakat ilk iç savaşın sonucu olarak - ikinci iç savaşla da doğrulandı - onu eyaletten öteye bir şey olmamaya mahkum etmişti. Yavaş yavaş Irak'ın gerçek askeri rolünü, daha tecrübeli Suriye'li askerler üstlenmeye başladı. Suriye'li'lere karşı başarısız olmalarından dolayı, Kufeliler Harici isyancı Sahib ve putperest Zumbil'e karşı görevlerini ifa etme konusunda ellerinden geleni yapmadılar. Kufeliler, çok faydasız duruma düştüler. Bu süreç, İbnü'l-Eş'as isyanında ve Cemacim felaketinde yayıldı ve bu iki savaşla hızlandı. Bundan sonra gerçek iktidar hiç Kufelilerin elinde olamadı. Sadece iktidarın hatırası ve kuruntusuyla yaşadılar. Şii cephede, Kufelilerin hissiyat ve isteksiz bir *aktivizm*'i ruhi taşkınlıklara dönüştü. Muhtemelen, burada, İmamîlik, Abbasi devletiyle uzun süre dayanışma içerisinde olacağı *quietist* bir inanç haline geldi. İhtida amilü, aynı yönde işledi. İkinci iç savaş sırasında, bütün ordu muhtedilerden oluşturulabildi. Fakat o, socalarla silahlendirilmiş bir orduydü. Sonraki dönemde, ilk savaşa katılanlar arasında silahları bırakıp sivil görevler üstlenen böyle kimseler olabildi. Şüphesiz muhtediler, bazı aşırı ruhani şahısları temin etti; onlar da *quietizm*'in gelişmesi için gerekli ortamı sağladılar.

Bu arka plan çerçevesinde, hem ilk Mürçie *aktivizm*'i, hem de *quietizm*'e doğru kayan sonraki gelişme, tarihi açıdan oldukça anlamlıdır.

15. Irak'ı, özellikle Kufe'yi İrcü'nün kaynağı gösterip, daha sonra onun sosyal yapısı ile Mürçie'nin *aktivizm*'i arasında bağ kurmanın yanlış olduğu kanatındeyiz. Çünkü bir mezhebin siyasi otoritelere karşı tavrında veya şahısların bazı fikirleri benimsemesinde içinde buldukları sosyal, siyasi ve iktisadi şartlar oldukça önemli bir tesire sahiptir. Bu yüzden, bir mezhep bir bölgede veya bir dönemde şartlar gereği çok aktivist olurken bir başka bölgede veya dönemde farklı olabilir. Özellikle Emevîlerin Kufe'de ve Basra'da mevaliye karşı yaptığı haksız uygulamaları bizzat gören Mürçie'ler, diğer şehirlerde yaşayan Mürçie'lere kıyasla daha fazla tepki göstermişler ve bu uygulamaya son verilmesini sağlamak için onlarla Emevîlere karşı aynı satta mücadele vermişlerdir. Hatta Abdurrahman b. el-Eş'as isyanına, Basralı Mürçie'ler ayrı bir bölük halinde katılmışlardır. (Bkz. Taberi, II, 1400, 1407). Bu şartlar, sadece Kufe'de değil, mevalinin yoğun olarak bulunduğu Basra ve Hirasân'da da Mürçie'nin Mekke ve Medine'ye nazaran daha *aktivist* olmasını gerektirmiştir. (Çev.).

İLK MÜRCİİ METİNLER VE KİTÂBÜ'L-İRCÂ

Dr. Sönmez KUTLU

Diğer mezhep mensupları gibi, Mürcii'ler de, kendi akidelerini açıklamak ve muhaliflerine cevap vermek için bir çok eser yazmışlardır. Bunlar arasında, bizzat İrcâ akidesinin izahı ve temellendirilmesi amacıyla yazılan *Kitâbü'l-İrcâ* adlı eserlerin önemli bir yeri vardır. Bizzat Mürcii alimlerce *Kitâbü'l-İrcâ* adıyla kaleme alınan beş ayrı eserin¹ ve bunlara yazılmış reddiyelerin² adları bilinmektedir. Ancak biraz sonra üzerinde duracağımız Hasan b. Muhammed'in *Kitâbü'l-İrcâ*'sı dışındakiler, maalesef, bize ulaşmamıştır.

1. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, bize ulaşmayan *Kitâbü'l-İrcâ*'lardan bazıları şunlardır:
 - 1- Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed b. Abdillâh en-Neccâr (220/835). *Kitâbü'l-İrcâ*. (İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 255; Ziriklî, *el-A'lam ve'l-Esmâ*, II, 253.)
 - 2- İsmâil b. Hammad b. Ebî Hanîfe (212/827). *Kitâbü'l-İrcâ*. (Katîp Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn* II, 1388.)
 - 3- Ebû Bekr Muhammed b. Şebîb, *Kitâbü'l-İrcâ*. (Ahmed b. Yahya b. Murtaza, *Kitâbü'l-Tabakâtü'l-Mutezile*, 71.)
 - 4- Bişr el-Merisi (219/834), *Kitâbü'l-İrcâ*. (Zehcebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ*, X, 201.)
2. Mürcie'ye karşı yazılmış, ancak zamanımıza ulaşmamış bazı reddiyeler ve Mürcie hakkında bilgi veren eserler şunlardır:
 - 1- Yeman b. Rebab, *er-Red ale'l-Mürcie*. (İbn Nedîm, 258.)
 - 2- Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Ma'cûr el-İhşid (İbnü'l-İhşid), *Kitâbü'n-Nakz ale'l-Hâllâli f'l-İrcâ*. (İbn Nedîm, 246.)
 - 3- Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İrcâ*. (Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü Fedâilü's-Sahabe*, thk. Muhammed Abbas, Beyrut 1983, I, 26 (Önsöz). Fuat Sezgin, *Tarihü't-Türasü'l-Arabî*, C. 2, cüz. 3, 226. Sezgin'in de belirttiği gibi bu eser, Ebû Bekr el-Hallâl'in, *Câmî (Müased min Mesail...* British Museum, Or:2675, v. 221-261). içerisinde bize ulaşmıştır. Ancak bu müstakil bir eser olmayıp, *Câmî*'nin bir bölümüdür.
 - 4- Fadl b. Şazan, Ebû Muhammed en-Nisâbü'î (260/873), *Kitâbü'r-Red ale'l-Mürcie*. (Tusi, *el-Fihrist*, 150.)
 - 5- Zeyd b. Ali (122/739), *Kitâbü'r-Red ale'l-Mürcie*. (Sezgin, *Tarihü't-Türas*, C. I, cüz. 3, 323) Sezgin, bu eserin 116 sayfalık yazmasının Berlin kütüphanesi 10265, numarada bulunduğunu kaydeder. Başında ve sonunda eksiklik bulunan yazmanın elimizde bulunan mikrofilmünün, 1./5. varnakları Mürcie'nin bazı iman görüşlerinin eleştirisi mahiyetinde, diğer varnaklar, daha çok, Zeyd b. Ali'nin hayatı ve imametini, (v. 17a vd.) Kur'an yorumları (v. 28 a vd.) ve Fikihî görüşlerini (v. 5a vd.) içermektedir.
 - 6- İsmâil b. Ali b. İshak b. Ebî Sehl b. en-Nevhaftî, *Kitâbü'l-İrcâ*. (Necâgî, *Ricâlü'n-Necâgî*, I, 393.)
 - 7- Şebîb b. Atiyye, *er-Red ale'l-Şukkkâk ve'l-Mürcie*. (Martin Hinds'e ait Cambridge

Kaynaklarda, Sâbit Kutna (110/728)⁹, Muhârib b. Disâr (116/734)⁴, Avn b. Abdillâh (120/737)⁷, Ebû Rû'be (145/762)⁶, Ebû'l-Âsım el-Leysî (?)⁷, Attâbî (208/823)⁸, Ka'b b. Me'dân (100/718'li yıllar), Abbâsî dönemi şairlerinden Ebû Nüvâs (198/813'den sonra) ve Ebû Dülâme (161/777) gibi pek çok şairin⁹ Mürciî akîdeyi benimsediği ve şiirlerinde ona yer verdiği sık sık dile getirilmektedir. İlk ikisi istisna edilecek olursa, diğerlerinin bize ulaşan şiirleri hem oldukça azdır, hem de Mürciî akîdeyle ilgili pek az bilgi içermektedir. Ancak Ebû Nüvâs'ın elimizde bulunan divanı¹⁰ ve diğer zikredilen şairlerin şiirleri¹¹ incelendiğinde, onların bu akîdeyi gerçekten benimsediklerini söyleyebilmek biraz zordur. Bu Mürciî şairlere ait ve doğrudan İrcâ akîdesini işleyen, tesbit edebildiğimiz, iki kaside bulunmaktadır. Bunlardan birisi Sâbit Kutna (110/728) tarafından yazılan *İrcâ Kasidesi (I)*¹², diğeri ise Muhârib b. Disâr (116/734)'ın yazdığı *İrcâ Kasidesi (II)*¹³ dir. Tarihi kaynaklar bu ikincisi için böyle bir isim kullan-

Öniv.Kütüphanesi Or: 1402 numaradaki mikrofilm içerisinde, 279-285).

8- Dirar b. Amr, *Kitâb ale'l-Ezarika ve'l-Haddâd ve'l-Mürce*. (Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, 198, X. Bölüm 42. Dipnot) Cook, Van Ess'in, *Kitâb ale'l-Mürce fi'l-Esmâ* olarak verdiği bu eserin adının aslında yukarıda zikredilen şekilde olduğunu ileri sürer. Ancak İbn Nedim'in *el-Fihrist*'inin bir başka baskısında Dirar'ın "*Kitâbü'r-Red ale'l-Mürce fi's-Sefaa*" adıyla bir eseri kaydedilmektedir. (Bkz. *el-Fihrist*, İbîk Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeynelabidin el-Hairî, Beyrut 1988.)

9- Vasil b. Ata (80-131/699-748), *Kitâbü Esnâfi'l-Mürce*. (İbn Nedim, *el-Fihrist*, Tekmilâ I; Sezgin, *Târîhu't-Turâs'el-Arabî*, C.I, cüz. 4, 19.) Bu eser, Mürcie mensuplarından bahsediyor da olabilir.

10- Yahya b. Ömer (289/902), *Kübbü'r-Red ale'l-Mürce*. (Muhammed Talbi, "Theological Polemics at Qayrawân during the 3rd/9th Century", *Rocznik Orientalistyczny*, T. XLIII (1984), 153).

11- Bisr b. el-Mu'temir, *Kitâbü'r-Red ale'l-Mürce* (İbn Nedim, 231).

3. Ebû'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî*, XIII, 50; Bağdâdî, *Hezânetü'l-Edeb*, IX, 81-83.
4. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kubrâ*, VI, 214; Ebû'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî*, VII, 54; Muhammed b. Halef b. Hayyan Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, III, 29.
5. İbn Sa'd, VI, 313; Ebû'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî*, VII, 54; Cahız, *el-Beyan ve'l-Tehyân*, I, 328; Yusuf Huleyf, *Hayatü's-Şi'r fi'l-Kufe*, 728; Nebîl Halil Ebû Haltem, *el-Firaku'l-İslâmîyye Fikren ve Şi'ren*, 182.
6. Taberî, *Târîhu'l-Ümmen ve'l-Mülûk*, VI, 593; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, V, 80.
7. Müberrred, *el-Kâmil*, III, 293; Beyyûmî, *Tehzîbü'l-Kâmil*, I, 122; İhsan Abbâs, *Şi'rü'l-Havâric*, 185; Ahmed Muhammed el-Hâfî, *Edebü's-Siyâse fi Asri'l-Emevî*, 129.
8. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 164. Şehristânî, onu Mürciî olarak zikretse de, onun şiirlerinde böyle bir eğilimi tesbit edemedik. Öte yandan, onunla ilgili araştırma yapanlar, daha çok onun Mütezilîliği ve zındıklığı üzerinde durmaktadırlar. (Şevkî Duyî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî:el-Asrû'l-Abbâsî el-Evvel*, 414.; Ahmed Muhammed en-Neccâr, *el-Attâbî*, 66.)
9. Ahmed Ermin, *Daha'l-İslâm*, Kahire 1949, III, 329; Ebû Haltem, 188 vd.
10. Ebû Nüvâs, *Divânü Ebû Nüvâs* (Mahmud) Efendi Şerhi), 618. Aynı adla basılmış başka bir baskısında da bu eğilimini gösteren şiirler tesbit edemedik.
11. Ebû Haltem, 188 vd.
12. Bu kasidenin Arapça metni için bkz., Ebû'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî*, XIII, 50; Bağdâdî, *Hezânetü'l-Edeb*, IX, 81-83.
13. Vekî', bu kasidenin tamamını (*Ahbârü'l-Kudât*, III, 29-30); Ebû'l-Ferec ise, bir kısmını (*Kitâbü'l-Eğânî*, VII, 10) eserlerinde nakletmektedir.

mamişlarsa da, İrcâ akidesi açısından önemine binaen ve bundan sonraki araştırmalarda karışıklığa sebep olmaması için bu şekilde isimlendirmeyi uygun bulduk. Biz bu makalemizde, Hasan b. Muhammed'in *Kitâbü'l-İrcâ'sını* ve az önce zikrettiğimiz ilk Mürcîî fikirlerin oluşumunda ve kitlere ulaştırılmasında önemli yeri olan bu üç eserden birincisi hakkında bilgi vermek ve tercüme ederek Türkçe'ye kazandırmak istiyoruz¹⁴.

HASAN B. MUHAMMED VE KİTÂBÜ'L-İRCÂ ADLI ESERİ

a- Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye

Haşimoğulları soyundan gelen ve Ebû Muhammed künyesiyle bilinen Hasan'ın babası, Hz. Ali'nin oğlu olan Muhammed b. el-Hanefiyye'dir¹⁵. Annesinin adı Cemal bt. Kays b. Mahreme b. Abdülmuttalip b. Abdülmenaf'tır¹⁶. Kesin olmamakla beraber, o, hicri 30/650 yılında Medine'de ailenin en büyük çocuğu olarak dünyaya gelmiştir¹⁷. Şiirler arasında adından sıkça sözedilen Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed, onun küçük kardeşidir¹⁸.

Hasan b. Muhammed, Abdullah b. Abbas ve babası Muhammed b. el-Hanefiyye başta olmak üzere diğer pek çok alimden dersler aldı. Fakih ve muhaddis olan Hasan, ortaya çıkan anlaşmazlıkları, bu konuda ileri sürülen fikirleri yakından takip ediyor ve bunlara yeni çözümler üretmeye çalışıyordu. Bu yüzden bazı kaynaklar, onu Sebe'iyye'ye meyilli¹⁹ kardeşine tercih edilen, bu sülalenin en zekisi, en güvenilirli²⁰ ve yaşadığı döne-

14. Daha sonraki Mürcîî metinlerden olan Ebû Hanife'nin *Risâle İla Osman el-Beitî, Kitâbü'l-Alim ve'l-Müteallim* (bu eser, Muhammed Revvâs Kal'acı ve Abdurrahman el-Hindî en-Nedevlî tarafından tahkik edilerek Halep'te 1972 yılında yayınlanmıştır.), *Kitâbü'l-Fikihî'l-Ehsat, Kitâbü'l-Fikihî'l-Ekber ve Vasiyye* (İmamı A'zam'ın Beş Eseri çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981) adlı beş eseri ve Ebû Mutî' Mekhul b. Fadl en-Neseî (318/930)'nin, *Kitâbü'r-Red ale'l-Bida'*, (İtk. Marie Bernard, *Annales Islamologiques*, 16 (1980), 39-126) gibi eserlerin İslam Mezhepleri Tarihi açısından değerlendirilmesinde fayda vardır. İlk Mürcîî metinlerden bazıları, tarafımızdan tercüme edilmiş olup bilahare yayınlanacaktır. Ebu Hanife'nin diğer eserlerinin de tahkik edilerek yeniden yayınlanması gerekmektedir. Ebu Hanife'ye nisbet edilen eserlerin Mürcie açısından önemi konusunda geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Horasan-Maveraünnehir'de Yayılışı*, Ankara 1994, 7-19. (Basılmamış doktora tezi) Ebû Mutî' Mekhul b. Fadl en-Neseî'nin eserinin Mürcie açısından önemi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kutlu, *op. cit.*, 19-20; 70-75.
15. İbn Sa'd, V, 328; Belâzîrî, *Ensâbü'l-Eyraf*, III, 270-271; İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, IV, 588; Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureyy*, I, 75, İbn Kudâme el-Makdisî, *et-Tebyîn fi Ensâbi'l-Kureyşiyîn*, 136.
16. İbn Sa'd, V, 328.
17. İbn Kudâme el-Makdisî, *et-Tebyîn*, 136 (dipnot 273'de muhakkak eserin asıl yazma nüshalarından birisinin sayfa kenarında yazarın kendi yazısıyla onun 70 yaşında öldüğünün yazılı olduğunu belirtmektedir.)
18. İbn Asâkir, IV, 588.
19. Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve'l-Târîh*, II, 737, 742.
20. İbn Sa'd, V, 328; İbnü'l-İmâd, *Şezâirü'z-Zehab*, I, 121; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, II, 320.

min ihtilaflarını (itikadî ve amelî) en iyi bilen²¹ birisi olarak göstermektedirler. Zühri gibi meşhur bir alim bile, onun yanında ikinci sırada gelmekteydi²². Bu sebepten, siyasi ve ilmi çevrelerde, kardeşinden daha fazla itibarı vardı.

Hasan hakkında bilgi veren kaynakların çoğu, ondan ırcâ fikrini ilk ortaya atan ve bu konuda *Risâletü'l-İrcâ* veya *Kitâbü'l-İrcâ* adıyla ilk eser yazan birisi olarak bahsetmektedir.²³ Ancak biz onu, İrcâ fikrini ilk ortaya atan değil²⁴, onu temellendirmek için eser yazan ilk kişi olarak görmekteyiz.

Hasan b. Muhammed, Hz. Ali'nin torunu olmasına rağmen, içinde doğup büyüdüğü Medine ve Mekke'nin Hz. Ebû Bekir ve Ömerci siyasi atmosferinin²⁵ etkisinde kalması sebebiyle, babasına ve Sebei hadisleri rivayet eden²⁶ kardeşine İrcâ konusunda muhalefet ederek²⁷, Ehl-i Beyt arasında bu iki halifeye en fazla meyilli birisi olarak meşhur olmuştur²⁸. Çünkü o, "Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den ayrılması sünnetten ayrılmış" kabul ediyordu²⁹. Muhtemelen Hasan, *Kitâbü'l-İrcâ*'yı babası ve kardeşi Ebû Haşim etrafında oluşan spekülasyonlar dolayısıyla ve Muhtar'ın "Hz. Ali için vasi sıfatını Hz. Peygamber'in hükûkî ve dinî halefi" anlamında kullanması³⁰ neticesinde Hz. Ebû Bekir ve Ömer'le ilgili ileri geri konuşulmaya başlanmasına tahammül edemediği için yazmıştır.

Hasan, böyle bir eseri yazmakla kalmamış onu bazı önemli şehirlere öğrencileri veya başkaları yoluyla göndererek İslam ümmetindeki daha önce varolan birlik ve beraberliğin tekrar sağlanmasına çalışmıştır. Özellikle Haricilerin Hz. Osman, Hz. Ali ve diğer sahabileri tekfir etmelerine ve babası etrafında oluşturulan asılsız iddialara karşı çıkarak yazdığı eserinde onları eleştirmiştir. Dönemindeki siyasi ve itikadî bazı mezheplere ve görüşlerine yer vermesine bakılırsa, onu Makalât geleneğini başlatan ilk kimselerden göstermek mümkündür.

21. Fesevî, I, 143; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IX, 140; Zehabi, *Siyer*, IV, 130.

22. Zehabi, *Siyer*, IV, 130; İbn Hacer, *Tehzib*, II, 130; Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, XII, 214.

23. İbn Sa'd, V, 328; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Meşâhir*'i-*Emsâr*, 62; İbn Rüste, *A'lakü'n-Nefse*, VII, 200; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eyraf*, III, 270-271; İbn Asâkir, IV, 58; Zübeyri, I, 75; Fesevî, *el-Ma'rife* II, 13; Ebû Bekir el-Hallâlî, *Mesâil*..., v. 127a.; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhü Nehc'i'l-Belâğa*, VIII, 120; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX, 140; Zehabi, *Târîhü'l-İslâm*, III, 357-358; *el-Iber*, I, 100; İbn Hacer, *Tehzib*, II, 320; İbnü'l-İmad, *Şezâret*, I, 121; Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, XII, 212; Taşköprüzade, *Miftahü's-Saade ve'l-Misbâhi's-Siyâde*, II, 163.

24. İbn Sa'd, V, 328; İbn Ebî'l-Hadîd, VIII, 119-120; Zehabi, *Târîh*, III, 359; *Siyer*, IV, 130; İbn Hacer, *Tehzib*, II, 320; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IX, 140.

25. Makdisî, *el-Bed'*, VI, 59; İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Bulûdn*, 315.

26. Fesevî, II, 737, 742.

27. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 25.

28. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Meşâhir*, 62.

29. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Meşâhir*, 62.

30. Fıglâla, *İmamîyye Şiâsi*, 145-146. Muhtar'ın vasîliğinin bu anlamda kullanıldığını gösteren rivayet için bkz. İbn Sa'd, V, 218.

Hasan'ın ölüm tarihi konusunda, kaynaklar, farklı tarihler vermekle beraber, hicri 100/718 yılında öldüğünü belirten rivayetler daha doğru görünmektedir³¹.

b- Kitâbü'l-İrcâ:

Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (100/718³²)'ye nisbet edilen bu eser, İrcâ akîdesinin bize ulaşan en eski ilk yazılı metni kabul edilmektedir. İki sayfalık bu risâle, İbn Ebî Ömer el-Adenî (243/857) tarafından nakledilmek suretiyle günümüze kadar ulaşmıştır³³. İbn Hacer, *Kitâbü'l-İrcâ*'yı adı geçen eserin sonunda görüp incelediğini, bu konuda verdiği bilgilerde ona dayandığını belirtmiş ve bazı kısımları iktibas etmiştir³⁴. Ayrıca, Zehebi, Hasan b. Muhammed ve onun iki sayfalık *Kitâbü'l-İrcâ*'sı ile ilgili haberleri, Ya'kub b. Şeybe (262/875)'nin *Müsned İmam Ali (RA)* adlı eserinden aldığını zikrederek, bazı alıntılar yapmak suretiyle, oldukça önemli bilgiler vermektedir³⁵. Fuat Sezgin'in verdiği bilgiye göre, Yakub b. Şeybe'nin *Müsnedü'l-Kebîr el-Muallal* adında bir başka eseri daha vardır. Bunun 11. bölümü olarak bilinen *Müsnedi Emîrül-Müminin Ömer b. el-Hattab* kısmı günümüze kadar ulaşmıştır³⁶. *Müsnedi İmam Ali* de bu eserin bir başka bölümü olabilir ve Zehebi'nin de *Kitâbü'l-İrcâ*'yı oradan aldığı söylenebilir. *Kitâbü'l-İrcâ*, ilk defa, Zahirîye Kütüphanesi 104 numarada kayıtlı mecmuanın 233a-250b varakları arasındaki metni Van Ess tarafından ortaya çıkarılarak, tahkik edilmiş ve hakkında geniş bilgi verilerek suretiyle, "*Das Kitâb al-Irgâ' des Hasan b. Muhammed b. al-Hanafiyya*", (*Arabica XXIII* (1974), 20-52) adlı hacimli bir makalesinde yayınlamıştır. Ayrıca, o, konuyla ilgili görüşlerini İngilizce olarak yazdığı bir başka makalesinde de tartışmaktadır³⁷. Biz tercümemizde bu neşri esas aldığımız için sayfa numaralarını buna göre yaptık. Anlaşılması zor görülen yerlerde, İbn Ebî Ömer el-Adenî'nin naklettiği metne, Zehebi ve İbn Hacer'in alıntılarını da müracaat ettik. Özellikle İbn Ebî Ömer el-Adenî'nin *Kitâbü'l-İmân*'ının tahkikinde metinde anlaşılması zor kelimelerle ilgili dipnotlarda yaptığı açıklamalardan büyük ölçüde istifade ettik.

31. İbn Sa'd (Bkz. V, 328). Halife b. Hayyat (Bkz. Târîh, 325), onun Ömer b. Abdilaziz döneminde; İbnü'l-İmad ise, onun hicri 95 yılında öldüğü fikrindedir. (Bkz. *Şezerât*, I, 121) Zehebi, Halife b. Hayyat'a dayanarak onun hicri 100 veya daha önce öldüğünü savunurken (Bkz. *Siyer*, IV, 130); İbn Hacer de aynı kaynağa dayanarak hicri 99 veya 100 yılında öldüğünü ileri sürer. (Bkz. *Tehzîbü'l-Tehzîb*, II, 320).

32. İbn Sa'd, V, 328; Zübeyrî, I, 75.

33. Bkz. *Kitâbü'l-İmân*, 145-149.

34. *Tehzîb*, II, 321.

35. *Târîh*, III, 357-358.

36. Sezgin, *Târîhu'l-Türâsi'l-Arabî*, C.I, cüz. 1, 279.

37. Josef van Ess, "*The Beginnings of Islamic Theology*", *The Cultural Context of Medieval Learning*, (ed.) J.E. Murdoch-E.D. Sylla, Hollanda 1975, 87-111.

Son olarak van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin 1991)'da, bu konuyu, bir alt başlık altında³⁸ ele alarak değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ayrıca bu eserin son cildinde, *Kitâbü'l-İrcâ'ı* ve diğer Mürcîî metinleri Almanca'ya çevirmiştir³⁹.

Kaynaklarda adı belirtilerek veya belirtilmeden, Hasan b. Muhammed'in böyle bir eserinden bahsedilmesi ve İbn Ebî Ömer el-Adeni'nin onun tamamını⁴⁰, İbn Ebî'l-Hadîd⁴¹, Zehebî⁴² ve İbnü'l-Hacer'in⁴³ farklı kaynaklardan ve bazı farklılıklarla beraber bir kısmını bize ulaştırmış olması, bu eserin Hasan b. Muhammed'e aidiyeti konusunda şüphenin olmadığını açıkça ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Hasan b. Muhammed 100/718 yılında öldüğü ve eserin gerçek sahibinin kendisi olduğuna göre, "onun Emevîlerin sonlarına doğru yazıldığını"⁴⁴ ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan, Hasan'ın çağdaşları Basra'lı Eyyûb es-Sahtiyânî (131/748) ve Kufe'li Zadân (82/701), bu eseri için yazdığı konusunda onunla özel olarak görüşmüşlerdir⁴⁵. O halde eserin kimin olduğu değil, Hasan b. Muhammed tarafından ne zaman yazıldığı tartışılmalıdır. Bütün bunlar dolayısıyla, Van Ess⁴⁶ gibi eserin ona nisbeti konusunda şüphe olmadığı kanaatindeyiz.

c- Kitâbü'l-İrcâ'nın Tarihlendirilmesi

Eseri tahkik eden Van Ess, 75/694 yılına⁴⁷; Madelung 73/692'ü takip eden yıllara⁴⁸, Cook ise, daha sonraki yıllara tarihlemektedirler⁴⁹. Fakat biz eserin 75/694 ile 80/699 yılları arasında yazılmış olabileceği kanaatindeyiz.

Hasan b. Muhammed, bir rivayete göre, bu eseri yazdığı için gerek çağdaşı Zadân gerekse babası Muhammed el-Hanefiyye tarafından tenkid edilmiştir.⁵⁰ Zadân'ın ölüm tarihi 82/701, Hasan b. Muhammed'in babasının ölüm tarihi ise 81/700 olduğuna göre⁵¹ eser, bu tarihlerden önce yazılmış olmalıdır.

38. Bkz. I, 175-179. Almanca metinleri benim için Türkçe'ye çeviren Doç. Dr. Cemal Tosun'a teşekkür ederim.

39. Bkz. *Theologie und Gesellschaft im 2. Jahrhundert Hidschra*, Berlin 1993, V/6-11.

40. Bkz. *Kitâbü'l-İmân*, 145-149.

41. *Şerhü Nehci'l-Belâğa*, VIII, 120.

42. Zehebî, *Târîh*, II, 321.

43. Cook, 88.

44. İbn Sa'd, V, 328; Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 89; İbn Asâkir, IV, 593; Zehebî, *Târîh*, III, 358; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 320.

45. *Das Kitâb al-İrcâ'*, 40. Krş. Givony, *The Murjia and The Theological School of Ebu Hanîfa A Historical and Ideological Study*, Edinburg 1977, (Edinburg Üniversitesinde basılmamış doktora tezi), 18.

46. Van Ess, "*Das Kitâb al-İrcâ'*", 49; "*The Beginning...*" 96.

47. *Der Imam al-Qasım İbn İbrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, 229.

48. Cook, eserin tarihlendirilmesi tartışmalarına müstakil bir bölüm ayırmıştır. Bkz. *Early Muslim Dogma*, 68-88.

49. İbn Asâkir, IV, 593; Zehebî, *Târîh*, III, 358.

50. Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü'r-Tabâkât*, 230; Zehebî, *el-İber*, I, 68.

Eserin kimlere veya ne zaman yazıldığı konusunda, bizzat metinden kesin bir delil bulabilmek mümkün değilse de, özellikle yazılış tarihi konusunda bazı ipuçlarından da yoksun değildir. Metinde Hz. Osman, Hz. Ali ve ilk ayrılıklarda yer alanların durumunun Allah'a bırakılmasından çok Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in tartışmasız kabul edilmesi ve onları tartışan bir grubun düşman ilan edilmesine bakılacak olursa⁵², basit şekliyle İrcâ fikrinin ilk defa bu eserde işlendiğini söylemek zordur. Çünkü hicrî II. asrın ilk yarısından itibaren Hz. Osman ve Ali'nin durumlarını erteleme (İrcâ) bizzatıhi siyasi bir tavrın işaretiydi. Bu durumda özellikle, onları tekfir eden Haricî veya onlardan sadece birisini seven, diğerini kötüleyen zihniyete karşı yapılmaktaydı. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in durumları, henüz hiç kimse tarafından tartışma gündemine sokulmamıştı. 50/670'li yıllardan itibaren Muhtar'ın ölümüne kadar Sebeiyye, Emevîlerin Hz. Ali'yi lanetleme fikrine bir tepki olarak "Hz. Osman aleyhtarlığı"⁵³ anlamında kullanılmaktaydı. Çünkü eğer Muhtar, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i kötüleme fikrine sahip olsaydı, Abdullah b. Ömer, onu serbest bırakmaları için Ubeydullah b. Ziyad'a⁵⁴ ve Abdullah b. Yezid'e⁵⁵ aracılık yapmazdı. O halde Muhtar'ın ölümünden sonra, onun etrafındaki kişiler arasında ilk iki halifeyi de kötülemeye başlayan kimselerin bulunduğu gündeme gelmektedir. Ancak, Madelung'un da ifade ettiği gibi⁵⁶, Sebeiyye bu dönemde, Muhammed el-Hanefiyye ve Ebû Haşim adına ortaya çıkan ve ilk üç halifeyi tekfir eden kimseler için kullanılmaktaydı. 96/714 yılında ölen İbrahim en-Nehaî "Ben ne Sebîyim, ne Mürciîyim" sözüyle böyle bir anlamı kastedmiş olabilir⁵⁷. Kanaatimize göre, Muhtar hareketine, Sebei unsurların sızmasından dolayı⁵⁸, düşmanlarınca bütün Muhtar taraftarlarına böyle bir isim verilmiş olabilir⁵⁹.

Kitâbü'l-İrcâ'da geçen Sebeiyye hakkındaki bilgiler, Salim'in *Sîre*'siyle⁶⁰ karşılaştırıldığında her ikisinde de aynı kavramın kullanıldığı görülecektir. Ancak burada, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında ihtilafa düşen ve onları dost edinmeyen kimselere karşılık olarak kullanılmıştır⁶¹. Salim, daha önce Hz. Osman aleyhtarlığı anlamında kullanılan Sebei kavramını Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer aleyhtarlığı için de kullanmaktadır.

52. *Das Kitâb al-İrcâ*... 23.

53. Onat, *Emevî Devri Şii Hareketleri*, 60.

54. Ya'kûbî, *Târîh*, II, 258; Taberî, II, 522.

55. Taberî, II, 600.

56. *Der Qasım b. İbrahim*... 236.

57. İbn Sa'd, VI, 2.

58. Taberî, II, 704.

59. Vedad el-Kâdî, *Keşânîyye fî'l-Târîh*, 127; Onat, 144.

60. Salim ve eserindeki İrcâ konusundaki fikirlerinin geniş bir tabli için bkz. Kutlu, a.g.t., 66-72.

61. *Sîre*, 161. Cook, *Sîre*'deki Mürcie ile ilgili kısmı *Early Muslim Dogma* adlı eserinde 160-163. sayfalar arasında yayınlamıştır. *Sîre*'ye yaptığımız referanslar bu eserin sayfa numaralarıdır. Bu metin, tarafımızdan Türkçe'ye çevrilerek yayınlanmıştır. Bkz. A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXV (1996), 467-475.

Sîre'de ilk ve basit şekliyle kullanılmış olan bu kavram, *Kitâbü'l-İrcâ*'da açık ve daha net olarak yer alması, onun *Sîre*'den sonra kaleme alındığı intibahı uyandırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında *Sîre*, Hz. Osman ve Ali'nin ve ilk ayrılıklara karışanların durumunun Allah'a bırakılması, İrcâ fikrinin esasını oluştururken, *Kitâbü'l-İrcâ*'da "ilk ayrılıkta yer alanları erteleriz (irca ederiz)" fikri silik kalmış, daha çok ilk iki halifenin tartışılmazlığı İrcâ fikrinin önemli bir esasını oluşturmuştur. Bütün bunlar göz önüne alınacak olursa, *Kitâbü'l-İrcâ* 73/692'le tarihlendirilen *Sîre*'den bir kaç yıl sonra 75/694'li yıllarda kaleme alındığını söylemek mümkündür⁶². *Sîre*'de yer alan, İrcâ fikrinde, birinci derecede Haricileri, ikinci derecede Hz. Osman aleyhtarı olan Sebeîleri ve Hz. Ali aleyhtarı olan Emevîleri red, *Kitâbü'l-İrcâ*'da ise Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer aleyhtarlığı yapan Sebeî'leri red ağır basmaktadır.

d- Kitâbü'l-İrcâ'nın Tercümesi

Ibrahim b. Uyeyne'nin Abdülvahid b. Eymen'den rivayet ettiğine göre; Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, kendisine şu kitabı insanlara okumasını emrediyordu:

1- İlk önce Allah'tan korkmanızı tavsiye eder, emirlerine itaat etmenizi öneririz. Ona itaat etmenizden hoşlanacağımızı, isyan ettiğinizde öfkeleneceğimizi bildiririz. Şüphesiz "Allah bu kitabı kendi ilmiyle indirdi", onu muhkem kıldı, sonra da (ayetleri) uzun uzun açıkladı, onu yücelterek her taraftan gelebilecek yanlışlık ve saldırılardan korudu. Yüce Allah bu kitapta örnekler vermek, ibret alınacak şeyleri açıklamak suretiyle, onu iyiyi kötüden ayırdedici, zulmetten nura çıkarıcı, görmeyene yol gösterici, sapıklıktan hidayete ulaştırıcı bir rehber kıldı. Sonra bu nimet tamamlandı ve ibadetler son halini aldı, Allah'ın vasiyetleri korundu, kanunu (sünneti) uygulandı, öğüt verme sona erdi ve neticede misak gerçekleştiği için emredileni yerine getirmek vacip oldu. İşte bu Allah'ın sağlam ipidir, yani kopmak bilmeyen sağlam bir kuldür. Ona hem öncekiler hem de sonrakiler yetişti. Allah, (bu Kur'an'ı) kendi hükümlerinin geçerli olduğu kendi nefsi için seçtiği ve kullarına da uymayı farz kıldığı kitap olarak indirdi. Bu kitabı koruyan ve ezberleyen başkasına ulaştırın. Çünkü Kur'an'ı ihmal edip kaybedenden, onun dışında başka hiç bir şey kabul edilmeyecektir.

2- İkinci olarak; Allah Teala, Hz. Muhammed'e nübüvvet verdi ve bütün insanlara rahmet olması için onu Peygamber olarak gönderdi. Halbuki insanlar, o zaman, cahiliyye karanlığı ve sapıklığı içindeydiler, putlara ibadet ediyorlar, fal oklarıyla şanslarını deniyorlar, işlerini fal oklarına göre yönlendiriyorlar, onların helal kıldıklarını helal, haram kıldıklarını haram sayıyorlardı. Onların dini bidat, davetleri ise yalan ve

62. Van Ess, "Das Kitâb al-İrcâ" 49; *Anfänge Muslimischer Theologie*, 6; "The Beginning", 96; Madelung, *der Qasım b. Ibrahim*, 229.

iftiradır. İşte bu sebeplerden dolayı Aziz ve Celil olan Allah size bir rahmet ve iyilikte bulunarak gerçekle (Kur'an'la) Muhammed'i resul olarak gönderdi. Sizden önceki ümmetler gibi sizi de kitapla hem müjdeledi, hem de uyardı. Allah'ın elçilerinin onlara nasıl nasihatte bulduklarını, bu ümmetlerin onları nasıl yalanlayıp yüz çevirdiklerini ve bu yüzden Allah'ın onları nasıl cezalandırdığını, kitabındaki İbrahim kıssasında anlattı. Böylece Allah onların uğratıldığı ceza ile sizi uyararak, öncekilere sadece, salih amellerinizde uyanmanızı emretti.

3- Hz. Muhammed, Rabbinden kendisine indirilene tebliğ etti, ümmete öğüt verip, güzel işler yaptı ve düşmanlarıyla çarpıştı. Böylece Allah onunla kendi hükümünü yücelterek nurunu parlattı ve sözünü tamamladı. Allah kendi için haklarını bilen ve onları kabul eden, bu uğurda kanlarını akıtan ve mallarını feda eden, yurtlarını ve yakınlarını terkederek Yüce Allah'a hicret eden, onlara kucak açıp yardım eden, onlarla kaynaşan, onları sevip kendi nefislerine tercih eden topluluklar seçti. Allah, onlarla dinini güçlendirdi, hakkı batıla galip getirdi, putları (tağuta) daveti kaldırdı, fal okları kınıldı, putlara ibadet terkedildi. Allahın elçisinin kabul edilmesiyle Allah'ın dini hakim oldu. İnsanlar Yüce Allah'ın emrini tanıdı ve onun hükümlerine boyun eğdiler. Yine insanlar gerçeği kabul ederek Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın peygamberidir dediler. Allah'ın farzlarını yerine getirdikleri için Allah da nebisi Muhammed'i ve hayır talep eden kimseleri sevap, yardım, müjde ve hakimiyetle (delil) mükafatlandırarak insanlar için seçtiği dinini sağlamlaştırdı ve korkularını giderip güven ve emniyetlerini sağladı.

4- Allah, kendisine isyanı yasaklayıcı bir hüküm koyduktan, davetini tamamlayıp İslam'ı müminlerin kalbine yerleştirmesinden sonra dininin kanun ve farzlarını belirledi. Allah, müslümanlara dini kendisiyle tanıyabilecekleri alametleri bildirdi, ibadet şekillerini öğretti. Böylece Allah'ın hükmü (sünneti) gerçekleşti. Bundan sonra günahkarları tevbe ederek hicret etmeye çağırdı, Allah tevbe kapısını hem kendisi için bir delil hem de kulları için bir öğüt olsun diye açtı. İslam inanırları katında şanı yüce ve yolları açık seçik bilinen bir din olmakla beraber, mazlumların ve Ehl-i Zimmet'in⁶³ haklarını da teminat altına alan bir dindir. Bu hususu Ehl-i Zimmet ve mazlumlar bilmekte ve itiraf etmektedir. Dünya'da elde edecekleri çıkar umudu, onları Allah rızası için ictihadda bulunmaktan ve Kur'an'la⁶⁴ yetinmekten alıkoymaz. Başlarına gelebilecek şiddetli bir bela korkusuyla da onları ihmal etmezler. Çünkü onlar Allah'tan gelen bütün

63. Aalaşmayla İslam'ın hakimiyetini benimseyenler.

64. Hasan b. Muhammed, burada "*el-İktisad fi's-Sünne*" ifadesini kullanmaktadır. Onun daha önce "*sünnet*" kelimesini Allah'ın insanlara vahiy gönderme geleneği ve Allah'ın kanunu anlamında kullanması dolayısıyla, bu şekilde çevirdik. Çünkü o, bu eserinde sünnet kelimesini Hadis ilminde kullanılan teknik anlamda kullanmamaktadır.

emirlere gönülden inandılar ve kalplerine onu sindirdiler. Böylece onlar şaşmaz ve dosdoğru bir yolda hevaların karışmadığı ve kalplerin şaşmaya-acağı Allah'ın koymuş olduğu kesin bir hüküm üzerinde, Allah'ın kendileriyle yaptığı sözleşme doğrultusunda yürürler. Muhakkak ki bu ümmetin durumu daha önceki ümmetlerin durumlarıyla aynıdır. Şöyleki, onlar için de kendi aralarından bir korkutucu gelmiş, hayatta kalabilmeleri ve sapa-sağlam durabilmeleri için gerekli şeye onları davet etmiş, mücadele etmiş üzerine düşeni yapmıştı. Bunun sonucunda Allah'ın elçisi, kendisine inananlarla bir olup yalanlayanlara karşı, Allah'ın helallerini helal, haramlarını haram kılınca ve ona itaat edilinceye kadar savaşmıştı.

5- Daha sonra bu ümmetin başına Allah'ın gerçekleşeceğini haber verdiği fitne belası inince, insanlar birbirlerini terkettiler ve aynı tarafta yer alanlar birbirlerini dost edindiler. Bu konuda bizim tavrımızı ve fikrimizi soranlara cevabımız şudur: Biz öyle bir grubuz (kavimiz) ki, Rabbimiz Allah; dinimiz İslam; önderimiz Kur'an, Nebimiz Muhammed'dir. Görüşlerimizde onu ölçü alıyoruz, durumumuzu Allah'a ve resulüne havale ediyoruz. Biz, imamlarımız Ebu Bekir ve Ömer'den razıyız. Bu sebepten onlara itaat edilmesini istiyoruz. İsyan edenleri ise nefretle kınıyoruz. O ikisine düşman olanları düşmanımız olarak ilan ediyoruz. Onlardan ilk ayrılıklarda yer alanlara (*Ehlü'l-Firkatü'l-Ülâ*)⁶⁵ gelince, onlarla ilgili verilecek hükmü Allah'a bırakıyoruz. Ebu Bekir ve Ömer yüzünden bu ümmet birbiriyle savaşmadı, hatta onların durumları hakkında ihtilaf etmek şöyle dursun, şüpheye dahi düşmedi. Gerçekte İrcâ, bizzat yetişemediğimiz ve daha önce yaşamış kimseler (*fi men Gâbe anî'r-Ricâl*)⁶⁶ hakkındadır.

6- Bu ümmetten bazı kimseler, "İrcâ" fikrimiz dolayısıyla bizi ayıplayarak bu fikrin ne zaman ortaya çıktığını soruyorlar? Bize göre, İrcâ, Allah'ın nebisi Musa zamanında ortaya çıktı. Şöyleki, Firavun Musa'ya: "Peki ya ilk nesillerin hali ne olacak diye sorunca"⁶⁷, kendisine vahiy gelen Musa şöyle dedi: "Onların bilgisi Rabbimin yanında bir kitaptadır, Rabbim şaşmaz ve unutmaz."⁶⁸ Firavun onun bu deliline karşı başka bir cevap veremedi.

65. Salim'in *Sire*'sinde (Bkz., 160) bu şekilde geçmektedir. Bu sebeple Van Ess'in nesrinde "*Ehlü'l-Firkatü'l-Evvel*" in buna uygun olarak düzelttik. (*Das Kitâb al-İrğâ*, 23). İbn Ebî Ömer el-Adenî'nin *Kitâbü'l-İmân*'ında da "*Ehlü'l-Firkatü'l-Evvel*" şeklindedir. (Bkz., 148). Zehebî ise, "*Ehlü'l-Firka*" olarak nakletmektedir. (*Târîh*, III, 359).

66. Van Ess'in tahkik ettiği metinde "*fi men 'Âbe'r-Ricâl*" şeklindedir. İbn Ebî Ömer el-Adenî de aynı şekilde nakletmektedir. (*Kitâbü'l-İmân*, 148). Ancak Zehebî'nin okuyuşu daha doğru olduğu için onu tercih ettik. (*Târîh*, III, 359). Çünkü ilk metinlerden olan Salim'in *Sire*'sinde de "*fi men Gâbe anî'r-Ricâl fi Emri'l-Firkatü'l-Ülâ*" olarak geçmektedir. (Bkz. 160).

67. Tabâ 51.

68. Tabâ 52.

7- *Sebeyye Mütemenniye*⁶⁹ de bizim düşman olduğumuz kimseler arasındadır. Çünkü onlar, Allah'ın kitabına görünüşte uydular. Ama diğer yandan Allah'a ve Nebi'sine⁷⁰ karşı yalan ve iftirada bulundular. Onlar, insanları müslümanlıkları konusunda şaşmaz bir gözle ve yanılmaz bir akılla ayıramadılar. Bir tarafta günah işleyeni günahı dolayısıyla suçlar-ken diğer tarafta aynı günahı kendileri işlediler. Böylece günah işlemekle fitneye yardım etmiş oluyorlardı, ancak bu fitneden nasıl kurtulacaklarını bilmiyorlardı. Arab'ın Ehl-i Beyt'ini imam edindiler ve onların dinlerini taklid ettiler, onların sevdiklerine dost oldular, sevmediklerini terk ettiler. Kur'an'dan yüz çevirip kahinlere uyararak Kıyamet kopmadan önce bir devletin kurulacağı beklentisi içerisinde oldular. Allah'ın kitabını tahrif ettiler. Onun hükümlerini rüşvetle saptırdılar ve "yeryüzünde bozgun çıkarmak için çalıştılar. Allah bozguncuları sevmez."⁷¹ Böylece Allah'ın kapadığı kapıları açıp açtıklarını da kapadılar.

8- Bu *Sebeyye*'nin bildiğimiz düşmanlıklarından birisi de, insanların şaşıracağı, yüz çevirdiği bir vahiy ile ve gizli bir ilim ile hidayete erdik demeleri ve Allah'ın nebisinin Kur'an'ın onda dokuzunu gizlediğini iddia etmeleridir. Eğer o, kendisine indirilen her hangi bir şeyi gizleyecek olsaydı, Zeyd'in karısının durumu ile ilgili "Ey Muhammed Allah'ın nimet verdiği ve senin de nimetlendirdiğin kimseye eşini bırakma Allah'tan sakın diyordun, fakat Allah'ın açığa vuracağı şeyi içinde saklıyordun..."⁷²

69. Van Ess, asıl metindeki bu kelimeyi *Sebeyye* olarak okumaktadır. Bkz. *Das Kitâb al-İrğâ'*... 23. Zehabl'nin naklettiği metinde ise, *Şîa* şeklinde geçmektedir. (*Târîh*, III, 359). Cook, bu kelimenin lîm-i tarîfsiz geçmesi dolayısıyla, *Şîa Mütemenniye* olarak okunması gerektiğini ileri sürmektedir. (Bkz. *Early Muslim Dogma*, 69). Ancak Van Ess, daha sonra kaleme aldığı bir makalesinde bu kelimeyi *es-Sebeyye el-Mütemenniye* şeklinde düzeltmiştir. (*The Beginning*, 49). İbn Ebî Ömer el-Adenî'nin *Kitâbü'l-İmân*'ını tahkik eden Hamid b. Hamdî el-Cabirî ise, *Şebîbe Mütemenniye* şeklinde oldukça garip bir noktalama ve harekeleme yapmıştır. (Bkz. 148). Biz bu kelimenin aslında *Sebeyye* olduğunu ancak, bu fikirlerin *Şîa* tarafından da benimsenmesi dolayısıyla, *Kitâbü'l-İrcâ'*'dan sonraki kaynakların onu naklederken *Şîa* olarak nakletmekte bir beis görmedikleri kanaatindeyiz. Ebû Hamza'nın hutbelerinde de *Şîa* olarak geçmektedir. Bkz. Nayif Ma'rûf, *Divânü'l-Havâric*, Beyrut 1983, 285, 293.

70. Asıl metinlerde "*Alâ benî Ümeyye*" şeklinde geçmektedir. Ancak gerek metinde gerekse diğer kaynaklarda Emevîlere nasıl bir iftirada buldukları konusunda her hangi bir bilgi tesbit edemedik. Metinde Peygamber hakkında Kur'an'ı gizlediği iftirasında bulunulması kısımlarını hesaba katacak olursak, bunun "*alâ Nebiyyihî*" şeklinde olması gerektiği anlaşılmaktadır. (*Das Kitâb al-İrğâ'*... 24). Cook da bu konuyu tartışarak, aynı görüşü savunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. *Early Muslim Dogma*, 36-37.

71. Maide 64.

72. Ahzab 37.

73. Tahrîm 1.

ayetini ve şu iki ayeti gizlerdi: "Ey Peygamber, niçin Allah'ın sana helal kıldığı şeyi, eşlerinin hatırı için kendine haram kılıyorsun..."⁷⁴ ve "Eğer seni pekiştirmemiş olsaydık, and olsun ki, az da olsa, onlara meyledecektin."⁷⁵

9- Bizim tavrımız ve görüşümüz, işte budur. Bize katılanları Allah yoluna çağırıyor, bize böyle bir çağrıda bulunanların çağrısını da kabul ediyoruz. Bu konuda Rabbimize itaat etmekten ve üzerimize düşeni yerine getirmekten geri durmuyoruz. Biz kendi grubumuza ve imamlarımız hakkında bizi sorgulayarak kanlarımızı helal kılan veya kendi kanlarını bizim için döken kimselere bunu hatırlatıyoruz. İnsanlar doğruların galip olacağı bir yer olan Allah'ın huzurunda toplanacaklar. Allah'ın hakkı ve haklıyı tesbit edeceği o günde satıcı alıcıdan kaçacaktır. Kişi kendi nefsi-ne feryat ederek bağırıp çağıracaktır. Allah katında geçerli delillerinizi şimdiden hazırlayın. Çünkü bu dünyada sağlam kanıtlar ileri sürerek galip olamayan Ahirette asla galip olamayacaktır.

Bu, fikirlerimi kabul edenlere bir öğüt, terkedenele karşı ise bir hüccet olarak yazdığım bir kitaptır. Selam bütün Peygamberlerin üzerine olsun. Alemlerin Rabbi olan Allah'a da hamdolsun.⁷⁶

BİBLİYOGRAFYA

Abbas, İhsan, *Şi'rü'l-Havâric*, Beyrut trz.

Ahmed b. Hanbel (241/855), *Kitâbü Fedâilü's-Sahâbe*, thk. Muhammed Abbas, Beyrut 1983.

Ahmed b. Hanbel (241/855), *es-Sünne*, Lübnan 1985.

Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire 1949.

el-Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire 1981.

el-Beizürri, *Envâbü'l-Eyrâf*, thk. Muhammed Bakır el-Mahrûdî, Beyrut 1988.

Beyyûmî, *Tehzîbü'l-Kâmil*, Kahire trz.

Brockelmann, Carl, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, Ar. çev., Abdülhalim Neccâr, Kahire 1991.

Cook, Michael, *Early Muslim Dogma*, London 1981.

Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî:el-Asrû'l-Abbâsî el-Evvel*, Kahire 1990, (10. Baskı).

Ebü Bekir el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed b. Harun (311/923), *Müsned min Mesâil Ahmed b. Hanbel*, British Museum, Or:2676.

Ebü Haltem, Nebil Halil, *el-Fıraku'l-İslâmiyye Fikren ve Şi'ren*, Beyrut 1990,

74. İsrâ 74.

75. *Kitâbü'l-İrcâ'*'nın Mürcie açısından önemi ile ilgili tahlil ve değerlendirmeler için bkz. Kutlu, *agt...*, 74-87.

- Ebû Nüvâs, *Divânu Ebû Nüvâs* (Mahmud Efendi Şerhi), Mısır 1898.
- Ebû Nüvâs, *Divânu Ebû Nüvâs*, thk. Fevzi Avâ, Beyrut 1987.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Ebû'l-Hüseyn Ali b. Hüseyin (356/967), *Kitâbü'l-Eğâml*, Bulak 1868.
- el-Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyân (277/890), *Kitâbü'l-Ma'rife ve'l-Târîh*, Bağdat 1975.
- Fırlalı, Ethem Rubî, *İmamiye, Şiast*, İstanbul 1984.
- Givony, Joseph, *The Marjia and The Theological School of Ebu Hanifa A Historical and Ideological Study*, Edinburgh 1977. (Edinburgh Üniversitesinde doktora tezi).
- Halife b. Hayyât (240/854), *Târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Riyad 1985.
- Halife b. Hayyât (240/854), *Kitâbü'l-Tabâkât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Riyad 1982.
- Hüfî, Ahmed Muhammed, *Edebü's-Siyâse fi Asri'l-Emevî*, Kahire trz.,
- Huleyf, Yusuf, *Hayatü'ş-Şi'r fi'l-Kufe*, Kahire 1968.
- İbn Asâkir, Ebî'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillah b. Abdillâh eş-Şâfi'î (571/1175), *Târîhu Medineti Dimaşk*, Darü'l-Beşerîyye trz.
- İbn Ebî Ömer el-Adenî, Muhammed b. Yahya, (243/857), *Kitâbü'l-İmân*, thk. Hamed b. Hamdi el-Câbirî el-Harbî, Kuveyt 1986.
- İbn Ebî'l-Hadîd, Abdülhamîd Hibetüllâh b. Muhammed b. el-Hüseyn (655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Darü'l-İhya el-Kütübü'l-Arabî, 1968.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali (852/1448), *Tehzîbü'l-Tehzîb*, Beyrut 1967.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (354/965), *Kitâbü'l-Mezâhiri Ülemâ'l-Emâre*, Wiesbaden 1959.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Amr (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mısır trz.
- İbn Kudame el-Makdisî, Abdüllâh b. Ahmed b. Muhammed, *et-Tebyîn fi Ensâbi'l-Kureyşiyîn*, thk. Muhammed Nayif ed-Deylemî, Beyrut 1988.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (840/1436), *Tabâkâtü'l-Mu'tezile*, thk. S.D. Wilzer Beyrut 1988.
- İbn Rûste, Ebû Ali Ahmed b. Ömer, *A'lakü'n-Nefise*, Leiden 1967.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd (230/844), *Tabâkâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1958.
- İbnü'l-Esîr, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim (630/1223), *el-Kâmil fi'l-Târîh*, Beyrut 1982.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hamadânî (365/975), *Kitâbü'l-Baldân*, thk. De Geoje, Leiden 1885.
- İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Ebû'l-Fellâh Abdülhayy (1089/1678), *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*, Beyrut trz.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak (385/955), *el-Fihrist*, Beyrut 1964.
- el-Kâdî, Vedâd, *el-Keysâniyye fi'l-Târîh*, Beyrut 1974.
- Katîp Çelebi, Mustafa b. Abdullâh (1067/1657), *Kefî'ü'l-Zünûn*, İstanbul 1971.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Beyrut trz.
- el-Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz, *er-Ricâl*, Matbaatü'l-Cedîde 1317.
- Kutlu, Sönmez, *Mürcie ve Horasan-Maverâünnehir'de Yayılışı*, Ankara 1994. (A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi).

- Ma'rûf, Nayif, *Dîvânü'l-Havâric*, Beyrut 1983.
- Madelung, Wilfred, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.
- el-Makdisî, Mutaahir b. Tahîr, *el-Bed' ve't-Târîh*, Kahire trz.
- el-Müberred, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid (285/898), *el-Kâmil fî'l-Lüga ve'l-Edeb*, thk. Ebû'l-Fazl İbrahim, Kahire 1956.
- en-Necaşî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali (450/1058), *er-Ricallü'n-Necaşî*, thk. Muhammed Cevad, Beyrut 1988.
- en-Neccâr, Ahmed Muhammed, *el-Attabî*, Kahire 1975.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, Ankara 1993.
- es-Safedî, Salâhüddin Halîl b. Aybek (764/1362), *Kitâbü'l-Viâf bi'l-Vefâyât*, I. cilt, İstanbul 1931; II. cilt, Dedering 1949; III. cilt, Dımaşk 1953; IV. cilt, Dımaşk 1954; V-XVII. cilt, Weisbaden 1970-1982.
- Salim b. Zekvân, *Sîre Salim b. Zekvân*, (Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi Or. 1402 numarada kayıtlı Martin Hinds'a ait mikrofilm içerisinde, v. 154-194).
- es-Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Temîmî (562/1166), *el-Ensûb*, Beyrut 1988.
- Sezgin, Fuad, *Târîhu't-Türdsi'l-Arabî*, Riyad 1984.
- Şebîb b. Atıyye, *er-Red ala'ş-Şükkâk ve'l-Mürce* (Cambridge Üniversitesi kütüphanesi Or. 1402 numarada kayıtlı Martin Hinds'a ait mikrofilm içerisinde)
- eş-Şchristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153) *el-Mîtel ve'n-Nihal*, thk. Abdüllemir Ali Mehnû-Ali Hasan Faur, Beyrut 1990.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz.
- Talbi, Muhammed, "Theological Polemics at Qayrawân during the 3rd/9th Century", *Rocznik Orientalistyczny*, T. XLIII (1984), 151-160.
- Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saade ve'l-Misbâhi's-Siyâde*, thk. Kamil Kamil Bekri-Abdülvehhab Ebû'n-Nûr, Kahire 1968.
- et-Tüsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan (460/1067), *el-Fihrist*, tsh. Muhammed Sadık, Necef 1960.
- Van Ess, Josef, "The Beginning of Islamic Theology", *The Cultural Context of Medieval Learning*, (ed.) John Emery Murdoch-Edith Dudley Sylla, Hollanda 1975, 87-115.
- Van Ess, Josef, "Das Kitâbü'l-İrğâ des Hasan b. Muhammed b. el-Hanafîyye", *Arabica* XXIII (1974), 20-52.
- Van Ess, Josef, *Anfänge Muslimischer Theologie*, Beyrut 1977.
- Veki', Muhammed b. Halef b. Hayyan, *Ahbârü'l-Kudâr*, thk. Abdülaziz Mustafa Meruğî, Kahire 1947.
- el-Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Cafer (292/904), *et-Târîh*, Beyrut 1960.
- ez-Zehbî, Ebû Abdîllah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Tabâkâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Mektebetü'l Kudsi, Kahire 1947.

ez-Zehbî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, Beyrut 1985.

ez-Zehbî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *el-İber fî Haberî men Gaber*, thk. Muhammed b. Saîd, Beyrut trz.

Zeyd b. Ali (122/738-39), *Kıtbü'r-Red ale'l-Mürce*, Berlin Kütüphanesi No:10265.

Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm ve'l-Esmâ*, Kahire 1954-1959.

ez-Zübeyrî, Ebû Abdillâh el-Mus'ab b. Abdillâh (236/850), *Kitâbü Nesebi Kureyy*, thk. E. Lewi Provençal, Kahire 1953.

YAHUDİLİĞİN HİRİSTİYANLIĞA VE İSLÂMA BAKIŞI

Dr. Baki ADAM

İslâm dünyasında Yahudilik hakkında yazılan eserlerin çoğunun referansını, genellikle, Kur'an, Hadisler ve klasik İslâm kaynakları teşkil eder. Doğrudan Yahudi kaynaklarından faydalanan Müslüman müellif pek azdır. Bunlar da, Yahudiliğin gerçek mânâda ne olduğundan ziyade, onun olumsuz yönlerini delilleriyle ortaya koymak çabasında dırlar. İslâm dünyasında Yahudilikle ilgili bu yaklaşımın dinî olduğu kadar sosyal ve siyasî sebepleri vardır. Kur'an'ın Yahudiler hakkında çizdiği panoroma, Müslümanların zihninde belli bir ön kabul oluşturmuştur. Buna, Hz. Peygamber zamanındaki Yahudilerin tutumu da eklenince, Yahudiliğe ve Yahudilere karşı Müslümanların tutumu doktrinel bir mahiyet kazanmıştır. XIX. yüzyılın sonlarında başlayan Filistin'deki Yahudi yerleşiminin sebep olduğu olaylar da bu doktrinel tutumu perçinlemiştir. Bu yüzden İslâm dünyasında Yahudilik ve Yahudilerle ilgili olumlu bir fikre rastlamak pek mümkün değildir. Müslümanlar arasında yaygın olan kanaate göre, Yahudiler lanetlenmiş bir millettir. Yahudilik, Yahudilerin emelleri doğrultusunda tahrif edilmiştir. Bu dinin öğretilerinde, gayri ahlâkî unsurlar vardır. Yahudiler, kendilerinin seçkin bir millet olduklarını iddia ederler. Yahudi olmayanları insan olarak görmezler. Dinlerinin sadece kendilerine ait olduğunu ileri sürerler. Yahudilik ve Yahudiler hakkındaki bu olumsuz fikirleri burada daha da çoğaltmak mümkündür.

Biz bu çalışmamızda, sadece Yahudilerin kendi tanımlamalarını gözönüne alarak, Yahudiliğe göre Yahudiliğin ne olduğunu, Yahudilik dışındaki milletlere ve dinlere nasıl baktığını ortaya koymaya çalışacağız. Özellikle Hıristiyanlık ve İslâma bakışı çalışmamızın ağırlık noktasını teşkil edecektir. Meselenin siyasî ve sosyal yönü incelememizin dışında kalacaktır.

A. YAHUDİLİĞE GÖRE YAHUDİLER VE YAHUDİ OLMAYANLAR

1. Yahudiler ve Yahudilik

Tevrat'a göre bütün insanlar tek bir atadan gelmişlerdir. İnsanların tümü, bir ırk veya millet olarak değil, insan olarak, Adem'de kardeşirler

ve bundan dolayı hepsi Ademîdirler (Bney Adam). Adem'den sonra Nuh'a (Noah) atfen de, Nuhîdirler (Bney Noah). Nuh'un oğlu Sam'dan itibaren insanlık arasında ilk ırkı ayırım başlamıştır. Geleneksel Yahudi anlayışına göre, Nuh'un fazileti oğlu Sam'a, Sam'ın fazileti İbrahim'in büyük babası Eber'e geçmiştir. Nuh'tan itibaren devam eden bu fazilet, sonra İbrahim'e intikal etmiştir. İbrahim, Eber'in faziletini taşıdığı için ona, Eber'e atfen, İvri (İbranî) denmiştir. İbrahim'in konuştuğu dile de İvrit (İbranice) adı verilmiştir¹. Böylece İbraniler ortaya çıkmıştır. Bu fazilet, daha sonra, İbrahim'den İshak'a geçmiştir; İshak'ın soyu mübarek kılınmış ve İbrahim'in soyunun İshak'ta yüceleceği belirtilmiştir². Bunun üzerine İbrahim, İshak'ın annesi Sara'nın isteğine binâen, İsmail'i ve annesi Hacer'i Paran'a yerleştirmiştir. Bunun neticesinde İbraniler ikiye ayrılmış; İshak'ın soyu İbraniler (daha sonra İsrailoğulları) olarak kalmış, İsmail'in soyu ise Arapları meydana getirmiştir.

Miras olarak atadan oğula intikal eden fazilet, daha sonra Yakub'ta tezahür etmiştir. İshak, karısı Rebeka ile oğlu Yakub'un hileli ikramına binâen, Esav'ın yerine Yakub'u mübarek kılınmış ve ona hayır duada bulunmuştur. Bu dua neticesinde, ilk oğulluk hakkı Esav'ın olmasına rağmen, Yakub ön plana çıkmıştır. Yakub'un tüm nesli ilahî inayete ve fazilete mazhar olmuştur³. Allah, Yakub'a rüyasında görünmüş ve ona "Üzerinde yatmakta olduğun diyarı sana vereceğim ve senin zürriyetin yerin tozu gibi olacak ve garba, şarka, şimalde ve cenuba yayılacaksın; yeryüzünün bütün kabileleri sende ve zürriyetinde mübarek kılınacaktır" buyurmuştur⁴. Daha sonra Allah, Yakub'un ismini değiştirmiş ve "Tanrıyla uğraşan" anlamında ona "İsrail" (Yisrael) adını vermiş⁵, nesline de "İsrailoğulları" (Bney Yisrael) demiştir. Böylece İbraniler, İsrailoğulları adını almışlardır.

Bu millet, Yakub'dan Süleyman sonrasına kadar "İsrail" ve "İsrailoğulları" olarak anılmıştır. Süleyman'dan sonra, onun işlediği bir günah sebebiyle⁶ İsrailoğulları ikiye ayrılmış, biri kuzeyde İsrail, diğeri güneyde Yahuda olmak üzere, iki ayrı devlet ortaya çıkmıştır⁷. Yahuda ile Binyamin kabileleri Yahuda devletini, diğer on kabile ise İsrail devletini oluşturmuştur. İsrail devleti, MÖ 722'de Asurlular tarafından ortadan kaldırılmıştır⁸. Burada yaşayan İsrailoğulları, Asur topraklarına sürülmüş ve onların yerine Asur'dan getirilen kavimler yerleştirilmiştir.

1. Bkz. Yehuda Halevi, Khuzari, İngilizceye çev: Hartwig Hirschfeld, Schocken Books, New York 1964, I: 49, 95.
2. Tekvin, 21:12.
3. Tekvin, 25-28. bablar.
4. Tekvin, 28: 13-14.
5. Bkz. Tekvin, 32: 22-32.
6. I. Krallar, 11: 26-32.
7. Bkz. I. Krallar, 11. bap; II. Tarihler, 10. bap.
8. David J. Goldberg-John D. Rayner, *The Jewish People: Their History and Their Religion*, Gr. Britain 1987, sf. 33.

Yahuda krallığını oluşturan Yahuda ve Binyamin kabileleri, Babilliler tarafından devletleri ortadan kaldırılıp Babil'e sürgün edilmelerine rağmen (MÖ 587) varlıklarını devam ettirmişlerdir. Babil sürgünü dönüşünde, kendilerini Samirilerden ayırmak için "Yahuda halkı" (Am Ha-Yahuda) adını almışlardır⁹. Daha sonra, yaşadıkları Yahuda bölgesine nispetle, diğer kavimler bunlara "Yahudi" demişlerdir¹⁰. Bundan sonra İsrailoğulları "Yahudi" olarak anılır olmuşlardır. İşte bilinen "Yahudi" kimliği bu dönemden itibaren teşekkül etmeye başlamıştır. Yahudiler kendilerini, Samiri örneğinde olduğu gibi, diğer kavimlerden soyutlamışlardır¹¹. Yahudiliğe giren yabancılara daima ikinci sınıf olarak görmüşlerdir¹². Mişna, Gemara ve Midraşların ortaya çıkması neticesinde Yahudi kimliği ve kültürü, büyük oranda belirginleşmiştir.

Babil Sürgünü dönüşünde "Yahudi" isminin ön plana çıkmasıyla birlikte "İsrail" ve "İsrailoğulları" isimleri de kullanılmaya devam etmiştir. "İsrail" ve "İsrailoğulları" genel tarihî anlamda, "Yahudi" ise özel ve yaşayan bir kavmi tanımlamak için kullanılmıştır. Tarih içinde bu iki terim, zamanla, karakterle ilgili bir muhteva kazanmıştır. "İsrail" olumlu karakteri, "Yahudi" ise olumsuz karakteri belirtir olmuştur. "Yahudi" isminin küçük düşürücü ve küfür ifade edici bir muhteva kazanması dolayısıyla Yahudiler, Hıristiyan topraklarında, zaman zaman, bu isim yerine, "İsra-eli" (Israelite) ismini kullanmayı tercih etmişlerdir¹³. Yahudiler, azınlıkta buldukları Müslüman ülkelerde de "Yahudi" yerine "Musevî" ismini kullanmışlardır. Çünkü Müslüman ülkelerde de "Yahudi" hep aşağılayıcı ve kötü bir anlamda kullanılmıştır. Bu durum hâlen devam etmektedir. "Yahudi" denince; entrika, yalan, hile, sözünde durmama, kandırma, ihanet gibi gayri ahlâkî davranışlar akla gelmektedir. "Musevî" ise, daha olumlu ve yumuşak bir imaj çizmektedir.

Yahudiliğe göre, Yahudi olmanın bazı irkî ve dinî şartları vardır. Babil Sürgünü dönüşünden sonra teşekkül etmeye başlayan Yahudi

9. Bkz. Ezra, 4:4.

10. Bkz. Ezra, 4:12. İsrailoğullarına Yahudi denmesiyle ilgili ilk bilgiye II. Krallar kitabında rastlanmaktadır. Burada anlatıldığına göre, Asur Kralı Sanberip güneydeki Yahuda devletini kuşatma altına almış ve teslim olmaları için Yahuda Kralı Hizkiya'ya heyet göndermiştir. Heyet içinde yer alan Rabşaka, Yahudilerle konuşurken bazaları ona bizimle Yahudice (Kol Yahudit) konuşma demişlerdir (bkz. II. Krallar, 18: 25-28).

11. Bkz. Nehemya, 13: 1-3.

12. Bunun bazı istisnaları da olmuştur. Bazı dönemler Yahudi dünyasında önemli bir yere sahip olmuşlardır. Aramî Onkelos (MÖ. II. Yüzyıl) bunlardan biridir. Onun Aramca Tevrat tercümesine Yahudiler tarafından değer verilmiştir. Onkelos'un "Targum Onkelos" adıyla bilinen bu Aramca tercümesi, Yahudi dünyasında, İbranice Tevrat'tan sonra ikinci derecede yer almaktadır. Her Cuma akşamı, İbranice Tevrat'ın ardından, ondan da bir bölüm okumak adet olmuştur. Bâbil Talmudu'nun "Şney Mikra ve ehad Targum" (iki Tevrat, bir Targum) nassına binaen, haftalık okuma parçasını iki defa Tevrat'tan, bir defa da Targum'dan okumak dinî bir vebedir (bkz. Yaçov Newman-G. Sivan, *Judaism A-Z*, Jerusalem 1980, sf. 251).

13. Newman-Sivan, sf. 87.

hukuk sistemi Halakhahta bu şartlar açıkça belirlenmiştir. Halakhağa göre, Yahudi bir anne-babadan veya Yahudi bir anneden doğan kimse Yahudidir. Sadece babası Yahudi olan bir kimsenin Yahudi sayılabilmesi için Yahudi dinine¹⁴ girmesi gerekir. Erken Yahudi olmayıp Yahudiliğe ihtida eden (giyyur) kimse de Halakhağa göre Yahudi sayılır. Bu bakımdan 'Yahudi' terimi; belli bir ırka, kültüre ve dine mensubiyeti ifade eden çok şümulü bir anlam ihtiva etmektedir¹⁵.

2. Yahudiliğe Göre Yahudi Olmayanlar (Goyim)

Halakhahta, Yahudi olmayanlar, dinî inançlarına göre "Nuhiler" (Bney Noah) ve "Putperestler" (Avoda Zarim) olarak iki kısımda değerlendirilir. Nuhiler, Nuh'un tevhid esasına dayalı yedi temel kanununu (Şeva mitzvot bney Noah)¹⁶ benimseyen ve uygulayan kimselerdir. Bunların dışında kalanlar ise putperesttir.

Halakhahta söz konusu edilen Nuhiliğin temeli Tevrat'a dayanır. Fakat, hukuk bilginini Rabbilerin belirleyip sistematize ettiği bu yedi kanunun hepsi Tevrat'ta açıkça bulunmaz. Tekvin'in 9. babında, sadece, canlı hayvandan et koparıp yememek¹⁷ ve katletmemek kanunları yer alır¹⁸. Tekvin'in midraşik tefsiri olan Bereşit Rabah'da bunların hepsi detaylı olarak verilmektedir¹⁹. Bu kanunlar şunlardır:

1. Putperestlikten kaçınmak,
2. Küfürden kaçınmak,
3. Zinadan, özellikle akrabalar arası zinadan kaçınmak,
4. Adaleti sağlayacak adalet kurumlarını oluşturmak; bütün münasebetlerde adil ve dürüst olmak,
5. Kan dökmek,
6. Hırsızlık yapmamak,
7. Canlı hayvandan et koparıp yememek.

14. Yahudi dininin aslında belli bir ismi yoktur. "Emanat Yisrael" (İsrailin İnanıcı), "Dat Moşe ve Yisrael" (Musa'nın ve İsrailin Dini) gibi isimler kullanılır (bkz. Newman-Sivan, sf. 88).

15. Bkz. Newman-Sivan, sf. 87.

16. Parantez içindeki İbranice ifadenin anlamı "Nuhilerin yedi kanunudur". Biz, Nuh'un esas olarak, bu ifadeyi "Nuh'un yedi kanunu" olarak çevirmeyi ve bu şekilde kullanmayı uygun bulduk.

17. Tevrat'ta bu yasak, "Et, onun canlı olan kızı ile yemeyeceksin" şeklinde geçer (Tekvin, 9:4). Rabbiler bu cümleyi "Canlı hayvandan et koparıp yememek" olarak yorumlamışlardır (bkz. Maimonides, Mişne Tora, giriş ilavesiyle İngilizceye çev. Philip Birnbaum, New York 1974, Melakhim, 9: 1; Newman-Sivan, sf. 203).

18. Bkz. Tekvin, 9: 4-6.

19. Bkz. Midraş Rabah, Bereşit Rabah, 34: 8.

Maymonides'in²⁰ (Maimonides, MS. 1135-1204) belirttiğine göre bu yedi kanunun altısı daha önce Adem'e verilmiş, canlı hayvandan et koparıp yememe kanunu Nuh'un dinine ilave edilmiştir²¹. Maymonides, Tekvin'in 9. bâbindan çıkarılan Nuh'un yedi kanununa Yahudi olmayanların uymakla zorunlu olduğunu belirtir ve uyanları "hasid" (dindar) olarak değerlendirir²². Halakhta da bu yedi kanuna uyan kimseler "Hasidey Umot Ha-Olam" (Dünyanın dindar insanları) olarak tanımlanırlar²³. Bu kimseler, Yahudi hukukunun hâkim olduğu devlette veya topraklarda imtiyazlı olup, bir mühtedinin sahip bulunduğu tüm haklardan faydalanırlar. Bunlara "yarı mühtedi" anlamında "ger toşav" denir²⁴. Bunlar, Nuh'un yedi temel kanununu kalben benimser ve gereklerini yerine getirirlerse, her iki dünyada kurtuluşa ulaşırlar. Kurtuluş, sadece "seçilmiş halk" (Yahudiler) veya ihtida yoluyla seçilmiş halka katılanlar için değildir²⁵. Eliyahu Rabah'da bununla ilgili olarak şöyle denir: "Yeri ve gökleri şahit tutarım; ister Yahudi, ister goy (Yahudi olmayan), ister erkek, ister kadın, ister köle, ister cariye, her kişinin üzerine, yaptığı işe göre kutsallık gelecektir"²⁶.

Yahudilere göre, Nuhilerin kurtuluşuyla ilgili bu anlayış, Yahudiliğin sadece Yahudi ırkına ait olmasından kaynaklanmamaktadır. Erken Yahudi olmayıp Yahudiliğe ihtida edenlerle erken Yahudi olanlar arasında (teorik plânda), aslında, fark yoktur. Bu konuda Rabbi Yeremya şöyle der: "Tora'nın (Tevrat) hükümlerini uygulayan bir yabancıya bile başhama eşit olduğunu nereden biliyoruz? Kutsal Kitap, 'Bu, rahiplerin, Levililerin ve İsrailin Torasıdır' demez, fakat, 'Bu, insanın torasıdır'²⁷ der. Yine o, 'Kapıları, Levililere, rahiplere ve İsraililere aç' demez de 'İnançlı milletlerin girebilmesi için kapıları aç'²⁸ der". Rabbi Yeremya Mezmurlardaki "Bu, dindarların gireceği Tanrı kapısıdır"²⁹ cümlesini de bu konudaki görüşüne delil getirir³⁰.

Rabbi Yeremya ve yandaşlarının bu görüşlerine rağmen, erken Yahudi olmak, genel Yahudilik anlayışında, bir seçilmişliğin işaretidir. Allah,

20. Asıl adı Moşe ben Meyman'dır. İslam dünyasında Musa bin Meymun olarak bilinir. XII. Yüzyılda Endülüs'te yetişmiş olan Maymonides, felsefe, kelam ve hukuk ilimlerinde otorite bir isimdir. Onun belirlemiş olduğu onüç maddelik iman esası Ortodoks Yahudiliğin iman esasları olarak bugün de geçerliliğini sürdürmektedir. Mora Nevukhim (Delâletü'l-Hâirîn) isimli kelam kitabı ile, Mişne Tora isimli hukuk kitabı Yahudi klasiklerinden sayılır.

21. Bkz. Maimonides, Mişne Torah, Melakhim 9:1.

22. Bkz. Maimonides, Mişne Torah, Melakhim, 8:11.

23. Alfred J. Kolatch, The second Jewish Book of Why, New York 1985, sf. 99.

24. Philip Birnbaum, Encyclopedia of Jewish Concepts, New York 1991, sf. 92.

25. The Judaism, Editör: Arthur Hertzberg, USA 1963, sf. 14-15.

26. Bkz. Eliyahu Rabah, (Tanna de be Eliyahu, Ibrancie'den İngilizceye Çev: William G. Braude-Israel J. Kapstein, Philadelphia 1981, içinde), 9.

27. II. Samuel, 7: 19.

28. İşaya, 26:2.

29. Mezmurlar, 118: 20.

30. Bkz. Hertzberg, sf. 16.

diğer milletlerin arasından Yahudileri (İsrailoğullarını) seçmiştir. Bu yüzden onlar seçilmiş halktır. Bu seçilmişlik ve bir goy olmamak, Allah'a şükür gerektiren bir husustur. Klasik Rabbanî anlayışta ve modern Ortodokslukta bu anlayış hâkimdir³¹. Bununla birlikte, Nuhîlerden olmak da kurtuluşun en kolay yolu sayılır. Yahudi olmayanlar, Nuh'un yedi temel kanununu yerine getirmek suretiyle, kolaylıkla kurtuluşa ulaşabilir ve cennet nimetlerinden faydalanırlar. Ancak, Yahudilerle aralarında derece farkı vardır³².

3. Yahudi Olmayanların Yahudi Toplumu İçindeki Durumu

Tevrat'ta Yahudi olmayanlara, durumuna göre, "ger" veya "nokhrî" denir. "Ger" Yahudi cemaati arasında yaşayan, "nokhrî" ise dışardan gelip giden ve kısa süre Yahudi topraklarında ikâmet eden yabancı anlamına gelmektedir³³. Fakat Tevrat'ın geneli göz önüne alındığında bu terimlerin sadece Yahudi topraklarıyla ilişkisi olan yabancılar için kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü, Yahudilerin Mısır'daki hâli de, Mısırlılara nazaran, "ger" olarak tanımlanmaktadır. Tevrat'a göre Yahudiler Mısır'da kaldıkları dönemde "ger" idiler³⁴. Buna göre "ger", ırken ve dinen azınlık olanlar anlamına gelmektedir. Daha sonra bu terim, mühtedi anlamında kullanılmaya başlamıştır³⁵. Yahudi literatüründe "ger", ırken Yahudi olmayıp Yahudiliği kabul eden mühtediye verilen isim hâline gelmiştir. Yahudi topraklarında veya Yahudi cemaati arasında yaşayan ve Yahudi dinini bütünüyle benimseyip gereklerini yerine getiren kimseye "ger tsadik" (tam mühtedi); sadece Nuh kanunlarını benimseyip yaşayanlara da "ger toşav" (yarı mühtedi) adı verilmiştir³⁶. Dolayısıyla, yarı mühtedi konumunda olan Nuhîler, Yahudi cemaati arasında yabancı azınlık olarak görülmüşlerdir.

Yahudi cemaati arasında yaşayan azınlıklar hakkında Tevrat özel hükümler getirmiştir. Tevrat'a göre Yahudi cemaati arasında yaşayan yabancı, bir gariptir. O garibe zulmedilmemelidir. Mısır'daki hayatlarında garipliğin ne olduğunu bilen Yahudiler³⁷ kendi aralarındaki gariplere sevgiyle muamele etmelidirler³⁸. Ayrıca, Allah da garipleri sevmektedir³⁹.

31. Ortodoks dua kitabında (siddur) bu konuda şöyle bir dua cümlesi yer almaktadır: "Hamd sana âlemlerin kralı Rabbimiz Yehova, ki, bizi goy yaratmadın" (bkz. *Siddur Sefaradi*, İbranice-İngilizce, İngilizce'ye Çev: Rabbi Nossou Scherman, The Art Scroll Mesorah Series, Brooklyn 1990, sf. 20).

32. Bkz. Yosef Albo, *Sefer Ha-Ikkarim*, İbranice-İngilizce, Tabiki İbranice Metni İngilizce Tercümesiyle Birlikte Neşreden: Isaac Husik, Philadelphia 1946 (IV. cilt), I: 25.

33. Bkz. Tesniye, 14: 21.

34. Bkz. Çıkış, 23: 9.

35. Ger ve Gerim hakkında geniş bilgi için bkz. Gerim, (Mesaktot Kitanot, İbranice-İngilizce, İngilizce Çevirinin Editörü: Avraham Kohen, Soncino Press, London 1984, içinde).

36. *Bimbaum*, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, sf. 132; Newman-Sivan, sf. 170.

37. Çıkış, 23: 9.

38. Tesniye, 10: 19.

39. Tesniye, 10: 18.

Bununla birlikte, Yahudiler ile yabancılar arasında bir fark vardır. Yahudiler için yasak olan bazı şeyler yabancılar için serbesttir. Tesniye'de, Yahudilere "Leş yemeyeceksin" denir. Fakat, yemesi için bir garibe verilebileceği veya dışardan gelip giden bir yabancıya (nokhri) satılabileceği müsaadesi verilir⁴⁰. Maimonides'e göre, hırsızlık yapan bir ger toşav (yarı mühtedi Nuhî), ister Yahudi'den, ister Yahudi olmayandan çalsın ve çaldığı şey ne olursa olsun, ölümle cezalandırılır⁴¹. Uyması gereken kanunlardan zor kullanılarak vazgeçmesi istenilirse, puta tapmak bile olsa, buna yapmasına müsaade edilir⁴². Mahkemeye intikal eden davalarda Yahudi mahkemesi ger toşavın durumunu göz önüne almak zorundadır. Mahkeme, talebe binâen, bir ger toşav yargıç bulmakla yükümlüdür. Eğer, iki ger toşav Yahudi kanunlarına göre görülmesini isterlerse, dava, Yahudi kanunlarına göre görülür. Biri Yahudi, diğeri kendi kanunlarına göre davanın bakılmasını isterse, ikincisinin talebi geçerli olur. Yahudi ile ger toşav arasındaki davada Yahudi, Nuh kanunlarına göre de davayı kazanabilecek durumdaysa, dava, Nuh kanunlarına göre görülebilir. Aksi durumlarda Yahudi kanunları geçerli olur⁴³.

4. Yahudilik ve Misyonerlik

Yahudilik, dış dünyada, bütünüyle Yahudilere has bir din olarak görülür ve Yahudilerin bu dini yaymak için faaliyette bulunmadığı düşünülür. Birçok kimse tarafından bu dinin misyoner karakterli olmadığı zannedilir. Bu kanaat, Tevrat'ın muğlak ifadelerinden ve Yahudilerin günümüzdeki davranışlarından kaynaklanmaktadır. Tevrat'ta, din olarak Yahudiliğin sadece Yahudi milletine has olduğu belirtilmemiştir. Bununla birlikte Tevrat, Yahudilere, diğer kavimleri Yahudiliğe davet etmeyi de açıkça emretmemiştir. Tevrat'ta, Yahudilerin dinlerini yaymak için cihad yaptıklarına dair bilgi yoktur. Yahudilerin diğer kavimlerle savaşları, toprak kazanma, vadedilen topraklara girme savaşlarıdır. Bununla birlikte Tevrat'ta, dolaylı olarak, Yahudiliğin diğer kavimlere açık bir din olduğunu gösteren bölümler vardır. Ammonlular, Moablılar, Esavlılar (Edomlular) ve Mısırlıların Yahudiliğe dahil olması ile ilgili kural ve sınırlamaları ihtiva eden Tevrat âyetleri buna örnektir⁴⁴.

Tevrat'ta, özel durumları nedeniyle bazı kavimlere karşı Yahudiliğe girme hususunda zorluk çıkarılmıştır. Ammonlularla Moablıların, Mısır'dan çıkışta Yahudilere iyi davranmadıkları için onuncu nesle kadar Yahudi cemaatine katılmaları yasaklanmıştır⁴⁵. Bunların dışında, Hittîler

40. Tesniye, 14: 21.

41. Maimonides, Mişne Tora, Melakhim, 9:9.

42. Maimonides, Mişne Tora, Melakhim, 10: 2.

43. Maimonides, Mişne Torah, Melakhim, 10: 12.

44. Bkz. Tesniye, 23: 3-8.

45. Bkz. Tesniye, 23: 3-4. Tevrat'taki bu hüküm, daha sonra Mişna bilgini Rabbîler tarafından iptal edilmiştir. Mişna'nın Yedayim bölümünde anlatıldığına göre, Yahudi-

mekle birlikte temel ilkelerde uzlaşmaktadır. İkisi de aynı zamanda yürürlükte. İsrail'de Musa kanunları, Yahudi olmayanların yaşadığı diğer bölgelerde de Nuh kanunları geçerlidir. Farklılık, coğrafi ve kültürel bakımdandır. Yahudi olmayan kimselerin ilahî kaynaklı Nuh kanunları vasıtasıyla mutluluğa ulaşmasında şüphe yoktur. Çünkü Rabbiler, "Hasidey Umot Ha-Olam yeş lehem heleg be Olam Ha-Ba" (Dünyanın dindar milletleri için gelecek dünyada nasib vardır) demişlerdir. Ancak, onların ulaştığı mutluluk, Yahudilerin Tora (Tevrat) vasıtasıyla ulaştığı mutlulukla aynı derecede değildir⁵⁸.

Albo, aynı zamanda birden fazla ilahî dinin yürürlükte olmasını, din koyucu ve insan açısından olmak üzere, iki yönden ele almaktadır. Albo bu konuda, özetle şunları söylemektedir: "İlk bakışta, gerek din koyucu, gerek insan açısından tek bir dinin olması gerektiği anlaşılır. Din koyucu, her açıdan tek olduğundan, onun kanunu da tek olmalıdır. İnsan açısından bakıldığında da, insan tabiatı tek olduğundan, onları mükemmelliğe sevkeden din de tek olmalıdır. Bundan ise, beşeriyetin tek dinin olması gerektiği neticesi çıkmaktadır. Ancak insan, yani kanun alıcı, çeşitli açılardan mülahaza edildiğinde, ya ataları, ya da diğer sebeplerden dolayı farklı mizaçlara sahiptir. İki insan aynı karakterde değildir. Albo, bu karakter ve alışkanlık farklılığını coğrafi farklılıklara dayandırmaktadır. Ona göre topraklar; hava, su, dağlar vs. bakımından farklılık gösterir. Suyu iyi olmayan bazı toprakların meyvesi sert ve kaba olur. Suyu tatlı olan bazı toprakların meyveleri de tatlı olur. Bu durum, hayvanlarda ve insanlarda da görülür. İki farklı coğrafi bölgede yaşayan insanların adetleri ve gelenekleri, yaşadıkları toprağın özelliklerine bağlı olarak, farklılık gösterir. Bu bakımdan, bir bölgenin kanunları, aynı zaman diliminde de olsa, diğer bölgelerin kanunlarından farklı olmak durumundadır. Bununla birlikte, kanun koyucu tek olduğundan, farklı bölgelerdeki dinler genel prensipler bakımından aynıdır; farklılık detaydadır⁵⁹.

Albo'nun bu felsefi ve kelamî açıklamasına göre, aynı zaman diliminde birden fazla ilahî menşeli din varolabilir. İkisi de insanlığın saadetine vesiledir. Albo'nun bu açıklaması, klasik Rabbanî öğretinin felsefi bakımdan bir izahıdır. Modern Yahudi mezheplerinin görüşü de bu yöndedir. Reformist Yahudiliğin öncülerinden Moses Mendelssohn'a⁶⁰ göre Tevrat, sadece Yahudi halkının Tevratıdır. Yahudi olmayan diğer halklar, tabii din veya kendi gelenekleri ile kurtuluşa erebilirler; kurtuluş, sadece bir dinle sınırlı değildir⁶¹. Bunun için, Yahudiliğin dışarıdan mühtediler

58. Albo, I: 25.

59. Albo, I: 26.

60. Alman Yahudilerinden Moses Mendelssohn (1729-1786), Reformist Yahudilik hareketinin öncüsüdür.

61. Bkz. David Rudasky, *Modern Jewish Religious Movements, A History of Emancipation and Adjustment*, New York 1967, sf. 61-62. Modern Yahudiliğin bu konadaki anlayışı hakkında ayrıca bkz. Michael Wyschogrod, sf. 35-37.

kazanma gayreti yoktur. Mendelssohn'un Yahudilik anlayışında, diğer halkların Konfüçyüs gibi ahlâk öğreticileri takdirle karşılanmaktadır⁶².

Çağdaş Yahudiliğin önemli bir filozof haharı olan Mordecai Menahem Kaplan⁶³, Yahudilik dışındaki dinlerin konumunu belirlemek için önce Yahudiliği tanımlamıştır. Ona göre Yahudilik; muayyen bir toprakla kimlikleştirilmiş bir grup hayatını, müşterek bir dini, bir dil ve edebiyatı, folkloru, kanun kodekslerini ve sanatı bünyesinde barındırmaktadır. Bu anlamda Yahudilik; Yahudilerin İsrail ülkesinde bin yıldan fazla süren milli otonom yaşamları ile yaklaşık ikibin yıllık Diaspora (sürgün) yaşamları boyunca oluşturdukları bir medeniyettir⁶⁴.

Yahudiliği bir medeniyet olarak tanımlayan Kaplan, Tevrat'ı da bu medeniyetin bir unsuru olarak görmüştür. Ona göre Tevrat, bir Yahudi medeniyetini ifade etmektedir⁶⁵. Tevrat, Yahudilerin gerçeği arama ve kurtuluş yolunu bulma hususundaki ortak çabalarının bir ürünüdür. Bu Tevrat, dünyadaki doğruluğu geliştiren bir ruh olarak, Allah'ın realitesine şahadet etmesi anlamında ilahî bir vahiy olarak telakki edilebilir. Ancak bu telakki, eskilerin "Torah Min Ha-Şamayim" (Tevrat Semadandır= İlahî Tevrat) kavramından bahsederken kasdettikleri anlamı teyid etmez. Bu telakki, Allah'ın Tevrat'ı değil, Tevrat'ın Allah'ı vahyettiği gerçeğini ifade eder⁶⁶. Bu bakımdan, Tevrat'ın kendisi değil, varlık plânına çıkış süreci ilahîdir. Bu anlamda, hayatın zenginleştirilmesini ve kurtuluşu amaç edinen diğer medeniyetlerin kanun ve doktrinleri de, aynı sürecin bir parçası olmaları itibarıyla ilahîdir. Bu kanun ve doktrinlerin ilahî oluşu, mutlak insanlığın faydasına yaramaları şartına bağlıdır. Aynı şart, Yahudi şeriati için de geçerlidir⁶⁷.

B. YAHUDİLİK AÇISINDAN HİRİSTİYANLIK VE İSLÂM

Yahudiliğin Hristiyanlık ve İslam'a bakışı, onun kendisi ve kendi dışındaki dinlerin durumu hakkındaki açıklamasıyla bağlantılıdır. Yahudi-

62. Leo Trepp, *A History of the Jewish Experience*, New York 1973, sf. 284.

63. 1983'de 103 yaşında ölen Mordecai Menahem Kaplan, Muhafazakar Yahudilik akademisi "The Jewish Theological Seminary of America'da uzun süre görev yapmış ve daha sonra bu hareketten ayrılarak kendi fikirleri çerçevesinde, 1968'de, Yeniden yapılanmacı (Reconstruction) adını verdiği hareketi kurmuştur. Yenidenyapılanmacı Hareket, benimsediği ilkeler itibarıyla, yelpazede Muhafazakar Yahudiliğin solunda, Reformistliğin sağında yer almıştır.

64. Bkz. *Dynamic Judaism: The Essential Writings of Mordechai Menahem Kaplan*, derleyen: Emanuel S. Goldsmith-Mel Scutt, New York 1985, sf. 241.

65. Bkz. Kaplan, *Judaism As A Civilization*, The Jewish Publication Society of America And The Reconstructionist Press, USA 1981, sf. 414.

66. Kaplan'ın bu görüşü, Yenidenyapılanmacı Mezhebin dua kitabı sâddurda, temel prensip olarak yer almıştır (bkz. Rudaskay, sf. 360).

67. Bkz. Kaplan, *The Future of American Jew*, New York 1949, 382. Kaplan'ın bu görüşlerini damadı İra Einstein da aynı şekilde savunmuştur (bkz. Einstein, *Judaism Under Freedom*, New York 1956, sf. 70).

lik, Yahudilerin dini olduğuna göre, onun dışındaki dinler, Nuh'un yedi temel kanununa sahip olmak şartıyla varolma hakkına sahiptirler. Nuh'un yedi temel kanununa bünyesinde yer veren dinler ise, Yahudi olmayanları hem bu dünyada, hem de gelecekte mutluluğa ve kurtuluşa ulaştırabilirler. Hıristiyanlık ve İslâm, bu dinlerin başında gelmektedir⁶⁸. Bu dinler, misyoner karakterleri sebebiyle, Allah'ın mesajını putperestler arasında yaymakta ve bütün insanlığı Allah'a çağırılmaktadır. Meşhur Yahudi bilgini Maymonides, bu konuda şunları söylemektedir: "Tanrının tasavvurlarını anlamak, insan zihnini aşan bir şeydir; zira bizim yöntemlerimiz, onun yöntemleri değildir; düşüncelerimiz de onun düşünceleri değildir. Nasıralı İsa ve ondan sonra gelen İsmailî'nin (Muhammed) işleri, aşağıda da belirtildiği gibi, dünyayı hep birlikte Tanrı'ya kulluğa hazırlamak üzere Mesih'in yolunu açmaya yaramıştır. 'Çünkü, bir yürekle Rabbe kulluk etmek için hepsi Rabbin ismini çağırırsınlar diye, kavimlere o zaman temiz dil vereceğim'⁶⁹ buyrulmuştur. Nasıralı İsa ve İsmailî vasıtasıyla Mesih umudu, Tevrat ve emirler yaygınlaşmış; uzak adaların sakinleri ve kalben ve bedenlen sünnetsiz pek çok halkın arasında duyulmuştur'⁷⁰. Görüldüğü gibi Maymonides, Hıristiyanlık ve İslâm'a Tanrı'nın planında önemli yer vermektedir. Ona göre Hıristiyanlık ve İslâm, Allah'ın mesajını Yahudi olmayan kavimler arasında yayarak Mesih'in gelişine zemin hazırlamaktadır. Maymonides, başka bir yerde, bu görüşünü daha açık belirtir: "Nasıralı'nın ve İsmailî'nin öğretileri, bütün dünyayı, tek bir ruhla, Tanrı'ya ibadeti mükemmelleştirecek olan Mesih'in gelişini hazırlama hususunda kutsal amaca hizmet etmektedir. Hıristiyanlar ve Müslümanlar, kutsal kitabın sözlerini ve hakikat kanunlarını bütün dünyaya yaymışlardır. Yaptıkları, yapacakları hatalar dikkate alınmaksızın, Mesihî çağın gelişinde onlar tam doğruya döneceklerdir"⁷¹. Muhazakar Yahudiliğin önemli bilgincilerinden ve teologlarından biri olan Jacob Neusner de, Maymonides'in görüşleri doğrultusunda, bu konuda özetle şunları söyler: "Biz Yahudiler, Hıristiyanlığın ve İslâm'ın kutsal tarihteki yerini anlamalıyız. Kendimize şunu sormalıyız: Hıristiyanlar sadece Nuhî midirler, veya, iddia ettikleri gibi, gerçekten İbrahim, İshak ve Yakub'un oğulları mıdır? Nuh kanunları bütün insanlıktan; puta tapmamak, Tanrı'nın ismine küfretmemek, öldürmemek, katletmemek, hırsızlık yapmamak, zinadan kaçınmak, adalet evleri kurmak ve hayvanlara vahşice davranmamak gibi temel kurallara uymasını ister. Hıristiyanlar bu kuralları tasdik ederler. Fakat dahası da var; Hıristiyanlık ve İslâm sayesinde ki Torah (Tevrat= din) dünyanın uzak köşelerine yayılmıştır. Bunda Yahudiliğin bir katkısı yoktur. Elbette bazıları, Yahudiliğin bu kutsal misyonu yerine getirmekten Hıristiyanlık ve İslâm tarafından engellendiğini ileri sürebilirler. Fakat Yahudilik bu engellemeyi onaylamış ve misyonunu terketmiştir. Hıristi-

68. Rosenberg, sf. 84; Newmann-Sivan, sf. 203.

69. Tsefanya, 3: 9.

70. Bkz. Wyschogrod, sf. 41.

71. Bkz. Rosenberg, sf. 84.

yanlık ve İslâm, insanlar arasında monoteizmin yayılmasının vasıtaları sayılmıştır. Ortaçağ düşünürleri tamamen böyle söylemişlerdir⁷².

Maymonides ve Neusner'in bu olumlu görüşlerine rağmen Yahudilik, bir Yahudinin Hıristiyanlık ve İslam'a geçmesini büyük günah sayar. Bu anlayışa göre, Yahudilikten çıkan bir Yahudi, kendisini Tanrıya ve halkına bağlayan "ahid"i bozmuş olur⁷³.

Yahudiliğin, Nuh kanunları çerçevesinde Hıristiyanlık ve İslam'a genel bakışı budur. Bununla birlikte, inanç konusundaki bazı ayrıntılar dolayısıyla Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ı ayrı ayrı değerlendirmektedir.

1. Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlara Bakışı

Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve onun önderi İsa'ya bakışı, pozitif ve negatif değerleri birlikte ihtiva eder. İsa'nın bir Yahudi, Hıristiyanlığın da Yahudilikten türemiş bir din olması noktasında Yahudi bilgilerin bakışı olumludur. Fakat, İsa'nın Yahudi öğretilerine ters öğretiler getirmesi ve Hıristiyanlığın da daha sonra politeist bir yapıya bürünmesi noktasında bu olumlu bakış olumsuzlaşır.

Genel olarak Yahudilere göre İsa, Galileli dindar ve zâhid bir Yahudidir. Ferisî geleneği üzere yetişmiştir. Halkını sevmiş ve Romalı yöneticilerin baskısı altında onların ezilmesinden üzüntü duymuştur. Tanrı'ya olan derin inancıyla, kardeşlerini eğitmek ve rehberlik etmek üzere yola çıkmıştır. O, yeni bir şey getirmemiştir. Onun söyledikleri Tevrat'ta ve Rabbanî gelenekte bulunmayan şeyler değildir. Onun tek amacı, Yahudi öğretisindeki ahlâkî unsurların hayat planına çıkarılmasıdır. Onun öğretilerini benimseyen küçük bir grup onu üstad edinmiş, o da onlara önderlik yapmıştır. Çevresindekiler, İsa'nın bir mesih olduğunu düşünmüş ve kendilerini kurtaracağını zannetmişlerdir. Halbuki İsa, onlara Tevrat'ın emirlerine sıkı bir şekilde uymayı telkin etmiştir.

İsa Kudüs'e geldiğinde, Galileli bir isyancı lider olarak, onun mesihî vaatleri Romalı yöneticilerin kulağına gitmiştir. Vali Pontus Pilate, İsa'yı yakalatmış ve Roma ceza usulüne göre çarmıha germiştir. İsa, daha önceki Yahudi şehitler gibi kaderini sükûnetle karşılamış ve kendini Tanrı'nın iradesine bırakmıştır. Hayatı ve ölümü bakımından İsa'nın kaderi diğer mesihî fikirler taşıyan Yahudilerin kaderiyle aynı olmuştur.

Her Yahudinin kendi görüşünü açıklama hakkı Yahudi toplumunda hoşgörülle karşılanmıştır. Bu bakımdan İsa, Yahudi toplumunda görüş ve inançlarını açıklama hakkına sahipti. İsa, diğer Yahudi Rabbiler gibi

72. Bkz. J. Neusner, *Judaism in the Secular Age*, London 1970, sf. 71.

73. Bkz. Rosenberg, sf. 84.

kendi görüşü açısından Tevrat'ı yorumluyor ve öğretiyordu. Onun ayrıldığı nokta, kendisini bir mesih olarak ilan etmesiydi. Modern dönem Yahudi bilginleri İsa hakkında bu şekilde düşünmektedirler⁷⁴.

Modern dönem Yahudi bilginlerin bu bakışına karşı klasik Rabbanî kaynaklarında İsa hakkında hiç de iyi şeyler söylenmemiştir. Rabbiler, Talmud'da, İsa'yı, İsrailoğullarını saptıran bir büyücü olarak tanıtmışlardır⁷⁵. Babil Talmudu'nun Sanhedrin bölümünün Hıristiyan sansüründen kurtulmuş bir yerinde, İsa'nın büyücülük yaptığı için asıldığı, fakat onu asanların Romalılar olduğu belirtilmektedir. Burada anlatıldığına göre, büyücülük yaptığı için İsa'nın asılmasına karar verilmiş ve cezanın infazından kırk gün önce, büyücülük yaparak İsrailoğullarını saptırmaya yeltendiğinden dolayı taşlanarak (idam sehpasında) öldürüleceği, lehine savunası olanların gelip onu savunması bir mübaşir tarafından sokaklarda ilan edilmiştir. Lehine savunma yapacak kimse çıkmadığından İsa, Fisiş arefesinde asılmıştır⁷⁶. Talmud'un İsa'nın ölümüyle ilgili bu metninde karışık bir anlatım vardır. İsa ile ilgili bu olay, ölüm cezasına çarptırılan suçlunun ceza kararının infazdan kaç gün önce sokaklarda ilan edilmesi gerektiği meselesi tartışılırken misal olarak zikredilmiştir. Tesniye 13. Bab'da, büyücülüğün cezası taşlanarak ölüm olarak bildirilmiştir. Çarımha gererek öldürme Tevrat hükmü değildir. Talmud'daki bu anlatımdan, İsa'nın Yahudi hukukuna göre yargılandığı ve suçlu bulunduğu, fakat cezalandırılmasının Romalılar tarafından Roma ceza usulüne göre yapıldığı anlaşılmaktadır.

Babil Talmudu'nun ilgili bölümünde, İsa'nın şakirdlerinin mahkemesiyle ilgili bir haber de bulunmaktadır. Burada, Mattay, Nakay, Nezer, Buni ve Todah isimli İsa'nın beş şakirdinin Yahudi mahkemesinde yargılanmasından söz edilmekte, fakat cezalandırılmaları hususunda bilgi verilmemektedir⁷⁷.

İsa hakkında olduğu gibi, ilk Hıristiyanlar ve onların kutsal kitapları hakkında Talmud'da pek az bilgi vardır. Bunlar da açık değildir. Talmud'da Hıristiyanlar için tanımlayıcı bir isim kullanılmamakta, sadece onlardan "minim" (heretikler) olarak bahsedilmektedir⁷⁸. İlk Hıristiyanların toplantı yerlerine "Be-Nizrefe", kitaplarına da "boş sayfeler" anlamında "Gillayon"⁷⁹ denmektedir⁸⁰. Apokrif kitapların ne yapılacağı husu-

74. Bkz. Trepp. 136-137.

75. Hıristiyan sansüründen geçen nüshalarda bu kısım yoktur. Sanhedrin 107b'nin sansürlü basılı metinlerinde gösterilmeyen kısımda Nasıralı İsa'nın büyü yaptığı ve İsraili saptırdığı yer almaktadır (Bkz. TB, Sanhedrin 107, C2, dipnot).

76. TB, Sanhedrin, 43a.

77. Bkz. TB, Sanhedrin, 43a.

78. Bkz. TB Şabat, 116a. Minim kelimesiyle Hıristiyanların da kastedildiği hakkında bkz. Schoeps, sf. 14.

79. "Gillayon" İbranicede, sahife, kopya, levha ve vahiy gibi anlamlara gelmektedir (bkz. Milon Ivri Angli/Angli-Ivri, Hazırlayan: Dov ben Abba, New York 1977, sf. 35).

80. Bkz. TB, Şabat 116a. Daha sonra Yahudiler tarafından Hıristiyan İncilleri için kötü,

sundaki bir tartışmada bir rabbi bu kitapların, Hıristiyan kitapları da dahil olmak üzere, içindeki Tanrı isimleriyle birlikte derhal gömülmesini, Rabbi Yosi ise Tanrı isimleri çıkarıldıktan sonra gömülmesini ileri sürer. Rabbi Tarphon'un görüşü ise daha ilginçtir. Rabbi Tarphon şöyle der: "O kitaplar elime ulaştığında, içinde Tanrı isimleri olduğu halde gömmesem, oğlumu gömmüş olayım. Bir kimse, boğazlamak veya bir yılan sokmak için beni kovalasa, putperestlerin mabedine sığınırım da onların mabedine girmem. Çünkü, putperestler Tanrıyı bilmezler de inkar ederler, bunlar ise bildikleri hâlde inkâr ederler"⁸¹.

Hıristiyanlar için daha sonraki isimlendirme "Şituf"tur. "Şituf", Tanrının ismini başka bir varlığa vererek ona ortak koşmaktır. Ortaçağ Yahudi yorumcuları, Yahudilikteki "Şituf" kelimesini Hıristiyanlık açısından açıklığa kavuşturmuşlardır. Onlar, Hıristiyanlığın ibadet şeklini "Avoda Zara"dan (putataparlık) ayrı tutmuşlardır. Bu suretle, dolaylı olarak, Hıristiyanlığı Nuh şeriatı çerçevesine sokmuşlardır⁸². Buna bağlı olarak, Talmud'un Sanhedrin 63b, Megillah 28a, Berakot 2b'nin yorumlarından hareketle, bir Hıristiyanın Yahudi huzurunda Hıristiyan yemini yapmasını geçerli saymışlardır. Bununla birlikte Hıristiyan Teslisi, Yahudi şeriatı açısından bir küfür olarak görülmüş, bir Yahudinin böyle bir inanca sahip olmasına müsaade edilmemiştir. Burada Yahudi bilginler, neyin şirk, neyin şirk olmadığı hususunda Yahudiler ve Yahudi olmayanlar açısından bir ayrıma gitmişlerdir. Yahudiler söz konusu olduğunda ölçüler sıkı tutulmuş, Yahudi olmayanlar söz konusu olduğunda ise bu ölçüler pek dikkate alınmamıştır. Çoğu Yahudi otoriteler, Tanrı ile insan arasında aracı anlayışını hem Yahudiler hem de Yahudi olmayanlar açısından uygun bulmamışken, bazıları, aracıya put olarak tapılmadıkça, Yahudi olmayanların başka bir varlığı aracı olarak benimseyebileceklerini söylemişlerdir. İkinci görüşte olanlar, Hıristiyan Teslisini Yahudiler açısından şirk kabul ederken, Yahudi olmayanlara böyle bir tanrı inancını uygun görmüşlerdir⁸³. Birinci görüşe dahil olanlardan Maymonides, Teslisi politeizm olarak değerlendirmiştir. Maymonides, Hıristiyanları kafir, putperest; "Karşında benden başka tanrıların olmayacak"⁸⁴ emrini ihlâl edenler olarak değerlendirmiştir. Maymonides, gerçek monoteistler olarak Yahu-

şeytanı, günah kaynağı anlamlarına gelen "aven" ile "gillayon" kelimeleri birleştirilerek "Aven-Gillayon" denmiştir (bkz. James Parker, *The Conflict of the Church and the Synagogue, USA?*, sf. 109).

81. TB, Şabat 116a, Talmud'un aynı yerinde, Hıristiyanlarla Mecusiler mukayese edilir. Burada, bir rabbinin bir Be-Abadan'a (Mecusi mabedi) girmeyeceği, özellikle bir Be-Nizrefe'ye (Hıristiyan mabedi) hiç girmemesi gerektiği, bunun karşılığında sıradan bir Yahudinin bir Be-Nizrefe'ye girmeyeceği, fakat bir Be-Abadan'a girebileceği hükmü verilir (bkz. TB, Şabat, 116a). Burada, Hıristiyanların Mecusilerden daha tehlikeli olduğu vurgulanmaktadır.
82. Schoeps, sf. 15.
83. Wyschogrod, sf. 38-39; Aryeh Kaplan, *A Handbook of Jewish Thought, Jerusalem 1979*, sf. 4.
84. Çıkış, 20: 3.

dileri ve Müslümanları görmüştür⁸⁵. Yine ünlü bir Yahudi bilgini olan Saadiah Gaon (MS. 882-942. İslâm dünyasında Said el-Feyyumi olarak bilinir), Teslisin kutsal kitapta yerinin bulunmadığını, bu anlayışın monoteizme ters düştüğünü belirtmiştir⁸⁶. Rabbenu Tam (MS. 1100-1171. Asıl adı Yaakov ben Meir'dir) Teslis konusunda Hıristiyan teologların görüşünü benimsemiştir. Bu görüş; Teslisin, Tanrının üç tezahürü şeklinde yorumlanmasıdır. Rabbenu Tam, Sanhedrin 63b ve Berakot 2b'nin yorumunda, Hıristiyanların Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına yemin ettikleri zaman gerçekte tek bir Tanrı adına yemin etmeye niyetlendiklerini belirtir. Rabbenu Tam'a göre, Hıristiyanlar ulûhiyete şahıslar eklemekten men edilmişlerdir. Bu sadece Yahudiler için geçerlidir. Hıristiyanlar Nuh'un yedi kanununa bağlıdırlar. Bu kanunlar için de ise ortaklığı (Şituf) yasaklayan bir kanun yoktur⁸⁷.

Bütün bu farklı anlayışların yanında, genel olarak Yahudiler, şu noktalar açısından Hıristiyanlığı eleştirmişlerdir:

1. İsrail peygamberleri kendileri adına konuşmamış, kendilerini ön plana çıkarmamışlardır. İsrail peygamberleri, kendilerini Allah'ın sözcüsü saymışlardır. İsa ise "Allah böyle söyledi" yerine "Ben size derim ki.." ifadesiyle, Allah'ı değil kendini otorite yerine koymuştur. İsa, kendini Allah'ın sözcüsünden başka bir şekilde tasvir etmiş ve bundan dolayı Yahudiler onu peygamber olarak tanımamışlardır⁸⁸.

2. Yahudiliğe göre Allah, mutlak olarak Bir'dir. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh Üçlemesi, Yahudi nazarında üç ayrı şahsı ifade eder. "Bir üçtür, üç birdir" Hıristiyan anlayışı, Yahudilik için anlamsızdır. Bunun için Teslis kabul edilemez.

3. Yahudilikte Tanrı şekilsizdir. O, ne bir şekle bürünmüş, ne de bürünecektir. Yahudi, Tanrı'nın İsa'da bir insan şeklini aldığı kabul etmez. Bu, onun en temel inançlarına aykırıdır.

4. Yahudi inancına göre hiçbir beşerî varlık ilahî bir hüviyet kazanamaz.

5. Yahudiliğe göre hiçbir beşerî varlık mutlak mükemmel olamaz. Yahudi kutsal metinlerinde hiçbir şahsiyet mükemmel olarak tanımlanmamıştır.

6. Yahudilik, İnsanla Tanrı arasında aracı kabul etmez. Herkes Tanrı'ya doğrudan ulaşabilir. Kurtuluşa ulaşmak için aracıya gerek yoktur.

85. Kolatch, sf. 76.

86. Bkz. Saadiah Gaon, The Book of Beliefs and Opinions, Arapça ve İbranice'den çev: Samuel Rosenblatt, Yale Judaica Series, New Haven 1976, II: 5-7.

87. Kolatch, sf. 77, 342.

88. Kolatch, sf. 72.

7. Hıristiyanlık, aslı günah inancını taşır. Yahudilik için böyle bir şey sözkonusu değildir. Günah miras olarak babadan oğula geçmez (Ezekiel, 18: 3-17).

8. Hıristiyanlık, İsa'ya imanın kurtuluşa götüreceğini öğretir. Yahudilik, ilahî kanunların gözetilmesiyle kurtuluşa ulaşılacağını savunur.

9. Hıristiyanlık, sakramentlere inanır. Sakramentler ilahî inayetin vasıtalarıdır. Yahudiliğin sakramentleri yoktur.

10. Hıristiyanlık, kurtuluşu İsa'ya bağlar. Sadece İsa'ya iman kurtuluşu sağlar. Yahudilik ise, dünyanın bütün dindar halklarının ahirette pay sahibi olduğunu öğretir. Adaletin temel kanunlarına uymak kurtuluş için yeterlidir. Yahudilik, Hıristiyanlığı, Hıristiyanları Tanrı'ya ulaştıran iyi bir yol olarak görür. Yahudiliğin İslâm, Budizm ve diğer etik dinlere bakışı da bu şekildedir. Bu dinler de mensuplarını Tanrı'ya ve kurtuluşa götürürler. Yahudilik, hiç kimsenin din değiştirmesini gerekli görmez⁸⁹.

11. Hıristiyanlık, Yahudiliği daha aşağı bir ahlak geleneğine ve az gelişmiş bir ilahî ve beşerî sevgiye sahip bir din olarak görmektedir. Yahudilik, Hıristiyan ahlakını ve sevgi mefhumunu gelişmiş olarak görmez; Yahudiliğinkinin yeni bir ifade şekilleri olarak görür. Yahudilik, Yeni Ahit'te Yahudi ahlakında bulunmayan hiçbir yenilik bulmaz.

12. Bundan dolayı Yahudilik, Yeni Ahit'i ilahî vahiy olarak görmez. Yahudi bilginler, onda sadece Yahudi fikirlerinin özlerini bulurlar. Yeni Ahit'in bazı kısımları, Yahudilikle duygu bağları olmayan yabancılar tarafından Romen dünyasında yazılmıştır. Onun yazarları, kendilerini ve yeni inancı Yahudilikten ve Yahudilerden koparmışlardır. Bu yüzden Yeni Ahit'te anti-Yahudi ifadeler yer verilmiştir. Yuhanna İncili bunun en iyi örneğidir.

13. Bir Hıristiyan için İsa'nın adı derin sevgi fırtınaları oluşturur. Yahudi bu duygudan yoksundur. O, Hıristiyan inancına saygı gösterir; Tanrı sevgisini ve diğer bir dizi ahlak öğretilerini onunla paylaşır. Hıristiyan tarihi sözkonusu olduğunda Yahudinin yaklaşımı bilimseldir. Yahudi için İsa, bir insan, bir öğretici ve reformisttir⁹⁰.

Yukarıda maddeler hâlinde zikredilen itirazları bakımından Yahudilik Hıristiyanlığı bu şekilde reddetse de, Yahudi bilginleri Hıristiyanları, Müslümanlara nazaran, kendilerine daha yakın bulurlar. Çünkü aralarında menşe birliği vardır. Maymonides bunu açıkça vurgular ve şöyle der:

89. Yahudiler bu anlayışlarını Mika'daki şu cümleye dayandırdılar: "Çünkü bütün kavimlerin her biri kendi ilahının ismiyle yürüyor; fakat biz daima ve ebediyen Allahımız Rabbin ismi ile yürürüz" (Mika, 4: 5).

90. Bkz. Trepp, *af.* 133-135.

"Hıristiyanlar, bizim gibi, kutsal kitabın ilahlılığına ve efendimiz Musa'ya vahyedildiğine inanır ve kabul ederler. Sadece yorumda bizden ayrılırlar"⁹¹. Bunun için Maymonides, Hıristiyanlara Tevrat'ın öğretilmesine cevaz verir, fakat aynı şeyi Müslümanlar açısından caiz görmez. Çünkü Müslümanlar, Tevrat'ın tahrif edildiğine inanırlar. Hıristiyanlarla Yahudiler arasındaki fark kutsal kitabın yorumuna dayandığından, Hıristiyanlara Yahudiler tarafından Tevrat'ın öğretilmesi, akidelerinin düzelmesini sağlayabilir"⁹².

Bir yandan Hıristiyanlığı kendilerine en yakın din olarak görüp, diğer yandan Hıristiyan inancını Yahudilik açısından şirk olarak değerlendiren ve böyle bir şirki Yahudi olmayanlar için uygun gören Yahudi bilginler, bir Yahudinin kiliseye girmesini kesinlikle yasaklamışlardır. Çağdaş Yahudi bilginlerinden Rabbi Moşe Feinstein, sadece sanatsal ve mimari yönünü incelemek gayesiyle bile bir Yahudinin kiliseye girmesini uygun bulmamıştır. İsrail'de bir zamanlar Sefarad Baş Hahamlığı görevinde bulunan Rabbi Ovadya Yosef ise, misyonerlik faaliyetlerini de gözönüne alarak, Yahudilerin kiliseye girmesini yasaklamıştır. Ona göre Hıristiyanlar putperesttir, kiliseleri de putperest mabedleridir. Bazı Yahudi bilginler ise, bütün hac ve sembollerin çıkarılmasından sonra bir Yahudinin kilisede ibadet edebileceğini belirtmişlerdir"⁹³.

2. Yahudiliğin İslâm'a ve Müslümanlara Bakışı

Yahudiliğin İslâm'a ve Müslümanlara bakışı, Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlara bakışında olduğu gibi, pozitif ve negatif yaklaşımları birlikte ihtiva etmektedir.

Klasik Yahudi dünyasında "Müslüman" deyince, genellikle, hemen Araplar kasdedilir. Bilindiği gibi, Yahudilerle Araplar arasında amansız bir düşmanlık vardır. Bu düşmanlığın temeli de, Hz. İsmail ile Hz. İshak'a dayanmaktadır. Tevrat'a göre Hz. İbrahim'in mübarek soyu Hz. İshak'ta devam etmiştir. Hz. İbrahim, Hz. İsmail'i yanından uzaklaştırmış ve Hz. İshak'ı alıkoymuştur"⁹⁴. Tevrat'taki bu anlatım, daha sonraki Yahudi literatüründe Araplar aleyhine daha da olumsuzlaştırılmıştır. Midraşik bir eser olan Sifre'de, Hz. İsmail'in Hz. İbrahim'in hayırsız oğlu olduğu belirtilmiş ve şunlar söylenmiştir: "Babamız İbrahim hayata geldiğinde, hayırsız evlatlara sahip oldu; İsmail ve Keturah oğulları. Bunlar, önceki nesillerden daha kötü idiler. İshak geldiğinde o da bir hayırsız evlada sahip oldu: Esav. Onun nesli önceki nesillerden daha kötü idi. Yakup geldiğinde, o hayırsız evlada sahip olmadı. Onun bütün çocukları hayırlı çıktı"⁹⁵.

91. Schoeps, sf. 15.

92. Wyschogrod, sf. 39.

93. Kolatch, 92.

94. Bkz. Tekvin, 17, 21. bâbılar.

95. Sifre on Deuteronomy, Giriş ve Notlarla İbranice'den Çev: Reaven Hammer, USA 1986, Piska 343.

Hız. İsmail, Zohar'da, sünneti dolayısıyla kusurlu bulunmuş ve şöyle denmiştir: "Sünneti sayesinde İsmail, İshak doğmadan kutsal ahde girdi. İsmail'in gökteki temsilcisi dört yüz yıl Tanrı'nın huzurunda durdu ve İsmail'i savundu. O, dedi: Sünnet olanın senin isminde payı var mıdır? Evet, dedi Tanrı. O, o halde İsmail'e ne oluyor? O sünnet olmadı mı? Niçin onun İshak gibi senin adında payı yoktur? Tanrı cevap verdi: İshak kurala göre, İsmail ise kural dışı sünnet oldu. İsrailoğulları sekizinci günde kendilerini bana bağladılar, fakat İsmailoğulları uzun zaman benden ayrı kaldılar"⁹⁶. Tevrat'a göre Hız. İsmail on üç yaşında, Hız. İshak ise sekizinci gününde sünnet olmuştu. Zohar'da bu sünnet olayı, Hız. İshak'ın seçilmişliğinin işareti olarak kullanılmıştır. Halbuki Hız. İsmail'in on üç yaşında sünnet olması, onun kendi suçu değildir. Sünnet Hız. İbrahim'e farz kılındığında, Hız. İsmail on üç yaşına gelmiştir. Bu mantığa göre, Hız. İbrahim'in Tanrı'dan daha uzak olması gerekir. Çünkü Hız. İbrahim doksandokuz yaşında sünnet olmuştur⁹⁷.

Zohar'ın başka bir yerinde Hız. İsmail'in doğumu İsrailoğulları için tahilsizlik sayılmıştır. Bu hususta Rabbî Hiyya şunları söylemiştir: "İsmail'in doğduğu ve sünnet olduğu zamana yazıklar olsun. Kutsal olan ne yaptı? O, İsmailoğullarını üst komünnyondan sürdürdü ve kutsal topraklardan değersiz bir kısmı onlara verdi. Bunu, sünnetleri sebebiyle yaptı. Gelecekte İsmailoğulları, sünnetlerinin eksik ve geçersiz olduğu gibi, kutsal toprağın boş olduğu zamanda ona hakim olacaklar. İsrailoğullarının vatanlarına dönmelerine mâni olacaklar; bunu faziletleri tükenene kadar yapacaklar. Ve gelecekte İsmailoğulları, dünyada büyük savaşlar çıkaracaklardır. Edomoğulları (Hıristiyanlar) onlara karşı birleşecek ve onlarla savaşacaklar; bu savaşların biri denizde, biri karada, biri Kudüs yakınlarında olacak. Zaman zaman biri diğerine üstün gelecek ve kutsal toprak Edomoğullarına verilmeyecek". Rabbî Hiyya, sözlerinin devamında, İsmailoğullarının kutsal topraktan sökülüp atılacağını ve İsrailoğulların bu toprağa hakim olacağını söyler⁹⁸.

Hız. İsmail'e duyulan bu kin ve olumsuz düşünceler, onun soyu olan Araplara ve daha sonra Müslümanlara da yöneltilmiştir. Zohar Şemot'ta Araplar ve Müslümanlar İsrailoğullarına en çok zulmeden kavim olarak takdim edilmiştir. Rabbî Yahuda bu konuda şöyle demiştir: "Gerçekte, İsmail'in (Müslüman Arapların) sultanındaki sürgün, sürgünlerin en şiddetlisidir. Bir defasında Kudüse giderken Rabbî Yeşu, bir Arapla oğlunun hadisesine tanık oldu. Arap oğluna dedi: Bak, orada Tanrının reddettiği bir Yahudi var. Git ve ona hakaret et. Yüzüne yedi defa tükür, çünkü o, yüceltilmiş birinin tohumudur. Onlara yetmiş milletin hakim olacağını biliyorum. Çocuk gitti ve Yahudinin sakalından tuttu. Bunun üzerine Rabbî

96. Zohar, Aramca ve İbranice'den İngilizce'ye Çev: Harry Sperling-Maurice Simon, Soncino Press, New York 1984, Waera, II: 32a.

97. Bkz. Tekvin, 17: 24-25.

98. Bkz. Zohar, Vaere, II: 32a.

Yeşu, yerin dibine batman için yüceler yücesine yalvarıyorum, diye dua etti. Henüz sözünü bitirmişti ki, yer ağzını açtı ve Arabı oğluyla birlikte yuttu⁹⁹. Zoharın başka bir yerinde, İsmailoğullarının (Müslüman Araplar) Yahudilere karşı birçok kötülük işledikleri ve onlara acı tattırdıkları belirtilmektedir. Devamında, Zohar'ın yazıldığı dönem tasvir edilerek, şöyle denmektedir. "Bugün İsmaililer İsrail'e hükmetmekte ve Yahudilerin inançlarının gereğini yerine getirmelerine mani olmaktadırlar. Ve sen, İsmail'in diasporasından daha zor bir diaspora görmedin"¹⁰⁰.

Ortaçağ Yahudi literatüründe Araplardan ve dolayısıyla Müslümanlardan böylesine kin ve nefretle bahsedilmekle birlikte, zaman zaman onların iyiliğinden ve faziletinden de bahsedilmektedir. Sura akademisinin başkanlarından Gaon Yehuda (8. yüzyılın ortaları) şu sözlerle bunu itiraf etmektedir: "İsmaililer geldiğinde bizi Tevrat'la meşgul olmakta serbest bıraktılar"¹⁰¹.

Yahudi bilginler, Arapların dini hakkındaki görüşlerinde daha olumludurlar. Babil Talmudu'nun Şabat bölümünde, *Raba* ben Mekhasia, R. Hama ben Guria'dan naklen, "Bir İsmaili'nin tahakkümünde olmak, yıldızla tapan putperestlerin tahakkümünde olmaktan daha iyidir"¹⁰² demiştir. R. Hama ben Gurion'un bu sözünde Araplar (Müslümanlar) putperestlere tercih edilmekte, dolayısıyla onların dininin putperestlik olmadığı vurgulanmaktadır. Talmud'daki bu ifade, Müslümanların dini hakkında Yahudi bilginlerine bir fikir kazandırmıştır. Yahudi bilginler Talmud'daki bu ve benzeri ifadelerden hareketle, İslâm'ın monoteist karakterli bir din olduğunu kabul etmişlerdir. Meşhur Yahudi bilgini Maymonides, İslâm'dan irtidat ettiği söylenen Rabbi Obadiah'ın Müslümanların putperest olup olmadıkları sorusu üzerine, onların monoteist olduklarını belirtmiştir. Maymonides'in bu konuyla ilgili görüşlerini, birçok yönden önem taşıdığı için, özetleyerek, burada naklediyoruz.

Maymonides, Rabbi Obadiah'a cevap olarak gönderdiği mektupta, önce Obadiah'ın sorununu özetler ve şöyle der: "Sen, Müslümanların putperest olmadıklarını söylediğini, fakat hocanın, onların putperest olduklarını, ibadet yerlerinde Mercury'yi"¹⁰³ taşıdıklarını iddia ettiğini nakledi-

99. Zohar, Şemot, II: 17a.

100. Zohar, Şemot, II: 17a.

101. Bernard M Casper, *An Introduction to the Jewish Bible*, Gr Britain 1960, sf. 36. Bu konuda ayrıca bkz. S.D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages*, New York 1955, sf. 62-63.

102. TB, şabat, 11a.

103. Mercury, tanrıların elçisi ve ölümlerin ruhlarının rehberi olan bir Roma tanrısıdır. O, aynı zamanda seyyahların da koruyucusudur. Bu yüzden onun mabetleri yol güzergâhlarında bulunurdu. Yolcular bu mabetlere taş atarak Mercury'ye bağlılıklarını bildirirlerdi. Obadiah'ın hocası, Müslümanların Mekke'de şeytan taşıma ritüelini bu Roma tanrısına yapılan ritüel ile aynı görmüş ve bu yüzden Müslümanları putperest olarak telakki etmiştir.

yorsun. Daha da ötesi, hocanın seni bu konuda uygunsuz bir şekilde terslediğini ve seni "Akılsıza aptallığınca cevap ver"¹⁰⁴ âyetine muhatap kıldığını belirtiyorsun.

Araplar hiçbir şekilde putperest değildirler. Putperestlik onların dilinden ve kalbinden çok önceleri kesilmiş ve onlar tam bir tevhidle tek bir tanrıya inanmışlardır. Onların bizi Tanrının bir oğlu olduğuna inanmakla suçladıkları gibi, onların putperest olduklarını söyleyerek biz de yalanla misillemede mi bulunacağız? Bize iftirada bulunanlara karşı şahadet eden Tevrat, "Onların ağızı yalan söyler, onların sağ eli yalanın sağ elidir"¹⁰⁵ diyerek bize karşı da şahadet eder. Yine Tevrat, "İsrailin bakiyesi haksızlık etmeyecek ve yalan söylemeyecek ve ağızlarında hileli dil bulunmayacak"¹⁰⁶ der. Eğer bir kimse, onların (Arapların) ibadethanelerinin (Kabe) putperest evi olduğunu, atalarının ibadet ettiği bir putun orada gizli olduğunu iddia ederse, bu nedir? Bugün orada ibadet edenlerin kalbinde sadece Tanrı vardır. Bizim Rabbilerimiz Talmud'un Sanhedrin bölümünde (61b) bu hususa açıklık getirerek demişlerdir ki, bir kimse, puthanenin önünde, orasının bir sinagog (havra) olduğunu düşünerek ibadet ederse, onun kalbi Tanrı'ya yönelmiştir. Aynı şey bugün Araplara da uygulanabilir. Putperestlik, kadınlar ve çocuklar da dahil olmak üzere, onların hepsinin ağızdan ve yüreğinden uzaklaşmıştır. Onların Tanrının birliğiyle ilgili inançlarında hiçbir hata yoktur.

İlk zamanlar Arapların, sözkonusu yerlerde üç tip tanrıya sahip oldukları doğrudur. Bunların adı, Peor¹⁰⁷, Mercury ve Kemoş'dur¹⁰⁸. Araplar bunu kendileri de itiraf eder ve bunlara Arapça isimlerle (Lat. Menat, Uzza) zikrederler. Peor'a, bugünkü Arapların da yaptığı gibi, baş eğilip sırt yükseltilerek ibadet edilirdi. Mercury'ye, taş atmak suretiyle tapınılırdı. Kemoş'a, baş açık ve dikişsiz elbiseyle ibadet edilirdi. Bütün bu meseleler bizim önceki yazılarımızda açıkça izah edilmiştir. Fakat bugün Araplar, baş açık ve dikişsiz elbiseyle ibadet etmelerinin sebebini, Tanrının huzurunda alçak gönüllüğü belirtmek ve mezardan dirilişi hatırlamak olarak açıklamaktadırlar. Şeytan taşlamalarının sebebini ise, onu şaşırtmak olduğunu söylemektedirler. Araplar bu hususlarda değişik izahlarda da bulunmaktadırlar. Bütün bunlar putperest kaynaklı olsa bile, bugün hiçbir yerde, hiçbir kimse bu işleri putperest amaçla yapmamaktadır. Bunu yapanların kalbinde sadece Tanrı vardır.

104. Süleymanın Meselleri, 26: 5.

105. Mezmurlar, 144: 8.

106. Tsefanya, 3: 13.

107. Peor, "Beys-Peor" şeklinde Tesniye kitabında (34: 6) geçmektedir. Asıl adı "Baal" dir. Baal, aslında bir Ugarit tanrısıdır. İsrailoğulları Musa zamanında bu tanrıya tapınarak büyük günah işlemişlerdir. Musa vefat edince, İsrailoğullarının, işledikleri bu büyük günahı daima hatırlamaları için, Peor'un mabedinin (Beys-peor) karşısına gömülmüştür (bkz. Sara Yanaracak, Tarihte Varlığımızı Yöndendirenler, Şalom, 5 Haziran 1996, sf. 6).

108. Kemoş, Bir Moab tanrısıdır (bkz. Hakimler, 11:24)

Hocanın sana muamelesine gelince, sana aptal ve akılsız demekle büyük bir günah işlemiştir. Fakat bana öyle geliyor ki, o bunu kasıtsız yapmıştır. Öğrencisi olsan bile, affetmen için senden özür dilemesi en doğru davranıştır. O, senden af diledikten sonra oruç tutmalı ve Tanrı'nın huzurunda yakararak acizliğini belirtmelidir. Belki bundan sonra Tanrı onu affedecek ve günahını bağışlayacaktır. O sarhoşmuydu ki Yahudiliğe ihtidaya iyi bakmamız hususunda bizi ikaz eden en az otuzaltı ayetin farkına varmadı? "Bir yabancıya kötü davranmayacaksın"¹⁰⁹ ayetinin anlamı nedir? O doğru, sen yanlış olsan bile, onun sana karşı yumuşak davranması gerekir. Senin doğru onun yanlış olduğu bir durumda onun hâlinin vehâmeti nedir?

Bu adam, Arapların putperest olup olmadığı meselesiyle ilgilenirken kendi hâlini gözönüne alsın. Samimi bir ihtidada böylesine ters davranan, öfkelenen, şeriata muhalefet eden kimse kendi durumunu değerlendirsün. Bizim Rabbilerimiz, eğer bir kimse öfkeye kapılırsa, o sizin gözünüzde puta tapmış biri gibi olsun, demişlerdir.

Yahudiliğe ihtida eden yabancılara karşı görevimizin ne kadar büyük olduğunu bilmelisin. Biz, ebeveynimize karşı saygı göstermekle ve peygamberlerin emirlerine uymakla emrolunduk. Bir kimse sevmediği birine, isterse, saygı gösterebilir ve ona itaat edebilir. Fakat yabancılara gelince, Tanrıyı sevdiğimiz gibi, kalbimizin derinliklerinden gelen büyük bir sevgiyle onları sevmemiz bir emirdir.

Sana akılsız demesine gelince, bu beni çok utandırdı. Bir adam babasını, doğduğu yeri ve halkının idaresinin korumasını terke edecek; bugün diğerleri tarafından hakir görülen ve yöneticilerin kölesi olan bir halkın dinini takdir ederek kendini ona bağlamanın anlamını farkedecek; bütün diğer dinlerin İsrailin dininden çalındığını anlayacak; bütün bunları görüp Tanrı'ya ulaşacak... Böyle bir adam akılsızlıkla suçlanır mı? Allah saklasın!¹¹⁰

Maymonides'in Obadiah'a yazdığı bu mektubun önemli birkaç noktası vardır. Bu mektupta, sadece Arapların (Müslümanların) putperest olup olmadıkları tartışılmamakta, aynı zamanda, Yahudilerin Yahudi olmayanlarla münasebetlerinin dinî açıdan mahiyeti de ortaya konmaktadır. Yahudi hukuk sistemi Halakhah, Yahudilerin putperestlerle ticarî ve sosyal münasebetleri hakkında bir takım kurallar getirmiştir. Mesela, putperest bayramlarından önce üç gün boyunca putperestlerle ticarî ilişkiye girmek, putperestlerin imal ettiği şaraptan faydalanmak Yahudilere yasaktır¹¹¹. Bu bakımdan, Arapların (Müslümanların) putperest olup ol-

109. Çıkış, 22: 20.

110. Maymonides'in bu mektubu, Louis Jacobs'ın "Jewish Law" isimli eserinin "Are Muslims Idolators?" başlığına taşıyan bölümünden nakledilmiştir (bkz. Jacobs, Jewish Law, New York 1968, sf. 181-184).

111. Jacobs, sf. 184.

madıkları, Arap topraklarında yaşayan Yahudiler için önemli olmaktadır. Diğer birçok Ortacağ Yahudi bilgini gibi Maymonides, Arapların (Müslümanların) putperest olmadıklarını, onların tek bir Tanrı'ya inandıklarını ve ona ibadet ettiklerini hükmetmiştir. Maymonides, Arapların İslâm'dan önce putperest olduklarını, Peor, Mercury ve Kemoş adındaki putlara tapındıklarını¹¹², İslâm'dan sonra bu inancı terk ettiklerini, İslâm öncesinden kalma bugünkü uygulamalarının putperest amaç taşımadığını söylemektedir. Maymonides, Müslüman Araplar hakkındaki bu tanımlamasında onların beyanını esas almıştır. Netice olarak, Maymonides, Müslüman Arapların ibadet yerlerinin önceden putperest nitelikli olsa da, bugün Müslümanların zihninde ve kalbinde tek bir Tanrı inancı olduğunu, dolayısıyla onlara, eski inanca ve uygulamalara bakarak putperest denilemeyeceğini belirtmektedir. Maymonides, Müslümanların, kendilerini Allah'ın bir oğula sahip olduğuna inanmakla itham ettiklerini, buna misilleme olarak kendilerinin de onları, hakikate muhalif bir şekilde, putperest olarak tanımlamalarının doğru olmayacağını, yanlışla yanlışla karşılık vermenin Tevrat'ın ruhuna aykırı olduğunu söylemektedir. Maymonides, bu sözleriyle, Arapların şahsında, İslâm'a ve Müslümanlara bakışını net bir şekilde ortaya koymuştur.

Maymonides'in İslâm'a ve Müslümanlara bu bakışı, Yahudiliğin "Bney Noah" (Nuhiler) anlayışıyla sınırlıdır. Maymonides ve diğer ortaçağ Yahudi bilginleri, İslâm'ın Nuh kanunlarını ihtiva ettiğini kabul etmektedirler¹¹³. Ancak, İslâm'ın bütünüyle Yahudilik gibi vahiy dini olduğunu kabulden kaçınmaktadırlar. Maymonides, Obadiah'a yazdığı mektubunda değindiği gibi, İslâm da dahil bütün dinlerin Yahudilikten çalıntı olduklarını, ilave ve çıkarmalar yapılarak orjinal bir dinmiş gibi ortaya konduklarını belirtmektedir. Maymonides'in bu görüşü Yahudi bilginler arasında yaygındır. Yahudi bilginlere göre Hz. Muhammed, gerçek bir peygamber değildir¹¹⁴. Niteliksiz, ayıplı biridir¹¹⁵. O, Yahudilerin tesiri altında yetişmiştir. Mesajını ilk defa yaymaya başladığında, Yahudiler gibi ibadette Kudüs'e yönelmesini, haftanın yedinci gününün Şabat gibi

112. Maymonides'in bu üç tanrı adını Talmud'dan aldığı söylenmektedir (bkz. Jacobs, sf. 185).

113. Bkz. Newmann-Sivan, sf. 203.

114. Ebu İsa (Ovadya) el-İsfahani gibi bazı Yahudiler, Hz. Muhammed'in Araplara gönderilmiş bir peygamber olduğunu kabul etmişlerdir. El-İsfahani, Hz. İsa ile Hz. Muhammed'in kendi kavimlerine gönderilmiş peygamberler olduklarını söylemiş ve taraftarlarına İncil ve Kur'an'ı okumayı tavsiye etmiştir (bkz. Yakub el-Kirkisani, Kitabu'l-Envâr ve'l-Merakib, Leningrad Devlet Halk Kütüphanesi ve British Museum'daki Yazmalardan Tahkik Edip Neşreden: Leon Nemoy, The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York 1939, I: II.2).

115. Kirkisani, bu anlamda, İbranice "Pasul" kelimesini kullanır. Hz. Muhammed'den bahsederken onun adını anmaz ve sadece "Pasul" der (bkz. Kirkisani, Kitabu'l-Envâr ve'l-Merakib, III: 15.2).

kutlanmasını, Keffaret Günü'nün (Yom Kipur) yıllık oruç ve tevbe günü olarak kabul edilmesini öğretmiştir. Yahudiler kendisini peygamber olarak kabul etmeyince, bu Yahudi uygulamalarını değiştirmiştir¹¹⁶.

Yahudi bilginler, öte yandan Yahudilikle İslâm arasında ciddi meselelerde önemli yakınlığın bulunduğunu da kabul etmektedirler. Rabbi Roy A. Rosenberg'e göre, monoteizm konusunda her iki din de mütteftir. İkisi de ibadethanelerde insan ve hayvan temsillerinin bulunmasına izin vermemektedir. Sünnet olmak, domuz eti yememek, iki dinin diğer önemli ortak özelliklerindedir. Her iki dinin dinî otoriteleri ayinleri yöneten rahipler değil, şeriatı yorumlayan bilginlerdir¹¹⁷. İki din arasındaki bu benzerliği gözönüne alan İsrail'in önde gelen aydınlarından Yeşhayahu Liebowitz, Yahudilik ile İslâm'ın birbirine sanıldığından daha yakın olduğunu ileri sürmektedir. Bu bakımdan o, "Bet Ha-Mikdaş'ın (Süleyman Mabedi) bulunduğu tepede bir cami oluşu (Mescid-i Aksa) beni hiç rahatsız etmiyor, ama bir kilise olsaydı çok üzülürdüm" demiştir. Ona göre Yahudiliğin başlıca düşmanı Hıristiyan dünyasıdır¹¹⁸.

Netice olarak, Yahudi bilginler, doktrin ve gelenek bakımından İslâm'ı Yahudiliğe daha yakın bulmaktadırlar. İslâm'ı, her ne kadar onun Yahudilikten çalınma bir din olduğunu iddia etseler de, Müslümanlar için kurtuluşun vesilesi olarak kabul etmektedirler. Aynı şeyi Hıristiyanlık için de söylemekle birlikte, Hıristiyanlığın tevhide uzak olduğunu, bir çeşit politeist karakter taşıdığını ileri sürmekte ve Yahudileri Hıristiyanlığa karşı uyarmaktadırlar.

SONUÇ

Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslâm'a bakışını ele aldığımız bu çalışmanın sonunda, başlangıçta zikrettiğimiz kanaatlerin bir çoğunun doğru olmadığı ortaya çıkmıştır. Yahudilik, erken Yahudi olmayanların Yahudiliğe girişini yasaklamamakta, fakat Yahudi olmaları için gayret gösterilmesini emretmemektedir. Bunun yerine, tevhid inancına dayalı Nuh Kanunlarını benimseyen ve uygulayanların kurtuluşuna garanti vermektedir. Bu çerçevede, Hıristiyanlığı ve İslâm'ı insanları tek tanrı inancına, dolayısıyla kurtuluşu götüren dinler olarak görmektedir. Orjin bakımından Hıristiyanlığı, inanç bakımından ise İslâm'ı kendine daha yakın din olarak tanımaktadır.

Bu sonuçlar, İslâm dışı dinler üzerinde çalışırken o dinlerin kaynaklarının ve mensuplarının verdiği bilgilerin fenomenolojik olarak değerlendirilmesinin önemini ortaya koymaktadır. Fakat, itiraf etmek gerekir ki, zamana ve mekana bağlı olarak göreceli bir mahiyet taşıyan bazı olayla-

116. Bkz. Rosenberg, sf. 83-84.

117. Rosenberg, sf. 83.

118. Şalom, yıl 47, sayı 2346, 24 Ağustos 1994.

rin sonuçlarının bir inanç haline dönüşmesi, bizlerde yanlış saplantılar meydana getirmiştir. Şimdiye kadar bilip inanageldiklerimizin dışında, karşı tarafın fikirlerini doğrudan öğrenmeyi pek gerekli görmemiştir. Bu, özellikle Yahudilik ve Yahudiler söz konusu olduğunda daha belirgin hâle gelmektedir. Halbuki, mitleşmiş ön yargılardan hareket ederek yanlışlıklar ve çarpıtmalar üzerine kurulu bilgilenmenin hiçbir yararının bulunmadığı bilinen bir gerçektir.

BİBLİYOGRAFYA

- Albo, Yosef, *Sefer Ha-Ikkarim*, İbranice-İngilizce, Tahkikli İbranice Metni İngilizce Tercümesiyle Birlikte Neşreden: Isaac Husik, Philadelphia 1946 (IV cilt).
- Birnbaum, Philip, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, New York 1991.
- Casper, Bernard M., *An Introduction to the Jewish Bible*, Gr Britain 1960.
- David J. Goldberg-John D. Rayner, *The Jewish People: Their History and Their Religion*, Gr. Britain 1987.
- Dynamic Judaism: The Essential Writings of Mordechai Menahem Kaplan*, derleyen: Emanuel S. Goldsmith-Mel Scutt, New York 1985, sf. 142.b
- Einstein, Ira, *Judaism Under Freedom*, New York 1956.
- El-Kirkisanı, Yakub, *Kitabu'l-Envâr ve'l-Merakıb*, Leningrad Devlet Halk Kütüphanesi ve British Museum'daki Yazmalardan Tahkik Edip Neşreden: Leon Nemoy, The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York 1939.
- Eliyahu Rabah, (Tanna de be Eliyahu, İbranice'den İngilizceye Çev: William G. Braude-Israel J. Kapstein, Philadelphia 1981, içinde).
- Gaon, Saadia, *The Book of Beliefs and Opinions*, Arapça ve İbranice'den çev: Samuel Rosenblatt, Yale Judaica Series, New Haven 1976.
- Gerim, (Mesaktot Kitanot, İbranice-İngilizce, İngilizce Çevirinin Editörlüğü: Avraham Kohen, Soncino Press, London 1984, içinde).
- Goitein, S.D., *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages*, New York 1955.
- Halevi, Yehuda, *Khuzari*, İngilizceye çev: Hartwig Hirschfeld, Schocken Books, New York 1964.
- İbn Habîb, Yaakov, *En Yaakov*, İbranice-İngilizce, İngilizce'ye Çev: S.H. Glick, New York 5682 (V cilt).
- Jacobs, Louis, *Jewish Law*, New York 1968.
- Kaplan, Aryeh, *A Handbook of Jewish Thought*, Jerusalem 1979.
- Kaplan, M. Menahem, *Judaism As A Civilization*, The Jewish Publication Society of America And The Reconstructionist Press, USA 1981.
- Kaplan, M. Menahem, *The Future of American Jew*, New York 1949.
- Kolatch, Alfred J., *The Second Jewish Book of Why*, New York 1985.

- Maimonides, Mişne Tora, giriş ilavesiyle İngilizceye çev: Philip Birnbaum, New York 1974.
- Milon İvri-Angli/Angli-İvri, Hazırlayan: Dov ben Abba, New York 1977.
- Neusner, Jacob, Judaism in the Secular Age, London 1970.
- Newman, Lacov-G. Sivan, Judaism A-Z, Jerusalem 1980.
- Parker, James, The Conflict of the Church and the Synagogue, USA?
- Rudasky, David, Modern Jewish Religious Movements, A History of Emancipation and Adjustment, New York 1967.
- Schoeps, Hans Joachim, The Jewish-Christian Argument: A History of Theologies in Conflict, İngilizceye çeviren: David Green, Faber & Faber, London 1963.
- Siddur Sefaradi*, İbranice-İngilizce, İngilizce'ye Çev: Rabbi Nosson Scherman, The Art Scroll Mesorah Series, Brooklyn 1990.
- Sifre on Deuteronomy, Giriş ve Notlarla İbranice'den Çev: Reuven Hammer, USA 1986.
- Strack, Hermann L., Introduction to the Talmud and Midrash, New York 1983.
- Talmud Bavli (TB), İbranice-İngilizce, İngilizce çevirinin editörü Yehezkel (İzidor) Epstein, Soncino Press, London 1984-1990.
- The Judaism, Editör: Arthur Hertzberg, USA 1963.
- Trepp, Leo, A History of the Jewish Experience, New York 1973, sf. 284.
- Wyschogrod, Michael "Mücevvizlik Açısından İslam ve Hıristiyanlık", İbrahîmî Dinlerin Diyaloğu, çev: Mesut Karışahan, İstanbul 1993.
- Yanarocak, Sara, "Tarihte Varlığımızı Yönlendirenler", Şalom, 5 Haziran 1996.
- Zohar, Aramea ve İbranice'den İngilizce'ye Çev: Harry Sperling-Maurice Simon, Soncino Press, New York 1984.

KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME AÇISINDAN İNSAN-DİN İLİŞKİSİ

Dr. Öznur ÖZDOĞAN

İnsanın kendini gerçekleştirmesi, içinde varolan insan olma potansiyelini ortaya çıkarması demektir.

"Hayatın geçici olan yanı potansiyellerdir. Bu potansiyeller gerçekleşir gerçekleşmez o anda gerçekliğe dönüşür, geçicilikten kurtulur. Çünkü her şey bizim öz itibarıyla geçici olan olasılıkları gerçekleştirimize bağlıdır. İnsan sürekli mevcut potansiyeller yığınıyla ilgili olarak kendi tercihlerini yapar; bunlardan hangileri hiçliğe dönüşecek ve hangileri gerçekleştirilecek?"¹

Potansiyelleri gerçekleştirmekten kaçınmanın bedeli suçluluktur. Bu, suçluluk duygusu yaşamaktan farklı bir olgudur. Varoluşçular bunu "ontolojik suç" olarak adlandırmaktadırlar. Ontolojik suç; içinde yaşadığımız kültürün değer yargılarına uygun davranmadığımızda ya da, toplumun bizden beklediklerini yerine getirmediğimizde yaşanan suçluluktan farklı, varoluşumuzun gerçeklerinden haberdar olamamaktan kaynaklanan bir olgudur². Din insana varoluş gerçeğini sunar. Dini yaşantının temelini, insanın kendi gücünün bilincine varması oluşturur.

Kendini gerçekleştirme penceresinden insan-din ilişkisine bakıldığında evrensel değerler rehberdir. Ahlaklılık insanın evrensel boyutudur. İnsanlar hangi dinde olurlarsa olsunlar yüksek değerler önem taşımaktadır.

Yüksek değerler, çağdan çağa, toplumdaki topluma değişikliğe uğramaz. Verilen sözü tutmak, dürüst olmak, çalışkan, yardımsever, vefalı, güvenilir, doğru sözlü, insafli olmak, karşılık beklemeden iyilik yapmak, her insan topluluğunda, her kültür çevresinde aynı anlamı taşır. Dinler insanda, yüksek ahlak değerlerini gerçekleştirme doğrultusunda özünde

1. Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Ark. 1992, s. 107.
2. Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, İst. 1990, s. 45, 46.

saklı bulunan insan olma potansiyelini uyandırmaya çalışır. İnsanı insana tanıtır³. Kendini gerçekleştirme, insanın insanlığının dışavurumudur.

Birey doğal yapısında varolan sağduyu ve gerçekleştirme eğilimleri doğrultusunda, davranışlarını başkalarının kendisinden beklediğine göre değil de, kendi gözlemlerine ve değerlendirmelerine göre yönlendirebilmektedir. Bireyin tüm duygularını, arzu ve isteklerini, beklentilerini, değer yargılarını, potansiyellerini ilgi ve kapasitesini özümleyen ve kişiliğinin nüvesi olan özbenine uygun düşecek tutum ve davranışlar geliştirmesini ve sürdürmesini engelleyen faktörler bulunmaktadır. Savunma mekanizmasına bürünmüş ve açıkça ifade edilememiş duygu ve düşünceler, geleceğe yönelik bir hedefin belirgin olmayışı, bireyin kendisine yabancılaşmasına ve benlik tasarımı geliştirmesine engel olmaktadır. Bireyin gerçekçi olarak kim olduğunu bilmesi ve gerçekleştirmek istediği ideal benliğini oluşturan benlik tasarımı ile özbeninin binişik olmaması, kendini yönetme kapasitesinin engellenmesi, kişisel yaşantılarının farkında olmaması, içgörü kazanamaması; kaygı çatışma, savunma gibi kendine ve çevresine karşı psikolojik uyumsuzluğuna sebep olmaktadır⁴.

Geleneksel ve kalıplayan yapılar bireyin kendini gerçekleştirme sorumluluğunu hafifletir ama karşılığı özgürlükten vazgeçmektir. Böyle ortamda kişinin özünü inkar eden, zayıflatan yaşantılar sözkonusudur. Bu yaşantıların tekrar edildiği kalıplayan yapıda kişi "kendi"ne yabancılaşır.

Kalıplar dinsel bir görünümle ortaya çıkabilmektedir. Dinsel görünüme bürünmüş geleneksel kurallarla yetiştirilen insan, kendi dışında bazı kurallara göre yargılanacağına ve ödüllendirileceğine inanır. Kendi yaşantı ve deneyimlerini zenginleştirecek, iç ve dış dünyasını araştırıp keşfedecek bir tutum yerine düşünmeden itaat eder, kendi özünün bu kurallara uymayan yönlerinden utanır, suçluluk duyar. Sadece kendini değil, bütün insanları yargılar. Böyle bir ortamda, insan yaşantısı ve deneyimi değerli bir süreç olmaktan çıkarılır, her insan ve olay kendilerinin de tam anlamadığı bazı kurallara uygunluk derecesine göre değerlendirilir⁵. Dinden gelen bilgiler dünya görüşü haline getirilirken ortaya çıkan yorumlar bazen dinin amacının tamamen tersine bir etki yapar. İnsanlar aracı amaç gibi görebilirler⁶.

Dolayısıyla dinin yaşanan değerleri, insanın özünde bulunan değerlerle uyumlu değilse, yaşanan din insanın kendini gerçekleştirmesinde olumlu işlevini yitirir.

3. Hüseyin Atay ve diğ., *İslam Gerçeği*, Ank. 1995, s. 54-57.

4. Ayla Akbaş, *Ergenlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler*, Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ank. 1986, s. 23, 24.

5. Doğan Cüceloğlu, *Yetişkin Çocuklar*, Ank. Ekim 1994, s. 73, 74.

6. Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ank. 1988, s.8.

Maslow'un motivasyon teorisine göre, insanın ihtiyaçlarını içeren hiyerarşide en üst düzeydeki ihtiyacı kendini gerçekleştirmektir. İnsanın bu ihtiyacını keşfedebilmesi için, ihtiyaçların en alt düzeyden başlayarak en üst düzeye doğru ilerlemesi gerekmektedir. Bu hiyerarşide en alt seviyede temel fizyolojik ihtiyaçlar yer almaktadır. Daha sonraki basamakta bedensel ihtiyaçların karşılanması gerekmektedir. Üçüncü basamakta insan, ekonomik, sosyal ve duygusal bakımdan güvende olma ihtiyacını hissetmektedir. Bu ihtiyaçların doyurulmasının ardından sevilme ve sayılma ihtiyacı gelmektedir. Beşinci basamakta insan, başarılı, verimli ve saygın olma ihtiyacını hissetmektedir. Bu ihtiyaçlarını karşılayabilen insan kendini gerçekleştirmeye başlamıştır⁷. Kendini gerçekleştirme ihtiyacı bir kuvvet kaynağını ve desteğini gerektirmektedir⁸. *İnsanın kendini gerçekleştirmesini sağlayan kuvvet kaynağı "vicdan"dır. Vicdan gelişimi ile kendini gerçekleştirme düzeyinin yükselmesi arasında paralellik yönünde bir bağ söz konusudur.*

İnsanı, kendini anlamak, kendini tamamlamak, kendini gerçekleştirmek yolunda yürütecek vicdandır. Ve insan öncelikle kendi vicdanına karşı sorumludur. Fromm, "İnsanın vicdanına göre hareket edeceğim demesinden daha büyük bir onurla söyleyebileceği başka hiçbirşey yoktur." demektedir. İnsanlar tarih boyunca, bildikleri ve inandıkları şeylerden vazgeçmeleri için yapılan her türlü baskıya rağmen, adalet, sevgi ve doğruluk ilkelerine bağlı kalmışlardır. Vicdan, insan ve soyunun gelişme sürecinde oldukça önemlidir⁹.

Vicdan gelişimini bilişsel yaklaşımla ele alan Piaget'dir. Onun kuramını geliştiren Kohlberg, kültürel sınırları aşan ve doğal olan ahlak gelişimi üzerinde durmuştur. Toplum kurallarına itaat ile insanın, hayatını insan onuruna uygun olarak yaşama ihtiyacının çatıştığı ahlaki ikilemleri içeren hikayeler hazırlamıştır. Araştırmaya katılanların, ikilemleri çözmek amacıyla başvurdukları seçenekler ile bu seçeneklere ilişkin nedenlerini gruplayarak, herbiri iki aşamadan oluşan üç düzeyde altı ahlak gelişim evresi geliştirmiştir:

Gelenek öncesi (preconventional) olarak adlandırılan ilk düzeyde kişi cezadan kaçınma, ödül sağlama güdüsüyle davranır. Pragmatik alışveriş kavramı, sevgi, adalet kavramları yerine geçerlidir. Yargıların niyete değil de sonuçlara bağlı olarak yapılması bu düzeyin özelliklerindedir. **Geleneksel** (conventional) olarak anılan ikinci düzeyde kişi, geleneksel sosyal düzeni korur ve yaygın davranış normlarına uyma ön plandadır, iyi davranış başkalarını memnun eden, onlar tarafından takdir

7. Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, New York 1954, s. 80-106.

8. Ayla Akbaş, *Ergenlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler*, Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ank. 1986, s. 25.

9. Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, Ankara 1993, s. 170.

edilen davranıştır. Yargılarda niyetleri dikkate almaya bu düzeyin ilk aşamasında başlanır.

Kohlberg'in Ahlak Gelişimi Kuramındaki Gelenek Öncesi ve Geleneksel düzey, **Fromm'un otoriter vicdan** kavramıyla karşılanabilir. Otoriter vicdan içe mal edilmiş bir dış otoritenin, ana babanın devletin ya da belli bir kültür içerisindeki herhangi bir otoritenin sesidir. İnsanların otoritelerle olan ilişkileri dışta kaldıkça ahlaki bir yaptırım gücünden yoksun oldukça vicdandan bahsetmek güçtür. İnsan dış otoritelerin yasaları ve yaptırım güçlerini benimseyip içselleştirdikten sonra, kendi dışındaki bir şeye karşı sorumluluk duyacak yerde, kendi içindeki birşeye; vicdanına karşı sorumluluk duymaya başlar. Vicdan insan davranışlarını düzenleme konusunda dış otoritelerden duyulan korkulardan çok daha etkilidir, çünkü insan dış otoritelerden kaçabilirse de kendinden, kendisinin bir parçası haline gelmiş olan içe- mal edilmiş otoriteden kaçamaz. Fromm'a göre otoriter vicdan, vicdan gelişmesindeki ilk aşamadır.

Gelenek ötesi (postconventional) veya evrensel ilkeler düzeyi olarak kabul edilen son düzeyde ise, kişi içsel düşünme ve yargı süreçlerine bağlı olarak evrensel geçerliği olan ilkelere göre davranma eğilimi gösterir. Doğru ve yanlış, sosyal düzenin yasa ve kurallarıyla değil, kişinin kendi vicdanıyla ve geliştirdiği ahlak ilkeleriyle tanımlanır. Bu ilkeler somut ahlak kuralları olmayıp genel, soyut ilkelerdir. Bunlar evrensel adalet ilkelerini, insan haklarının eşitliğini ve insana saygıyı içerirler. Bu düzey Fromm'daki hümanist vicdan kavramıyla karşılanabilir. **Gerçek vicdan** şeklinde de ifade edilebilecek hümanist vicdan, tüm kişiliğimizin, kendi fonksiyonunu gerektiği şekilde yerine getirmesine veya getirememesine karşı göstermiş olduğu tepkidir. İnsanın içinde var olan potansiyelin gerektiği şekilde fonksiyonda bulunmasını ve açılıp gelişmesini sağlayan davranışlar düşünceler ve duygular, gerçek vicdanın ayırıcı niteliği olan bir iç onaylamaya, bir doğruluk duygusuna yol açar. Vicdan kendimizin kendimize karşı göstermiş olduğu tepkidir, yaşama sanatındaki başarımızı ya da başarısızlığımızı bilmemizdir. İnsanı kendini gerçekleştirmeye çağıran gerçek benliğin sesidir. İnsanın kendisi için gösterdiği sevgi dolu bir ilgi ve bakımın sesidir. Gerçek vicdan, insanın içindeki potansiyelin simgesi olmakla kalmaz, aynı zamanda hayatın özü olan unsurları da kapsamı içine alır. Hayattaki amacımızla ve bizi bu amaca ulaştıracak ilkelerle ilgili bilgiyi de vicdanımızda saklarız; kendi kendimize bulduğumuz ilkeler kadar, başkalarından öğrendiklerimiz ve doğru olduğunu anladığımız ilkelere bunlar¹⁰.

10. Meral Cileli, Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi, Ank. 1986, s. 42-69, Olcay İmamoglu, İyimserlik Kavramına İlişkin Yargı ve Davranışlar, Ank. 1979, s. 17, 18, Çiğdem Kağıtçıbaşı, İnsan ve İnsanlar, İst. 1988, s. 252-262, Erol Gönçör, Değerler Psikolojisi, 1993, s. 36-39, Fromm, Erdem ve Mutluluk, Ank. 1993, s. 169-202.

İnsan soyunun son beş yada altıbin yıllık kültürel gelişmesi içerisinde, her insanın vicdanının işe ta baştan başlamak zorunda kalmak istemiyorsa mutlaka yönelmesi gereken ahlak kuralları olmuştur ve bu kurallar dini sistemler içerisinde de yer almıştır¹¹. Din insanların iç dünyalarına önemli ilkeleri verdiği için vicdanı hareket geçirir. Bu ilkelerin iç hayatımıza geçip sinmesi psişik gerçeklerimizin gelişmesini sağlar¹². Ahlak gelişimi gelenek öncesi veya geleneksel düzeyde olan insan iç dünyasının farkında olmadığı için, dinin öz değerlerini yeterince anlayamaz, vicdanı henüz etkin değildir. Gelenek ötesi düzeyde olan kişi, vicdanın sesini duyduğu için dinin öz değerlerini anlar, dini gerçek anlamıyla yaşadıkça, vicdanının sesini daha güçlü duyar. Din vicdan ilişkisi karşılıklıdır.

Hem otoriter hem de hümanist vicdanda, davranış kurallarının içeriği aynıdır, ancak bu kuralları kabul etmeye götüren dinamik güç farklıdır. Öldürmemeyi, çalmamayı, nefret etmemeyi, insanları sevmeyi buyuran emirler hümanist ahlakın olduğu kadar otoriter ahlakın da kurallarıdır. Vicdanın gelişmesinin ilk aşamasında otoritenin verdiği emirler, daha sonraki bir aşamada otoriteye itaat etmiş olmak için değil de insanın kendine karşı duyduğu sorumluluktan ötürü yerine getirilir¹³. Dini yönelimleri çeşitli ve dereceli olur. Korktuğu veya nimet beklediği için inanmış olanlar da vardır. Ancak dini yaşayıştaki en öz şekil, benlik duygusundan ayrılandır. Din duygusu kendinde yücelmiş insanlar için Yaradana hizmet, boyunduruk ve istemeyerek itaat şeklinde gerçekleşmemektedir¹⁴.

Gordon Allport, insanın din anlayışını ikiye ayırarak incelemektedir. Dışsal din (Extrinsic religion) ve içsel din (Intrinsic Religion).

Dışsal Din: Bu yönelimi gösteren insanlar dini, güvenlik, avuntu, oyalanma, sosyallik, statü ve kendini ifade edebilmeyi sağlama yönlerinden dolayı faydalı görürler. Yani dışsal din, insanın kendi kendisine hizmet etmesini, faydacılığını ve inanana rahat ve huzur sağlayan, kendini korumacı dinsel bir görünümü belirler. Bu türden bir inanca sahip olan kişi, Yaradan'a beklentilerinden uzaklaşmadan yönelir.

İçsel din: Bu yönelimi gösteren insanlar potansiyellerini harekete geçirecek temel güdüyü (master motive), yüksek değerlerini dinde bulurlar. Diğer ihtiyaçlar ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, daha az önemli olarak değerlendirilir. Bu türden bir inanca sahip olan kişi, inancını kucaklayıp

11. Erich Fromm, Erdem ve Mutluluk, Ank. 1993, s. 202.

12. Neda Armaner, İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi, Ank. 1967, s. 55.

13. Erich Fromm, Erdem ve Mutluluk, Ank. 1993, s. 197.

14. Neda Armaner, İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi, Ank. 1967, s. 29, 33, 34.

içine almayı başarır, dinin kendisine hizmet etmesinden çok, kendi dine hizmet etmeyi hedefler. Bu da zaten kişinin dinini tam anlamıyla yaşamasıdır¹⁵.

Sonuçta; dışsal dini yönelimler, ego merkezli fonksiyonlar ile temelden ilgilidir. İçsel yönelimler ise, değer merkezlidir ve gelişme fonksiyonları ile ilişki göstermektedir.

15. J. Meadow, D. Kaboe, *Psychology of Religion, Religion in Individual Lives*, New York 1984.

DİNİ GRUP VE TOPLUMSAL GRUP

Dr. Gülây CEZAYIRLI

1- TOPLUMSAL GRUP

Bir toplumsal grubun oluşması için fiziksel veya coğrafi yakınlık ya da bireylerde ortak özelliklerin bulunması yeterli değildir. Buna karşılık yüz yüze ilişki halinde olmayan veya değişik kökenli, farklı özellikler taşıyan kişiler arasında ortaya çıkabilecek etkileşme bir toplumsal grubun temelini oluşturabilir.

Bireylerin belirli bir çevrede bulunmasından başka özellik taşımayan topluluklara sosyolojik bir terim olarak "yığın" denilmektedir. Ortak özellikler taşıyan bireyler toplamına da "toplumsal kategoriler" adı verilmektedir. Bir toplumsal yığın ya da bir toplumsal kategorinin "grup" olarak anılabilmesi için üyeleri arasında bir etkileşim bulunması gerekir.

Buradan hareketle grup, eylemlerinde birbirini gözönünde tutan, böylece bir arada bulunan, kendi aralarındaki bu etkileşme dolayısıyla başkalarından ayırıldıkları iki veya daha çok kişiden kurulu bir topluluk olarak tanımlanabilir¹.

İnsanlığın ilk ve hemen başlayan toplumsal deneyi küçük gruplar deneyidir². İnsan sürekli biçimde hem gruplar içinde yaşamakta hem de sürekli olarak gruplar meydana getirmektedir. Bu sebeple toplumsal grup, sosyolojinin temel konularından biridir³. "Grup Sosyolojisi" adıyla özel bir sosyoloji dalı gelişmiştir. Özellikle Amerikan sosyolojisinde toplumsal gruplar temel konulardan birini, hatta ana konuyu oluşturmaktadır⁴.

1. Lundberg, A., Schlarg, C., Larsen, N., *Sosyoloji*, Çev: Özer Ozankaya, Ank., 1985, C. I, s. 59.
2. Homans, Georg C., *İnsan Grubu*, Çev: Oğuz Onaran, Baskın Oran, Ünsal Oskay, T.O.A.J.E. Yay: 121, Ank., 1971, s. 1.
3. Dönmez, Sühi, *Sosyoloji*, 7. bas., İst., 1978, s. 181.
4. Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev: Turgut Kalpsüz, A.Ü.F. Yay. LIV, Ank., 1964, s. 4.

a- Fert Açısından Grup ve Rol Kavramı

Toplumsal rolü, toplumun fertlerden belirli durumlarda yapmasını veya yapmamasını beklediği davranışlar olarak tanımlamak mümkündür. Bireyin bir gruba mensup kabul edilebilmesi; o grupta belli bir rolü üstlenmiş, bu rolü yerine getiriyor olmasına bağlıdır.

Grup içi iletişim, bu mensubiyet hissine ve roller sistemine uygun olarak gelişir ve devam eder. Bu açıdan bakıldığında, toplumsal grubu bir roller sistemi olarak algılamak mümkündür.

Çeşitli toplumsal grupların üyesi olan fert bir çok toplumsal rolleri aynı zamanda üstlenir. Üstlendiği bu rollerin bileşkesi ferdin toplumsal kimliğini oluşturur⁵. Mensup olduğu gruplar kişinin hareketlerinde izleyeceği yolu belirler, onun hareketlerini sınırlar veya onu özgürlüğe kavuşturur⁶.

Aynı fertte toplanan değişik rollerin, değişik zamanlarda harekete geçmesi, bu rollerin çatışmalarını önlemektedir. Ancak birbirleriyle temelden bağdaşmayan rollerin aynı bireyde toplandığı durumlar da yaşanmaktadır. Böyle çatışmalar kent toplumunun şartlarında oldukça sık ortaya çıkabilir. Yeni bir teknolojinin ve yatay hareketliliğin gereklerini karşılamak zorunluluğu altında, eski roller ve mevkiler düzeni yıkılmaktadır. Oysa çağdaş hayatın şartları ile bağdaşabilir yeni bir düzen henüz ortaya çıkmış değildir. Bundan dolayı birey kendisini, sık sık hem kendinden hem de başkalarından neler beklediğini bilemediği durumlar içinde bulmaktadır⁷.

b- Toplumsal Grubun Özellikleri

Bir toplumsal grubun oluşması ve varlığını sürdürebilmesi için grup şuurunun bulunması gereklidir. Birlik hissi ya da grup şuru, üyelerin, grubun temsil ettiği bütüne psikolojik yönden katılımlarını ifade eder. Üyelerin bu katılımlarının sentezi, grubu benzerlerinden ayıran özellikleri oluşturmaktadır⁸. Bireyin bir gruba mensubiyet hissetmesi, grubun geçerli kabul edilen değer hükümlerini benimsemesi ile mümkün olur. Bir toplumsal gruptan söz edebilmek için grup içinde belirlenmiş roller bulunmalıdır.

Dilin gruplara has kullanımı, tıpkı bütün toplumun dili gibi, grup üyelerinin ortak hayatlarının ürünüdür. Onların kendilerine özgü ilgilerini

5. Homans, G.C., a.g.e., s. 1; Freyer, H., a.g.e., s. 9.

6. Dönmezer, S. a.g.e., s. 183.

7. Lundberg, Schlarg, Larsen, a.g.e., s. 156.

8. Durkheim, Emile, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev: Enver AYTEKİN, İst., 1986, s. 21.

ve problemlerini yansıtır. Üyelerin ortak bilgi alanlarında haberleşmelerini kolaylaştırır. Dayanışma hislerini güçlendirir⁹.

Toplumsal gruplarda bütünleşme, üyeler arası bağlantıların uyumlu olma derecesidir. Bütünleşmenin hangi şekilde olduğu grubun yapısını belirleyen etkenlerden biridir. Küçük grupların bütünleşmesi daha kolaydır. Homojenlik bütünleşmede en etkili olan esas faktördür¹⁰.

Bir topluluğa giren bireylerin tutum ve davranışlarını, o topluluğun normları ile uyumlu hale getirmesiyle oluşan bütünleşmeye "normatif bütünleşme" denir. Böyle bir bütünleşme sonucu, üyelerin kendi kültürlerini üsün görmeleri, grup içi ilişkilerde olumlu, gruplar arası ilişkilerde ise olumsuz etkiler yapar.

Üyelerin yerine getirdiği fonksiyonların karşılıklı olarak birbirlerini tamamlamasına "fonksiyonel bütünleşme" denir. Böyle bir bütünleşme grubun iç işleyişini düzenler ve kolaylaştırır.

"Mânevî bütünleşme" de ise çeşitli unsurlar yalnızca bir fonksiyon gereği olarak değil, daha çok içerdikleri öz nitelik bakımından birbirlerini tamamlamaktadırlar.

Bütünleşme, grupların varlığını sürdürmesinde önemli rol oynamaktadır. Grupların bütünleşmelerinde iki önemli etken, haberleşme ve ulaşımdır.

Bütün üyeleri kapsayan bir haberleşme ve etkileşim içinde olan grup, zamanla daha fazla görüş, değer ve norm üreten bir yapıya sahip olmaktadır. Bu durum gruba özgü değer sistemini, hayat tarzını, davranış, görüş ve anlayış kalıplarını birbirleriyle tutarlı bir sistem haline getirerek bir alt kültür oluşturmaktadır. Bu alt kültür gruba kimliğini kazandırır¹¹.

Bir toplumsal grubu anlayabilmek, o grubun üyelerinin bağlı buldukları kuralları, normları, âdet ve usulleri bilmekle mümkündür. Bu kural ve normlar bireyleri rollerini yapmaya zorlamaktadır. Bu normların uygulanış biçiminin, demokratik veya zorlayıcı olması, rollerin oynanmasını kolaylaştırır ya da zorlaştırır¹².

9. Sanay, Eyyüp, *Genel Sosyoloji*, Gazi Ün., Yay.: 52, Ank., 1985, s.197-198.

10. Dönmezler, S., *a.g.e.*, s. 193.

11. Sanay, E., *a.g.e.*, s. 215-220; Tolun, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Gazi Ün. Yay.: 49, Ank., 1985, s. 440.

12. Bilgiseven, A. Kurkan, *Genel Sosyoloji*, İst., 1982, s. 245-246; Freyer, H., *a.g.e.*, s. 12-13; Ayrıca bkz. Krech, Crutchfield, Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert*, Çev. Mümtaz Turhan, İst., 1970, 406-410.

c- Toplumsal Grupların Çeşitleri

Grupları yapıları, fonksiyonları, amaçları ve büyüklüklerine göre sınıflara ayırmak mümkündür. Ayrıca grup içi kararlılık, tutarlılık, süreklilik, rollerin dağılımı ve başka gruplarla ilişkilerin biçimi gibi daha birçok özellikler sınıflamaya temel oluşturabilir.

Grupları birbirinden ayıran önemli bir özellik de grup içi bütünleşmenin türü ve yoğunluğudur. Bütünleşmenin türünü ve yoğunluğunu grup içi haberleşme biçimi belirler. Yoğun bir haberleşme potansiyeline sahip gruplarda, üyeler arası ilişkiler nisbeten kişisel ve kendiliğindedir. Birbirini bilinçli olarak tanıyan, ilişkilerin üyelerin karşılıklı sevgisine dayalı bulunduğu bir durumda birincil grup ilişkilerine ulaşılmış demektir. Birincil grup ilişkilerine ulaşabilmiş gruplara, "yüz yüze grup" adı verilir.

Birincil grup üyeleri arasında gerekli ölçüde bir haberleşme kolaylığı sağlanabileceği için, üyeler arasında uyuma ve hareketlerinde uyum elde edilebilir.

Üyeler arasındaki ilişkilerin biçimsel olduğu, yasa veya sözleşmelerle düzenlendiği durumlarda ikincil grup sözkonusudur¹³.

Birincil grup, üyeleri için başlı başına bir değerdir. Özellikle birincil grup ilişkileri etkin bir toplumsal denetim sağlayacak güçtedir. Birincil gruplar, ferdin sosyal varlığını oluşturan ortamlardır. Bu yüz yüze ilişkiler, bireyin en derin ve en anlamlı ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Bu türlü ilişkilerde katı kurallar ve sıkı sıkıya belirlenmiş davranış kalıpları bulunmaz. Birey diğerleriyle etkileşiminde insanî duyguların tüm boyutlarını kapsayan deneylere girebilir. Birincil gruplarda, insanlar ne isterler öyle, yani bütün bir kişi olarak, birbirlerini kabul ederler ve etkileşime girerler¹⁴.

Birincil grup ilişkileri tamamen akılcı motiflere dayanmaz. Dostluk ve sevgiyle oluşan bir grup veya mistik bağlanışlara dayanan dinî birliklerde akılcı olmayan motiflere sıkça rastlanır. Ayrıca örf ve âdetlerin irrasyonel unsurları, sevgi ve bağlılık gibi konular akılcı olmayan görünümde olarak bu ilişkilerde yer almaktadır¹⁵.

İnsan toplumlarının devamı geniş ölçüde birincil ilişkilere bağlıdır¹⁶. Birincil grup üyeleri arasında kuvvetli bir dayanışma bilinci vardır, ortak bir takım sosyal değerlere sıkı olarak bağlıdırlar. İşbirliği basit ve doğru-

13. Lundberg, Schlarg, Larsen, a.g.e., s. 95.

14. Ergil, Doğu, *Toplum ve İnsan*, Ank., 1984, s. 29-30.

15. Freyer, Hans, *İçtimâl Nazariyeler Tarihi*, Çev: Tahir Çağatay, Ank., 1977, s. 181-182.

16. Lundberg, Schlarg, Larsen, a.g.e., s. 63-64.

dan doğrudur. Grup üyeleri değişik şeyleri birbirini destekleyerek yaparlar¹⁷.

d- Gruplaşma Olgusu

İnsanın sosyal bir varlık olması ferdin fertle, ferdin gruba veya grupların birbirleri ile ilişkilerini zorunlu kılmaktadır.

Toplumsal ilişki biçimlerinin her birinde, bir grup ve bu gruba ilgili duygular, normlar ve kuruluş bağlarına göre şekillenen tutumlar söz konusu olmaktadır.

Toplum yapısının gereği olarak, üyesi bulunduğu grup veya gruplarla birey arasında karşılıklı etkileşim vardır.

Bir grubun üyesi olmak, ferdin sosyalleşmesine katkıda bulunmaktadır. Sosyalleşme sayesinde toplumsal kültür yeni nesillere aktarılmaktadır. Bundan dolayı toplumsal düzen, geniş ölçüde sosyalleşme yoluyla varlığını korur¹⁸.

Fert bir grubun üyesi olmakla o gruba ait manevî değerleri kazanmaktadır. Kabul edilmiş olan değer hükümlerinin tamamı, o grubun toplum içinde ayırıcı özelliğini oluşturmaktadır¹⁹.

Bir toplulukta her yeni üye, az veya çok bilinçli olarak, üyesi bulunduğu gruba uymasını sağlayan değerler sistemini kabul eder. Bu, grubun temel özellikleri olan kıymet hükümlerini bir nesilden, diğerine taşır²⁰. Olgun nesiller tarafından henüz yetişmemiş nesillere yapılan bu etki eğitimi oluşturmaktadır. Eğitim toplumun devamı için gereklidir. Çünkü toplum, üyeleri arasında bir beraberlik var oldukça yaşayabilir²¹.

Genel olarak grup, değişik şekillerine rağmen, birden çok üyeden meydana gelir ve üyeleri arasında az ya da çok bir dayanışma vardır. Bu anlamda "gruplaşma" ayrı buldukları zaman kendilerini zayıf hisseden kimselerin bir araya gelerek, karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirmek niyet ve gayelerini ifade eder²².

17. Dönmezer, S., a.g.e., s. 200-201.

18. Koştaş, Münir, "Sosyalleşme", A.Ü.İ.F. Derg., C. XXIX, Ank., 1987, s. 329.

19. Dönmezer, S., a.g.e., s. 190.

20. Par Hervé, Carrier, "Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dini Müesseseleri Nasıl İncelenir?", çev: Münir Koştaş, A.Ü.İ.F. Derg., C. XXIX, Ank., 1987, s. 344.

21. Durkheim, E., Fauconnet, P., Terbiye ve Sosyoloji, Çev: Memduh Seydol, İst., 1950, s. 49.

22. Sanny, E., a.g.e., s. 192.

Bireyin gruba katılması grubun ve ferдин özelliklerine göre; doğum başvurma, davet edilme gibi çeşitli şekillerde olabilir. Ancak, fert genellikle beklentilerine karşılık bulabildiği oranda grubuyla özdeşleşir. Grup kültürüne bağlı olarak dış dünyayı anlamaya, açıklamaya, onunla iletişim ve uyum sağlamaya çalışır. Aynı zamanda ortak görüş ve davranış biçimine sahip kişilerle iletişim ve dayanışma içinde bulunmak ferde güven ve psikolojik doyum sağlar²³.

İnsan davranışları, toplumun karmaşık etkileşim ağı içinde, gruplar sayesinde düzenlilik kazanır. Davranışlar arasında karşılıklık, dolayısıyla önceden kestirilebilirlik sağlanır²⁴. Çünkü ferдин idealleri, tutum ve davranışları, üyesi bulunduğu gruplara bağlılığıyla orantılı olarak bu gruplardan etkilenir²⁵.

Toplum, içerdiği grupların her biri ile etkileşim halindedir. Fertler ise bu grupların birden fazlasına üye durumundadırlar. Toplumun bütünleşmesinde, fertlerin toplum değerlerine saygılı olmaları ve "biz" şuuruna ulaşmış bulunmaları önemli rol oynamaktadır.

2- DİNİ GRUP

Dinî grup denildiği zaman genel olarak dinî yönelişlerden kaynaklanan gruplaşmalar anlaşılmaktadır. Dinî gruplar da diğer toplumsal gruplar gibi çeşitli özelliklerine göre sınıflandırılabilirler. Bu özellikler, yapıları, fonksiyonları, dayandıkları düşünce temelleri, büyüklükleri v.b. olabilir. Çeşitli dinî grupların ortaya çıkmalarına toplumsal, siyasal ve kültürel yapının gittikçe artan farklılaşması ve bireylerin veya grupların dinî tecrübelerinin zenginleşmesi sebep olmaktadır²⁶.

Yeni dinî grupların ortaya çıkışı daima yeni bir dinî deneyimi ifade etmektedir. Dinî grubun oluşması, var olan bir tabii grup içinde bir dinin veya yeni bir din yorumunun yerleşmesi şeklinde olabilir. Dinî grup, yaşanan dinî tecrübenin yoğunluğu ve şiddetine bağlı olarak tabii grup üzerinde çok etkili olabileceği gibi, kısmî bir etki yapması da mümkündür. Dinden kaynaklanan, eski toplumsal yapılardan tamamen farklı bir grubun oluşması da mümkündür.

Günümüzde küçük dinî grup incelemeleri Amerika Birleşik Devletleri'nde yaygın olarak yapılmaktadır. Elbette bu durum sebepsiz değildir. Amerikan vatandaşları, ırkı ve dinî kökenleri birbirinden farklı bireylerden oluşmaktadır. Toplumsal birlik ve dayanışma açısından kültürü mey-

23. Tolun, B., a.g.e., 437-440.

24. Ergil, Doğa, a.g.e., s. 49.

25. Kreech, Crutchfield, Ballachey, a.g.e., s. 321, 329.

26. Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev: Ünver Günsay, Kayseri, 1990, s. 131.

dana getiren elemanlardan biri olarak dinin göz ardı edilemeyecek bir önemi vardır.

Bir dinin bir veya birçok halklar için manevî, zihinsel bağ oluşturduğu yerlerde, dinî açıdan işbirliğinin çeşitli şekilleri görülür. Aynı din, çok çeşitli şekillerde beliren cemiyet ve cemaat duygularına temel oluşturabilir²⁷. Ancak bütün dinî grupları iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar tabii dinî gruplar ve dinden doğan gruplardır.

a- Tabii Dinî Gruplar

Tabii grupların zamanla dinin taşıyıcısı haline gelmeleri ile tabii dinî gruplar ortaya çıkmaktadır. Burada doğrudan dinî sebeplerle bir araya geliş ve gruplaşma durumu yoktur. Üyeler arasında zaten var olan grup bağının din aracılığı ile bir anlamda güçlenmesi söz konusudur. Böyle bir grupta din, grubun uyumluluğunu artırır²⁸.

Tabii dinî gruplar genellikle kabile dinlerinde görülür. Kabile toplulukları mekanik dayanışmanın ağır basmasıyla belirginleşir. Bir klanın bireyleri âdeta birbirlerinin yerine geçebilir. Bu topluluklarda her insan diğerleri neyse odur²⁹. Herkesin bilincinde miktar ve yoğunluk olarak bütünü paylaştığı ortak duygular egemendir. Bireyler arasında farklılaşma nerede ise yok denecek kadar az olduğu için tabii dinî gruplar, bir din sosyoloğu için dinden doğan gruplar kadar çok renkli, çekici, geniş araştırma alanları sunmamaktadırlar³⁰.

b- Dinden Doğan Gruplar

Özellikle üyelerin aralarındaki din bağından doğan gruplaşmalar, dinden doğan gruplar olarak adlandırılmaktadır³¹. Din bizzat kendine has birtakım sosyolojik görüntüler meydana getirmektedir. Burada başlıca ön şart, mevcut doğal veya sonradan kurulmuş kurumların kaldırılması veya etkisiz hale getirilmesidir. Evlilik, aile, arkadaşlık, yurttaşlık; bütün bunlar artık yeterli olmamakta ve daha derinden kaynaklanan ve "tabii" olanın sınırlarını aşan bir beraberliğe ihtiyaç duyulmaktadır³². Genellikle

27. Çağatay, Tahir, *Günün Sosyolojisine Giriş*, Kültür ve Turizm Bak. Yay: 797, Ank., 1987, s. 160.

28. Wach, J., *u.g.e.*, s. 65-66.

29. Durkheim, Emile, *Dinî Hayatın İbtidai Şekilleri*, Çev: H. Cahit Yalçın, İst, 1923, s. 15-16.

30. Aron, Raynod, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev: Korkmaz Alemdar, Ank., 1986, s. 314.

31. Freyer, H., *u.g.e.*, s. 39.

32. Wach, Joachim, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev: Bursal İnandı, A.Ü.I.F., Yay.: 181, Ank., 1987, s. 23.

evrensel dinler dinden doğan gruplar oluşturmaktadır³³. Dinî topluluklar dinî olmayan konularda da belli davranış biçimleri oluşturmaya gayret ederler³⁴.

Her dinin inanç ve ibadetlerinin kendine has kalıplarının dinî grupların doğuşunda belirleyici bir etkisi vardır³⁵. Dinî gruplar, hemen hemen her zaman dinin daha yoğun bir yaşanışını ifade eder³⁶.

Aynı dinin mensupları arasında, dini daha yoğun yaşamak isteyen küçük grupların oluşmasında yorum farkları rol oynamaktadır. Kabul edilen yorumlara uymayan tutum ve davranışlara karşı savunmaya geçmek, bazan da bütünüyle dinin savunulması fikri etkili olmaktadır³⁷.

Her dinî grubun birlik ve beraberliği bazı kanaatlar üzerinde temellenir. Bu kanaatlar iman ve nasları açıklama, Tanrı ile yakınlaşma ve bağları pekiştirme gayesine yöneliktir. Bu gaye ibadetler, âyinler gibi eylemlerle, üyeler arasında kardeşlik duygusunu geliştirmekte ifadesini bulur. Dinî grubun büyüme ve gelişmesiyle orantılı olarak tazelenen bir yeniden bütünleşme ihtiyacı duyulur³⁸.

Dinî grubun büyümesi ile birlikte katılan her üyenin gruba etkileşimi, daha önce var olan ilişkilere eklenir. Böylece özellikle grubun kurucusunun ölümünden sonra görüş ve yorum farklılıkları ortaya çıkar. Bazı durumlarda bu farklılıklar grubun bölünmesine yol açar.

Dinî grupların amacı, içinde buldukları cemaattan ayrılmak değildir. Gaye, dini özüne uygun olarak yaşamak ve yaşatmaktır. Dinî esaslara uygun olarak yaşamak üyelerin ortak hedefidir. Bu arzu grup içinde birlik, dayanışma ve yardımlaşmanın temelini oluşturur.

Başkalarıyla ortak bir tecrübeye katılmak, ferde teselli, cesaret ve güç kazandırır. Bundan dolayı, dinî tecrübeyi ifade etmede insanı başkaları ile birleşmeye zorlayan bir eğilim bireylerin içinde güçlü bir şekilde bulunur.

Dinî grubu bir arada tutan faktörlerden biri de dinin duygu boyutudur. Ortak hatıraların ürünü olan duygusal güç, toplumsal hayatta çok et-

33. Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, Çev: Mehmet Aydın, Konya, 1994, s. 162.

34. Kehrer, Günter, *Din Sosyolojisi*, Çev: Semahat Yüksel, İst., 1992, s. 52.

35. Kehrer, G., *a.g.e.*, s. 54.

36. Freyer, H., *a.g.e.*, s. 47.

37. Sezen, Yümnü, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, M.Ü.İ.F. Vak. Yay: 39, İst., 1990, s. 228.

38. Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi Giriş*, A.Ü.İ.F. Yay: LXXIX, 2. bas., Ank., 1967, s. 136; Taplamacıoğlu, Mehmet, "Din ve Toplum İlişkileri ve Dinî Gruplar", A.Ü.İ.F. Derg., Ank., 1965, s. 131.

kilidir. Akllı olan toplumsal ilişkileri dine dayandırma ve dinin etkisi altında tutma çabalarının sebebi budur. Mesele hukuk, Allah'tan gelmiştir, vatan kutsaldır, Allah bizimledir. v.b.

Akllı olmayan duygular akllı olan toplumsal ilişkilere büyük bir yaşama gücü ve dinamizm kazandırmaktadır. Gündelik hayatın birçok makul ihtiyaçları, dinî bir renge bürünmüştür³⁹.

Dinî gruplardaki ayrımlaşma din içi veya din dışı etkenlere bağlanabilir. Din içi etkenler, toplumsal birliği sağlayan dinî tecrübenin nitelik, nicelik, şiddet ve görünüşleri, dinin iman, efsâne ve doktrin gibi teorik ve pratik anlatımlarındaki değişimler olabilir. Dinî etkenlerle din dışı etkenlerin birleştiği de görülebilir. Bu durumda bazı dönemlerde dinî topluluğun örgüt, uygulama ve geleneğinde göze çarpan bir ayrımlaşmayı yapan din dışı etkenler teknik, sosyal, kültürel, toplumsal ve ekonomik köklerden gelebilir⁴⁰.

a- Dinden Doğan Grupların Yapısı

Dinden doğan grupların yapı, kuruluş ve gelişmeleri; evrensel dinlerin yapı, kuruluş ve gelişmelerine benzetilebilir. Dinden doğan gruplar küçük, yüz yüze gruplar olarak kurulur. Başlangıçta grubu oluşturan ve bir arada tutan güç, grup kurucusunun ya da grup liderinin karizmasıdır⁴¹. Grubu ayakta tutan birlik ruhu, grup kurucusunun dini anlama ve yorumlama biçiminin üyeler tarafından benimsenmesine dayanır.

Grubun kurulması aşamasında henüz teşkilatlanmış bir yapı söz konusu değildir. Bir kurucu ve onun çevresinde birkaç kişi ile başlayıp, giderek genişleyen bir ilk halka vardır. Zaman içinde grubun genişlediği, yayıldığı görülür. Üyelerin sayısının artmasıyla birlikte, iş bölümüne ihtiyaç duyulur. Üyeler, yeteneklerine, gayretlerine ve grubun tercihlerine göre çeşitli görevler alırlar. Böylece daha önce homojen bir yapıya sahip olan grupta bir ayrımlaşma ve tabakalaşma başlar. Grup içinde daha küçük alt gruplar oluşur.

Grup bulunduğu bölgenin, şehrin, v.b. dışına da yayılmışsa, merkezdeki çekirdeğin oluşturduğu birlik ve uyumu taşradaki küçük gruplara taşıyacak üyelere ihtiyaç duyulur. Böylece grup kurucusunu temsil edebilecek, yetişmiş üyeler bu görevi üstlenirler. Bu durum grubun

39. Kessler, G., *İçtimâiyata Başlangıç*, Çev: Z. Fahri Fındıkoğlu, İ.Ü. Yay: 71, İktisat Fak. Yay: 3, İst., 1938, s. 112-114.

40. Taşlamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi Giriş*, A.Ü.İ.F. Yay: LXXIX, 2. bas., Ank., 1967, s. 141-142.

41. Weber, Max, "Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi", *Sosyoloji Yazıları*, Çev: Taha Parla, İst., 1986, s. 252.

yapılaşmasında yeni bir basamak oluşturur. Grup kurucusunun ölümü dinden doğan gruplar için bir dönüm noktasıdır. Artık grubu ayakta tutan güç, grubun gelecekteki lideri olarak benimsenmiş bir üye ve kurucudan geriye kalan yazılı ve sözlü gelenektir. Bu yeni lider muhtemelen kurucunun karizmasına sahip olmadığından zaman içinde çeşitli itirazlar ve bölünmeler olması mümkündür.

Grubun bütünleşmesine şu veya bu şekilde hizmet eden tüm toplumsal fonksiyonlar, yüksek değerlere bağlılığın ifadesi olarak düşünülebilirler. Dinî gruplarda insanlar arası ilişkiler ikinci derecede önem taşımaktadır. Burada önemli olan, Tanrı ile birliktir ve dinî bütünleşmenin üzerine oturduğu temel budur⁴².

Başlangıçta dinî tecrübenin paylaşımı gayet samimi fertler arasındaki yeni bir bilginin alınıp verilmesidir. Ancak zaman içinde yaşanan bu ortak tecrübe yeni bir dünya görüşünün doğmasına temel oluşturabilir. Bu ortak görüş teşkilât bakımından zayıf, zorlayıcı özelliği olmayan bir zihniyet paylaşımı olabileceği gibi, grubu belli bir yaşama şekli aramaya zorlayacak şekilde de olabilir. Üyelerini bir cemaat halinde birbirine bağlayabilir. Burada cemiyet öncesi cemaattan farklı olarak cemiyet içinde cemaatlaşma durumu gözlenir. Bu cemaat, tarihî cemaattan farklı olarak kan bağı gibi tabii cemaata has bir temel özelliği taşımadığı halde cemaatin diğer özelliklerini taşımaktadır. Ortak kanaatların oluşturduğu bu gruplarda üyeler; ortaklaşa inanış, ibadet ve benzer hayat tarzı ile birbirlerine sıkıca bağlanmışlardır. Aralarındaki mevki, servet, meslek, kan bağı gibi bazı farklar önemini kaybetmiştir. Bu türlü cemaatlaşmada tarihî cemaattan farklı olarak, üyelerin iradelerine yer veren, onların tercihlerinin birleştiği bir cemaat şuru söz konusudur⁴³.

Dinî grupların ilk hedefleri, kendi değerlerini korumak, şartlar uygunsu bunları yaymak, davranış beklentilerinin gerçekleşmesini sağlamak ve bunu kontrol etmektir⁴⁴. Bu hedef sınırlı bir şekilde de ortaya çıkabilir. Burada dinî bir eliti grup olarak birleştirme isteği hâkimdir.

Dinî grubun, grup dışındakilere bakışı, kendi özel tabiatı ve emanet almış olduğu mesaja vermiş olduğu anlama göre değişir. Eğer seçici bir grup ise muhtemel üye potansiyeli taşıyanlarla gruba girme ihtimali bulunmayanlara karşı tutumu farklı olacaktır. Grubun, evrensel bir gayesi varsa, üyeler ile dışardakiler arasında gerçek bir üstünlük duygusu ve bir çifte hareket tarzı kolaylıkla sezilmeye birlikte, yabancılar ile ilişkilerinde hiçbir temel ayrım kabul etmez⁴⁵.

42. Wach, J., a.g.e., s. 108.

43. Sezen, Y., a.g.e., s. 19.

44. Kehrer, G., a.g.e., s. 52.

45. Wach, J., a.g.e., s. 133.

d- Dinî Grup ve Toplum

Dinî grubun, içinde bulunduğu tabii gruba, daima açık ve onunla iç içe olduğu unutulmamalıdır⁴⁶. Toplumsal grupları ve toplumu meydana getiren bireyler, aynı zamanda belli dinlerin mensupları, çeşitli dinî grupların üyeleri olabilmektedirler. Böylece dinî gruplar diğer toplumsal gruplarla sürekli bir etkileşim içindedirler.

Merkezî otoriteye, sâfiyetini herkese kabul ettiren ilk metinlere, teşkilâta ve toplumsal mirasa rağmen, evrensel dinlerin hepsinde yorum farklılaşmalarının ortaya çıkması önlenememiştir⁴⁷.

Ancak tabakalaşma sürecinin olduğu yerlerde, dinî kavramlar, takvâ şekilleri ve ibadet, teşkilât, sosyal şartların ve toplumsal değişikliklerin kendilerinde meydana getirdikleri etkileri gösterebilirler. Bunlar bir uyarıcı ve dinden kaynaklanan bir etkinin varlığını tam olarak sergileyebilirler⁴⁸.

Sosyal farklılıklardan etkilenen dinin objektif yanısıdır. Başka bir deyişle aynı devirde, aynı kültür içinde yaşayan iki kişi aynı dinî cemaat içerisinde mevki, meslek veya zenginlik bakımından farklı olsalar da kutşalın benzer tecrübesine sahip olabilirler. Bununla birlikte iman ve ibadetlerini farklı biçimde ifade edebilirler, farklı dinî dernek tiplerine mensup olabilirler⁴⁹.

Dinî grupların toplumla ilişkilerinde önemli bir etken de grubun içinde bulunduğu toplumun durumudur. Toplumda herhangi bir buhran, eskiden beri kabul edilmiş değerlerde bir yıpranma olduğu zaman fertler, onları buhrandan kurtaracak bir sığınak ararlar. Dinî grupların dinin özelliğinden kaynaklanan sarıcı, teselli edici, idealleri hedef gösterici özellikleri ferde bir sığınak oluşturmaktadır.

Özellikle evrensel dinlerde çok çeşitli yorumlar yapıldığı için, fert bütün yorumları birden kapsayamadığı gibi, bazı yorumlar aralarında seçim yapmayı zorunlu kılmaktadır. Bu durumda birey kendisine yakın hissettiği yorumları temel kabul eden bir gruba katılmayı tercih edebilir.

46. Sezen, Y., a.g.e., s. 228.

47. Sezen, Y., a.g.e., s. 227.

48. Wach, J., a.g.e., s. 246.

49. Wach, J., a.g.e., s. 268.

Çağdaş Müsikişinaslardan Tunus'lu Büyük Bestekâr ve Müzisyen

DR. SALİH EL-MEHDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE MÛSİKÎ ANLAYIŞI

Dr. Bayram AKDOĞAN

HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Salih el-Mehdî 9 Şubat 1925'te Tunus Cumhuriyeti'nin başşehri Tunis'de dünyaya geldi. Babası Abdurrahman el-Mehdî, Tunus'un ileri gelen müzisyenlerinden, me'lûf¹ ve kasîde² hafızlarından ve tanınmış bestekâr ve müsikişinaslarından Hammis Ternân'ın³ çok yakın dostlarından-
dı.

Salih el-Mehdî dünyaya gözlerini açtığı günden itibaren evlerinde babasının veya sanatçı Hammis Ternân'ın ud'undan yayılan müessir nağmeleri duyarak ve özellikle bu iki sanatkârın geleneksel müsikîler ve me'lûflar üzerindeki karşılıklı çalışmalarını dinleyerek büyüdü.

Öğrenime önce Kur'an-ı Kerim ile başladı ve sonra ilkokula devam etti. Memleketimizde olduğu gibi, Tunus'ta da durumu müsait olan aileler, çocuğunu daha ilkokula gönderirken kabiliyetine uygun özel dersler aldırır veya konservatuvara gönderirler. Konservatuvarlarda halen ilkokul veya ortaokuldan gelen öğrenciler için özel sınıflar vardır. Bu eğitim iste-

1. Tunus istilâhidır. Orta ve uzak Mağrib'te (Garnata'da) Endülüsîlilerin, Mağribîlerin veya Tunus'luların çeşitli sözlerinden meydana gelmiş muvâşşahî ve kasîdelerden alınarak nağmeyle söylenen, insan tabiatının güzel bulduğu ve dinleyenlerin zevk aldığı şîrlerdir.
2. Kasîde edebî ve sanat yönü olan bir şîr şeklidir. Bunda hayallerin, rüyaların, kaybolan sevginin tasviri yapılır. Tasviri yapılan nesnenin şîri çekici bir beste ve nağme ile okunur. Kasîdelerin, mevzularına göre yazılma düzenleri de değişebilir.
3. Hammis Ternân: Tunus'lu büyük müzisyen ve bestekâr. 1894'te Tunus'un kuzeyinde Binzerî şehrinde doğmuş, aslen Endülüs'lü bir ailenin çocuğudur. Endülüs'ten ayrılınca önce Cezair'de yerleşmiş sonra da Binzerî'e taşınmıştır. Önceleri "Gulâb", sonra "ez-Zevâvî" ve sonra da "et-Ternân" lakabını almıştır. Tunus'da müsikî denilince akla gelen en büyük sanatçı olarak sembolleşen bir şahsiyettir. Tunus ve Mağrib müsikîsine çeşitli beste ve çalışmalarıyla çok büyük hizmet vermiştir.

ğe bağlıdır. Küçüklüğünde kabiliyeti belli olan Salih el-Mehdî'nin yetişmesinde ilk hocası bestekâr ve üdî Hammis Ternân olmuştur. Ali ed-Derviş el-Halebî 1938'de Reşidiye Müzik Enstitüsüne mûsikî öğretmeni olarak geldiği zaman, Salih el-Mehdî Reşidiye Müzik Okuluna kaydını yaptırmıştı. Onun öğrencisi olup derslerine devam etti. Salih el-Mehdî, Şeyh Ali Derviş'in yanında ney dersleri almaya başladığı zaman henüz onbir yaşındaydı. Ney âletini çalmada hüner gösterdi ve bu âletle icrâda adeta sembol oldu. Bu arada mânevî babası sayılan Hammis Ternân'a bağlılığı devam ederken bir yandan da üstad Muhammed et-Tirikî'nin talebesi oldu.

Salih el-Mehdî Reşidiye Müzik Enstitüsünde mûsikî konusunda yukarıdaki hocalardan aldığı bilgi ve becerilerle yetinmedi. Bu defa üstad Muhammed el-Azîz El-Akrebi'nin talebesi oldu ve ondan muvaşşahların icrâ şekillerini ve şark şiirlerinin usûllerini öğrendi. Bu arada üstad Mustafa bû Şûşe'den şark nağmeleriyle ilgili bilgiler edindi.

Bilgi dağarcığını bu kaynaklardan doldurup, sanattaki hücrelerini aynı hazinelere dayanarak güçlendirilen Salih el-Mehdî, Reşidiye Müzik Enstitüsünde hocalarının saflarında üstün bir mûsikî hocası oluncaya kadar geçen kısa bir dönemde, Batı Müziği usûlleri konusunda araştırma yapmak için kitapları incelemeye koyuldu. Bir yandan da Lise'nin birinci kısmını (merhale ülâ; Ortaokul) Fransızca okuyarak bitirmiş ve Zeytûniye üniversitesine öğrenci olarak devam etmiştir. Bu arada Arap Kültür ve Edebiyatı'nı da kendisine destek olan edebiyat hocası Muhammed el-Habîb'den almış oldu.

Salih el-Mehdî daha sonra beste sahasına yöneldi. Bayram ve hasat günlerini tasvir eden bazı parçaları besteledi. Yine 1940'larda "Kevkebû't-Temsîlî"nin sunduğu bazı tiyatro bestelerini yaptı. Sonra Tunus'u

4. Ali ed-Derviş el-Halebî 1884'te Halep'te doğmuş, 1952'de aynı yerde vefat etmiştir. Suriye'li olup arap dünyasında mûsikî nazariyatını iyi bilen ve icrâsını yapan üstadların en büyüklerindenidir. Hayatını geçlere mûsikî öğretmeye ve gençlik üzerinde mûsikî kültürün oluşması için çalışmaya adanmıştır. Önceleri Mevlevî tarikatine girmiş, Arap mûsikîsiyle yetişmiş, Osman Bey ve Şerafeddin Bey'den ney dersleri almış, bu âleti iyi çalmasını öğreninceye kadar devam etmiştir. Türkçe'yi öğrendikten sonra 1912'de İstanbul'a gitmiş, Dürû'l-Elhân Okulu'na kaydolmuştur. Orada birçok eserleriyle meşhur olan Üstad Azîd Dede'ye nispetle, ney çalmada ve mûsikî nazariyatı konusundaki üstün başarısıyla mezun olmuştur. Daha sonra Kastamonu Enstitüsü'ne mûsikî hocası olarak tayin edilmiş ve burada sekiz yıl devam etmiştir. Orada "En-Nazariyatü'l-Hakîkiyyeti fî İlmî'l-Kırâetü'l-Mûsikîyye" adlı eserleriyle bazı parçalar ve muvaşşahlar te'lif etmiştir. Daha sonra Kahire'ye, Tunus'a ve Bağdat'a mûsikî öğretmek için gitmiştir.
5. Muhammed et-Tirikî 25 Aralık 1900'de Tunus'da başkent Tunus'de doğmuş me'lîf ve ağân-i süfiyye (ilâhî) bilen bir mûsikîşinastır. Kemânî olup, tiyatro, muvaşşah, semâî ve şarkılardan oluşan yaklaşık ikibin parça bestelemiştir. Bunlardan bazıları Reşidiye Müzik Enstitüsü'nde ve Tunus Radyosu'nda icrâ edilmektedir.
6. Endülüs'lilerin icâdı olan, değişik kafiyeleri bulunan, tek bir kafiyeceye bağlı kalmayan bir şiir çeşididir. Şekli inzariyle vişâh (kılıç) benzediği için "muvaşşah" adı verilmiştir.

güzelleştirme ve Millî Gençlik şiirlerini, özellikle spor cemiyetlerine ait şiirleri bestelemeye yöneldi. Salih el-Mehdî girmiş olduğu Zeytûniye Üniversitesi Edebiyat Bölümü'nden 1948'de ön lisans, 1951'de lisans diploması aldı. Aynı dönemde Yüksek İdare Okulunu ön sıralarda kazandı gibi Hukuk'tan da diploma aldı. 1951'de başkentte bir münâzarada kazandıktan sonra hâkimlik görevini aldı. 1957'de Millî Eğitim Bakanlığı Güzel Sanatlar Bölümü Başkanlığı'nı yaptı. 1961'de Kültür İşleri Bakanlığı kurulunca bunun idareciliğini yürüttü. Halen Millî Kültür ve Devlet Kutlamaları Genel Müdürlüğü makamında bulunmaktadır. Ayrıca, Tecvîd-i Kur'an-ı Kerim Okulu ve Kur'an-ı Kerim'i Koruma Millî Cemiyeti, Yazarlar Birliği, Halk Sanatları Millî Folkloru ve Senfoni Orkestrası, Millî Danslar ve Tiyatro Müziği Enstitüsü gibi müesseselerin sorumluluğunu üstlenmiştir. Bu arada Bestekârlar ve Yazarlar Cemiyeti'nin kuruluşunda bulunmuş, 1949'da Reşidiye Müzik Enstitüsü'nün idareciliğine girmiş ve başkanlığını yapmıştır.

ULUSLARARASI DÜZEYDEKİ ÇALIŞMALARI

Dr. Salih el-Mehdî Arap Müsiki Cemiyeti'nin ve Kahire'de Merhum Riyad es-Sinbâfi Arkadaşları Cemiyeti'nin fahri başkanıdır. Dünya Geleceksel Müsiki Meclisi Başkan Yardımcısı, daha önce de Müsiki Terbiyesi Evrensel Teşkilâtı'nın Başkan Yardımcılığını yapmıştır. İstanbul'da İslâm Kültür Sanat ve Tarih Araştırmaları Merkezinde İdare meclisi azasıdır. Halk Folkloru Evrensel Teşkilâtında, Görsele ve İşitsel Yollarla Kültür Geliştirme Devletler Enstitüsünde üyedir. Paris'te Yazarlar Hukuku Cemiyeti'nin, Kahire'de Yüksek Arap Müsiki Enstitüsü ve Uluslararası Gençlik Müsiki Üniversitesi'nin her birisinin ayrı ayrı şeref üyesidir. Berlin'de Devletler Müzik Enstitüsü'nün İlim Meclisi Üyesi, Te'lif Hakları ve Müsiki Faaliyetleri hususunda UNESCO'nun muhabiridir.

Dr. Salih el-Mehdî'nin doktorasının Doktora Devle⁷ olmadığı söylentileri var. Ancak, onun eserleri ve çalışmaları bunu isbat etmektedir ki o Tunus'lu ilim adamları nazarında profesörlüğe bile lâyıktır.

Üstad el-Mehdî, kasîde ve şarkı besteleme konusunda gönlü tatmin olunca, nevbet'ten⁸ muvaşşah'a ve halk türkülerine varıncaya kadar muhtelif beste çeşitlerinde 600'ü aşan parça bestelemiştir. Sonra, senfoni'ye adapte ettiği eserlerini bestelemiştir, ayrıca senfoniyle doldurulmuş plâğı vardı. 20 Mart 1958'de Millet Meclisi'nin kabul ettiği Millî Marş bestesiyle meşhur olmuştur.

7. Tunus'da Doktora çalışmasından sonra teczin durumuna göre süresi beş yıla kadar uzayan ve bizdeki Doçentliğe muadil sayılabilecek bir ünvan.
8. Tunus, Cezair ve Mağrib ülkelerinde halkın rağbet ettiği bir müsiki çeşididir ki, Endülüs'te Gernata İsbilye ve Kurtuba'da eski arap sanatlarından alınmış, Arap müsikisinin en parlak ve en zengin örneklerindenidir ki, Endülüs Nevbeti, Cezair, Libya ve Mağrib Nevbetleri diye çeşitleri vardır. Bkz. Muhammed bu Zinc; El-Mevsûatü'l-Müsikiyye, s. 469, 471.

Tunus'ta halk senfoni gruplarının ve mûsikî enstitülerinin kuruluşu, liselerde mûsikî eğitiminin teşvik edilmesi gibi halk sanatları ve mûsikî faaliyetlerinin oluşmasındaki en büyük şeref ona aittir. Mûsikî sahasındaki geniş çalışma ve kabiliyetleriyle 777-852 yılları arasında yaşamış Ziryâb Ebu'l-Hasen Ali b. Nafi adlı Endülüs'lü bir mûsikîşinasın lakabıyla lakablanmış ve Ziryâb Müzik Topluluğu'nu kurmuştur.

ESERLERİ

1. *Usûlü'l-Mûsika I*

Lise 2. sınıfta mûsikî öğretimi için hazırlanmış olduğu bu kitçıkta mûsikînin esasından, İran, Hind, Yunan, Berberî, Arap, Eski Mısır Mûsikîlerinden, mûsikînin tarifi, ses merdiveni, notaların değeri, suslar, basit usûller ve hece bağı gibi temel mûsikî bilgileriyle Ramo, İbn Süreyc, Nikola Bekanini gibi meşhur müzisyenlerin kısa biyografilerini veren bir ders kitabıdır. Eserin 13. baskısı 1985'te Tunus'ta yapılmıştır, 48 sayfadır.

2. *Usûlü'l-Mûsika II*

Lise 3. sınıfta mûsikî öğretimi için hazırlanmış olduğu bu kitapta, birinci kitapta yani bir önceki sınıfta okutulan derslerin tekrarı ve bunlarla ilgili alıştırmalar, aralıklar, büyük (majeur) ve küçük (mineur) makamlar ve bunların karar yerleriyle, İbrahim b. el-Mehdî (Doğ. 162 H/779 M.), İshak el-Mavsîlî (Doğ. 149 H/767 M.), Jean-Sébastien Bach (1685-1750), Mozart (1756-1791), Ziryâb Ebu'l-Hasen Ali b. Nafi, (777-852), Beethoven (1770-1827), El-Hacib Abdu'l-Vehhab, Şeyh Ahmed el-Vâfi, Şeyh Hammis Ternân gibi ünlü müzisyenlerin biyografileriyle Tunus Resîdiye Müzik Enstitüsü hakkında bilgileri ihtiva etmektedir. Eserin 12. baskısı 1987'de Tunus'ta yapılmıştır, 55 sayfadır.

3. *Makamatü'l-Mûsika'l-Arabiyye*

Arap Mûsikîsi makamlarından bahsetmektedir. Ayrıca mûsikî ile ilgili kaynaklardan, mûsikî ârzularından, makamların çeşitlerinden bahsetmekte, Arap Yarımadasında geleneksel mûsikî, Irak, İran, Türk, Asya ve Çin makamları konularını içine almakta, geleneksel arap mûsikîsinde kullanılan mûsikî âletlerinden, ney açma usûlünden bahsetmekte ve geleneksel arap mûsikîsine ait güfteleri ve notaları vermektedir. Eser 1982 yılında Tunus'ta basılmıştır, 243 sayfadır.

4. *El-Mûsika'l-Arabiyye Tarihuha ve Edebuha*

Müellifin bu eserinde İslâm'dan önce arap mûsikîsi, birinci asırda müslüman mûsikîşinasların biyografileri, Emevîler devrinde mûsikîşinasların, Abbasîler devrindeki mûsikîşinasların, Batı ve Endülüs

mûsikîşinaslarıyla meşhur mûsikî âlimleri, çağdaş mûsikî hareketleri, Arap yarımadasında mûsikî ve ğınâ, Suriye, Lübnan, Filistin, Ürdün, Libya ve Mısır'da, Mağrib ülkelerinde mûsikî konuları ayrı ayrı yer almaktadır. İlâveler kısmında arap makamları ve usûl vuruşları, ud âleti ve ud çalanlar, diğer mûsikî âletleri ve bunları çalan meşhur müzisyenler, tıb ve mûsikî konusu, halk şiiirlerinin kısımları, Arap mûsikisinde yabancı kelimeler gibi konular yer almaktadır. Eser 1986'da Tunus'ta basılmıştır, 237 sayfadır.

5. *İkââtü'l-Mûsika'l-Arabiyye ve Eşkâluha*

Arap Mûsikîsi Usûlleri ve Formları adındaki bu eser; usûller, arap şiiir vezinleri, Türk usûlleri, arap usûl âletlerinin önemlileri, Türk Mûsikîsi Formları, 1. Arap Mûsikîsi Sempozyumunda mûsikîde beste çeşitleri, Geleneksel Mûsikî Toplulukları, kullanılmakta olan usûllerde görülen kelimeler ve usûllere ait örnek notaları içine alınmaktadır. Eser 206 sayfa olup 1990'da Carthage-Tunus'da basılmıştır.

6. *El-Ma'hadu'r-Reşîdi*

Tunus'da başşehirde Reşidiye Müzik Enstitüsünün Tarihinden kuruluş ve amaçlarından bahsetmekte olup, Reşidiye okuyucu grubu, Reşidiye'de eğitim ve öğretim, mûsikî kültürünün toplanması, Reşidiye Müzik Enstitüsü'nün mûsikî alanındaki faaliyet ve çalışmaları konularını içine almaktadır. İlâveler kısmında da muasır Tunus müzisyenlerinin biyografileri anlatılmaktadır. Eser 153 sayfa olup 1981'de Tunus'da basılmıştır.

7. *Eş-Şeyh Hammis Ternân*

1894-1964 yılları arasında Tunus'ta yaşamış olan ünlü bestekâr ve mûsikîşinasın hayatını ele alan bu eser, onun bestelerini ve bestelediği eserlerin güftelerini içine almaktadır. Eser 176 sayfa olup 1981'de Tunus'da basılmıştır.

8. *Eş-Şeyh Ahmed el-Vâfi (Tahkik)*

1850-1921 yılları arasında Tunus'ta yaşamış meşhur bestekâr ve müzisyenlerden birisi olan Ahmed el-Vâfi'nin hayatını konu alan bu eserde, eski birçok müzisyene ait fotoğraflarla Ahmed el-Vâfi'ye ait beste notaları ve güfteler bulunmaktadır. Eser 102 sayfa olup 1982'de Tunus'da basılmıştır. Müellifin, adı geçen eserlerden başka Fransızca, İngilizce ve Almanca basılmış eserleri de vardır.

DR. SALİH EL-MEHDÎ'NİN MÛSİKÎ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ:

Üstad Salih el-Mehdî ile görüşmelerimizde mûsikînin İslâm Dini açısından hükmi konusunu da gündeme getirdik. O, mûsikînin lehinde ve

aleyhinde gösterilen âyet ve hadisleri incelemiş, bu konuda dinine bağlı bir araştırmacı ve ilim adamı aynı zamanda bir sanatkar olarak konuşuyordu. Bilindiği üzere o da mûsikînin suistimale müsait bir sanat olduğunu, iyiye kullanıldığı zaman ulvî hisleri, kötüye kullanıldığında da süflî duyguları uyandırabileceğini söyledikten sonra, gençliğin başıboş bırakılmamasını, onlara böyle yüce sanatları öğretmek suretiyle yüksek duygular kazandırmak gerektiğini, her şeyden önce yarının büyükleri olacak çocuklarımızı temel dinî bilgilerle şuurlandırdıktan sonra böyle güzel sanatlarla yüksek ruhlarla sahip, ulvî duygularla süslenmiş kişiler olarak yetiştirmeye gayret etmemiz gerektiğini ifade etmiştir.

Eserlerinde Arap, Türk, İran, Irak, Hind, Çin ve Batı mûsikîsi gibi konuları ayrı ayrı incelemesine rağmen o, mûsikîler arasında mûsikî olması cihetiyle bir ayırım yapmıyor ancak her müzisyen gibi ben de öncelikle millî mûsikîmiz için varım ve bunun için çalışıyorum diyordu. Özellikle Türk, Arap, Trakya ve Balkanlar, Suriye, İran, Irak, Suûd, Mısır, Libya ve Tunus vs. mûsikîlerini İslâm Kültür Mûsikîsi olarak değerlendiriyor ve bunda da en büyük payın Osmanlı Devleti'ne ait olduğunu söyledikten sonra, sanat ve sanatçının o devirde tam olarak himâye edildiğini ve desteklendiğini ifade ederek mûsikî sahasında en önemli eserlerin bir kısmının o zamanlarda kaleme alındığını, halen şaheser olarak bilinen bir çok bestelerin de o tarihlerde saraylarda kendilerine her türlü imkânlar sağlanan mûsikîşinaslar tarafından ortaya konulduğunu söylemiştir. Ayrıca, topraklarının üç kataya yayılması sebebiyle o tarihlerde bir çok ülkeyi ve kültürünü içine alan böyle bir devletin mûsikîsinin de o derece form itibariyle zengin ve çeşitli olduğunu belirtmiştir.

Dr. Salih el-Mehdî Batı Müziğini de Geleneksel Tunus ve İslâm Kültür Mûsikîsi gibi iyi bilen bir müzisyendir. O, mûsikîde şark ve batı kavgasını bir kenara bırakmış ve eserlerinde ve bestelerinde her iki mûsikîyi kaynaştırmaya çalışmış fakat millî mûsikî anlayışı daima galip gelmiştir. Ayrıca her iki alanda da müstakil eserler vermiştir.

Üstad Salih el-Mehdî mûsikî adabı konusunda İmam Gazâlî gibi düşünerek semâ'ın olabilmesi için Cüneyd Bağdadî'nin, zaman, mekân ve ihvân şartlarını bazı ilâvelerle aynen kabul etmekte ve haklı bulmaktadır⁹. Ayrıca mûsikî icracasının konsantresini bozmamak, iyi bir mûsikî meydana gelebilmesi için mûsikî âdabından bahsederek, Gazâlî'den naklen Cüneyd Bağdadî'nin mûsikî dinleme konusundaki şu sözlerini veriyor:

"Mûsikî dinleyen kişinin tam bir teslimiyetle, mûsikîyi icrâ edene kulağını vermesi, kalben buna hazır olması, sağa sola mümkün oldukça dönmemesi, dinleyenlerin yüzüne bakmaktan sakınması, vecd sebebiyle onların yüzünde meydana gelen değişiklikleri görmemesi ve kendisinde meydana gelen vecd sebebiyle harekete geçerek diğerlerinin kalbine ves-

9. Dr. Salih el-Mehdî, Makamatü'l-Mûsika'l-Arabiyye, s. 109-110.

vese vermemeye çalışması, bu sebeple dış görünüşüyle sakin, organlarıyla sessiz olması ve sağa sola yalpa yapmaması ve başını öne eğerek bir şey tefekkür ediyormuş gibi durması gerekir. El vurmak, raks etmek, yapmacıklı hareketlerde bulunmaktan ve kendini vecde zorlamaktan kaçınması, kadınların da kesinlikle konuşmaktan kaçınmaları gerekir¹⁰. Ayrıca mûsikî dinleme âdabı konusunda Ahmed b. Aleviyye el-İsbahânî'nin:

"Mûsikînin hükmü duyulur ve devam eder,

Ama onun icrâsında konuşmak uygun değildir.

Şayet ben hâkim olsaydım hüküm verirdim ki,

Mûsikî dinlerken konuşmak haramdır diye¹¹.

meâlindeki şiirini naklederek mûsikî dinleme konusunda hassasiyetini belirtmektedir. Dr. Salih el-Mehdî Batı Mûsikîsi formlarını ve usûllerini çok iyi bilmesine rağmen o, bütün gayretleriyle millî mûsikînin gelişmesi için çabalamış ve halen bunun için çalışmaktadır. 68 yaşında dinç ve dinamik bir yapıya sahip olan üstad el-Mehdî Tunus'ta başşehir Tunis merkezinde Filistin sokağında birkaç katlı binanın ikinci katında bir dairede "Arap Mûsikîsi Ziryâb Topluluğu" adını verdiği bir salonda özel müzik dersleri vermekte, nota, ud ve ney öğretmektedir. Kendisiyle Tunus'ta bulunduğumuz sürece çokca görüşmüş, Türk, Arap mûsikîleri ve İslâm Kültür Mûsikîsi hakkında sohbetlerimiz olmuştur. Görüşmelerimizde İstanbul'a, mûsikî sempozyumlarına katılmak için müteaddit defalar geldiğini belirtti ve bu ziyaretlerinde çektiği hatıra fotoğraflarını duvarlara asılı olduğu halde bize gösterdi. Ayrıca Türkiye'den almış olduğu bir bağlamayı da ders verdiği salonda aksesuar olarak yerleştirmişti. Hayatını mûsikîye adanmış olan üstad el-Mehdî, millî marş, me'lûf, halk mûsikîsi, folklor ve tiyatro müziği, sâz eseri ve peşrev gibi her sahada birçok besteyle Tunus, Arap ve İslâm Kültür Mûsikîlerine hizmet etmiş, kaybolmaya yüz tutmuş tarihi değeri olan bir çok eseri notaya alarak kaydetmiştir. Bir yerde bizde Dr. Suphi Ezgi'nin yaptığı işi icrâ etmiştir. Bir çok eseri notaya alıp neşrettiği için de bazı çevrelerce tenkid edildiğini gördük ama daha sonra bunun kuru bir kıskançlıktan öteye varmadığını anladık.

Burada, Tunus'da başşehir merkezindeki Yüksek Müzik Enstitüsündeki bir hatırayı kısaca nakletmek istiyorum. Araştırma sebebiyle Tunus'da bulunduğum sürece hemen hergün Yüksek Müzik Enstitüsüne uğrayıp oradaki çalışmaları izliyordum. Bir gün sâz eserleri geçiyorlardı. Eserler bizdeki eserlerin hemen hemen aynıydı, fakat bazı yerlerini batı teknikleriyle daha cûzip hale getirmişlerdir. Bir ara batı müziğiyle Tunus müziğinin karışımı bir müzik olduğunu zannettim fakat çok etkilenmiş ve müziğin derinliğine dalmıştım. İcrâ bittikten sonra bu grubun hocası ve

10. A.g.e., s.111.

11. A.g.e., s. 112.

aynı zamanda şefi olan yaklaşık 65 yaşlarındaki zat ile tanıştım ve mûsikînin beni çok etkilediğini söyleyince: "Hâzihî mûsikâtünâ evrasnâ minkûm= Bu bizim mûsikimizdir, bunu sizden miras aldık" sözüyle mukabelede bulundu ki gerçekten kıvanç dolu bir tarihe sahip oluşumuzun tezahürünü bir kez de orada gördük.

Temennimiz şudur ki; memleketimizde de doğu batı münâkaşası bir an önce terkedilerek, her iki mûsikîye ait icrâ yeteneğini ve formları öğreterek millî mûsikîmizin inkişafı için çalışmalar yapılabilsin, dünyada en gelişmiş mûsikîlerde uygulanan teknikler gözönünde tutularak eski peşrev ve sâz eserlerimize dinamiklik verilsin, millî mûsikî anlayışımıza ters düşmeyen ve Türk Milleti olarak bizim ruhumuza hitabeden yeni eserler bestelensin ve böylece Türk Mûsikîsi ve Türkün yüce sanat anlayışı dünyaya duyurulabilsin.

Bu duygularla henüz hayatının en verimli çağında bulunan üstad Dr. Salih el-Mehdî'ye hayırlı çalışmalar diliyor, yeni beste ve araştırmalarıyla İslâm Kültür Mûsikîsine daha nice eserler kazandırmasını temenni ediyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

- Muhammed bu Zîne; El-Mevsûatü'l-Mûsikîyye, s. 255, El-Metabü'l-Vahde, TUNUS, 1991.
- Dr. Salih el-Mehdî; Makarnatü'l-Mûsika'l-Arabiyye, Neşru'l-Ma'hadi'r-Reşîdî, TUNUS, 1982.
- Dr. Salih el-Mehdî; Eş-Şeyh Ahmed el-Vâfî, Neşru'l-Ma'hadi'r-Reşîdî, TUNUS, 1982.
- Dr. Salih el-Mehdî; Eş-Şeyh Hammis Ternân, Neşru'l-Ma'hadi'r-Reşîdî, TUNUS, 1981.
- Dr. Salih El-Mehdî; İkaatü'l-Mûsika'l-Arabiyye ve Eşkâlûha, Beytû'l-Hikme, Carthage/TUNUS, 1990.
- Dr. Salih el-Mehdî; El-Mûsika'l-Arabiyye Tarihüha ve Edebüha, Matbaatü'l-Kavmiyye, TUNUS, 1986.
- Dr. Salih el-Mehdî; Usûlü'l-Mûsika I, Matbaa Kavmiyye, TUNUS, 1985.
- Dr. Salih el-Mehdî; Usûlü'l-Mûsika II, Dâru't-Tunisiyye, TUNUS, 1987.
- Muhammed el-Merzûkî; El-Ma'hadi'r-Reşîdî, Tahkîk: Dr. Salih el-Mehdî, TUNUS 1981.

OSMANLI DEVLETİNDE ALİM-MUTASAVVIF PROTOTİPİ OLARAK; İLK ŞEYHÜLİSLAM MOLLA FENARÎ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

Arş. Gör. Mustafa AŞKAR

"Türk İslamlığı, tarihte ve günümüzde iki düzeyde devam edegelmiştir. Bunlardan biri medreseler ve ulemâ sınıfı diğeri ise kitlelerin popüler, mistik, sezgisel anlayışa dayalı tasavvuf anlayışıdır."

Bernard Lewis

GİRİŞ

Bilginimiz Molla Fenarî'nin yaşadığı dönem -750-834/1350-1431 yılları arasında yaşamış olduğu göz önüne alınırsa- Osmanlıların siyasi yönden sınırlarının genişlemeye başladığı Kuruluş Dönemine rastlar. Molla Fenarî Osmanlı hükümdarlarının tam beş tanesinin hüküm sürdüğü bir devirde yaşamıştır. Bu Osmanlı Padişahlarının dönemleri sırasıyla şunlardır: Orhan Gazi (1281-1360), I. Murat (1360-1389), Yıldırım Bayezid (1389-1402), Çelebi I. Mehmed (1413-1421), II. Murat (1421-1451).

Gerek Osmanlı ve gerekse ondan önceki Anadolu Selçuklu alimleri, çoğu zaman yüksek tahsillerini yapmak için Suriye, Mısır ve İran'a giderlerdi¹. Çünkü XIV. ve XV. yüzyıl Mısır, Suriye ve Maveraünnehir'deki ilim müesseseleri Anadolu'daki medreselerden üstün idi. O devrin ileri gelen Osmanlı âlimlerinden Osman Gazi'nin kayınhedei Şeyh Edebâli Şam'da, Davûd-ı Kayserî Kahire'de, Kara Hoca Alaaddin, İran'da Si-

1. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. I, Ankara 1961, s. 520.

mavnalı Bedreddin ve Molla Fenari, Kahire'de, Alaaddin-i Rumi Semerkant'da ihtisas yapmışlardır.²

Bu arada, Osmanlılar genişleyip, büyürken diğer İslâm ülkeleri de son şöhretli bilginlerini yetiştirmekte idiler. Bunlar arasında Fahreddin Razi (Ö. 605/1209), Saadeddin Taftazani (Ö. 792/1390), Seyyid Şerif Cür-canî (Ö. 713/1313) gibi isimler o dönemin Osmanlı bilginleri üzerinde önemli bir etki yapmışlardır³.

Bu şöhretli şahsiyetler, o dönemin Türk bilginleri üzerinde etkili olurken, dolayısıyla medrese sistemi üzerinde de tesirli olmuşlardır. Aynı şekilde Molla Fenari de Saadeddin Taftazani (712/1313-792/1390) den etkilenmiş ve müderrislik yaptığı medreselerde onun eserlerinin okutulması için gayret göstermiştir⁴. Yine Osmanlı ilim adamları ve medreselerine geniş çapta etki edenler arasında Fahrettin Razi (Ö. 605/1209)'yi görüyoruz. Osmanlı medrese sistemine büyük ölçüde etki eden Razi ekolü, Molla Fenari tarafından kurulmuştur⁵. XIV. asır sonuyla XV. asrın ilk yarısında yetişmiş olan Osmanlı âlimlerinden Şemseddin Molla Fenari (Ö. 843/1431), Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin (Ö. 823/1420) ve Şair Ahmedî (Ö. 1820/1417) de Razi ekolüne mensup idiler.

Daha sonraki yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde âlimlerin birçoğu, Molla Fenari vasıtasıyla, Fahrettin Razi'ye kadar uzanan bir ulema silsilesi teşkil ederlerdi⁶. Davud-ı Kayserî (Ö. 751-1350)'den sonra ve ondan daha da etkili olarak, Razi ekolünü Osmanlı medreselerine yerleştiren kişi Molla Fenari'dir. Zira Molla Fenari'nin, Razi ekolüne mensup Alaaddin Esved ve Cemaledin Aksarayî'nin talebesi olması bizim bu görüşümüüzü destekler mahiyettedir⁷. Kısaca, bu dönemde medreselerde tefsir, hadis vs. gibi nakli ilimlerin yanında, akli ilimler dediğimiz mantık, felsefe, riyâziye (matematik), hendese de okutulmaya başlanmış ve ilmi seviye yükseltilmiştir.

Bütün bu ilmi faaliyetlerin yanısıra Osmanlı Sultanlarının o dönemde bir taraftan devletin genişlemesi siyasetiyle birlikte, diğer taraftan ilmi müesseseler kurarak ilmi hayata önemli ölçüde katkıda bulduklarını

2. Aynı yer.

3. M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde Kelâm", İslami İlimler Dergisi, Ankara 1980, Sayı IV, s. 281.

4. Molla Fenari, *Aynı'l-A'yan fi Tefsiri'l-Kur'an*, (Rifat Bey Matbaası) İstanbul 1325, s. 15.

5. Yazıcıoğlu, a.g.m., s. 281.

6. Aynı makale, s. 76.

7. İbn-i Hacer el-Askalani, *Enbâ'l-Gunm fi Ebnâ'l-Umr*, Beyrut 1986, c. VII, s. 378; Mecdi Efendi, *Terceme-i Şokayuki Nu'maniyye fi Ulemâi Devleti'l-Usmâniyye*, (Dâru'l-Tibâati'l-Amire) İstanbul 1269, c.I, s. 29; Ali Mustafa b. Ahmed, *Kühû'l-Ahbâr*, (Dâru'l-Tibâti'l-Amire) İstanbul 1277, c.V, s. 52; Nişancı-Zâde, *Mir'ât-ı Kâinat*, İstanbul 1290, s. 326-230; Faruk Sümer, "Türkiye Kültür Tarihine Umumi Bir Bakış", AUDTCF Dergisi, Ankara 1962, c.XX, s. 236.

görüyoruz. Orhan Gazi'nin İznik'i aldıktan sonra orada yeni bir medrese açması oldukça önemlidir. Aşıkpaşa-Zâde bunu şöyle anlatır: "Orhan Gazi 731/1330-31'de İznik'i aldı. Ve bir ulu kiliseyi cami yaptı, bir manastırı da medrese yaptı. Medresesi Mevlâna Davûd-ı Kayserî'ye verdi"⁸. İznik medresesinin bu şehre verdiği ilmi mevki ve ehemmiyet hiç şüphesiz, uzun müddet sürmüştür. Hatta o dönemde bu şehre "Alimler Yuvası" denmiştir⁹. Bu medresenin açılması kadar önemli olan diğer bir husus da, müderris olarak Davûd-ı Kayserî (Ö. 751/350)'nin getirilmesidir. Zira bu bilgin Mısır'da tahsil görmüş hem nakli hem de akli ilimlerde tam bir ihtisas sahibi idi. Bir yenilik olarak onun zamanında okutulan dersler arasında kelâm da eklenmiştir. Yine bundan önceki iki asırda, Türk düşünce tarihinde büyük izler bırakan İbn Arabî Ekolü de Davûd-ı Kayserî ile girmiş oluyordu¹⁰. Molla Fenarî'nin de İznik medresesinin yetiştirdiği en önemli şahsiyet olduğu¹¹ hatırlanırsa, onun Türk düşünce hayatında ve tasavvuf tarihindeki yeri daha belirgin hale gelecektir. Görüldüğü gibi, tarihte her zaman önemli ilmi şahsiyetlerin yetişmesiyle, yetiştiği ilmi ortam arasında doğrudan ve önemli bir ilişki vardır. İlim adamının fikir üreticiliğinde, etrafındaki ilmi zihniyetin ne kadar etkili olduğunu açıkça görüyoruz.

İşte bilginimiz Molla Fenarî, böylesine zengin bir kültür ortamında yetişmiştir. Daha ileride Molla Fenarî'nin ilmi şahsiyetini ele alırken yetiştiği ilim ve kültür çevresine neler kazandırdığını geniş olarak ele alacağız.

Molla Fenarî'nin yaşadığı siyasi ve içtimai ortama gelince, bilindiği gibi Türkler Anadolu'ya çok kalabalık ve dağınık kitleler halinde gelmişlerdir. Bunlar arasında birliği sağlamakta en önemli unsurun din olduğu ve bu din birliğinin de o dönemdeki dervişler ve tarikatlar sayesinde sağlandığı da muhakkaktır. Anadolu Türkleri arasında tasavvuf hareketinin gelişme seyirini takip edecek olursak, tasavvufun bu fonksiyonunu daha iyi görebiliriz.

Burada şunu ifade etmekte fayda mülahaza ediyoruz; o dönemdeki tasavvufî cereyanlardan da anlıyoruz ki, bazı dinî kurumlar toplumsal bir ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkar ve kendi çıkış amacına uygun olarak devam ettiği müddetçe hayatîyetini korur. Aksine, fonksiyonunu icra etmekten atıl kalır ve gelişen sosyal ihtiyaçlara cevap veremez hale gelirse, çökme-

8. Aşıkpaşaoğlu, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, çev. Nihat Adsız, (MEB Yayınları), İstanbul 1960, s. 46; Ayrıca bkz. Mehmet Bayraktar, *Davud el-Kayserî*, (Kayserîli Davud), Ankara 1988, s.12.

9. Adıvar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (Devlet Matbaası) İstanbul 1943, s. 2; Sürner, a.g.m., s. 236.

10. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire (The Classical Age)*, s.166; Sürner, a.g.m., s. 236; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 532; H. Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, (AÜİF Yayınları) Ankara 1982, s. 100.

11. Adıvar, a.g.e., s. 3; Yurdaydın, a.g.e., s. 100.

ye ve önemini kaybetmeye başlar. İşte tasavvuf izah etmeye çalıştığımız anlamda Kuruluş Döneminde önemli bir misyon yüklenmiş ve zamanla bu görevini ihmal edince tartışılır hale gelmeye başlamıştır. Ancak bu, tasavvufun bir boyutudur. Bunun dışında tasavvuf başlangıçtan beri İslam'daki ruhî hayatı canlı tutmuş ve tutmaya devam etmektedir. Bu da, inkar edilemez bir hakikattir.

İslâm âleminin tümünü etkileyen ve İslâm'ın yayılması fonksiyonunu üstlenen tasavvuf müessesesi, o devirde gittikçe artan bir kuvvetle yayılmıştır. Özellikle Gazzalî'den sonra ehl-i sünnet akideleri ile de pek iyi te'lif edilmiş olan bu cereyan, XII. ve XIII. asırlarda İran, Orta-Asya, Mısır, Suriye ve Anadolu'da etkili oluyordu. Bilhassa o dönemde vahdet-i vücûd telakkisini en geniş bir surette kucaklamış suflere sık sık rastlarız¹².

İbn Arabî'nin görüşleri Anadolu'da öncelikle öğrencisi Sadreddin Konevî (ö. 674/1274) tarafından yayılmıştır¹³. Türk-İslâm düşüncesi tarihi gözönünde tutulduğunda, bilhassa XVI. yüzyıl ortalarına kadar Entellektüel tasavvuf ve ilim çevrelerinde İbn Arabî'nin benimsendiğini, büyük mutasavvıf ve âlimlerin aynı düşünceleri ifade eden eserler te'lif ettiklerini görüyoruz. Bunlar arasında İbn Arabî'nin talebesi Sadreddin Konevî (ö. 674/1274)'den başka, Davûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) gibi *Fusûs* şârihlerini, Molla Fenarî (ö. 834/1431) gibi âlim-mutasavvıfları zikredebiliriz¹⁴. Bizim onun tasavvufî görüşlerini ele alırken de ifade edeceğimiz gibi, Anadolu'da vahdet-i vücûd sisteminin yerleşmesinde en büyük pay, Davûd-ı Kayserî'den sonra Molla Fenarî'nindir.

Burada suflerle, resmi ulemâ dediğimiz ilmiye sınıfı arasındaki uzlaşma dikkat çekmektedir. Anlaşıyor ki tasavvuf, prensip olarak dinî esas ve akidelere uygun olduğunda kabul görüyor ve işlerlik kazanıyor. Osmanlı Devleti'nin temeli atılırken, bu beylik, Ahilikten ve Ahî reislerinin nüfuzundan da istifade etmişti. Ahîlerin bu nüfuzunu XV. yüzyılın ilk yarısında da görmekteyiz¹⁵. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı topraklarında Ekberîye, Bistamiye, Zeyniye, Mevlevîye, İshakiye, Kadiriye, Sühreverdîye, Halvetîye tarikatlarının varolduğunu anlıyoruz¹⁶.

Burada şu noktayı da belirtmekte fayda mülâhaza ediyoruz; Osmanlıların ilk dönemlerinde hükümdarların genel olarak tasavvufa karşı bir

12. Köprülü, a.g.e., s. 167.

13. Abdurrahman Camî, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâtü'l-Kuds*, ter. Lamî Çelebi, (Marifet Yayınları) İstanbul 1980, s. 632; Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan*, (İÜF Yayınları) İstanbul 1967, s.9.

14. Mustafa Tabralı, "*Fıısûsü'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler*" (*Fusûs Şerhi ve Tercümesi İçinde Makale*), İstanbul 1987, s.32.

15. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 530; Fuat Köprülü, "*Anadolu'da İslâmiyet*", DFEF Mecmuası, İstanbul 1922, c.II, s.4 ve s. 242.

16. Uzunçarşılı, a.g.e., s.531.

meyil duydukları belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır¹⁷. Burada ayrıca şunu da belirtmek gerekir. Osmanlı Sultanları tasavvuf mensuplarına karşı oldukça müsamahakâr davranmışlardır; ancak bu tek taraflı olmamıştır. Zira o dönemdeki sufiler nüfuzlarını devletin ilerlemesi yönünde kullanmaktaydılar. Ancak devletin daha kuruluş döneminde ortaya çıkan Şeyh Bedreddin isyanı gibi vak'alar, bu hoşgörünün istismar edilmiş olduğunu gösteriyor.

Buraya kadar anlattığımız hususları şöylece özetlemek mümkündür. Osmanlıların kuruluş döneminde dinî anlayışın sünî karakterli olduğunu, devletin sünîliğe sahip çıktığını ve yeni kurulan ilmi müesseseleri de bu anlayışa uygun kurduklarını görüyoruz. Bilginimiz Molla Fenarî işte böylesine ilmi, dinî ve siyasi bir ortamda yetişmiştir.

I. HAYATI VE İLMİ ŞAHSİYETİ

Asıl adı, *Şemseddin Muhammed bin Hamza bin Muhammed İbnu'l-Fenarî er-Rumî*'dir¹⁸. Genellikle *Molla Fenarî* lakabıyla anılmıştır. Molla Fenarî, *Fenar* kelimesine nisbetle *Fenerci* veya *Fenerli* demek olur. Molla Fenarî'nin birinci şekle göre fenercilik sanatına nisbetle *Fenarî* lakabını aldığı şeklinde rivayetler¹⁹ olmakla birlikte, *Fenerli* anlamında *Fenar* köyüne mensup olduğuna dair rivayetler de vardır. Bütün ilmi verilere göre Molla Fenarî'nin büyük bir ihtimalle *Fenar* köyüne nisbet edilmesinin doğru olacağı kanaatine vardıktan sonra, bu köyün nerede olduğu sorusuyla karşı karşıya geliyoruz.

Bu köyün nerede olduğuna dair pek çok rivayete rastlıyoruz. Kendi oğlundan rivayetle bu köy Horasan civarındadır²⁰. Yine Fenar'ın Bursa Yenişehir ile İnegöl taraflarında bir kasaba olduğunu söyleyenler de vardır²¹. Karaman'ın köylerinden olduğunu²² ileri sürenler olduğu gibi, bunun Amasya'nın köylerinden biri olduğunu iddia edenler de²³ mevcuttur. Bütün bu verilere göre Molla Fenarî'nin Maveraünnehir'den Anado-

17. Yurdaydın, a.g.e., s. 105.

18. Molla Fenarî'yi Mısır'da ziyaret eden ve icazet alan, hayatını kendinden yazan tarihçi İbn-i Hacer el-Askalanî, *Enbâ'u'l-Gunr fi Ebnâ'i'l-Umr* adlı eserinin Hicrî 823 Senesi olayları kısmında "*Muhammed bin Hamza bin Muhammed el-Hanefî er-Rumî el-Ma'ruf bi-İbni'l-Fenarî*" diye bahseder. (İbn-i Hacer, *Enbâ'u'l-Gunr*, Beyrut 1986, c.VI, s. 378).

19. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellefleri*, (Meral Yayınları) İstanbul 19972, c.I, s. 315.

20. Müstakim-Zâde, Süleyman Sadeddin, *Mecelletu'l-Ensâb fi'n-Nisebi ve'l-Künâ ve'l-Ekâb*, Süleymaniye Ktb. (Hafid Efendi Böl.) no: 628, v. 341b; Kazım Baykal, *Bursa ve Anıları*, (Aycan Matbaası) Bursa 1950, s.78.

21. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Müneccimbaşı Tarihi*, çev. İsmail Erünsal, (Tercüman 1001 Temel Eser Serisi), c.I, s. 282; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, (TTK Basımevi) Ankara 1984, s.228.

22. Yurdaydın, a.g.e., s.100.

23. Müstakim-Zâde, *Mecelletu'l-Ensâb*, v.342/a.

lu'ya genç yaşta gelen bir Türk olduğunu anlıyoruz. Bizden başka Molla Fenari hakkında araştırma yapanların çoğunluğu, onun Anadolu'ya Maverainnehir'den geldiği görüşündedirler²⁴. Ayrıca Oryentalist Walsh, Molla Fenari'nin Bursa'da doğduğunu söylerse²⁵ de bu mümkün değildir. Zira Fenari'nin ailesinin Bursa'da olduğuna dair hiçbir kayıda rastlanmamıştır.

Molla Fenari'ye gençliğinde *molla*²⁶ denilmiştir ve *Fenari* lakabıyla birlikte *Molla Fenari* diyerek meşhur olmuştur. Molla Fenari'ye ait yazma eserlerde *Munla* veya *Mualla* şeklinde ilk asıyla zikredilir²⁷.

Molla Fenari 751/1350 yılı Safer/Nisan ayında doğmuştur. Molla Fenari'nin anne ve babası hakkında pek fazla malumata sahip değiliz. Ancak babası, zamanının sufi-âlimlerinden *Nureddin Hamza bin Muhammed bin Muhammed bin Hamza*'dır²⁸. Molla Fenari, babası vefat edince, kızkardeşinin eşi olan *Husrev* adındaki zengin şahıs tarafından himaye edilmiş, gençliğinin bir kısmı onun yanında geçmiştir²⁹.

İleride devrinin aklı ve nakli ilimlerinin tek ismi haline gelecek olan, zeki ve kabiliyetli Molla Fenari'nin Anadolu'ya hangi tarihte geldiği kesin olarak bilinmemektedir³⁰. Ancak Molla Fenari'nin Anadolu'ya geldiğinde delikanlılık çağında olduğunu ve gelmeden önce ilk tahsilini babası Hamza bin Muhammed'den gördüğünü biliyoruz³¹. Ayrıca Molla Fenari, Sadreddin Konevi (Ö. 674/1274)'nin eseri *Miftâhu'l-Gayb*'ı babasından okumuş idi³². Molla Fenari'nin önce İznik'e gittiğini ve orada Or-

24. Hakkı, Şinasi Coruh, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenari", Türk Kültürü, Ankara 1960, c.II, s. 283, s.17; Veli Ertan, "Molla Şemseddin Fenari", Milli Kültür Dergisi, Ankara 1971 (Kasım), s. 43-45; Türk Ansiklopedisi, "Fenari", (MEB Yayınları) Ankara, 1968, c.XVI, s.229.

25. J.R. Walsh, "Fenari-Zâde", Encyclopedia of Islam, Leiden 1983, c.II, s.879.

26. Molla kelimesinin aslı "*men lâ nazıra leh*" (=dengi, eşi olmayan kimsesi) tabirinin zamanla kısıltılması ile meydana gelmiştir. İlk önceleri "*munla*" veya "*Monla*" şeklinde tabir edilirken, sonraları "*Molla*" şeklinde söylenegelmiştir. (Müstakim-Zâde, *Mecellestü'l-Ensâb*, v.410/a). Önceleri mevleviyet payesini ihraz eden ulema hakkında kullanılan bu ifade, daha sonra ilmi ve içtimai mevki yüksek olanlar hakkında kullanıldı. Osmanlılarda birinci sınıf kadrlara da "*Molla*" denilirdi. Müderrislerle, yaşla kimselce, medrese talebelerini isimleriyle çağırılmazlar "*Molla*" diye hitap ederlerdi. (Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (MEB Yayınları) İstanbul 1971, c.II, s.549).

27. Müstakim-Zâde, *Devhata'l-Mejâyib*, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1980, s.3; Mecdî Efendi, *Şakayık* c.I, s.47; Hüseyin Hüsameddin, "Molla Fenari", Türk Tarih Encümeni Mecmuası, İstanbul 1926, s.95; ez-Zirikli, Hayreddin, *el-A'lam*, Kahire 1376, c.VI, s. 342; GAL, Leiden 1949, c. II, s. 303.

28. Hüseyin Hüsameddin, a.g.m., s. 329.

29. İsmail Belig-i Busevî, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Daniğerân-ı Nadi-redân*, (Vilayet Matbaası) İstanbul 1302, s. 239.

30. Mâjân Cumbur, "İlk Türk Şeyhülislamı Molla Fenari", Türk Yurdu, Ankara 1960 (Nisan), c.II, Sayı 283, s. 283, s.17; Mecdî Efendi, *Şakayık*, c.I, s.49.

31. Mecdî Efendi, aynı yer; Ertan, a.g.m., s.61.

32. Mecdî, aynı yer.

haniye Müderrisi, *Kara Hoca* lakâbıyla meşhur Alaaddin Esved (Ö. 795/1393)'den ders aldığını görüyoruz³³.

Daha önce de zikrettiğimiz gibi, Orhan Gazi (1287/1362) İznik'i fet-hedince orada bulunan eski bir manastırı medreseyle çevirmiş³⁴ ve başına devrin ünlü alimi Davûd-ı Kayserî (Ö. 751/1350)'yi getirmişti. Bu zat İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine yazdığı bir şerhte vahdet-i vücûd telakkisi-ni müdafaa etmiş ve hatta bu şerh sebebiyledir ki, tasavvuf Osmanlı ülke-sinde kolaylıkla yayılmış kabul görmüştür³⁵.

Diğer taraftan aynı medresenin ikinci müderrisi Taceddin Kürdi (Ö. 1397) hoca getirilmişti³⁶. İşte, Molla Fenarî devrinin ileri gelen bu bilgini-nin yanında yaklaşık üç yıl kalarak ondan ders almıştır³⁷. Amasya'da o devrin ünlü bilginlerinden Fahreddin Razî'nin torunu Cemaleddin Aksa-rayî (Ö. 790/1388)'den ders aldı³⁸. Ayrıca Mısır'da devrin ünlü âlimi Ek-meleddin Muhammed el-Babertî (Ö. 786/1384)'nin yanında birkaç yıl ka-larak kendisinden istifade etti³⁹. Kahire'de yalnız Babertî'den değil, diğer bazı ulemâdan da ders almıştır. Buraya kadar Molla Fenarî'nin tahsil ha-yatını ve yetişmesini kısaca anlatmaya çalıştık. Devrinin bu güçlü ilim merkezlerinde yetişen Molla Fenarî, bundan böyle hayatının sonuna kadar önemli şahsiyetler yetiştirecek, kendi döneminin dinî, ilmî ve siyasî hayatına damgasını vuracaktır.

Molla Fenarî ikinci defa, Karaman'dan dönüşünde, I. Çelebi Meh-met (1413-1421) devrinde tekrar kadı tayin edilmiştir. Molla Fenarî kadı-lık görevini yürütürken, diğer taraftan Manastır Medresesinde müderrislik yapıyordu. Molla Fenarî, müderrisliği esnasında Muhyiddin Kafiyeci (Ö. 879/1474), İbn-i Hacer el-Askalanî (Ö. 853/1449), Molla Yeğân (Ö. 878/1473) gibi kendi dönemlerinin en büyük ilim otoriteleri olacak âlimleri yetiştirmiştir.

33. Hoca Sadeddin, *Tâcu'l-Tevârîh*, (Tab'hane-i Amire) İstanbul 1279, c.II, s. 410; Taş-köprü-Zâde, Ahmed İsmâilîddin, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, ter. Mehmed Kemâleddin, (İkdam Matbaası) İstanbul 1313, s. 572; Mecdî, Şakayık, c.I, s. 39; Beliğ, a.g.e., s. 240; Müstakim-Zâde, *Devhatü'l-Mejayîh*, s.3, el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muham-med b. Abdülhay, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcümü'l-Hanefiyye*, (Matbaatü's-Saade) İstanbul 1324, s. 166; Şamseddin Samî, *Kamusul-Allâm*, (Mihran Matbaası), İstanbul 1314, c.V, s.3436; Cünbur, a.g.m., s.17; Ertan, a.g.m., s.61.

34. Aşıkpaşa-Zâde, a.g.e., s.46.

35. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s.2.

36. All, *Künhü'l-Ahbâr*, c.V, s.56.

37. Çoruh, a.g.m., s. 44.

38. Suyutî, Celâleddin, *Buğyetsü'l-Vudât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühûr*, Kahire 1965, c. II, s. 98; Hoca Sadeddin, *Tâcu'l-Tevârîh*, c.II, s. 411; Taşköprü-Zâde, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, s.572; Mecdî, a.g.e., c.I, s.47; All, *Künhü'l-Ahbâr*, c.V, s.108; Ni-sancı-Zâde, *Mir'at-ı Kainat*, s.326; Müstakim-Zâde, *Devhatü'l-Mejayîh*, s.3; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.166; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, c.VI, s.355; Şamseddin Samî, *Kamusul-Allâm*, (Mihran Matbaası) İstanbul 1314, c.V, s.3436.

39. Hoca Sadeddin, *Tâ'cü'tevârîh*, c.II, s.411; Mecdî, *Şakayık*, c.I, s.47; All, *Künhü'l-Ahbâr*, c.V, s.108; Beliğ, *Güldeste*, s.240.

Molla Fenarî'nin medresede hoca iken, getirdiği yeniliklerden biri de, tatil günlerini artırmış olmasıdır. O dönemde Osmanlı topraklarında Sadeddin Taftazanî (Ö. 782/1390)'nin yazdığı eserler yayılmaya ve medreselerde okutulmaya başlamıştı⁴⁰. Molla Fenarî zamanında tahsil erbabının tatilleri cuma ve salı olarak iki gündü. Bu iki gün, o günün şartlarında daha yeni te'lif edilen eserleri öğrenciler kendileri yazarak çoğalttıkları için, yetmiyordu. Yazmak okumaktan çok vakit alıyordu. Okumak için eserlerin elde yazılı olması şarttı. Bütün bu durumları bilen Molla Fenarî, pazartesi gününü de tatil ederek talebelerin eserleri daha rahat istinsah etmeleri için zaman tanımış oldu⁴¹.

Molla Fenarî, bir ara hac dönüşünde Mısır'a ziyaret için uğramıştı. Mısır'dan Anadolu'ya döndüğünde yetmiş yaşını geçmiş, ihtiyarlık dönemine girmişti. Onun bu ihtiyarlığı gençliğinden daha güzeldi. Aynı zamanda, vaktiyle Karamanoğlu Mehmet Bey'in verdiği yevmiyelerden tasarruf ettiği paralarla ve Mısır Sultanı Müeyyed'in hediyeleriyle oldukça zengin olmuştu. Öyleki bir defada yanında 150 bin akça bulundurduğunu rivayet edilir⁴². Yine Molla Fenarî, Mısır'daki tahsil hayatını bitirip Anadolu'ya döndüğünde, ticaretle meşgul olmuştu. Molla Fenarî kazzazlık (=ipekçilik) yapardı⁴³. Kendisi müderrislikten elde ettiği servete rağmen, kendi yiyeceği ve içeceği için helal mal elde ettiğini ve bu nedenle kazzazlık yaptığını zaman zaman ifade ederdi⁴⁴. Bu şekilde zengin olmasına rağmen oldukça müevazî giyinirdi⁴⁵. Bursa'nın büyük zenginleri arasına girmiş, muhtelif çiftlikleri satın almış ve bunlara işsiz güçsüz fakirleri yerleştirerek büyük bir muvaffakiyetle işletmişti⁴⁶.

Diğer taraftan Molla Fenarî, Osmanlı Devletinin ilk resmî Şeyhülislâmı olması yönüyle de dikkat çekicidir. Osmanlılar Devletinin kurulmasıyla birlikte Şeyhülislâm ünvanıyla birçok zatlara varlığı anlaşılmaktadır⁴⁷. Ancak bu, sadece Şeyhülislâm denilen şahsın ilmi üstünlüğünü ifade eden bir ünvanıdır. Osmanlı tarihinde devlet tarafından yetkili olarak ilk resmî statüyü taşıyan, Şeyhülislâm, bilginimiz Molla Fenarîdir. Zira bu eserde şöyle kaydedilir: "Sultan II. Murat 828/1425 senesinde Bursa'ya gitti. Bu yıl Sultan Murad İsfendiyar Beyi'nin kızı ile evlendi. Yine bu yılda, Allah'ın lütfu ile çok büyümüş ve genişlemiş olan Osmanlı Devleti'nin işleri çoğaldığı için, bütün ulemâya merci olmak üzere bir Şeyhülislâm tayinine lüzum görüldü. Asrın en büyük alimi olan Molla Fenarî

40. Mecdî, a.g.e., c.I, s.51.

41. Hoca Sadeddin, a.g.e., c.II, s.414; Ahmet Cevdet, a.g.e., s.357.

42. Mecdî, a.g.e., c.I, s. 48; Ali, a.g.e., c.V, s.108; Nişancı-Zâde, *Mir'at-ı Kainât*, s.326.

43. Ahmed Cevdet, a.g.e., c.VI, s.36.

44. Mecdî, a.g.e., c.VI, s.50.

45. Aynı yer.

46. Ziya Şakir, *Osmanlı Devletinin İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenarî* (İsmail Akgün Matbaası) İstanbul 1951, s.25.

47. Pakalın, a.g.e., c.III, c.348; Ahmed Refik, *İlmiye Salmânesi*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1324, s.308.

Şeyhülislâm tayin edildi. İşte Osmanlı Devletinin birinci Şeyhülislâmı olur⁴⁸. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Osmanlı tarihinde ilk resmî Şeyhülislâm Molla Fenarî'dir. Yine ilmiye salnamesinde *Meşhat-ı İslâmiye Tarihçesi*= Şeyhülislâmlık Tarihçesi'ni yazan araştırmacı, çoğunlukla tarihi kaynakların Osmanlıda ilk Şeyhülislâm olarak Molla Fenarî'nin kaydedilegeldiğine dayanarak, Molla Fenarî'yi birinci sırada yazdığını zikreder⁴⁹. Bütün kaynaklar ve Molla Fenarî hakkındaki eserler, Molla Fenarî'nin ilk Türk-Osmanlı Şeyhülislâm'ı olduğu konusundaki görüş birliğine varmaktadırlar⁵⁰.

Molla Fenarî, oğlu Muhammed Şah'ın 832/1425-26 yılında vefatı üzerine, üzüntüsünden gözleri görmez olmuş, sonra da şifa bulmuştu. Molla Fenarî Allah'ın gözlerine verdiği şifaya şükür olarak ikinci defa 833/1429 yılında Antakya-Şam yoluyla Hicaz'a giderek hacce gitmiştir. Hacını eda ettikten sonra da tekrar Mısır'a uğramış, ülimleriyle ilmi mübâhaselerde bulunmuş, daha sonra da Anadolu'ya dönmüştür⁵¹.

Molla Fenarî Hac'an döndükten sonra devlet adamlarının ve halkın büyük iltifatına mazhar oldu. Oğlu Yusuf Balı Çelebi 834/1430 tarihinde Bursa kadılığına getirilerek⁵² Molla Fenarî taltif edilmiş oldu. Bundan sonra Molla Fenarî, kendini ibadet ve taata hasretti. Ancak halkın kendisini görmek isteği, gerek evinde, gerekse Cuma namazına giderken kalabalıklar oluşturmaları, adeta huzurunu bozacak dereceye varmıştı⁵³. Molla Fenarî, bu esnada yaklaşık 83 yaşlarındadır. Molla Fenarî bu sırada iyice yaşlanmış, artık ömrünün sonuna yaklaşmıştı. Bu arada bir cami ve medrese inşa ettirmişti⁵⁴. Netice olarak, Molla Fenarî, Recep 834/Mart-Nisan 1431'de Bursa'da vefat eder⁵⁵.

48. Ahmed Cevdet Paşa, c.VI, s.412.

49. Ahmet Refik, *İlmiye Salnamesi*, "Muhammed Şemseddin Fenarî Efendi", s.322, Dipnot. 2.

50. Müstakim-Zâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, s.3; Hakkı Aydın, *İslam Hukuku ve Molla Fenarî*, (İşaret Yayınları) İstanbul 1991, s.45; Çoruh, a.g.m., s.41; Şakir, a.g.e., s.38; Cumbur, a.g.m., s.17; Pâkalın, a.g.e., c.III, s.349; Ertan, a.g.m., s.63; Mehmet Ali Aynî, *Hacı Bayram-ı Veli*, (Evkaf-ı İslâmiye Matbaası) İstanbul 1343, s. 51; Baykal, a.g.e., s.78; Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., c.I, s.314; Abdülkâdir Altınsoy, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972, s.1; Walsh, "Fenârî-Zâde", E.I, c.II, s. 879; İsmail Hamî Danişment, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, (Türkiye Basımevi), İstanbul 1942, I, s.110; Hüseyin Hüsameddin, a.g.m., s. 156.

51. İbn-i Hacer, *Enbâü'l-Gumr*, c.VIII, s. 244; Müstakim-Zâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, s.5; el-Leknevi, *Fevâidü'l-Behiyye*, s.166.

52. Hüseyin Hüsameddin, a.g.m., s. 154.

53. Mecdi, a.g.e., c.I, ss. 47-49; Müstakim-Zâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, s.5; *İlmiye Salnamesi*, ss. 322-323.

54. Müstakim-Zâde, a.g.e., s.5.

55. Suyutî, *Buğyetu'l-Vudr*, c.II, s.97; Abdülhayy bin İmad, *Şezeretü'z-Zehab fî Ahbâr men Zehab*, (Mektebetü'l-Kutsî) Kahire 1350/51, c.VII, s. 209; Müstakim-Zâde, a.g.e., s.5; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Arifin*, c.II, s.188; Şemseddin Samî, *Kamusu'l-A'lâm*, c.V, s. 3437; Hariri-Zâde, Muhammed Kemaleddin, *Tibyaru*

Molla Fenarî'nin ilmi kişiliğine gelince, Molla Fenarî, ilk tahsilini babası Muhammed bin Hamza'dan görür⁵⁶. Sadreddin Konevî (Ö. 674/1274)'nin *Miftahü'l-Gayb* adlı eserini babasından okur⁵⁷. Daha sonra da bu esere bir şerh yazar⁵⁸. Molla Fenarî'nin daha genç yaşta böylesine yoğun tasavvufî-felsefî bir eseri okuması onun, arapça'ya erken yaşta vakıf olduğunu ve bu eseri anlayacak kültür ve bilgi birikimine sahip bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Molla Fenarî'nin arapçayı çok iyi bildiğini ve bununla birlikte bedîî, meanî gibi edebî ilimlere de ileri derecede vakıf olduğunu anlıyoruz⁵⁹. Molla Fenarî gençliğinde Anadolu medreselerinde tahsille yetinmeyip arapçasını, dolayısıyla ilmi kapatsitesini genişletmek için Mısır'a gittiğini görüyoruz⁶⁰. Yaklaşık dört yıl Mısır'da kalan Molla Fenarî, şer'î ilimlerde epeyce söz sahibi olmuş ve arapçasını ilerletmiştir. Kendisi Türk olmasına rağmen eserlerini arap dilinde yazmıştır. Ayrıca, araştırmalarımız çerçevesinde Molla Fenarî'nin Türkçe eserine rastlayamadık. Yazdığı Arapça eserlerde sağlam ve seviyeli bir ifade kullandığı hemen kendini belli eder. Cümlelerinde Arapça gramerine aykırı bir ifade olmadığı gibi, herhangi bir ifade bozukluğu da göze çarpmamaktadır. Kullandığı cümleler kastettiği manayı ifade edebilecek bir tarzdadır⁶¹.

Bizim tebliğ konumuz, Molla Fenarî'nin vahdet-i vücûd ve diğer bir ifadeyle tasavvufî yönünü oluşturduğu için genelde bu mevzuları içeren eserlerini kaynak olarak kullandık⁶². Bu nedenle de, bilindiği üzere vahdet-i vücûd gibi oldukça felsefî yoğunluğu ağır olan bir konuyu arap dilinde ele almanın ne kadar zor olacağı ortadadır. Böylesine kompleks bir konuyu oldukça ustaca ele alan Molla Fenarî'nin Arap lisanına olan vukufyeti de böylece anlaşılabilir olur.

Molla Fenarî'nin ilmi yönü, hakkında tabakat kitaplarının birinde şöyle bahsedilir: "O, IX.H/XIV. M. asrın başında zamanının en büyük dört bilgininden biridir. Bunlardan; Siraceddin İbn-i Mulakkan (Ö. 804/

Vesâilü'l-Hakayık fî Beyân-ı Selâsilü'l-Tarâik, Süleymaniye (ktb İbrahim Efendi), no: 430, v.97/b; Zirikî, *El-u'lâm*, c.VI, s. 342; Kehhale, Ö. Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, (Matbuatü'l-Terakkî) Dimaşk, c.IX, s. 272; Bursalı M. Tahir, a.g.g.e., c., s. 309; Danişment, *İOTK*, c.I, s. 110; Brill, E.J., *GAL*, c.II, s. 303; Çoruh, a.g.m., s. 52; Ertan, a.g.m., s.61; Walsh, "*Fenârî-Zâde*", E.I., c.II, s. 879; Aksu, a.g.e., s.2.

56. Meodi, a.g.e., c.I, s.49.

57. Aynı yer, s.26.

58. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, c.II, s. 188; *GAL*, c.II, s.304.

59. Suyutî, *Buğyetü'l-Vüdt*, c.II, s.97; Taşköprü-Zâde, *Mevzââtü'l-Ulâm*, s.572; Abdülhay b. İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, c.VII, s.209.

60. Hoca Sadeddin, *Tâcü'l-Tevârîh*, c.Ik, s.410; Meodi, a.g.e., c.I, s. 49; Ali, *Künhü'l-Ahbâr*, c.V, s.108.

61. Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenarî*, s.105.

62. Molla Fenarî, *Risâle fî Beyân-ı Vahdet-i Vücûd*, Süleymaniye Kütüphanesi (Hüsrev Paşa), no: 751/12; Molla Fenarî, *Risâle fî'l-Tasavvuf*, Süleymaniye Kütüphanesi (Hafîd Efendi), no: 162/4.

1401-1402) hadis ve fıkhıta birçok eser telif etmiş ve bu sahada meşhur olmuştur. İkincisi; Mecduddin Şirazi (Ö. 816/1413) lugat olarak bir kamus yazmış ve bu alanda ileri gitmiştir. Üçüncüsü; Zeyneddin Irakî (Ö. 806/1404) hadis sahasında nakli ilimlerin hemen hemen hepsinde eserler vermiştir. Gerçekten Molla Fenarî, devrinde hiçbir âlimin erişemediği ilmi bir seviyeye yükselmiştir. Klâsik kaynakların hemen hepsinde ondan bahsedilirken, onun "akli ve nakli ilimlere" tam vakıf olduğu kaydedilir⁶³.

Diğer taraftan Molla Fenarî tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerin yaygın olduğu⁶⁴ Mısır'a gitmiştir⁶⁵. Mısır'da da özellikle tefsir, hadis ve fıkhıta ün yapmış Ekmeleddin Babertî (öl. 786/1384)⁶⁶den ders almıştır⁶⁷. Bu sebeple de Molla Fenarî'nin nakilci yönünü Mısır'daki tahsil hayatına bağlıyoruz. Molla Fenarî akli ikimlerde öyle başarılı idi ki; kısa bir günde sabah namazından sonra oturup, yatışıya kadar yazdığı rivayet edilen *İsağoci Şerhi*⁶⁸ yüzyıllarca medreselerde okutulmuştur⁶⁹. Bu şekilde, onun bir gün gibi kısa bir müddette bir eserin şerhini yapması, onun not almada ne kadar seri ve ilmi ihatasının ne kadar geniş olduğunu göstermesi bakımından oldukça büyük bir önem arzeder. Ayrıca bu çalışmalarından dolayı Molla Fenarî, Osmanlı Devletinde yetişen en meşhur mantıkçılar arasına girmiştir⁷⁰. Aristo'yu Anadolu'ya ilk tanıtan odur. Ayrıca Molla Fenarî, bugün elimizde matbu olarak bulunan *Fusulu'l-Bedayi' fi Usuli'ş-Şerayi*⁷¹ adlı usulu fıkha ait eserini 30 yılda tamamlamıştır⁷². Böylesine önemli bir konuda onun uzun yıllarını harcaması onun ilmi istikrarını göstermesi açısından oldukça mühimdir. Bundan başka bu eser üzerinde ülkemizde bir de doktora çalışması yapılmıştır⁷³. Akli ilimlerde söz sahibi olduğu gibi, görüleceği üzere Molla Fenarî'nin İslâm Hukuku ve özellikle de Metodoloji (Usul-ı Fıkıh) konusunda derin bir bilgisi vardı. Molla Fenarî'nin çağdaşı İbnu'l-Bezzâz (Ö. 827/1424) diye meşhur Hafızuddin Muhammed b. Muhammed el-Kerderî Anadolu'ya gelmiş,

63. Hoca Sadeddin, *Tâcü'l-Tevârîh*, c.II, s.410; Nişancı-Zâde, *Mir'ât-ı Kâinâtı*, s.326; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Bedei ve'l-Medâd*, Matbaa-i Amire) İstanbul 1288, s.238; Şemseddin Samî, *Kamûsü'l-A'lâm*, c.V, s.3436.

64. Uzuncarşılıb, *Osmanlı Tarihi*, c.I, s.520.

65. Hoca Sadeddin, *Tâcü'l-Tevârîh*, c.II, s.410; Mecdi, a.g.e., c.I, s.49.

66. Ömer Nasuhî Bilmen, *İstihlâh-ı Fikhiyye Kamusu*, (Bilmen Yayınları) İstanbul, c.I, ss. 360-361.

67. Aynı yer.

68. Bkz. Molla Fenarî, *el-Fevâidü'l-Fenârîyye fi Şerhi'r-Risâleti'l-eslriyye fi'l-Mantık*, İstanbul 1306.

69. Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, c.II, s.31.

70. Zeki Velidî Toğan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, (İÜEF Yayınları) İstanbul 1970, s. 374; Çoruh, a.g.m., s. 45.

71. Bkz. Molla Fenarî, *Fusulu'l-Bedayi' fi Usuli'ş-Şerayi*, İstanbul 1289, c.I-II; Katib Celebi, *Keşfü'z-Zamân*, nşr. R. Bilge-Ş. Yalıtıkaya, İstanbul 1971, c.II, s. 1267.

72. Suyutî, *Biğyetü'l-Vudû*, c.II, s. 98; Taşköprü-Zâde, *Mevzûâtü'l-Ülüm*, s.573; Mecdi, *Şakayık*, c.I, s. 48; Nişancı-Zâde, *Mir'ât-ı Kâinâtı*, s.326; Abdülhay b. İmad, *Şecerâtü'z-Zehab*, c.VIII, s. 209; Müstakim-Zâde, *Devhatü'l-Megâyih*, s.4; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.167.

73. Bkz. Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenarî* (İşaret Yayınları) İstanbul 1991.

Molla Fenarî ile fıkıh sahasında münazara yapmış, Molla Fenarî'nin usûl-ı fıkıhta, kendisinin furû-ı fıkıhta üstün olduğunu itiraf etmiştir⁷⁴.

Molla Fenarî, sadece dinî ilimlerde değil, akli, felsefî ilimler alanında eserler te'lif ederek, bu sahada da üstünlüğünü ortaya koymuştur. Özetle Molla Fenarî, tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf, mantık, arap dili ve edebiyatı, felsefe gibi bir çok sahada eşsiz eserler vermiş, Müslüman-Türk âlemindeki haklı yerini almıştır. Yaptığımız bu araştırma esnasında bu gibi çalışmalara benzer, Molla Fenarî'nin diğer yönlerini ele alacak birçok çalışma yapabileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yine Molla Fenarî, Mısır'a ziyaret için gittiğinde Mısır âlimleriyle ilmî münazaralar yapmış ve onlar Molla Fenarî'nin ilmî üstünlüğünü kabul etmişlerdir⁷⁵. Molla Fenarî, devrinin en büyük dimağlarından birisidir. Onun lügatinde unutmak diye birşey yoktur. Manastır Medresesindeki hocalığı sırasındaki öğrencileri arasında bulunan Kadızade-i Rumî (Ö. 815/1412)'ye "Semerkand'a git; Orada matematik, astronomi hocaları var" diye tenbihde bulunduğuna göre, Anadolu'ya gelmeden önce oradaki ilim dünyasından haberdardı. Belki de matematik, astronomi bilgisini Semerkant'tan almıştı. Kadızade-i Rumî'ye tesir edip, Semerkant'a gitmesi yolundaki teşvikleri Ali Kuşçu gibi büyük bir matematik ve astronomi bilgininin yetişmesini sağlamıştı⁷⁶.

Yaklaşık 785/1383 tarihinde tahsilini tamamladıktan sonra Anadolu'ya dönen Molla Fenarî hayatının sonuna kadar ders vermiş, medresede hocalık yapmış, bu arada Muhyiddin Kafiyeci (Ö. 846/1442) gibi asırlarının en meşhur âlimleri olmuş, çeşitli sahalarda eserler vermiş ilim adamlarını yetiştirmiştir. Ayrıca, o devrinin ünlü simlarından Muhammed el-Buhari (Ö. 833/1430) ki: Emir Sultan diye meşhur bu zata *Miftahü'l-Gayb*'i okutmuştur⁷⁷. Çağdaşı Emir Sultan ile oldukça iyi ilişkiler içerisine girmiş, kendisiyle iyi bir dostluk kurmuştur⁷⁸. Yine Emir Sultan'ın Yıldırım Bayezid'in kızı Hündî Sultan'la evlenmesinde katkısı olmuş, nikahlarını kıymıştır⁷⁹.

Molla Fenarî, yalnızca talebe yetiştirmekle kalmamış, medresenin yönetimle ilgili işleriyle de meşgul olmuştur. Müderrisliğinin yanında kadılık da yaptığı için, dolayısıyla devlet yönetiminde de etkisi oluyordu. Medresede tatil günlerini ikiden üçe çıkarmış. Dönemin talebelerini öğrenimle ilgili bir problemlerini çözmüştür⁸⁰.

74. Hoca Sadeddin, *Tâcu'l-Tevarih*, c.II, s. 415.

75. Suyufî, a.g.e., c.II, s. 98; Mecdi, a.g.e., c.I, s. 48; Abdülhay b. İmâd, a.g.e., s.209; Müstakim-Zâde, a.g.e., s.4; Ahmet Cevdet, *Kıssat-ı Enbiyâ*, c.VI, s.356; el-Leknevi, a.g.e., s.167.

76. Çoruh, a.g.m., s. 43.

77. Mecdi, *Şakayık*, c.I, s.76; Ahmet Cevdet, a.g.e., c.VI, s. 317.

78. Şinasi Çoruh, *Emir Sultan*, (Tercüman 1001 Temel Eser Serisi), Tarihsiz, s. 108.

79. Aynı eser, ss. 132-140.

80. Hoca Sadeddin, *Tâcu'l-Tevarih*, c.II, s.414; Ahmet Cevdet, a.g.e., s.357.

Bütün bunların yanında, zamanının sayılı zenginleri arasına giren Molla Fenari sadece medrese işleriyle meşgul olmamış, Bursa'da kabrinin bulunduğu caminin üst sokağında bir de medrese yaptırmıştır. Bugün bir duvarının parçasından başka birşey kalmamıştır⁸¹. Molla Fenari vefat ettikten sonra özel kütüphanesinden çıkan kitapların sayısı 10 bin adettir⁸². Ayrıca Molla Fenari, not aldığı bir çok eseri birçok vazifeyi bir arada sürdürmesi nedeniyle kaleme alamamıştır. Molla Fenari bütün bu çalışmalarının sonucu olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk Türk Şeyhülislamı olma payesini elde etmiştir⁸³.

Bütün bu bilgilerden şöyle bir netice çıkarabiliriz: Gördüğümüz gibi Molla Fenari zamanının en büyük alimi, akli ve nakli ilimlerin hemen hemen her dalında başarılı eserler vermiş bir Türk bilginidir. Hal böyle olunca, tasavvuf, önce ilmi yönden ele alınır, din-tasavvuf ilişkisi ilmin muhakemesiyle değerlendirilirse, ortaya sağlıklı bir tasavvuf anlayışı çıkar. Tasavvuf tarihi boyunca göze çarpan yanlışlıkların ve eksik tasavvufi anlayıştan kaynaklanan birçok siyasi ve içtimai olayların kaynağında sanırız, bu yanlış anlayış yatmaktadır. Netice olarak diyebiliriz ki: Günümüzde değişik boyutlarıyla içtimai bir realite şeklinde mevcut olan tasavvufi zihniyetin ve anlayışın zemin olarak, din ve ilim temellerine oturtulması şarttır. Ve günümüzde yapılan en büyük hatalardan biri de tasavvuf söz konusu olunca kişilerin dine göre değil dinin kişilere göre yargılanması meselesidir. Bu konuda yapılacak tek şey tasavvuf, din ağırlık merkezi yapılarak, tasavvufun kendi mantalitesi çerçevesinde rasyonel bir biçimde değerlendirilecek ve netice olarak, tarihte üstlendiği sosyal ve dini misyonunu sağlıklı bir şekilde üstlenmeye devam edecektir. Biz bunu böyle algılayıp, uyguladığımız zaman toplumu yanlış ve sağlıklı tasavvuf anlayışından da kurtarmış oluruz.

Burada ele almamız zorunlu hale gelen konulardan biri de; Molla Fenari gibi akli ilimlerde zirveye ulaşmış, Aristo mantığını Osmanlı Medrese Sistemi'ne yerleştirmiş, bir diğer ifadeyle Osmanlı medrese sisteminin kurucusu sayılabilecek bir şahsın, tasavvuf gibi felsefi yönüyle akılcılık kadar, pratik yönüyle sezgiye dayalı bir konuda uzlaşma halinde olmasının tahlili meselesidir. Günümüzdeki ilmi zihniyetin, akılcılık ve nakilcilik gibi net çizgilerle ayrılarak, tasnife gidildiğini görüyoruz ki; bu ayrımı kabul etmek ilmi yönden oldukça hatalı görünmektedir. Sebebine gelince, evvela Molla Fenari ve ondan önce yaşamış Gazzali (ö. 505/1111), Mevlana (ö. 672/1273), Sadreddin Konevi (ö. 673/1274), Davud-ı Kayseri (ö. 751/1350) gibi, tasavvuf tarihinde seçkin bir yer edinmiş bilginlerin biyografileri incelendiği zaman, nakle dayalı bir anlayışa sahip

81. Cahit Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 573; Baykal, *Bursa ve Anıtları*, s. 78; Hoca Sadeddin, *Tâcu'l-Tevârîh*, c.II, s.414.

82. Ahmet Cevdet, a.g.e., s. 357; Şemseddin Sami, *Kamusu'l-Alam*, c.V, s.3437.

83. Müstakim-Zâde, *Devhatü'l-Mezayîh*, s.3; Ahmet Refik Bey, *İlmiye Salihnesi*, s.282.

olduklarını, akla da gerekli değeri verdiklerini görüyoruz. Bu herkes tarafından kabul edilen bir hakikattir. Ancak şunu söyleyelim aklı kullanma şekilleri, verdikleri değerın boyutu tabi ki tartışılabilir.

Anlaşıldığı gibi, Molla Fenarî bizim bu görüşümüzü doğrulayacak en önemli prototip ilim adamlarından birisidir. Molla Fenarî hayatı boyunca ilim ve siyasetle meşgul olmuş, kendini tasavvufta da söz sahibi yapacak eserler meydana getirmiştir. Molla Fenarî babası Hamza Efendi'den Ekberîye, Abdullatif el-Kudsî'den Zeyniyye, Şeyh Hâmid Kayserî'den Halvetiye tarikatının prensiplerini öğrenmiştir.

II. MOLLA FENARÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

Türk-İslâm düşüncesi gözönünde tutulduğu zaman, bilhassa miladî XVI. asır ortalarına kadar "entellektüel tasavvuf ve ilim çevrelerinde" İbn Arabî'nin benimsendiğini, Osmanlı topraklarında yetişen büyük âlim ve mutasavvıfların aynı düşünceleri ifade eden eserler te'lif ettiklerini görüyoruz. Bunlar arasında İbn Arabî'nin kendi talebesi Sadreddin Konevî'den başka, Davûd-ı Kayserî (Ö. 751/1350 gibi Fusûs şarihlerini, Molla Fenarî ve İbn-i Kemâl (Ö. 940/1533) gibi alim mutasavvıfları zikredebiliriz⁸⁴.

İşte böylece Osmanlılarda sünnî ulemâ arasında tasavvuf, özellikle de Vahdet-i Vücûd kabul görmüştür. Davûd-ı Kayserî'den sonra Osmanlılarda bu anlayışın kabul görmesinde ve tanınmasında hiç şüphe yok ki; en büyük rol Molla Fenarî'ye aittir⁸⁵. Hayatı bölümünde de belirtmeye çalıştığımız gibi, Molla Fenarî'nin babasının hocası Sadreddin Konevî'nin talebesi idi. Buradaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, İbn Arabî'den Molla Fenarî'ye kadar bu konuda bir çeşit ilmi bir silsilenin varlığını görüyoruz.

Hemen herkesce *Varlığın Birliği* veya *Vahdet-i Vücûd* adıyla bilinen bu mesele hakkında Molla Fenarî'nin fikirlerine geçmeden önce, onun Varlık (Vücud) a nasıl bir anlam yüklediğini açıklamak istiyoruz. Molla Fenarî vücudu; *zatiyla mevcud* olan *zâtın hakikati* şeklinde tanımlar⁸⁶. Görüldüğü gibi, Molla Fenarî'nin ontolojisi ve varlık felsefesi zâtçı, özeli bir felsefedir. Gerçek varlık yani Allah *Öz=ez-Zât*'tır. Ayrıca ona göre zatiyla mevcud olan vücudun hakikati gözönüne alındığında O tek-tir⁸⁷. Bu nedenle bütün sınırlı varlıkların kaynağı olarak bir mutlak varlık olmalıdır. Fenarî'ye göre hakikati birdir ve bir birliktir. Diğer bir deyişle *varlık birliktir* sözü bir ve aynı gerçeği ifade eder.

84. Tahranlı, "Fusûs'ı-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile alakalı Bazı Meseleler" (Fusûs'ı-Hikem Şerhi İçinde Makale), c.1, ss.31-32.

85. İnalçık, *The Ottoman Empire*, ss. 199-200.

Buradan da anlaşılacağı üzere, bütün varlıkların gerçek kaynağı, varlığı zatıyla aynı olan varlık, Allah'tır. Bir diğer eserinde de Molla Fenari, *Allah zât'ın adidir*⁸⁶ ifadesiyle vahdet-i vücûd sisteminin mihrine zât anlayışını oturtur. Molla Fenari zât ile vücûdu ayırmış, onların ayrı şeyler olduğunu ifade etmiştir. Yine varlıkların taayyünatını ve varlık âleminde ortaya çıkışlarını "Hakkın vücûduyla mahiyet(öz)'inin birleşmesine" bağlamıştır⁸⁷. Kısaca Molla Fenari, Allah'ın zâtıyla vücûdunu ayrı ayrı mütalaa etmiştir. Özetle, Molla Fenari zât ile vücûdun ayrı olduğunu ifade etmiş, sistemini Allah'ın zâtının birliği üzerine oturtmuştur.

Molla Fenari'ye vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde A'yân-ı Sabite'ye özel bir yer verir. Molla Fenari, bu konuda yazdığı risâlesinde bunu bir şiirle anlatmaya çalışır. Bu şiirden anlaşıldığı üzere, o genellikle mutasavvıfların eskiden beri kullanageldikleri allegorik (benzetmeli) bir anlatım kullanılır⁸⁸.

Molla Fenari, A'yân-ı Sabite'yi "Allah'ın ilmindeki hakikatlar" olarak ifade eder. Ona göre A'yân-ı Sabite denen bu hakikatlar Hakkın ezeli ilminde, O'nun eşyayı taayyün etme keyfiyatıdır⁸⁹. Molla Fenari'ye göre bu hakikatlar, gayri mec'ul (=yaratılmamış) ve ezeldir⁹⁰. Çünkü bu keyfiyyet Hak'kın işleri ve sıfatlarıdır. İlahî mertebelerden olduğu için *Ca'l* (=yaratma) ile tavsif edilemez⁹¹. Diğer taraftan buna paralel olarak, İbn Arabî de bu mahiyet ve suretleri gayr-i mec'ul kabul etmektedir⁹². Ayrıca Molla Fenari burada A'yân-ı Sabite olarak nitelenen şeylerin, bilgi açısından ezeli olduğunu söyler. Eğer bunun terzine bu bilginin hadis olduğu kabul edilirse, Molla Fenari, bu hakikatlerin mec'ul kabul edildiği takdirde, Allah'ın Zatının hadis şeyler için mahal olacağını söyler ki; bu da mümkün değildir. Molla Fenari *Ca'l* (=yaratmanın), vücûdun mahiyetlere izafetinden ibaret olduğunu bildirir. Bu mahiyetler ise, kendilerine vücûdun izafetinden önce ve gayr-i mec'ul olarak sabittirler⁹³. Burdan anlaşılan şudur ki: Molla Fenari'ye göre A'yân-ı Sabite'de bulunan suretler ve mahiyetler sonradan yaratılmamıştır. Fenari'nin kendi ifadesiyle *gayr-i mec'ul* durlar.

86. Molla Fenari, *Risâle fi Beyân-ı Vahdeti'l-Vücûd*, Süleymaniye Ktb. (Hüsrev Paşa Böl.) no: 751/12, 80/a (4).

87. Aynı yer.

88. Molla Fenari, *Risâle fi'l-Tasavvuf*, Süleymaniye Ktb. (Hafid Efendi Böl.), no: 162/4 vr. 101/a (19).

89. Molla Fenari, *Risâle fi'l-Tasavvuf*, vr. 100/a (3-4).

90. Molla Fenari, a.g.y., vr. 101/b (4).

91. Aynı yer.

92. Aynı yer.

93. Aynı yer.

94. A. Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. M. Tahralı-S. Eraydın, c.I, s. 118.

95. Molla Fenari, a.g.y., vr. 101/b (4).

Şu halde sistemi bütünüyle kavramaya çalışırken Molla Fenari'nin *mahiyet ve hakikat*'i birbirinin yerine ve sinonim olarak kullandığını bilmemiz gerekmektedir. Bu şekilde Molla Fenari'nin A'yân-i Sabite'yi izah ederken kullandığı felsefî terimlerin anlamlarını netleştirdikten sonra, Molla Fenari'nin meseleyi şu şekilde sonuçlandırdığını ifade edelim. O, özetle: A'yân-ı Sabite'yi "Hakkın ezeli ilmindeki eşyâyı taayyün etme keyfiyatı" olarak tanımlamaktadır⁹⁶.

Yaratılış meselesine gelince, bu meselenin en önemli noktası madde-nin önceden varolup-olmaması meselesidir. Bu durumda karşımıza şu görüşler çıkmaktadır. Bir kısım felsefeciler maddenin önceliğini kabul etmişlerdir. Bu görüşe göre: şeyet madde önceden varsa, Allah'ın işi o adde ile kainatı inşa etmekten ibaret olur. O halde Allah, âlemin sadece bir yapıcısı olur. Felsefe tarihinde özellikle Aristo bu görüşü kabul etmektedir. O madde ile sureti önceden mevcut kabul eder⁹⁷.

Molla Fenari, varlıkların varlık sahasına çıkmasını ontolojik açıdan diğer mutasavvıflar gibi mertebeler anlayışıyla izah etmeye çalışır. Yani A'yân-i Sabite, diğer bir ifadeyle ilahî bilinçte bulunan varlıkların sûretleri, varlık sahasına çıkarken "*Kün*" emrine muhatab olmaktadır. Molla Fenari, yaratılış konusunu ele alırken mahiyet mefhumuna sinonim olarak *Şey'iyyet* mefhumunu kullanır. Zira mahiyet etimolojik olarak *o-şey-lik* anlamına geldiği gibi, *Şey'iyyet* de hemen hemen aynı anlamda *bir-şey-olmak* anlamına gelmektedir⁹⁸. Molla Fenari bunu şu âyetle delillendirir⁹⁹: "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, sözümler sadece ona ol dememizdir ve hemen olur"¹⁰⁰.

Dikkat edilirse âyette *ol* emrine muhatab olmadan önce bir *şey* mefhumundan bahsedilmektedir. İşte Molla Fenari'nin yaratılış konusundaki en iddialı delili budur. Gerçekten *ol* emrinden önce varolan bir *şey* mefhumundan bahsedilmektedir. Ancak bu *şey'iyyetin* mahiyeti üzerinde durmak gerekir. Bundan bir an önce bahsettiğimiz A'yân-i Sabite meselesiyle irtibatlandırarak olursak, mesele biraz daha anlaşılır hale gelecektir. Yani bu *Şey'iyyet* varlıkların ilahî bilinçteki sûretleridir. Molla Fenari bu fikrini ifade ederken Mu'tezile'nin bu görüşü kabul etmediğini de açıkça ifade eder¹⁰¹.

Molla Fenari'ye göre Allah'ın ilmi, ezeldir¹⁰². Allah varlık mertebelerindeki mahiyetlerin tüm ayrıntılarını huzurî bir ilimle kuşatmıştır¹⁰³.

96. Molla Fenari, a.g.y., vr. 101/b (4).

97. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, (Ötüken Yayınları) İstanbul 1984, s.137; Kâmuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, (Ankara Üniversitesi Yayınları) Ankara 1987, s. 77.

98. Keklik, a.g.e., s. 35.

99. Molla Fenari, a.g.y., s. 35.

100. Nahl Suresi, ayet, 40.

101. Molla Fenari, a.g.y., vr. 101/b (15).

102. Molla Fenari, *Risale fi Beyân-ı Vahdet-i Vücûd*, vr. 81/a (1).

103. Molla Fenari, a.g.y., vr. 81/a (2-3).

Adeta Allah'ın zatındaki ve zatında saklı olan (şey) vasıtasız şekilde onun için hazırır. Ona kapalı veya gizli değildir. O, bunu şu misalle izah etmeye çalışır: "Şüphesiz ki bizlerin zâatlarındaki vicdani işlerimiz hazırır. Şu halde her şeyi kuşatan, ilmen bilen Allah için nasıl kendinde bu bilgiler hazır olmasın."¹⁰⁴ Buradan da anlaşılacağı gibi, Allah'ın ilmi, husulî bilgi sahibi olan insanın bilgisinden farklıdır. Yani insanın bilgisi, önce zihinde hasıl olduktan sonra ortaya çıkan husulî ilimdir¹⁰⁵. Allah'ın bilgisi ise bunun aksine, vasıtasız şekilde hazır olan bilgidir ki, buna tasavvufî terminolojide huzurî ilim¹⁰⁶ denilmektedir.

Molla Fenarî'ye göre varlık âlemindeki mevcudâtın mahiyetlerinin bilgisi ezeldir. Herşeyin mahiyeti Allah'ın zatında bilgi olarak mevcuttur¹⁰⁷. Ayrıca Allahü Teala'nın bütün eşyâ'yı bilmesi ezeldir¹⁰⁸. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Allah'ın ilminin, insanın ilminden en önemli farkı, ezeli ve huzurî olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, bir zaman ifadesi olan *gayb* Allah için değil, insan için geçerlidir. Çünkü Allah tüm zamanları kuşatır.

Molla Fenarî yine aynı şekilde, Allah'ın ilminin husulî bir ilim olmayacağını tartışır ve şöyle der: "Allah'ın eşyâ'yı bilmesi eğer hasıl olan bir ilim şeklinde, yani eşyânın sûretlerinin hasıl olmasına yönelik bir şekilde ise, Allahü Teala'nın Zatının sonsuz suretlere mahal olması gerekir ki bu da mümkün değildir."¹⁰⁹

Özetle: Molla Fenarî, yaşadığı döneme ilmi, fikrî, siyasi yönden damgasını vurmakla kalmamış, yüzyıllarca Osmanlı medreselerinde okutulacak eserler te'lif etmiş eserleriyle ve fikirleriyle günümüze kadar uzanmış, önemli bir şahsiyet olarak kültür tarihimizdeki yerini korumuş ve korumaya devam edecektir.

104. Molla Fenarî, a.g.y., vr. 81/a (6-7).

105. *Husulî İlim*: Çalışıp kazanma, istidlal ile tahsil olunan ilme husulî ilim denir.

106. *Huzurî İlim*: Delil, bürhan ve kıyasla ihtiyâç göstermeyen ve topluca doğan, yani arınma yolu ile gönüle doğan ilme huzurî ilim denir. Ancak Allah için kullanınca, bunun da ötesinde Allah'ın vasıtasız kendi bilgisi anlamına gelir.

107. Molla Fenarî, a.g.y., vr. 81/a (7).

108. Molla Fenarî, a.g.y., vr. 81/a (9-10).

109. Molla Fenarî, a.g.y., vr. 81/a (10-13).

EBU ABDURRAHMAN SÜLEMİ'NİN ZİKRU'N-NİSVETİ'L-MÜTEABBİDÂTİ'S SÜFİYYÂT ADLI ESERİNDE KADIN SÜFİLERİN YERİ

Ar. Gör. Mustafa AŞKAR

Ebu Abdurrahman Es-Sülemî, ZİKRU'N-NİSVETİ'L-MUTEABBİDÂTİ'S-SÜFİYYÂT, Tahkik: Dr. Mahmud Muhammed et-Tanahî, Nâşir; Mektebetü'l-Hancî, Kahire (et-Tab'atu'l-Ulâ) 1413/1993, 157 s.

Bilindiği üzere tasavvuf tarihi literatüründe sufilerin biyografilerini ele alan ve tasavvuf tarihi açısından önemli bir kaynak oluşturan eserlere Tabakât kitapları denir. Bu alanda, erken devirde Ebu Saîd bin Arabî'nin (Ö. 341/912) *Tabakatü'n-Nüssâk* adlı bir eser kaleme aldığını ve bu eserin Ebu Nuaym İsfahânî'nin meşhur *Hilyetü'l-Evliya'sını* yazarken yararlandığını biliyorsak da¹, bu eser zühhd dönemine ait olduğu için tasavvuf tarihi açısından ilk tabakat kitabı sayılmamaktadır. Çağdaş sufi akademisyenlerden Ebu'l-Vefâ Taftazânî'nin de tesbit ettiği gibi² Hicri V. asırla birlikte Sünnî Tasavvuf anlayışı iyice belirgin hale gelmiş ve Kuşeyri, Abdullah Herevi ve Sülemî gibi o asrın sufi müellifleri tarafından yazılan eserlerle teorik planda da kendini göstermiştir.

İşte bu dönemde ortaya çıkan Abdurrahman Sülemî (ö. 412/1021)³'nin yazmış olduğu *Tabakatu's-Sufiyye*,⁴ bilinen ilk tabakat kitabı-

1. Süleyman, Uludağ, Molla Cami'nin *Nefehâtü'l-Üns min Hadaratı'l-Kuds* adlı eserinin Osmanlıca baskısına yazdığı Tabakat-4 Sufiyye adlı giriş, s. 8, (Marifet yayımları) İstanbul 1993.
2. Ebu'l-Vefâ, Taftazânî, *Medhal-İle'r-Tasavvuf'l-İslâmî*, (Darü's-Sekâfe) Kahire 1991, ss. 145-146.
3. Soyu için bkz; es-Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, Tahkik: Nureddin Şüreybe, Kahire 1406/1986 (ikinci Baskı), s. 454; Ayrıca kendi hayatı için bkz; Zehabî, *Siyer-i A'lamü'n-Nübelâ*, Tahkik: (Komisyon), c. IV, s.247, Beyrut, 1401/1981; Subkî, *Tabakatu's-Sufiyye*, c. II, s. 190, Kahire 1323 (Matbaatu'l-Hüseyniye); Molla Cami, *Nefahâtü'l-Üns min Hadaratı'l-Kuds*, Ter: Lami Çelebi, ss. 350-352, İstanbul 1993; Süleyman Ateş, Sülemî Risalelerinin Başındaki Giriş, ss. 1-6 (ankara Üniversitesi Basımevi) Ankara, 1981.
4. Bkz; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, Tahkik: Nureddin Şüreybe, (ikinci Baskı) Kahire 1406/1986.

dır. Bizim burada tanıtacağımız kitap, daha önceden ilim dünyasında bilinmeyen,⁵ müellif Sülemlî tarafından te'lif edilmiş bir eserdir. Eser, tabakat kitabı olarak çok hacimli olmasa da, sırf kadın sufilerden bahsetmesi yönüyle orijinal bir eserdir.

Bilindiği gibi erkeklerin zühd ve tasavvuf hayatına dair bolca bilgi veren kaynaklar maalesef zahidâne ve sufîyâne hayat yaşayan kadınlar hakkında çok cimrice malumat verirler⁶. Yine de İslam kültür ve düşünce tarihinde kadına en çok değer veren ve kucak açan disiplin, Tasavvuf olmuştur. Çünkü Tasavvuf tarihinin ilk ve zirve isimlerinden Rabiâtü'l-Adeviyye adlı bir meşhur sufi,⁷ bir kadındır. Süleyman Uludağ, Tabakat kitaplarını değerlendirirken "Sülemlî'nin *Tabakatu's-Sufiyye* adlı eserinde 103 tane erkek sufi'den bahsettiği halde, hiç bir kadın sufiden bahsetmediğini" kaydeder⁸. Bu, tanıtacağımız eserin ortaya çıkmasına kadar doğru bir görüştür. Ancak Sülemlî'nin daha sonra ortaya çıkan kadınlardan bahseden bu tabakat kitabından sonra yukardaki görüşün devam etmesi zor görünmektedir.

Diğer taraftan, Süleyman Uludağ'ın sufi tabakat müelliflerinin ve tasavvufi eser yazarların genellikle erkek sufilerden bahsettikleri⁹ fikrine katılıyoruz. Ancak diğer İslami disiplin ve alanlara göre kadına daha fazla değer ve yer veren disiplinin de tasavvuf olduğu unutulmamalıdır.

Tasavvuf tarihinde erkek sufilerin yanısıra kadın sufilerden bahseden eserler şunlardır;

1. İbn-i Cevzî, *Sıfatu's-Safve* adlı meşhur tabakat kitabında kadın velilere geniş yer verir¹⁰.

2. Şa'ranî, *et-Tabakatu'l-Kübra* adlı eserinde az da olsa kadın velilerden bahseder¹¹.

3. Yusuf b. İsmail en-Nebhanî, *Camii Kerâmâtü'l-Evliyâ* adlı eserinde kadın velilere yer verir¹².

5. Ülkemizde Sülemlî ve Risaleleri üzerinde geniş araştırmalar yapan Prof. Dr. Süleyman Ateş hocamız *Tasavvufun Ana İlkeleri ve Sülemlî'nin Risaleleri* adlı çalışmasının giriş kısmında müellife ait 10 adet eserden bahseder. Ancak burada tanıtmaya çalıştığımız eserin kaydedilmediğini görüyoruz. Bkz. a.g.e., ss. 4-6.

6. Süleyman Uludağ'ın aç geçiren esere yazdığı girişi, s. 12.

7. Margaret Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabîâ*, Çev. Özlem Eraydın, ss. 9-20 (Annamarie Shimmel'in bu kitaba yazdığı taktim), (İnsan Yayınları) İstanbul 1991.

8. Uludağ, a.g.e., s. 13.

9. Uludağ, aynı yer.

10. Bkz; İbn-i Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, c. I-IV, Kahire 1409/1989 (Birinci Baskı).

11. Bkz; Şa'ranî, *et-Tabakatu'l-Kübra*, c. I-II, Kahire (Tarihsiz).

12. Bkz; Yusuf b. İsmail en-Nebhanî, *Camii Kerâmâtü'l-Evliyâ*, c. I-II, Kahire 1404/1984 (Batbaatu'l-Halebi).

4. Molla Cami, *Nefehâtü'l-Üns* adlı meşhur eserinde otuzdan fazla kadın velinin biyografisini anlatır¹³.

Bunlardan başka diğer tasavvufi kaynaklar az da olsa kadınlardan bahsederler. Ancak Sülemî'nin yazdığı ve ne yazık ki günümüze kadar yazma eserler arasında kalmış bu eser, yukardaki genel kanaatin yönünü değiştirecek niteliktedir. Bu eser, sadece kadın velileri ele alması yönüyle ilk ve orijinal bir eserdir.

Eser, araştırmacı Dr. Mahmud Muhammed et-Tanahi tarafından keşfedilmiş ve tahkiki yapılp ilim dünyasına kazandırılmıştır¹⁴. Eseri tahkik eden araştırmacının kendi ifadesine göre¹⁵ 1991 yılında davetli olarak gittiği Suudi Arabistan İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi kütüphanesi yazma eserler bölümünde araştırma yaparken, bu esere rastlar. Araştırmacı, Kahire Yazma Eserler Enstitüsünde onüç yıl aralıksız çalışmış, bu amaçla Türkiye, Fas, Tunus, Suudi Arabistan ve Yemen'de bulunmuş, yazma serler konusunda tecrübeli olduğu anlaşılan birisidir.

Araştırmacının da ifade ettiği gibi, Sülemî'nin bu eseri hiç bir kaynakta zikredilmemiştir¹⁶. Bu eserin en orijinal taraflarından biri de eserde biyografilerinden bahsedilen kadınlar, Haccac bin Yusuf, Muhammed b. Sirin, Ebu Ali er-Rûzbâri, Ebu Süleyman ed-Darani gibi devrinin ileri gelen siyaset adamları ve sufilere eşleri olmalarıdır. Bu yönüyle eser ayrıca bir ehemmiyete haizdir.

Diğer taraftan hep İlmü'r-Rical olarak bilinegelen tasavvufa hanımların da katılması, onların da Ricalu'llah (=Allah Erleri) kategorisine girebileceğini isbat eder mahiyettedir. Yine eser, biyografileri anlatılan hanımların tasavvufi görüşleri, onların şeyhlerinden naklederek söyledikleri sözleri içermesi ve bunların Tasavvuf tarihi açısından önemli birer malzeme olması yönüyle de mühimdir.

Eserde Kur'an ve Sünnet çizgisinde bol bol sağlıklı tasavvufi görüşlere rastlanması da oldukça önemlidir. Mesela; kendisine bu tasavvufi hallere nasıl ulaştığı sorulan Bintü Behlül; Allah Rasülü'nün sünneti çizgisinde, Allah'ın emirlerine uyarak ulaştığını söyler¹⁷. Buna benzer pek çok misal, o dönemde Sünni Tasavvuf anlayışının yaygın olduğu kanaatini te'yid eder mahiyettedir.

13. Molla Camî, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarati'l-Kudv*, Terc: Lamii Çelebi, ss. 692-708, İstanbul 1993 (Marifet Yayınları).

14. Abdurrahman Sülemî, *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidati's-Sufiyyât*, Tah: Dr. Mahmud Muhammed et-Tanahi, Kahire 1413/1993.

15. Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 5 (eseri tahkik eden Dr. Mahmud Muhammed et-Tanahi'nin yazdığı takdimden).

16. a.g.e., s. 8.

17. a.g.e., s. 34.

Ayrıca, bu eserde sufilerce genellikle pek fazla itibar edilmeyen Kerâmet olgusu, kul ve Allah arasında sır olarak kalması yeğlenen, başkalarına söylenmemesi gereken bir olay olarak ele alınır¹⁸. Bütün bunlarla birlikte, müellif sufi hanımların tercemelerinin akabinde, onların sözlerinin hadis ve Ehl-i sünnete uygun olduğunu vurgularcasına senedi Hz. Peygambere ulaşan hadisler zikreder.

Burada Sülemî'nin Tasavvuf tanımını da zikretmemiz faydalı olur kanaatindeyiz. Tasavvuf konusunda şöyle der: "Tasavvufun aslı, Kur'an ve sünnete uymak, bid'at ve hurafeleri terketmek, şeyhlere hürmet, halkın özürlerini görüp kabul ederek zikre devam etmekten ibarettir" der¹⁹. Görüldüğü gibi Ebu Abdurrahman Sülemî, Kur'an ve Sünnete dayalı Cüneyd-i Bağdadî'nin başlattığı kabul edilen²⁰ Sünni Tasavvuf anlayışının sıkı bir takipçisidir.

Sülemî bu eserinde 84 adet hanım sufiyenin hayatından, sözlerinden bahseder. Bu eser, Sülemî'nin "Sülemyyât" diye isimlendirilen risalelerinin ikincisidir²¹. Eserin orijinal nüshası, her sahifesi 24 satırdan oluşan 12 varaktan ibarettir. Eserin Hicri 474 yılında, müellifin vefatından 62 yıl sonra müstensih tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Eser, nesih hattıyla yazılmış olup, 24x16.5 cm ebadındadır. Bu eser, İmam Muhammed bin Suud İslam Üniversitesi Yazma Eserler bölümü 2118 numarada kayıtlıdır²². Eser, Dr. Mahmut Muhammed et-Tanahî tarafından gayet özenle tahkik edilmiş, adı geçen sufi kadınların -varsa başka tabakat kitaplarındaki yerlerine gönderme yapılmıştır.

Özetle; bu eser, yalnız tasavvuf tarihi açısından değil, dönemindeki sosyal, kültürel ve dini hayata dair taşıdığı motiflerden dolayı da önemlidir. Bu sebeple İslami disiplinlerin herhangi birisiyle meşgul olan çağdaş araştırmacıların uzak kalamıyacağı değerli bir kaynak olarak önümüzde durmaktadır.

18. a.g.e., s. 11.

19. a.g.e., s. 12; Zehbî, *A'lâmü'n-Nabellâ*, c. IV, s. 249.

20. Nureddin Şureybe'nin tahkik ettiği Sülemî'nin Tabakatına yazdığı takdim, s. 48, Kahire 1406/1986.

21. a.g.e., s. 18 (Dr. Mahmud Muhammed et-Tanahî'nin yazdığı takdimden).

22. Aynı yer.

OSMANLI EĞİTİM KURUMLARI VE EĞİTİMDE İLK YENİLEŞME HAREKETLERİNİN BATILILAŞMA AÇISINDAN TAHLİLİ

Dr. Recai DOĞAN

GİRİŞ

Eğitim öğretim kurumları, toplumun diğer müesseseleri gibi toplum zaman içerisinde gelişen ihtiyaçlarına cevap verdikleri sürece yaşamışlar, bu fonksiyonlarını yerine getiremedikleri zaman ya değişikliklere uğramışlar ya da tamamen yerlerini yeni kurumlara bırakmışlardır.

Osmanlı Devleti'nin Batı ile özellikle teknik açıdan temaslarının başladığı ilk yenileşme dönemi eğitim-öğretim ve din eğitimi öğretimi ve kurumları açısından önem taşımaktadır. Çünkü eğitim alanında başlayan Batılılaşma faaliyetleri Devlet'in hemen bütün eğitim kurumlarının merkezinde olan din eğitimi ve öğretimini yakından ilgilendirmektedir. Tanzimat ile başlayan ve Cumhuriyet'in kurulması ile yeni bir safhaya giren eğitimdeki Batılılaşma faaliyetlerinin ve bu dönemden itibaren genel eğitim ve din eğitimi ile kurumlarının aldıkları şekil ancak klasik Osmanlı eğitim kurumları ve eğitimde ilk yenileşme dönemindeki zihniyetin arka planında bulunabilir.

Eğitim açısından Batılılaşma hareketlerimizi değerlendirmeyi amaçlayan bu yazıda, özellikle klasik Osmanlı eğitim kurumlarının durumu ve onların yanı başında, toplum ve Devlet'in yeni ihtiyaçlarını karşılamak için oluşturulan modern eğitim müesseselerinin hangi şahsiyetlerin çabaları ile mümkün olduğu ve kendilerini tesis edenlerin arzuladıkları amaçları ne nisbette gerçekleştirebildikleri veya bunu engelleyen sebepler de incelenmiştir. Tabii bu hususların incelenmesi sırasında bizim açımızdan en önemli mesele olan din eğitimi ve kurumlarının aldığı şekildir. Din eğitiminin ve kurumlarının tarih içinde geçirdiği aşamalar ancak toplum ve Devlet'in batılılaşma faaliyetleri içinde tesbit edilebilir.

Bu hususların incelenmesi ile, Türk Eğitim tarihindeki gerçekleşme şekilleriyle bu yeni kuruluşların Batılılaşma açısından, Türk eğitiminin al-

dığı şekle ne derece etki ettiği, katkıda bulunduğu, bugünkü eğitim kurumlarımızın ve Eğitim felsefemizin hangi temellere dayandığını tesbitte büyük yarar sağlayacaktır.

Bu araştırmada -toplumsal bir hareketin arka planında yatan fikirlerin önemine binaen- önce klasik Osmanlı eğitim kurumları incelenmiş daha sonra eğitimde ilk yenileşme dönemi hareketleri ve bunların neticesinde din eğitiminin almaya başladığı yeni şekil araştırılmıştır. Burada eğitim kurumları ile ilgili mevcut bilgilerin incelenmesinin yanısıra özellikle konu ile ilgili tahliller yapılmış ve bu suretle din eğitiminin Batılılaşma faaliyetlerindeki yeri tesbite çalışılmıştır.

Batılılaşma faaliyetlerinde din eğitim-öğretiminin hangi sosyal, siyasal, hukuki şartlar içinde cereyan ettiğinin tam olarak tesbiti dönem dönem hatta belli yıllarla sınırlandırılarak yapılacak araştırmalarla mümkündür. Bugüne kadar genelde eğitimde batılılaşma incelenirken din eğitimi ve kurumları bunun önünde bir engel olarak görülmüş, bu sebeple onun yeri ve hangi sosyal şartlar altında oluştuğu ortaya konamamıştır. Bu tür araştırmaların Batılılaşma hareketleri içerisinde, genel eğitimin önemli bir parçasını teşkil eden din eğitiminin yerini ve rolünü ortaya koymada son derece faydalı olacağı kanaatindeyiz.

A- OSMANLI EĞİTİM VE ÖĞRETİM KURUMLARI

a) Medreseler

Arapça "de-re-se" kökünden türetilen medrese kelimesi, ders gösterilen yer anlamına gelir¹. İslam dininin doğuşuyla beraber cami ve mescidlerin yanında dini bilgilerin öğretildiği² birer merkez olarak tesis edilen medrese, İslam aleminde olduğu kadar, dünya medeniyetinde de bir merhaleyi ifade etmekte ve medeniyet tarihinde sistematik şekil ve metodla öğretim yapan ilk kuruluş olarak kabul edilmektedir³. Medreselerin Cami derslerinden bağımsız olarak örgütlü eğitim-öğretim tarihinde en önemli yeri işgal etmeleri, her ne kadar ilk kuruluşları olan IX. ve X. yüzyıllara tarihlenirse de, gerçekte ilk medresenin kuruluşu İran'da Nişabur'da ve XI. yüzyılın başlarında başlar⁴. Ancak, kendisinden sonrakilere örneklik edecek en teşkilatlı ve ünlü medrese 1057'de Büyük Selçuklu Veziri Ni-

1. Şemseddin Sami, "Medrese", *Kaamus-ı Türki*, İstanbul 1317; Jons Pedersen, "Mescid", *İslam Ansiklopedisi*, s. 52'de bu kelimenin İbranice ve Aramice ile müsterek olan Arapça "darasa" (okumak) kökünden geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca bkz. eş-Şeyh Tarafili, *el-Mescid fi'l-İslam*, Beyrut 1988, s. 129, Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 25.

2. Krş. Pedersen, s. 62, 63.

3. İsmet Parmaksızoğlu, "Medrese", *Türk Ansiklopedisi*, c. XXIII, Ankara 1976, s. 370.

4. Joseph S. Szyliowicz, *Education and Modernization in the Middle East*, London 1973, s. 62 vd.; Baltacı, s. 8; Pedersen, s. 51 vd.

zamî'i-Mülk tarafından Bağdad'da tesis ettirilen "Nizamiye Medresesi"⁵dir. Medreseler, Türkler'in İslamiyeti kabul etmelerinden sonra kurmuş oldukları Büyük Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinde de en önemli ve ünlü eğitim-öğretim kurumları olmuşlardır. Bağdad Nizamiye Medresesi ile başlatılan medreseler⁶, 1470'de İstanbul'da Semaniye Medreseleri kuruluncaya kadar gerek ilmiye mensuplarının yetiştirilmesi ve gerekse devletin değişik kadrolarına kalifiye elemanlar hazırlanması görevini üstlenmişlerdir. Medreseler, bu fonksiyonlarını aynı şekilde Osmanlı medreselerinde de devam ettirmişlerdir.

Osmanlı medreseleri en büyük teşkilata, Fatih Sultan Mehmed'in kendi adına inşa ettirdiği camide, etrafına eklettiği mektep, sekiz medrese, aşevi ve kütüphane gibi sosyal ve kültürel kuruluşlarla bir külliye haline getirdiği ve adına sayısı itibarıyla önce "Medaris-i Semaniye", daha sonraları ise "Sahn-ı Seman" ismi verilen medrese ile ulaşmıştır. Medreselerin gelişmesindeki son merhale ve en yüksek seviye ise Kanuni Süleyman zamanında küçükten büyük sınıflara doğru yükselen oniki kademeli bir sistemle teşkilatlanan "Süleymaniye Medresesi"dir⁷. Bu medresenin kendinden öncekilerde bulunmayan bir özelliği, ordunun bekim ihtiyacını karşılamak için eklenmiş olan Tıp Medresesi, Darü'ş-Şifa ve riyaziyyat öğrenimine mahsus dört medrese ile din dışı alanlara da kalifiye eleman yetiştiren bir kurum olmasıdır⁸.

5. Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara 1964, s. 3; Szyliowicz, s. 63 vd.; Baltacı, s. 8; Pedersen, s. 51; Zeki Eytipoğlu, "Medrese", *Meydan Larus*, Nizamiye Medreselerinin kuruluş sebepleri ile ilgili olarak bkz. İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Ankara 1966, s. Boyza Bilgin *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara 1988, s. 16; Krş. M. Altay Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı II*, Ankara 1983, s. 379. Bağdad Nizamiye Medresesinin programı için bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, Ankara 1972, s. 176; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, s. 42. Ayrıca bkz. eş-Şeyh Taraluli, s. 84-89.
6. Medrese öncesi İslam'da eğitim-öğretim yerleriyle, medreselerin kuruluşu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hüfuzrahman Raşit Oyman-Mehmet Dağ, *İslam Eğitim Tarihi*, Ankara, 1974, s. 65-113; Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev.: Ali Yardım, İstanbul 1983, s. 31-105; Osmanlılara kadar medreseler için bkz. Mefail Hızlı, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, S. 2 (Bursa 1987), s. 273-281.
7. M. Şerafettin Yalıtıkaya, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 463; Kerim Erim, "Riyaziye", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 477; Fahir Yeniçay, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Fizik Tedrisatı Hakkında Bir Taslak", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 486; Unat, s. 3; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, Ankara 1965, s. 6, 10, 33; Andreas Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey* Chicago 1966, s. 32; A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1970, s. 38; Haşil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Ages 1300-1600*, London 1973, s. 167, 168; Szyliowicz, s. 67, Baltacı, s. 41 vd.; Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, c. I, İstanbul 1977, s. 98.
8. Nafi Atuf Kansu, *Türkiye Maarif Tarihi*, Birinci Kitap, Ankara 1930, s. 18. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Süheyl Ünver, *Anadolu Selçukluları ve Tıp Tarihimiz*, İstanbul 1938; Aynı yazar, *Selçuklu Tababeti*, İstanbul 1939; Aynı yazar, "Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 933 vd.

Osmanlı medreselerini, hedef ve işlevleri açısından, biri hukuk, ilahiyat ve edebiyat öğretimi yapan Fatih'in kurduğu Sahn-ı Seman; diğeri fen, tıp ilimlerinin öğretildiği Süleymaniye olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Böylece bu medreselerde kadı, müderris, müftü gibi ilmiye mensupları ile, devletin değişik kadrolarına doktor, mimar, operatör mühendis vb. elemanlar yetiştiriliyordu. Bunun yanında hadis ağırlıklı Daru'l-Hadis'ler, ve Kur'an-ı Kerim'in okunması üzerinde ağırlıkla durarak, bilhassa cami görevlilerini yetiştiren Daru'l-Kurra'lar bulunmakta idi⁹.

Bu araştırma, ortaya çıkışından itibaren medreselerin tarihçesini vermeyi amaç edinmediği gibi, kapsam itibarıyla da buna müsait değildir. Fakat özellikle Osmanlı'da en yüksek seviyeye ulaşan medreseler hususunda bilinmesi gereken bazı hususiyetleri de genel olarak belirtmek, ileride medreselere yöneltilmiş olan leh ve aleyhteki görüşlerin daha iyi değerlendirilmesi açısından faydalı olacaktır.

Medrese, genel planını, doğduğu camiden almış olmasına rağmen, öğrencilerin barınmaları için yurtlar-hücre, temizlikleri için hamam, çalışmalar için kütüphane, yemekleri için mutfak vb. tesislerle tam bir eğitim-öğretim kurumuydu¹⁰.

Osmanlı medreselerinde öğretmenlerin rütbe ve ücretleri sıkı bir hiyerarşiye bağlanmış ve ülkedeki medreseler bu bareme göre değerlendirilmiştir. Hariç, Dahil ve Altmışlı dereceleri öğretim üyelerinin ilk kademeleri olup, bunlar İptida ve Hareket ünvanlarıyla ikiye ayrılmakta ve böylece altı derece teşkil etmekteydiler. İptida-i Hariç, Hareket-i Hariç, İpdita-i Dahil, Hareket-i Dahil gibi, bu dört derece Hariç ve Dahil medreseleri, yani orta ve lise öğretim kademelerindeki okul öğretmenlerinin rütbe ve ücretlerine tekabül etmekte idi. Bunun XVI. yüzyılda eklenen İptida-i Altmışlı, Hareket-i Altmışlı dereceleri izlerdi. Musıla-ı Sahn ile Sahn-ı Seman dereceleri ise yüksek öğrenim kademesinin başlangıcını teşkil ederdi¹¹. Müderrisler için en yüksek dereceler Mustıla-ı Süleymaniye ile başlar, Süleymaniye, Hamise-i Süleymaniye ve Daru'l-Hadis'te son

9. Cahid Baltacı, "Daru'l-Hadisler", *İslam Medeniyeti Dergisi*, c. IV, S. 4, İstanbul 1980, s. 38-40; Bilge, "Gözlemler", *Diyanet Dergisi* (Ekim, Kasım, Aralık 1991), c. XXVII, S. 4, s. 57; Hazan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, İstanbul 1991, s. 11, 12.

10. Unat, s. 5; Parmaksızoğlu, "Medrese", *Türk Ansiklopedisi*, s. 370.

11. Öğretim üyelerinin ücretleri ve medreselerin derecelenmesi ile ilgili olarak bkz. Mehmed Emin, "Tarihçe-i Tedris", *İlmiye Salnamesi*, İstanbul 1334 (1916), s. 647-649; Uzunçarşılı, s. 75; Kazanias, s. 32; İnalcık, s. 169; Parmaksızoğlu, *Medrese*, s. 371. Krş. Ergin, c. I, s. 99. Medreselerin mali kaynakları ile ilgili olarak bkz. Bahadddin Yediyıldız, "Müesseses Toplum Münasebetleri Çerçevesinde XVIII. Asır Türk Toplumuna ve Vakıf Müessesesi", *Vakıflar Dergisi*, S. 14, Ankara 1982, s. 37-38, İbrahim Ateş, "Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları", *Vakıflar Dergisi*, S. 14, Ankara 1982, 29-100.

bulurdu¹². Müderrisler, Mülazım, Molla, Fakkaha, Allame, Kari, Muhaddis, Fakih gibi ünvanlar taşırlardı.

Medreselerde okuyan öğrenciler ise öğrenimlerine göre üç kısımdan meydana gelmekteydi; Suhte (Softa), Danışmend ve Muid¹³. Genellikle yatılı olan öğrenciler bir miktar harçlık alırlar, mezun olanlar ise bir bekleme döneminden sonra müderris veya bir başka görevle tayin edilirdi.

Medresede dersler müderrisler tarafından verilirdi. Genellikle ders işleniş usulü müderrisin dersi anlatması esasına dayanıyordu, yani takrir usulünde idi. İlk önceleri telkin ve ezberletmek suretiyle yapılan öğretim, daha sonra not almak, yazmak, konuları müzakere etmek gibi özellikler de kazanmıştır. Soru-cevap da önemli öğretim yollarından biriydi¹⁴.

Fatih devrinde kabul edilen esaslara göre, İptida-i Hariç medreselerinde; gerekiyorsa alfabeden başlanarak okuma yazma daha sonra ilk din bilgileri yani İlmihal, Kur'an, yazı, dört işleme kadar Aritmetik Hariç ve Dahil medreselerinde; "Mukaddemat-ı Ulum" denilen Gramer, Sentaks, Vauz, İstikak, Geometri, Hesap, Münazara, Mantık Sahn-ı Semanda; Kelam, Feraiz, Usul-i Fıkıh ve Fıkıh Sahn-ı Süleymaniyede ise; Hadis, Usul-i Hadis, Tıp, Tabiiyat, Riyaziyat ve Astronomi dersleri okutulmaktaydı¹⁵. Haftada dört gün eğitim-öğretim yapılan bu kurumlarda dersler özelliklerine göre Arapça ve Türkçe yapılmaktaydı¹⁶. XV. yüzyıldan önce Arapça olan kitaplar, bu tarihten itibaren bu kitapların türlü haşiye ve serhleri Türkçe yazılmaya başlamıştır. Farsça ise 1720'lerden sonra okutulmaya başlamıştır. Program alt sınıflarda daha basit, üst sınıflarda ise daha geniş bir şekildeydi. Dersler genellikle sınıflarda işlenir ayrıca halka açık dersler verilirdi¹⁷.

Medreselerin yönetimiyle ilgili en yüksek makam Şeyhülislam idi. Bununla beraber Şeyhülislamlar bu işi fiilen yapmamışlar ve medreseye "Ders Vekili"¹⁸ ünvanıyla başka bir müderrisi tayin etmek suretiyle işi idare yoluna gitmişlerdir.

12. Kansu, c.I, s. 18-20; Unat, s. 4-5; Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s.9; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 78, 91; Koçer, s. 11.

13. Kansu, c.I, s. 16; Baltacı, *XV-VVI. Asırda Osmanlı Medreseleri*, s. 31-33; Ergin, c. I, s. 99.

14. Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 10. Krş. Unat, s. 6.

15. Fatih ve Süleymaniye Medreselerinin programları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Kansu, c.I, s. 17; Unat, s. 5; Uzunçarşılı, s. 39 vd., Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 10; İnalçık, s. 165, Şahabettin Tekindağ, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1973*, 26-29; Baltacı, *XV-VVI. Asırda Osmanlı Medreseleri*, s. 35-43; Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liseler-de Din Dersleri*, Ankara 1980, s. 28; Atay, s. 78-82, 93-97; Bilge, s. 42.

16. Unat, s.3; Ergin, c.I, s. 155.

17. Unat, s. 5; Uzunçarşılı, s. 36.

18. Unat, s. 1; Koçer, s. 14.

Medrese öğrenimi bir "İcazet" imtihanıyla sona erer ve bu suretle öğrenimlerini tamamlayanlara "Mücaz" denilirdi. İmtihan etmek ve icazet vermek, öğrencinin derslere devam ettiği ve adına "Mücaz" denilen Sahn müderrisinin hakkı idi. Öğrenciye verilen diplomaya ise "İcazetname" denilirdi¹⁹.

Asırlar boyunca memleketin din, hukuk ve irfan hayatı için bir çok değerli bilgin yetiştiren ve Osmanlı hakimiyetine giren bütün büyük şehirlerde ve nihayet İstanbul'un fethinden sonra da devlet merkezlerinde kurulmuş ve devletin her tarafına yayılmış ve gelişmiş yine teşkilat ve işleyiş olarak en yüksek seviyesine Süleymaniye Medreseleri ile ulaşmış olan bu kurumlar²⁰, diğer Osmanlı kurumlarına paralel olarak XVII. yüzyıldan itibaren bozulmaya başladılar²¹. Medreselerin bozulma sebepleri arasında en büyük faktör olarak deney, gözlem ve müsbet ilimlere yeterince yer verilmemiş²² olması, öğretimin yöntem ve disiplin bakımından yozlaşmaya başlaması, öğretimde akli ve müspet bilimleri bırakıp yalnızca dini-şer'i bilimlerle ilgilenilmesi, yöntem bakımından aktarmacı, kitabi bir yol tutması, Arapçaya ağırlık verilmesi, öğrencilikle ilgisi olmayan kimselerin barındırılması gibi sebepler yer almaktadır²³. Zikredilen bu sebepler doğrudur. Fakat, burada önemle üzerinde durulması gereken bir husus da, medreselerin statüsünün ne olduğudur. Bir zamanlar devletin gerek ilmiye ve gerekse değişik kadrolarına kalifiye elemanlar hazırlaması ihtiyacını karşılayan medrese, yanında diğer kurumların açılmaya başlaması ile beraber çeşitli kısır döngüler içerisinde gereğince ele alınıp ve temel problemlerinin ne olduğu da araştırılmaksızın ilmiye sınıfı ile karşıtları arasında sıkışıp kalmıştır. III. Selim devrine kadar medreselerin yeniden düzene konması ve islahı fikirleri ele alınmışsa da bunlar ya temel meselelere değinmediği ya da yeterince önemsenmediği için faydalı olamamıştır²⁴. Medrese öğretiminin gerilemesinden ve sistemin bozulmasın-

19. İcazetnameler hakkında geniş bilgi için bkz. Unat, s. 4; Kazanias, s. 32; Atay, s. 101-130.
20. Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 9.
21. Sadrettin Celal Antel, "Tanzimat Maarifi", *Tanzimat I*, İstanbul 1940 s. 441; Yaltkaya, s. 465; Nevzat Ayas, *Türkiye Cumhuriyeti Eğitimi: Kuruluşlar ve Tarihçeler*, Ankara 1948, s. 89; Uzunçarşılı, s. 67.
22. XVI. yüzyıldan itibaren medreselerde akli ve müsbet ilimlerin gerilemeye başlaması ve programlardan çıkarılması ile ikinci plana düşmesi ile ilgili olarak bkz. Mehmed Emin, s. 647; Adıvar, s. 124; Tekindağ, s. 20. Felsefi ilimlere karşı tepkinin daha önceki dönemlere uzandığı görülmür. Bu konuda bkz. Bilge, s. 166, 213-231.
23. Yaltkaya, s. 463-467; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VI, Ankara 1954, s. 141, Unat, s. 6, Uzunçarşılı, s. 67, 71-74, 241, Atay, s. 133-144, Nesimi Yazıcı, "Kitap Tanıtma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVIII (Ankara 1986), s. 460-462; Koçer, s. 12; Ercüment Kurun, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, Ankara 1994, s. 3.
24. III. Selim'den önceki medreselerin islahı ile ilgili olarak bkz. Uzunçarşılı, s. 241-246, 247-255, Baltacı, *XV-XVI. Asırda Osmanlı Medreseleri*, z. 37-42, 67, 70; Atay, s. 174-183.

dan ilk haklı şikayetleri Koçi Bey²⁵ ve Katip Çelebi²⁶ gibi yazarlar dile getirmişse de, Devlet'in henüz gücünün zayıfladığının yeterince farkına varılmaması gibi sebeplerden dolayı pek tesiri olmamıştır.

b) Sıbyan Mektepleri

İslam dini kadın ve erkek herkese ilim tahsilini farz kılmıştır. Anne ve babalar çocuklarını akılları ermeye başlayınca okutmakla mükelleftirler. Ayet ve hadislerle teyit edilen bu mükellefiyet²⁷ sebebiyle hemen her cami yanında bir mektep tesis edilmiştir²⁸. Ayrıca sevaba ulaşmak için bir çok hayır sahipleri de mektepler açmışlar ve bu mekteplerin devamını temin için vakıflarda bulunmuşlardır²⁹. Hükümdarlar veya vezirler tarafından yaptırılmış büyük camilerin veya külliyelerin de birer mektebi bulunurdu³⁰. II. Mehmed'in kendi adına yaptırdığı camii ve bunun külliyesi içerisindeki mektebe, "Darü'l-İlim", "Darü's-Sıbyan", "Muallimhane", "Mektephane", "Taş Mektep", "Mahalle Mektebi" ve 5-6 yaşında "Sabi" denilen küçük çocukların okutulduğu için de daha ünlü ismiyle "Sıbyan Mektebi" adı verilmiştir³¹.

Osmanlı eğitim sisteminde İlköğretim kurumlarını bu mektepler teşkil eder. Arapça "ke-te-be" köklünden ismi mekan olarak türetilen mektep kelimesi, yazı yazma öğrenilen yer demektir³². Ancak, müslümanlıkta bir çocuğun her şeyden önce Kur'an öğrenmesi gerektiğinden³³, bu kelime daha çok Kur'an öğrenilen yer manasına kullanılmıştır. II. Beyazid'in kendi adını taşıyan caminin güney tarafında yaptırdığı mektebin vakfiyesindeki "Mektephanede Muallim ve Halife olanlar Talim-i Kelam-ı Kadim ve Kur'an-ı Azim ederler" yollu ifadede anlaşıldığı üzere, sıbyan mekteplerinin esas gayesi, çocuklara Kur'an'ı yüzünden okutmasını öğretmektir³⁴. II. Beyazid ve II. Mehmed'den sonra mektep yaptıranlar da bu gayeye bağlı kalmışlardır. Ancak, mekteplerde yine Kur'an'ı doğru okumaya yardımcı olacak Arapça Elifba, Tecvid ile temel dini bilgileri ver-

25. Koçi Bey, *Risale*, (sade: Zuhuri Danışman), İstanbul 1972, s. 24-31.

26. Katip Çelebi, *Mizan-ül Hakk Fi İhtiyar-ül Ahakk*, İstanbul 1286 (1870), s. 9-10. Katip Çelebi hakkında bkz. Kansu, c.I, s. 21-26; Unat, s. 6.

27. Alak, 1-5, İsrâ, 71-72, Kalem, 1-6, Zilmer, 9. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nevzat Ayasbeyoğlu, *İslamiyet'in Eğitimimize Getirdiği Değerler ve Kur'an'ın Kerim'in Eğitim ile İlgili Ayetlerinin Tahliili*, İstanbul 1968, s. 16-105.

28. Keş. Antel, *Tanzimat I*, s. 441.

29. Kansu, c.I, s. 27.

30. Unat, s. 6.

31. Vedat Günyol, "Mektep", *İslam Ansiklopedisi*, s. 655-656, Kansu, c.I, s. 6; Unat, s. 6; Kazamias, s. 31vü; Özgönül Aksoy, *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul 1968, s. 13; Ergin, c.I, s. 82-83; Koçer, s. 7.

32. Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî: Parmaksızlıoğlu, Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 5; Aksoy, s. 13.

33. Günyol, s. 652; Krş. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara 1973, s. 159.

34. Kansu, c.I, s. 29; Ergin, c.I, s. 83, 86; Günyol, s. 656.

mek üzere İlmihal de okutulmuştur³⁵. Bazı kaynaklarda bu tür mekteplerde yazı yazma da öğretildiğine dair bilgiler vardır. Her ne kadar, İ. Mahmud'un annesi ve İ. Abdulhamid tarafından 1781'den yaptırılan sibyan mektebinde yazı, hatta kitabet derslerine³⁶ yer verilmiş ise de, bu teşebbüs umumi bir mahiyet almamıştı. Kaldı ki, buradaki Yazı dersi, okumağa kolaylık olması ve Kur'an metinlerinin doğru olarak kopya edilebilmesi içindir. Yani kaligrafi karşılığıdır.

Sibyan mekteplerinin idaresiyle Müftüler ve Şeyhülislamlar meşgul olmuşlardır³⁷. Ancak, mekteplerin belli bir yönetmenliği, devletçe veya herhangi bir makamca düzenlenmiş belli bir öğretim programı yoktu³⁸.

Genel olarak çocuklar 4-5 yaşına gelince³⁹ ailesinin durumuna uygun olarak "Amin Alayı" denilen özel bir törenle⁴⁰ okula başlatılırdı. Çocuğun eline, Arapça, harekeli, Kur'an metni okumak hususunda rehberlik edebileceği düşünülerek hazırlanmış bir alfabe kitabı verilir ve ferdi bir öğretim usulüyle okumanın esasları öğretilmeye çalışılırdı. Dinî vazifelerin gerektirdiği basit bir bilginin verilmesi, yazının kopye edilmesinin imkan derecesinde öğretilmesi ve dört işlemin kurallarının belletilmesi de aynı ferdi metoda⁴¹ uyularak yapılırdı. Öğretmenler ve yardımcıları olan Kalfalar (Halife) medrese çevresinin şartları ve öğretim usulleriyle çocukları terbiye ediyorlar. Ancak ezberciliği⁴² ön planda tutuyorlardı.

Mektebin belli bir öğretim süresi yoktu. Öğretim sabah erken başlar, öğlen vaktinde verilen bir aradan sonra ikindiye kadar devam ederdi⁴³. Erkek çocukları ergen, kız çocukları ise kaç-güçü gerektiren bir yaş ve bünyeye sahip oluncaya kadar mektebe devam ederlerdi. Kız ve erkek çocukların birlikte yan yana oturarak öğrenim gördükleri mektepler olduğu gibi kızların yerleri ayrı olanları da vardı⁴⁴. Okulu bitirmiş sayılmak için

35. Kansu, c.I, s. 28; Antel, s. 441; İhsan Sıngu, "Tevhidi Tedrisat", *Belleken*, s. 398; Unat, s. 7; Yahya Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplusal Değişimdeki Etkileri*, Ankara 1978, s. 28; İbni Haldun'un sibyan mektebi programları ile ilgili görüşleri için bkz. İbni Haldun, *Mukaddime*, c. III, İstanbul 1986, s. 154-159.

36. Aziz Berker, *Türkiye'de İlk Öğretim 1839-1908*, Ankara 1945, s. 7; Unat, s. 9; Howard E. Wilson-İhsan Başgöz, *Türkiye Cumhuriyetinde Eğitim ve Atatürk*, Ankara 1968, s. 16; Ergin, c. I, s. 86.

37. Kansu, c. I, s. 29.

38. Unat, s. 7.

39. Şer'i Şerif 7 yaşından itibaren dini vazifelerin ve mnaşeret adabının, yazı, kıraat ve hesabın kız ve erkek bütün çocuklara öğretilmesini mecburi tutmuş ise de, çocukların 4 yaşında mahalle mektebine başlamaları adet idi. Kansu, c. I, s. 28.

40. Ergin, c. I, s. 91-96; Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplusal Değişimdeki Etkileri*, 29.

41. Unat, s. 7; Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 6.

42. Kansu, c. I, s. 29; Wilson-Başgöz, s. 18; Yahya Akyüz, "Türk Eğitim Tarihinde Öğretimde Ezbercilik ve Kaynakları", *XI. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 1994, s. 2257-2258.

43. Kansu, c. I, s. 28.

44. Kansu, c. I, s. 29; Unat, s. 7.

Kur'an'ı en az bir defa hatmetmiş bulunmak esastı. Mektebin öğretmeni genellikle ya medrese tahsili görmüş bir caminin hoca veya müezzini ya da Kur'an ve Subha-ı Sıbyan ve Tuhfe-i Vehbi gibi risaleleri okamıştı bilen ihtiyar bir kadındı⁴⁵. Mekteplerde çocuklara Kur'an sûreleri ve Hadisler, anlamına bakılmaksızın Arapça olarak ezberletilir ve bazı dini bilgiler Türkçe verilir⁴⁶. Fakat, mekteplerin en büyük özelliği, öğrencileri birbirine sevgi, büyüklere saygı disiplini içerisinde yetiştirmiş olmaları idi.

Osmanlı toplumunun genel eğitimiyle uğraşan ve İlkokul seviyesinde eğitim-öğretim veren sıbyan mekteplerinde yukarıda belirtildiği üzere eğitim ve öğretimin esasını dinin ve ahlakın öğretilmesi oluşturuyordu. Zaten sıbyan mekteplerinden beklenen şey bundan ibaretti. Sıbyan mekteplerinin mevcut durumu aşağı yukarı XIX. yüzyıl başlarına kadar aynı şekilde devam etmiştir.

c) Saray Mektepleri

Osmanlı Devletinde, halk çocuklarının devam ettikleri sıbyan mektepleri ile ulema ve devletin çeşitli kadrolarına kalifiye eleman yetiştiren medreselerden başka, saraydaki çocukları okutmak, padişahın hizmetinde bulunacak memurları ve müstahdemleri yetiştirmek, saray halkını eğlendirecek ve güldürecek saz söz ehliyle oyuncularını eğitmek ve bunlardan da önemlisi güvenilir devlet adamı ve asker yetiştirmek üzere saray içerisinde bulunan bazı mektepler vardı. Bunlardan en önemlisi ise Enderun Mektebi idi.

Osmanlı Devletinde XI. yüzyıl ortalarından itibaren medrese dışında en önemli resmi eğitim kurumu niteliği taşıyan Enderun, ilk teşkilatı II. Murad'a kadar çıkar⁴⁷, fakat düzenlemesi ve gelişmesi II. Mehmet⁴⁸ ile başlayan bir mekteptir. Mektepte daha ziyade mülki ve askeri idareciler yetiştirilmekteydi⁴⁹.

45. Kamsu, c.I, s. 28; Unat, s. 7; Wilson-Bağöz, s. 18; Rıza Kardaş, "Öğretmen Yetiştirme Kurumları", *Türk Ansiklopedisi*, c. XXVI, Ankara 1977, s. 232; Koçer, s. 7. Krş. Pamuksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 5, 6. Sıbyan mektebi hocası hakkında daha fazla bilgi için bkz. Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin...* s. 29-32.

46. Kamsu, c.I, s. 28. Krş. Unat, s. 8-9.

47. Hafız Mehmed Refik, "Enderun-ı Hümayun Mektebi", *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, c.I, No. 1, s. 16; İsmail H. Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi*, İstanbul 1953, s. 17 Krş. Ülker Akkutay, *Enderun Mektebi*, Ankara 1984, s. 25. Tarihçiler tarafından Enderun'un kendisinden önce bir benzeri olup olmadığı tartışılarak Çin Mandarin Sistemine, Eflâk'un Cumhuriyeti'ne ve Bizans Üniversitesi'nin yönetici yetiştirme usullerine benzetilmiştir. Bu konularda bkz. Barnette Miller, *The Palace School of Muhammed the Conqueror*, Cambridge Mass. 1941, s. 10. 12; Selahaddin Hilav, *Felsefe El Kitabı*, İstanbul 1975, s. 44. II. Mehmed'in Grekçe bildiği söylenir. Fakat Eflâk'u okuyup okumadığı, okumuş olsa bile bundan örnekler aldığı hakkında hiçbir bilgi yoktur. bu konuda bkz. Kazamias, s. 27.

48. Fethi İsfendiyaroğlu, *Galatasaray Tarihi*, İstanbul 1952, s. 57; Baykal, s. 25; Hafız Mehmed Refik, "Fatih Asrında Enderun-ı Hümayun Teşkilatı", *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, c. I, 24 Rebiülahir 1335-4 Şubat 1332, No. 16, s. 273-278.

49. Krş. Miller, s. 75; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Devşirme", *İslam Ansiklopedisi*, C. III, s. 563-565

Genellikle aileleriyle hiç bir ilgileri kalmayan, devşirme⁵⁰ yoluyla sağlanmış çocukların Enderun'a alınmadan önce belli bir hazırlık eğitiminin geçmiş olmaları gerekiyordu. Hristiyan ailelerden devşirilen çocuklar öncelikle müslüman Türk aileleri yanında Türkçe'yi, İslami esasları ve adabı öğrenir⁵¹, daha sonra Edirne, Galatasaray, İbrahim Paşa saraylarında⁵² bedeni ve ruhi kabiliyetlerini geliştirecek dersler ve talimler görürlerdi. Bunlara "acemi oğlanları"⁵³ denirdi. Acemi oğlanları, buradaki belirli talim ve terbiyeden sonra "çıkma"⁵⁴ adıyla ayrılarak çeşitli askeri birlikler içerisine dağıtılır, üstün yetenekli olanlar ise daha yüksek seviyede bir eğitime tabi tutulmak üzere Enderun'a alınırdı.

Enderun mektebi, 5'i hazırlayıcı, 4'ü meslek eğitimi verici oda biçiminde örgütlenmişti. Bu iki grup mektep hem ayrı eğitim kurumlarıydı, hem de beraberce bir mektep bütünü meydana getiriyorlardı. Hazırlayıcı odalardan üçü sarayın dışında bulunuyordu. Bunların ödevi Küçük ve Büyük⁵⁵ oda denilen yukarı kısma öğrenci hazırlamaktı. Küçük ve Büyük odalar da öğrenciye meslek eğitimi veren üç odaya öğrenci veriyorlardı. Bu odalar Seferli Oda, Kiler Odası ve Hazine Odası⁵⁶ idi. Bu üç odayı da başarı ile bitirenler padişahın özel işlerini gören Has Oda⁵⁷ ya alınırdı.

Temel prensiplerinden birisi disiplin olan Enderun mektebinde eğitim-öğretim 14 yıl sürerdi. Bunun 7-8 yıl⁵⁸ hazırlık mekteplerinde geçerdi. Mektebin öğrenci kaynağını teşkil eden ve savaş tutsakları ve devşirme çocukları titizlikle seçilirdi⁵⁹. Enderun'da dersler niteliğine göre, ünlü Ders-i am müderrisleri, saray elemanları ve hatta yabancı hocalar tarafından verilirdi. Enderun mektebi öğrencileri öğrenimleri boyunca mekteplerinde yatıp kalkıyorlar, yeyip içiyorlar, ayrıca birinci yıldan başlayıp, her sınıftan artarak aylık alıyorlardı. Her mektebin disiplini ile meşgul bir ağası vardı⁶⁰.

Enderun, yalnız devleti idare eden yüksek dereceli sivil kadroyu yetiştirmesi bakımından değil, işle eğitimi birleştiren eğitim metodları bakımından da önemli bir kurumdur. Çünkü, Enderun'a alınan iç oğlanları,

50. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Miller, s. 75 vd.; Akkutay, s. 35-49. Ayrıca bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. I, İstanbul 1956, s. 538; Uzunçarşılı, *İslam Ansiklopedisi*, s. 563-565.

51. Akkutay, s. 69.

52. İsfendiyaroğlu, s. 58-84, 101-102, 180-184; Baykal, s. 11, 26; Akkutay, s. 71-85.

53. Unat, s. 12-13; Ergin, c.I, s. 11, 31-40; Akkutay, s. 25, 49-59.

54. İsfendiyaroğlu, s. 164-165, 485-486; Akkutay, s. 154-157.

55. Baykal, s. 48; Ergin, c. I, s. 12.

56. Baykal, s. 49, 62, 67; Unat, s. 11, 12; Kazamias, s. 27 vd.; Ergin, c.I, s. 12; Akkutay, s. 86-104; Koçer, s. 16-17. Ayrıca bkz. Kansu, c.I, s. 33.

57. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Akkutay, s. 104-107; Koçer, s. 16, 18.

58. Unat, s. 11.

59. Miller, s. 14.

60. Ergin, c.I, s. 12.

saray işlerini fiilen yaparak saray işlerini öğrenmek, İslami ve bazı müs-bet bilimler alanında teorik bir öğrenim görmek ve beden ve sanat eğitimi gibi alanlarda yeteneğine göre bir eğitim-öğretim almak üzere yetiştirili-yorlardı⁶¹.

Enderun mektebinde öğretimi yapılan dersler genellikle medreseler-de okutulan dersleri ihtiva ediyordu. Fakat buradaki dersler medreseler-den dört bakımdan farklılaşıyordu. Birincisi Türkçe ve edebiyat konusun-da verilen derslerdi. İkincisi bir asker ve yöneticinin bilmesi gereken konuları da kapsamıydı. Coğrafya, harita yapımı, tarih siyaset ve muha-rebe sanatı vb. konuları içeriyordu⁶². Üçüncüsü hattatlık, cilt, tezhip, oy-macılık, minyatür yapımı, mimarlık vb. güzel sanatlar etkinliklerini bün-yesinde bulundurmasıydı⁶³. Dördüncüsü ise musiki eğitiminin musikişinaslar, hanendeler, musiki aletlerini çalan sanatkarlar yetiştirmek için teşkilatlanmasından geliyordu. Bu çok geniş eğitimi gerçekleştirmek için oldukça esnek bir program izleniyor, öğrencilerin yeteneklerine göre dallara ayrılmalarına imkan tanınıyordu. Türkçe okuma-yazma⁶⁴, Kur'an ve din dersleri tüm öğrencilerin okuduğu derslerdi⁶⁵. Ayrıca Enderun mektebi öğrencileri kendilerine ayrılmış saray bahçelerinde ata binmek, kılıç kullanmak, top ve tüfek atabilmek, cirit oynamak, vücutlarını kuv-vetlendirmek üzere sürekli talim yaparlardı⁶⁶. 7-8 yıllık bir zorunlu eği-timden sonra uzmanlık alanlarına ayrılırlardı.

Enderun mektebi tamamen farklı metodlara ve hedeflere dayanan medrese ile karşılaştırıldığında, medrese, ilmiye mensuplarının çocukları-na tanınan imtiyazlar ve himayelerle, müsbet ilimlerin programdan çıkarılması veya ikinci sraya düşmesi gibi çeşitli sebeplerle zayıflarken, Enderun, sıkı bir disiplin uygulaması, kimseye ayrıcalık tanımaması, başarı ve mahareti yükselmenin prensibi yapması gibi nedenlerden dolayı klasik dönemde devletin en başarılı kurumu haline gelmiştir. Enderun mektebi, kendine has teşkilatı ile, yani diploma vermesi, belli bir amaç için belli bir programa göre eğitim-öğretim yapması, eğitilenlerin devlet içerisinde üstleneceği görevlerin belli olması açısından yüksek bir eğitim kurumu

61. Enderun'daki eğitimin amaçları için bkz. Miller, s. 78-79; İsfendiyaroğlu, s. 91, 155, 137-138. Ayrıca bkz. Akkutay, s. 123-151.

62. Aslan Terzioğlu, "Sarayı Hümayunda Teknik Eğitim", *Tarih ve Toplum* (Ekim 1984), s. 10.

63. Baykal, s. 49.

64. Enderun mektebinde Türkçe ve Türk Tarihi okutulması bunların Hristiyan öğrenciyi Türkleştirdiği hakkında bir kanaat doğmasına sebep olmuştur. Bu konuda bkz. Antel, s. 442; Ergin, c.I, s. 19vd. Krş. Wilson-Başgöz, s. 30.

65. Mektebin ilk müfredat programı için bkz. Pakalın, s. 538; İsmet Permaklıoğlu, "Enderun Mektebi", *Türk Ansiklopedisi*, c. XV, Ankara 1968, s. 193. Ayrıca bkz. Kansu, c.I, s. 33-34; Miller, s. 108-115; Unut, s. 11; Kazanias, s. 27 vd.; Szlyo-wicz, s. 77; Ergin, c.I, s. 7; vd.

66. Baykal, s. 789; Parmaksızoğlu, "Enderun Mektebi", *Türk Ansiklopedisi*, s. 193.

olma özelliklerine sahipti. Ancak, XVII. yüzyılda, medresede olduğu gibi, mevcut usullere aykırı olarak öğrenci alımında birtakım kayırmaların başlaması, eğitim sisteminin gelişen yeni ihtiyaçlara cevap verememesi, kapıkulu askerinin iktidarı belirleyici büyük nüfuz ve gücü mektepdeki disiplinin ve eğitim kalitesinin düşmesine yolaçmıştır⁶⁷.

Saray mektepleri içerisinde ikincisi, saray içinde şehzadelerin ilköğretimine mahsus ve programı sıbyan mekteplerininkine aynı olan Şehzadegan⁶⁸ mektebi idi.

Saray mekteplerinin üçüncüsünü ise yetenekli iç oğlanların musiki öğrendikleri Meşkhane⁶⁹ idi.

Osmanlı Devletinde, yukarıda anlatılan üç saray mektebi kadar önemli olmamasına rağmen, askeri ve mülki alanların alt kademelerine eleman yetiştirmek amacıyla kurulmuş bazı kurumlar da vardır. Bunlar, topların yapıldığı ve bununla ilgili bilgilerin öğretildiği Tophane⁷⁰, ordunun araç ve gereç ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulmuş Kılıçhane⁷¹, Tüfekhane⁷², Humbarahane⁷³ ve bir musiki mektebi olan Mehterhane⁷⁴dir. Ayrıca, Devletin mülki kadrolarına elemanlar yetiştiren Bab-ı Ali⁷⁵ ve Bab-ı Defterdarı⁷⁶, Bab-ı Fetva⁷⁷ ve Bab-ı Seraskeri⁷⁸ gibi mektepler de vardı.

d) Osmanlı Eğitim-öğretim Kurumlarının Vasıfları Üzerine Bir Tahlil

Burada Batı ile mevcut müesseseleri etkileyecek veya yenilerinin tesisini sağlayacak ya da en azından bu türlü fikirlerin söylenildiği ilk gerçek temaların gerçekleştiğini kabul ettiğimiz 1703 tarihine kadar geleneksel Osmanlı eğitim-öğretim kurumları üzerine bir tahlil yapılmıştır. Bu tahlil daha sonra eğitimdeki çağdaşlaşma çizgisini takip edebilmek açısından önemlidir. Burada tesbit edilen 1703 tarihi göreceli bir tarihlendirme değildir. Zaten Avrupa içlerine kadar girmiş olan Osmanlı devleti

67. Bkz. Miller, s. 105; Mehmet İpşirli, "Enderun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, s. 187. Krş. Parmaksızoğlu, "Enderun Mektebi", *Türk Ansiklopedisi*, s. 193. Ayrıca bkz. Ahmed Refik, "Köprülülük Zamanında Enderun-ı Hümayun ve Temakkıyatı", *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, c. I, No.4, 28 Muharrem 1335-12 Temmuz Teşrin-i Sani 1332, s. 91-94.

68. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ergin, c.I, s. 6-10.

69. Bkz. Unat, s. 11; Ergin, c.I, s. 25-27; Koçer, s. 17.

70. Ergin, c.I, s. 48-50.

71. A.g.e., c.I, s. 51-53.

72. A.g.e., c.I, s. 54-55.

73. A.g.e., c.I, s. 56-62.

74. Bkz., c.I, s. 41-44.

75. Ergin, c.I, s. 63-73.

76. A.g.e., c.I, s. 74-76.

77. A.g.e., c.I, s. 77-78.

78. A.g.e., c.I, s. 79-81.

Batı'dan ayrı değildi. Bu sebeple Batı ile ilk temasların tarihlendirilmesi kişilere göre değişecektir. Bunun değerlendirmesi bir sonraki kısımda yapıldığı için burada sadece yukarıda genel hatlarıyla anlatılmaya çalışılan kurumlar üzerine genel bir tahlil yapılmaya çalışılmıştır.

Anadolu Türk uygarlığının kaynaklarını Türk, İslam ve yerli kültür teşkil eder⁷⁹. Osmanlı sosyal ve kültürel hayatı üzerinde bu üç unsurun yer ve zamana göre azlık ve çokluk dereceleri değişebilir. Ancak toplum hayatında ve özellikle kurumlarda İslami kültürün etkisi daha fazladır. Hatta o kadar ki, Osmanlılar giderek kendilerini İslamla özdeşleştirmişlerdir. Bu sebeple eğitim kurumlarının temelini İslam din ve kültürü oluşturdu. Ancak Osmanlılar adı geçen kurumları, diğer İslam ülkelerinkinden daha mükemmel bir hale getirdiler ve aynı zamanda kültür hayatındaki değişik unsurları kaynaştırarak ona Osmanlılar'a has bir karakter kazandırdılar⁸⁰. Devlet adamları ve halkın ileri gelenleri tarafından yaptıkları vakıflarla desteklenen mektepler yaygın bir öğretim verdiler ve çocukları İslam terbiyesine göre eğittiler⁸¹. Medreseler, İslam din ve felsefesinin okunduğu, birçok ulemanın ders verdiği ve yetiştiği ilim muhiti oldular⁸². Enderun ise kendine has bir kurum olarak bir çok askerî ve mülki idareci yetiştirdi.

Ancak eğitim üzerindeki din etkisi sadece Osmanlılar'a ait bir mesele değildi. Nitekim bu dönemde Batı eğitim sistemi içerisinde de dini motifler bir hayli fazlaydı. Mesela antik kültür, Hristiyanlık süzgecinden geçirilerek alınıyor ve dine uymayanlar atılıyordu. Din Bilgisi (gramer), Rhetorik (güzel konuşma) ve Diyalektik (tartışma) gibi "Trivium" unsurları Hristiyanlığın savunulmasında; Edebiyat ve Filoloji ise mitolojiyi çürütüp Hristiyanlık vahyini isbatta kullanılmaktaydı⁸³. Bütün ortaçağ boyunca Aristoteles'in kıyas mantığı egemendi ve tartışma kabul etmeyen bu sisteme genel olarak "skolastik"⁸⁴, aynı çağda Batı'da açılan kilise ve manastır mekteplerinde ders veren hocalara ise "skolastikçi" denmiştir⁸⁵.

79. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev: Metin Karath, Ankara 1988, s. 3-17; Krş. M. Fuat Köprülü, "Bizans Mülhazaresinin Osmanlı Mülhazaresine Tesiri Hakkında Bazı Mülahazalar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 1 (1931), s. 163-298; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, c. 1, İstanbul 1977, s. 12 vd.
80. Bu konuda bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 1, Ankara 1972, s. 520 vd. Uriel Heyd-Ercilment Kuran, "İlimiyye", *Encyclopedia of Islam New Edition*, s. 1152. Krş. Wilson-Bağöz, s. 14.
81. Kansu, c.1, s. 28; Antel, s. 441. Ayrıca bkz. Günyol, s. 656.
82. Yazıcı, "Osmanlıların Son Döemünde...", *Diyanet Dergisi*, s. 59.
83. Kemal Aytac, *Avrupa Eğitim Tarihi Antik Çağdan 19. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Ankara 1972, s. 79-80; Abdülhak Adnan Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 1969, s. 135.
84. Aytac, s. 85. Ayrıca bkz. Cahit Yalçın Bilim, *Tanzimat Devri'nde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma (1839-1876)*, Eskişehir 1984, s. 16-17.
85. Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 135; Aytac, s. 85 vd. Skolastik kelimesi ile ilgili olarak bkz. Ergin, c.1, s. 3-4.

Fakat söz konusu durum Batı eğitim kurumlarında uzun sürmemiş, XV. yüzyıldan itibaren Avrupa peşpeşe Rönesans, Reform, Hümanizma⁸⁶ ve daha sonra da Aydınlanma Çağının ortaya çıkmasına sebep olmuş ve Ortaçağın karanlığından kurtulmuştur. Osmanlılar'da ise gelişme yavaş olmuş, Batı'da etkisini yitiren Aristoteles metodu⁸⁷. XIX. yüzyıl başlarına kadar eğitim kurumları üzerinde etkisini devam ettirmiştir.

Yukarıda genel bir tahlili yapılan Osmanlı eğitim ve öğretim kurumlarının gerçek özelliklerinin anlaşılabilmesi için bazı niteliklerine de dikkat çekmek istiyoruz. Bir öğretim kurumunun gerçek bir müessese olduğunun tesbiti için onun ayırıcı özelliklerinin ortaya konulması gerekir. Burada özellikle medresenin bu açıdan incelenmesi gerekir. Bunlardan birincisi soyut, kavramlaştırılmış, kuramsal bilgilerin üretildiği ve aktarıldığı kurumlar olmasıdır⁸⁸. İkincisi bu bilgi üretim ve aktarımının bu işi sürekli meslek edinmiş kişilerce yapılmasıdır. Üçüncüsü bu kurumların aynı zamanda kendisinin gelecekteki üyelerini eğitmesi⁸⁹ ve bu yolla ilmi üretim ve aktarımı kişisel bir görev olmaktan çıkarıp sürekli bir kurumsal⁹⁰ etkinlik haline getirmesidir. Dördüncüsü bu kurumları bitirmenin toplum içinde belli mesleklerin icrasında, belli sorumlulukların yüklenilmesinde bir ön şart haline getirilmesidir. Yani eğitimin bir diploma ile belgelenmesidir⁹¹. Beşincisi ise, eğitimin belli bir amacı gerçekleştirmek üzere yapılması sebebiyle belirli bir programın izlenmesidir⁹².

Medreselerin, Osmanlı Devleti içerisinde devlet adamlarının yetiştiği en önemli kurumlardan biri olarak bu açılardan incelenmesi onun önemini ve tarihteki yerinin tesbiti ve daha sonra ne tür bir gelişme izlediği açılarından önemlidir. Burada bir hususu belirtmek gerekir. Bu ise, medresenin Avrupadaki üniversitelerle kuruluş amacı⁹³ bakımından hiç bir benzerliğinin olmadığıdır⁹⁴. Medresenin kuruluş nedeninin Avrupa üniversitelerinden farklı olması, onun diğerinden daha değişik teşkilatlanma-

86. Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 141 vd.

87. A.g.e., s. 182 vd.

88. Aydın Sayılı, "Higher Education in Medieval Islam The Madrasa", *Annales De L'Université D'Ankara* (1947-1948), vol. II, s. 29-71, Mehmet A. Kısaklırek, *Üniversitelerimizde Yenileşme Programı ve Öğretim Açısından*, Ankara 1976, s. 7.

89. Kısaklırek, s. 11, 21.

90. Sayılı, s. 33; Semavi Eyice, "Bir Yıldönümü Dolayısı İle Türkiye'de Üniversite", *Türk Kültürü* (Ocak 1954), s. 15, s. 12; Unat, s. 1; Kısaklırek, s. 12.

91. E. Hirs, *Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi*, c.1, İstanbul 1950, s. 28, Fatma Varış, *Türkiye'de Lisans-Üstü Eğitim*, Ankara 1973, s. 15, 21. Ayrıca bkz. Unat, s. 4; Kısaklırek, s. 4.

92. Kısaklırek, s. 7-11, 23-23-35; İlhan Tekeli-Selim İkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara 1993, s. 1. Ayrıca bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı...*, s. 39 vd; Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 10; İnalçık, s. 165; Baltacı, s. 35-43.

93. Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 8; Bülgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s. 16; Çelebi, s. 108-113.

94. Avrupa'da üniversitelerin kuruluş amaçları için bkz. Aytaç, s. 91-92.

sına sebep olmuştur. Osmanlı medreseleri kendinden öncekilerin bir devamıdır. Bu sebeple, köklerinde Avrupa'nın değil Selçuklu ve Arap etkinliği mevcuttur. Osmanlı medreselerinin müesseseseleşmiş kurumlar olup olmadığını tesbit için yukarıda zikredilen beş özelliğe göre incelemeye çalışalım.

İznik'te kurulmaya başlayan Osmanlı medreseleri zaman içinde uzmanlaştı ve farklılaşarak kademelendi. Bunun daha sistemli hale getirilmesi II. Mehmed zamanında oldu. Fatih'in ilme gösterdiği özel ilgi Osmanlı medreselerinde nakli ilimlerin yanında akli ilimlerin gelişmesini sağladı. Fatih devrin en ünlü ilim adamlarını İstanbul'da toplayarak ve onlardan kendisi de özel dersler alarak burayı bir ilim merkezi haline getirdi. Fatih o zamana değin Osmanlıların tesis ettiği en büyük medrese olan Fatih Medresesini kurdu. Bu medresenin kuruluşuyla medreseler arası kademelenme de açıklık kazanmış oldu. Hariç ve Dahil diye ikiye ayrılan medreselerde, birincisinde temel hazırlık bilgileri ve ilmi eserleri izleyebilecek seviyede Arapça ile diğer temel bilgiler veriliyor. İkincisinde ise, yüksek düzeyde ilim tedris ediliyordu. Bu sebeple, Fatih medresesi teorik bilgi üretiminde yüksek düzeydeydi. Fatih'in kurduğu medrese Süleymaniye ile teşkilat açısından en yüksek seviyeye ulaştı⁹⁵.

Medreseler yukarıda açıklandığı üzere devrin Avrupa üniversiteleri gibi belli bir programa göre eğitim-öğretim yapıyorlardı. Hatta bu iki kurumun programları arasında da önemli benzerlikler bulunabilir. Avrupa üniversitelerinin ilahiyat dışındaki programını oluşturan Trivium içinde bulunan gramer, retorik ve mantık-diyalektik ile Quadrivium içinde bulunan aritmetik, geometri, astronomi ve musiki gibi yedi dersin medrese programında karşılıkları vardı⁹⁶. En önemli farklılık akli ilimlerin ve felsefenin ilahiyatı desteklemek üzere medrese eğitiminde kullanılmasıydı.

İkinci olarak, medreselerde programa uygun olarak okutulan derslerin tanımı ve icazeti veren müderrislerin isimlerinin yazıldığı "icazet" denilen bir diploma veriliyordu.

Üçüncü olarak medreselerde eğitim-öğretim görenlerin toplumda alacağı görevler aldıkları diplomalara göre belirlenmiştir. Hangi derece medreseden icazet alanların hangi kademede bir müderris olacağı, ya da ne büyüklükte bir şehire kadı olacağı ya da kalemienin hangi düzeyinde istihdam edileceği tesbit edilmişti.

Dördüncü olarak medreseler gelecekteki öğretim kadrolarını kendi içlerinden yetiştirerek bilginin yeniden üretilmesine süreklilik sağlamışlardır. Medrese içerisinde kuralları belli bir ilmi otorite yapılanması vardır.

95. Bu konuda yukarıda s. 1-7'ye bkz.

96. Aytaç, s. 80. Ayrıca bkz. Tekeli-İkin, s. 16.

Son olarak Osmanlı medreseleri devletin ihtiyacı olan her türlü devlet ricalini yetiştirmek üzere belli bir program takip ediyordu. Medreseler vakıf olarak kurulduğu için, vakıf senedinde belirtilen esaslara göre yürütülüyordu. Tamamiyle ilmiye teşkilatı içerisinde idi. Medrese öğretim üyelerinin seyfiyye mensuplarına göre bir çok üstünlükleri vardı. Müderrisler yönetim ve ilmi serbestlik açısından oldukça ileri düzeydeydiler.

Enderun mektebi ise diploma vermesi, belli bir amaç için belli bir programa göre eğitim-öğretim yapması, mezun olanlarının görev alacakları alanların belli olması açısından bir yüksek öğretim kurumu özelliklerine sahipti. Fakat Enderun'da öğretmenliğin uzmanlaşmamış olmaması ve akademik otoritenin yapılanmaması gibi hususlar bir eksiklik olarak sayılabilir.

Sıbyan mektepleri ise medrese ve Enderun mekteplerinin en alt kademesini oluşturuyor ve çocuğun toplumdaki sosyalizasyonunu gerçekleştirilmeye çalışıyordu.

Osmanlı devletinin meşureseleşmiş yapısı XVI. yüzyılda maddeten ve manen dünyanın en büyük devletlerinden birisi olmasını sağlamıştır. Medrese ve Enderun ise bu düzeni yeniden üretebiliyordu. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren memleketin irfan ve adalet hayatına doğrudan doğruya, yine idaresine kısmen hakim olan medreselerin, sivil ve askeri hayatın istediği idarecileri, hakimleri mütehassısları yetiştirmek suretiyle faydalı hizmetler gördükleri muhakkaktır⁹⁷.

Osmanlı Devletinde, bilhassa Tanzimat'a gelinceye kadar, devlet ricali için, üç esaslı yetiştirme yolu vardı: 1- Medrese yolu, 2- Ordu yolu (Yeniçeri ocağı, Tımar Sipahisi), 3- Enderun yolu. Osmanlı Devleti, XVII. asrın sonlarına kadar, yegane ilim ve irfan müessesesi olan medreseleriyle, kendine has idari, askeri teşkilatı ile kendini korumağa ve gelişmeye muvaffak olmuştu. Çünkü o devirlerde Avrupa derebeylik mücadelelerinden yeni çıkmıştı ve Avrupa milletleri, kilise baskısı altında milli şuurlarını henüz bulamamışlardı. Bu sebeplerden Osmanlı için bir tehlike teşkil etmiyorlardı⁹⁸.

Fakat Avrupa'da Rönesans ile beraber yeni bir devir açılıyordu. Bacon, XVII. asrın başlangıcında, tetkik ve münakaşa edilmeksizin kabul edilen esaslardan netice çıkarmağa inhisar eden skolastik zihniyete ilk büyük darbeyi vurmuş ve bunun yerine, bizzat şey'nin tetkik ve müşahadesi ile tabiatın sırlarına nüfuz etmeği ve kanunlarını bulmayı mümkün kılan ve fikre sonsuz geniş ufuklar açan tecrübî metodu, yani tefekkür tarzını koymuştu⁹⁹. Descartes onu tamamlamış, tanınmış hakikatlerin tetkiki ve yeni hakikatlerin keşfi için kuvvetli bir metot ortaya koymuştur¹⁰⁰.

97. Antel, s. 441.

98. Aynı yer.

99. Kantsu, c.I, s. 35-36; Antel, s. 442; Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 184.

100. Antel, s. 442; Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 182-183.

İlmi keşifler ve bunların sanayiye tatbiki, matbaanın icadı, dini ıslahat, Avrupa milletlerini yükseltmiş ve bu suretle, Osmanlı Devletinin karışısına, yeni ilim ve teknikle mücehhez, yeni ideallerle beslenen kuvvetli milletler çıkmaya başlamıştır¹⁰¹.

Diğer yönden, eğitimin geleceği, büyük ölçüde ilmin mukadderatına bağlı olması ve ilim sahasındaki yeni gelişmelerin eğitim sahasında da kendini göstermesi dolayısıyla, tefekkürdeki metod değişikliği eğitim sahasında da kendini göstermiş ve Rabelais, Montaigne, Comenius, Rousseau gibi büyük eğitimciler; mektep aleminde ihtilaller yapacak mahiyette yeni terbiye esaslarını ve metodlarını ortaya koymuşlardır¹⁰².

Şüphesiz bunların derhal hayata geçtiği, o devrin mekteplerinde bu yeni metodların tamamıyla tatbik edildiği iddia edilemez. Bu devirlerde Avrupa memleketlerinde anadili ile tedrisat yapılıyordu, terbiye milli bir karakter kazanmıştı. Dinin nüfuzu mekteplerden kalkmış değildi. Fakat mekteplerde, anadili ve hesapla beraber, tarih, coğrafya, fizik ve tabiat ilimleri tedris ediliyordu¹⁰³.

Avrupa ortaçağın karanlığından kurtulup yeni ilmi keşifler yaparken, yukarıda özellikleri çizilmeye çalışılan Fatih'le başlayıp Kanuni'nin kurduğu Süleymaniye Medreseleriyle en yüksek seviyeye ulaşan Osmanlı medreseleri, aynı zamanda bu padişahın zamanında kurumlarda bozulmanın başladığı dönemdir¹⁰⁴. Bu çalışma medreselerin hangi açılardan bozulmaya başladığını incelemeyi birinci hedef edinmediği için burada bunlara yer verilmemiştir. Ancak bozulmanın medreselerde akli ilimlerin ya tamamen kalkması ya da ikinci sraya düşmesinden, öğrenci alımı, öğretim üyelerinin atanması gibi teşkilattaki bozulmalardan, bilgi üretimini sağlayacak temel dinamiklerden uzaklaşma vb. olarak tesbit edebiliriz. Bu sebeplerin yanında zikredilebilecek diğer bütün nedenler esasen müesseseleşmeden uzaklaşmanın bir sonucudur.

Aslında Osmanlı Devletinde İlimiye sınıfı ile beraber diğer kurumlarda da bir duraklamanın başladığı görülebilir. Çünkü Devlet bütün müesseseleriyle bir bütündür. Devletin kurumlarında baş gösteren bu aksaklıklara karşı devrin ileri gelen devlet adamları ileri sürülen fikirler doğrultusunda çeşitli önlemler almaya çalışmışlardır. Fakat mevcut kurum aksayan yönlerinin ıslahı ile ilgili girişilen teşebbüsler, Osmanlı'nın Batı'dan haberdar olması ve devletin zaten Batı'ya karşı üstün olduğunu kabul etmesinden dolayı doğrudan doğruya Batı kaynaklı değildir.

101. Kansu, c.1, s. 36, 37, 40, 41.

102. Ancl, s. 443.

103. Aynı yer.

104. Bkz. Yazıcı, "Osmanlıların Son Döneminde...", *Diyanet Dergisi*, s. 59.

Enver Ziya Karal'ın da ifade gibi, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'dan önce bir çok ıslahat faaliyetleri yapılmıştır ve bu faaliyetlerin amacı, devletin bozulan nizamını kuvvete dayanarak iyileştirmek ve yenileştirmektir. Islahat "disiplini" mahiyettedir ve şahısların gücüyle doğru orantılıdır. Ne müteşebbislerinde ne de yaptıkları ıslahat hareketlerinde Avrupa tesiri bulunmayan faaliyetlerdir¹⁰⁵.

Sonuç olarak Osmanlı Devleti müesseseseleşmiş yapısıyla devrinin en büyük devletlerinden biriydi. İlimiye teşkilatı ise devlet içindeki en önemli kurum idi. Fakat Osmanlı, Batı ile olan münasebetlerine ve Batı'da olup bitenlere karşı da ilgisiz değildi. Çünkü, coğrafya olarak Batı'yla iç içeydi ve Batı'daki gelişmelerden de sayahatler, tacirler, diplomatlar, mülteciler vb. vasıtasıyla haberdar oluyordu. Ancak maddeten ve manen zamanının en güçlü devletlerinden birisi olması sebebiyle Batı'ya tepeden bakıyordu. Bu tavır Osmanlı'nın Batı'nın bilim ve teknolojisine karşındaki tutumunun en bariz örneğidir. Osmanlı Batı'dan haberdardı, fakat Batı karşısında seçmeci (sellektif) bir tavır sergiliyordu¹⁰⁶ ve her savaşta devamlı yendiği Batı'da olup bitenlerin temel sebeplerinin farkında değildi gibi gözüküyor.

Bütûn bu incelemelerden şu sonuç da çıkarılabilir; geleneksel Osmanlı kurumlarının kuruluşlarında ve gelişip teşkilatlanmalarında Batı'nın hemen hemen hiçbir etkisi yoktur. Bu kurumlar üzerinde Avrupa ve tekniğinin etkisinin olup olmadığı ve din eğitiminin aldığı şekil ve daha sonraki kısımlarda incelenmeye çalışılmıştır.

B- EĞİTİMDE İLK YENİLEŞME HAREKETLERİ DÖNEMİ VE DİN EĞİTİMİ (1703-1839)

Avrupa'da hemen her sahadaki yeni keşifler ve bunun saniyeye uygulanmasıyla beraber yeni ve güçlü devletler ortaya çıkarken, Osmanlı Devleti de gaflet ve cehalet içerisinde değildi¹⁰⁷. Yukarıda da zikredildiği üzere Osmanlı zaten devrinin güçlü devletlerinden birisiydi ve Avrupa ile iç içeydi. Bu sebeple Avrupa'daki yeni gelişmelerden tamamen habersiz değildi. Ayrıca bazı şeyler yapılması gerektiğinin farkında olan padişahlar ve devlet adamları da vardı. Fakat bir çoğu devrin problemlerini halledecek yeterli bilgiye sahip değildi¹⁰⁸. Buna rağmen Avrupa'nın ilan ettiği ve Avrupa'ya ilan edilen harplerin giderek daha fazla mağlubiyetimize

105. Enver Ziya Karal, "Tanzimattan Evvel Garphılaşıma Hareketleri (1718-1839)", *Tanzimat*, I, İstanbul 1940, s. 15-17.

106. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Modern Bilimlerin Türkiye'ye Girişi (Tanzimat'ın İlanına Kadar)", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İstanbul 1991, s. 85-124.

107. Kansu, c.I, s. 37-38.

108. Kansu, c. I, s. 38; İhsanoğlu, s. 86 vd.

sebeplere olması ve Avrupa'nın ilan edilen harplerin giderek daha fazla mağlubiyetimize sebep olması ve Avrupa'nın yeni ilerlemelerinin tesirlerini görebilen ileri görüşlü bazı devlet adamlarının teşebbüsleri ile XVIII. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nde bazı ıslahat hareketleri görülür. Bunlardan en önemlisi, İstanbul'da matbaanın açılması¹⁰⁹, orduda yapılması gereken ıslahat dolayısıyla bazı askeri mekteplerin açılması ve dönemin sonuna doğru sivil mekteplerin tesis edilmesi vb. bunların en önemlileri arasında zikredilebilir.

a) Modern Eğitim Kurumlarının Doğuşu

Çeşitli fasılalarla, Tanzimat'a kadar devam eden ıslahat hareketlerine, XVIII. yüzyılın ilk yarısında başlanıldığına işaret etmiştik. Osmanlı tarihinin XVIII. yüzyılın ilk yarısına rastlayan kısmında bir "Lale Devri"nin mevcudiyeti malumdur. Damat İbrahim Paşa'nın Sefaret vasıtasıyla Paris'e gönderdiği Yirmisekiz Çelebi Mehmed'e verdiği talimatdaki Fransa'nın "Vesaiti umran ve maarifine dahi layıkıyla kesbi ittila ederek kabili tatbik olanlarının takririni"¹¹⁰ ifadesi Lale Devri'nin Osmanlılar için Batı'ya açılmış ilk pencere olduğuna işaret etmektedir.

Gerek bu elçiler aracılığıyla, gerekse başka ilişkilerle meydana gelmiş olan faaliyetlerin sonunda 1727'de zamanın Şeyhülislamından "Lugat, Mantık, Hikmet, Hey'et ve bunların emsali ali ilimler kitaplarına munhasır olmak ve nakış olunacak kitapların tashihi için birkaç alim kimse tayin olunmak şartı ile"¹¹¹ fetva alınmak suretiyle matbaa kurulmuş ve kitap basımına başlamıştır.

Gene aynı zamanda Fransız Rocheford tarafından III. Ahmed'e on sayfalık bir rapor verilerek, ecnebi askeri mühendisler kütüphanesinin kurulması teklif edilmiştir¹¹².

Osmanlı ordusunun Avrupa'ya karşı yenilgilerinin devam etmesi, ordunun ıslahını ve bunun için de yeni fenleri bilen subaylar yetiştirmek üzere bazı mektepler ve dersaneler açılmasını gerekli kılıyordu. Bu türden hareketler de yine İbrahim Müteferrika'nın ikaz ve işaretleriyle başlıyor. İbrahim Müteferrika o zaman Avrupa'da henüz ilerlemeye başlamış

109. İstanbul'a matbaanın daha önce azınlıklar tarafından getirildiği bilinmektedir. Bkz. Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Matbaacılığı*, İstanbul 1939, s. 27; Lewis, s. 52; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 5. Baskı, İstanbul 1994, s. 117. İbrahim Müteferrika hakkında bkz. Niyazi Berkes, "İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dini ve Fikri Kimliği", *Belleten* (Ekim 1962), s. XXVI, S. 104, s. 715-737. 1727'de kurulan matbaa hakkında bkz. Kansu, c.I, s. 40-42; Gerçek, a.g.e., çeşitli bölümler, Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 117-123.

110. Karal, *Tanzimat I*, s. 19.

111. Kansu, c.I, s. 41.

112. Gerçek, s. 29-30.

olan askeri düzenleri iyi bildiği için, Osmanlı devletinde de nizami asker tedarikinin gerekliliğine ve bu askerin nasıl tertip edileceğine dair bir nizamname yazmıştır. Böylece 300 kadar talimli asker tedarik olunmuş, fakat Patrona Halil isyanı üzerine bu askerler de ortadan kaldırılmıştır¹¹³.

III. Ahmed devrinden sonra ordunun ihtiyaçlarının daha da zorlanmasıyla I. Mahmud, III. Mustafa, I. Abdulhamid ve III. Selim zamanlarındaki ilişkiler, askeri ıslahat ve onun gerekli kıldığı askeri eğitim alanında olmuştur. 1734'de Fransız asıllı Kont de Bonneval (Humaracı Ahmed Paşa) Üsküdar'da modern bir Humarahane¹¹⁴ tesis etti ve bu alanda teknik eğitim için de bir Hendesehane açtı. İlk yıllarda varlık gösteremeyen bu kurs, III. Mustafa zamanında Koca Ragıp Paşa'nın Fransa'dan getirdiği Macar asıllı Baron de Tott'un çalışmaları sonunda 1761'de özellikle ordu ileri gelenlerinin Matematik sahasında da yetişmelerini temin için Matematik, Denizcilik, İstihkam ve Topculuk konularını ihtiva eden bir programa kavuştu¹¹⁵. I. Abdulhamid zamanında da Tersane'de Mekteb-i Bahriye¹¹⁶ inşa olunarak, öğretmenliğine ünlü matematikçi Gelenbevi İsmail Efendi¹¹⁷ getirildi.

Bunlardan daha önemli teşebbüsler ise mühendishanelerin açılmaya başlamasıdır. Ruslar tarafından Çeşme'de Osmanlı donanmasının yakılması, yeni ve zamanın tekniğine göre donatılmış bir donanmanın kurulmasını ve bu kalyonları yönetecek coğrafya ve hendese bilir subayların yetiştirilmesini gündeme getirmişti. Bu amaçla 1773'te Mühendishane-i Bahri-i Hümayun¹¹⁸ açıldı. Bu mektepte en fazla matematik ve tahkimat dersine önem verililiyordu. Mektebe Fransız Hocalar ve yabancı uzmanlar getirildi. Ayrıca Fransa'ya 30 öğrenci gönderilmek üzere anlaşma yapıldı.

113. Kansu, c.I, s. 43; Çağatay Uluçay-Enver Kartekin, *Yüksek Mühendislik Okulu*, İstanbul 1958, s. 17; Ergin, c.I-II, s. 61.
114. Aynı yerler.
115. Mehmed Esad, *Mir'at-ı Mühendishane-i Berri-i Hümayun*, İstanbul 1312, s. 6, 7; Kansu, c.I, s. 44; Karal, *Tanzimat I*, s. 21; İbrahim Hakkı Akyol, "Tanzimat Devrinde Bizde Coğrafya ve Jeoloji", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 525; Uluçay-Kartekin, s. 18; Ergin, c.I-II, s. 59-61.
116. Ergin, c.I-II, s. 317.
117. Gelenbevi İsmail Efendi hakkında bkz. Osman Keskiöglü, "İsmail Gelenbevi ve Sübut-ı Hilal Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, Ankara 1965, s. 21-30; Koçer, s. 23 vd.
118. Erim, s. 447; Akyol, s. 525, 551; Tark Artel, "Tanzimattan Cumhuriyete Kadar Türkiye'de Kimya Tedrisatının Geçirdiği Sıfhalara Dair Notlar", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 486; Unat, s. 14 vd, s. 58 vd; Sychowicz, s. 134 vd; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 86; Ergin, c.I-II, s. 315-324. Ayrıca bkz. Ekmeleddin İnançoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat*, Ankara 1992, s. 348-354; İdris Bostan, "Osmanlı Bahriyesinde Modernleşme Hareketleri I Tersane'de Havuz İnşası (1794-1800)", *150. Yılında Tanzimat*, Ankara 1992, s. 69-90.
119. Esad, s. 10 vd; Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcrası*, İstanbul 1338, s. 5; Kansu, c.I, s. 50-52; N. Gökdoğan, "Türk Astronomi Tarihine Bir Bakış", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 472; Akyol, s. 525; Uluçay-Kartekin, s. 35 vd; Ergin, c.I-II, s. 325-333; İnançoğlu, *150. Yılında Tanzimat*, s. 350.

1795'te Hasköy'de kurulan Mühendishane-i Berri-i Hümayun¹²⁰ ise kara ordusuna teknik elemanlar yetiştirmek üzere açılmıştı. Burada deniz mühendishanesine muadil ders programları uygulanıyor ve farklı olarak topluluk, lağımçılık gibi uzmanlık konuları veriliyordu. III. Selim'in bu mektebin gayesi ile ilgili fermanından da anlaşıldığı üzere, bütün öğrencilerin gerekli ilimleri öğrenmeleri için kalem ve mektep şekilli uygun bir yerde tesis edilmişti. Bu mühendishane diğerlerine göre, medrese tahsilinden tamamen ayrı Batı mekteplerine benzer şekildeki ilk yüksek öğretim kurumudur.

Mühendishanelerde öğrencilerin öğrenim giderleri ve kırtasiye gereksinimleri devletçe karşılanıyordu. Öğrencilerin kullanmaları gereken kitaplar kütüphaneden verilir, okunmasının bitmesinden sonra tekrar alınır ve yerine yenisi verilirdi. Mühendishane-i Berri-i Hümayun'un bir de kitaplığı vardı. Öğretim; öğrencilerin derslere hazırlanmaları, hocanın, içlerinden birisini kaldırarak takrir ettirmesi, çizimlerin, örneklerinden kâğıtlara işlenmesi biçiminde, medrese geleneklerinden büsbütün farklı. Fransa sistemine oldukça yakındı. Mühendishanelerde en önemli mesele, Türkçe ders kitaplarının bulunmaması sebebiyle dil ve öğrencilerin öğrenilmesi gereken temel bilgileri almadan buralara gelmeleri idi.

III. Selim devrinde yayınlanan bir fermanla 1806'da bir Tıphane¹²¹ inşa edildi. Burada sadece donanma için değil, bütün memleket için hekim yetiştirilmesi padişah buyruğuydu. Tıp alanında II. Mahmud devrinde daha büyük adımlar atıldı. 1827'de ikinci kez Tıphane, Tıphane-i Amire ve Cerrahhane-i Ma'mure¹²² adıyla açıldı. Bu mektep, ordunun hekim ihtiyacını karşılamak üzere yüksek bir askeri mektep statüsünde kurulmuş bir müessesedir.

Askeri amaçla açılan diğer iki çağdaş öğretim kurumu; Muzika-i Hümayun ve Mekteb-i Harbiye¹²³dir. 1831'de kurulan Müzik-i Hümayun, saray ve ordu bandolarına musiki bilir eleman yetiştirecekti. 1834'te açılan Harbiye mektebi ise, Yeniçeri Ocağı kaldırıldıktan¹²⁴ sonra yeni teşkil edilen ordunun subay ihtiyacını karşılayacaktı.

120. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 191 vd; Ergin, c.I-II, s. 335 vd; Ali İhsan Gençer, "İstanbul Temanesinde Açılan İlk Tıp Mektebi", *Tarih Dergisi*, c. XXXI (Mart 1977), s. 302 vd.

121. Ahmed Lütfi, *Tarih-i Lütfi*, İstanbul 1290, c. I, s. 282; Rıza Tahsin, *Mirat-ı Mekteb-i Tibbiye*, İstanbul 1328, s. 12-18 vd; Kansu, c.I, s. 55; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 164; Ergin, c.I-II, s. 334-353; Gençer, s. 308 vd. Ayrıca bkz. Osman Şevki Uludağ, "Tanzimat ve Hekimlik", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 968, 971; Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. V, s. 164 vd; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 165; Szyliowicz, s. 135; Lewis, s. 85. 1839'da kapanan bu mektebin yerine "Mekteb-i Tibbiyye-i Adli-i Şahane" aynı tarihte açılmıştır. Bu konuda bkz. IV, Nr. 180 6 Rebillevvel 1255; Tahsin, s. 16; Uludağ, s. 968; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 164; Szyliowicz, s. 135; Esin Kahya, "Tanzimatta Eski ve Yeni Tıp", *150. Yılında Tanzimat*, Ankara 1992, s. 294.

122. Ahmed Lütfi, c. IV, s. 168; Mehmed Esad, *Mirat-ı Mekteb-i Harbiye*, İstanbul 1310, s. 14 vd, 26, 45 vd; Kansu, c.I, s. 55; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 171; Szyliowicz, s. 135; Ergin, c.I-II, s. 369 vd, s. 354 vd; Lewis s. 85.

123. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla ilgili bkz. Kansu, c. I, s. 53 vd; Lewis, s. 79.

1826'da II. Mahmud zamanında Yeniçeri Ocağının kaldırılmasından sora bir taraftan yeni ordu teşkilatı yapılırken, diğer taraftan eğitim sahasında da bazı kurumlar ve mektepler tesis edildi. Yukarıda zikredilen askeri mekteplerin yanında II. Mahmud zamanında ilk defa mülki alanında da 1838'de Mekteb-i Maarif-i Adliyye¹²⁴ tesis edilmiş ve ilk tahsilin de ıslah edilerek umumileştirilmesi¹²⁵ düşünülmüştür.

Osmanlı devleti yönetimini bir hukuk devleti olarak Batı ülkelerindeki örneklerine göre bir düzene koymayı düşünen II. Mahmud, 1834'de Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliyye¹²⁶'yi ve buna paralel olarak da Bab-ı Ali'de Dar-ı Şura-yı Bab-ı Ali¹²⁷'yi tesis etti. 1826'da sıbyan mekteplerini teşkilatlandırmak üzere Evkaf-ı Hümayun Nezareti¹²⁸, 1838'de ise memleketteki zirai ve sanayi kurumları düşüncecek olan Meclis-i Umar-ı Nafia¹²⁹ kuruldu.

Görüldüğü üzere, Osmanlı devlet adamları, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa devletlerinin üstünlüğünü yalnız askeri sahada görmüş, ve mesafeyi kapatmak için, askeri müesseseleri Batı ilim, teknik ve eğitim tarzına göre ıslah etmeyi yeterli bulmuşlardır. Mülki ve idari alanlardaki ıslahat ise ancak Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra mümkün olmuştur. Batı örneğine göre açılan eğitim kurumlarını niçin askeri mekteplerin oluşturduğu ve buralarda din eğitim-öğretiminin aldığı yeni şekil aşağıda izah edilmeye çalışılmıştır.

b) Eğitimde İlk Yenileşme Hareketleri Döneminde Din Eğitimi

XVII. ve XVIII. yüzyılda Müslüman tebaanın, Sıbyan Mektepleri ve Darü'l Huffazlar'dan oluşan İlköğretim sistemi, medreseler ve Enderun'dan oluşan orta ve yüksek öğretim kurumları ile diğer askeri ve kalemiye mektepleri, bazı bozulmalarla da olsa, mevcut durumlarını muhafaza ediyorlardı. Eğitimde ilk yenileşme hareketleri dönemindeki yeni gereksinimleri ve ihtiyaçları, bu sisteme ve bu sistemin ilim anlayışına farklı bir değişiklik getirmek istemesinin yanında şartlar buna meydan vermeyince bu, sistemin yanında yeni eklentiler yapılarak karşılanmıştır. Sistemin iki ihtiyacı vardı. XVIII. yüzyılın başından itibaren bir taraftan kalemiyyeye duyulan ihtiyaç artmıştır. Diğer taraftan ise, harplerde devamlı yenilgiler alan ordunun yeni araç-gereç ile donatılması ve bunun devamını sağlayacak bilgili subayların yetiştirilmesi için askeri mekteple-

124. Cevad, s. 25-27; Kansu, c.I, s. 55, 60 vd; Ergin, c. I-II, s. 394 vd.

125. Kansu, c.I, s. 55.

126. TV, Nr. 163, 11 Muharrem 1254. Ayrıca bkz. Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, İstanbul 1993, s. 189-197.

127. TV, Nr. 163, 11 Muharrem 1254. Ayrıca bkz. Akyıldız, s. 218-222.

128. Unat, s. 2. Geniş bilgi için bkz. Akyıldız, s. 146-166.

129. TV, Nr. 167, 14 Rebiülevvel 1254. Ayrıca bkz. Cevad, s. 17; Unat, s. 2; Akyıldız, s. 258-260.

rin açılmasıydı. Yani bir tarafta din eğitim-öğretiminin öğretimin bütünü-
nü oluşturduğu kurumlar, diğer tarafta ise mederese örneğinin artık terke-
dildiği ve fen bilimlerine ağırlık veren öğretim kurumları vardır. İkinci-
sinde din eğitiminin yeri birincisine göre farklıdır. Ancak Batı ile ilk
temaslarla beraber geleneksel eğitim kurumları kendi hallerine bırakılma-
mış, buralarda da aşağıda izah edildiği üzere ilmiye sınıfının durumu iti-
baryle veya diğer sebeplerden dolayı istenilen neticeler elde edilememe-
sine rağmen, ıslahat yapılmaya çalışılmıştır.

XVIII. yüzyılda sıbyan mekteplerinde çok köklü değişmelere gidile-
memiştir. Bu dönemde en önemli gelişmelerden birisi, I. Abdulhamid'in
1781'de yaptırmış olduğu mektebin vakfiyesinden anlaşıldığına göre, bu
mektebin programına o devirde hissedilen bir ihtiyacın neticesi olarak
Arapça ve Farsça'nın konulmuş olmasıdır¹³⁰.

Sıbyan mektepleri ile ilgili ikinci önemli gelişme ise II. Mahmud'un
1824 tarihli fermanıdır¹³¹. Ancak etraflıca tetkik edildiğinde, sadece İstan-
bul'a munhasır olan ve ilköğretimin mecburleştirilmesi yolunda atılmış
ilk adım olan bu fermanın, eğitim-öğretimin mali ve idari yönleri de dahil
olmak üzere bütün yönleri düşünülerek hazırlanmış bir proje olmadığı
dikkati çekmektedir¹³².

O zaman sıbyan mektebi öğrencisinin mevcut programı öğrenmesi
gerekli idi. Fakat sıbyan mekteplerinin öğretiminin daha yüksek kademe-
lerine öğrenci gönderdiği de göz önüne alınırsa, müfredatın yetersiz kal-
dığı anlaşılabilir. Elbetteki kültürün önemli bir parçasını oluşturan ve ha-
yatı bütün yönleriyle etkileyen dinin öğretiminin programdan çıkarılması
söz konusu değildir. Ancak değişen hayat şartları karşısında çocuğun
daha farklı yetiştirilmesi de dikkat-i nazara alınması gerektiği düşünül-
düğünde, ilköğretimin yeni derslerle desteklenmesi gerekirdi. 1824 ferma-
nında ise ilköğretimin mecburleştirilmesine doğru atılmış bir adımdan
başka hiç birşey yoktur. Halbuki bu tarihlerde Avrupa'daki ilk mektepler-
de tarih, coğrafya, eliş ve beden terbiyesi gibi dersler öğrencilere ana dil-
leriyle okutuluyordu¹³³.

1824 fermanından sonra Rüşdiye Mekteplerinin kurulması kararı ile
neticelenen Meclis-i Umur-ı Nafia layihasında¹³⁴ ise, ilköğretim daha yük-
sek bir seviyeye ulaşmıştır. Bu meclisin kuruluşuna kadar sıbyan mektep-

130. Ergin, c I-II, s. 86 vd.

131. Cevad, s. 1-3.

132. 1824 tarihli fermanın çeşitli yorumları için bkz. Kansu, c. I, s. 5 vd; Berker, s. 3;
Unat, s. 38; Ergin, c. I-II, s. 394; Koçer, s. 37; Bayram Kodaman, *Abdulhamid Devri
Eğitim Sistemi*, Ankara 1991, s. 58. vd.

133. Kansu, c.I, s. 58.

134. TV, Nr. 176, 21 Zilkade 1254; Ahmed Lütfi, c. V, s. 128; Cevad, s. 4, 6, 17.

leri merkezi bir teşkilattan, ortak bir eğitenden, öğretim ve idare sistemin-den mahrumdular. Bu mektepler, vakıfların geliriyle ve tesbit ettiği özel şartlara göre idare edilen, eğitim-öğretim işleri çoğunlukla gelenek ve göreneklere göre işleyen, hocalarını ise medreselerde yetişmiş kişiler oluşturan yerlerdi. Meclis, sıbyan mekteplerinin devamı olarak düşünülen Rüşdiye mekteplerinin tesisine, öğretmenlerinin belli nitelikler taşımasına, talebenin sınıflara ayrılmasına ve her sınıfta farklı dersler görmesine, fakirlere mahsus yatılı mektepler açılmasına, programlarına öncekinden farklı dersler konulmasına, devamın mecbur tutulmasına ve küçük mahal-le mekteplerine çocukların 4 veya 5 yaşlarında başlamalarına salık vermiştir¹³⁵. Bu proje ile ilgili olarak Dar-ı Şuray-ı Bab-ı Ali ile Meclis-i Umur-ı Nafia arasında bir dizi yazışmalar¹³⁶ olmuş, ilk teklif edilen proje değişmiş olmasına rağmen ilk mekteplere bir çok yenilikler girmiştir. İlk öğretim iki dereceli düşünülmüştür. Birinci devresi sırf din eğitimine tahsis edilirken, sınıf-ı sani¹³⁷ denilen ikinci devresi hocalarında aranılan nitelikler, talebinin bilgi seviyesine göre sınıflara ayrılması öğretimde ana dile önem verilmesi ve öğrenimin derecelenmesine doğru gidilmesi açısından ileride din eğitiminin alacağı şekil açısından önemlidir. Ayrıca Metatib-i Rüşdiye Nezareti¹³⁸ kurularak Şeyhülislamlığa bağlanmıştır.

Mülki alanda açılan en önemli öğretim kurumu Tanzimat'ın ünlü mektebi Rüşdiyeler'in ilk örneği Mekteb-i Maarif-i Adli¹³⁹'dir. II. Mahmud'un adli mahlasını taşıyan mektebe, ilk önce mekteb-i sani denmesine karşın, padişahın istediği üzerine Rüşdiye adı verilmiştir. Devlet bürokrasisine memur yetiştirmek, mevcut memurların bilgi ve görgülerini arttırmak, sıbyan mekteplerine öğretmen temin etmek, yüksek öğretime öğren-ci hazırlamak vb. gibi bir çok görevler yüklenilmiş olan bu mektep, dersleri ve idaresi itibariyle Avrupa'ya yönelmiş ve sıbyan mekteplerine ana dili ile coğrafya gibi dünya bilgilerinin de girmesini sağlaması bakımından önemlidir. 1839'da açılan Mekteb-i Ulum-ı Ebediye¹⁴⁰ ise birincisininin şubesinden başka bir şey değildir. Bu iki mektebe itibar edilmiş, masrafları devlet tarafından karşılanmış, öğretim kadrosunun eksik olmasına dikkat edilmiştir.

135. Layiha ve çeşitli yorumları için bkz. *TV*, Nr. 176 21 Zilkade 1254; Cevad, s. 6 vd; Kansu, c.I, s. 62-64; Berker, s. 9-11; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 161; Kodaman, s. 59-60.

136. Dar-ı Şuray-ı Bab-ı Ali, Meclis-i Ahkam-ı Adliye ile Meclis-i Umur-ı Nafia arasındaki yazışmalar için bkz. Cevad, s. 10-22.

137. *A.g.c.*, s. 9.

138. *TV*, Nr. 176, 21 Zilkade 1254; Ahmet Lütfi, c.V, s. 137; Cevad, s. 19-20, 23, 35; Kansu, c.I, s. 63-65, 89-90; Berker, s. 11; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 161, Kodaman, s. 6vd.

139. İnan Sungu, "Mekteb-i Maarif-i Adli'nin Tesisi", *Tarih Vesikaları (1941)*, s. 212-225. Ayrıca bkz. Engelhard, *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmani'nin Tarih-i İstihai*, çev: Ali Reşat, İstanbul 1328, s. 74; Cevad, s. 25; Kansu, c.I, s. 64; Berker, s. 11; Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.VI, s. 172, c. V, s. 163; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 161; Ergin, c. I-II, s. 394-400; Koçer, s. 43 vd.

140. *TV*, Nr. 191, 1255; Ayrıca bkz. Kansu, c.I, s. 66; Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.VI, s. 172, c. V, s. 163; Ergin, c.I-II, s. 400-406.

Medreselerde bozulmanın ne zaman başladığından ve buna karşı bazı önlemlerin alınması ile ilgili ıslahat ve bu ıslahatın nasıl olması gerektiği ile ilgili risale ve layihalardan yukarıda söz edilmişti¹⁴¹. Batı ile temaların başladığı yıllardan itibaren yine medreselerle ilgili ıslahat teşebbüsleri devam etmiştir. Çünkü o devirde Osmanlı devlet adamlarını endişeye düşüren iki mesele vardı; birincisi, ordunun yeni talim ve inzi-batla yetişmiş Avrupa ordularına karşı koyabilecek hale getirilmesi, ikincisi ise bir zamanlar Osmanlı Devleti'nin en önemli kuvvet kaynaklarından birisini teşkil eden ancak artık fonksiyonunu icra edemeyen Yeniçeri Ocağı ile medresenin düştüğü bataktan kurtarılmasından ibaretti¹⁴².

XVIII. yüzyılın başlarında medreselerin ıslahı ile ilgili ilk teşebbüs III. Ahmed tarafından yapılmış ise de başarı sağlanamamıştır¹⁴³.

Medreselerin ıslahı ile ilgili daha ciddi bir teşebbüs I. Mahmud devrinde olmuştur. Padişah'ın 1750'de Şeyhülislam Murteza Efendi'ye gönderdiği bir hatt-ı hümayunda, medrese ıslahatı ile ilgili olarak iltimasın, şefaatin ehil olanlar ile ehliyetsiz olanları birbirinden ayırmadığı, kaide ve nizamın bozulmasının yüce dinimizce caiz olmadığı, artık dikkat edile-rek ehil olmayanlara ve hak kazanmayanlara medrese ve mülazametini verilmemesine yer verilirken, ne ders ne de öğretim süresi gibi esas hususlara hiç değinilmemiş, fakat eski kanun ve tüzüklerin uygulanması istenmiştir¹⁴⁴.

III. selim zamanında da müteaddit defalar çıkarılmış olan kanunnameler ve fermanlarda (1789, 1893, 1895, 1898) müderris ve memurların imtihan edildikten sonra başarılı olanlarına ruûs verilmesi, bundan sonra rica ve şefkat ile asla ruûs verilmemesi istenmektedir¹⁴⁵. Görüldüğü gibi bu ıslahat hareketlerinde de temel meselelere değinen hiç bir taraf yoktur.

Yüksek eğitimin diğer kanadını oluşturan Enderun ise yeni, modern askeri mekteplerin açılışıyla beraber eski önemini kaybetmiş, kendisini yenilemek istemesine rağmen, başarılı olamamıştır. 1908'e kadar ufak tefek değişikliklerle eski haliyle devam etmiştir.

Yeni açılan askeri mekteplerin programlarında ise din eğitim-öğretimi ise söyleydi. Teknik ihtiyaçlar sebebiyle Batı'dan örnek alınarak açılan askeri yüksek mekteplerin programlarında Mekteb-i Ulam-ı Harbiye ve Tıbhane-i Amire ve Cerrahhane-i Ma'mure ile Müzika-i Hümayan Mektebi'nin kuruluşlarındaki programları hariç -ki Harbiyye'nin¹⁴⁶ prog-

141. Bu konuda bkz. Koçi Bey, s. 24,31; Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, s. 61-71.

142. Kunsu, c.I, s. 48.

143. Uzunçarşılı, *Osmanlı...*, s. 254.

144. Aynı yer.

145. *A.g.e.*, s. 256-260. Ayrıca bkz. Atay, s. 183 vd.

146. Program için bkz. Rıza Tahsin, s. 7-9.

ramı ancak 1847'lerde uygulanabilmiştir ve bu mekteplerin ihzari kısımlarında din dersleri yer alıyordu- bu mekteplerin kuruluşları sırasında okutulması kararlaştırılan ders cetvellerinde din dersi diye diğer derslerin yanı sıra bir branş dersi yoktur. Bu askeri mektepler yüksek mektep adı ile açılmış müesseselerdi. Bu tür yüksek bir mektepde okutulan dersleri takip edebilecek talebelerin bu kurumların açılışı sırasındaki orta öğretim kurumlarını bitirmiş olmalarının yanında, burada okutulan kitapların çoğunun Fransızca olması sebebiyle bu dili de bilmeleri gerekiyordu. Halbuki bu mekteplere alınan öğrenciler başlangıçta hiç okuma ve yazması olmayan küçük öğrencilerdi. Bu sebeple bu mekteplerde iki problemle karşı karşıya gelindi. Birisi dil, diğeri ise çocukların o zaman öğrenmesi gereken din bilgilerini almalarıydı. Bunların temini için daha sonraları bu mekteplerin hazırlık sınıfını veya beşinci sınıfını oluşturan kısımlar açılmıştır¹⁴⁷.

Tanzimat arafesinde ağırlıklı olarak programlarında din öğretimi yapılan kurumlar, sıbyan mektepleriyle medrese ve dereceleri, Batı'lı usullere göre açılan askeri ve teknik ihtisas mekteplerinin hazırlık sınıfları ile genel eğitimde Rüşdiyeler, Mekteb-i Maarif-i Adli ve Mekteb-i Ulum-ı Edebiye'de bir branş dersi olarak din dersine yer veriliyordu.

c) Eğitimde İlk Yenileşme Hareketleri Dönemi Üzerine Bir Tah- lil

Osmanlı Devleti Avrupa'da ortaya çıkmaya başlayan güçlü yeni devletlerle mücadelesinde artık topraklar alarak değil, fakat ülkeler bırakarak gerilemeye başlayınca, eskiden önemsemediği Batı'ya farklı bakmaya başladı. 1683'deki İkinci Viyana kuşatmasıyla Batı'nın hiç olmazsa askeri sahadaki üstünlüğü kabul gördü. Osmanlı Devleti devamlı galip geldiği Batı karşısındaki hezimetini Avrupa subay ve askerlerinin iyi yetişmiş olmalarına, kendilerinin ise bu alanda geri kalmalarına bağlamıştı. XVIII. yüzyılda çeşitli vesilelerle topraklarına gelen yabancı uzmanlar, gönderilen elçiler daima öncelikle kurtuluşun askeri ıslahat ile olacağından söz ediyor ve bu hususta neler yapılması gerektiğine dair tavsiyelerde bulunuyorlardı. Padişahların bizzat kendileri de gittikleri savaşlarda Batı'nın bu konudaki üstünlüğünü görüyorlardı¹⁴⁸.

III. Ahmed devrinde İbrahim Müteferrika Batı'daki askeri usullerden söz etmiş olmasına rağmen, ilk askeri ıslahat I. Mahmud devrinde başlamıştır. Bu devirdeki askeri ıslahatın iki özelliği vardır. Birincisi Yeniçeri Ocağı haricinde yeni bir teşkilat kurmak şeklinde tasarlanmayıp, bu ocağın içerisinde bazı ıslahat yapmak suretiyle olması; ikincisi yapılan ıslahat

147. Bu konularda bkz. Kansu, c.I, s. 51; Szyliowicz, s. 134; Ergin, c.I-II, s. 316 vd.

148. Kansu, c.I, s. 38, 41, 48-49; Karal, *Tanzimat I*, s. 19, 21; Lewis, s. 48; Koçer, s. 23; Kuran, s. 4 vd.

devletin teşebbüsü ve planlamış olduğu bir proje neticesinde değil tesadüf mahsulü olmasıdır¹⁴⁹. Fakat I. Mahmud ile başlayan askeri ıslahat sonraki dönemlerde daha esaslı bir şekilde devam etmiştir. Artık hemen hemen herkes, her şeyden önce yenilgilerin önüne geçilebilmesi için, ordunun yeni bir nizamla sokulması, askeri ıslahatın daha ciddi yapılması ve yeni tekniklerle donanmış, fen tahsili görmüş subay yetiştirilebilmesi gibi pratik ihtiyaca cevap verecek uygulamaların gerçekleştirilmesi gerektiğinin farkındaydı. Bu sebeple, III. Ahmed devrinde başlayan askeri ıslahat 1773'de teknik donanımlı subay yetiştirmek üzere mühendishanelerin açılmaya başlaması ile sonuçlanır.

III. Selim dönemi ise öncekilerinden farklıdır. Çünkü, bu padişah daha şehzadeliği sırasında Yeniçeri Ocağı'nın ıslah edilemeyeceğine dair önemli tecrübe ve bilgiler elde etmişti¹⁵⁰. Ancak devlet ricalinin de görüşlerini almak üzere layihalar yazmalarını istedi¹⁵¹. Yazılan layihalar Osmanlı ordusunun ıslahının gerektiği konusunda ortak bir kanaate varmış olmasına rağmen, iki kısımda toplanıyordu. Birincisi, Osmanlı Devleti'nin askeri, siyasi, idari ve hukuki açıdan en yüksek seviyeye çıkmasını temin etmiş olan Kanunî Sultan Süleyman'ın kanunlarına dönmek; ikincisi ise Batı'lıların harp fenni kitaplarının tercüme edilmesi ve uzmanlar getirtilerek askerlerimizin talim ettirilmesidir. Padişah ikinci yolu tercih etmiştir. Bu sebeple onun zamanında Yeniçeri'nin ıslahı değil, yeni bir ordunun tesisi çabaları vardır.

II. Mahmud dönemindeki çağdaşlaşma çizgisini ise iki devrede incelemek mümkündür. Padişah, selefinin başına gelenlerden çok iyi ders almıştı. Yeniçeri Ocağı kaldırılmadıkça köklü değişiklikleri girişilemeyeceğinin farkındaydı¹⁵². Bu sebeple Yeniçeri ocağını kaldırdı ve yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediyye'yi kurdu¹⁵³. 1826'daki bu olaydan sonra askeri ıslahat yanında mülki alanda da ıslahat yapmak mümkün olmuştu.

Ayrıntılara girilmeksizin yapılan bu genel sınıflandırma, bu dönemlerde eğitimdeki çağdaşlaşmanın seyrini ortaya koyması açısından önemlidir. Çünkü devrin ileri gelen devlet adamlarının Batı'ya bakış tarzları aynı zamanda çağdaşlaşmanın şekil ve istikametini dolayısıyla din eğitiminin aldığı yeni biçimi de ortaya koyacaktır.

Bu dönemde, Osmanlı ilim dünyasında, bir tarafta medrese eski geleceğine göre eğitim-öğretime devam ederken, diğer taraftan modern fen

149. Karal, *Tanzimat I*, s. 20. Krş. Kansu, c.I, s. 48.

150. Karal, a.g.m., s. 25; Koçer, s. 26 vd.

151. Eoer Ziya Karal, *Selim III'ün Han-ı Hümayunları; Nizamı Cedid*, Ankara 1946, s. 34 vd; Ayrıca bkz. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 81 vd; Lewis s. 59 vd.

152. Karal, *Tanzimat, I*, s. 27 vd. Krş. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 129 vd.

153. Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. V, s. 154; Lewis, s. 80.

eğitimi veren mühendishaneler vardır. Batı örneğine göre açılan yeni mekteplerde birkaç yabancı uzman ve mühendis dışında çoğunlukla medrese mensubu hocaların ders verdiği bilinmektedir. Medrese mensubu hocalar genellikle teorik dersleri vermişler, uygulamaları ise yabancı uzmanlar yaptırmışlardır¹⁵⁴. Mühendishane-i Berri-i Hümayun'un kütüphanesinde¹⁵⁵ bulunan kitap ve mühendislik aletlerinin bir kısmı klasik İslam kültürüne ait, bir kısmı da Avrupa kaynaklı eser ve aletlerdir. Bazı dersler İslam kaynaklarına dayanılarak okutulan kitaplar iken, bazıları Batı kaynaklarına dayanılarak okutulan Osmanlıca kitaplardır. Kullanılan kaynaklar Arapça ve Osmanlıca olup, aralarında Avrupa dillerinde eserler de vardır. Yine önemli olan bir diğer nokta ise bu kitapların mühendishaneye Enderun ve Hazine-i Hümayun'dan verilmiş olmasıdır. Bu suretle devlet tarafından kurulan bu yeni mekteplere, ulemanın da ders vererek yardımcı olduğu ve bu hareketi desteklediği görülmektedir¹⁵⁶.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında en azından 1826 yılına kadarki çağdaşlaşmanın şekli ile ilgili şöyle bir açıklama yapılabilir. III. Selim döneminde bilime karşı ilginin Doğu'dan Batı'ya yöneldiği doğrudur. Fakat bu yönelişteki esas amacın da askeri olduğu dönemin eserlerinin di-hacelerinde görülmektedir¹⁵⁷. Yenilgiler nedeniyle askeri eğitim-öğretimde ıslahata gidilmesine ilmiye sınıfının da inanması sebebiyle yeni tesis edilen mekteplerle medreseler arasında önemli farklılıklar olduğu gibi benzerlikler de vardır.

Mühendishaneler devlet bütçesine dayanırken, medreseler vakıf müesseselerine bağlı idiler. Mühendishanelerde öğrenciler sınıflara ayrılıyor ve sınıf geçmeleriyle ilgili eğitim sistemi organizasyonu, okutulan ders kitapları ile eğitim programları ve buna bağlı olarak eğitim kadroları medreselerden farklı idi. Medrese eğitim sisteminde, okunan derslerde gösterilen başarıya göre hocalardan icazetname alma usulü vardı. Yeni açılan mühendishanelerde ise, belirgin bir şekilde eğitim sınıf usulüne göre yapılıyor ve mezun olmak da bu sınıflara geçmeye bağlanmıştı. Os-

154. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 500-530. Ayrıca bkz. Kansu, c.I, s. 52; Ergin, c. I-II, s. 316 vd; Ekmeloödin İhsanoğlu, "19. Asrın Başlarında-Tanzimat Öncesi- Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi Olarak Bilinen Ulema Grubunun Buradaki Yeri", *Osmanlı İlimi ve Mesleki Cemiyetleri*, İstanbul 1987, s. 66; İhsanoğlu, *150. Yılında Tanzimat*, s. 348 vd.

155. Mühendishanelerin kütüphaneleri ile ilgili bkz. Mehmed Esad, *Mirat-ı Mühendishane-i Berri-i Hümayun*, s. 27 vd, 98vd. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Özer Soysal, *Çağdaş Eğitim ve Türkiye'de Okul Kütüphanesi*, Ankara 1969, s. 13-32.

156. İhsanoğlu, *150. Yılında Tanzimat*, s. 352.

157. Bu konuda bkz. Başhoca İshak Efendi, *Mecmuası Ulumu Riyaziye*, c. 1, Matbaa-i Amire, İstanbul 1247; Hüseyin Rifki Tamani, *Usul-i Hendese, Mekteb-i Bahriye-i Şahane Matbaası*, İstanbul 1269. Ayrıca bkz. İhsanoğlu, *150. Yılında Tanzimat*, s. 353.

manlı devletinde kurulan Batı tarzı eğitim müesseseleri olarak kabul edilen mühendishaneler, her ne kadar bu tarzın ilk örnekleri olsalar bile, buralarda takip edilen sınıflandırma daha çok Osmanlı bürokrasisinde kullanılan mülazım, şakird, halife ve hâce ayrımına benzemektedir. Ayrıca, bir alt sınıftan bir üst sınıfa geçme silsileye tabii ve bir üst sınıfta yer boşalmasıyla mümkün olup, tamamen klasik Osmanlı hiyerarşisine uygun olarak tesbit edilmiştir. Bu sebeple mühendishaneler Osmanlı-Batı tarzının ilk örneklerinden birisini temsil etmektedirler¹⁵⁸.

III. Selim'in Batı yönündeki tercihi ile, yukarıdaki sentez bir tezat teşkil ediyor gibi gözükabilir. Ancak yapılmaya çalışılan ıslahat doğrudan doğruya padişahın yetkisi ve denetimi altında olan ve zaten ulemanın da düşünce ve anlayışına ters düşmeyen askeri alan içindir. III. Selim'in Bab-ı Ali'ye yazdığı şu hatt-ı hümayun padişahın devlet ricali arasındaki konumunun ne olabileceğini aşağı yukarı göstermektedir. "...Devletin irat ve masrafı ve zait sefaheti cümlelizinin malumudur. Eğer bana şimdilik kuru etmeğe kani ol deseniz ben razıyım. Eğer birine taarruz eylesem pederi dahi böyle idi deyu lisan uzatacaksınız. Bana beyan edin Allahaşıkına devlet elden gidiyor, sonra faide vermez, ben bildiğimi size ifade ettim. Siz de devlette hissementsiniz"¹⁵⁹. Demek ki, o dönemde padişah tek başına tepeden inmece bir tarzda ıslahat yapmaya elverişli bir konumda değildir.

Yine devrin ilim anlayışında da Batı'dan alınması gerekenlerin nitelikleri konusunda da bir birlik olduğu devrin ileri gelen ilim ve fikir adamlarının eserlerinde görülmektedir. III. Selim dönemi bilim adamlarından Seyyid Mustafa Efendi, bu dönemin bilim anlayışını ve aynı zamanda da çağdaşlaşmanın ne şekilde olacağına ve olduğuna işaret eden bir belge bırakmıştır. Mustafa Efendi, zamanla teknik imkanların sürekli gelişmesi ile insanların ve milletlerin bu alanda ilerleme kaydettiğinin, değiştiğinin, temel kurumlar ve devletlerin sonsuz değişmelere uğradıklarının idraki içerisinde bulunmakta, Avrupa'nın bilim ve teknikteki üstünlüğünü kabul etmekle beraber, tarih içerisinde bilimin değişik milletler arasında yaptığı gidiş gelişlerden bahsetmekte ve "Sanki bilimler, sıra ile bazı merkezleri seçmektedir" demektedir. O, Avrupa'ya muhtaç olmanın sıkıntısını duymakla beraber kendi benliğini de korumaya çalışmaktadır. Ayrıca Avrupa'nın daha önceleri bilimi başka milletlerden aktardığına işaret etmekte ve müslümanların Orta Çağ'da Avrupalılardan daha ileri olduğunu hatırlatmaktadır¹⁶⁰.

158. İhsanoğlu, *150. Yılında Tanzimat*, s. 350.

159. Karal, *Tanzimat*, I, s. 18.

160. Seyyid Mustafa, *İstanbul'da Askerlik Sanatı, Yeteneklerin ve Bilimlerin Durumu Üzerine Risale*, Usküdâr 1803, s. 126, Eserin 1986'da İstanbul'da yapılan tıpkı basımında bkz. Kemal Beydilli, "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizam-ı Cedide Dair Risalesi", s. 17-68; Hüseyin Hatemi, "18. Yüzyıl Sonunda Bir Tıpkı Düşünürlü Seyyid Mustafa", s. 9-16.

Bir başka bilim ve fikir adamı olan Kethüdazade Mehmed Arif Efendi de, Seyyid Mustafa Efendi gibi Avrupa'nın bilim ve teknolojiadaki ilerlemelerini takdir ederken, bu bilimin alınması ancak bu hususta dikkatli olunmasını salık verir. O, bu endişesini dile getirmek için "bizim muradımız evlad ve ahfadımıza sanayi kabilinden elsine-i cenebiyyeyi öğretmektir. Yoksa ayin-i nasraniyyeyi öğretmek değildir. Buna lüzum yoktur. Zira hiç bir millet yoktur ki kendi ilm-i halini okutturmadan elsine-i ecnebiyyeyi okutsun. Çünkü okutulursa o çocuklar kendi milletinden çıkar o okudukları lisanın kavminden olurlar." demektedir. Bu dönemde doğudan Batı'ya bir yöneliş vardır, fakat bu, klasik ve modern eğitimi bir arada yürütme zihniyeti şeklindedir¹⁶¹.

Mühendishaneler açıldığı zaman bu kurumlar, diğerlerinden bağımsız olarak tesis edilmişlerdi. Yani mühendishaneler kendilerine kaynaklık edecek olan ilk ve orta öğretim kurumlarından yoksundular. Buna rağmen, mühendishanelerde yeni silah tekniğini ve onun dayandığı bilgileri öğrenmek zarureti, her şeyden önce, son dönemlerde medresede ortaya çıkan bozulmaların bir sonucu olarak artık yegane bir öğretim metodu haline gelen "anlaşılmayan metinlerin ezberlenmesi" geleneğini yıkmıştır. Yeni teknik, yeni öğretim elemanlarını da birlikte getirmiştir. Bu sebeple ya Avrupa'dan gelmiş olan ya da Avrupa dillerini iyi bilen kimseler bu mekteplerin öğretim kadrosunda yer almıştır. Ordudan seçilen subaylar vasıtasıyla ezbercilikten uzak, işe ve pratiğe dayanan eğitim geleneği askeri mekteplere girmiştir.

Mühendishaneler her ne kadar Osmanlı-Batı sentezini oluşturan ve Batı tarzındaki öğretim müesseselerinin ilk nüvelerini teşkil etseler de, 1559'da tamamlanan Süleymaniye medreseleri bünyesinde, ordunun ihtiyaçlarını göz önünde bulundurularak kurulan Tıp medresesiyle, riyazi ilimlerin okutulduğu medrese örneğinin artık terk edilmesine ve fen bilimlerine ağırlık veren öğretim kurumlarının medrese dışında müstakil olarak oluşturulmasına sebep olmuştur.

II. Mahmud değişikliğinin tepeden inmece¹⁶² olması gerektiğine III. Selim'in başına gelenlerden de ders alarak karar vermiş durumda gibidir. Ancak ilmiyye ve Yeniçeri teşkilatlarının gücünün de farkındadır. Bu sebeple saltanatının ilk yıllarında İlmiyye sınıfı ile iyi ilişkiler içerisine girmiş ve onları yanına alarak Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırmıştır. 1826'daki bu olaydan sonra onun tamamen mecburi değişmelere gittiği görülür.

161. İhsanoğlu, *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, s. 65; Aytu yazur, *150. Yılında Tanzimat*, s. 353-354.

162. Lale Devri'nden II. Mahmud dönemine kadarki kültür değişimleriyle ilgili olarak bkz. Müntaz Turhan, *Kültür Değişimleri*, İstanbul 1994, s. 125-152.

II. Mahmud'un 1824 tarihli fermanından yukarıda bahsedilmişti. Bu fermanla ilk öğretimin mecburiliğine doğru gidilirken, temel endişenin de dini olduğu açıkça görülüyor. Bu ferman iki yönden önem taşımaktadır: Birincisi, dünyevi hiç bir kaygı söz konusu olmayıp tamamen dini bir amaç güdülmesi; ikincisi ise, halkın çocuklarını mekteplere yollamak istememesi. Birinci maddenin zihniyeti itibarıyla taşıdığı mahzur-zira İslam dini hem dünya hem de ahiret hayatına önem verdiğinden bu tek taraflı yaklaşım esasen bu dinin özüne de aykırıydı- aşağıda görüleceği üzere bir çok detayıyla beraber 1838 tarihli düzenlemede de ele alınmıştır. İkinci maddede işaret edilen vakıanın esas nedeni, halkın pratik beklentileri ve mekteplerde okuyan çocukların pek az bir kısmının devlet dairelerinde iş bulabilmeleri keyfiyeti olabilir. Fermanın sırf dini bir muhteva ile yüklü olması ile ilgili siyasi sebeplere ise yukarıda değinilmişti. 1830 senesinde Avrupa'ya 150 öğrenci gönderen II. Mahmud, bu hareketiyle ileride yapacağı reformlara hazırlık niteliğinde olan temel eğitim kurumlarını öncelikle bu şekilde dini bir tabana oturtmakla kendisine gelebilecek tepkileri azaltmayı düşünmüş olabilir.

Tanzimat'ın ilanının hemen arafesinde konu Meclis-i Umur-ı Nafia'ca tekrar ele alınmıştır. Ancak, bu kez eğitimden beklentilerin çok daha esaslı bir şekilde tesbit edildiği gözleniyor. Çünkü meclis tarafından kaleme alınan layihada ilim sayesinde ele edilen dünyevi ve uhrevi kazançlar sıralandıktan sonra, üretim ve ilerleme ile teknoloji yani teorinin ilişkilerine dikkat çekiliyor. Şöyle ki, verilen örnekte ameli bilginin icra edilen sanatta ilerlemeyi sağlayamayacağı, gerçek ilerlemenin ancak ilim ile olabileceği zikredildikten sonra, önceki asırlarda ilimde ulaştığı mertebeye temas edilerek, Osmanlı Devleti'nde, bir müddetten beri ilmin metruk hükmüne girmiş hale gelmiş olduğu belirtiliyor. Hendeschane ve Tıp, Harbiye, Bahriye mekteplerine alınan öğrencilerin temelde iyi bir eğitimden geçmeden ve Türkçe kitap okuyacak bir seviyeye gelmeden kendilerini birdenbire bu mekteplerde Arapça, Farsça ve Fransızca karşısında bulunca bocaladıklarından ve pek başarılı olamadıklarından bahisle bu menfi durumun, bir türlü düzen altına alınamayan sıbyan mekteplerinin yeniden ele alınıp düzenlenmesiyle ortadan kaldırılacağı zikrediliyordu. Maarifin düzenlenmesi ve modern eğitim kurumlarının kurulmasına yönelik bu ciddi teşebbüs, başarılı olamadı. Çünkü sıbyan, rüşdiye ve yüksekokullar üzere üç aşamalı olarak düzenlenmesi düşünülen eğitim müesseseleri arasındaki organizasyonu sağlamak ve programlar geliştirmek üzere tesis edilen Mekatib-i Rüşdiye Nezareti, Mekteb-i Maarif-i Adli ve Ebdüyye'ye nezaret etmenin dışında bir varlık gösteremedi¹⁶³.

163. II. Mahmud'un 1824 tarihli fermanını ve 1838 tarihli Meclis-i Umur-ı Nafia layihasının çeşitli yorumları için bkz. Kansu, c.1, s. 55 vd, 62 vd; Unat, s. 38; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 161 vd; Koçer, s. 35, 45; Kodaman, s. 5, 58vd; Akyıldız, s. 223 vd.

Yeni düzenlemedeki bu görüşlerin, modern maarif anlayışı ile hazırlanmış olduğu söylenilmisti. Çünkü raporu hazırlayanlar, Avrupa'daki gelişmelerin maariife dayalı olduğunun farkında idiler. Bu kimseler, maarif ıslahatını eğitim-öğretimin sırf dini değil aynı zamanda dünyevi olmasında da görmekteydiler. İlk defa olarak devlet, medresenin yanında eğitimden hak istemeye başlamıştır. Bu tutum devletin çağdaşlaşma anlayışı ve esaslarına uygun bir harekettir. Eğitimi de bunun bir vasıtası olarak görüyor.

Sonuç olarak, bu dönemde fikri yönden bilim anlayışında önemli bir gelişme gözlenir. Bu, din ve dünyaya ait bilimlerin aynı felsefi anlayış içerisinde birleştiği görüşünden ayrılarak; fen bilimlerini din bilimlerinden ayıran ve onların sahalarının birbirinden farklı olduğunu savunan görüştür. Tanzimat öncesi dönemde ve özellikle daha sonra görüleceği üzere Tanzimat'ta, devlet ricalinin tercihi, yeni tip eğitim-öğretime meyletmiş Bunun bir sonucu olarak bu tür öğretim görevler daha imtiyazlı bir statüye kavuşmuştur. Devlet, 1838 tarihli layihada din ve bilim eğitimini bir arada ele almayı düşünmüş ve ikisinin de gerekli olduğunu belirtmiştir. Fakat, acil ihtiyaç olarak gördüğü fen eğitimi için gerekli tedbirleri öncelikle almaya gayret etmiştir. Osmanlı ilim ve Batı'dan gelen yeni bilim arasındaki bu tercihte, fikri bir sentez veya diyalog kurma teşebbüsünün bulunmaması neticesinde bu iki unsur birlikte ele alınacağı yerde, aralarında denge kurulamamış ve farklı istikamette gelişmeye başlayan bu ikilik, Tanzimat'tan sonra zıt kutuplar mücadelesine dönüşmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

- Adivar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1970.
-, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 2. Baskı, İstanbul 1969.
- Ahmed Lütfi, *Tarih-i Lütfi*, c.I, V, İstanbul 1280-1328.
- Ahmed Refik, "Köprülüler Zamanında Enderun-ı Hümayun ve Terakkiyatı", *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, c.I, No. 28 Muharrem 1335-12 Teşrin-i Sani 1332, s. 91-94.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, c.I, İstanbul 1977.
- Akkutay, Ülker, *Enderun Mektebi*, Ankara 1984.
- Aksoy, Özgönül, *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul 1968.
- Akyıldız, Ali, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, İstanbul 1993.
- Akyol, İbrahim Hakkı, "Tanzimat Devrinde Bizde Coğrafya", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 511-571.
- Akyüz, Yahya, "Türk Eğitim Tarihinde Öğretimde Ezbercilik ve Kaynakları", *XI. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 1994, s. 2257-2275.
-, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişimdeki Etkileri (1848-1940)*, Ankara 1978.

-, *Türk Eğitim Tarihi*, 5. Baskı, İstanbul 1994.
- Antel, Sadrettin Celal, "Tanzimat Maarifi", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 442-462.
- Artel, Tarık, "Tanzimattan Cumhuriyete Kadar Türkiye'de Kimya Tedrisatının Geçirdiği Safhalara Dair Notlar", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 491-510.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983.
- Ateş, İbrahim, "Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları", *Vakıflar Dergisi*, S. 14, Ankara 1982, s. 29-100.
- Ayas, Nevzat, *Türkiye Cumhuriyeti Eğitimi: Kuruluşlar ve Tarihciler*, Ankara 1948.
- Aytaç, Kemal, *Avrupa Eğitim Tarihi Antik Çağdan 19. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Ankara 1972.
- Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976.
-, "Darü'l Hadisler", *İslam Medeniyeti Dergisi*, c. IV, s. 4, İstanbul 1980, s. 35-40.
- Başhoca İshak Efendi, *Mecmu'at-ı Ulum-ı Riyaziye*, c. I, Matbaa-i Amire, İstanbul 1247.
- Baykal, İsmail Hakkı, *Enderun Mektebi Tarihi*, İstanbul 1953.
- Berker, Aziz, *Türkiye'de İlk Öğretim*, Ankara 1945.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Birinci Baskı, Ankara 1973.
-, "İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dini ve Fikri Kimliği", *Belleken* (Ekim 1962), c. XXVI, S. 104, s. 715-737.
- Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984.
- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara 1988.
-, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, İstanbul 1980.
- Bilim, C. Yalçın, *Tanzimat Devri'nde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma (1839-1876)*, Eskişehir 1984.
- Bostan, İdris, "Osmanlı Bahriyesinde Modernleşme Hareketleri I Tersane'de Havuz İnşası (1794-1800)", *150. Yılında Tanzimat*, Ankara 1992, s. 69-90.
- Çelebi, Ahmed, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, İstanbul 1983.
- Dağ, Mehmed-Hıfzırahman Raşit Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, Ankara 1974.
- Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmani'nin Tarih-i İslahatı*, çev. Ali Reşad, İstanbul 1328.
- Ergin, Osman Nuri, *Türk Maarif Tarihi*, c. I-II, İstanbul 1977.
- Erim, Kerim, "Riyaziye", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 477-483.
- Eyice, Semavi, "Bir Yıldönümlü Dolayısıyla İle Türkiye'de Üniversite", *Türk Kültürü* (Ocak 1954), s. 15.
- Eyüpoğlu, Zeki, "Medrese", *Meydan Larus*.
- Gençer, Ali İhsan, "İstanbul Tersanesinde Açılan İlk Tıp Mektebi", *Tarih Dergisi*, c. XXXI (Mart 1977), s. 301-309.
- Gerçek, Selim Nüzhet, *Türk Matbaacılığı*, İstanbul 1939.
- Gökdoğan, N., "Türk Astronomi Tarihine Bir Bakış", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 469-475.
- Günyol, Vedat, "Mektep", *İslam Ansiklopedisi*, s. 652-659.

Hafız Mehmed Refik, "Fatih Asrında Enderun-ı Hümayun Teşkilatı", *Edebiyat-ı Umamiye Mecmuası*, c.I, 24 Rehilahir 1335-4 Şubat 1332, No. 16, s. 273-278.

Heyd, Uriel-Ercilment Kuran, "İlimiye", *Encyclopedia of Islam*, New Edition.

Hızlı, Mefail, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, s. 2 (Bursa 1987), s. 273-281.

Hilav, Selahuddin, *Felsefe El Kitabı*, İstanbul 1975.

Hirs, E., *Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi*, c. 1, İstanbul 1950.

Hüseyin Rıfka Tamani, *Usul-ı Hendese*, Mekteb-i Bahriye-i Şahane Matbaası, İstanbul 1269.

İbni Haldun, *Mukaddime*, c. III, İstanbul 1986.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Modern Bilimlerin Türkiye'ye Girişi (Tanzimat'ın İlanına Kadar)", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İstanbul 1991, s. 85-124.

....., "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat*, Ankara 1992, s. 335-395.

....., "19. Asrın Başlarında -Tanzimat Öncesi- Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlimiyesi Olarak Bilinen Ulema Grubunun Buradaki Yeri", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, İstanbul 1987.

İnalçık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Ages 1300-1600*, London 1973.

İprişli, Mehmet, "Enderun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, s. 185-187.

İsfendiyaroğlu, İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, Ankara 1972.

Kahya, Esin, "Tanzimatta Eski ve Yeni Tıp", *150. Yılında Tanzimat*, Ankara 1992, s. 289-302.

Kansu, Nafî Atuf, *Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme*, Birinci Kitap, Ankara 1930.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, c. VI, Ankara 1954.

....., "Tanzimattan Evvel Garplılaştırma Hareketleri (1718-1839)", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 13-30.

....., *Selâm III'ün Hat-ı Hümayunları: Nizam-ı Cedid*, Ankara 1946.

Kardaş, Rıza, "Öğretmen Yetiştirme Kurumları", *Türk Ansiklopedisi*, c. XXVI, Ankara 1977, s. 232-245.

Katip Çelebi, *Mizan-ül Hakk Fi İhtiyari'l-Ahakk*, İstanbul 1286 (1870), 147 s.

Kazamias, Andreas, *Education and the Quest Modernity in Turkey*, Chicago 1966.

Keskiöğlü, Osman, "İsmail Gelenbevi ve Sübut-i Hilal Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, Ankara 1965, s. 21-30.

Kısakörek, Mehmet A., *Üniversitelerimizde Yenileşme, Programlar ve Öğretim Açısından*, Ankara 1976.

Koçer, Hasan Ali, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, İstanbul 1991.

Koçi Bey, *Risale*, Sadeleştiren: Zuhuri Danışman, İstanbul 1972.

- Kodaman, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, 2. Baskı, Ankara 1991.
- Köprülü, M. Fuat, "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülahazalar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası I* (1931), s. 165-298.
- Köymen, M. Altay, *Alp-Arslan ve Zamanı II*, Ankara 1983.
- Kuran, Ercüment, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, Ankara 1994.
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev: Metin Kırıatlı, 3. Baskı, Ankara 1988.
- Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezaretî Tarihçe-i Teşkilat ve İcrası*, İstanbul, 1338.
- Mehmed Emin, "Tarihçe-i Tedris", *İlmiye Salnamesi*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1334, s. 642-652.
- Mehmed Esad, *Mirat-ı Mühendishane-i Berri-i Hümayun*, İstanbul 1312.
-, *Mirat-ı Mekteb-i Harbiye*, İstanbul 1310.
- Miller, Bernatte, *The Palace School of Muhammed Cougneror*, Harvard University Press, Cambridge 1941.
- Öymen, Hıfzırahman Rağit-Mehmed Dağ, *İslam Eğitim Tarihi*, Ankara 1974.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. I, İstanbul 1946, s. 537-540.
- Parmaksızoğlu, İsmet, "Medrese", *Türk Ansiklopedisi*, c. XXIII, Ankara 1976.
-, İsmet, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Ankara 1966.
-, İsmet, "Enderun Mektebi", *Türk Ansiklopedisi*, c. XV, Ankara 1968, s. 193.
- Pedersen, Jons, "Mescid", *İslam Ansiklopedisi*.
- Rıza Tahsin, *Mirat-ı Mekteb-i Tıbbiye*, İstanbul 1328.
- Sayılı, Aydın, "Higher Education in Medieval-Islam The Madrasa", *Annales De L'Université D'Ankara* (1947-1948), c. II, s. 29-71.
- Şemseddin Sami, "Medrese", *Kamus-ı Türkî*, İstanbul 1317.
- Seyyid Mustafa, *İstanbul'da Askerlik Sanatı, Yeteneklerin ve Bilimlerin Durumu Üzerine Risale*, Üsküdar 1803.
- eş-Şeyh Taralülî, *el-Mescid fi'l-İslam*, Beyrut, 1988.
- Sosyal, Özer, *Çağdaş Eğitim ve Türkiye'de Okul Kütüphanesi*, Ankara 1969.
- Sungu, İhsan, "Tevhidi Tedrisat", *Bellekten*, c. II, s. 397-431.
-, "Mekteb-i Maarif-i Adli'nin Tesisi", *Tarih Vesikaları* (1941), c. I, s. 212-225.
- Scyllowicz, Joseph S., *Education and Modernization in the Middle East*, London 1973.
- Tekeli, İlhan-İlkin, Selim, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara 1993.
- Tekindağ, Şahabettin, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, İstanbul 1973, s. 3-54.
- Terzioğlu, Aslan, "Saray-ı Hümayunda Teknik Eğitim", *Tarih ve Toplum* (Ekim 1984), s. 10.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişimleri*, 2. Baskı, İstanbul 1994.
- Uluçay, Çağatay-Enver Kartekin, *Yüksek Mühendis Okulu*, İstanbul 1958.

- Uludağ, Osman Şevki, "Tanzimat ve Hekimlik", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 967-977.
- Unat, Faik Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara 1964.
- Ünver, Süheyl, *Anadolu Selçukluları ve Tıp Tarihimiz*, İstanbul 1938.
-, *Selçuklu Tababeti*, İstanbul 1939.
-, "Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 933-960.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara 1965.
-, "Devşirme", *İslam Ansiklopedisi*, c. III, s. 563-565.
-, *Osmanlı Tarihi*, c. I, Ankara 1972.
-, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, 2. Baskı, Ankara 1984.
- Variş, Fatma, *Türkiye'de Lisans-Üstü Eğitim*, Ankara 1973.
- Wilson, E. Howard-İlhan Başgöz, *Türkiye Cumhuriyetinde Eğitim ve Atatürk*, Ankara 1968.
- Yalkıtaya, M. Şerafettin, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 463-467.
- Yazıcı, Nesimi, "Osmanlıların Son Döneminde Dingörevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", *Diyanet Dergisi* (Ekim, Kasım, Aralık 1991), c. XXVII, S. 4, s. 55-123.
-, "Kitap Tanıtma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVIII (Ankara 1986), s. 459-462.
- Yıldız, Bahaeddin, "Müesseseler Toplum Münasebetleri Çerçevesinde XVIII. Asır Türk Toplumunu ve Vakıf Müessesesi", *Vakıflar Dergisi*, S. 14, Ankara 1982, s. 23-54.
- Yeniçay, Fahir, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Fizik Tedrisatı Hakkında Bir Taslak", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 485-489.

TÜRK TASAVVUF EDEBİYATINDA RİSALE-İ DEVİRAN ve SEMÂ' TÜRÜ ve GAYBÎ'NİN KONUVA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Arş. Gör. Bilal KEMİKLİ

Türk Tasavvuf Edebiyatının önde gelen isimlerinden biri, bugüne kadar hakkında kapsamlı bir çalışma yapılmamış olan Sun'ullah-ı Gaybî Kütahyevî'dir. Sun'ullah-ı Gaybî'nin çok önemli bir mutasavvif ve edebiyatçı olmasına rağmen tanınmamasının çeşitli nedenleri vardır. Bu nedenleri teker teker burada ele alacak değiliz. Buna rağmen o gerek mürettep *Divan*'ı ve gerekse mensur eserleriyle üzerinde durulması gereken bir şahsiyettir. Hakkında kayda değer bir çalışmanın ortaya konmadığını ifade ettiğimiz Gaybî'yle alakalı olarak *Divan*'ını esas aldığımız bir doktora çalışmasını yürütmekteyiz. Öncelikle *Divan* metnini çeşitli nüshaları karşılaştırarak ortaya koymayı hedeflediğimiz bu tezde, diğer risalelerinden ve zaman zaman hocası ve müridi olan Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin eserlerinden hareketle *Divan*'ın Dini-Tasavvufi muhtevasının analizi yapılacaktır. Söz konusu çalışmalarımızı sürdürürken A.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi yazma eserler Bölümünde Gaybî'ye atfedilen devrân ve semâ ile alakalı iki risaleye rastladık. Ankara Kütüphaneleri dışında İstanbul, Konya ve Kütahya kütüphanelerinde yaptığımız çalışmalarda göremediğimiz bu risalelere, başta *Keşfu'z-Zunun ve Zeyilleri, Osmanlı Müellifleri* gibi edebiyat tarihimizin temel kaynakları ve katalog taramalarımızda da rastlamayınca eldeki mevcut nüshaları tanıtma ihtiyacı hissettik. Ancak bu risaleleri incelerken bunların Sun'ullah-ı Gaybî'ye aidiyeti hususunda zihnimize bir kısım kuşklar oluştu. Her ne kadar risalelerin başlarında Gaybî'ye ait olduğu adı bilinmeyen müstensih tarafından kaydedilse de, takriben bir buçuk yıllık Gaybî'ye dair araştırmalarımızın ışığında bu risalelerin ona aidiyetine ihtiyatla yaklaştık.

Akla şu şekilde bir soru gelebilir: "Risalelerin Gaybî'ye aidiyeti neden ihtiyatlı bir hüküm olsun?" İhtiyatlıdır; zira risaleler semâ' ve devrânın hak olduğuna ilişkin iddia ile yazılmışlardır. Ayrıca birinci risale devrân ve semâ'nın aleyhine verilen bir fetvanın eleştirisini esas alarak devrân ve semâ'nın hak olduğunu isbat etmektedir. Haklı olarak devrân ve semâ' konusunda yazılmış risaleleri bilenler, böylesi bir isbatı ve iddiayı

konu itibariyle uygun görebilirler; doğal olanı da budur. Ancak gerek meşreb (melamet) ve gerekse psikolojik yapısı itibariyle Gaybî, iddiacı olmadığı gibi inandıklarını ve yaşadıklarını isbat gereği de duymazdı. Nitekim şiirlerindeki zengin ifade ve mensur eserlerindeki yetkin üsluba rağmen edebiyat tarihimiz içerisinde yeterince tanınmamasının önemli nedenleri de bunlardır. Bu nokta da onun "gözle görünmeme" anlamına gelen Gaybî'yi mahlas olarak kullanması da kayda değerdir. Kısaca değindiğimiz bu gerekçelerle biz her ne kadar Gaybî'nin kaleminden çıktığına ihtiyatla baksakta; onu şuanki imkanlarımız müvacehesinde söz konusu risalelerin müelifi olarak görmek durumundayız.

Bu yazıda, söz konusu risalelerden birini ele alarak, onun devran ve semâ hakkındaki görüşlerini incelemiş olacağız. Burada sözünü ettiğimiz risalelerden sadece birini konu edinmemiz; öteki risalenin, bizim esas aldığımız risalenin özeti mahiyetinde devran ve semâ'ın hak olduğunu içermesindedir. Dolayısıyla bu ikinci risalenin Gaybî'ye atfedilmiş olmaktan başka bir orjinalitesi yoktur. Ancak bizim burada üzerinde duracağımız risalede yazar, diğeri gibi semâ ve devrânın hak olduğunu iddia etmenin yanında, yani aynı mühtevaya ilaveten, konuya getirilen bir menfî hükmü (fetva) tenkid ederek isbata da gitmektedir. Bu bakımdan orjinalitesi vardır. Bununla birlikte tanıtımdan önce, Türk Tasavvuf Edebiyatında konuyla alakalı ele alınmış diğer eserler ve türü hakkında bazı tesbitleri aktarmak istiyoruz. Böylece risalenin türü içerisindeki yeri, daha belirgin bir şekilde tebellür edecektir.

I. TÜRK TASAVVUF EDEBİYATINDA DEVRAN VE SEMÂ' RİSALELERİ

Edebiyat tarihimizde devran ve semâ' konusunda yazılmış bazı eserleri ve mahiyetlerini ele almadan önce devran ve semâ' ile alakalı özet bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

a. Semâ'

Semâ' kelime olarak, "*işitmek, dinlemek, kulak vermek*" manasına Arapça'dan gelen bir kelime olup, "*kulağa hoş gelen ses ve müzik*" demektir¹; mecazi olarak "*şarkı nağme, ruks, vecd*" gibi manalara da gelir². Mutasavvıfların semâ'ını, anlama kolaylığı açısından, "*dini müzik*" terimiyle de ifade etmek mümkündür. Onlar, Arapçada yaygın kullanımıyla "*gına*"³ olarak isimlendirilen müziği semâ' şeklinde ifade etmişlerdir.

1. *Kâmus tercümesi*, III, 292.

2. Teferruâtî bir tanımlama için bkz. Tahsin Yazıcı, "Sema", İ.A., X, 464.

3. Gına her ne kadar Ehad Arpat'ın ifade ettiği gibi, "Herhangi bir şiirin, mevzû, ifade, manâ ve vezine ehemmiyet verilmekle beraber, tegannî edilmeden okunuşu" (İ.A.V., IV, 777) anlamına gelse de Arap toplumunda Henry George Farmer'in işaret ettiği manada hususi olarak "müzik"i karşılar mahiyette kullanıldığına (İ.A., IV, 773) ve aynı kökten türetilen "mugannî"yi bizdeki şarkıcının karşılığı kullandıklarına, şahid olmaktayız.

Türk Tasavvuf literatüründe semâ', dini müzikî manasından daha çok, 'müzikî eşliğinde icra edilen Mevlevî ayini' olarak bilinmektedir.

Mutasavvıfların müzikî yerine semâ'ı kullanmaları müzikînin İslam düşünürleri nezdinde tartışmalı bir konumu olmasından kaynaklanmaktadır. İslam âlimleri, her hususta olduğu gibi hakkında açık bir nass bulunmayan müzikî konusunda da bir fikir edinmek istemişler, bu meselenin meşruluğunu Kur'an ve Sünnet'den deliller aramak suretiyle tartışmışlardır⁴. Burada biz doğrudan müzikî çevresinde ortaya atılan ve başlangıcından günümüze İslam düşünce tarihinde önemli bir yer işgal eden tartışmaları konu edinmemekle birlikte, bir iki hususa işaret etmek istiyoruz. Müzikî tartışmalarıyla alakalı günümüze kadar intikal eden malzemeler ışığında İslam düşünür ve bilimcilerinin iki kategoriye ayrıldıklarını görüyoruz: Bunlardan birincileri, müteşerri alimler (fakihler, hukukçular)'dir; bunlar tartışmalarda iki uç halindedirler. Kimi fakihler prensip olarak müzikîyi haram (yasak) görmekle birlikte, İslam'ın mutlak yasak getirmediğini de ifade ederler⁵. Diğer fakihler ise, müzikîyi prensip olarak muhah (uygun) telakki ederken bazı müzikî çeşitlerinin haram olduğu kaydını koymaktadırlar. Müzikî tartışmalarında ikinci kategoriye ise, mutasavvıflar ile bazı muhaddis ve filozoflar oluşturur. Bu kesim ekseriyetle müzikîyi muhah görür ve hatta bazı tarikatların esasını semâ' oluşturur. Bununla birlikte burada hakim kanaat; müteşerri alimlerin ikinci kısmının fikirlerine yakın bir düşüncedir, yani, ibahe mukayyedir.

Müzikî hakkında bu denli görüş farklılıklarının olması; hiç şüphesiz konuyla alakalı sarih bir nass (Kur'an ve Sünnet'de açık bir delil) olmasındandır. Her fikir sahibi konuyla ilintili kaynakları kendi temayülünü te'yid eder mahiyette okumuştur. Bu farklı okuyuş biçimlerini aşağıda ele alacağımız gibi, *Risâle-i Devrân ve Semâ'* türünde açıkça görüyoruz. Keza kısaca panoramasını çizdiğimiz "gına" manasındaki müzikîye karşı prensip olarak tamamen menfi yaklaşmayan mutasavvıfların *semâ'* kelimesini üretip literatürlerine kazandırmaları anlamlıdır. Burada akla ilk gelen husus; onlar, tartışmalı bir kavramı kullanarak halk ve idare nezdinde tartışılmaz konuma sahip olan fıkıhçıların eleştirisi oklarından uzak kal-

4. Söz konusu tartışmalara ilişkin ülkemizde yapılan önemli ve en kapsamlı çalışma olan Süleyman Uludağ'ın *İslâm Açısından Müzik ve Semâ'* isimli eseri birkaç defa neşredilmiştir. Ayrıca Arap ülkelerinde İslam tarihinde müzikînin tarihi seyriyi konu alan bazı çalışmaların yapıldığını da belirtmek gerekir. Bu hususta bir örnek çalışma olarak bkz. Dr. Şehadet Ali en-Nür, "el-Gına ve'l-Müzikî Hatta Nihayeti'l-Asri'l-Emevî", *el-Mevrid*, III (4), Bağdat, 1984. Yine Lois L. Faruki'nin Türkçe'ye de tercüme edilen *İslâm'a Göre Müzik ve Müzisyenler (Çağdaş Bir Değerlendirme)* (çev. Ü. Taha Yardım, İst. 1985) adlı eserini zikredebiliriz.
5. Uludağ'a göre bu kesimde bulunan fakihler sadece müzikî'ye değil, Hz. Peygamber'in "Kuşinin ok ve yay ile oynaması, atına idman yaptırması ve eşi ile oynaması" dışında kalan eğlencelerle meşgul olmasını "bâtil" olarak nitelemesinden (Tâc, II, 309) mütevellit bu üç hususun dışındaki tüm eğlencelere de aynı yaklaşmaktadırlar.

mak istemişlerdir⁶. Yine Uludağ'ın da işaret ettiği gibi, zevk ve keyfine düşkün (ehlü'l-lehv ve'l-lü'b) kesimin mûsikî manasına kullandıkları gına, elhân, telkin gibi kelimelerin yerine semâ'ı kullanmakla bu kesimden farklı olduklarını veya en azından mûsikîyi bir eğlence aracı olarak görmediklerini telmih etmiş oluyordular⁷.

Gerçekten de sûfi literatürüne geçtiği şekliyle semâ', salt mûsikîyi ifade etmez. Bilakis mistik muhayyile ölçüsünde derûni anlamlandırma sözkonusudur. Şu halde tasavvuf literatüründeki semâ'ın kapsamı hakkında bazı mulahazalar yapmak gerekir. Kelime olarak semâ'ın işitme duyusuyla mulaki olduğumuz bütün sesler olduğunu hatırlarsak, kainattaki her mevcut ve oluşun İlahî tecelli olduğunu düşünen sûfi için, dış dünyadaki ölçülü ve ölçsüz her sesin semâ' olarak algılanması zor olmasa gerektir⁸. Nitekim Mevlana Celaleddin-i Rûmî'nin kuyumcu dostu Selahaddin Zerkûbî'nin çekicinin sesinde tattığı semâ' zevki bu anlayışın ürünüdür⁹. Aslında bu muhayyile sessizlikte de mûsikî zevkini tadacaktır. Çünkü semâ'dan kasıt, tasavvuf kitaplarında anlatıldığı şekliyle, semâ'ın tabii neticesi olan vecd halini yaşamaktır. Semâ' icrası esnasında vecd-tevacüd, kabz-bast, heybet-üns, cem'-fark, fenâ-bekâ, gaybet-huzûr, sahv-sekr, telvin-temkin, mûkaşefe, müşahede ve muayene.. vb hallere sebep olmaktadır¹⁰. "Dini mûsikî" anlamındaki semâ'ın bu hallerle birlikte fiziki hareketliliği, yani daha açık bir ifade ile Uludağ'ın "tevâcüd"¹¹ dediği raks'a ve devrana ruhî ortam hazırlayacağı da tabiidir.

Kısaca buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki; semâ' ilk dönem sufilerinde kullanıldığı şekliyle, bilhassa Kur'an tilaveti ve daha sonra manzum ve mensur parçaların dinlenmesi manasını¹² muhafaza etmekle birlikte daha sonraki dönemlerde ayin halini almış ve bilhassa Mevlevilikte kazandığı anlamla anılmıştır. Mevlevilikte semâ', *Mevlevî ayin-i şerif*'i nin eşliğinde icra edilen raksdır¹³.

6. Sufilerin her ne kadar bu şekilde bir düşünceden hareket ettiklerini varsaysak da çoğu zamanlarda semâ kalkanının mâteşerri oklardan onları yeterince koruyamadığını biliyoruz. Nitekim gına ve mûsikî hususundaki eleştirilerle geliştirilen söylemden semâ'da nasıblenecektir.
7. Süleyman Uludağ, age, 220.
8. Annemarie Schimmel'in ifadesiyle, "Kamil için her ses göksel mûsikîye dönüşür; gerçek safi her sesin ona, sevdiğinden müjde getirdiğini duyar, her sözcük onun için Allah'ın bir vahyidir." (*Tasavvufun Boyutları*, İst. 1982, 163).
9. Mevlana döneminde semâ'nın durumu, erkan ve usulu ile alakalı olarak bkz. Tahsin Yazıcı, "Mevlana Devrinde Semâ", *Şarkiyat M*, V, 140 vd.; Abdülbaki Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, İst. 1985, 216-217; *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 63.
10. Semâ'nın safi üzerindeki psikolojik tesiri ve haller için bkz. Schimmel, 160 vd.
11. O eserinde vecd halini de raks manasında kullanır. Bkz. Uludağ, age., 228.
12. Schimmel, 162; H. Kamil Yılmaz, "Aziz Mahmut Hüdâyî'nin Semâ Risalesi", *MÜFD*, 4 (İst. 1986), 73; Mustafa Tahrâli, *Tasavvuf Tarihi Notları*, 14'den nakille.
13. Mevlevî Semâ'ı'nın icrası hakkında tasvirî bilgi için bkz. Mehmet Ziya, *Yeni Kapı Mevlevî Hanesi*, (Haz. Yavuz Senemoğlu), İst.7, 58-60.

b. Devran

Bazı kaynaklarda *deverân* şeklinde de geçen *devrân*, kelime olarak dönmek demektir. Bir sohbetin, Kura'n tilavetinin veya mûsikînin (semâ') etkisiyle gayri ihtiyarı olarak sufînin dönmesine devran dendiği gibi, bir ayin niteliğinde olmak üzere, bazı tarikatlarda dervişlerin halka teşkil ederek dönmek suretiyle yaptıkları zikir hali de devrandır¹⁴. Buna bağlı olarak Mevlevilikte dervişlerin semâ'hanede üç defa dönmesi olan *edvâr-ı selâse* ve bayramlarda tebrik töreni için teşkil edilen halkaya *devr-i kebir* denilmektedir. Kadiri ve Halveti dervişleri devranı *darb-i esmâ* olarak isimlendirirler¹⁵. Mutasavvıflar nazarında devran, oyun eğlence ifadesi olan raks manasına gelmez. Aksine devran aşkın neticesidir¹⁶.

Devran, Nakşilik ve Melâmilik dışında kalan tasavvufî ekoller tarafından kabul edilmiştir. Herşeyden önce zikirin hafi (gizli, kalbden) ve cehri (sesli olarak, açıktan) yapıldığını; toplu zikirlerin de kuûd (oturarak), kıyam (ayakta) ve devran (dönerek) şeklinde icra edildiğini ifade etmek gerekir. Zikri hem gizli ve hem de oturarak yapmayı esas alan Nakşilik dışındaki tarikatlarda genel olarak zikre oturularak başlanır, ayakta devam edilir ve devranla sona erer. Kadiriyye, Rifâiyye, Mevleviyye, Çeştiyye ve Halvetiyye gibi kültür tarihimizde önemli mevki olan tarikatların uyguladığı devran, zikir usûl ve erkanından sayılmıştır. Devran zikri (*devrânî zikir*) yapılan tekkelere *devrânî tekkeler*, dervişlerine de *devrânî dervişler* denir. Her devrânî tekkenin devr usûlûbu, yani kıyam esnasında dönüş şekli ve okunan ilâhî ve zikredilen esmalar bazan farklılık gösterse de devranda amaç, döne döne zikretme ve bu yolda Hakk'a erme gayesidir¹⁷.

Devrânî zikirin tarikat mensubları arasında hüsnü kabul görerak yaygınlaşmasına, bazı âlimler muhalefet etmiştir. Devrana muhalif olan ülemeden bazıları, çeşitli eserler kaleme alarak bu konudaki görüşlerini ortaya koydukları gibi, bazı idari salâhiyete sahip ulemanın da verdikleri fetvalarla devrânî dervişleri ve tekkeleri hedef almışlardır. Bu şekilde oluşan fikri müsademenin neticesi ortaya çıkan devran ve semâ' risaleleri hakkında bilgi vermeden, kültür tarihimiz kadar siyasi tarimiz açısından da önemli olan devran ve semâ' merkezli tartışmaların geliştirdiği kutuplaşma ortamına kısaca temas etmek gerekir¹⁸.

14. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri*, I, 438; Süleyman Uludağ, "Devran", TDVİA, IX, 249.

15. Uludağ, a.g.e, 249.

16. Bkz. Prof. Dr. Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, Ank. 1974, 212-218.

17. Bkz. Nuri Özcan, "Devran", TDVİA, IX, 249.

18. Tekke ve medrese çevrelerinin tartışmaları olarak telâkki edilen bazı tasavvufî uygulamalara dönük tartışmalar XVI. asırdan itibaren gelişmiştir. Bu tartışmalarda semâ', devran ve raks meselesi önemli bir yer işgal eder. XVI. asır Tasavvuf ve ulema çevrelerinin karşılıklı mücadelelerine ilişkin olarak bkz. Reşat Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, M.Ü.S.B.E. Doktora Tezi, İst. 1986, 260 vd.

Zamanın etkili vaizlerinden Küçük Kadızâde Balıkesirli Mehmet Efendi (990-1045/1585-1635)'nin Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediye* adlı eserinden mülhem çıkışları, devrin sufileriyle yeni bir kısım tartışmalara sebep olmuştur. Kadızâde, sufilerin devran ve semâ'nın haram olduğu hususu üzerinde durmuştur¹⁹. Bu tartışmaların niteliği ve tartışılan esaslara ilişkin olarak Katip Çelebi'nin kaleme aldığı *Mizânu'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ehak* adlı eser teferuatlı bilgilerle birlikte ortayolu göstermesi bakımından da önemlidir. Hiç şüphesiz Katip Çelebi'nin bu itidal çağrısı dönemin alimleri tarafından çoğunlukla kabul görecektir. Ne var ki, Mehmet Efendi'nin takipçileri olan Üstüvânî Mehmet Efendi, Şeyh Veli, Çavuşoğlu ve Köse Mehmet gibi bazı vâ'izleri bu tartışmaları devam ettirmişlerdir. Tasavvuf ehlinin de bu oluşturulan zeminde musir oldukları bir gerçektir²⁰. Melek Ahmet Paşa'nın vezir-i azam olduğu dönemlere gelindiğinde bu mücadelenin fiili safhaya intikal ettiğine ve Kadızâdelilerin tekkeleri basarak dervişlere saldırdıklarına şahid oluyoruz. Köprülü Mehmet Paşa'nın sadrazam oluşunun ilk günlerinde bu şiddet olaylarında görülen artış neticesi başta Üstüvânî Mehmet Efendi olmak üzere diğer elebaşlar sürgüne gönderilerek duruma el konulmuştur²¹.

Bu tartışma dönemi, tasavvuf ve tarikatlar aleyhinde bazı eserlerin yazılmasına zemin teşkil ettiği gibi, mutasavvıf alim ve edebiyatçıların da görüşlerini te'yid ve muarızlarını tenkid eder tarzda mensür ve manzum eserler kaleme almalarına imkan vermiştir. Bu cümleden olmak üzere; tartışma maddelerinden biri ve en önemlisi olan devran ve semâ'a ilişkin münazaraların neticesinde, edebiyat tarihimize *risâle-i devrân ve 's-semâ'* şeklinde geçen ve tasavvuf esası dahilinde oluşturulan edebî etkinliklere zemin teşkil etmiştir.

c. Türk Edebiyatında Risâle-i Devrân ve Semâ'

İslam kültür coğrafyasında başlı başına devran ve semâ' meselesini ele alan ve alanında klasikleşmiş olan eser, Abdülgani en-Nablûsî (1641-1731)'ye²² aittir. Onun *İzâhu'd-Delâlat fî Semâ'i'l-Âlât*²³ ve *er-Risâle fî*

19. Kadızâde'nin devrân ve semâ' hakkındaki görüşlerine cevap sadedinden Ankaravî bir risale kaleme almıştır. Bkz. Bayram Akdoğan, *İsmail Ankaravî'nin Hüccetü's-Semâ' Adlı Eserine Göre Müsiki Anlayışı*, A.Ü.S.B.E. Y. Lisans Tezi, Ank. 1991.

20. Hatta Sivasiler'den Abdulahad Nuri'nin müridlerinden olan Muhammed Nazmi Efendi, bu tartışmalarda orta yolu salık veren Katip Çelebiyi ağır ifadelerle eleştirmiştir. Bkz. Osman Türer, *Şeyh Mehmed Nazmi, Hayatı, Eserleri ve Hediye-i İhsan'ı*, Metin, Basılmamış doktora tezi, Ank. 1982.

21. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kara, *Tekkelere ve Zaviyeler*, İst. 1987, 65-78.

22. Hakkında bkz. Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*, (çev. Veyysel Uysal), İst. 1995.

23. Bu risale *el-Mevrid*'in yukarıda işaret ettiğimiz sayısında 79-110 sahifeleri arasında nesredilmiştir. Ayrıca bir nüshası için bkz. Süleymaniye Ktp. Esad Ef. nr. 3607 (vr. 177a-153a).

*Tahkiki'd-Devrânî's-Sâfiyye ve Semâ'*²⁴ adlı eserleri vardır. Arap edebiyatında konuyla ilgili Nablûsî'nin eserlerinden başka risaleler de kaleme alınmıştır²⁵. Türk edebiyatında ilk dönem mutasavvıf şair ve yazarların ve özellikle de Celaleddin er-Rûmî'nin eserlerinde semâ'a ilişkin dağıtık olarak bilgilere rastlamak mümkünse de²⁶ ilk semâ' risalesini Aşık Paşa (ö. 733/1332)'nin yazdığını sanmaktayız. Her ne kadar Aşık Paşa'ya atıfı bir hususunda bir şüphe söz konusu ise de²⁷ *Risâle fî Beyânî's-Semâ'*²⁸ adlı risaleyi biz bu çalışmamızda konuyla ilgili ilk müstakil telif olarak görmek durumundayız.

Türk tasavvufuna malolduğu şekliyle devran ve semâ' meselesine ilişkin edebiyatımıza kazandırılan eserlerden çeşitli kütüphanelerdeki çalışmalarımız ve bazı katalog taramalarıyla tesbit edebildiğimiz kadarını burada sıralayabiliriz. Bu eserlerin bir kısmını bizzat görüp inceleme imkanımız olması hasebiyle eserlerin muhtevasını esas alıp iki ana başlık altında tasnif ederek sunmakta fayda gördük. Birinci kısımda zikredeceğimiz semâ' ve devran risaleleri, devran ve semâ'ın hak olmadığı, ikinci kısmı oluşturan eserler ise, hak olduğu esasından hareketle kaleme alınan çalışmalardır.

1. Grup eserler

XVI. asrın ileri gelen alimlerinden "Vaiz Arab", "Molla Arab" gibi lakablarla anılan Muhammed b. Ömer (öl. 938) Halvetlerin uyguladığı devranı tasvip etmediğinden onların aleyhinde konuşmalar yaptığı gibi İstanbul'da mukim Halveti meşayihini tebliğ ve ikaz sadedinden devranın haram olduğuna dair bir risale kaleme almıştır²⁹. Bundan başka bu grub içerisinde meşhur olan eserleri şu şekilde tesbit etmek mümkündür: İbn. Kemal Paşa, *Sufiyede Raks ve Devran Hakkında Bir Risale*³⁰, Müniri

24. Halen yazma olarak bulunan bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi (Süleyman Paşa, nr. 392) nüshasını Süleyman Uludağ kitabında me'har olarak gösterir. Ancak Bekri Alaaddin'in doktora tezi olan yukarıda adı geçen eserde bu risaleden bahsedilmez.
25. Bu konuda bir bibliyografya denemesi için bkz. Usame Nasir en-Naksibendi, "Mahtatü'l-Musika ve'l-Gına'l-Musavvere fî Kısmi Mahtatü, *el-Mevrid*, III (4), 117-127.
26. Mevlevilik'de sema' meselesine yukarıda atıfta bulunmuştuğumuz Mevlana döneminde Sema' ilişkin olarak bkz. Tahsin Yazıcı, "Mevlana Devrine Sema", *Şarkiyat Mecmuası*, V (1964), 135-159. Aynı şekilde Mevlana öğretisinde sema'ın yeri ve önemi hakkında önemli bir çalışmayı burada zikredebiliriz: Tefüddali Ebü'l-Kasım, *Sema ve Dervişan der Terbiyet-i Mevlana*, Tahran, 1991.
27. Günay Kut, "Aşık Paşa", DVIA, IV, 2-3.
28. Milli Ktp. Adnan Örüken nr. 320; Süleymaniye, Fatih nr. 5335.
29. Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, 373; Katip Çelebi'ye göre Molla Arab'ın bu risalesindeki fikirleri karşı Cemâl Halife diye ma'ruf Cemâleddin İshak-ı Karamanî bir risale ile cevap vermiştir. Katip Çelebi, *Keşfu's-Zunun*, I, 864. Ayrıca bkz. Yusuf Köçükdâğ, *Cemâlî, Ailesi*, İst. 1995, 104; Reşat Öngören, *agt*, 288.
30. Konya Bölge Yazma Eserler Ktb. nr. 859/9, 90a-91b. Bu risale'nin ismi diğer yerlerde *Risale fî tahkiki'l-ak ve ihtâl-i re'yi's-sâfiyye, fî'r-raks ve'd-devrân* olarak geçmektedir (Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba, nr. 446, 87b-89a; M.Hafid Ef., nr.

Efendi Belgrâdî, *Risâle fi Reddi's-Semâ'*³¹; İbrahim Halebî, *Risâletü'r-raks ve'l-vaks li müstahillî'r-raks*³² ve Kadızâde Mehmet Efendi, *Risâle-i Devran*³³. Bunlardan başka bazı şeyhül islamların fetvalarından münderic fetva-name ve fetva mecmualarında, devran ve semâ'ın cevazına mahal vermeyen fetva metinlerini de hatırlayabiliriz. Bu çalışmamızın ikinci kısmını oluşturan risalenin yazılmasına neden olan meşhur fetvanın sahibi Minkâr-ı Zâde Yahya Efendi'nin *Fetevâ-yı Yahya Efendi*³⁴ si ve meşhur Ebu's-Suud Efendi'nin neşredilen *Mecmû'a-i Fetevâ*'sında³⁵, bu grub içerisinde mutala edilebilecek fetva metinleri bulunmaktadır³⁶. Ancak burada bütünüyle Osmanlı şeyhülislamlarının devran ve semâ'a karşı oldukları çıkartılmamalıdır. Nitekim devran ve semâ'ın lehine risale yazan şeyhülislamların da bulunduğunu görüyoruz. Kütüphanelerimizde en yaygın semâ' ve devran risalesi olarak gördüğümüz Şeyhulislam Ali Çelebi (Zenbilli Ali Cemâli Efendiye)'ye isnad edilen *Risâle-i Devrânî's-Süfîyye*³⁷ dir.

II. Grub eserler

Bu kısımda mutâla edilen eserlerin ilki olarak, yukarıda işaret ettiğimiz Aşık Paşa'nın risalesini gösterebiliriz. Bununla birlikte semâ' ve devranın caiz olduğu nokta-ı nazarıyla kaleme alınan risalelerin, başta semâ'

453, 88b-89). Reşat Öngören'in adı geçen tezinde naklettiğine göre; İbni Kemal *Müairetü'l-İslam* adlı eserinde halvetilerin devrânını raks olarak telakkî edip, raksın da İslamda haram olması hasebiyle bu türden zikirlerin haram olacağı kanaatindedir. İbn Kemal raks ile ilgili fetvasında, bizim yukarıda işaret ettiğimiz risale bu fetvadan münderictir, raksın hiçbir bezbebe göre helal olmadığı iddiası vardır. Ancak Öngören'in Londra'da India Office Library and Records'da 1293 nr. da bulunan mecmuanın 2a-b'sinde incelendiğini söylediği İbn Kemal'e ait *Risâle fi devrânî's-Süfîyye* isimli risale de onun tamamen süfîlerin etkisinde kalarak Sümbül Efendi'nin *Risâle-i tahkîkiyye* siyle örtüşen fikirler serdettiğini tesbit etmiştir. Bkz. agt, 293-294.

31. Konya Bölge Yazma Eserler Ktb. nr. 198/13, 147a-162b.

32. Süleymaniye Ktp., M. afid Ef., nr. 453, 89a-85a.

33. Tayotok, nr. 7536.

34. Kütahya Vahit Paşa Ktp. nr. 1641.

35. M. Ertuğrul Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, 1972, 87, 137. Konunun toplumsal boyutunu göstermek bakımından söz konusu neşirde bulunan bir kısa fetvayı buraya alıyoruz. "Mes'ele: Rask ve devran eden taife-yi, valiler ve hakimler men etmek üzerine vacib müdir? Elcevap: Vacibdir, vafileri emr-i ma'ruf ve neh-yi mükerredir; emniyyecek, bir imamet eder müteferri kimse nash olunmak lazımdır." Age, 87.

36. Bazı kayıtlarda Tercüman Gazetesi Ktp., nr. 362'de olduğu ifade edilen, *Semâ' ve Devran Hakkında Fetvalarla İlgili Risale* adıyla bir risale olduğu ifade edilmektedir. Söz konusu risalenin müellifi bilinmemektedir.

37. İ. Belediyesi Ktp. 2477 ve 2478; Beyazıt devlet Ktp., 14110; Tavşanlı Zeytinolu Ktp. 486/5; aynı ktp., 95/2, 975/5; Konya Mevlana Müktesibi Ktp. A. Gülpınarlı Yazmaları, nr. 109. Bu risaleden başka Cemâli Ali Efendi adına *Risale-i Devran's-Süfîyye* ismiyle kayıtlı bulunan bir risale I.Ü. Merkez Ktp., nr. 1395'tedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Küçükdağ, *Cemâli Ailesi*, 51-81. Küçükdağ Ali Cemâli'nin bu risalesine ilişkin kaydı Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Ef., nr. 3093/2 olarak vermektedir.

ve devran meselesi olmak üzere kimi Tasavvufî esas ve anlayışlara karşı geliştirilen fikirlerin etkili olduğu dönemlerde yazıldığını görmekteyiz. Bunlardan yukarıda bahsettiğimiz Cemal Halife'nin risalesinden başka tesbit edebildiklerimiz şu şekildedir:

Sünbül Sinan, *Risâle-i Devrânî's-Sufiyye*³⁸; Abdulahad Nûri, *Devran-ı Sufiye Hakkında Risale*³⁹; Ankaravî, *Hüccetü's-Semâ*⁴⁰; Aziz Mahmud Hudayî, *Semâ' Risalesi*⁴¹; Beşîrî Kütahyevî, *Risâle-i Devrân*⁴²; Birri Mehmed Dede, *Bülbüliyye*⁴³; İstîbî Mustafa Dede, *Devrân ve Zikir Hakkında Bir Risale*⁴⁴; Karabaş-ı Velî, *Devrân-ı Sufiye Tercümesi*⁴⁵; Niyazi Mısrî, *Risâle-i Devrânî's-Sufiyye*⁴⁶.

Yazarları belli olmayan iki adet risaleyi muhtevaları itibarıyla bu kıstmda zikredebiliriz. Bunları; *Semâ' Hakkında Bir Risale*⁴⁷ ve *Risâle-i Devrânî's-Sufiyye*⁴⁸dir. Aynı şekilde yazarı hakkında pek bilgimiz olmayan Kütahya Vahit Paşa kütüphanesi yazmaları arasında gördüğümüz bir risaleyi de buraya almak durumundayız. Bu risale Ebu Muhammed b. Mahmud el-Deştî'nin *Kitab fi'l-Raks ve's-Semâ*'dır⁴⁹. Yine aşağıda tanımını yapacağımızı risalenin bulunduğu mecmuayı ele alırken, orada bulunan diğer semâ' ve devrana ilişkin risaleleri de zikretmiş olacağız.

Genel bilgi verdiğimiz semâ' ve devran risalelerinin karakteristik özelliklerine ilişkin bazı mülâhazalarımızı ifade ederek, konuyu notlamak istiyoruz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu konuda kaleme alınan metinler, ya devran ve semâ'ı dinî nassları tahrim yönünde telakki ederek ortaya koydukları problemin halinde insanları yasağa karşı ikaz eder mahi-

38. İÜ. Merkez Ktp., 2099. Reşat Öngören'in teshitine göre; Sünbül Efendi devân ve semâ'ın cevzî hususunda önce Arapça, daha sonra Türkçe olmak üzere iki risale kaleme almıştır. Bkz. agt., 291. Onun Arapça risalesinin ismi *Risâle-i Tahkikiyye*'dir (Süleymaniye Ktp., Es'at EF., nr. 1716).
39. İst. Beld. Ktp., Maallim Cevdet, nr. 494. Abdullah Nuri'nin devran ve semâ'ın hak olduğunu manzûm olarak açıkladığı bir şiiri için bkz. Bilal Kemikli, "Sivaslı Şâir Mutasavvif Abdulahad Nuri ve Bir Şiiri", *Altıncı Şehir*, S. 2, Nisan-Haziran 1997, 33-34.
40. Süleymaniye Ktp., Portev Paşa, nr. 255/2 Bayram Akdoğan, "*Hüccetü's-Semâ' Adlı Müsiki Risalesi ve Ankaravî İsmail b. Ahmed'in Müsiki Anlayışı*", *AÜİFD*, XXXV, Ank. 1996, 477-505.
41. Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan, nr. 253/12'deki müshanin tercümesi ve hakkında bir inceleme için bkz. Dr. H. Kamil Yılmaz, Aziz Mahmud Hudayî'nin Sema Risalesi, *MÜİFD*, IV (1986), 73-284.
42. İÜ. Merkez Ktp., nr. 7447.
43. 1265 (1850) yılında neşredilen bu eser hakkında bkz. Prof. Dr. Hüseyin Ayan, "Sema hakkında bir Eser: Birri Mehmed Dede'nin Bülbüliyyesi", *S.Ü. İİ. Millî Mevlana Kong. (Tebliğler)*, Konya, 1987, 207-216.
44. İst. Beld. Ktp., O.N. Ergin, nr. 1170.
45. İst. Beld. Ktp., O.N. Ergin, nr. 707.
46. Süleymaniye, 82814.
47. İst. Beld. Ktp., O.N. Ergin, nr. 1300.
48. Topkapı, 13161.
49. Kütahya Vahit Paşa nr. 300.

yette, ya da devran ve semâ'nın ibahesine delalet eden nasslarla birlikte mese'leyi ele alarak, derûnî boyutuyla insanları getirdiği manevî haller üzerinde durarak yasakçı zihniyeti tenkid sadedindedir. Dolayısıyla bu tür eserlerin fikri mücadele ve münakaşaları içinde barındırdığını söylemek mümkündür. Çoğunlukla mücadele ve münakaşa neticesi ortaya çıkan eserde eleştiri temelli bir üslub göze çarpar. Ancak burada söz konusu olan eleştirinin mahiyetinin, *nakd* anlamında, kullanılan *bir şeyi değeri bakımından inceleme ve değerlendirme* olup olmadığı, söz konusu risaleler üzerinde yapılacak daha kapsamlı çalışmalarla ortaya çıkacaktır. İkinci bölümde ele alınacak risale, bu bakımdan bize bir ışık tutabilir. Nitekim Gaybî'nin bu risalesinde bir fikri çürütmek için o fikrin vesikası olan fetva metninin inceleme ve değerlendirmeye tabi tutulduğunu görmekteyiz.

Bu eserlerin kaynakları hakkında da bazı değerlendirmeler yapabiliriz. Herşeyden önce iki grubun da temel kaynağının, dinî nass terimiyle ifade ettiğimiz Kur'an ve Sünnet olması pek tabiidir. Daha önce işaret edildiği gibi, konuyla ilgili nass'da açık (sarîh) hüküm olmaması nedeniyle her görüş kendi önfikrini te'yid eder mahiyette bir okuma biçimi içerisinde olacaktır. Bu temel kaynakla birlikte müracaat edilen diğer kaynakları tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimler dediğimiz sahalarda yazılmış olan klasikler oluşturacaktır. Bunların yanında, Türk Edebiyatı'nda yazılmış olan devran ve semâ' risalelerinin kaynakları, klasik tasavvuf literatürüdür.

Bu bakımdan Muhyiddin İbnü'l-Arâbî'nin bütün eserlerinde önemli bilgiler olmakla birlikte *Tedbirât-ı İlahiyye*⁵⁰sinde detaylı bilgiler bulunmaktadır. Yine Gazzali *Ihya'*'nin bir bölümünü "Semâ' ve Vecd Adabı"na ayırmıştır. O, bu bölümde semâ'nın ibâhesi hususunda hadis, tasavvuf ve fıkıh disiplinlerine dair kaynakları da ayrıntılı bir şekilde kullanmıştır. Bu özelliğinden dolayı semâ' ve devran ile alakalı konularda, günümüzde bile müracaat edilen eser olma özelliğini haizdir. Ayrıca Sühreverdi'nin *Avârifü'l-meârif*indeki bilgiler ve Süleimî'nin *Risaleler*'i de çoğu zaman müracaat edilen eserlerdir. Bunlara ilaveten klasik kültürümüzde en çok baş vurulan kaynak Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediyesi*'dir. Onun bu eserinin çeşitli yerlerinde bulunan semâ' ve devran meselesine ilişkin kimi tahlilleri, semâ' ve devran karşıtları tarafından olduğu kadar semâ ve devran savunucuları tarafından da sıklıkla kullanılmıştır. Ancak, buradaki kimi fikirler Muhammed Mevlana Ebû Said Hadîmî'nin *Berikâ* isimli *Tarikat-ı Muhammediye*⁵¹ şerhinde olduğu gibi daha sonra gelen alimler tarafından yapılan yorumlarla tasavvufî düşünce zeminine taşınmaya edilmeye çalışılacaktır.

Kitabiyat tarihi açısından konuya yaklaştığımızda, bu türden eserlerin daha çok medrese-tekke (ulema-meşayih) çatışmalarının yaşandığı dö-

50. İbn. Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi* (Haz. Doç. Dr. Mustafa Tahrâli), İst. 1992.

51. *Berika*, Trc. Komisyon, İst 1988, III, 47-148.

nemlerde kaleme alındıklarını görmekteyiz. Bu çatışma bir bakıma dini hayatı temsil eden güçlerin denge mücadelesi olarak da değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu risalelerde din ve kültür tarihi açısından önemli malzemelere rastlamak mümkündür.

II. GAYBİ'NİN RİSALESİ VE GÖRÜŞLERİ

a. Müellif

Burada bir risalesini ele alacağımız yazarı hayatına ilişkin bir iki hususa kısaca temas ederek tanıtmak istiyoruz. XVII. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden olan Sun'ullah-ı Gaybi Kalburcu Şeyhi Pir Ahmet b. Beşir'in torunlarından olup Kütahyalı'dır⁵².

İlk tahsilini, babası "Müftü Şeyh" olarak bilinen Ahmet Efendi'den almış olması muhtemeldir. Kendi belirttiğine göre 1059 (1649) yılında Türk Tasavvuf edebiyatının önemli klasiklerinden biri olan Dil-i Dâna şairi Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'ye intisab etmiştir⁵³. Doğumu hakkında kesin kayıt bulunmayan Gaybi'nin bu veriden hareketle ne zaman doğduğu hakkında bir istidlale gitmek mümkündür. O dönemin genel özelliği olarak; onun, memleketindeki tahsilini ikmal ettikten sonra ilmi çalışmalarını geliştirmek için İstanbul'a gittiğini ve bu vesileyle İbrahim Efendi ile tanıştığını düşünebiliriz. O, İstanbul'a muhtemelen yirmi yaşın üzerinde bir öğrenci olarak gitmiştir. Bu durumda onun 1039 (1629) tarihinde ya da buna yakın bir tarihte doğmuş olacağı tahmin edilebilir. İbrahim Efendi'nin vefatını (1065/1654) müteakip Kütahya'ya dönmüş ve bazı eserlerini burada kaleme almıştır. Onun burada ne kadar kaldığı ve telif çalışmalarından başka neler yaptığı malumumuz değildir. Ancak Uzunçarşılı'nın da işaret ettiği gibi, *Ruhu'l-Hakika* isimli eserini 1072 (1661) senesinde yazdığına göre, bu tarihten sonra vefat etmiştir⁵⁴.

Şiirlerinde tasavvuf felsefesi'nin derin konularını daha çok Yunus Emre yolunda giderek⁵⁵ sehl-i mümteni üslubuyla söylemiş olan Gaybi'nin Türk Tasavvuf şiirinde önemli bir yeri vardır. Onun müretteb *Divanı-ı İlahiyyat*'i⁵⁶ ve aşağıda işaret edeceğimiz risalelerinden başka

52. Gaybi hakkında bazı antolojiler dışında günümüzde, İsmail Hakkı Uzunçarşılıboğlu, *Kütahya Şehri* (Devlet Matbaası, İst. 1932) ve Abdülbaki Gölpinarlı, *Melamîlik ve Melamiler* (Tıpkıbasım, İst. 1992) adlı eserlerde tedkik mahsulu bilgiler bulunmak-tadır.

53. *Sohbet-name*, I. Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 292, 1b., İbrahim Efendi hakkında bkz. Bilal Kemikli, "Yunus Yolunda Bir Mutasavvıf Şair: Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi", VII. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri (7-9 Mayıs 1997), Eskişehir.

54. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e, 235.

55. Bkz. Faat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 8. baskı, Ank. 1993.

56. Gaybi Divanı' daha önce neşredilmiş (İstanbul 1963) ve bu neşir esas alınarak Gaybi Divanı İngilizceye tercüme edilerek A.B.D.'de yayımlanmıştır (Güşi, *The Gathering/The Mystical Poetry of a Sufi Master of Melâmîet*, Translated by Murat Yazgan with Diana Wilson, Kebsch Publications, Vernon, 1994). Ancak bu metin bir tenkidli neşir değildir. Bizim yürüttüğümüz doktora çalışmamız, çeşitli nüshalar-dan mukayeseli bir metin neşirini de içermektedir.

tesbit ettiğimiz eserleri; *Keşfu'l-Gıta*, *Risâle-i Ruhu'l-Hakika*, *Sohbet-nâme*, *Biât-nâme*, *Risâle-i Redd-i Hulul*, *Risale-i Huda Rabbim*, *Tarika'l-Hakk fi Teveccühü'l-Mutlak* ve *Risâle-i Esmâ'dır*.

b. Gaybi'nin Devrân Risâlesi

Burada üzerinde duracağımız risale, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yazmaları arasında 1468 numarayla kayıtlı olan bir mecmu'anın içerisinde. Biraz tahrip olmuş deri ciltli ve şirazeli bu mecmu'a, 20.5x14 ölçülerinde farklı satır sayılı ve 196 varaktan müteşekkildir. Kullanılan kağıt, su cetveli ve filigranlı olup bazı yaprakları sonradan tamir edilmiştir. Cilt ve kağıt özelliklerinden oldukça eski bir nüsha olduğunu çıkartığımız bu mecmu'a da bulunan diğer risaleler aşağıdaki gibidir:

1. Kitabu't-Tecrid fi 'İlmi't-Tevhid
2. El-Tühfetu's-Seferetü ilâ Hazreti'l-Bürde
3. Risâle
4. Muhammed Aksarayî, Risâle-i Erba'in Hadis
5. Mevlanâ Yusuf, Risâle-i Erba'in Hadis
6. Ali Çelebi b. Cemâli, er-Risâletü'd-Devrân
7. Risâle-i Devrân
8. Risâle-i İmam Gazzalî
9. Hazihi'r-Risâletü Mi'yâri't-Tarîk
10. Risale-i Zikr
11. 'Acem Efendi, Tarikat-ı Muhammediyye'de Semâ' ve Devrana İlişkin Kısımın Şerhi
12. Hâmi Çelebi, Risâle fi Halli'd-Devrân
13. Kutbu'l Ârifin Üftade Efendi, Hazihi'r-Risâle fi-Hakkı's-Semâ'
14. Risâle fi-Men'i Mâni'iz-Zikri'l-Cehri
15. Şeyh Beşir, Risâle-i Semâ
16. Şeyh Beşir, Risâle
17. İmam, Abdulvahhab eş-Ş'irânî, Mes'ele-i Müteferrika
18. Gaybî, Mes'ele-i Sulûk
19. Gaybî, Risâle fi Halli'd-Devrânî's-Sûfiyye

Görüldüğü gibi bir kısım Tasavvuf Felsefesine ilişkin meseleler ve özellikle devran ve semâ konusunu muhtevi risalelerden oluşan bu mecmu'a, muhtemelen bir halvetî müstensih tarafından tertip edilmiş olmalıdır. Kısaca dış cephesi ve içerdiği konularıyla tanıtımını yaptığımız bu mecmu'ada Gaybî'ye ait iki adet risâle bulunmaktadır. Bu risâlelerden *Risâle fi Halli'd-Devrânî's-Süfiyye*, ihvana, raks ve devrân ile zikretmenin caiz olduğunu anlatmak için Arpça olarak yazılmıştır (vr. 183b). Burada oldukça muhtasar olan bu risâle üzerinde durulmayacak; onun, mecmuada, adı *Mes'ele-i Sulûk* olarak geçen risâlesi ele alınacaktır.

Mes'ele-i Sulûk risalesinin dibâcesinde, meşhur şeyhülislamlardan Minkâr-ı zâde Yahya Efendi⁵⁷'nin semâ ve devrân hakkındaki bir fetvasını tenkid mahiyetinde Külahyalı Sun'ullah-ı Gaybî Efendi'nin kaleme aldığı açıkça beyan edilmektedir⁵⁸. Minkârî-zâde'nin risalenin yazılmasına neden olan fetvasını ve Gaybî'nin bu fetvaya getirdiği eleştiriyi ne şekilde ortaya koyduğuna işaret ederek risalenin mühtevasını özetlemiş olacağız.

Minkârî-zâde'nin Fervası

Mes'ele: "*Sulûk-ı Süfiyye'nin e'fâl u harekât-ı müntazıme-i mevzû'a ve evdâ-ı mütenâsibe-i mesnû'â ile devrân namında olan raksları ve Mevlevilerin semâ' namında olan dönmeleri ve def u kudüm u ney çalmalarına mesa'ğ-i şer'i var mıdır?*"

El-Cevab: "*Asla yokdur ve mefâsidi gayet çokdur. Padîşâh-ı Sâhibü'l-İlhâm halleda 'llahu hilafetehu ilâ sâ'at-i'l-kıyâmi hazretleri bu makûle e'fâl-ı şer'i'ayı men' ve e'fâl-ı fasıkayı cem' -i cem' ile bedâyi'-i mîrâsı ve vedâyi'-i mesûbâtı cem' buyururlar. Taife-i sâfiyenin zikru'llah iderken kıyımları evdâ' kabîha-ı şer'îka-yı müeddî olmağla kıyımları daht olmayub oturdıkları yirden ke-enne 'alâ râûsihim et-tayru sâlimeyn 'an cemi'l-l-emr ve'l-gayr üdâb-ı Şer'i'at-ı Şerîfeyi kemâl-ı ri'âyet ile*

57. Kadılık görevinde bulunan Alâiyeli Minkârî-zâde Ömer Efendi'nin oğlu olan Minkârî-zâde Yahya Efendi, IV Mehmet dönemi şeyhülislamlarından. Felç illetine düşer olduğundan bu görevden azledilmiş ve 1077'de vefat etmiştir. Bkz. Müstakim-zâde Süleyman Saadetin, *Devhatü'l-Meşâyih*, İst. 1978, 70-71; Ş. Sami, *Kamusu'l-A'dâm*, VI, İs. 1316, 4452.

58. Bu dibâcedeki kayıt müellifin hayatına ilişkin bazı bilgileri içerdiğinden buraya almak istiyoruz. "*Bu fetva Minkârî-zâde'nindir. Altında tasnif iden Külahyalı Sun'ullah Efendi dir; mahlası Gaybî'dir. Mezkûr Sun'ullah Efendi, Müftü derviş demekle ma'arûf eş-Şeyh Ahmet Efendi ibn eş-Şeyh Beşir Efendi'nin oğludur. Mezkûr Şeyh Ahmet Efendi Medin-i Külahya'ya on sekiz yıl Müftü olub; ha'dehâ müftülüğü terk idüp Elmalulü Ümmi Sinân Efendi hazretlerinden biat eyleyüb teslim-i külli olmuştur. Ahirü'l-emr irşad olub Tarîk-ı Halvetiyye'de kamîl mürşid oldı. Amma evvel müftü iken gayet münkîrinden idi; inkardan geçüb ikrara geldiği kısıya dür-ezdir; bu mahalde zikr olması mümkün değildir. Fe-efhem.*" Müftü Şeyh'in bu değişikliğine işaret etmek üzere aynı varaka kaydedilen başyide şu kayıt vardır: "*Evvel inkarda olduğu hatta bu sözünden m'alumdur; Müftü dervişin münkîrlük/Başından geçti evvel körlük/Budur Allah'a şükürlük/Yâ ben nice düşünyin.*"

zikru'llah idüp; taife-i Mevlevîler dahi, semâ' namunda olan dönmelerini ve âlât-ı melâhîden olan def u kudüm u ney ist'imallerini bi'l-küllîye terk idüp âdâb-ı Şerî'at-ı Mutahharayı kemal-ı ri'âyet ile Mesnevî-hânın şurûtiyle Hadis-i Şerif naklen ve sair va'z u tezkîri istimâ' itmek gerekdir."

Ketebehû Yahya el-Minkârî-zâde

Kısaca fetva metninden anlaşıldığına göre; Şeyhülislam'dan mutasavvıfların devran dedikleri ve bazı özel hareketlerle yaptıkları raks ile Mevlevîlerin semâ'ları ve def, kudum ve ney çalmalarının dini durumu sorulmaktadır. Şeyhülislam bu türden davranışların İslam'da yerinin mutlak manada olmadığı gibi, sakıncalarının da olduğunu beyan etmektedir. Normalde soruda istenene verilen cevabın bu kadarlık kısmı, klasik fetva normlarına göre yeterlidir. Ancak Şeyhülislam konuyu çok önemsemiş olmalı ki, detaya inerek mes'eleyi çözmeye çalışmaktadır. Nitekim konuyu siyasal platforma taşıyarak şunu demektedir: Yüce padişah içinde kötülük ve günah barındıran bu davranışları yasaklayarak, güzel gelenekler ve hayırlı emanetleri hayata geçirmek durumundadır. Ona göre; değil devran ve semâ' bazı tarikatların ayakta ve cehren yaptıkları zikirler bile çirkin ve günahtır; aslofan, zâkirin (dervişin) sanki başında bir kuş varmış da bir kısım hareketlerle onu kaçıracaktıymış gibi oturarak ve sessizce zikretmesidir. Bu şekilde yapılacak zikir, Şeriat kurallarına ve edebine riayet edilerek yapılan zikirdir. Aynı şekilde Mevlevîler semâ'ı terk ve mûsikî aleti olan def, kudum ve ney kullanmalarına son verilmelidir. Bunun yerine Mesnevî-hanlar, hadis-i şerif nakli gibi va'z u nasihat okuyarak semâ' ittirmelidir.

Görüldüğü gibi, Minkârî-zâde'nin bu fetvası üç önemli hususu içermektedir:

1. Devran ve semâ' yapmak ve ney, kudum ve def kullanmak haramdır.
2. Siyasi otorite bu haram olan icraatı engellemek durumundadır.
3. Sufiler zikir ve semâ' yapacaklarsa, oturarak hafi zikir yapmalıdır ve hadis ve va'z dinleyerek semâ' yapmalıdırlar.

Bu fetvayı esas alarak konuyu ulema ve meşayih arasındaki diyalog açısından ele alıp çeşitli boyutlarda değerlendirme yapmak mümkündür. Ancak biz fetvaya ilişkin tahlillere girmeden Sun'ullah-ı Gaybî'nin risalesi çerçevesinde mutalalara devam edeceğiz.

c. Gaybî'nin Değerlendirmesi

Gaybî, Minkârî-zâde'nin fetvasını analiz yöntemini hatırlatan bir üslubla tenkit etmektedir. O ele aldığı fetvayı çözümleyerek ortaya atılan

her görüşü çürütmek istemiştir. Bunu yaparken modern eleştiride sıklıkla kullanılan araştırmacı yöntemi andıran bir yaklaşımla kaynaklara inerek fikrini te'yid eden bilgilerle risalesini beslemiştir. Burada Gaybi'nin değerlendirmesini vererek onun konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymuş olacağız.

"Devran ve semâ' yapmak ve ney, kudüm ve def kullanmak haramdır."⁵⁹ fikrinin mahiyeti hususunda o, temel fihhi kitaplar ve bazı tanınmış mutasavvıfların sözlerine müracaat ederek görüşlerini tanzim eder. Onun müracaat ettiği eserler, *Tatarhani*, *Tefsirü'l-Medarik*, *el-Kevasi*, *el-Ezhari*, *Aynu'l-Hayat*, *et-Tevfik*, *Avarif* ve *Şerhu't-Taiyye*'dir. Risalede sözleri mesned edinilen mutasavvıflar ise, eş-Şibli, Zınnu'n el-Mısri, Aziz Neseî ve Şeyh-ı Ekber'dir.

Risale'de zikredildiği şekliyle bazı kaynaklardan aldığı görüşleri burada verebiliriz. Bu kaynaklardan *Tatarhani*'de meşayihin semâ'ı hususunda "mubah" hükmünün yanında, zakirin semâ' ile olan ilişkisi hastanın ilaca olan ihtiyacının benzeri şeklinde yorumlanmıştır. "*Allah'ı çokca zikredin*"⁶⁰ ayetinin tefsiri *Tefsirü'l-Medarik*'te *hareketli ve hareketsiz çokca zikretmektir*. Aynu'l-hayat yazarı "*Onlar Allah'ı ayakta, oturarak ve yatarken zikrederler*"⁶¹ ayetinden hareketle ayakta zikrin (kıyamen bi'z-zikr) bütün nevilere vacib olduğu ve ayakta durmanın (kıyamın) da hareket, devran ve semâ' ile olacağını beyan eder. Ayrıca o ayakta zikri (kıyami zikir) inkarın açıkça beyan edilen kaynağı (nass-ı katı) inkar olduğundan inkarcının itikaden kafir olduğu fikrine ulaşmıştır. Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz diğer kaynaklarda mutala edilen fikirlerin devran ve semâ'ın lehinde hükümler içerdiklerini söyleyebiliriz. (Ayrıntı için bkz. vr. 179a-179b/).

Görüşlerine müracaat edilen mutasavvıf düşünürlerden Şibli'ye semâ'nın mahiyetinden sorulduğunda, "*Dışı (zahir) fitne ve içi (batın) ibrettir*." demiştir. Aynı şekilde bu soruya muhatab olan Zi'n-Nun el-Mısri, "*Kim müzik olarak telakki ederse eğlence ve kim de onunla gerçeği ararsa o gerçektir (hakikat)*" demiştir. Raksı çocuk ve kadınların dışında sadece erkeklerin bir oyunu olarak gören Aziz Neseî'ye karşın İbnü'l-Arabi, sufiiyenin devranını insanın hakikatının bir tezahürü olarak görür. Nitekim insan şeklinin hakikatı değirmi (kürevi)dir. Dolayısıyla onun dönerek devran yapması tabiidir. Yazar Şeyhi Ekber'in konuya bu şekilde yaklaştığına işaret ettikten sonra onun devrana karşı olanların kendi hakikatlerini inkar ettiklerini; bu itibarla onların şeklen insan suretinde ve gerçekte cansız (cemad) ve hayvan (bedenen varlık) tinetinde olduklarını söyler. Çünkü, hareket, ruh ve hayat sahibi olmak ve sükün ise, cansızlık ve ölüm alametidir.

59. El-Ahzab, 41.

60. Ali İmran, 191.

Gaybi bu müracaatlardan sonra mutala ve tenkit ettiği metne dönerek bunca müsbet görüşe rağmen, "Asla yokdur didüğü Minkari'nin nice sadık olur?" demektedir. Doğru bilginin olduğu bir konuda bir kısım bilgisiz mutalalara girerek yanlış neticelere ulaşmanın doğru olamayacağına işaret ederek; bilgisizce kelim tartışması yapmanın zındıklığa, zahidlik taslamasının ibadetin hakikatından uzaklaşmaya ve fikhî değerlendirme yapmanın fasıklığa neden olacağına işaret eder (vr179). Sonra Minkari'nin "Mefasidi çoktur" şeklindeki yaklaşımının, devran ve semâ'da sukûnet ve vekarın terkedilmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa bu gayet tabii ve doğru olanıdır. Nitekim "Allah'ı çokca zikredin; taki munafıklar sizin için bunlar muradıdır desinler" ve "Allah'ı öylesine zikredin ki onlar size bunlar mecnundur desinler."⁶¹ hadislerinin manası dahilindedir. Eğer mefasidi çoktur sözünden kasdedilen, devran ve semâ'nın haram veya en azından men edilmiş bir davranış olduğu hususu ise, "İmanın aslı dili tutmaktır." ve "Kim Allah'tan başka ilahın olmadığına iman ederse, günahından dolayı o inkarcı (kafir) olmaz.", "Kişi ameli ile İslamdan çıkmaz." ve "Ehli tevhidi günahı dolayısıyla küfürle itham etmeyiniz. Ehli tevhidi küfürle itham eden küfre daha yakındır." manasına gelen hadislerin ışığında, semâ ve devranın din kaidelerinin dışında fesada taalluk eden bir mahiyeti olmaz. Bu yaklaşımlar onun şu soruyu tevcih etmesine neden olacaktır: "Acaba zahiren ve bütünen ve kalben ve kaliben, sırren ve cehren, leylen ve nehâren 'ulûmu nâfi' aye ve a'mâl-ı salihaya mülazemet ve cila-ı sâda-ı kulûb olan ezkâr u Esmâ-i Hüsnâ'ya müvazebet üzere ıslâh-ı mefaside mücahidîn olan taife-i zâkirin ve zümre-i muvahhidîn belki, sebil-i salah ve tarîk-ı felâhl bilmiyen taifenin halleri nice olur ola?"

Şu halde Minkari'nin "Mahi'l-münker ve'l-haram" demesi, devran-ı sufıyeye münker ve haram itlakı kaideye mühalif olduğu gibi edeb dahilinde olan bir mütala değildir. Nitekim İbn Humam'ın, "Bizim yolumuzda haramlığı kesin bir ifade ile (kat'ı olarak) açıklanmamış olan bir hususu haram telakki edilmez." dediği gibi, haramlığı kat'ı diye iddia edilse de, Kur'an'da "Ey iman edenler! Devran yapmayın" ve Hadis'de "Ümmetimin üzerine zikirde devran yapmak haram kılındı." denilmedi ve Mezheb İmamları'nın devranı yasaklayıcı bir görüşü görülmedi. Eğer karine ve kaide itibariyle bir yasaklama söz konusu ise, "Mücmel bir ifade delil olmaz" esasınca, bu derece grift ve muğlak olan bir hususta, açık bir nass ve sahih bir yasak gerekir. Vehme dayalı kıyasla "Bu münker sair münkerattan daha münker ve bu haram sair müharremattan eşeddir." demekle iş hallolmaz. Nitekim "Nass kıyasdan önce gelir." ve "Nass kıyasla tercih edilir".

Minkari-zâde'nin fetvasındaki, 'siyasi otorite bu haram olan icraatları engellemek durumundadır' kaydına karşı yazımızın geliştirdiği dü-

61. Burada rivayet edilen hadisi kaynaklarda bulamadık.

şünceyi şu şekilde özetlemek mümkündür: Dinin esasını korumakla mükellef olan Padişah, zikir ve tevhid ehline muhabbet ve itaatle bu görevini yerine getirecektir; yoksa, "evliyâ-ı 'ızama ve meşayih-i kirama inkar nazarıyla bu'z ve adavet ile şişe-i din u devletin inkişarına delalet eder." Bu itibarla Minkari-zâde fetvasıyla, "Padişah-ı 'alem penâh'ı nasss-ı kat'ı ile zararı sabit olan künkir ve haramı, cümle alemin rahatsız olduğu ef'al-ı şeniyyeyi men etmek gibi hayırlı bir amele sevk etmek ve böylece ümmeti rüşvetcî ve zalimlerin sultanından kurtarmak için çalışmak yerine; "Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir."⁶² mısradakınca ulemâ-ı mütekaddimîn ve fuzelâ-i müteehhirdin ibaret ü taat ve sair âmâl-i salihaya muteallik addettikleri bir hususta taife-i muvahhidîn ve sufiyye-i zahîrinin "Amellerin en efdali olan zikrullah"a karşı olması düşündürücüdür.

Şeyhülislam'ın fetvasına esas aldığı fikrin menşesine ilişkin olarak yazarımızın değerlendirmesi, İmameyn'in fikrini tercih noktasında oluşmaktadır. Ona göre; eğer İmam-ı Azam'dan "*Zikr-i cehri bid'attır ve mekruhtur*" rivayeti sahih ise, zikir-i cehrinin bidatı ve keraheti zımında devranın dahi bid'at ve kerahati sabit olur"; denilirse, mahall-i ihtilafta imameyn kavliyle tahayyür asıldır. (180 b) Nitekim fıkıh kitaplarında imameyn'in çözdüğü pek çok mesele vardır. Sufilerin devran ve semâ' meseleleri de bunlardan biri olmalıdır. Şu halde, "İmam-ı Azam'a bir mesele de iktida etmemeğe ve bu mertebe teşdid lazım gelirse, ya İmam'ın nasısı- sarîh ve men'i-i sahih ile haram ve men' buyurdıkları nice meselede iktida eylemiyenlere eşeddü teşdid ile teşdid niçün lazım gelmeye?" İmam-ı Azam'ı ölçü alanlar onun gibi yaşamayı da ölçü almalıydılar. Bunu derken modern manada polemîğe de girerek, İmam-ı Azam'ın vakif malı yemediğini ve mansab için secde etmediğini söylemektedir (181a).

Yazar sufilerin devran ve semâ'ını *zikrullah* olarak değerlendirmekte ısrarlıdır. Ona göre; "Adab-ı şeriat-ı şerifeye riâyet, hareket ve sukûnetden ve cümle halatda zikrullahı müdavemetle olur." Peygamber'in hareket ve sukûn esnasında Allah'ı zikrettiğine ilişkin haberler ve "Oturarak, ayakta ve yatarken zikre devam etmek"i tenbih eden nasss-ı sahih, Minkari'nin fetvasında "*Taife-i süfiyenin zikru'llah iderken kıyamları evdâ' kabîha-ı zenika-yı müeddi olmağla kıyamları dahi olmayub oturdukları yirden ke-enne 'alâ ruûsihim et-tayru sâlimeyn 'an cemî'l-emr ve'l-gayr âdâb-ı Şerî'at-ı Şerifeyi kemâl-ı ri'âyet ile zikru'llah idüb*" işaret ettiği gibi bir 'edeb' kaydına yer vermemektedir. Şu halde, "Şârinin zikir hakkında edeb kaydının adem-i tasrihinde işaret-i hafîyye vardır ki, "*siz nerede olursanız o sizinledir*"⁶³ nass-ı şerifinin mısradakınca, zâkir zâhir olduğu haysiyyetden ne mekanda ve ne şanda olursa olsun" Allah katında müdedbedir. Nitekim kibar-ı cvliyanın "*terk-i edebdir edebi bî-hodun*"

62. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Kefu'l-hafa*, II, Beyrut, 1352, 188.

63. El-Hadid, 4.

dedikleri bu manaya işaretdir. Şeriata karşı edeb, Şeyhülislam'ın edebe mugayir gördüğü ehl-i zikrin semâ' ve devranıyla ortadan kalmaz; aksine, zikirden uzak kalmakla ortadan kalkar (182a).

Yazarımız Şeyhülislam'ın "*taife-i Mevlevîler dahi, semâ' namında olan dönmelerini ve âlât-ü melâhîden olan def u kudâm u ney ist'imallerini bi'l-küllîye ter idüb âdâb-ı Şeri'at-ı Mutahharayı kemâl-ı ri'âyet ile Mesnevî-hanın şurâtıyla Hadîs-i Şerîf naklen ve sair va'z u tezkîri istim'a' imek gerekdir.*" sözlerine de eleştirel bakmaktadır. Pek tabii, burada baştan beri ifadelendirilen mantıkla, Mevlana'nın zahiri ve batını bilgilerdeki mevkiine işaretle müessisi olduğu tarikatında tanzim ettiği semâ'ın şeriata mugayir olmayacağı ve kullanılan mûsikî aletlerinin *âlât-ü melâhîden* olmadığına işaret etmektedir. Keza semâ' ve ayin hadis nakline mani olmadığı gibi, Mesnevihanların kıraat ettikleri metin de *va'z u tezkîrden* başka birşey değildir.

Risale'nin sonuç bölümünde; Minkarı-zade'nin fetvasındaki tutarsızlıklarla nâ-hak yere sufilere adavet beslemesinin yersizliğine değindikten sonra, onun bu fetvayı verdikten sonra, "Biz ehl-i batınız bâtin kılıcımız vardır deyu iddia ederler, biz zahir seyfimizle men'-i icra' eyledük; anlar dahi da'valarında sâdik iseler icra' eylesünler," dediğini ve aradan bir ay geçmeden felç olduğunu ve bu nedenle görevden azledildiğini söylemektedir.

SONUÇ

Ketebe kaydına göre 1061 yılında kaleme alınan bu risale, o günlerin önemli tartışma konularından biri olan devrân ve semâ'a ilişkin sadece mutasavvif çevrelerin fikirlerini vermiyor; bununla birlikte ülema çevresinin de görüşlerini muhtevidir. Aynı zamanda bu risale, kültür tarihimizde 'eleştiri' açısından da önemli sayılabilir.

Görüldüğü gibi kültür tarihimizde devrân ve semâ'a ilişkin tartışmalar adeta Türk tasavvuf edebiyatı içerisinde bir tür oluşturacak kadar zenginlikte eserlerin verilmesine zemin hazırlamıştır. "Müsâderne-i efkârdan barikâ-i hakikat doğar" kâidesi, bu tür içerisinde ele alınan konular itibarıyla, ne derecede fikri neticelere fırsat vermiştir? Şüphesiz bu çalışmamız sözkonusu soruya cevap aramak durumunda değildir. Bununla birlikte, günümüzde çeşitli seviyelerde sürdürülen musikinin şer'i hükmü tartışmaları gösteriyor ki, devrân ve semâ' türü bir şekilde edebi hayatımızda varlığını devam ettirecektir.

KİTAP TANITMA

Dr. Seyfettin ERŞAHİN

Prof. Dr. Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Sevinç Matbaası Ankara 1991, XIV-208 (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları no: 295).

Tarihte usûl veya metodoloji üzerine, ülkemizde telif ve tercüme, yeterli düzeyde ve sayıda olmasa da, pek çok eser bulmak mümkündür. Ancak İslâm Tarihçiliği konusunda Türk okuyucusunun faydalanacağı eser bir kaç taneden ileri gitmez.

Bu ihtiyacı karşılamak ve yapılan çalışmalara katkıda bulunmak için *Prof. Dr. Sabri Hizmetli* tarafından kaleme alınan eser, teşekkül ve tekâmül safhalarında İslâm tarihçiliği, meşhur Müslüman ravileri, tarihçileri ve eserlerini, Kur'an ve Sünnet'in tarihe bakışını ve değerlendirmesini ihtiva eden bir "*İslâm Tarihi Usûlü*" denemesidir.

Yazar, tarih metodolojisi ve felsefesi hakkında genel bilgiler verdikten sonra, İslâm tarihçileri hakkında geniş malumat sunar. Çalışmanın en önemli yönlerinden ve İslâm Tarih usûlüne katkılarından birisi Kur'an ve Sünnet'e tarih kaynağı olarak geniş bir yer verilmesidir.

Kitap; *Önsöz, Tarih ve Tarihçilik (I. Bölüm) Müslümanlarda Tarihçilik (II. Bölüm), İslam Tarihinin Kaynaklarından Olmak Bakımından Kur'an ve Nadis (III. Bölüm), Bibliyografya ve Dizin*'den oluşmaktadır.

Yazar, önsözünde böyle bir çalışmayı yapmasının sebebini "*teşekkül ve tekâmül safhalarında İslâm tarihçiliğini, meşhur Müslüman ravileri, tarihçileri ve eserlerini, diğer yandan Kur'an ve Sünnet'in "Tarih"e bakışını ve değerlendirmesini*" ele almak olarak ifade etmektedir.

İslâm tarihçiliğinde temel ittihaz edilmesi veya tarih yazarken devamlı hatırdaki tutulması gereken usûl, yazara göre, şu ayet-i kerime olmalıdır: "*Ey iman edenler. Eğer bir fasık size bir haber getirirse, hallerini bilmediğiniz kimselere kötülük etmekten korkarak haberin aslını araştırın, aksi halde yaptığını pişmanlık duyanlardan olursunuz.*" (Hucurat-6).

İslam tarih yazmacılığında söz konusu ayetin metod bakımından esas alınması gerektiğini vurgulayan yazar, müslümanları tarihçilikle yakından ilgilenmeye sevkeden faktörleri şöyle sıralamaktadır:

1. Müslümanlar gerek Hz. Peygamber devri olaylarının, gerek onun ölümünden sonra ortaya çıkan itilafların bilinmesine büyük önem verdiler.

2. Sözlü tarihçiliğe uzun yıllar güçlü bir şekilde devam eden Müslümanlar, kıssacılığa, haberciliğe ve İslâm tarihinde meydana gelen hadiselerin rivayetine büyük önem verdiler.

3. Kur'an ve Sünnet'in Ehl-i Kitap, Yahudiler, Hıristiyanlar-Sabiiler ve Mecusiler gibi topluluklardan sözetmesi, onların dinleri ve medeniyetleri hakkında öz ve genel bilgiler vermesi Müslümanları, devletler ve milletler tarihi disiplinleriyle meşgul olmaya yöneltti.

4. Müslümanlar hem kendi ilim ve kültür değerlerini, alimlerini ve mütefekkirlerini, hem de çağdaşları olan ve kendileriyle birlikte yaşayan milletlerin kültür ve medeniyetlerini öğrenmek ve tanımak istediler.

5. Müslümanların soy-sop, aşiret ve kabile gibi unsurlara bağlılığa özel önem vermeleri onlar arasında "Ensâb İlmi"nin büyük kabul görmesine ve müstakil bir disiplin olarak ele alınmasına sebep oldu.

6. Müslümanlar, fethedilen ülkeleri ve insanların, kültür ve medeniyetlerini, milli ve manevi değerlerini tanımak istediler. Bu anlayış ve arzu onları fethedilen ülkeleri tarihi ve coğrafi şartları içerisinde ele alıp ortaya koymaya sevketti.

"Tarih ve Tarihçilik" adını taşıyan I. bölümün alt başlıkları "*Tarih Kavramı*", "*Tarihin Dünlü ve Bugünü*", "*Tarih ve İnsan Toplulukları*", "*Tarihin Yararı*", "*Tarihçiliğin Genel Kuralları*", "*Tarih Tenkidi*", "*Tarihin Malzemesi*" ve "*Tarihin Bölümleri*"dir.

Tarih Kavramı başlığı altında tarih kelimesinin lugavî ve ıstlahi anlamını çeşitli varyantlarıyla ortaya koyan yazar şu tarih tanımı denemesini yapmaktadır: "*Bize göre: "tarih" kelimesi, esas itibariyle, zaman anlamını taşımakta, fertlerin ve toplumların durumlarını ve hareketlerini "vakit" içerisinde belirlemektedir. (s. 2).*

Tarih kelimesi uzun yıllar boyu çeşitli kavimlerce kullanılmamıştır. Söz konusu çalışmada yer alan bilgilere göre Araplar da ise tarih kelimesini teknik bir tabir olarak ilk defa Yemen'de *Ya'lâ b. Umeyye* kullanmıştır. Arapça'da tarih fikrini ifade etmek için "*tarih ve ahbâr*" teknik tabirleri kullanılmaktayken "*Ahbâr*" kavramı zamanla Rasûlullah'ın amelleri ve sözleri ile ilgili bilgileri ifade için kullanılmıştır. Müslüman tarihçiler-

den el-Mes'udi (ö. 345/957) *Murûcu'z-Zeheb* ve *el-Mutahhar el-Bed'u ve't-Tarih*'inde, el-Kâfîci *el-Muhtasar il İlmî't-Tarih* adlı eserinde tarih kavramı ve fikrini çeşitli düzeylerde ele almışlardır.

Tarihin Dünü ve Bugünü adlı başlıkta tarih kavramı ve anlayışının İslâm dünyasında ve Avrupadaki gelişme safhaları incelenmektedir. Son olarak gelinen noktaya şu cümlelerle işaret edilmektedir: "*Kabul etmek gerekir ki, ilim ve teknoloji çağı olan günümüzde, tarih ilmi ile ilgili bilgiler henüz olgunluk dönemine ulaşmadı. Hikâyecilik ve nakilcilik temellerine dayanan "rivayetçi tarihçilik" safhasından kurtularak "eleştircilik, karşılaştırmacılık ve sentezcilik" temellerine dayalı evrensel modern tarihçiliğe gelinmişse de tarih tenkidi yönünden yeni boyutlar kazanılmadı; tarih felsefesi bakımından da halâ çocukluk dönemi yaşanılmaktadır.*" (s. 14-15).

Tarih ve İnsan Toplulukları başlığı altında, tarih konusunun insan ve onu meydana getirdiği olaylar olduğu fikrinden hareketle, millet olma bilinci seviyesine erişmiş her topluluğun tarihle ilgilendiği vurgulanmakta ve şu hüküm verilmektedir: "*Belli bir ülküsü olan yükselme ve olgunlaşma isteyen herkesin tarih hakkında bilgi sahibi olmak "isteyeceği muhakkaktır... Fiziki ve ruhi varlığı sürdürmek için insanın tarih bilgisine ihtiyacı vardır. Üstelik devlet ve millet varlığının devamlılığı önemli ölçüde geçmişin bilgisine ve tecrübesine dayanır.*" (s. 16).

Tarihin Yararı'na gelince, "*geçmişin yeniden yaşanmasını, yaşanılan zamanın daha iyi değerlendirilmesini ve geleceğe daha elverişli şartlarla girilmesini sağlamaya çalışır... Milli ve manevi değerlerin tanınmasını temin eder... Tarih zıuruna sahip olan insanlar, milli ve manevi değerlerine bağlanırlar, geçmişin olaylarından dersler alırlar.*" (s. 18).

Tarihçiliğin Genel Kuralları olarak yazarın söylediklerini şöyle özetlemek mümkündür: Herşeyden önce tarih kuralları tarih metodolojisi, tarih tenkidçiliği ve tarih felsefesi tarafından ortaya konmakta, amacı ise çağdaş tarih ve tarihçiliğin nasıllığını ve niceliğini tesbit etmek olarak belirtilmektedir. Bu kurallar çerçevesinde şunlar tarihçiliğin ilkeleri arasında şunlar öngörülmektedir: 1- Tarihçilik, tarihi hakikatlerin korunmasını ve yaşatılmasını sağlamak amacıyla yöneliktir. 2- Tarih, tarafsız yazılmadır. 3- Tarihçiliğin ilkelerinden birisi de tasviri bilgi vermektir.

Yazara göre *Tarih Tenkidi*, yazılanların "tarih'e dair olup olmadıklarının tespitini ve tarihi hakikat'ın ortaya çıkarılmasını sağlar. Ele geçen malzemenin metin ve sened yönünden "tarih tenkid usulleri" doğrultusunda doğru olup olmadıklarının tespiti icap etmektedir. Bu ameliye ise "dış tenkid" ve "iç tenkid"le olur.

Tarihin Malzemesi konusuna gelince, yazar herşeyden önce tarihin kaynaklarının tarih vesikalara dayandığını, tarihe ait bu ve buna benzer malzemenin "tarihin menbaı" durumunda olduğunu belirtir ve tarih ilminin kaynaklarını şöyle tasnif eder: 1. Rivayet edilenler, 2. Abideler, 3. Yazılanlar. Bir başka ayırımıma göre ise; 1. Diplomatik kaynaklar, 2. Nakil kaynaklar, 3. Resmî mektuplar.

Tarihi gelişim içerisinde tarih ilminin yazılışı da farklı şekillerde olmuştur. Yazar'a göre bu aşamalar şunlardır: 1. Rivayetçi yazış. 2. Öğretici yazış. 3. Neden-nasılçı yazış. 4. Sosyolojik yazış.

Çalışmanın ikinci bölümünde "Müslümanlarda Tarihçilik" ele alınmakta ve bölümün alt başlıkları şöyle sıralanmaktadır: 1. *İslâm Öncesi Araplarda Tarih*, 2. *İslâm Tarihinin Doğuşu*, 3. *İslâm Tarihinin Dünü ve Bugünü*, 4. *İslâm Tarihinde Tenkit*. a. *Birünî ve Tarih Tenkitçiliği*, b. *ez-Zehebî ve Tarih Tenkit Usulü*, c. *İbn Haldun ve Tenkidî İslâm Tarihi*, d. *Şehbenderzâde Ahmet Hilmi ve Tarihçiliği*, 5. *Klasik İslâm Tarihinin Genel Karakteri*, 6. *Yeni İslâm Tarihi ve Temel Özellikleri*, 7. *En Eski Müslüman Tarihçiler*.

Başlıklardan da anlaşılacağı gibi İslâm tarihinin gelişmesini tarihi seyir içinde ele alan yazar *Cahiliye Dönemi Arap Tarihçiliğine* değindikten sonra İslâm tarihinin doğuşunu m. 610 yılında Kur'an Vahyi'nin gelişine bağlamakta, Hz. Peygamber'in hayatının sonraki nesillere aktarılma arzusunun İslâm tarihçiliğinin gelişmesinin en önemli etkeni olduğunu belirtmektedir.

İslâm Tarihinin yazılışı siyer ve megazi denemeleriyle başladı denilebilir. Bunları "tabakat ve teracim" kitapları izledi. "Harac" ve "Erval" kitapları da İslâm tarihçiliğinin erken ürünlerindedir. İslâmî nakiller a) Kur'an, b) Sünnet c) Tefsir d) Siyer ve Megazi e) Melahim ve Ahbar kitaplarıdır.

İslâm Tarihinin Dünü ve Bugünü'nün siyer ve megazi tarihçiliğinden başlayarak günümüz modern İslâm tarihi yazmacılığına kadar konuyu geniş olarak incelemektedir.

İslâm Tarihinde Tenkit'te an'anevi rivayetçilik anlayışına dayalı "hikâyeci tarih" tarzından "dirayetçi tarih" tarzına geçiş konusu ele alınmaktadır. Yazar'a göre bu geçişte en önemli basamak hadis usûlünde "cerh ve tadil"dir. Müslüman tarihçilerden *Birünî*, *İbn Miskeveyh*, *Rezîdüddin el-Tabib*, *İbn Said el-Magrib'i*, *Taceddin es-Sübki*, *Muhyiddin el-Kâfisi* ve *es-Sahavi* tenkidçi tarihçilerin başlıcalarındandır.

Klasik İslâm Tarihinin Genel Karakteri başlığı altında yazarca vurgulanan husus, rivayete dayanan tarihi malzemelerin doğruluğunun tesbitidir. Klasik tarih yazmacılığı aşamasında raviler tarafından ne aktarılmışsa tarih ona göre yazılmıştır. Yüzlerce cildi bulan İslâm tarihinin kaynakları ise esas itibariyle İbn İshak, Vâkidi, İbn Sa'd ve Taberi gibi üç-dört kişinin eserleridir. Bu tarihçiler ise pek çok yönden tenkit edilmişlerdir. Bunun yanında her devirde yeniden yazılan İslâm tarihi yeni kuşaklar tarafından yapılan değerlendirmeleri yansıtır. Klasik dönem İslâm tarihçiliği, şahsi kahraman ve kahramanlıklara ve siyasi tarihe önem verirken, sosyal ve ekonomik yönü ihmal etmiştir.

Yeni İslâm Tarihinin Temel Özellikleri başlığı altında ise, klasik dönem İslâm tarihi yazmacılığının hatalarından ve eksik yönlerinden kurtularak çağdaş ilmi tarih anlayışıyla İslâm tarihinin yeniden yazılmasının gerekliliği ortaya konmaktadır.

Kitabın büyük bir bölümünü en eski Müslüman Tarihçilerin kısa biyografileri oluşturur. Bu başlık adı altında incelenen tarihçiler şunlardır: Urve b. ez-Zübeyr, Ka'bu'l-Ahbâr, Abdullah b. Selam, Eban b. Osman, Şurâbil b. Sa'd, Vehb b. Münebbih, İbn Şihâb ez-Zuhri, Abdullah b. Ebu Bekr b. Hazm, Ma'mer b. Râşid, Musa b. Ukbe, Cabir el-Cufi, Avane b. Hakem, İbn İshak, Ebu Mihnef, Seyf b. Ömer, el-Kelbi, el-Vakidi, Muhammed b. Sa'd, İbn Hişam, Medâini, İbn Abdilhakem, İbn Kuteybe, Dineveri, Belazuri, Ya'kubi, Taberi, Mesudi, İbn Nedim, Makdisi, İbn Miskevayh, Beyhakî, İbn Asâkir, Sem'âni, İbn Esir, İbn Hallikan, Subki, ve İbn Kesir.

Çalışmanın III. bölümü *İslâm Tarihinin Kaynaklarından Olmak Bakımından Kur'an ve Hadis* adını taşır. İslâm Tarihinin Kaynağı Olarak Kur'an başlığı altında Kur'an ve Tarih, tarihi olaylar, olgular ve insan konuları ele alınır.

Yazara göre esas itibariyle bütün İslâmi ilimlerin kaynağı olan Kur'an asıl kaynakları, haberler ile yazılı ve sözlü rivayetler olan İslâm tarihinin de kaynağıdır. İçerdiği geçmişle ilgili bilgiler tarihi olaylarla ve olgularla ilgili yorumlar bakımından İslâm tarihinin kaynağı olarak Kur'an ayrı bir önem taşır.

Bu esastan sonra yazar, Kur'an'ın hangi konularda ve ne şekilde kaynak olduğu, tarihe sağladığı materyalin niteliğini ve sahasını göstermeyi hedefler. Tarihi Olaylar-Olgular ve İnsan başlığıyla ise Kur'an'ın insana ve onun çevresiyle ilişkilerine verdiği önem ele alınır. Bu çerçevede bütün tarihi olayların fert ve toplumun mahsulü olduğunu bildiren Kur'an, bazı peygamberlerin ve milli kahramanların şahsında, insanı ve tarihi olaylardaki rolünü açıklar. Yine Kur'an'dan anlaşıldığı kadarıyla Allah, tabiatın Malîki, insan da işletmecisidir. İnsan tabiatın imarıyla görevlidir.

Son olarak, *İslâm Tarihinin Kaynağı Olarak Hadis* başlığı altında Hadis ve Tarih, Rivayetçilik ve Hadis ve Hadis Tarihi ve İslâm Tarihindeki yeri konuları incelemeye tabii tutulur. İslâm tarihçilerinin devamlı vurguladıkları husus, hadisin İslâm tarihinin en önemli kaynaklarından olduğudur. Öyle ki es-Sahavi "*Tarih, hadis ilimlerinden bir ilimdir*" demiştir. Hz. Peygamberin fiilleri, sözleri ve faaliyetleri ile ilgili hadisler siyer ve meğazi yazmacılığının kaynağını oluşturur. Diğer bir husus, İslâmın ilk dönemlerine ait dini ve gayri dini haberlerin rivayetler şeklinde bize ulaşmasıdır. Rivayetlerin değerlendirilmesi ve tahlili hadis ilminin de konusudur. Hadis ilmi ile İslâm tarihinin ilgisini kısa fakat öz olarak ana hatlarıyla tarihi gelişimi içinde ele alan yazar, kitabını şu cümlelerle bitirir: "*Aslında Kur'an ve Hadis'in İslâm tarihçiliği yönünden ele alınıp yorumlanması meselesi, böyle genel mahiyetteki bir çalışmanın sınırlarını aşan, derinlemesine ve mukayese -tenkid- tahlil temelleri üzerinde müstakil olarak tedkik edilmesi gereken bir konudur.*"

Ülkemizde sahasında önemli ve ilk denemelerden biri niteliğini taşıyan bu eserin İslam tarihçiliği alanında çalışma yapacaklara yol gösterici bir başvuru kitabı olduğunu düşünüyoruz. Bu vesile ile hocamızı tebrik ediyor, çalışmalarının devamını bekliyoruz.

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXXVII

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN: 975 - 482 - 415 - 0
ISSN: 1301 - 0522

FİYATI: 1.000.000 TL