

idirda2 sayitmi  
**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**

# **İLAHİYAT FAKÜLTESİ**

## **DERGİSİ**

Prof. Dr. Naci ÖKÇÜ (Başkan)

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ

Doç. Dr. Vahdettin BAŞCI

**SAYI: 14**

Dergede yayımlanan yazılardan yazarın bilim ve dil  
yönünden sorumluluğu yazarına aittir.

Baskı:  
**ERZURUM - 1999**

## İmtiyaz Sahibi

Prof.Dr. Naci OKCU

## Yayın Komisyonu

Prof.Dr. Naci OKCU (Başkan)

Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ

Doç.Dr. Vahdettin BAŞCI

Dergide yayınlanan yazıların bilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

**Baskı:**

İlahiyat Fakültesi Ofset Tesisleri

## İÇİNDEKİLER

PROF.DR. SADIK KILIÇ	İslam Geleneğinde Hususi Dualar..... 5
PROF.DR. SÜLEYMAN TÜLÜCÜ	Ahmed Midhat Efendi'nin "Süleyman Musuli Adlı Romanında Hasan-ı Sabbâh ve Bâtıniler'le İlgili Bilgiler..... 25
DOÇ.DR. MEVLÜT ÖZLER	İki Akaid Metni; el-Fıkhü'l-Ekber İle En- Nesefî Akâidi'nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili..... 47
DOÇ.DR. VAHDETTİN BAŞCI	Kadının Statüsü Üzerine Bir İnceleme..... 67
DOÇ.DR. H.İBRAHİM ACAR	Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler..... 79
DOÇ.DR. ALİ RAFET ÖZKAN	P. Wilhelm Schmidt Üzerine Biyografik Bir Deneme..... 111
YRD.DOÇ.DR. H.ÖMER ÖZDEN	Descartes'ın Ahlak Anlayışı..... 127
YRD.DOÇ.DR. İ.HAKKI AYDIN	Genetik Kopyalama Ekseninde Bilimsel Gelişmelere Ahlaki Bir Yaklaşım..... 139
YRD.DOÇ.DR. ABBAS ÇELİK	İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Din Eğitimimiz..... 169

YRD.DOÇ.DR. YUSUF SANCAK

İbn Hişam el Ensari  
Hayatı, Şahsiyeti,  
Eserleri ve Gramerle  
İlgili Bazı Görüş ve  
Tercihleri Üzerine Bir  
Deneme..... 201

YRD.DOÇ.DR. A. KADİR YILMAZ

İbn Bevvab'ın  
Kaside-i Ratiyye  
Tercümesi..... 219

YRD.DOÇ.DR. FARUK KARACA

Dilimizde Dini İnanç  
İnanç İfade Eden Bazı  
Kavramlar..... 227

YRD.DOÇ.DR. İBRAHİM YILMAZ

A'şa ve Kaside-i  
Daliyye..... 245

PROF.DR. SÜLEYMAN TULUCU

Kitap Tanıtma..... 269

## İSLAM GELENEĞİNDE HUSUSİ DUALAR\*

(Razî'nin bir metni çerçevesinde)

Yazan: Guy Monnot

Çev. Prof. Dr. Sadık KILIC\*\*

[Özet]

*Hususî dualar ve gönülden yakarışlar, nitelikli bir müslümanın manevî yaşamında büyük bir rol oynamaktadırlar. Ayinsel (rituelle) dua ve ibadetten farklı olan bu dualar, genel olarak [aktarılan] bir rivayet ve gelenek (tradition) formunu taşırlar. Farsça bir eser olan Câmî'ül-Ülüm'unun, burada tercüme edilmiş 58. bölümünde Fahrêddin Razi (ö.606/1210) tarafından sınıflandırılması yapılmış dokuz dua'da, böyledir. Dört tanesi, eşki peygamberlere, sonra beş tanesi de (Hz.) Muhammed'e atfedilmiştir. Hemen hemen hepsi de, bireyin sadece kendisi için yakarıшта bulunulan, birinci tekil şahıs formundaki talep dualarıdır (prieres de demande). Bu dua karakterleri (kayda değer istisnalara rağmen), Kur'an'da bulunan pekçok dua metninin o alışıldık tarzını yansıtmaktadırlar. Yine bu dua tarzları, tamamiyle farklı olan bir vurguyla birlikte, şii imam Ali b. el-Hüseyn es-Seccâd (ö.95/714)'ın "İçten arzuluların yakarışları" (Munâcâtü'r-Râğibîn) adlı eserinde de bulunmaktadır*

İslam Dininde, XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlangıcında Batılı seyyahları en çok etkileyen şey, düzenli bir şekilde günde beş vakit olmak üzere, müminlerin oluşturduğu uzun safları, heyecan verici ve Allahu Ekber nidasıyla çınlayan o ayinsel ve farz olan dua [namaz]dır. Bir diğer yandansa, farklı mezhep [eğilim]den Avrupalı mistiklerle, sık şekilde ve genellikle pek

\* Bu makale, *Prieres pitees en Islam traditionnel- Autour d'un texte de Razi* başlığıyla, *Revue de l'Histoire des Religions [RHR]* CCVI-1/1989, 11-51 sayfaları arasında yayımlanmış olup, çevirideki vurgular tarafımızdan gösterilmiştir. Ayrıca, dışnotlarda yapılmış olan bazı açıklamalar, *italik ve altı çizgi* olarak yazılmış ve [s.k.] numarasıyla işarette bulunulmuştur.

\*\* Atatürk Üniversitesi İktisat Fakültesi Teişir Anabilim Dalı Başkanı.



aşinalıkları bulunmayan meslekten Şarkiyatçılar ise, Süfilik tarafından büyülendiler. Bunun neticesi ise, klasik süfiliğin, ister nesir isterse şiir şeklinde olsun, baş yapıtlarını, tekke (confrérie) süfilğini, onun manevî yöntemleri ile sosyal organizasyonunu veyahutta "gizemli" (mystique) olan ile, özellikle Şüi, arasına da İslam felsefesiyle karışmış bulunan doktriner hazırlık arasında sıkı bir ilişki kurmayı amaçlayan oldukça teorik islami eserleri hedefleyen şaşkıncu bir yayın, tercüme ve araştırma faaliyeti olmuştur.

Şunu hatırlatmak isteriz ki, kurumsal dua (prière canonique) uygulaması [namaz] ile süfiliğin manevî yükselişleri (élévations) arasında, araştırılması çoğu kez ihmal edilmiş bulunan orta bir alan bulunmaktadır<sup>1</sup>. Şöyle ki, hususi dualar ve tazarrular ile, daha geniş bir şekilde, avâmdan iyi bir müslümanın manevî yaşamının oluşturduğu saha.. İşte, İslam'ın bu boyutunu yeniden hatırlatmak içindir ki biz, bu sayfalarda, Razi'nin küçük bir metnini takdim edeceğiz..

Fahrüddin er-Razi, tanınmayan birisi değildir. Aksine o, İslam tarihinin en önemli kelim alimlerinden ve en meşhur Kur'an müfessirlerinden birisidir. İran asıllı olup, bu günkü Tahran'ın yakınında, 1149 yılında Rey şehrinde doğmuş ve, [Kameri olarak] Ramazan'ın, [Şemsi olarak da] Mart ayının sonuna doğru 606/1210 yılında, bu günkü Afganistan'da Herat'ta ölmüştür<sup>2</sup>. Nerdeyse daima Arapça yazılmış bulunan onlarca eseri arasında, Farsça kaleme alınmış ilk eserlerden birisinin, 574/1179'e tarihli olması gerekir.. Bu eser, 200 sayfalık küçük bir "Ansiklopedi" olan, *Câmi'u'l-Ulûm'dur*<sup>3</sup>. Bu

<sup>1</sup> Bununla birlikte, içindeki referanslarıyla beraber bkz. Louis Gardet, *Du'a' EI* 2, t. II, 632-634; Annemarie Schümmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, 155, vd. (bilhassa 157).

<sup>2</sup> Krş. ed-Davudi (ö. 945/1540), *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Kahire, 1392 H. /1972, t. 2, 215; J. Jomier, *MIDEO*, t. 13, Kahire, 1977, 253.

<sup>3</sup> Biz, Bombay taşbaskısı [1323/1905]'nin ayıntını yansıtan ve ofset olan tarihsiz (takikatte 1345 H.Ş [Hicri Şemsi]/1966 tarihli) Tahran baskısından faydalanacağız. Krş. bizim, *Le panorama religieux de Fahr al-Din al-Râzi*, *RHR*, t. 203, Paris, 1986, 263-280 başlıklı makalemiz; yine bkz. Ziva

eserin, "Dualar bilimi" adını taşıyan 58. bölümü, açıkca ayırđedilen iki kısım ihtiva etmektedir. Önce, talep dualarına elverişli astrolojik [eşref] vakitlere dair düşüncelerin, birazcık düzensiz olan, bir listesi.. Nihayet ve billiâssa, küçük bir dua kitabı: parça içinde Arabça muhafaza edilmiş olan, İslami geleneğin falan ya da filan peygambere atfettiği dokuz dua.. İşte tercümesi.

### "HUSUSİ DUALAR BİLİMİ" <sup>4</sup>

Bu bilim, peygamberlerden ve [Tanrı] dostlarından aktarılan formüller ve yakarıların bilgisi ile, aynı şekilde bunları söyleme tarzı ve onlar için en [elverişli, eşref] vakitleri gösterir.

[A.] Hakikatte bilersin ki, duaların kabul olunması için, an ve zamanların çok büyük bir önemi vardır [s.214] <sup>5</sup> Bu bakımdan, her millet, bir zaman tercihinde bulunmuştur.

[1.] Sabiiler<sup>6</sup>, Ayın, güneyden kuzeye dolanırken ekliptikle keşisme noktasının (noeud ascendant)<sup>7</sup> Jüpiter'le

Veseli, *Les encyclopédies persanes*, Paris, 1986, ("Bibliothèque iranienne", 31), 35-38.

<sup>4</sup> "ilm-i da'wât: metin, Câmî'n'l-ulûm'un 213. sayfasında başlıyor..

<sup>5</sup> [Bir topluluğun Hz. Ali'den rivayet ettiğine göre o, "Mihâk-ı Kamer [Ay'ın Güneş karşısında silinmesi halii] ile, onun Akreb Burcu'na girmesi esnasında hacâmat yaptırmak [kan aldürmak]tan ve herhangi bir işe başlamaktan hoşlanmazdı. İbn Kuteybe ed-Dineveri, *Uyûnu'l-Ahbâr, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1343/1925, 1, 122. Ömer b. Abdilazîze nisbet edilen ve bunun tamamen aksi bir tutumu aktaran bir anekdot için bkz. A.e.v., 122-123] s.k.]*

<sup>6</sup> "Sabiiler" ile "kâfit- [faahîç sistemleri]nin yıldızlarla bağlantılı olduğu hususu, müslüman müellifler için ortak bir noktadır.. Harun "Sabiileri" nezdinde astrolojinin veri hakkında; mesela bkz. eş-Şehrîstani, *el-Millel ve'n-Nihal*, Kahire, Ede-Badran, 1370-1375 H./1954-1955, 1, 2, 727, vd., 769-773; er-Razi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 32 c., Kahire, 1352- H./1933, ofset baskı, Talran, ts., 1, 2, 112 [Kur'an, 2, 22 ayeti vesilesiyle] ve 4, 3; 105 [Kur'an, 2, 62 ayeti vesilesiyle].

<sup>7</sup> "Le noeud ascendant de la Lune: Ayın, Güneyden Kuzeye doğrulturken ekliptikle keşisme noktası": ra's. [Tepe noktası, Zenith s.k.] Krş. Sabit İbn Qurra, *Oeuvres d'astronomie*, éd. et tr. Régis Morelon, Paris, 1987

voyahut herhangi bir yıldızın Kınalı/Kızıl El [Maine fardée]<sup>8</sup> ile kavuşum, buluşma anlamı tercih etmekteydiler.

[2.]Ebu'l-Hasen el-Beyhaki<sup>9</sup> 'nin Zehâir'de rivayet ettiğiğine göre, hususi dua için en uygun [eşref] zaman,

("Arab Bülimleri ve Felsefesi"), 4, str. 26 ve 5, str. 1 [Eklptik: kudema Batlamyus sisteminini kabul etmişti Arzi merkez-i âlem addedip semsi onun etrafında hareket ettiriyordu. Semsin bir senede arz etrafındaki zahiri hareketi neticesi olarak çizdiği daireye (Daire-i husuf), "Ecliptique" ismi verilir. Bu tam bir daire değildir. Bir kat-ı nakıstır. (Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Değişimleri ve Tertimleri Sözlüğü*, M.E.B., İstanbul-1993, II, 617, "müneccim" mad. s.k.]

<sup>8</sup> Keffu'l-Hadib, Arapça el-Keffu'l-Hadib kelimesinin Farsçalaşmış şeklidir; "el-Keffu'l-Hadib [Maine fardée]" (bir başka ifadeyle, kına ile boyalı), Küçük Ayı bölgesinde, Cassiopée \* Yıldız kümelerinin Alfa yıldızına verilen geleneksel adı. Krş. el-Biruni, *et-Tefhim li Evâill't-Tenoin: The Book of Introduction in the Elements of the Art of Astrology*, éd. et. tr. R.R. Wright, Londres, 1934, 79 (§ 163); el-Haverzmi, *Mefâtihü'l-Ülüm*, Leiden, 1895, 212, str. 8.

[\*Cassiopee/Cassiopea/Cassiopeae: Bir takım yıldız (Sina Kabağaç /Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, Ocak 1995, s. 74) Kutup Yıldızı'na nisbetle Büyük Ayı Yıldız takımının karşısında bulunan ve Kuzey Kutbu'na komşu olan yıldız kümeleri (*Petit Larousse Illustré*, Librairie Larousse, Paris, 1981, s. 1213/1. st. [s.k.]), art. "Cassiopee", "Zâtu'l-Kursî denilen cümle-i kevkubiyye" (Semseddin Sami, *Kâmûs-ı Fransêvi*, 3. bsk., Mihran, İstanbul, 1901, s. 413, "Cassiopee" mad.) (Koltuk Takım [Zâtu'l-Kursî] Yıldızı 5 yıldızdan meydana gelir. Bu takım yıldızı, Kutup Yıldızı'nın üst kısmında iken M. alt kısmında iken W şeklinde görünür. Son derece kızılığundan dolayı, bu isim verilmiştir. Araplar Süreyya Yıldızı'na iki avuç ismi nisbet ederlerdi ki, bunlardan birisi el-Keffu'l-Cezmâ, diğeri de adı geçen el-Keffu'l-Hadib'dir (*Gökyüzü ve Evren*, Altın Kitaplar Yayınevi, 1980, Sackett Publiçare LTD., s. 3, 30; İsmail Gökmen, *Astronomi*, Lise III, Fen Kolu, 4. bsk., İstanbul, 1967, s. 31; İbn Kuteibe ed-Dineverî, *Kitâbu'l-Envâ*, *Dairetu'l-Mearifil-Osmâniyye* [Hindistan], H. 1375, s. 32 Dr. Arif Yıldırım vasıtasıyla.) Nitekim Arapça'da, "Öylesine çok ve aşırı ağıladı ki, gözleri kan çanağına döndü de, taşları kızıla boyadı/kınaladı" anlamında, "Bekâ hatta ihmarra dem'uhû fe hadaba'l-hasâ" denilir İste bu yıldız da, buna teşbih edilerek, Kınalı Avuç olarak isimlendirilmiştir (İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, I, 358, H-D-B mad. [s.k.].

<sup>9</sup> Zahiru'd--Din Ebu'l-Hasen Ali b. Zeyd el-Beyhaki, "İbn Funduk" da denilir, 493-565 H./1100-1169, *Tetimmâtu sıvân'l-hikme* adlı eserin müellifi. Onun hakkında bkz. D. M. Dunlop'ın kısa tanıtma yazısı, *El* 2, t. 1, Paris, 1960, 1165 vd. Onun, "tek bir cilt halindeki" *Zehâiru'l-Hikem* adlı eseri, Yakut tarafından *İrşâdu'l-erib Hâ ma'rifeti'l-edib: Mu'cemu'l-udebâ*, Leiden-Londres, Éd. Margoliouth, 1911, t. 5, 212, str. 6. de zikredilmiştir. Ama



Jüpiter'in Kınalı / Kızıl El [Maine Fardée] ile kavuşumda olduğu, Ayın ve onun ekliptikle kesişme noktasının da yine kavuşma halinde bulunduğu [muqârin yâ muttasıl] andır. O andaki yükseliş çizgisi, Yengeç Burcu (Cancer)'nun 19. derecesi olmalıdır, Kuzu Burcu (Agneau)'nun 30. derecesi de, [10. derecede] olmalıdır. Şayet, Yengeç Burcu'nun 29. derecesi irtifa halindeyse (ascendant), Kuzu Burcu (Agneau)'nun 15. derecesi de 10. derecede [olmalıdır]. Şayet Arslan Burcu (Lion) 'nun 30. derecesi irtifa halindeyse, Kuzu Burcu'nun 21. derecesi, 10. derecede [olmalıdır]. Müteakiben, şayet duaya Yengeç Burcu'nun 19. derecesinde başlanılırsa, bitimine kadar bu an, son derece uğurlu [eşref] olacaktır. Fakat, Venüs ile Satürn'ün kavuşum anında özel dua etmekten kaçınılmalıdır. Buna karşılık, en uygun zaman ise, Jüpiter ile, Ayın güneyden kuzeye dolanırken ekliptikle kesişme noktasının (noeud ascendant de la Lune), 10. veya 9. derecede kavuşum halinde bulunduğu ve, Jüpiter'in geriye doğru ya da, Venüs irtifa halinde veya 4. derecede olup da bütün uğursuz karakterlerini kaybettiği sırada, Ay'ın güneyden kuzeye dolanırken ekliptikle kesişme noktası ile aynı yönde devindiği zamandır<sup>10</sup>.

[3.] Yahudiler için, Ay istikbâl<sup>11</sup> durumundan uzaklaşp da, uygun bir yıldıza kavuşum durumunda (muttasıl) bulunduğu, işte duanın kabul olunacağı zaman budur! En mükemmel karşılaşma (confrontation,

Brockelmann bu kitaptan hiçbir kelime söz etmemektedir (krş. GAL, 1. 1, 324; Suppl., 1. 1, 557 vd.).

<sup>10</sup> [Yedi seyüârenin her biri, mizacı dolayısıyla (Saad [uğurlu] veya [nahs [uğursuz]) tir. Zühre ve Misteri [Venüs ve Jüpiter], (Saad), Mirrih ve Zühâl [Merih ve Satürn], [nahs]tir. Uranus ve Neptün ise Zühâl [Satürn] mizacında fakat ondan dün bir derecede [menhus [uğursuz]] olduğu muasır müneccimler tarafından kabul edilmiştir. (Pakalın, II, 617, a q. mad. ] s k.]

<sup>11</sup> [İstikbâl (ast.): Ay ya da herhangi bir gezegen ile Güneşin, dünya ile aynı hizada bulunup, Arz'ın da bu ikisinin ortasında yer alması durumudur ki Ay tutulması ancak istikbâl halinde meydana gelir (el-Muncidü fi'l-Lüğa ve'l-Âtâm, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 23. bsk. s. 607, "K-B-L" mad. ) s k.]

istikbâl) hâli ise, Ay'ın Terazi Burcu'nda olup, Güneş'in de Kuzu Burcu'nun 21. derecesinde bulunduğu durumdur.

[4.] Hristiyanlar içinse, [uygun zaman], Ay'ın Jüpiter'in [göksel ekvatorundan] uzaklaştığı (munsarîf) ve Ay'ın güneyden kuzeye dolanırken ekliptikle kesişme noktasında kavuşum halinde bulunduğu zamandır.

[5.] Ya'küb b. İshâk el-Kindî<sup>12</sup>'nin naklettiğine göre, dua anında, uygun bir yıldızın [güneyden kuzeye doğru] irtifa halinde (ascendant), diğer bir uygun yıldızın<sup>13</sup> ise, 4. derece bulunması gerekir.

[6.] Bazılarına göre de, şayet dua Ahiret Hayatını ilgilendiriyorsa, Ay'ın, Venüs'ün hânelerinde<sup>14</sup> ve Jüpiter'e kavuşum durumunda olması gerekir. Ama, şayet dua bu dünyayı ilgilendiriyorsa, Ay'ın Jüpiter'in hânelerinde ve Venüs'e kavuşum durumunda olması gerekir: [ama yine Ay'ın], şayet dua arazi ve mülk talebine yönelikse, Satürn'e kavuşum halinde ve, şayet ilim (ilm) talep ediyorsa, Merkür'e kavuşum halinde olması gerekir.

[7.] Diğer bazı kimselere göre de, ister Merkür'ün olsun ister Mars'ın, [bunlardan birinin] Kınalı /Kızıl El (Maine fardée)'e kavuşumu halinde dua kabul edilir. Ama [şayet] kudsanmış [saints] kişilerin kabirleri üzerinde veya

<sup>12</sup> Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak el-Kindî, "Arabların filozofu", ö. 256 H./870'den biraz sonra. Onun astrolojiye karşı ilgisi hakkında bkz. İbnü'l-Nedim, *el-Fihrist*, Tahran, Ed. Rıza Teceddüd, 1391, H./1350 H.S. /1971, 317 (tr. Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadîm*, New York, 1970, 618 vd.); A. Cortabarría Beitia, *La Classification des sciences chez al-Kindî*, MİDEO, t. II, Kafire, 1972, 49-76 (özellikle 73-75), vs.

<sup>13</sup> En mükemmel düzeyde uygun olan iki yıldız, klasik olarak, Jüpiter ile Venüs'tür (bundan ötürü de, sıkça, Arabça'da *es-sa'dânî* denilir).

<sup>14</sup> (Arabça'daki *buyût* [evler] kelimesine uygun bir şekilde), *Hâna-hâ: "evler" veya "mansions" [yuvalar]*, *mevki-i istirâhat (Ş. Samî Kââmûs., s. 1410, "mansion" mad.) s. k.*, bir başka ifadeyle, Zodyak'ın 12 bölgesi.. Krş. A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1989, 182 vd.; el-Biruni, *et-Tefhim*, 256, vd.

**Kubbe-i Hadrâ [Yeşil Kubbe]<sup>15</sup> altında yahutta Jeruselem Mabedi<sup>16</sup> 'nde dua edilirse, dua, başka mekanlarda yapılanlardan daha fazla kabul edilmeye yakındır.**

**[B.] Mürsel nebilerden nakledilmiş hususî dualar<sup>17</sup>**

**Birinci Duâ:** bu, (kendisine selam olsun); Adem'in duasıdır. Tevbe ettiği esnada bu duayı söylemiş ve Allahu Teâlâ da, tevbesini kabul buyurmuştur<sup>18</sup>: "Ey Allah'ım! Sen, gerek gizlilikte, gerekse açıkta yapmış olduğum şeyleri bilirsin: affet kusurlarımı. Sen, benim ihtiyaçlarımı biliyorsun, ver bana talep ettiğimi. Sen, içimde olanı biliyorsun, affet benim hatalarımı. Ey Allâhım! Senden, kalbimi hiç terk etmeyen daimî bir iman ve kusursuz bir yakın/kesin inanç talep ediyorum. Ki, böylece, Sen'in benim hakkımda yazmış olduğundan başka, hiç bir şeyin,

<sup>15</sup> Kubbe-i Hadrâ, yani Medine Mescidi.

<sup>16</sup> Beytu'l-Makdis.

<sup>17</sup> Meşhûr sufi müellif Ebü Ali Talib Muhammed b. Ali el-Mekki (ö. 386 H./996), **Kûtu'l-Kulûb**..., 4 c., Kahire, 1351 H./1932 'unda, 5. bölümü tahrir tahsis etmiştir: "*Fi zikrî'l-edîye el-muhtâre el-me'sûre fil-ahbârî'l-muteferrika*" (191-192). Yine burada, görünür bir düzensizlik içinde bulunan diğer pekçok dua için de, Raza'nın derinleşmiş olduğu dokuz hüsnî dua da yer alır. Bu beşerî onları bir seçime tabi tutmuş ve onlara, "kronolojik" bir düzen vermiştir. Mekke'nin girişleri (introduction) sıklıkla daha uzun olup, dua metinleri de, hafif bazı farklılıklarla övünmektedir.

Krs. Kur'an, 2, 37 Taberi, **Câmi'u'l-beyân**, 30 E; Kahire, 1388/1996 H./1968-1976, 71. E, 273-245 bu ayeti, onda Allah'ın [ezzelândımaktan] bir "dönüşü"nü (retour) ve Adem'in tevbe etmesini okuyarak, yorumlanmaktadır. Onun yorumu, burada, iki dua içermektedir. Bizinkinden tamamen farklı olan birincisi, başka bir yerde, Cennette kovulmasından sonra Adem'e nisbet ettiği duaya benzemektedir (krs., Taberi, **Tarih**, Leiden, 1879-1901, t. 1, 132 = Kahire, 1380 H./1960, 1. bsk., 1399 H./1979, t. 1, 132 [sic/ aynen]. Diğerî de, burada olduğu gibi, *Allâhumme* ifadesiyle başlıyor, ama o da, çok farklı biçimde devam ediyor. Ne Zennahşer'de, ne de Taberi'de var. Buna karşılık, bizim [zikrettiğiniz] dua, (*su'âl* kelimesi yerine, hatalı olarak *su'fi* kelimesinin gelmiş olması gibi, sona doğru, str. 19, bazı hafif değişikliklerle birlikte) Raza tarafından, **et-Tefsîr**, t. 3, 20 [ftz.] Aişe'nin bir rivayeti formu altında tekrar verilmiştir. Mekke tarafından bu hadis'in kendisine nisbet edildiği 16, str.1 vd. kimse de, yine Aişe'dir.

isabet edemeyeceğini ve benim, Senin bana tahsis etmiş olduğundan hoşnut ve razı olduğumu bileyim.."

[hakikati] ilham etti (révélation)<sup>19</sup>: "Zürriyetinden hiç bir kimse bu duayı yapmaz ki, Biz onun tevbesini kabul etmeyelim, günahlarını bağışlamayalım, kalbinden hüznü çıkarmayalım, onu fakirlikten korumayalım ve yine, bu dünyanın [s. 215] bütün iyilikleri ona olmasın!."

**İkinci dua:** Halilullah olan (Hz.) İbrahim (Peygamberimiz'e ve O'na selam olsun)' in duası.. O bu duayı, uykusundan kalkarken söylerdi<sup>20</sup>: "Ey Allah'ım! İşte yeni bir yaratış. Onu bana itaatım içinde aç, onu benim için afvın ve rızân içinde sonuçlandır. Beni bu gün, benden kabul buyuracağın bir amel-i salih ile nasıplendir, [bu amelî] temiz ve pâk kıl, benim için kat kat kıl. Bu günde yapabileceğim günahı (mal), afvet. Zira Sen, afvedicisin ve merhametlisin (miséricordieux)<sup>21</sup>, seven ve cömert olansın"<sup>22</sup>.

**Üçüncü dua:** bu dua, (Allah'ın rahmet ve selamı üzerine olsun), (Hz.) İsa'nın duâsıdır: "Ey Allah'ım! Hoşlanmadığım (ce que je hais) şeyi, savuşturamayacak hale geldim. Ümit ettiğimin de faydasına malik ve sahip olamıyorum. [İşler sen'in elindedir, Sen'den başkasının elinde değil!]. Şu an ben, amelime karşılık bir rehnim<sup>23</sup> ve

<sup>19</sup> "Révélation": vahy.. Bu vahiy burada, Farsça olarak aktarılmıştır.

<sup>20</sup> Uyku, bir ölüm gibidir: krş. Kur'an, 39, 42 ( ve 30, 23 ). Gündüz ise, bir diriliştir: krş. Kur'an, 25, 47 (ve 78, 9-11). "Yeni bir yaratış" (*halk cedid*) kelimeleri Kur'an, 13, 5; 32, 10; 34, 7; 50, 15 (krş. 17, 49, 99)'da, Ölümden sonra dirilişi (Réurrection) gösterir. Bu ikinci dua, (senedini [garant] zikretmeyen) Mekki tarafından nakledilmiştir: 14, str. 6 vd.

<sup>21</sup> *Gafûrun rahîm*: bu iki sıfat, sık sık bir ayetin (2, 173) son sözcüklerini (clausule) meydana getirdiği Kur'an'da, Allah'ı tavsif ederler.

<sup>22</sup> *Vedûdun kerîmun*. Birinci sıfat Kur'an'da ancak iki defa (11, 90; 85; 14) geçerken, ikincisi ise, bolca bulunur (23, 116; 27, 40; 44, 49, vs.).

<sup>23</sup> BN [Bibliothèque Nationale]'in 213 no'lu Farsça elyazmasının [ms.: manus scriptus] fol. [varak] 216' v. [verso: varak b]'ye göre, *Ve asbahtu murtehenen bi'-amelî* Eliuizdcki taşbaskısında (lithographie), ikinci kelime

benden daha fakir hiç kimse de yoktur. Ey Allah'ım! Beni düşmanıma rezil rüsvay ed [ip zararına onları sevindir]me ve benim yüzümden dostuma sū-i muamelede bulunma. Dinimi, helak nedenim yapma ve dünyayı da en büyük endişe ve hüznün sebebim, [ilmimin son durağı ve nihai emelim] kılma; beni, bana hiç merhamet etmeyecek olan kimselerin tasallutuna maruz bırakma"<sup>21</sup>.

**Dördüncü dua:** bu, (Allah'ın selamı üzerine olsun), Hızır'ın duasıdır<sup>22</sup>. Denildiğine göre, Hızır ve İlyâs, karşılaştıkları her bayram<sup>26</sup> da, ayrılmak istedikleri zaman bu duayı söylerlerdi: "Allah'ın adıyla. Ancak Allah'ın meşiet buyurduğu olur!. Her güç ve kudret, ancak Allah [ın dilemesiyle]dir. Ancak Allah'ın meşiet buyurduğu olur. Bütün nimetler Allah'tan gelir. Ancak Allah'ın meşiet buyurduğu olur. Bütün iyilikler Allah'ın [kudret] elindedir. Ancak Allah'ın meşiet buyurduğu olur. Kötülükleri Allah'tan başka kimse savuşturamaz".

bozulmuştur. Bu üçüncü dua, Mekki tarafından, 14, str. 11 vd. Ca'fer b. Barkan'ın otoritesine dayandırılarak nakledilmiştir.

<sup>24</sup> Kur'an 3, 11 Fdc, burada zikredilen dua ile bir kenzeşme olmaksızın, (Hz.) İsa'nın kısa bir duası yer alır: Michel Haxek'e göre, *Le Christ de l'islam*, Paris, 1959, 111, burada sahip olduğumuz dua [netni], Mekki'den sonra, el-Cazah (ö. 505 H./1111), *İhyâ'u ulûm'i'd-dîn*, Kahire, 1312 H., t. 2, 113 ve t. 4, 95 ile, bu eserin yorumcusu olan ez-Zebidi (ö. 1205 H./1790), *İthâfu's-sâde el-muttekin*, 10 c., Kahire, 1311 H., t. 5, 19, tarafında zikredilmiştir.

<sup>25</sup> Mekki tarafından dua, 14, str. 15 vd. İbn Abbas ile Onun ravisi Ata'nın otoritesiyle nakledilmiştir. *el-Hadır* [Farsça metinde ise, *Hidr* şeklindedir], Kur'an'a göre, 18,65, iki denizin Kavuşum yerini (Confluent) araştırması esnasında (Hz.) Musa'nın rastlanmış olduğu (Allah'ın) esrarengiz "kulu" na gelenegin verdiği isimdir. Krs. *Eİ* 2, t. IV, 935, vd.

<sup>26</sup> *Der her mevsimî*: "Fuarda, pamayarda.." anlamıyla karıştırılmaksızın [krs. *Eİ* 2, t. IV, 937 A, al. 2 [?]], Mekke'deki Hac toplanmasında.. [krs. *Eİ* 2, t. IV, 938 A, sonu doğru [in line]]. Taberi, *Tarih*, Leiden, 1879, t. 1, 415 = Kahire, éd. cil. jag. lsk.], t.1, 365 de şunu yazmaktadır: "Abdullah b. Sevdab'un naklettiğine göre, Hızır [el-Hadır], Persliler'in neslinden birisi İken, İlyas [Elic] İsrail Oğulları'na mensuptur; bunları, her sene [hac] mevsiminde *bi'l-mevsimi* kursulaşmaktadırlar..".

[Sabahleyin] kim bunu üç kere söylerse, o gün yangından, selden [ve soyulmaktan] emin olur<sup>27</sup>.

**Besinci dua**<sup>28</sup>: Allah'ın Resülü (Allah'ın selam ve rahmeti O'nun üzerine olsun), bu duayı (Hz.) Ebu Bekr'e öğretti: "Ey Allahım! Sen'den, Resülün olan Muhammed hatırına, Halîlin olan İbrahim hatırına, Sırdaş<sup>29</sup> 'ın ve [kendisiyle dolaysız konuştuğun kelim'in] olan Musa hatırına, Sen[den] bir ruh<sup>30</sup> ve kelimen olan İsa hatırına, Mûsâ'nın kelamı [Tevrat], İsa'nın İncili, Dâvûd'un Zebûru, Muhammed'in<sup>31</sup> Furkan'<sup>31</sup>, vahyettiğin her vahiy, hükmettiğin her yargı, kendisine bolbol lutfettiğin her sâil, malını mülkünü arttırdığın her zengin, zenginleştirdiğin her fakir, hidayete ulaştırdığın her sapkın [dâll] hatırına istiyorum. Ey Allah'ım! Senden, kendisi sayesinde kulların rızıklarının temin olunduğu ismin hatırına istiyorum. Senden, Arz üzerine yerleştiren de, onun [bu sayede] karar kılmış olduğu adın hatırına istiyorum. Senden, semâvât üzerine koyup da, onun [bu sayede]

<sup>27</sup> Krs. EI 2, t. IV, 938 A, str. 14 bitinden önce. Duadan önceki cümlede Biller, şimdiki zamandrlar: her iki şahıs da [orada] bulunmayı sürdürürler. Yazur, [duada geçen] "Allah'ın adıyla" [Bismillah..] ifadesi [*salt bu sekiyle*] Kur'an ikübâislerindeki değildir. Bir tür büyüsöl (magique) formülle ilgili görünmektedir.

<sup>28</sup> Bu besinci dua, Mekki tarafından nakledilmektedir, 12, str.11 vd. O rivayet senedini göstermez.

<sup>29</sup> *Neciyike*: krs. Kur'an 19, 52.

<sup>30</sup> [İsa için selven kullanılmış olan] *Kelîmike*.. ifadesinin, Kur'an 4, 171 âyetine müraecaaatla tashihî ile, *Kelîmetike ve rûhike*. (Çünkü, (Kur'an 4, 164 âyetine nisbetle), "Allah'ın kendisine doğrudan hitap ettiği kimse" Kelimullahı anlamında İslamî gelenegin (tradition) çağırığı kimse, (Hz.) Musa'dır. BN'nin Farsça 213 elyazmasında, fol [folio: sayfa, yaprak] 217 r. [recto: varak a] fin [sonda] ve 217 v [verso: varak b], son taraf şu ifadeler okunmaktadır: "*ve Nûha neciyike ve Mûsâ kelîmike ve İsâ rûhike ve bi Tevrâti*. Vs."

<sup>31</sup> (Bv Arapça metindeki Farsça olan) *fermân*: "bildiri" şeklindeki sözcüğün, Mekki ve BN'nin Farsça 213 elyazmasına göre tashihî ile, "Ayrımak", "açık, seçik ortaya koymak" anlamına gelen Furkan sözcüğü, İslam'ın Kitabında, zaman zaman Kur'an'ı göstermek için kullanılmıştır (Kış. Kûr'an 3, t. 25, 1). Kelimenin etimolojisi ve anlamına dair krs. R. Paret, âyet hakkında, EI 2, t. II, 971 vd.



yükselmiş olduğu ismin hatırına istiyorum. Senden, dağlar üzerine koyup da, onların [bu sayede; kazıklar misali] sapa sağlam oluverdiği<sup>32</sup> ismin hatırına istiyorum. Senden, kendisi sayesinde Arşının yücelmiş olduğu ismin hatırına istiyorum. Senden, mahza tahâret [temizlik, nezâhlik: at-tahr] ve temizinin kendisi [Tahir] olan, "Ehad", "Samed" [İmpénétrable: boşluksuz, nüfuz edilemez], Tek [Vitr]<sup>33</sup> olan, nezdinden [vahiy yoluyla] Kitabında [apaçık bir nûr olarak] indirilmiş olan<sup>34</sup> ismin hatırına istiyorum. Senden, gündüzün üzerine koyup da, onun [bu sebeple] aydınlanmış olduğu; gecenin de üzerine koyup, onun da karanıklara bürünmüş olduğu adın hatırına istiyorum. Ve [senden], Azametin (Grandeur), Ululuğun (Suprématie) ve Vech [Zât]'ının nûru [lumière de ta Face] hürmetine talep ediyorum!.. Ki, [Peygamber'in olan Muhammed'e ve âline merhamet eyle..] Beni, Kur'an ve ilim ile rızıklandır. Bunları, tenime, kanıma, işitme ve görme uzuvlarına mezcet. Ve böylece bedenimi, gücün ve kudretinle yönet; zira, güç ve kudret ancak Sen'dendir, ey merhametlilerin en merhametlisi olan Allahım!"<sup>35</sup>.

**Altıncı dua:** (Hz.) Ali'nin, (Hz.) Peygamber'den naklettiğine göre, "Allahu Teâlâ zâtını her gün şu kelimelerle ulular ve yüceltir: "Ben, Allah'ım, alemlerin Rabbiyim. Ben, Allah'ım, Ebedî Diri'yim [le Vivant], Ebedîyen Ayakta Olanım [le Fundamental]"<sup>36</sup>. Ben, Allah'ım, çok Yüce (el-Aliyyu: Très-Haut) ve Ulu (el-Azîmu: Immense)

<sup>32</sup> [arsâ filinden] Arsat sapa sağlam olduklar veya sağlamca yere soktularverdiler; krs. Kur'an 79, 32.

<sup>33</sup> el-Vitr: "L'impair: tek; çift olmayan". Kur'an'da Allah'ın bir adı olup, Kur'an kıraatlerinin pekeogu el-Vetr şeklinde okunmaktadır..

<sup>34</sup> el-munzatu fi Kitâbıke min ledunke (veya, el-Munezzel); İsim, burada basit bir nida olmayıp, ama ilahî bir güçü [singeler]..

<sup>35</sup> Bu son yakarış cümlesi Kur'an'ı 7, 151 vd. yansıtmaktadır.

<sup>36</sup> el-Hayy el-Kayyûm İkinci kelimenin tercümesi hakkında krs. Guy Momiol, *Le verset du Trône* [Ayeta'l-Kursi]. MİDEO, t. 15 Beyrouth, 1982, 121-131 (özellikle 137 vd.). Genel olarak, "esma-i hüsnâ"nın bu uzunca tadad edilisi, Kur'an, âfâceler ve hatırlanmalarla örülmüştür. Bunların bütün referanslarını vermek ise, mühtemelen baktırac olacaktır.

olan Ben'den başka hiçbir tanrı yoktur! Ben Allah'ım, "doğurmadım, doğmadım" (s. 216)<sup>37</sup>. Ben, Allah'ım, Afuvv ve Ğafūr<sup>38</sup> olan Ben'den başka tanrı yoktur! Ben Allah'ım, Her şeyin varlığını başlatan (Mubdî...) ve yine her şeyin Kendisine dönecek olduğu Ben'den başka tanrı yoktur! Ben Allah'ım, Benden başka tanrı yoktur, Aziz (Puissant) ve Hakîm (Sage)'im. Ben Allah'ım, Ben'den başka tanrı yoktur, Din Gününü'nün sahibiyim. Ben Allah'ım, ben'den başka tanrı yoktur, Rahmân Bienveillant) ve Rahîm (Miséricordieux)'im. Ben Allah'ım, Ben'den başka tanrı yoktur, cinlerin ve insanların, Cennetin [paradisique] ve Cehennem'in [infernal] yaratıcısıyım. Ben Allah'ım, Ben'den başka tanrı yoktur, Ben Tek Olan'ım [Vâhid, Ehadd], Samed [Impénétrable]'im, ne bir eş ne de bir oğul edinmemiş olan [Büyük] Yalnız [Ferd: Solitaire]'ım. Ben, Allah'ım, Ben'den başka tanrı yoktur, Tek [Vitr: Impaire]'im. Görünmeyeni ve görüneni bilenim<sup>39</sup>. Kuddûs olan Melik, tanrısal inayeti ile esenlik veren [es-Selâm] ve güven temin eden [el-Mümin]im, Çok Münezzeh Kral [le Roi: el-Melik 'el-Kuddûs]'ım, en güçlü ve en muhteşem Hakîm (Dominateur: el-Müheymîn)im, biçim veren (façonne: el-Bârî) Yaratıcıyım, Büyük, Yüce/Aşkın ve Karşı konulamaz (el-Aziz, el-Kebir, el-Metâl, el-Muktedir, el-Kahhâr) belirleyiciyim (el-Kâdir), hikmetli (el-Hakîm) ve uluyum (el-Kebir), şifa ve şanı dağıtanım (Ehlu's-senâ ve'l-mecdi), gizliyi ve gizlinin de gizlisini (es-sirru ve ahfâ) bilenim, rızık dağıtanların en hayırlısıyım (er-Rezzâk), yaratılmış ve yaratma üzerinde yegane hakimim..

37 Kur'an 112, 3.  
38 Bu iki sıfat Kur'an'da hep bu şekilde birbirlerini izlerler 22, 60; 58, 2; krs. 1, 43, 99.

39 Bu ifade ile ("biçimlendiren", el-Musavvir'e kadar) onüç izleyen devimler, ad sensum [anlam olarak] Kur'an'ın 59, 22-24 açıkladığı ilahî isimleri anlatılmaktadır.

Bir kimse bu duayı okumak istediğinde, şu müteakip formuyla okusun<sup>10</sup>: "Sen, Tanrı'sın: Sen'den başka tanrı yoktur...". Bu duayı okuyan kimse, Diriliş gününde (Hz.) Muhammed'in, İbrahim'in, Musa'nın, İsa'nın ve diğer peygamberlerin yanında [konaklayan şükür sahibi, secdeli ve Allah'a itaatkâr kullar]dan olacak ve onlara, göklerdeki ve yerlerdeki abidlerin işledikleri sevab kadar ödül verilecektir.

**Yedinci dua:** Hz. Peygamber (Allah'ın rahmeti ve selamı O'nun ve Ailesinin üzerine olsun), Fatıma'ya şu duayı öğretti<sup>11</sup>: "Ya Hayy, ya Kayyûm! Rahmetini talep ediyorum, [mededü inayet eyle!] Beni, asla [tarfate'aynı] kendi nefsim bırakma ve benim bütün halferimi islah eyle!"

**Sekizinci dua:** Allah'ın Resülü bu duayı (Hz.) Aişe'ye öğretmiştir<sup>12</sup>: "Ey Allah'ım! Sen'den hem bu dünyanın, hem de öte dünyanın, bildiğim ve bilmediğim hayrını istiyorum. [Hem bu dünyanın hem de öte dünyanın, bildiğim ve bilmediğim şerrinden Sana sığınıyorum!] Senden cenneti ve, ona yakınlaştıran sözler ile amelleri talep ediyorum. [Ateşten ve, ona yakınlaştıran sözler ile amellerden Sana sığınıyorum]. Senden, kulun ve resûlün olan Muhammed'in istemiş olduğu hayırları istiyorum. Kulun ve Resûlün olan Muhammed'in kendisinden sana sığındığı hususlarda [yardımını talep ederek], ben de Sana iltica ediyorum

<sup>10</sup> Bir başka ifadeyle, pek tabii ki, önceki ululama ifadesindeki ["Ben" zaimini], birinci tekil şahıs ["Ben"]'dan, ikinci tekil şahıs ["Sen"] aktarmak gerekecektir.

<sup>11</sup> Yedinci dua, Mekki tarafından 12, str. 10 vd. Eneş b. Malik vasıtasıyla Fatıma senediyle rivayet edilmiştir. "Beni nefsim bırakma!" cümlesinden itibaren ifade, İbn Hanebel'e göre, **Müsned**, Kabûre 1313 II./1895, ofset bsk. Beyrut 1389 II./1978, t.5, 12, str. 8 Hz. Muhammed'in alışıklık ifadesidir. (krş. Weusinek'deki diğer atıflar, **Concordance et indices de la tradition musulmane**, Leiden, 1936-1969, t. 1, 451 B ve t. 3, 537 B).

<sup>12</sup> Gerek, sekizinci duanın hafifçe daha gösterişli [ziyadeli] olduğu Mekki'de 12, str. 3, vd., gerekse duanın tamamını (Hz.) Aişe ile ilişkili, yerec İbn Hanebel op. cit. [opere citato] ıktibas edilen eser, **Müsned** t. 6, 147'de aynı açıklama ver alır.

[este'izuke..] Sen'den, benim hakkımda takdir buyurduğun şeylerin akıbeteni, rahmetinle, en kısa zamanda hayırlara tebdil etmeni istiyorum, ey merhamet edenlerin en merhametlisi olan Allah!.."

**Dokuzuncu dua:** Ebu'-Derdâ'nın (Hz.) Peygamber [l'Elu] vasıtasıyla rivayet ettiğine göre, gece ya da gündüz, kim bu duayı yaparsa, her türlü felakete karşı güvende olmuş olur<sup>14</sup>: "Ey Allah'ım, Sen benim Rabbimsin! Sen'den başka tanrı yoktur. Ey Allah'ım, Sen'den başka tanrı yoktur. Varlığımı Sana güveniyorum [tevekkül]. Sen, Yüce Arş'ın Rabbisin. Güç ve kudret, ancak, Çok Yüce [el-'Altyy: le Très-Haut] ve Ulu [el-'Azim: l'Immense] olan Allah'ın yardımınıdır.. Rabbim olan Allah'ın dilediği [meş'et] meydana gelir, dilemediği ise, meydana gelmez. Biliyorum ki Allah, her şeye gücü yetendir [kadîr: tout-puissant], bilgisi sonsuz olandır [omniscient: ehâta bi kulli şey' in.] Ey Allahım, nefsimden gelecek kötülükler ile, perçeminden<sup>14</sup> yakalayacağın tüm canlıların şerrinden Sana sığınıyorum. Kuşkusuz Rabbim, dosdoğru bir yol üzerindedir"<sup>15</sup>.

Talep duaları için uygun olduğu varsayılan astrolojik "tercihler" konusunda, pekçok sebepten dolayı kısa duracağız. Her şeyden önce, bu yöndeki değerlendirmeler gerçekten genel çerçevenin ve bu makalenin esprisinin dışına çıkarlar. Dahası,

<sup>14</sup> Dokuzuncu dua Mekke'de 113. str.16, vd. Ebu'd-Derdâ'nın, Muhammed (s. Übes dulla) tarafından nakledilen otoritesi üzerindedir. Ebu'd-Derdâ, Üveysir b. Zeyd (vevâ, s. b. Malik) ek-fâsırı olup, (Hz.) Peygamber'in ashâbındandır; ö. 32 H./652 (krs. EI 2, t. 1, 117).

<sup>15</sup> "dâbbe" behîme, yaratık. Krs. Kur'an, 27,82 (ve EI 2, ayet hakkında, t. II, 72)'de Yaratık "ed-Dâbbe" apokaliptik [dünyanın sonu, Kıyamet ile ilgili] bir canlıdır. "Perçeminden yakalayacağın tüm canlıların şerrinden Sana sığınıyorum" duası, **Sahîbu Müslim**, Kitabu'z-Zikr, 62= éd. Abdül-Baki, Kahire, 1374 H./1953, ofset bsk. Beyrut, 1972, t. 3, 2084 ve İbn Mace, **Sünen**, Kitabu'd-Dua, 15, 3873=éd Abdül-Baki, Kahire, 1972, t. 2, 1275 'de (Hz.) Muhammed'e atfedilir [Kâne Resûlullahi ye'murunâ izâ ahaznâ madca'anâ en nekûle ..].

<sup>15</sup> Kur'an 11, 56'dan bir alıntı olup, bunun hemen peşinden, Allah'ın "perçeminden yakalayacağı" üçbir yaratık [dâbbe] in bulunmayacağı kesin teminatı gelmektedir.

bu değerlendirmeler, özellikle Beyhaki'den mülhem olan ve iyice anladığımızdan ve temel cümlelerini [kusursuz] tercüme ettiğimizden pek emin olmadığımız [2.] satır başına geldiğimiz zaman, gerçekten [konunun] mütehassısı olan birinin yorumlamasını gerektirmektedir. Bayan Vesel'in de belirttiği gibi<sup>16</sup>, *Câmi'ül-Ülüm*'da, peşpeşine yapılan değişiklikleri açığa vuran üç versiyon bulunmaktadır. Yine, şunu da ekleyeceğiz ki, Paris BN'nin en mükemmel Farsça elyazması 213<sup>17</sup>, bölümün birinci kısmından yoksun olup, bu beriki doğrudan doğruya Bombay taşbaskısında [lithographie] bulunan aynı dokuz dua ile başlamaktadır. Bizim çevirisini yapmış olduğumuz astrolojik gelişmeye dair [kısa] etüdü, bir yandan aynı eserin, "Astroloji bilimi" (*İlmu'l-ahkâm*: elyazması: BN'nin Farsça elyazması, fol. 191 v.-194 v.) başlığını taşıyan 51. bölümüyle, diğer yandan da *Câmi'*in müellifinin yerinde olarak astrolojik terimlere tahsis etmiş olduğu farklı kitapçıkla (opuscule)<sup>18</sup> karşılaştırılması gerekir.

<sup>16</sup> Kırş. *Les encyclopédies persanes*, Paris, 1986 ("Bibliothèque iranienne", 31), 36.

<sup>17</sup> Bu elyazmasında eser, bir diğer başlık taşır: *Hadâiku'l-Envâr fi hakâiki'l-esrâr*, "Dualar ilmi" hakkındaki bölüm fol. 215 v. [verso: varak b]'den başlayıp, fol. 220 v. 'ye kadar devam eder. Arabça dualar, çok açık bir biçimde vokalize edilmişlerdir ve kırmızı mürekkeble yazılmış satır arası Farsça bir çeviriyle donatılmıştır. BN [Bibliothèque Nationale]'nin Farsça Supplement [Zeyl] 1395 elyazması ise, 60 yerine sadece 10 "ilim" ihtiva etmektedir. Aynı şekilde bkz. Farsça Supplement 1146. Her birisi de, katalogta normal başlık *Câmi'ül-ülüm* taşımaktadır.

<sup>18</sup> Bu küçük eser Razi tarafından, Haverzmî'nin bir nüskündeki için yazılmıştır. BN, de Paris [Paris'in Bibliothèque Nationale]'i, bu eserin orijinaline değil, fakat üç elyazması halinde Arabça çevirisine sahiptir. Arabça 2521, fol. 109 v. [verso: varak b]-121 r. [recto: varak a] [elyazması olup], şu başlığı (fol. 109 v. [verso: varak b], st. 25): *el-İhtiyârâtü'l-alâiyye fi'l-İhtiyârâti's-semâiyye*. Burada (*Fî vakti'd-duâ*), sonuna değin fol. 120 r., str. 22'den fol. 121 r., str. 12'e kadar dua incelenir. Elyazması, harekesiz küçük bir elyazması halindedir. -Arabca 1360, fol. 99-138 (görülmedi), aynı başlığı taşımakta.. Arabça 2592 ise, *el-Ahkâmü'l-alâiyye fi'l-alâmîs-semâiyye* başlığı altında (fol. 2 v., str. 2 vd. ) yer almaktadır. Açık ve harekelennmiş olan metin, 15 satırlık 57 folios [varak] dan meydana gelmiştir. Konular şeması fol. 3 v. [verso: varak b] dedir. (*Fî vakti'd-duâ*) başlığı ile fol. 51 v., str. 3'den fol. 55 r., str. 10'a kadar duayı içerir.

Şimdi, Razi'nin kısa duâ kitabına gelelim. 14 no'lu notta da belirtildiği gibi, müellifimiz [eserindeki] dualarını Ebû Tali el-Mekki'nin *Kütü'l-kulüb*'undan seçmiştir. O, dokuz metin belirlemiş ve bunları bir düzene koymuştur. Önce, (Hz.) Muhammed'den önce gönderilmiş beş peygamberin üçüne nisbet edilen üç parça: Adem, İbrahim ve İsa (Nuh ve Musa bırakılmışlardır). Adem'in duası, Cennet' teki hatasından (Kur'an; 7, 19-23; 20, 120 vd.; krş. 2, 36) ileri gelen "*pişmanlık ve tevbesi*"yle (Kur'an 2, 37) alakalıdır. İbrahim'in duası, onun müslüman şahsiyetinin yeterince çarpıcı olmayan bir ifadesidir. Buna karşılık, (Kur'an 4, 157 vd. 'nın alışıldık tefsirine göre, Meryem'in Oğlu, Tanrı tarafından Kendisine doğru "yükseltilerek", mucizevi bir biçimde ölümden kurtulmuş ise de), bütünüyle Passion [Acı, ızdırıp, katlanılan elem] bakış açısının hakim olduğu İsa'nın duası ise, tipik bir anlatım içermektedir: "benden daha fakir olan kimse yoktur". Son yakarışı olan, "Bu alçak dünyayı benim en büyük kaygım kılma." ifadesinde olduğu gibi, burada da, (Hz.) İsa'nın, müslümanlar nezdindeki geleneksel duruşunu bulmaktayız: Allah'a bir tevekkül modeli, kutsallık ve saygınlığı [sainteté], takva ile zühd anlayışının doruklarına ulaşan bir insan.. Olağandışı (l'Etrange) Hızır'ın o garib duasından sonra, son beş dua ise, İslam Peygamberi [Hz. Muhammed]' e söylenmiştir. Ebu Bekir tarafından aktarılan beşinci dua, özellikle güzeldir. Bu aynı zamanda, en uzun duadır da..

Şayet bu küçük antoloji gözden geçirilirse derhal görülür ki, 4. dua majik [kötülükleri savmakla ilgili] bir duadır. Halbu ki, 6. dua, [Allah'ı] bir yüceltme duasıdır. Bu iki tarz dua bir kenara bırakıldığında, geriye, hepsi de talep duası olan yedi dua kalır. Bunların da hepsi, birinci tekil şahıslıdır.. Dahası, dua eden kimse, tamamiyle, sadece kendisi için dua eder. Tek bir istisnası vardır bunun: üçüncü duada (Hz.) İsa, şöyle der: "Dostuma kötülük salma". Bu, tek aracılık [şefaât]tır.

---

Hızlı bir şekilde göz atıldığında şu netice ortaya çıkar ki, bu eserdeki duaya dair bölüm, *Câmi'u'l-ulûm*'un uygun düşen bölümünden oldukça farklı olup, bununla birlikte benzerlikler de göz ardı edilemez.



Bu iki dua karakteri, yani birinci *tekil* şahıs kalıbında dua etmek ve *yalnuz kendisi için* istemek, istisnalara rağmen, hususi İslami duanın karakteristik özellikleridir. Her halükarda bunlar, Kur'an'ın örnekleriyle ahenk içindedirler. Bu husus, bazı açıklamalara değer görünmektedir.

Kelimeler, formüller ve Kur'ani mesajlar, görüldüğü gibi, Razi'nin bize bildirmiş olduğu duaların her birinde vardır. Yine, İslami bütün dualar, bu unsurlardan örülmüştür. Meydana getirmiş olduğu genel özellik ve karakterin berisinde, Kur'an'ın kendisi bizzat sık sık şahsi ve hususi duadan bahseder. İster, bu konuda bir bilgi vermiş olsun: sebatsız kimselerin salt çıkarıcı dualarını taklit etmemek (41, 49-51; 70, 19-25; vs.; krş. Kitab-ı Mukaddes [Bible], Mezamir [Psaume] 78, 34-37, vs.); başkalarına yardımcı olma endişesi taşımayan egoistler gibi, boş yere dua etmemek (107. Sûre); [öte yandan] Allah'a tam bir tazarru' ile dua etmek gerekir (7, 55 vd.; 21, 90; 40, 60); Allah duayı kabul eder ve [dua edilmesini] ister (2, 186).. İsterse, çok farklı kimseler: Firavun'un karısı (66, 11), Balığın karınıdaki İnsan (yani, Yunus: 21, 87), Mekke'nin politeist "müşrikleri" [associateurs] (8, 35; 23, 117), (Hz) Muhammed (17, 80 vd., vs.), müslüman (iki koruyucu sûre, *el-Mu'avvizetâni*: 113 ve 114), cennetteki seçilmişler (10, 10) tarafından yapılmış duaların anılarını veya metinlerini ihtiva etsin; vs. Bu kulvarda, üç duacı birbirinden ayrılırlar: İbrahim, Musa ve Zekeriyya. En gelişmiş dualar da, Arabça, gittikçe artan uzunluk sırasına göre, İbrahim'inkiler (14, 35-41), İmrân Ailesi'ni konu alan Sûrede (3, 191-194) olduğu gibi, ilk Sûredeki (*el-Fatiha*) müslümanlarınkiler, Zekeriyya'nınkiler (3, 38-41) ve Musa' nınkiler (20, 25-35).

Çok güzel tapınış (adoration) (*Fatiha*; 10, 10) ve yüceltiş (tebcil: louange) (*Fatiha*; 3, 26) örneklerine rağmen, Kur'an'da dua hemen hemen, Razi'nin küçük dua risalesinde olduğu gibi, bir talep duasıdır. Bir yanlığa değilse, çoğul kalıplı sadece beş dua metni bulunmaktadır: ehemmiyeti, gerçekten emsalsiz olan *Fâtiha Suresi*; 2,186; 3,8; 3,190-194; 25,65.. Razi'de de olduğu gibi, Hüküm Günü Kur'an'ın şefaatchiliği reddetmesine (2, 48; 40, 18; 82, 19, vs.) uygun olarak, bir başkası için dua oldukça nadirdir. Bununla beraber bu konuda bazı örneklerle

de rastlanmaktadır: (Hz.) Muhammed'in başka insanlar için olan duası (9, 80.90.103), müslümanların yaşlı ebeveynleri için olan dua (17, 23 vd.)..

Bu bilgiler, Kur'anî duaların genel nitelik ve özelliğinin (tonalite), aslına bağlı bir biçimde Razi'nin [eserinde naklettiği] dualarda yansıtılmış olduğunu göstermeye yeter.. Hem geçmişte hem de şimdi de<sup>49</sup>, hususi sünni duaya dair yapılacak geniş bir inceleme, kuşkusuz aynı neticeyi verecektir. Bunun yanı sıra, sonraki asırlarda, yaygın bir şüfiliğin<sup>50</sup> kazandırdığı bir takım müktesebat da [söz konusudur]: rikkat-i kalbi mücib çok içten dokunuşlar, özgür ton ve ifade üslubu, ruhsal derinleşme...

Ama, hususi bir araştırmanın da, İsnâ Aşeriyye Şüliğine ayrılması gerekmektedir. Sıkı sıkıya İmamların haberleriyle karışmış bulunduğu, Şüilerin zahidâne duası, bir okyanustur [adeta]<sup>51</sup> Bir taraftan pek tabii ki Kur'anî yönelimleri muhafaza ederken, o, derin bir şekilde de sünni duadan ayrılır. Burada hiç olmazsa, İsnâ Aşeriyye nezdinde oldukça şöhret bulmuş olan bir metni zikretmek, çok isabetli olacaktır. Bu, yerinde olarak "İbadet edenlerin zineti, süsü: Zeyne'l-Abidin" lakabı verilmiş olan V. İmam Ali b. el-Hüseyn'in ismi altına yerleştirilmiş bir duadır. Burada dinî his, tevâfuk ile zıddının ışıl ışıl parıldadığı Arabça bir belâğatin güzelliği altında ortaya çıkar.. Kendini böylesine muhteşem bir şekilde açmanın, açıkça, İmamilikle hiçbir ilgisi yoktur. Ve yine de, bu,

<sup>49</sup> Çağdaş Mısır'da şahsî dua uygulamasına dair bkz. Mohammad Feteih ve Jacques Jomier'in anketi: *Invocations pour les moments de la journée*, MİDEO, t. 10, Kahire, 1970, 271-286.. Bu inceleme, bu hususta farklı yaş ve ortamlardan olan yedi kişiyle yapılmış konuşmaları ihtiva etmektedir..

<sup>50</sup> el-Enşarî (ö. Herat, 481 H./1089)'nin son derece meşhur bir sufi eseri olan Farsça *Münâcât*, P. Serge de Laugier de Beaurecueil tarafından, şahiate bir "Sünüş" ile, yakında tercüme edilmiştir: Ansari, *Cris du coeur*, Paris, Sindbad, 1988.

<sup>51</sup> Burada, Şeyh Abbas el-Kummi (ö. 1359 H./1941)'nin *Mefâtihu'l-cinân* isimli antolojisini zikretmek ve, tasvir ve tanıtımı için de, *l'Annuaire de l'EPHE* (Section des sciences religieuses), t. XCVI, 1987-1988, 242'e göndermede bulunmak kafi gelecektir.

çok yukarda Razi'nin [tasnif ettiği] sünni karakterli dualarda göstermiş olduğumuz iki karakteri arzediyorsa da, vurgusu son derece farklıdır.

### GÖNÜLDEN İÇTENLİKLE İSTEME DUASI<sup>52</sup>

"Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

"Ey Allahım! Eğer benim azığım, beni Sana ulaştıramayacak kadar yetersiz ise, Sana sonsuz tevekkülüm var! Eğer günahım beni Senin azabından korkutuyorsa, ruhum bana kendimi, Senin azabından tam bir güvende hissettirir. Şayet benim hatamı beni Senin cezana maruz bırakırsa, [Sana olan] itimat ve güvenim bana, Senin [af ve mükafat] ile ödülünü haber verir. Şayet, Seninle likâya hazır olma konusundaki ihmalim beni gaflete düşürürse, Senin cömertlik ve iyiliklerinin bilgisiyle uyandım.. Ve şayet, beni Sên'den ayıran asırı isyanlarım beni ürkütmüşse, senin afvının güzel haberi bana ünsiyet bahşetmiştir.

Vechinin envâri ve küdsiyetinin ziyâları hürmetine Sana yakarıyorum, merhametinin muhabbeti ve lüffunun letâfeti hürmetine Sana yalvarıyorum: yüceliğinin ve cömertliğinin beni isteklendirmiş ve teşvik etmiş olduğu ümidî, sana yakın olma, huzurunda kabul görme ve Seni [n cemalini] müşahede etme ümidimi gerçekleştir. İşte ben, kendimi Senin rahmet ve tevâzu [afv ü mağfret] rüzgarlarına bırakıyorum, Senin lütuflarının yağmurlar gibi yağmasına can atıyorum. Senin gazabından kaçıyor, rızâna sığınıyorum. Nezdine [Cemâl sıfatlarına] sığınmak için Önünden [Celâl sıfatlarından] kaçıyorum. İhsan ettiklerinin

<sup>52</sup> el-İmam Ali b. el-Hüseyn es-Seccad, "Zeyne'l-Abidin" (ö. 95 H./714), *el-Münâceyâtü'l-hamsa aşere*, "el-Hâmise: Münâcâtü'r-râğibîn", *es-Sahifetu's-seccâdiyye*, Beyrut, ts. 240-242'in ekinde.. Farsça olan antolojisinde eş-Şeyh Abbas b. Muhammed Rida el-Kummi, *Mefâtihu'l-cinân*, Arabça çev. es-Seyyid M.R. en-Nur en-Necefî, Beyrut, Müessesetu'l-Vefa', 1404 H./1984, 256 vd. tarafından yeniden ele alınan metin.

en hayırlısını ümit ediyorum. Senin lütuf ve bağışlarına güveniyorum. Senin ümidin olmazsa hiçbir şey değilim.

Ey Allahım! Başlatmış olduğun lütfunu, [hayırla] neticelendir! Cömertliğinin bana bahsettiğini, geri alma! Büyük hoşgörü ve musamahanın setretmiş olduğunu, ortaya dökme! İlmikle kuşatmış olduğun hatalarımı da bağışla!

Ey Allahım! senin şefaattindir, nezdinde talep ettiğim; senin himayendir, sana karşı istediğim! İyiliklerine müstak, el açıklıklarına karşı ümit dolu, cömertlik ve lütuflarına karşı susamış, bütün dileğiyle lütuf bulutlarını çağırın, rızanı isteyen ben, sana geliyorum! Kemaline doğru yöneliyor, lütuflarında kanmak için [huzuruna] iniyorum, nezdinde en yüce hayrı arıyorum, Cemalinin bağçelerine doğru ilerliyorum, Vechini [Zatını, Yüzünü, Rızanı] arzuluyorum, kapını çalıyorum, alçakgönüllülükle büyüklüğüne ve Azametine boyun eğiyorum. Öyleyse bana, yapmaya ehil Olduğun lütuf ve iyiliklerinle muamele et, benim duçar olmayı hak etmiş olduğum şiddet ve çetinlikle muamele etme. Merhametin aşkına, ey merhamet edenlerin en merhametlisi olan Allahım!"

Bu dua, kurumsal [canonique] duadaki resmîlik ve sertlikten, sıklıktan uzaktır. Bununla beraber yine de sadece sabit bir metin olan bu parça, İslami duanın enginlik ve genişliğini tahmin etme imkanı vermektedir [bize]. İster Hind menşeli, isterse Sami veya bir başka kökenli olsunlar, derunilik boyutu olan dinlerde görüldüğü gibi, geniş bir açılım (évolution), İslam'ı, daima aslı karakterini taşıyacak olan dualarının yelpazesini daha da açıp yaymaya imkan verecektir.

**AHMED MİDHAT EFENDİ'NİN "SÜLEYMAN MUSULİ"  
(MUSULLU SÜLEYMAN) ADLI ROMANINDA HASAN-I SABBÂH  
VE BÂTİNİLER'LE İLGİLİ BİLGİLER**

Prof.Dr. Süleyman TÛLÛCÛ\*

Tanzimat dönemi Türk edebiyatının seçkin sınımlarından biri olan Ahmed Midhat Efendi (1844-1913), kaleme aldığı çok sayıdaki eserleri ile, zamanının fikri, edebî ve ilmi hayatına damgasını vurmuş bir yazarımızdır. Çalışkanlığı, verimliliği ve idealist kişiliği ile halka okumayı sevdirmiştir.

Türkiye'de siyasi alandaki Tanzimat hareketinin, sosyal alanda, "medeniyet değiştirme" anlamına geldiğini biliyoruz. Bunu ilk anlayan ve gerçekleştirmeye çalışan Şinasi (1824-1871) olduğu gibi, en geniş ölçüde gerçekleştirebilen de Ahmed Midhat olmuştur. Bu medeniyet değiştirme olayının okumamış halk yığınlarına aktarılması, onların yeni medeniyetin çeşitli yönleri üzerinde aydınlatılması ve kendilerine ilk bilgilerin verilmesi hususunda onun gösterdiği çaba çok büyüktür. Edebiyat, onun için de, bir vasıttan ibarettir. Halkın medenî seviyesini yükseltebilmek, önce onun seviyesine inmek, ona kendi dili ile ve hoşlandığı şekilde hitap etmekle mümkündür. Bu yola girildikten sonra, gerekli ve faydalı görülecek her şey kolaylıkla verilebilirdi<sup>1</sup>.

Tanzimat yazarlarının pek çoğu, gerek edebiyatın, gerek öğrendikleri ilimlerin yalnız bir dalında eser vermekle yetinmemiş, çeşitli sahalarda çalışmaktan zevk almış, edebî nevilerin hemen hepsini denemeğe çalışmışlardır<sup>2</sup>.

Ahmed Midhat Efendi, edebiyat tarihlerimizde, çok defa ikinci plânda gösterilen, gerçekte ise geçen asır içtîmai

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923)*, I, 4. baskı, Ankara 1982, s.49.

<sup>2</sup> Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1971, II, 964.

hayatımız için zengin bir malzeme kaynağı teşkil eden önemli bir yazardır<sup>3</sup>. Bilgi, mülâhaza, müşahede ve incelemeye dayanan büyüklü küçüklü 150 kadar basılmış eseri arasında, sayısı 60'ı aşan<sup>4</sup> büyük hikâye ve romanları önemli bir yer tutar<sup>5</sup>.

Ahmed Midhat Efendi'nin en çok başarı gösterdiği ve okuyucularca en çok beğenilen romanları arasında olan<sup>6</sup> ve konusunu İslâm tarihinden alan *Süleyman Musulî*<sup>7</sup> (*Musullu Süleyman*)'de Müslüman bir Arap genci olan Süleyman ile aynı kasabadan bir Hristiyan kızı, Maria, arasında bütün roman

<sup>3</sup> M. Orhan Okay, Ahmed Midhat Efendi, *TDEA*, I, 69.

<sup>4</sup> A.mlf., *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, İstanbul 1989, s.362.

<sup>5</sup> A.mlf., Ahmed Midhat Efendi, *DİA*, II, 102. Ahmed Midhat Efendi'nin hayatı, eserleri ve edebî kişiliği hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Baydur, *Ahmed Midhat Efendi, Hayatı, Sanatı, Eserleri*, İstanbul 1954; Cevdet Kudret, *Ahmed Midhat*, TDK, Ankara 1962; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, II, 964-970; Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923)*, I, s.49-56; Mustafa Nihat Özön, *Türkçede Roman*, baskıya haz.; Alpay Kabacalı, 2.baskı, İstanbul 1985, s.145-238; Ahmed Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 7.baskı, İstanbul 1988, s.463-474; M.Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, İstanbul 1989.

<sup>6</sup> Kenan Akyüz, *a.g.e.*, s.55.

<sup>7</sup> Bilindiği üzere Musul, Kuzey Irak'da bir şehir olup, eski ve yeni Arapça eserlerde "el-Mevsil" (الموصل) şeklinde (bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-Büldân*, Beyrut 1397/1977, V, 223; Kazvîni *Âsâr'ül-Bilâd ve Ahbâr'ül-İbâd*, Beyrut, ts., s.461-463; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J.M.Cowan, Beyrut 1980, s.931) yazılıp okunmaktadır. "Mef'al" vezninde bir isim-i mekân olan bu yer ismi, dilimizde (bk. Ş.Sâmî, *Kâmûs'ül-A'lâm*, İstanbul 1316/1898, VI, 4480) Musul (<Musul<Mûsil<Mevsil) diye telâffuz edilmektedir. "Mevsilî", "Musullu" demektir. Bu itibarla, Ahmed Midhat Efendi'nin bu tarihî romanının adını -Türkçe sesbilgisi açısından "vokal düşmesi" söz konusu olsa bile- (krş. Tahsin Banguoğlu, *Türk Gramerî Birinci Bölüm: Sesbilgisi*, TDK, Ankara 1959, s.109, v.d.d.; Doğan Aksan v.b., *Türkiye Türkçesi Gelişmiş Sesbilimi*, TDK, Ankara 1978, s.46 v.d.d.; keza bk. Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1977, s.57-58) Süleyman Musulî (msl. bk. Sabri Esat Siyavuşgil, Ahmed Midhat Efendi, *IA*, I, 187; Mustafa Nihat Özön, *a.g.e.*, s.155, 200; Ahmed Hamdi Tanpınar, *a.g.e.*, s.471; M. Orhan Okay, *a.g.e.*, s.190, 200, 253, 287, 362; a.mlf., a.g.mad., *DİA*, II, 102; İsmail Parlatır, *Recaî-Zade Mahmut Ekrem, Hayatı, Eserleri, Sanatı*, Ankara 1983, s.10.11,298; Behçet Necatigil, *Edebiyatımızda Eserler Sözlüğü*, 5.basım, İstanbul 1994, s.350) şeklinde okumak her halde doğru olmasa gerektir. Hatta bu romanın adında yer alan "Musulî" kelimesini "Muslu" (bk. Kenan Akyüz, *a.g.e.*, s.51, 52, 55) veya "Mûslî" (bk. Arslan Tekin, *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*, İstanbul 1995, s.20) şeklinde okuyan müellifler de vardır. Bu ismi "Mûsilî" (bk. Mustafa Baydur, *a.g.e.*, s.31) ve "Musulî" (bk. Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, 5 baskı, İstanbul 1987, I, 32; a.mlf., *Edebiyat Kapısı: İncelemeler*, İstanbul 1997, s.503) diye, doğru okuyan yazarlar da mevcuttur.



boyunca devam eden aşk evliliğe neticelenir<sup>8</sup>. Rodos'tan döndükten sonra yazılan *Süleyman Musulî*, Ehl-i Salıp Muharebelerinin ve bilhassa Haşîşilerin romanıdır<sup>9</sup>.

XIII. yüzyıl ortalarında Haçlı Seferleri sırasında Kudüs yakınlarında bir köyde, Musullu Süleyman, Hristiyanları Müslümanların tuzağına düşürtürse de, sevgilisi Maria'yı alamadan köyden kaçmak zorunda kalır. Hristiyanlar tarafından, suç ortağı diye, yarı beline kadar toprağa gömülen, aç susuz ölüme terk edilen Maria kurtarılır, ama kurtarıcılar, Süleyman ve arkadaşları değil, Bâtiniler'dir. Maria'nın Alamût Kalesi'ne, Hasan-ı Sabbâh tarafından kurulmuş Bâtini mezhebinin reisi Şeyhu'l-Cebel'e götürüldüğünü öğrenen Süleyman, binbir güçlüğü yenerek Alamût Kalesi'ne ulaşır ve Şeyhu'l-Cebel'in emirlerini yerine getirdikten sonra sevgilisine kavuşur<sup>10</sup>.

Çeşitli tarih gerçekleriyle payandalanmış bu macera romanı, yazarın Osmanlı İmparatorluğu'nun güneydoğu bölgelerinde yaptığı yolculukların izlenimlerini de içermesiyle hem bilgi hem merak unsurlarını birlikte yürüten tipik eserlerinden biridir. İlk defa 1294/1877 yılında İstanbul'da (Kırkanbar Matbaası) neşredilen eser, yıllar sonra dili sadeleştirilerek tekrar basılmıştır (sad. Behçet Necatigil, Milliyet Yayınları, İstanbul 1971). Ayrıca oyunlaştırılarak TRT radyolarında da ilk kez 1966'da yayınlanmıştır<sup>11</sup>.

Biz, romanın Hasan-ı Sabbâh ve Bâtiniler'den bahseden özel bölümünü, ilk yayımını ve sadeleştirilmiş metnini (s.154-161) gözden geçirerek bazı cüz'i düzeltmeler, geniş dipnotları ve bibliyografya ile yeniden yayımlamayı uygun gördük. Bu yazımızın, Türk-İslâm Tarihi ve İslâm Mezhepleri Tarihi sahalarında çalışacak araştırmacılara -özellikle geniş

<sup>8</sup> M. Orhan Okay, *a.g.e.*, s. 190.

<sup>9</sup> Ahmed Hamdi Tanpınar, *a.g.e.*, s. 471.

<sup>10</sup> Behçet Necatigil, *a.g.e.*, s. 350-351; Sema Uğurcan, Ahmet Midhat Efendi'nin Romanlarında Tarih ve Medeniyet, *Türk Dili*, sayı 521 (Mayıs 1995), s. 555-556.

<sup>11</sup> Behçet Necatigil, *a.g.e.*, s. 351.

"Bibliyografya"sı ile- saydahl olacağını ümit ediyoruz. Ayrıca, yazının sonuna, konu ile ilgili bazı resimler konulmuştur.

\* \* \*

Halkın verdiği hükmün ne derece doğru olduğunu anlayabilmek için, bunların Assassin dedikleri adamların kimler olduklarını bilmemiz gerekir.

Bu "Assassin"<sup>12</sup> sözü, Arapçadan bozma bir sözdür, aslının "Haşîş" olduğu sanılıyor. Frenkler bu ismi, Arap tarihlerinde Bâtıniyye ve İsmâiliyye diye anılan bir fırkanın adı olarak kullanırlar. Bu fırka mensupları, aşağıda zikredilecek birtakım garip hâdiseleri esrar denen ot vâsıtasıyla yaptıkları için, [kendilerine] bu isim verilmiş olsa gerek.

**Sahâ'ifü'l-Ahbâr** tercümesi olan Müneccimbaşı tarihinde<sup>13</sup> bu fırkaya dair verilen bilgileri aşağıdaki şekilde hulâsa ediyoruz:

<sup>12</sup> Batı dillerinde "katil, cani, suikastçı, cana kıyıcı" (msl. bk. *Yeni Redhouse Lügati, İngilizce-Türkçe*, 6ncı baskı, İstanbul 1966, s.51; *İngilizce-Türkçe Yeni Oxford Resimli Ansiklopedik Sözlük*, İstanbul 1985, I, 84; Tahsin Saraç, *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*, I, TDK, Ankara 1976, s.83) gibi anlamları ifade eden bu kelime, Arapça "Haşşâşin" (tek.: "Haşşâş" (Esrar (haşîş) için, esrar müptelası) kelimesinden gelmektedir (msl. bk. Philip K.Hitti, *Makers of Arab History*, London 1968, s.97; J.B. Sykes, *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, Oxford 1976, s.56; *Webster's New Collegiate Dictionary*, Springfield 1981, s.66). Yine bu "Assassin" kelimesinin bazı kaynaklarda "Haşîşiyün/ Haşîşiyîn" (Haşîş (esrar) kullananlar) kelimesinden geldiği (msl. bk. W.Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Başlangıç, izah ve düzeltmeler: M.Fuad Köprülü, 2.baskı, Ankara 1963, s.57; Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, Türkçesi: Esat Nermi Erendor, Ankara 1990, s.240; Bernard Lewis, *Haşîşîler, Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, çev. Ali Aktan, İstanbul 1995, s.10) ifade edilmektedir. Ancak, kelimenin fonetik yapısına bakarak, onun, "Haşşâşin"den geldiğini kabul etmek daha uygun görünmektedir.

<sup>13</sup> Müneccimbaşı ve *Tarihî*'nin Arapça aslı ve tercümesi hakkında geniş bilgi için bk. Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarı ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, Ankara 1982, s.258-259; M.Tayyib Gökbilgin, Müneccim-başı, *IA*, VIII, 801-806; Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah, *Câmü'd-Düvel*, yayına haz. Ahmet Ağrakça, İstanbul 1995, s.9-49.

"Bunlara Aleviler; Bâtıniyye ve Melâhîde ve İsmâiliyye ve Alamütiyye<sup>14</sup> dahi derler. 483 Hicrîde (M. 1090) zuhur ettiler. 654'de (M. 1256) de inkrâz buldular. 171 sene hüküm sürdüler. Alamût kalesi<sup>15</sup>, Kazvîn civarında müstahkem bir kaledir. Bu kaleyi Dâi-yi Kebîr Hasan b. Zeyd, Taberistân hâkimi iken yaptırdı. Gayet sarp bir yerde olan bu Alamût Kalesi'nden başka, Bâtînîler'in birkaç kalesi daha vardı"<sup>16</sup>.

"Bu tâifenin ilk reisi Hasan-ı Sabbâh hendese, hesap, ahkâm-ı nücum<sup>17</sup> ve şîir ilimlerini bildirdi<sup>18</sup>. Selçukîler'den Alp Arslan zamanında Nizâmü'l-Mülk'e intisap etti. Önceleri dininde, ibadetinde görünüyordu. Ancak, Nizâmü'l-Mülk'ün damadı Ebü Müslim, Hasan-ı Sabbâh'ın gidışalını beğenmiyor, bu herifin ilerde dünyaya belâ olacağını haber veriyordu. Nihâyet Hasan'ı öldürmeye kalkıştı. Hasan kaçtı. Hasan-ı Sabbâh, İsmâiliyye mezhebini Abdü'l-Melik nâmındaki hocasından öğrendi. el-Kâmil<sup>19</sup>'in yazarı, Bâtıniyye mezhebini Karâmîla mezhebiyle aynı olduğunu söyler."<sup>20</sup>

"Hasan bir hayli zaman serseri gezdikten sonra Mısır'a vardı. Aleviler'den Müstansır'ın ikramını gördü. Halkı Müstansır'a biata davet için Şam, Diyarbekir ve Anadolu vilâyetlerini, Kâşgar'ı ve Mâverâ'ü'n-Nehr'i dolaşır rast geldiği

<sup>14</sup> Hasan-ı Sabbâh tarafından kurulan bu mezhebe verilen diğer adlar için bk. Neşet Çağatay-Ibrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 3.baskı, Ankara 1985, s.84.

<sup>15</sup> Alamût Kalesi hakkında bk. Kazvîni, *a.g.e.*, s.301; F.Stark, *The Valleys of the Assassins*, London 1934; W.Ivanow, *Alamut and Lamasar*, Tahran 1950; J. Shiel, *Itinerary from Têheran to Alamut and Khurrem Abad in May, 1837*, *JRGS*, VIII (1938), s.430-434; A.Zeki Velîdi Togan, *Alamut*, *IA*, I, 289-290; L. Lockhart, *Alamût (The Fortress)*, *El<sup>2</sup>* (İng.), I, 352-353; B. Hourcade, *Alamût, Elr.*, I, 797-801; Muhammed Feîhi 'îd, *Kal'atü Alamût ve Firdevsühe'l-Mez'üm*, *Mecelletü'l-Ezher*, LI/10 (1399/1978), s.2455-56; Abdülkârim Özeydin, *Alamut Kalesi*, *Türk Kültürü*, sayı 281 (Eylül 1986), s.53-57; a.mlf., *Alamut*, *DİA*, II, 336-337; bk. bir de Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>16</sup> Bu kaleler için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî'l-Târîh*, nşr.C.J. Tornberg, Beyrut 1399/1979, X, 315-319; W. Ivanow, *Some Isma'ili Strongholds in Persia*, *IC*, XII (1938), s.383-396; Menüçehr Sütüde, *Kilâ'ü İsmâ'iliyye*, Tahran 1345.

<sup>17</sup> İbnü'n-Nedîm (*el-Fihrist*, Matba'atü'l-İstikâme, Mısır, ts., s. 400), onun bu sahalardaki şu eserlerini kaydeder: *Kitâbü'l-Eşkâl ve'l-Mesâ'ih*, *Kitâbü'l-Kürê*, *Kitâbü'l-Amel bi-Zâil'l-Halak*.

<sup>18</sup> İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, X, 316.

<sup>19</sup> Ünü tarihçi İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fî'l-Târîh* adlı eseri.

<sup>20</sup> İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, X, 313.

budaları ayartıyordu. Nihayet Alamût Kalesi'ne geldi. Kalenin sağlamlığını görerek emeline burada erişeceğini anladı, oradaki halkı kandırmaya başladı. Kale, Şah<sup>21</sup> Ca'feri'nin hükmünde olup sersem bir adam tarafından muhafaza olunuyordu. Hasan'ın züht ve dindarlığına o da aldandı."

"Hasan, işini sağlama bağladıktan sonra muhafızın huzuruna çıktı. 'Sen bu kaleden çık, yerine ben oturacağım' dedi. Herif bunu şaka sanıp tebessüm eylediyse de Hasan, başına topladığı halk ile muhafızı kaleden çıkardı. Ve hatta bütün malını da arkasından gönderdi. Bu haber Bağdat'ta Nizâmü'l-Mülk'e ulaşınca bir bölük asker gönderip kaleyi tazyik ettirdiyse de Hasan bir fedâi yolladı. Nizâmü'l-Mülk'ü katlettiği muhasaradan kurtuldu."

"Hâsılı, Hasan istilâsını gittikçe artırıp en sarp yerlerde kalelere malik oldu. Her tarafa halifeler gönderip halkı gizlice kendi bâtil mezhebine davete başladı. Kendisi asla halka görünmüyor, batil mezhebine dair kitaplar yazıyor; Kur'ân ayetlerinin, hâşâ zâhiri murat değildir, bâtını murattır, diye tevellere kalkışıyordu. Hükûmetinde o kadar müstebit ve sertti ki, batil kanunu hilâfına hareket ettiği için kendi oğlunu değnek altında helâk eyledi."

"Bir bölük mürtid vardı, bunlara Fedâi denirdi. Etrafta meliklerden, vezirlerden kendi aleyhinde olanları haber alınca Fedâileri gönderir, onlar da elbette bir fırsatını bularak bu gibileri öldürürlerdi. Eğer canlarını bu yolda feda ederlerse, sakat kanaatlerince, ahrette yüksek derecelere erişeceklerine inanırlardı."

"Hasan-ı Sabbâh'ın her vilayette dâileri vardı. Bunlar kendilerine uyanlara aman verirler, uymayanları fırsat buldukça öldürürlerdi. İsfahan'da bunlardan çoğu ele geçirilip yakıldılar. Zira sayısız adam öldürmüşler, öldürdüklerinin bazı eşyaları kendi evlerinde bulunup mel'unlukları ispat olunmuştu. Sultan Muhammed bunlara uymayınca Hasan-ı Sabbâh birçok fedâiler gönderip Sultan'ın pek çok emirini şehit

<sup>21</sup> Doğrusu: Şeref-şâh. bk. İbnü'l-Esir, X, 316; Müneccimbaş, Sahâ'ifü'l-Ahbâr, trc. Ahmed Nedim, v.b., İstanbul 1285, II, 470.

ettirdi. Sultan Berkyaruk dahi bir Bâtınıyye fırkasından çok kişiyi kılıçtan geçirmiştir. Bunların yaptıkları şekavetlerin sonu yoktur. Nihayet Melikşâh'ın oğlu Sultan Muhammed kendi gidip bunları muhasara eyledi. Hasan-ı Sabbâh'ın hocasının oğlu Ahmed'i yakaladı. Ahmed'in karısı bunu duyunca, kocasını çok sevdiği için kendini kale duvarından atıp intihar etti. Sultan'ın emriyle Ahmed'in derisini yüzmeye başladılar. O mel'un inadını, kibrini elden bırakmıyarak, bir kere bile inlemedi. Ama Sultan Muhammed de bundan fazla bir şeye muvaffak olamadı, Hasan-ı Sabbâh takımı yine büyüdükçe büyümekte devam etti. Hatta Alamût Kalesi'ni beş sene müddetle muhasara eylediği, muhasara edilenlerin durumları yamanlaşarak aman diledikleri halde, kaleyi kuşatmış askerler bunu kabul etmediler. Allah'ın hikmeti, Sultan Muhammed bu sırada vefat etti. Askerler bunu Hasan'ın sihriyle hamlederek dağıldılar."

"Sultan Muhammed'in yerine gelen oğlu Sultan Sencer de muharebeye karar verince, Hasan, Sultan'ın yattığı odaya bir hançer saplattı, fikrinde ısrar ederse bu hançerin kendi göğsüne saplanacağını bildirdi. Sultan korktu, kararından vazgeçti."<sup>22</sup>

**Sahâ'ifü'l-Ahbâr**, bu malûmatı verdikten sonra Hasan-ı Sabbâh'ın yedi sektiz kadar halefini birer birer sayar, mel'unluklarını özetleyerek anlatır. Mealinden malûm olur ki bunlar, hâşâ, sümme hâşâ, şeriatın zâhiri matlup değildir, diyerek farzları tamamen inkâr etmişler, bütün dîni yasakları işlemişler, dünya yüzünde kendilerinden başka her sınıf halkın malını, urunu, canını mübah telâkki etmişlerdir.

**Sahâ'ifü'l-Ahbâr**'dan daha mufassal Arap tarihleri elimizde bulunmadığından, Frenk tarihleri ise bu mühim, garip ve acıp mesele üzerinde daha fazla tafsilât verdiklerinden dolayı, **Sahâ'ifü'l-Ahbâr**'ın yukarıda hulâsa ettiğimiz malûmatını Avrupa tarihlerinin tafsilâtıyla biraz daha izah etmeyi lüzumlu gördük:

<sup>22</sup> Müneccimbaşı, II., 468, v.d.d.

Bunların rivayetine göre bu fırka, Mısır'da teşekkül eden İsmâiliyye fırkasının ancak bir şubesidir. Hatta Mısır'da Fâtımî hanedanının kuruluşu da bunlar sayesinde olmuştur. Bunların Mısır'da Dârü'l-Hikme namıyla bir büyük mektepleri vardı. Orada iptidai bilgilerden başlayarak en yüksek bilimlere kadar bütün fenler, esaslı bir şekilde öğretiliyordu. Bu mektebin aşağı sınıfları yalnız bilgi öğrenmekle kalırlar, sınıflar büyüdükçe yavaş yavaş İsmâiliyye bâtil mezhebi, öğrencileri saptırmaya başlar ve nihayet İslâmîyet'ten tamamen uzaklaşarak Dârü'l-Hikme'den çıkarlardı. İşte Hasan-ı Sabbâh'ın bâtil mezhebi, bu mektebin mahsulü idi. Şu kadar var ki, Hasan-ı Sabbâh bütün hileleri, türlü türlü ihanet ve zulümleri dünyayı ele geçirmek gayesine vasıta olarak kullanmış, bütün dünyayı zaptetmek kararıyla Alamût Kalesi'ne kapanmış, kendi hususî fırkasını teşkil eylemiştir.

Bu fırkanın muayyen dereceleri vardı, reisleri Hasan-ı Sabbâh'a ve haleflerine Şeyhu'l-Cebel derlerdi. Hasan-ı Sabbâh'ın mertebesi, hâşâ, tanrılık mertebesi gibi bir ehemmiyet taşıdığından [adamın] istiklâl ve istibdadına son yoktu. Ondan sonra ikinci mertebe olarak ed-Dâil'l-Kebîr dedikleri reisleri vardı ki bunlar üç kişiydiler:

Birisi Şeyhu'l-Cebel'in yanında dururdu, onun veziri gibiydi. Diğerleri Kuhistân vilâyetinde, üçüncüsü de Surtîye bölgesinde Bâtıniyye fırkasının zaptetmiş oldukları kalelerde müstakil hüküm sürerlerdi. Üçüncü mertebede bulunanlara Dâi ve dördüncü mertebede bulunanlara Refîk denirdi. Dâiler tarikatın bütün sırlarına vâkıflılar, fakat Refîkler bu sırlara vâkıf olmayıp yalnız aldıkları emir gereğince hareket ederler, halka gayet dindar görünerek, Şeyhu'l-Cebel'in kerametlerinden bahisle halkın onun taraftarlığına davet ederlerdi.

Beşinci mertebede bulunanlara Fedâi denilip bunlar aşağıda görüleceği gibi, Şeyhu'l-Cebel'in kerametini gözleriyle görmüş; hâşâ, dünya ve ahiretin Şeyh'in elinde olduğuna, hatta insanı öldürüp yine dirilteceğine candan inanmış bir alay gençtler. Şeyh tarafından aldıkları emirleri harfi harfine yerine getirmek için canlarını feda etmeyi ebedî saadetin ta kendisi bilirdi.

Altıncı mertebedekilere Lâsık denirdi. Bunlar Şeyhu'l-Cebel'de bir büyük manevî kuvvet bulunduğuna kanaat getirmişlerse de henüz görmemiş olan, bu kerametleri görmeye can atan çömezler idiler. Bunlardan sonra yedinci mertebedekiler geliyordu. Köylü takımı olan bunlar, İslâm'ın farzlarına harfi harfine riayetle, Şeyhu'l-Cebel tarafından tespit edilen vergiyi vermekle mükellefliler.

İmdi, Lâsık denen çömezlerden birinin Fedâi kısmına geçmesi gerektiince Dâiler bu çömeze bir bardak zehir içtirirler, bu zehirin tesiriyle bir üç saate kadar öleceğini söylerlerdi. Bu işde her emre ve yasağa körü körüne itaat farz olduğu için, zehir içme emrinin de tereddütsüz kabul edileceğine şüphe edilmemelidir. Halbuki hakikatte Lâsık'ın içtiği şey, kuvvetlice bir esrar şerbetinden ibaret olduğu için, bir zaman sonra esrarın sarhoşluğu ile Lâsık bayılırdı. Gözünü açtığı anda kendisini cennette bulursa, Lâsık'ın uğrayacağı şaşkınlığın sonsuzluğunu teslim edersiniz ya! Ama gerçekten de cennet gibi bir şey! Renkleriyle gözleri, kokularıyla burnu hoşlandıracak çeşit çeşit çiçekleriyle, en lâtif ağaçlarla süslü bir bahçe içinde güzel güzel köşkler! Canını çekeceği her türlü yiyecek, içecek, bol bol! Her biri altın ve süse gark olmuş yüzlerce hurter emir beklemekte! Fıskiyelerden çağlayan sular, gül yağı kokuyor. Sözü uzatmaya ne hacet, cennet gibi bir şey vesselâm.

Ama bunlar öyle hayalden ibaret şeyler değil, hepsi hakikatte mevcut. Fedâi olmak üzere buraya giren Lâsık, birkaç gün tam bir zevk içinde günlerni geçirir. Cennete konulan gençlerin her emrinin derhal yerine getirilmesi babında Şeyhu'l-Cebel'in fermanı bulunduğundan, Lâsık'ın burada süreceği zevk ve sefaya bir nihayet yoktur. Çalgılar, şarkıcılar hep onun emrini beklemekteler.

Oradan çıkması lâzım gelince, kızlar bir ara ona yine o şerbetten içtirirler. Lâsık yine bayıldıktan sonra, memurlar onu dışarıya çıkarırlar. Dâiler: "Gözünle gördün mü? Şimdi candan inandın mı? İşte Şeyh'in emirlerini yerine getirmek için canlarını esirgemeyenler, bu cennette böyle tallı, ebedî bir hayat sürerler" yolcu kandırmalarıyla Lâsık'ı dünyayı fedaya hazır bir Fedâi yapıp çıkarlar ki onu herhangi [bir] hükümdarın yahut vezirin veya

başka bir kimsenin idamına sevk etseler, mutlaka ya canını feda eder ya da öldürülmesine memur edildiği adamı öldürür.

Meşhur seyyah Marko Polo, Alamût Kalesi'ne uğramış, bizim burada hulâsasını verdiğimiz malûmatı seyahatnamesinde tafsilâtıyla yazmıştır<sup>23</sup>. Tarihlerde kayıtlı olduğuna göre, Haçlılar'ın reislerinden Comte de Champagne<sup>24</sup>, Alamût Kalesi'ne giderek Şeyhu'l-Cebel'i ziyaret ettiği zaman Şeyh, kendi adamlarının itaat derecesini Kont'a göstermek için kale bedeniinde nöbet bekleyen iki Fedâî'ye: "Cennetimi gözünüzün önüne getiriniz, oraya gitmek için kendinizi şu duvardan aşağıya atınız" deyince, ikisi birden derhal duvardan atlayıp soluğu ölümdе almışlardı<sup>25</sup>.

Hâsılı, pek çok hükümdarlar, pek çok vezirler, namılı pek çok kimseler, bunların esaret zincirine düşüldüler. Eğer bir himmet sahibi çıkıp da bu fırkanın mufassal bir tarihini yazacak olsaydı<sup>26</sup>, bu, çok acı, çok garip olaylarla dolu, ibret verici bir eser olurdu.

<sup>23</sup>Bk. *The Travels of Marco Polo*, translated into English by Aldo Ricci, London 1931, s.49-53; Leonardo Olsschki, *Marco Polo's Asia*, Berkeley and Los Angeles 1960, s.362-381; bk. bir de Bernard Lewis, *ag.e.*, s.6-7.

<sup>24</sup> Haçlı Seferlerine katılan Champagne Kontu (Champagne: Kuzeydoğu Fransa'da bir bölge ve eyalet. Bk. *Webster's New Collegiate Dictionary*, s.1422). Asıl adı Henri II'dir. Bk. Syed Amcer Ali, *A Short History of the Saracens*, London 1927, s.370; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, TTK, Ankara 1987, III, 77-78; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbi ve Devlet*, İstanbul 1987, s. 141 v.b.; P.M. Holt, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, çev. Özden Ankan, İstanbul 1999, s.33, 61.

<sup>25</sup> Burada, bu olayın geçtiği yer kanştırılmıştır. Hâdisе, Alamût'ta değil, Suriye'deki Şeyhu'l-Cebel'in hâkim olduğu Kehl Kalesi'nde geçmişdir. Bk. Steven Runciman, *ag.e.*, III, 78.

<sup>26</sup> Ahmed Midhat Efendi'nin bu temennisi, yıllar sonra gerçekleşmiştir. İki Batılı tarihçi M.G.S. Hodgson (*The Order of Assassins*, The Hague 1955) ve Bernard Lewis (*The Assassins. A Radical Sect in Islam*, London 1967; Türkçe çev.: Ali Aktan, *Haşîşiler, Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, İstanbul 1995), Haşîşiler hakkında derli toplu birer eser yazmışlardır.



## HASAN-I SABBÂH VE BÂTİNİLİK ÜZERİNE SEÇME BİBLİYOGRAFYA

### A-Kitaplar

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. M.Seyyid Kilânî, Beyrut 1390/1975, I, 191-198; İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, nşr. es-Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1407/1987, s.128-136; Râvendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sûrûr*, çev. Ahmed Ateş, TTK, Ankara 1957, I, 151 v.dd.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî'l-Târîh*, nşr. C.J.Tornberg, Beyrut 1399/1979, IX,448, X,237,313-323,430-434,477-478,527-529,625; Cüveynî, *Tarih-i Cthangûşa*, III, çev.Mürsel Öztürk, Ankara 1988, s.66-162; Kazvinî, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-Âbâd*, Beyrut, ts., s.301-302; a.mlf., *Müfidü'l-'Ulüm ve Mübidü'l-Hümûm*, nşr. M.'Abdülkâdir 'Atâ, Beyrut 1405/1985, s.88-90; Reşidüddin, *Faslı ez Câmî'u't-Tevârîh... Târih-i Furka-i Refikân ve İsmâ'iliyyân-ı Âlamût*, nşr. M.Debîr Sîyâkî, Tahran 1337; Hamdullâh Müstevfî-i Kazvinî, *Târih-i Güzide*, nşr. E.Browne, GMS. XIV, London 1910, I, 514 v.dd.; Zahirüddîn-i Mar'aşî, *Târih-i Taberîstân*, nşr. B.Dorn, St. Petersburg 1850, s.57 v.dd.; Mirhond, *Ravzatü's-Safâ*, Tahran 1339, IV, 199 v.dd.; Hondmir, *Habîbü's-Siyer*, Tahran 1333, II, 460 v.dd.; J.von Hammer, *Geschichte der Assassiner aus Morgenländischen Quellen*, Stuttgart 1818; Ebüzziyâ Tefvik, *Hasan b. Sabbâh*, İstanbul 1300; Sırrî-i Giridî, *Ârâ'ü'l-Milel*, İstanbul 1303, s.140-150; E.G.Browne, *A Literary History of Persia*, London 1906, II, 201 v.dd.; R.Dozy, *Târih-i İslâmiyyet*, trc. Abdullah Cevdet, Mısır 1908, I, 386-407; Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Türkiye Tarihi*, İstanbul 1923, s.188-191; Syed Ameer Ali, *A Short History of the Saracens*, London 1927, s.317-319; Kerim Kişâverz, *Hasan-ı Sabbâh*, Tahran 1344 hş.; Menüçehr Sütüde, *Kılâ-ı İsmâ'iliyye*, Tahran 1345; W.Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933; a.mlf., *Studies in Early Persian Ismailism*, Leiden 1948; a.mlf., *Alamut and Lamasar*, Tahran 1950; F. Stark, *The Valleys of the Assassins*, London 1934; A.S.Picklay, *History of the Ismailis*, Bombay 1940; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953, s.128-135; Jawad al-Muscati, *Hasan bin Sabbah*, Karachi 1953; Mustafâ Gâlib, *Târihu'd-Da'veti'l-İsmâ'iliyye*, Dimaşk 1953; a. mlf., *A'lâmü'l-*

*İsmâ'îliyye*, Beyrut 1964; a.mlf., *es-Sâ'irü'l-Hımyeri el-Hasan b. es-Sabbâh*, Beyrut 1966; M.G.S. Hodgson, *The Order of Assassins*, The Hague 1955; a.mlf., *İslâm'ın Serüveni*, İstanbul 1995, II, 60-63; Muhammed Kâmil Huseyn, *Tâ'ifetü'l-İsmâ'îliyye*, Mısır 1959; Ârif Tâmir, *Alâ Ebuâbi Alamût*, Harîsa 1959; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1963, s.206-220; a.mlf., *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II, İkinci İmparatorluk Devri*, 2.baskı, TTK, Ankara 1984, s.150-156; P.Willey, *The Castles of the Assassins*, London 1963; W.Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Başlangıç, izah ve düzeltmeler: M.Fuad Köprülü, 2.basım, Ankara 1963, s.56-57,181; İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzalî ve Bâtınîlik*, Ankara 1964; Çağatay Uluçay, *İlk Müslüman Türk Devletleri*, İstanbul 1965, s.48-50; Bernard Lewis, *The Assassins, A Radical Sect in Islam*, London 1967; Türkçe çev.: Ali Aktan, *Haşîşiler, Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, İstanbul 1995; a.mlf., *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1979, s.182-183; Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, Ankara 1968, s.126-135; A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 2. basım, İstanbul 1969, s.122-123, 124-125; Osman Tuğan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 2.baskı, İstanbul 1969, s.244-248; Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1970, s.111-112,120; Philip K.Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1980, III, 688-692; C.E.Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, çev. E.Merçil-M.İpşirli, İstanbul 1980, s.159-161; Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 2.baskı, Ankara 1982, s.62-63; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî, Giriş*, İstanbul 1981, s.231-244; Ömer Rıza Doğrul, *Hasan Sabbâh'ın Cennet Fedaileri*, İstanbul 1982; Neşet Çağatay-İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 3.baskı, Ankara 1985, s.84-107; Coşkun Alptekin, *Dimaşk Atabegliği (Tog-Teginliler)*, İstanbul 1985, s.77-80; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. ve notlandıran: Hüseyin Hatemî, İstanbul 1986, s.103-112; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbi ve Devlet*, İstanbul 1987, s.72-73,364; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İştân, TTK, Ankara 1978, II, 98-99,331, III, 78; Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul 1987, s.88-91,217,255-256; Aydın Sayılı, *The Observatory of Islam*, 2nd edition, TTK, Ankara 1988, s.187-188; Zirikli, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullâh, Beyrut 1989, II,

193-194; Yılmaz Öztuna, *İslâm Devletleri, Devletler ve Hanedanlar*, I, Ankara 1989, s.733-734; Abdülkerim Özaydın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, TTK, Ankara 1990, s.71-86; Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, TTK, Ankara 1992, s.147-149; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, İstanbul 1986, V,325-340; F. Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, Cambridge 1990; Abdulkadir Yuvalı, *İlhanlılar Tarihi I. Kuruluş Devri*, Kayseri 1994, s.60-65; Amin Maalouf, *Semerkant*, çev. Esin Talu Çelikkan, 3.baskı, İstanbul 1996, s.77-133; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi, Siyaset, Teşkilât ve Kültür*, TTK, Ankara 1995, s.119-122; ayrıca bk. Zehebî, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ'*, nşr. Şu'ayb el-Arna'ût v. dğr., 3.baskı, Beyrut 1406/1986, XIX, 403 v.dd., XXI 182-190, XXII,158; İbrahim Ağâh Çubukçu, *Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi İle İlgili Makaleler*, 2.baskı, Ankara 1984, s.55-57, 58-62; Farhad Daftary, *The Assassin Legends Myths of the Isma'îlis*, London 1994; Mehmed Şemseddin [Günaltay], *Hurâfattan Hakikate (Hurâfeler ve İslâm Gerçeği)*, yay. haz. Ahmet Gökbek, İstanbul 1997, s.161-186; Amin Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul 1997, s.137-145; Ahmed Ağrakça, *Salâhaddin Eyyübî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, İstanbul 1997, s.39-40,44-46,158; Wladimir Bartol, *Feddâilerin Kalesi Alamut*, çev. Atilla Dırım, Ankara 1988; Freidoune Sahebjam, *Dağın Şeyhi Hasan Sabbah*, çev. Faik Baysal, İstanbul 1998; P.M.Holt, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1999, s.12,29,31,40-42,60,70,79,80,89; Harold Lamb, *Yıldızların Efendisi Hayyam- Tarihi Roman*, çev. Suat Kaya, Ankara 1999, s.214-255..

**B- Makaleler**

E.Quatremère, *Mémoire Historique sur les Ismaéliens, Fundgruben des Orients*, Viyana 1814, IV, 393 v.dd.; S.de Sacy, *Mémoires sur la Dynastie des Assassins, Mémoires de l'Institut Royal*, IV (1818), s.1-85; Ch. Defrémery, *Nouvelles Recherches sur les Ismaéliens ou Bathiniens de la Syrie*, *JA*, V<sup>e</sup> Série, III (1854), s.373-421, V<sup>e</sup> Série, V (1855), s.5-76; S. Guyard, *Un Grand Maître des Assassins au Temps de Saladin*, *JA*, VII<sup>e</sup> Série, IX (1877), s.324-489; M. Şerefeddin, *Selçukiler Devrinde Mezâhib*, *TM*, I (1925), s.101-118; a.mlf., *Fâtımiler ve Hasan-ı Sabbâh*, *DİFM*, IV (1926), s.1-44; a.mlf., *Bâtınîlik Tarihi*, *DİFM*, VIII (1928), s.1-27; L.Lockhart, *Hasan-ı Şabbâh and the Assassins*, *BSOS*, V (1928-30), s.675-696; a.mlf., *Alamût (The Fortress)*, *EI<sup>2</sup>* (İng.), I, 352-353; H.Bowen, *The Sargudhasht-ı Sayyidnâ*, *JRAS* (1931), s.771-782; W.Ivanow, *Some Ismaili Strongholds in Persia*, *IC*, XII (1938), s.383-396; A. Zeki Velidi Togan, *Alamut*, *İA*, I, 289-290; C.E.Nowell, *The Old Man of the Mountain*, *Speculum*, XXII (1947), s.497 v.dd.; Ahmed Ateş, *Bâtıniye*, *İA*, II, 339-342; a.mlf., *Gazâli'nin "Bâtınîlerin Belini Kıran Delilleri"*, *"Kitâb Kavâşim al-Bâtıniya"*, *AÜİFD*, III/1-2 (1954), s.23-54; el-Hasan b. es-Sabbâh, *İA*, V/1, 311-312; Haşşâşin, *İA*, V/1, 355-357; Bernard Lewis, *İsmâîlîler*, *İA*, V/2, 1120-1124; a.mlf., *Saladin and the Assassins*, *BSOS*, XV (1953), s.239-245; a.mlf., *Three Biographies from Kamâl al-Dîn*, *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s.327-329, metin: s.336-344; a.mlf., *The İsmâ'îlîtes and the Assassins*, *A History of the Crusades*, I, ed. K.M.Setton, Philadelphia 1955, s.100-132; a.mlf., *Kamâl al-Dîn's Biography of Râşid al-Dîn Sinân*, *Arabica*, XIII (1966), s.225-267; M.G.S. Hodgson, *Alamût (Dynasty)*, *EI<sup>2</sup>* (İng.), I, 353-354; a.mlf., *Hasan-ı Şabbâh*, *EI<sup>2</sup>* (İng.), III, 253-254; a.mlf., *The İsmâ'îlî State*, *The Cambridge History of Iran*, V, Cambridge 1968, s.422-482; Muhammed Fethi 'Id, *Kal'atü Alamût ve Firdevsühe'l-Mez'üm*, *Mecelletü'l-Ezher*, LI/10 (1399/1978), s.2455-56; W. Madelung, *İsmâ'îlyya*, *EI<sup>2</sup>* (İng.), IV, 198-206; B.Hourcade, *Alamût*, *Elr.*, I, 797-801; Abdülkerim Özaydın, *Alamut Kalesi*, *Türk Kültürü*, sayı 281 (Eylül 1986), s.53-57; a.mlf., *Alamut*, *DİA*, II, 336-337; Abdulkadir Yuvalı, *Moğollar'ın Yakınoğu Politikası ve*

İsmâîlîler'in Akîbeti Üzerine Bazı Bilgiler, *TDA*, sayı 58 (Şubat 1989), s.89-102; a.mlf., Selçuklular Zamanında Batınîler'in Faâliyetleri, *Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)*, III/2 (1989), s.289-298; Tahsîn Yazıcı, Fidâî, *DİA*, XIII, 53; İbrahim Baştuğ; Bernard Lewis, *Haşîşiler, Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, çev. Ali Aktan, İstanbul 1995, *Erdem*, Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı-I, c. 8, sayı 22 (Ocak 1996), s.309-315; ayrıca bk. F.M.Chambers, The Traubadours and the Assassins, *Modern Language Notes*, LXIV (1949), s.245-251; Abdülkerim Özyayın, Sultan Berkıyruk Devrinde (1092-1104) Bâtınîlerle Yapılan Mücadeleler, *Prof.Dr. Fikret İştân'a 80. Doğum Yılı Armağanı*, İstanbul 1995, s.177-185; a.mlf., Hasan Sabbâh, *DİA*, XVI, 347-350; Farhad Daftary, Hasan-i Sabbâh and the Origins of the Nizârî Isma'îli Movement, *Mediæval Isma'îli History and Thought*, ed. Farhad Daftary, Cambridge 1996, s. 181-194; Mustafa Öz, Haşîşîyye, *DİA*, XVI, 418-419.

**Kısaltmalar**

- AÜİFD** : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Ankara).
- BSOS** : Bulletin of the School of Oriental Studies (London).
- DİA** : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I-, İstanbul 1988-.
- DİFM** : Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası (İstanbul).
- EI<sup>2</sup>** (İng.) : The Encyclopaedia of Islam, New Edition, I-, Leiden, 1960-.
- EIr.** : The Encyclopaedia Iranica, I-, London 1985-.
- GMS** : Gibb Memorial Series (London).
- IC** : Islamic Culture (Haydarâbâd).
- İA** : İslâm Ansiklopedisi, I-XIII, İstanbul 1940-1988.
- JA** : Journal Asiatique (Paris).
- JRAS** : Journal of the Royal Asiatic Society (London).
- JRGS** : Journal of the Geographical Society (London)
- TDA** : Türk Dünyası Araştırmaları (İstanbul).
- TDEA** : Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, I , İstanbul 1976.
- TDK** : Türk Dil Kurumu (Ankara).
- TK** : Türk Kültürü (Ankara).
- TM** : Türkiyat Mecmuası (İstanbul).
- TIK** : Türk Tarih Kurumu (Ankara).

﴿ قرق انبار علاوہ سی ﴾

حکایہ کوزی

# سُلیمان موصُلی

صحیحی محمد جودت  
عجزی احمد مدحت

(معارف نقاروت جنبہ سنٹ رخصتہ)

ایک دفعہ اولوق

بایبالی جواری نہ ایوانسعود جادہ سنہ ۸ نومرونی قرق انبار مطبوعہ سندھ باصلتندہ

2523

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
KUTUPHANESİ  
Eyyüphan Özge Soğupı

بیتنا

۱۳۹۴

Ahmed Mîdhat Efendî'nin Süleyman Mîsûlî (İstanbul 1294)  
adlı romanının ünvan sayfası



Ahmed Midhat Efendi  
[ TDEA, I, 68 ]

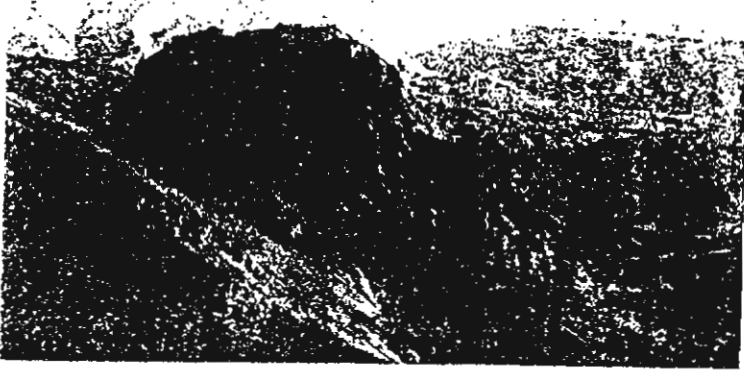


Hasan-ı Sabbah  
[ Hayat Ansik., III, 1496 ]





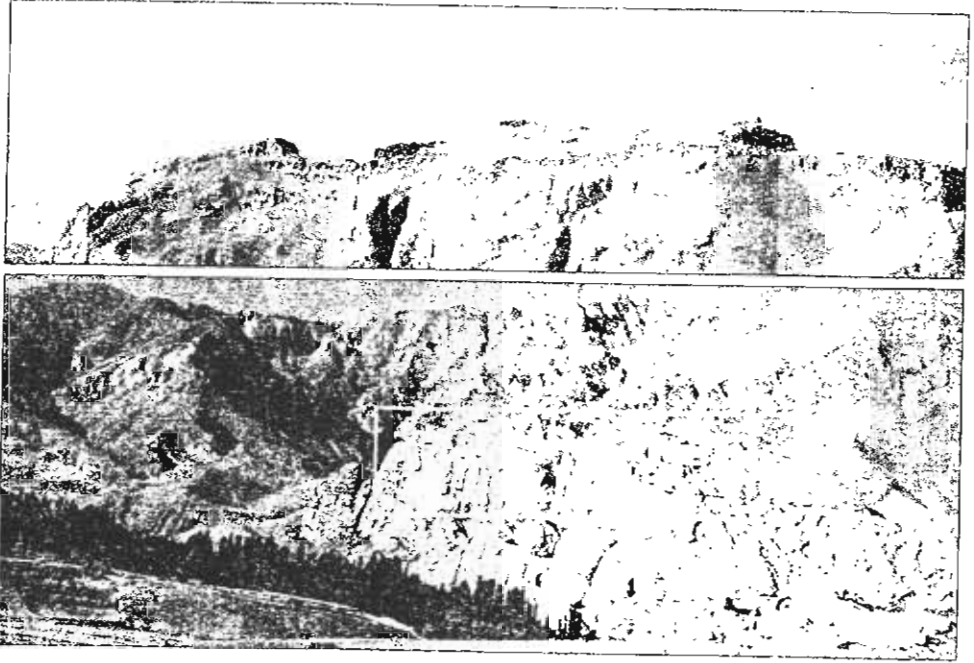
Alamüt kâvaliğinin güneyden görünüşü  
[ BSOS, V (1928-30) ]



Alamüt'un kuzey tarafı  
[ BSOS, V (1928-30) ]



Alamüt kayalığının kuzeybatı tarafı  
[ BSOS, V (1928-30) ]



Elbruz Dağları üzerinde Alamût Kalesi'nin kalıntıları- İran  
[ *DİA*, II, 336 ]

## İKİ AKÂİD METNİ; el-Fıkhü'l-Ekber ile en-Nesefî Akâidî'NİN MUHTEVA AÇISINDAN MUKAYESELİ BİR TAHLİLİ

Doç.Dr.Mevlüt ÖZLER\*

Akâid sahasında teslimiyeti, yani Kur'an-ı Kerim ile sahih Sünnet'le vârid olan müteşabih naslara Allah ve Resûl'ünün muradı üzere iman edip, bunların keyfiyetini araştırmamayı metod edinen ilk devir Selef âlimlerinin meydana getirdiği eserler küçük akîde risaleleri halinde olmuştur. Bu risalelerde Ehli-Sünnet akîdesi umumiyetle veciz ifadeler halinde hulâsa edilir, mukabil görüşlere, itiraz ve münakaşalara yer verilmezdi<sup>1</sup>.

Selefiyye metodu üzere ilk maruf olan eser Ebû Hanîfe (v.150/767)'nin el-Fıkhü'l-Ekber'idir<sup>2</sup>.

### I. EBÛ HANİFE'NİN el-FIKHU'L-EKBERİ

Ebû Hanîfe, Selefiyye'nin muasırlarından olmakla beraber, akaidde tamamen Selef metodunu benimsemiştir. İslâm Hukuku (Fıkıh) sahasındaki tefekkürâtından da anlaşılacağı üzere, Ebû Hanîfe akla ehemmiyet veren bir şahsiyettir. Onun bu tefekkür hususiyetini akaid sahasında da görmekteyiz. Bu sebeble el-Fıkhü'l-Ekber için, Selef metodundan Kelâm metoduna intikal özelliği taşıyan bir eser diye bahsetmemiz mümkündür<sup>3</sup>.

Abdulkâhir el-Bağdâdî (v. 429/1037), el-Fıkhü'l-Ekber'in yazılış gayesinin Kaderiyye'yi reddetmek olduğunu söylerken<sup>4</sup>, son devir araştırmacılarından Yusuf Ziya Yörükân'a göre, Ebû Hanîfe el-Fıkhü'l-Ekber'i devrine kadar akaiide dair çıkan bütün anlaşmazlıkları cevaplandırmak sureti ile yazmıştır<sup>5</sup>.

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Başkanı.

<sup>1</sup> Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlm-i Giriş, İstanbul, 1981, s. 117.

<sup>2</sup> İzmîrlî, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, İstanbul, 1339-1341, I, 76, 105.

<sup>3</sup> Topaloğlu, a.g.c., s. 47.

<sup>4</sup> el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir, el-Fark beyne'l-Fırak, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamid, Beyrut, tsz. (Dâru'l-Ma'rife), s. 363.

<sup>5</sup> Yörükân, Yusuf Ziya, İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmâm A'zam Ebû Hanîfe, A.Ü.İ.F.D., sayı, 4, Ankara, 1952, s. 81.

"el-Fıkhu'l-Ekber" adının bir sistemi ifade ettiğini belirten Y.Z. Yörükân'a göre bu sistemde nakil esas alınmış, rey ve icthad ona tabi tutulur ki, işte "Fıkhu'l-Ekber" tabirini ilk defa bu mânâda kullanan ve bu mevzu üzerine eser yazan Ebû Hanîfe'dir<sup>6</sup>.

Ancak, el-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye nisbetinde şüphe edenler de vardır. Bunlardan bir kısmına göre, Ebû Hanîfe eserinde "cevher" ve "araz" gibi ıstılahlar kullanmaktadır ki bu ıstılahlar Ebû Hanîfe'den sonra Arapçaya tercüme edilen Felsefî ıstılahlardır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin bu ıstılahları kullanmış olması düşündürülemez<sup>7</sup>.

Ancak Ebû Hanîfe'nin "cevher" ve "araz" gibi Felsefî ıstılahları kullanmış olması eserin ona ait olmamasını gerektirmez. Çünkü, her ne kadar Felsefe Ebû Hanîfe'den sonra Arapçaya tercüme edilmiş ise de onun zamanında bazı ıstılahlar, yazılı değilse bile, ağızdan nakil yoluyla nakledilmişlerdi. Ebû Hanîfe'nin de bu nakillerden istifade ile bu ıstılahları duymuş ve kullanmış olması mümkündür<sup>8</sup>.

el-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye aidiyyetinden şüphe edenlerden bazılarının ileri sürdükleri diğer bir husus da şudur : Ebû Hanîfe eserinde peygamberlerin mu'cizeleri ile evliyanın kerâmetinden bahsetmektedir. Fakat mu'cize ve kerâmet cinsinden olan hârikulâde olaylar ile, inkârcıların elinde meydana gelen "istidrâc" cinsinden olaylar arasındaki fark meselesi Ebû Hanîfe'nin devrinde münakaşa edilmemiştir. Bunların tartışma mevzuu yapılmaları Tasavvuf'un İslâm'da zuhuruyla olmuş ve o zaman Mütetekellimler bu meselelerden bahsetmeye başlamışlardır<sup>9</sup>.

Birincisinde olduğu gibi bu ikinci itiraza da cevap verilmiştir. Şöyleki; Ebû Hanîfe'nin ele almış olduğu Kelâmî meselelerin hepsi Ehl-i Sünnet'e muhâlif olanları red için

<sup>6</sup> Yörükân, a.g.e., s. 15.

<sup>7</sup> Bkz. İblâğ, İbnâyetullah, el-İmâmu'l-A'zam Ebû Hanîfe el-Mütetekellim, baskı yeri belli değil, 1390/1971, s. 104.

<sup>8</sup> İblâğ, a.g.e., s. 104.

<sup>9</sup> İblâğ, a.g.e., s. 104.

olmamıştır. Aynı şekilde, onun incelediği mevzuların tümü kendi zamanında, halihazırda mevcut olan bir müşkilî halletmek veya ortaya atılan iddia ve sualleri cevaplandırmak için de ele alınmamıştır. Bununla beraber onun elinde, ileride ortaya çıkacak müşkilleri halletmek için bir plan ve proje de yoktu. Fakat o, gerek Fıkıh, gerekse Kelâm meselelerinde Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklanan birtakım meselelerle ilgilenmiş ve onları çözme yoluna gitmiştir ki bu meselelerin hepsi kendi devrinin tartışılan hâdiseleri değildi. Öyle ise onun ele almış olduğu her meseleyi devrinde tartışılmış bir mesele olarak değerlendiremeyiz. Onun ele alıp incelediği bazı meseleler vardır ki onlar kendisinden uzun bir müddet sonra tartışılmıştır.

İşte Ebû Hanîfe'nin Kur'an ve Sünnet'ten hareketle inceleme konusu yaptığı meselelerin kendinden sonra tartışılmaya başlanmış olması, bundan dolayı tabiidir. Mu'cize, Kerâmet ve İstidrâc gibi konular da pek âlâ bu meselelerden olabilir<sup>10</sup>.

Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhü'l-Ekber'inde işlenen konuları, risalede ele alınmış sırası üzere, başlıklar halinde şöyle sıralamak mümkündür<sup>11</sup>.

İman esasları

Allah'ın Birliği

Allah'ın sıfatları

a. Zâti sıfatlar

b. Fıilî sıfatlar

c. Haberi sıfatlar

Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesi

Kaza ve Kaderin mahiyeti

Fitrat meselesi

Halk ve Kesb

Peygamberlerin İsmeti

<sup>10</sup> İblâğ, a.g.e., s. 104-105.

<sup>11</sup> el-Fıkhü'l-Ekber bir çok defalar basılmıştır. Biz bu incelememizde onun Alıyyü'l-Kâri şerhi, Mısır, 1323 baskısı sonunda yer alan (s. 167-170) baskısını esas aldık. Vereceğimiz sayfa numaraları bu baskıya aittir.

- Peygamberlerden sonra insanların fazilet sıralaması  
 Mürtekib-ı Kebire konusu  
 Mestler üzerine meshetmek  
 Terâvih namazı  
 İyi ve kötünün arkasında namaz  
 Mu'cize, Kerâmet ve İstidrâc  
 Rû'yetullah  
 İman; tarifi, artma ve eksilmesi, "iman" ve "İslâm"  
 kavramları  
 Allah'ın zâtı hakkındaki bilgimiz  
 Peygamberlerin şefaati  
 Mizan  
 Havz  
 Kıyamet günü hasımlar arasında kısas  
 Cennet ve Cehennem  
 Münker-Nekîr sualı  
 Kabirde ruhun cesede iade edilmesi ve kabir azabı  
 Haberi sıfatların bir başka dille ifadesi  
 Allah'a yakın ve uzak olmanın hakikati  
 Kur'an âyetleri arasında fazilet farkı  
 Büyüklük ve fazilet yönüyle Allah'ın isimleri  
 Hz.Peygamber (s.a.v.)'in çocukları  
 Mi'râc  
 Kıyâmet alametleri.

Ana başlıklar halinde böylece sıraladığımız konulara bakarak diyebiliriz ki; Ebû Hanîfe risalesinde akâid meselelerinin çoğunu bahis konusu etmiştir. Ancak risalede konular belli bir tertip üzere sıralanmamıştır. Bir mevzu ile alakalı konuların hepsi aynı yerde işlenmemiş, farklı yerlerde aynı meselenin değişik yönleri ele alınmıştır.

Ebû Hanîfe, ele aldığı konulara kısaca temas etmiş, meseleleri akli açıdan tartışmadığı gibi, nakli delillere de fazlaca yer vermemiştir. Risalede, biri Vahdâniyyet, diğeri Kelâm sıfatı,

bir diğeri genel anlamda sıfatlarla ilgili olmak üzere, toplam üç Kur'an âyeti zikredilmektedir<sup>12</sup>. Bunların dışında nakli delile rastlanılmamaktadır. Bu durum göstermektedir ki, müellifin gayesi; Kelâmî mevzuları tartışmak değil, sahîh akîdeyi kısa ve özlü ifadelerle beyan etmektir.

Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhü'l-Ekber'inde hâkım olan üslub; Mu'tezile, Havâric, Kaderiyye ve Mürctie gibi fırkaların görüşlerini reddetmek ve doğru olan akîdeyi beyan etmekten ibarettir. Onun devrinde İmâmîyye, Cebriyye, Mu'tezile ve Mürctie'nin var olduğu<sup>13</sup> nazarı dikkate alınır ve risalesini Kaderiyye'yi red için yazdığı görüşü<sup>14</sup> hatırlanırsa bu metodu takib etmesinin sebebini daha iyi anlarız. Burada Ebû Hanîfe'nin, risalesinde, Kaderiyye, Mu'tezile<sup>15</sup> ve Mürctie<sup>16</sup>den ismen bahsettiğine de işaret edelim.

Bazı araştırmacılar el-Fıkhü'l-Ekber'in nüshaları arasında birtakım farklar bulunduğunu kaydetmektedirler<sup>17</sup>. Meselâ; Hz.Peygamber (s.a.v.)'in anne ve babasının vefatından bahsedilirken, bir nüshada *ما مات علي الفطرة* "Fitrat üzere öldüler" diye yazılırken, diğeri bir nüshada ise *ما مات علي الكفر* "Küfür üzere ölmediler" yazılmış, başka bir nüshada ise *ما مات علي الكفر* "Küfür üzere öldüler" şeklinde yazılmıştır. Bu farklılıkların yazının özelliklerinden kaynaklanmış olabileceği düşünülmektedir<sup>18</sup>. Ancak, bizim esas aldığımız nüshada olduğu gibi, risalenin bazı baskularında ise bu konuya hiç temas edilmemiştir. Bu durum bu risalenin Ebû Hanîfe'ye nisbeti konusunda olduğu gibi, risalenin sahîh ve sağlam metninin ortaya çıkarılması hususunda da yeni ve ciddi bir çalışmanın yapılması zaruretine işaret etmektedir.

<sup>12</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, el-Fıkhü'l-Ekber, Mısır, 1323, s. 167.

<sup>13</sup> Bkz. İblâğ, a.g.e., s. 38-57.

<sup>14</sup> el-Bağdâdî, a.g.e., s. 363.

<sup>15</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 167.

<sup>16</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 168.

<sup>17</sup> Bkz. İblâğ, a.g.e., s. 102.

<sup>18</sup> İblâğ, a.g.e., s. 102.



## II. en-NESEFÎNİN AKÂİD METNİ

Araştırmacılar arasında yaygın olan kanaate göre Akâid Metni Necmeddîn Ömer en-Nesefî (v. 537/1142)'ye aittir. Ancak, eserin Burhaneddîn en-Nesefî (v. 687/1289)'ye ait olduğunu söyleyenler de vardır<sup>19</sup>. Bunlara göre, Hanefî fakihlerinden olan Ömer en-Nesefî Tefsir, Edebiyat ve Tarih âlimi olarak biliniyorsa da, kaynaklarda mütekellim olarak gösterilmemiştir<sup>20</sup>. Ancak akâid metninin Ebu'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1115)'nin Tabsıratu'l-Edille'sinin bir fihristi durumunda olduğu nazarı itibara alınır, böyle küçük ve delillerden tecrid edilmiş bir risalenin fazla bir Kelâm bilgisi gerektirmeyeceği ve bu tip eserlerin, ekseriya bu saha ile uğraşmamış kimseler tarafından yazıldıkları söylenmektedir<sup>21</sup>.

Fakat eserin Tabsıratu'l-Edille'nin bir fihristi durumunda olması, Ömer en-Nesefî'nin Kelâm bilgisi olmadığına değil, aksine onun bu saha ile ilgilendiğine ve bu kaynakları tetkik ettiğine bir delildir.

Nazma da çevrilmiş olan<sup>22</sup> Nesefî Akâidi üzerine yazılmış bir çok şerh vardır. Bunların en çok tanınanı Sa'düddin et-Taftâzânî (v.793/1390)'ye aittir<sup>23</sup>.

Yazıldığı tarihten itibaren İslâm dünyasında büyük bir rağbet gören Akâid Metni'nin bu şöhretini et-Taftâzânî'nin şerhine bağlayanlar olduğu gibi<sup>24</sup>, bunun sebebini, onun İslâm akâidini tedrise uygun bir şekilde hulâsa etmiş olmasında görenler de vardır<sup>25</sup>. 1843 yılında Cureton tarafından yapılan İngilizce tercümesi (The pillar of the creed) ile birlikte bu metin o tarihten bu yana Avrupa'da da tanınmıştır<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> Topaloğlu, a.g.e., s. 130; Uludağ, Süleyman, Kelâm İlmî ve İslâm Akaidi, (Şerhu'l-Akaid tercümesi), İstanbul, 1982, s. 60.

<sup>20</sup> Topaloğlu, a.g.c., s. 130; Uludağ, a.g.e., s. 60.

<sup>21</sup> Uludağ, a.g.c., s. 60.

<sup>22</sup> Topaloğlu, a.g.e., s. 130; Uludağ, a.g.e., s. 61.

<sup>23</sup> Bkz. Topaloğlu, a.g.e., s. 130; Uludağ, a.g.e., s. 61'de 45 nolu dipnot; karşı. Brockelmann, Carl, Geschichte Der Arabischen Litteratur, Supplementband, Leiden, 1937, I, 758 vd.

<sup>24</sup> Uludağ, a.g.e., s. 61.

<sup>25</sup> Topaloğlu, a.g.e., s. 130.

<sup>26</sup> Bkz. Wensinck, A.J., İslâm Ansiklopedisi, IX, 199, İstanbul, 1964, "Nesefî" mad.

Bu kısa bilgilerden sonra şimdi Akâid Metni'nde ele alınmış konuları başlıklar halinde zikredelim<sup>27</sup>:

- Eşyanın hakikati
- İlim elde etme yolları
- Âlemin mahiyeti ve onu meydana getiren unsurlar
- Allah'ın sıfatları
- Kelâm sıfatı ve Kur'an
- Tekvîn-Mükevven ilişkisi
- Rû'yetullah
- İnsan ve fiilleri
- İstitâ'a meselesi ve Teklif-i Mâlâ yutâk konusu
- Ecel ve rızık meselesi
- Hidâyet ve dalâlet
- Aslah olanı yaratmak Allah'a vâcib midir?
- Kabir azabı
- Münker-Nekir suâli
- Ba's, Vezi, Kitab, Sual, Havz, Sırat
- Cennet ve Cehennem
- Kebîre meselesi
- Şefâat
- İmanın tarifi, artma ve eksilmesi
- İmande istisnâ
- Said ve Şaki
- Nübüvvet meselesi
- Melekler, vasıfları ve vazifeleri
- Kitaplar
- Miracın keyfiyeti
- Evliyanın kerâmeti
- Dört büyük halifenin fazilet ve hilâfet sırası
- Hilâfetin müddeti

---

<sup>27</sup> Değişik baskıları bulunan Akâid Metni için biz et-Taftâzânî şerhi (Şerhu'l-'Akâid), İstanbul, 1310 h. baskısı sonunda yer alan metni esas aldık. Vereceğimiz sayfa numaraları bu baskıya aittir.

İmâmet meselesi  
 Ashaba karşı tavrımız  
 Mestler üzerine meshetmek  
 Kuldân mükellefiyet kalkmaz  
 Naslar zahirleri üzere anlaşılmalıdır  
 Küfrü gerektiren birkaç davranış  
 Ma'dum şey midir?  
 Hayattakilerin ölümler için tasadduk ve duaları  
 Kıyâmet alâmetleri  
 Müctehidin iclîhadında isâbel ve hatası  
 İnsanlar ve Melâike arasında fazilet sıralaması

### III. İKİ METNİN MUKAYESESİ

el-Fıkhu'l-Ekber ve Akâid Metni'nin yukarıda başlıklar halinde verilen muhtevalarına baktığımızda görüyoruz ki Akâid Metni el-Fıkhu'l-Ekber'e nazaran daha tertipli ve düzenlidir. Metinde klasik Kelâm kitaplarında görülen konuların hemen hepsi ele alınmış ve metin bu tertip üzere yazılmıştır. Bu durum onun Tabsıratu'l-Edille'nin bir fihristi olduğu görüşünü doğrular mahiyettedir. Sonradan Kelâm kitaplarına girmiş olan imâmet meselesi ile yine sonraları kelâmî meselelere bir hazırlık ve başlangıç (giriş) mahiyetinde olmak üzere ele alınmış olan; eşyanın hakikati, ilim elde etme yolları ve âlemin mahiyeti gibi konuların el-Fıkhu'l-Ekber'de bulunmamasına karşılık Akâid Metni'nde yer alması, her iki müellifin yaşadıkları devrin özelliklerini aksettirmektedir

Her iki metnin, birlikte görülen en belirgin özellikleri, ele aldıkları konuları kısa ve özlü ifadelerle, delilsiz olarak ele almış olmalarıdır. Yukarıda söylediğimiz gibi, el-Fıkhu'l-Ekber'de üç âyet delil olarak zikredilirken, Akâid Metni'nde, peygamberlerin sayısından bahsedilirken, yalnız bir âyete yer verilmekte<sup>28</sup> bunun dışında hiç bir nakli delil zikredilmemiştir.

<sup>28</sup> Bkz. en-Nesefî, Ömer, Metnu'l-Akâid, İstanbul, 1310 h., s. 10.

Bu iki eserin muhtevasını birlikte karşılaştırdığımız zaman, aşağıda sıralanan konuların her iki metinde birlikte ele alındığını görürüz:

- Allah'ın sıfatları
- Kur'an'ın mahluk olup olmadığı
- İnsanın fiillerinin yaratılması
- Kabir azabı
- Münker-Nekîr suâli
- Vezin ve Havz
- Peygamberlerin şefaati
- Cennet ve Cehennem
- İman; tarifi, artma ve eksilmesi
- Mîrac
- Evliyanın kerâmeti
- Dört büyük halifenin fazilet sıralaması
- Mestler üzerine mesh
- Kıyamet alâmetleri
- Kebîre meselesi

Bu konular her iki risalede birlikte işlenmiş olmakla beraber, yine de meselelerin ele alınışları açısından aralarında farklar vardır. Şimdi bu konuları teker teker ele alarak her iki müellifin bu konulara nasıl yaklaştıklarını görelim:

### 1- Allah'ın Sıfatları :

Ebû Hanîfe Allah'ın sıfatlarını Zâtî ve Filî sıfatlar diye iki kısma ayırıp sayarken<sup>29</sup>, böyle bir taksimi en-Nesefî de göremiyoruz. Sıfatlar konusunu işlerken Ebû Hanîfe "şey" tabirine temasla, Allah'a "şey" denilebileceğini, fakat O'na "şey" denmesinin diğer eşyâ manâsına alınmayacağını ifade ederek şöyle demektedir: Allah'a "şey" demenin manâsı; cisim, cevher, araz olmaksızın ve zâtının mahiyetini tarif etmeden O'nun

<sup>29</sup> Bkz. Ebû Hanîfe. a.g.e., s. 167.

zâtının, eşinin ve benzerinin olmadığını söyleyerek Allah'ın varlığını isbat etmektedir<sup>30</sup>.

en-Nesefî Akâid Metni'nde böyle bir manâda "şey" tabirinden bahsetmez. Yalnız o, ma'dum (yok) un "şey" olmadığını ifade etmekle yetinir<sup>31</sup>.

Zât-Sıfat ilişkisi konusunda da iki müellif arasında yaklaşım vardır. en-Nesefî, sıfatların Zât'ın ne aynı ne de gayrı olduklarını *وهي لا هور لا غيره* ifade ederken<sup>32</sup> Ebû Hanîfe bumeseleye temas etmemektedir. Yalnız o, sıfatların ezeli olduklarını belirtir ve sonradan yaratılmadıklarına işaret eder. Ona göre, Allah'ın sıfatlarının yaratılmış veya sonradan olmuş olduklarını söyleyen ile bu hususta şüphe veya tereddüt eden kimse Allah'ı inkâr etmiş olur<sup>33</sup>.

Sıfatlar bahsinde iki müellif arasında görülen diğer bir fark da Haberî sıfatlar meselesidir. en-Nesefî'de yer almayan bu konuda Ebû Hanîfe şunları söylemektedir : "Kur'an'da zikredildiği şekilde Allah'ın eli, yüzü ve nefsi vardır. Bunlar, Allah'ın, keyfiyetleri bilinmeyen, sıfatlarıdır. El'den maksat; Allah'ın kudreti veya nimetidir denilemez. Çünkü böyle söylemek, Allah'ın bu sıfatlarını iptal etmektir ki bu, Ehl-i Kader ve İ'tizâl'in sözüdür<sup>34</sup>.

Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, Haberî sıfatlar konusunda Selef'in metodunu benimsemiş ve te'vile taraftar olmamıştır. Bu sıfatlar üzerinde herhangi bir yorum yapmayan Ebû Hanîfe bunların, Allah'ın, keyfiyetleri bizce bilinmeyen, sıfatları olduğunu ifade eder.

Sıfatlar konusunu işlerken en-Nesefî Tekvîn sıfatına özel bir yer vererek, bu konuyu müstakil olarak inceler<sup>35</sup>. Buna göre Tekvîn Allah'ın ezeli bir sıfatıdır ki Allah âlemi onunla

<sup>30</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 167.

<sup>31</sup> Bkz. en-Nesefî, a.g.e., s. 15.

<sup>32</sup> Bkz. en-Nesefî, a.g.e., s. 4.

<sup>33</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 167.

<sup>34</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 167.

<sup>35</sup> Bkz. en-Nesefî, a.g.e., s. 5.

yaratmıştır. Tekvînin mükevven (yaratılan şey) den ayrı olduğunu söyleyen en-Nesefî böylece Mâturîdiyye ile Eş'ariyye arasında ihtilaf mevzuu olan bir konuya<sup>36</sup> özel bir yer vermiş ve bu meselede Mâturîdi görüşü benimsenmiştir. Bu durum, Akâid Metni'nin mezhep ihtilaflarının etkisi altında yazıldığını göstermektedir.

## 2- Kur'an'ın Mahluk Olup Olmadığı Meselesi :

Bu konuda her iki risalede de Kur'an'ın tarifi yapılmakta ve mahluk olmadığı kaydedilmektedir<sup>37</sup>. Ancak Ebû Hanîfe meseleye biraz daha geniş yer vermekte ve bizim Kur'an'ı okuyup yazmamızın mahluk olduğunu belirterek, Kur'an'da bazı peygamberler ve sair insanlardan hikâye yoluyla nakdedilen sözlerin, onlara ait olması yönüyle mahluk ve muhdes, fakat bunların Allah kelâmı olması cihetiyle gayri mahluk ve kadim olduğunu ifade etmektedir<sup>38</sup>.

Kur'an âyetlerini iki kısımda mütâlaa eden Ebû Hanîfe, âyetlerin hepsinin Allah Kelâmı olmaları itibarıyla aynı fazilete sahip olduklarını, fakat bunlardan bir kısmının zikredilen konu sebebiyle ikinci bir fazilete sahip bulduklarını söylemektedir<sup>39</sup>.

en-Nesefî zikredilen bu mevzulardan hiçbirine temas etmemektedir.

## 3- Rü'yettullah :

Her iki müellif de Allah'ın âhirette müminler tarafından görüleceğine işaretler, bu görmeye mekân, mesafe, teşbih ve keyfiyetin sözkonusu olmayacağını ifade etmektedirler<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Bkz. Şeyhzâde, Abdurrahim b. 'Alî, Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid, Mısır, 1317 h., s. 17-19.

<sup>37</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 167; en-Nesefî, a.g.e., s. 5.

<sup>38</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 167.

<sup>39</sup> Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 170.

<sup>40</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 169; en-Nesefî, a.g.e., s. 5-6.

en-Nesefî ayrıca rü'yetullahın aklen caz ve naklen vacip olduğunu belirtmektedir<sup>41</sup>.

#### 4- İnsanın Fiillerinin Yaratılması :

Ebû Hanîfe, bu konudan bahsederken "halk" tabiriyle birlikte "kesb" ifadesini de kullanır. Ona göre kulların bütün fiillerini Allah yaratır, insan ise onları kesbeder. Fakat müellif kesbî tarif etmez. Ona göre herşey Allah'ın kaza ve takdiri ile olmaktadır. Ancak iyilik cisinden olan fiillerde Allah'ın emri rıza ve muhabbeti olmakla birlikte, isyan nevinden olanlarda O'nun emir, rıza ve muhabbeti yoktur, sadece kaza ve takdiri vardır<sup>42</sup>.

en-Nesefî bu konudan bahsederken "kesb" tabirini kullanmaz. Ona göre de kulların bütün fiillerini yaratan Allah'tır. Bununla beraber, insanın ihtiyâri fiilleri vardır ki insan bu ihtiyâri fiillerinden ötürü sevab veya azaba hak kazanır. Ona göre de güzel olan fiillerde Allah'ın rızası mevcuttur<sup>43</sup>.

İnsanın iradesinden bahsederken Ebû Hanîfe, sadece "meşiet" tabirini kullanırken<sup>44</sup>, en-Nesefî "meşiet" le birlikte "irade" tabirini de kullanmaktadır<sup>45</sup>. Ancak müellif bu iki tabirin birbirlerinden farklı olup olmadıklarına işaret etmediği gibi, metinde bizi böyle bir kanaate götürebilecek herhangi bir ifade de yoktur.

#### 5- Kabır Azabı ve Münker-Nekir Sualî :

Her iki risalede de kabır azabının hak olduğu ifade edilerek, kâfirler ve günahkâr müminler için kabır azabının varlığından bahsedilir<sup>46</sup>. en-Nesefî, aynı zamanda tâat ehlinin kabirde nimetlendirileceğine de işaret etmektedir<sup>47</sup>.

41 en-Nesefî, a.g.e., s. 5.

42 Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 168.

43 en-Nesefî, a.g.e., s. 6.

44 Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 168.

45 en-Nesefî, a.g.e., s. 6.

46 Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 169; en-Nesefî, a.g.e., s. 7.

47 en-Nesefî, a.g.e., s. 7.

en-Nesefî'nin bir şey söylememesine karşılık, Ebû Hanîfe kabir azabının keyfiyetine işaretle, kabirde ruhun cesede tade edileceğini ve böylece, ölen insana Münker-Nekîr meleklerinin soru soracaklarını kaydeder<sup>48</sup>.

en-Nesefî Münker-Nekîr suali ve kabir azabı ile nimetinin sem'i delillerle sabit olduğunu söyler, ancak bu delilleri zikretmez<sup>49</sup>.

#### 6- Vezin ve Havz :

Bu iki şeyin mahiyetinin ne olduğunu belirtmeden, her iki müellif Vezin ve Havz'ın hak olduğunu ifade etmektedirler<sup>50</sup>. Ancak Ebû Hanîfe amellerin "Mizan" denen bir şeyle tartılacağını söyler ve "Havz" ın Hz.Peygamber (s.a.v.)'e ait olduğunu belirtir<sup>51</sup>.

#### 7- Şefaât :

Ebû Hanîfe yalnız Hz.Peygamber (s.a.v.) ile diğer peygamberlerin şefaâtından bahsederken<sup>52</sup>, en-Nesefî peygamberlerle birlikte "ahyâr" (seçkin kimseler) in da şefaât edeceğini ifade eder<sup>53</sup>. Ebû Hanîfe'nin anlayışına göre Hz.Peygamber (s.a.v.) hem küçük hem de büyük günah sahiblerine şefaât edecektir<sup>54</sup>.

#### 8- Cennet ve Cehennem :

Her iki müellif Cennet ve Cehennem'in şu anda mevcut olduklarını ve bunların ne kendilerinin ne de içindekilerin yok olacağını, yani her iki mekânın da ebedî olduğunu belirtirler<sup>55</sup>.

48 Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 169.

49 en-Nesefî, a.g.e., s. 7.

50 Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 169; en-Nesefî, a.g.e., s. 7.

51 Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 169.

52 Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 169.

53 en-Nesefî, a.g.e., s. 8.

54 Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 169.

55 Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 169; en-Nesefî, a.g.e., s. 8.



### 9- İman Meselesi :

Ebû Hanîfe ve en-Nesefî imanın tarifi hususunda müttefiktirler. Buna göre iman; ikrar ve tasdikten meydana gelmektedir.

İnanılacak şeyler (mü'menün bih) cihetiyle değilse bile, yakîn ve tasdik bakımından imanın artıp eksileceğini söyleyen Ebû Hanîfe'ye göre, müminler iman ve tevhîd bakımından eşit, fakat amellerde birbirlerinden farklıdır.

en-Nesefî de bu konuda aynı görüştedir. Ona göre de iman artıp eksilmez, ama ameller artar ve eksilir<sup>56</sup>.

İman ve İslâm kelimelerinin lûgat bakımından farklı olduğunu belirten Ebû Hanîfe'ye göre, imansız İslâm, İslâmsız iman olamaz. Bunlar, bedene nisbetle, göğüsle sırt gibidirler. Din ise iman, İslâm ve şeriatın hepsine birden verilen genel isimdir<sup>57</sup>.

en-Nesefî bu konuya kısaca temas ederek sadece iman ile İslâmın bir olduğuna işaretle yetinir<sup>58</sup>.

### 10- Mî'rac :

Mî'rac'ın keyfiyeti hakkında bilgi vermeyen Ebû Hanîfe onun hak olduğunu ifadeyle, mî'racı reddedip kabul etmeyenin bidatçı ve sapık olduğunu söyler.

en-Nesefî bu konuya biraz daha açık ifadelerle yaklaşır. Ona göre, Mî'rac, uyanık halde ve cismen vuku bulmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) önce şemâya oradan Allah'ın dilediği yüceliklere yükseltılmıştir<sup>59</sup>.

### 11- Kerâmet :

Evliyanın kerâmetinin hak olduğunu bildiren Ebû Hanîfe, İblis, Firavun ve Deccal gibi Allah düşmanlarının elinde

<sup>56</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 169; en-Nesefî, a.g.e., s. 8.

<sup>57</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 169.

<sup>58</sup> en-Nesefî, a.g.e., s. 9.

<sup>59</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 170; en-Nesefî, a.g.e., s. 10-11.

birtakım olağanüstü hallerin olmuş olabileceğini, fakat bunlara ne mu'cize ne de kerâmet denilebileceğini söyler. Bu tip hâdiselere Kazâ-i hâcet (ihtiyacın giderilmesi) denildiğini ifade eden Ebû Hanîfe, bundan maksadın, istidrâc (mühlet vermek) ve cezalandırmak olduğunu belirtir. Çünkü bu suretle onlar azgınlık ve küfürlerini artırırlar<sup>60</sup>.

İstidrâc nevinden hadiselerden bahsetmeyen en-Nesefî'ye göre Kerâmet; adetin (alışagelmışin) hilafına bir hal olup "veli" den meydana gelir. Ancak herkes veli olamaz, veli olabilmenin şartı vardır, o da dinde samimi olmaktır. Dinde samimi olmak ise bağlı bulunduğu resulün risaletini ıkrarla olur. en-Nesefî kerâmete misaller de verir. Mesela, kısa bir sürede uzun bir mesafeyi katetmek, ihtiyaç anında yiyecek ve giyeceğin ortaya çıkması, havada ve suda yürümek, cansızların ve hayvanların konuşması ve benzeri şeyler birer kerâmettir. en-Nesefî'ye göre velinin kerâmeti bağlı bulunduğu peygamberin bir mu'cizesidir<sup>61</sup>.

## 12- İnsanların Fazilet Sırası :

Sadece dört büyük halifenin fazilet derecesinden bahseden Ebû Hanîfe onların en faziletlisinin Hz.Ebû Bekir olduğunu, sora sırasıyla Hz.Ömer, Hz.Osman ve Hz.Ali'nin geldiğini kaydederek, bunların hepsinin hak üzere, hakla beraber olduklarını aralarında fark gözetmeksizin hepsinin dost edinildiği ve ashabın hepsinin sadece hayırla yad edildiklerini söyler.

en-Nesefî'de bu tertibi aynen kabul ederek, onları hilafet sırasının da böyle olduğunu belirtir<sup>62</sup>.

İnsanlarla melekler arasındaki fazilet durumundan da bahseden en-Nesefî'ye göre, insanlardan peygamber olanlar meleklerin peygamberlerinden; meleklerin peygamberleri de

<sup>60</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 169.

<sup>61</sup> en-Nesefî, a.g.e., s. 11.

<sup>62</sup> Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 168; en-Nesefî, a.g.e., s. 11-12.

umum insanlardan umum insanların hepsi de peygamber olmayan meleklerin tümünden üstündür<sup>63</sup>.

### 13- Mestler Üzerine Meshetmek :

Aslında fikhî bir mesele olan bu konuya her iki müellif de risalelerinde temas etmektedirler. Ehl-i Sünnet ile Şî'a arasında ihtilâflı bir mevzu olan bu meseleye her iki müellifin temas etmiş olmaları bu iki ekol arasında eskiden beri sürüp gelen tartışmanın bir tezahürü olsa gerekir. Mestler üzerine meshin kabulü bir bakıma, bu konudaki sünete ittiba yoluyla Şî'a'ya muhalafetin bir sembolü olmuştur.

Ebû Hanîfe mestler üzerine meshetmenin sünnet olduğunu ifade ederken; en-Nesefî gerek sefer halinde, gerekse mukim iken meshin caiz olduğunu söyler<sup>64</sup>.

### 14- Kıyamet Alametleri :

Ebû Hanîfe ve en-Nesefî bu konuda Hz.Peygamber (s.a.v.)'den haber verilen kıyamet alametlerinin gerçek olduklarını ve vuku bulacağını ifade ederler. Bunlar; Deccal, Ye'cûc ve Me'cûc'ün çıkması, Dabbetü'l-Ard'ın zuhuru, güneşin batıdan doğması ve Hz.İsâ'nın semâdan inmesi ve benzeri hâdiselerdir. Ancak her iki risalede de bunların mahiyetlerinin ne olduğu hususunda bilgi verilmemektedir<sup>65</sup>.

### 15- Kebîre Meselesi :

Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşleri daha çok Mu'tezile ve Mürctie'nin iddialarını red mahiyetindedir. Bu konuyu işlerken o, Mürctie'den isim olarak da bahseder. Ona göre, büyük günah bile olsa bir müslüman işlediği günahtan dolayı, onu helâl saymadıkça tekfir edilemez. Dolayısıyla bu insan mümindir, ondan iman ismi kaldırılamaz. Bu konuda Mürctie ve Mu'tezile'nin iddialarını cevaplandıran Ebû Hanîfe şunları söyler: Günahların müminîye zarar vermediğini ve günahkâr

<sup>63</sup> en-Nesefî, a.g.e., s. 15.

<sup>64</sup> Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 168; en-Nesefî, a.g.e., s. 14.

<sup>65</sup> Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 170; en-Nesefî, a.g.e., s. 15.

müminin Cehennem'e girmeyeceğini söylemediğimiz gibi, dünyadan imanlı olarak ayrılan kimsenin, fâsık bile olsa, Cehennem'de ebedî kalacağını da söylemeyiz. Ayrıca Mürce'nin dediği gibi, iyiliklerimizin makbul ve kötülüklerimizin affolunacağını da söylemeyiz. Ebû Hanîfe'ye göre, bir kimse şartlarını yerine getirerek ve onu ibtal eden manâ ve kusurlardan uzak bir amel yapar, ayrıca, amelini küfür ve irtidatla ibtal etmez; böylece mümin olarak dünyadan ayrılırsa Allah onun amelini boşa çıkarmaz, onu kabul eder ve sahibini mükâfatlandırır. Şirk ve küfür hariç diğer günahları işleyen kimse bunlardan tevbe etmeden, mümin olarak ölürse, o kimsenin durumu Allah'ın iradesine kalmıştır. Allah dilerse onu ateşle cezalandırır, dilerse hiç azab etmeden affeder<sup>66</sup>.

Bu konuda en-Neseîî Ebû Hanîfe ile aynı kanaattedir. Ona göre Allah, şirk hariç küçük-büyük her günahı dilediği kimseden affeder. Bununla beraber O'nun küçük günah sahibini cezalandırması ve büyük günah sahibini -onu helal saymadığı müddetçe- affetmesi de caizdir<sup>67</sup>.

Her iki risalede birlikte işlenen belli başlı konuları ana hatlarıyla böylece mukayese ettikten sonra şunu söyleyebiliriz: Her iki müellif hemen bütün konularda aynı şekilde düşünmektedirler. en-Neseîî'nin bir Mâturîdî olduğu ve Mâturîdiyye'nin fikirlerinin esasta Ebû Hanîfe'ye istinad ettiği hatırlanırsa böyle bir ittifakın tabii olacağı anlaşılır.

Ancak, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, her iki eserin tertibi birbirlerine nazaran değişiktir. en-Neseîî Kelâm ilminin ana meselelerini tertibli bir şekilde hulâsa edip özetlerken, Ebû Hanîfe, risalesinde kendisince ehemmiyet arz eden meseleleri, devrin ihtiyaçlarını da dikkate alarak daha özlü bir biçimde işlemiştir.

Bunun dışında, her iki müellifin değişik konulara farklı şekilde ağırlık verdikleri görülmektedir. Böylece Ebû Hanîfe'nin risalesinde daha geniş olarak işlenen bir mevzu en-Neseîî'de kısaca yer almıştır. Bunun aksî de varıddır. Bu durum

<sup>66</sup> Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 168-169.

<sup>67</sup> en-Neseîî, a.g.e., s. 8.

müelliflerin şahsi tercihleriyle alakalı olmakla beraber, herhalde daha çok yaşadıkları dönemin özelliklerini aksettirmektedir. Böylece biz bu iki müellifin döneminde hangi konuların daha fazla tartışıldığını öğreniyoruz.

Şimdi Ebû Hanîfe ve en-Nesefî'de birbirlerine kıyasla tek başına ele alınan, yani risalelerden birinde mevcut olup diğerinde bulunmayan konuları başlıklar halinde vereceğiz.

Ancak, burada şunu belirtelim ki, başlıklarını vereceğimiz bu konuların bir kısmı muhteva itibarıyla, yukarıda her iki risalede birlikte zikredilen konular başlığında verdiğimiz mevzulardan birisiyle, uzaktan veya yakından ilgili olabilir ve belki orada zikredilen konular arasında yer alabilir, dolayısıyla vereceğimiz konu başlıkları fazla görülebilir. Ancak biz, ne şekilde olursa olsun, risalelerden birinde bulunup, diğerinde muhteva olarak geçmeyen mevzuları müstakil olarak ele aldık ve bu düzenlemeyi ona göre yaptık.

**A- EBÛ HANİFENİN el-FIKHU'L-EKBER'inde Bulunup, en-Nesefî'nin Akaid Metni'nde Bulunmayan Konular :**

- İman esasları
- Allah'ın birliğinin hakikati
- Haberî sıfatlar
- Kaza ve kaderin mahiyeti
- Fıtrat meselesi
- Peygamberlerin ismeti
- Terâvih namazı
- İstidrâc
- Allah'ın zatı hakkındaki bilgimiz
- Kıyamet günû hasımlar arasında kısas
- Kabirde ruhun cesede iade edilmesi
- Haberî sıfatların bir başka dille ifade edilmesi
- Allah'a yakın ve uzak olmanın hakikati
- Kur'an-ı Kerim'in âyetleri arasında fazilet farkı

Allah'ın isim ve sıfatları arasında fazilet yönünden fark var mıdır?

Hız Peygamberin çocukları

İtikâdî bir müşkil ile karşılaşan kimsenin yapması gereken şey...

**B- en-NESEFÎ'NİN AKÂİD METNİ'nde Bulunup Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-Ekber'inde Bulunmayan Konular :**

Eşyanın hakikati, ilim elde etme yolları (Bilgi kaynakları)

İlham bilgi kaynağı mıdır?

Âlemin mahiyeti ve onu meydana getiren unsurlar

Tekvîn sıfatı

İstıtâ'a meselesi

Teklif-i mâ lâ yutâk

Ecel ve rızık meselesi

Aslahı yaratmak Allah'a vacip midir?

Ba's-Kitap, sual, sırat

Saîd ve şakî

Peygamberlerin gönderilmelerindeki hikmet

Peygamberlerin sayısı ve en faziletlisi

Melekler, özellikleri ve vazifeleri

Kitaplar

Hilafetin müddeti

İmamet meselesi

Hurma nebzinin hükmü

Veli ile nebî arasındaki derece farkı

İnsandan mükellefiyetler hiçbir zaman kalkmaz

Naslar zahirleri üzere anlaşılır

Küfrü gerektiren birkaç davranış

Ma'dum (yok) "şey" değildir

Hayattakilerin ölümlere sadaka ve duası

Müctehidin hata ya da isabet etmesi

İnsanlar ve melâike arasında fazilet sıralaması

## KADININ STATÜSÜ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Doç.Dr. Vahdettin BAŞCI\*

Antikçağdan Rönesans'a kadar bütün tasvirlerde felsefeyi bir kadın simgeler. Kadınlar antikçağda akademilerde ders veriyor ve kendi özgün felsefe kavramlarını geliştiriyorlardı. Ne var ki pek çok alanda olduğu gibi felsefede de yalnızca erkek temsilciler yer buldular.

İlk kez tek tanrılı dinler-Yahudilik ve Hıristiyanlık-ortaya koyduğu yeni simgeler sisteminde, kadınları dışarda bıraktı. Yahudilerin tanrısı, sadece erkeklerle anlaşma yapar. "Sadece erkekler tanrı ile insanlar arasında aracı olabilir. Bunun simgesel ifadesi, rahiplerin sadece erkeklerden olmasıdır."<sup>1</sup>

Antikçağda, felsefe ile meslek olarak uğraşan çok sayıda kadın filozof vardır. Bunlar çeşitli düşünür ve yazarlar tarafından bildirilmiştir.

Ancak kadını arka planda görenlerin sayısı da az değildir. Bazı erkekler için, kadınların felsefe yapması, düşünülebilir bir şey değildir. Onlar her zaman düşünce ile ilgili olanı erkek ile, duygularla ilgili olanı da kadın ile özdeşleştirirler<sup>2</sup>.

"En iyi kadın kendisinden söz edilmeyendir." Tarihçi Thukidides, Atinalı kadınlardan ne beklediğini bu sözlerle dile getiriyor. Bu anlayışa göre kadın kendisini arka planda tutmalı, olabildiğince kendinden söz ettirmemeli, kendisini ne iyi, ne kötü anlamda öne çıkarmamalıydı.

Atinalı kadınlar, evlerinden yalnız başlarına çıkamazlardı. Onların çevresi, aileleri ve kadın arkadaşları ile sınırlıydı. Kadının bu çağdaki bağımlılığı ve geriye çekilmişliği ile benzer bir durumia ancak doğudaki evliliklerde karşılaşılabılır. Kız çocuklarına, erkek çocuklar için öngörülen eğitim-öğretim

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Başkanı.

<sup>1</sup> Marit Rullmann, *Kadın Filozoflar*, çev: Tomris Mengiçoğlu, İst, 1993, s.9.

<sup>2</sup> Marit Rullman, a.g.e., s. 20.

büyük ölçüde kapalıydı. Onlara daha sonraki ev kadınlığı ve annelik rolleri için cinslerine özgü bir eğitim uygulanıyordu.

Antikçağdaki bir anlayışta erkek çocukların savaşı bir yurttaş olarak yetiştirilmeleri gerekirken, kızların "güzel ve iyi" olmaları yeterliydi. Çünkü onlar, olabildiğince sağlıklı çocuklar doğurmak zorundaydılar<sup>3</sup>.

İlkçağ filozoflarından Xenophon'a göre de kadın doğası, erkeğinkinden daha kötü değildir.

M.Ö.5. yüzyılda kadınların durumu daha ilginçtir. Kadınların ata binmesi, felsefe yapması ya da bir toplantıya katılmasının uygun olmadığı görüşüne karşı çıkmıştır.

Platon kendisinin kurduğu filozoflar okulunda dersler veriyordu. Okuluna "Akademia" adı verilmişti. Onun derslerine sadece erkekler değil, kadınlar da devam ediyordu<sup>4</sup>. Platon kuracağı devleti tanımlarken kadınların olsa olsa "guardian-bekçi" olabileceğini ifade etmişti.

Hıristiyan felsefesinin parlak çağı olan ortaçağ, uzun süre kadınlara çok büyük baskıların yapıldığı bir çağ olarak tanındı. Ortaçağ sonunda, 13. yüzyılın başlarında kilisenin yeni evlilik modeli, kadını yeni zorlamalar altına soktu. Katolik Kilisesi, evliliği bir çocuk yapma ve cinsel taşkınlıkları önleme kurumu olarak görüyordu. Bu yüzden de birçok kadın manastır hayatını seçmiş, hiç olmazsa hayatının bir bölümünü kendi kendisine şekillendirmek istemiştir. Kadınların kendi çağlarının kültürel etkinliklerine bir şekilde katılmaları çok az olmuştur<sup>5</sup>.

1789 Fransız Devrimine gelindiğinde kadınlar, hala eskiden olduğu gibi, mal edinme, özgürlük ya da düşüncesini serbestçe söylemek hakkından yoksundu. Kadının idam sehпасına çıkarılmasına karşılık; aynı şekilde bir konuşma kürsüsüne çıkma hakkı yoktu.

<sup>3</sup> Marit Rullmann, a.g.e., s. 25.

<sup>4</sup> Marit Rullmann, a.g.e., s. 41.

<sup>5</sup> Marit Rullmann, a.g.e., s.73.



Aydınlanmacı bazı filozoflar, kadına da eşit haklara sahip olma imkanı tanınmadıkça devrimin amacına ulaşmış olamayacağını ileri sürüyordu<sup>6</sup>.

17. ve 18. yüzyıllar feodal ekonomiden sanayiye dayalı bir ekonomiye geçiş dönemidir. Yeni bir dünya, eski feodal toplumun yerini alır. Bu ekonomik değişimin ardından siyasette de önemli değişiklikler yaşandı. Parlamenter sistemler kuruldu ve geliştirildi<sup>7</sup>.

Zenginliğin bir kıtada yığılması, Asya ve Afrika kıtalarının yoksullaşması bu kıtalarda yaşayan kadınların durumunun kısa sürede çok kötüleşmesine yolaçmıştır.

Bu bozulmaya karşılık, batı toplumlarındaki kadınların durumu da pek düzelmemiştir. Kadınlarla kocaları arasındaki fark giderek büyümüştür. Öyle olunca da "hiçbir iş yapmayan işsiz kadınlar" erkeklerce hakır görülmeye başlanmıştır.

Batı toplumlarında Rönesanstan beri, kadınlara kapılarını kapatan tıp ve cerrahi gibi meslekler, bu dönemde tümüyle erkeklerin eline geçmiştir. İngilterede ebelik, yalnız yoksul kadınların yapabileceği bir iş olmuştur. Fransa'da ise ebe kadınlar niteliklerini yükselterek mesleklerinin değerden düşmesini önlemeye çalışmışlardır.

Ağırlaşan rekabet, başka meslekleri de kadınların elinden almıştır. 17. y.y. da kadınlar, o tarihe değin kendilerine açık bir iş olan birahane işletmeciliğinden menedildiler, tüm direnmelerine karşılık mum üretiminden de atıldılar, dokuma sanayine sığındılar. El tezgahları kadınların tekelinde olan bir dal oldu. Erkek işçiler, kadınları dokuma makinelerinden uzakta tutabilmek için, direniş yaptılar. 18. yüzyılda yeni makinelerin icadıyla işbölümü arttığına kadınlara hep düşük ücretli işler bırakılmıştır. Kadın ve erkek ücretleri arasındaki fark durmadan artmıştır. 18. y.y. da kadın ücretlerinin

<sup>6</sup> Marit Rullmann, a.g.e., s. 201,

<sup>7</sup> Andree Michel, *Feminizm*, İletişim Yayınları. Presses Universitaires de France, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, (Tarihsiz) s. 40.

erkeklerinkinin yüzde 50 sine ulaşabildiği tek bir iş alanı kalmamıştır<sup>8</sup>.

17. yüzyılda kadınlar ev içi ve eğitim işlerine hapsedilmeye çalışılmıştır. Bu yüzyılda kadınlar rollerinin sınırlanmasını kolay kolay kabullenmemişlerdir. Bu yüzyıldan itibaren kadınlar, siyasi bir mücadeleye girişmişlerdir<sup>9</sup>. Kadınlar kendilerine uygulanan bu şartları protesto etmek için kalemlerini kullanmaya başlamışlardır.

Beşbin kadar kadın Avam Kamarası'nın önünde toplanarak barışın sağlanması için bir gösteri yaptılar. Hizmetçi kadınlar, çok çalıştırılmalarını kınayan bir dilekçeyi parlamentoya verdiler. Esnaf kadınlar borç yüzünden hapse atılmaya karşı çıktılar<sup>10</sup>.

Cinsiyetleri nedeniyle İngiliz toplumunda ezilen kadınların, buldukları bir kurtuluş yolu da Amerika'ya göç etmek oldu. Avrupadan farklı olarak Amerikan kolonilerinin yöneticileri, kadınların mahkemeler önünde kendi adlarına konuşmalarını, gazete çıkarmalarını, matbaa, lokanta ya da okul çalıştırmalarını, hekimlik yapmalarını ve çiftlikleri yönetmelerini engellemiyordu<sup>11</sup>.

Avrupada kadının statüsü ile ilgili asıl değişiklikler, Aydınlanma döneminde başlamıştır.

Avrupada düşünce alanında köklü bir değişimin yaşandığı 18. yüzyıla Aydınlanma Çağı denir. Kökeni Eski Yunan Felsefesine kadar dayanan ve gerçekte 17. yüzyıl sonları ile 18. yüzyıl başları arasında gelişen "Aydınlanma Felsefesi" bu çağa adını vermiştir. Felsefe, siyaset ve edebiyat alanında etkili olan bu akım kısaca "Aydınlanma" diye de adlandırıldı ve bu akımı biçimlendiren düşünürlere "Aydınlanmacı Filozoflar" dendi. Aydınlanma Felsefesi, insan düşüncesinin insan hayatının anlamının ve biçiminin aydınlanmasını amaçlıyordu.

<sup>8</sup> Andree Michel, *Feminizm*, s. 41 v.d.

<sup>9</sup> Andree Michel, *Feminizm*, s. 42.

<sup>10</sup> Andree Michel, *Feminizm*, s.43.

<sup>11</sup> Andree Michel, *Feminizm*, s. 43 v.d.

İnsan, düşünürken ve değerlendirirken, dinin emirlerine ve geleneklere bağlı kalmamalı, kendi aklı ve deneyimleriyle hayatı aydınlatmaya çalışmalıydı.

Bütün dinlerin ortak özelliği buyurucu ve değişmez kurallar koymaktır. Gerçekten de Ortaçağ Avrupasında Hıristiyanlık hayatın her alanını belirliyor, insanın neyi nasıl yapması gerektiği konusunda en ince ayrıntılara kadar buyurucu kurallar koyuyordu. Kilise din konusunda yetkili bir kurum olarak insanların özel hayatlarına bile karışıyor, insanın bir gerçeği aklın süzgecinden geçirerek anlaması yerine, din ne buyuruyorsa inanmasını öngörüyordu. Dinin buyruklarına karşı çıkanlar en ağır cezalara çarptırılıyor, hatta ateşe atılarak yakılıyordu.

Rönesans çağında Avrupa insanı, geleneklerden ve kalıplaşmış yargılardan kendini kurtarmaya başladı. Bilim alanındaki yeni buluşlar ve araştırmalar o döneme kadar dinin evren konusunda söylediklerinin doğru olmadığını ortaya koymuştu. Dünyanın yuvarlak olduğunu söylemek ve bunu kanıtlamak bile, dinsel inançların temellerini sarsmaya yetmişti. İngiliz filozofu Francis Bacon (1561-1626) savunduğu düşüncelerle bilimsel yöntemin temellerini atmış ve din anlayışına karşı açıkça tavır almıştı. Daha sonra Rene Descartes (1596-1650) "Düşünüyorum öyleyse varım" önermesiyle, bilgiye ulaşmak için izlenecek yöntemleri ortaya koydu.

Descartes, o zamana kadar bilinen her şeyden kuşku duyulmasını ve her şeye yeniden başlanmasını öneriyordu.

Daha sonra İngiliz filozofu John Locke (1632-1704), Leibniz (1646-1716) ve David Hume (1711-1776), gerçeğin ne olduğu ve nasıl öğrenileceği konusunda yeni düşünceler ortaya attılar.

19. yüzyıla girişte, Alman felsefesini belirleyen eğilim idealist bir eğilimdi. Bu, Kant'ın eleştirel idealizmi ile başlar ve Aydınlanmanın son zamanlarında yer alır. İdealist felsefe, çeşitli yerlerde, açık bir şekilde, kadının toplum içindeki yeri ve evlilik

haklarını ele alır. Filozof Hegel için evlilik, birinci derecede ahlaksal bir ilişkidir. Devletin yapısının çekirdeğini oluşturduğundan olabildiğince çözülmez olmalıdır. Hegel özenle, romantik sevgi ile evliliği birbirinden ayırır. Ona göre evlilik, aşk gibi gelip geçici bir şeyin üstünde ve yüce bir şey olmalıdır<sup>12</sup>. Kadının erkekten geri bir statüde kabul edilmesi, 19. yüzyıla gelinceye kadar hemen hemen bütün batı felsefesinin değişmez tavırlarından biriydi.

Filozof Fichte için kadın, devlet içinde erkekle eşit haklara sahiptir. Çünkü "Doğal Hakların Temelleri" adlı kitabında yazdığı gibi, "özgürlük" ve "akıl" hukukun temelini oluşturur. Kadınların düzen içindeki olgusal durumundan söz eder. Ona göre, bu konudaki "genel uzlaşma"nın çok derinde bulunan temelleri olmuş olmalı. O kadının bütün haklarını ne derecede kullandığı ve bunu isteyebileceği sorusunu soruyor. Burada geliştirdiği ahlâk öğretisine göre, evli bir kadının saygınlığı, "onun kocasına tamamen bağımlı olmasına ve öyle de görünmesine" dayanır. Bu arada da O, kesin bir şekilde, bu konuda erkeğin kadın üzerinde "baskı hakkı"nın söz konusu olmadığını vurguluyordu. Kadın kendi kesintisiz gerekli ve ahlaklılığının koşulu olan bir istekle; bağlı olmak isteği ile bağlıdır. O isteseydi, özgürlüğünü geri alabilirdi. Ama işte işin özü bu noktadadır. O, akıllıca hareket ederse isteyemez. Onun bütün haklarının yöneticisi "erkektir." Erkek, kamu hayatında onu temsil eder. Evli bir kadın artık bir kişi değildir. O kocası yoluyla yaşar; onun adını taşıması da Fichte'ye göre bunun ifadesidir.

19. yüzyıl başlarında kadının aile ve toplumdaki statüsü güçlenerek yerleşti. Kadın, ev işlerinden ve aileden, çocukların ahlaklı yetişmesinden sorumlu oldu. Bu yüzyılın ilk otuz yılında kadının erkekle eşitliği sorunu toplumdaki yerini almaya başladı<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Encyclopaedia Britannica (Temel Britannica), Cilt: 2 İst. 1988, s. 209; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İst. 1974, s. 335 vd.

<sup>13</sup> Marit Rullmann, *Kadın Filozoflar*, çev: Tomris Mengüşoğlu, İst. 1993, s. 210.

Filozoflar doğanın incelenmesinde Descartes'in kuşkuculuğunu paylaşıyor, insan aklının en çetin sorunları çözebileceğine inanıyorlardı. Kant (1724-1804) bu felsefe akımının adını koydu ve şöyle tanımladı: "Aydınlanma" insanın kendi aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır.

Aydınlanma çağı, secular dünya görüşünün büyük mücadelelerden sonra batı toplumuna yerleştiği çağdır. Bu çağda önyargılar ve boş inançlar yıkılmış, akla ve deneye önem veren bir düşünce geleneği kurulmuştur. İnsana değer verilmiş, insanın öngörücülüğü ve toplumun ilerlemesi önemle üzerinde durulan ve tartışılan konular olmuştur.

Türkiyede 19. yüzyıl ortalarında başlayan yenilik hareketlerinde büyük ölçüde Aydınlanma çağının ürünlerinin etkisi olmuştur. Bu çağın dilimize çevrilen bazı eserleri, düşünce ve siyaset alanındaki yenileşmeye öncülük etmiştir<sup>14</sup>.

Kadınlar, 18. yüzyıldan bu yana gerek siyasal ve hukuksal alanda, gerek toplumsal işbölümü, eğitim ve üretim alanında cinsiyet farkına dayalı, eşitsizliklerin kaldırılması için mücadele etmiştir. Kadın erkek ayrımı gözetilmeksizin eşitlik sağlanması yolundaki bu mücadelenin başlangıcı, Fransız Devriminin gerçekleştiği yıllara dayanır. 1792 de İngilterede Mary Wollstonecraft'ın "Kadın Haklarının Bir Savunusu"nda, kızların da erkekler gibi eğitim görme imkanı bulunmasına tepki vardır. Kadınlara boyun eğmek öğretiliyor, cinsiyetlerine bakılarak farklı davranılıyordu. İnsanların kadın olduğu için ezilen yarısının fiziksel güçsüzlüğü, eğitim ve kültürden yoksun bırakılmakla daha da artıyordu. Kadınların da erkekler gibi istedikleri konuda eğitim görme, siyasete katılma hakları olmalıydı.

Wollstonecraft'a göre, ancak kadınlar özgürleştiği zaman tüm toplum özgürleşebilirdi.

Başlangıçta çok geniş bir toplumsal eleştiriden yola çıkan ve kadınların ezilmesine yol açan ekonomik, kültürel ve

---

<sup>14</sup> Encyclopaedia Britannica (Temel Britannica), Cilt: 2 İst. 1988, s. 228, vd.

psikolojik etkenleri ortaya çıkarmaya çalışan kadın özgürlüğü hareketi içinde yer alan kadınlar, çeşitli eylemler ve direnişler sonucu bazı alanlarda bazı haklar elde etmeyi başardılar.

18. yüzyılda, okuma yazma olanağı bulan kadınlar, içinde buldukları eşitsiz durumu sorgulamaya başladılar. Toplumsal etkinliklerden uzak tutulmalarından, dünyalarının evle sınırlandırılmalarından kim sorumluydu? Aydınlanma çağının ünlü düşünürlerinden Jean Jockues Rosseau'un "doğayla uyumlu bir yaşam" önerisi, doğurgan olan kadının doğal olarak çocuğuna bakması, onu yetiştirmesi gerektiği sonucunu getiriyordu. Rousseau'ya göre, kadının yeri eviydi. Rousseau gibi düşünmeyen ve kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olduğu bir toplum önerisi sunan İngiliz düşünürü William Thompson, kadının eve hapsedilmesine ve evlenmekten başka seçeneği olmayışına karşıydı<sup>15</sup>.

19. yüzyılda Fransada kızların orta öğretim hakkı zorlu mücadeleler sonunda elde edildi. Üniversiteye ise, ancak yüzyılın sonunda girebildiler. Buna, erkek öğrenciler büyük tepki gösterdi. ABD'de New Yorkta 1865 de ilk kez kadınlar için bir tıp fakültesi açıldı. Ünlü İngiliz yazarı Virginia Woolf, "Kendine Ait Bir Oda" (A Room of One's Own) adlı denemesinde, bir kadının üniversite kitaplığına bile ancak bir tavsiye mektubuyla ya da saygın bir erkeğin yanında girebildiğinden yakınırken, kitaplıklara kilit vuranların, kadınların özgür düşünmesine engel olamayacaklarını belirtiyordu<sup>16</sup>.

1800'lü yılların ortalarında baş gösteren toplumsal hareketlerde, kadınlar hak istemede hep en önde mücadele ettiler. İşçi kadınlar düşük ücretlere, işsizliğe, yapmak zorunda kaldıkları ağır işlere, öteki kadınlar ise ekonomik ve siyasal haklardan yoksun bırakılmaya başkaldırdılar.

İlk kez 1860 ta ABD'de sendikalar, kadınların baskısıyla, "eşit işe eşit ücret" isteminde bulundu. 1857 de New York'lu

<sup>15</sup> Encyclopaedia Britannica (Temel Britannica), Cilt: 9 [st. 1988, s. 246.

<sup>16</sup> Encyclopaedia Britannica (Temel Britannica), s. 247; Ney Bendason, Kadın Hakları çev: Şirin Tekeli, (Yeni Yüzyıl Yayınları) İstanbul (Tarihsiz) s. 54. vd.

kadın işçilerin topluca greve gittikleri gün olan 8 Mart 1910 da Clara Zetkin'in önerisiyle, "Uluslararası Kadınlar Günü" ilan edildi. Oy hakkıyla ilgili olarak, Parlamento seçimlerinde kadınlara oy verme hakkını tanıyan ilk ülke 1893 te Yeni Zelanda oldu. Onu 1902'de Avusturalya, 1906 da Finlandiya ve 1913'de Norveç izledi. İngiltere'de 1918'e gelinceye kadar hiçbir kadın parlamento seçimlerinde oy kullanamadı.

Görülüyor ki, kadınlara oy verme hakkı verilmesi için mücadele 19. yüzyılda başlıyor. 1918'de İngiltere'de evli, mülk sahibi ve 30 yaşın üstündeki üniversite mezunu kadınlara oy hakkı tanındı. 1928 de kadınlar da erkeklerle aynı haklara sahip oldular.

1920'de bir anayasa değişikliğiyle ABD deki tüm kadınlara oy hakkı tanındı.

Kadınların özgürlük mücadelelerinin başladığı ülke olan Fransada ancak II. Dünya Savaşının sonunda, 1946 da oy hakkı elde edildi. Japonyada 1943'te, İtalyada ise 1946 da kadınlar oy hakkına kavuştu. II. Dünya Savaşı sonrasında bağımsızlığını kazanan ülkelerin anayasalarının hemen tümünde kadınlarla erkeklere eşit oy hakkı yer aldı. 7 Temmuz 1954 te yürürlüğe giren Birleşmiş Milletlerin Kadınların Siyasal Hakları sözleşmesinde kadınların bütün seçimlerde erkeklerle eşit koşullarda oy kullanma, seçilme ve kamu hizmetlerine girme hakları düzenlendi. İsviçreli kadınlar oy hakkını 1971 de elde edebildi. 1980 lere gelindiğinde kadınların hayatın birçok alanında hala baskı altında tutulduğu bazı Arap ülkeleri dışında, kadınlara oy hakkı tanımayan pek az ülke kalmıştır, diyebiliriz<sup>17</sup>.

Türkiye'de ise değişen sosyal, ekonomik ve kültürel faktörlere karşın, değişmeyen "kadın olma gerçeği", kadının tüm toplumsal ilişkilerini belirlemektedir. Çok güçlü bir ataerkil aile yapısı ve cinsiyet ayırımı, kadın için geçerli kuralları ve rolleri oluşturmaktadır. Bu toplum yapısı içinde, kadın için "evlilik ve aile" vazgeçilmez bir öneme sahip olmaktadır. Ailenin bu

---

<sup>17</sup> Encyclopaedia Britannica (Temel Britannica), s. 248.

önemde olması nedeniyle, ekonomik açıdan vazgeçilebilir olduğu durumlarda da kadın için güvenlik cinsellik ve sevgi ihtiyaçlarını karşılayacağı tek ilişki biçimi olarak kalmaktadır<sup>18</sup>. Evlenme oranlarının yükselmesine karşılık, Türkiye'de boşanma oranlarının düşüklüğü de bunun bir göstergesi olmaktadır.

Türkiyede eğitim, çalışma, sosyal güvenlik yönünden kadının durumuna baktığımızda, 1987-1988 öğretim yılındaki okullaşma oranlarının, ortaokul çağındaki erkekler için % 64,4, kızlar için % 39,4, lise çağındaki erkekler için %40, kızlar için % 25, yüksek öğretim çağındaki erkekler için % 14, kızlar için % 7,5 olduğunu görürüz.

İleri yaşlardaki nüfus içinde de eğitilmiş kadın çok düşük sayıdadır. 12 yaş ve yukarı kadın nüfus 18.6 milyon olurken, bunun yalnızca yaklaşık 2,5 milyonu ilkökul üstünde bir eğitim görmüştür. Bunlar içinde yüksek öğrenim gören kadın yalnızca 302 bin dolayında kalmaktadır<sup>19</sup>.

Türk kadını, seçme ve seçilme hakkına, sosyal hak ve özgürlüklerini koruyan Medeni Kanun'a, birçok medeni ülkeden bile daha erken kavuşmuştur.

17 Şubat 1926'da, Medeni Kanun'un kabulüyle birlikte, kadınlar birçok hak ve özgürlüğe kavuşmuş oldu. O gün için, bu kanunun kabulü büyük bir reform niteliği taşıyordu. Çünkü anayasasını örnek aldığımız İsveç'te dahi kadınların seçme ve seçilme hakkı yoktu.

O günler için kadın haklarını en üst düzeyde savunan Medeni Kanun'da, zaman içinde kadınların ihtiyaç ve istekleri doğrultusunda gerekli değişiklikler yapıldı. Bugün yapılan çalışmalarla da, Medeni Kanun, cinsler arası eşitlik anlayışına göre yeniden düzenlenmiştir.

<sup>18</sup> Doç.Dr.Meryem Koray, *Türkiye'de Kadınlar*, Yeni Yüzyıl Kitapları Dizisi-4, 1st, (Tarihsiz) s. 26.

<sup>19</sup> Doç.Dr.Meryem Koray, *Türkiye'de Kadınlar*, s. 26. vd.



Türk kadınları için bir başka önemli tarih de; seçme ve seçilme hakkını aldıkları 1934 tarihidir. Bu hakka kavuşmalarının ardında, ilk kez 1935 seçimlerinde kadınlar Türkiye Büyük Millet Meclisinde görev aldı.

Kadınlar, eğitim, evlenme, boşanma, veraset gibi konularda erkeklerle eşit haklara sahip oldular. Birden çok kadınla evlilik yasaklandı.

1924'te kabul edilen Tevhid-i tedrisat Kanunu, yani Eğitim Birliği Yasası ise, Türkiye'de sosyal gruplar arasındaki farkı ortadan kaldırmak, uluslararası işbirliğini geliştirmek, bilimsel ve teknolojik gelişmeyi yakalamak amacıyla benimsendi ve uygulamaya koyuldu. Bu yasanın yürürlüğe girmesiyle kız ve erkek öğrenciler aynı eğitim sistemi içine alınmış oldu ve Türkiye'de 1928'de kız enstitüleri açıldı. Aynı yıl ilk kadın hekimler diplomalarını aldılar. Bugün de, öğretmen ve öğrenci bazında kadın sayısının çokluğu dikkat çekmektedir.

Türkiye'nin 1985 te imzaladığı kadınlara karşı her türlü ayrımcılığın önlenmesi ile ilgili Uluslararası sözleşme kadınlara cinsiyet ayrımı gözetmeksizin siyaset, eğitim, çalışma hayatı, aile hayatı, kısaca her alanda eşitlik sağlayan bir sözleşmedir.

Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullarda görevli öğretmenlerin yüzde 50'sinden fazlasını kadınlar oluşturmaktadır.

Türkiye'de kadın avukatların tüm avukatlar içindeki oranı yüzde 29 dur.

Kadın noterlerin tüm noterlerin içindeki oranı yüzde 15,5'tir

Türkiye'deki toplam hakim ve Cumhuriyet Savcılarında içindeki kadın oranı yüzde 18'dir<sup>20</sup>.

Kısaca şunun altını çizerek ifade etmeliyiz ki, bir toplumun kültür ve eğitim seviyesi kadınlarına verdiği değere bağlıdır. Kadının aile ya da ulus gibi bir asil amaç için özgürleştirilmesi, kadının erdemi ile ters düşmeyecektir. Kadın,

---

<sup>20</sup> Encyclopaedia Britannica (Temel Britannica), Cilt: 9 İst. 1988, s. 246.; Elif Ergü, *Türkiye'de Kadının Durumu*, 20 Mayıs 1999 Tarihli Sabah Gazetesİ, s. 6.

cinsiyet yüklü kimliğinden sıyrılarak "milleti" için "halkının" yanında erkeğinin "yoldaşı" olarak yer alacaktır. Kadın cinsiyet yüklü kimlikten arındırılmış faydalı insan mertebesine erıştırilmiştir.

Bu yeni kadın anlayışını hem yazdıklarıyla, hem kendi yaşamıyla en güçlü biçimde ortaya çıkaran Halide Edip Adıvardır. Onun romanındaki kadın kahramanlar Osmanlı konak kadınlarından uzak, halka yakın bir anlayışla yurt ülküsü için çalışmaktadırlar. Halide Edip Adıvar'ın bu kadın tiplmesi "evlerinin süsü", "erkeklerinin sevda amacı" olmaktan çıkmış, öğretmenlik yapan, hasta bakıcılık eden, kendine verilen her türlü görevi yapan, ağırbaşlı, karakterli, yararlı, çalışkan bir toplum elemanı, erkeğine temiz bir arkadaş çocuklarına ve bütün memlekete bir anne, bir eğitici olan kadınlardır<sup>21</sup>.

Fakat kadınlara verilen bütün bu statülere rağmen İslam dünyasındaki kadın anlayışına bir göz attığımızda Müslüman ülkelerde henüz Kur'an Müslümanlığına erişilememiştir, düzeltilmesi gereken yanlışlar vardır. Yanlışların pek çoğu kadınlarla ilgilidir. Ahlak kitapları, Kur'an-ı Kerim'in kadınlara tanıdığı hakları vermeyi engellemek için uydurulmuş hadislerle doludur. Kadınların eğitim öğretimden alıkonulması bunların başında gelmektedir. Bugün İslâm öncesi adetlerden biri olan kız-erkek ayrımı önemli ölçüde devam etmektedir<sup>22</sup>.

Kur'an'ın kadın konusundaki öğretilerine yöneltilen tenkitlerin metodlarla ilgili bir takım hatalardan kaynaklandığı açıkça görülmektedir. Bu hataların başlıcalarını ise, konuyla ilgili ayetlerin bütünlük içerisinde değil, parçacı bir yaklaşımla ele alınması, ayetlerin indiği tarihi ve sosyal şartların göz önüne alınmaması ve ayetlerin sadece dış anlamlarıyla yetinilmesi ve müslümanların Kur'ân'a ters düşen uygulamalarını da, Kur'an'ın emri imiş gibi gösterme çabası teşkil etmektedir<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İst. 1993, s. 46.

<sup>22</sup> Prof.Dr. Beyza Bilgin, *İslâm'da ve Türkiye'de Kadınlar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi Cilt: XXXVI s. 29. vd; Musa Carullah Bigiyef, Bilig, *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 8, Ankara, 1999, s. 132.

<sup>23</sup> Prof. Dr. M. İlayri Kırbaçoğlu, *İslami Araştırmalar Dergisi Kadın Özel Sayısı*, Cilt: 5 Sayı: 4 Ank. 1991. s. 177. Krş, Prof. Dr. Mehmet Hatipoğlu, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 4, s. 231 vd.

# BORÇLAR HUKUKUNDA İRADEYİ SAKATLAYAN SEBEPLER

## I- HATA

Doç. Dr. H. İbrahim ACAR\*

### GİRİŞ

Hukuki muamelelerin asıl unsurlarından birini, karşılıklı rızanın belirtisi sayılan icap ve kabul yani irade beyanı oluşturmaktadır<sup>1</sup>. İrade sarıh veya zımni<sup>2</sup> olarak açıklanmadığı takdirde hukuki muameleden söz edilemez, dolayısıyla hukuki bir netice de elde edilemez. Çünkü, hukuki muamelenin hukuki netice meydana getirebilmesi, bir zihnin faaliyeti olan iradenin açıklanmasına bağlıdır. Hukuki netice, vasiyet gibi tek tarafın irade beyanıyla meydana gelebiliyorsa “ tek taraflı hukuki işlemler “den, akıt<sup>3</sup> gibi birden çok kişinin irade beyanıyla

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Bir akdın teşekkülü için bulunması gereken diğer asli unsurlar, akdın konusu ve tarafların ehliyetidir. Hanefi fukahasına göre akdın oluşması, icap ve kabul ile mümkün olur. Akdın konusu ve taraflar, akdın meydana gelebilmesinin şartlarıdır. Bunların dışında akdın hukuki netice vermesi için gerekli olan vasıflar ise sıhhat şartlarını oluşturmaktadır. Bazı fukaha ise in'ikad ve sıhhat şartları için “akdın rükünleri” tabirini kullanmışlardır. Bu da göstermektedir ki akdın kuruluş şartlarının tesbitinde İslâm hukukçuları arasında ittifak bulunmamaktadır. (İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul, 1985, II, 141-143; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1991, II, 62.

<sup>2</sup> İrade, sarıh bir şekilde beyan edilebildiği gibi zımni olarak da beyan edilebilir. İradenin zımnen beyan edilmesi, bir kimsenin akde razı olduğunu yazışma, işaret ve İmam şafii'nin muhalefeti bulunsa da teati gibi her hangi müsbet bir hareketi ile anlatması şeklinde olabilir. (Merginâni, Ebû'l Hasan Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil er-Rıstani, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-Mübedî*, İstanbul, 1986, III, 21; Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhü'l-İslâmî fi Sevbihü'l-Cedid*, Dimeşk, 1964, I, 349-359; bkz. *Mecelle*, mad. 173.)

<sup>3</sup> Tek taraflı irade ile akdın meydana gelip gelmeyeceği konusu, İslâm hukukunda açıklık kazanamamıştır. Fukahanın bazıları akdi, tek taraflı iradeye dayanan tasarruflardan farklı mütalâa ederken diğerleri de akdi ile tek taraflı iradeye dayanan tasarrufları aynı kategori içinde mütalâa etmişlerdir. (İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir ala Mezhebi Ebî*

meydana gelebiliyorsa, "çok taraflı hukuki işlemler" den sözedilir<sup>4</sup>.

Hukuki neticenin meydana gelebilmesi için açığa vurulması gereken irade beyanlarının birbirine mutabık olması gerekir.<sup>5</sup> Bu durumda akdin tarafları arasında irade uygunluğu varsa irade beyanı sağlamdır, hiç bir sorun yoktur. İrade uygunluğu yoksa bu takdirde sağlam bir irade bahis konusu olmayacağından akdin varlığından ya hiç bahsedilmez veya sağlam bir akit meydana gelmez<sup>6</sup>. Mesela, satıcı bir mal için 20 milyon lira değer takdirinde bulunarak icabda bulunsa, karşı taraf da 18 milyon lira diyerek kabulde bulunsa, aralarında uygunluk söz konusu olmayacağından akit meydana gelmez. Ancak, uygunsuz kabul yeni bir icab olarak dikkate alınabilir ve satıcının kabulü halinde muteber bir akit kurulabilir<sup>7</sup>.

İç irade ile beyan arasındaki uygunsuzluk bilerek, isteyerek veya istenmeden meydana gelebileceği gibi hukukun hoş görmediği bir salık sonucu da meydana gelebilir. İstenerek meydana gelen uygunsuzluğu, ya irade beyanında bulunurken zihninden başka bir şeyi geçirmek suretiyle sadece bir taraf istemiş olabilir veya her iki taraf, üçüncü şahıslara karşı mevcut olmayan bir akdi varmış gibi göstermek konusunda anlaşarak birlikte istemiş olabilir. Uygunsuzluk, bir tarafın

---

*Hanifete'n-Nu'mân*, Beyrut, 1985, s. 336-337; Karaman, *Mukayeseli*, II, 40, 48; Apaydın, H. Yunus, *İslâm Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1989, s. 3-4 )

<sup>4</sup> Feyzioğlu, Fezyl Necmeddin, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*, İstanbul, 1976, I, 60-70; Reisoğlu, Safa, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*, Ankara, 1983, s. 18-19.

<sup>5</sup> İcab ile kabul arasındaki uygunluk sementin cinsinde, miktarında, vasfında, bedelî tayin edilen şeyde aranır. (Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve İstulâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1985, VI, 18-19.)

<sup>6</sup> Kâsânî, Alâuddin Ebî Bekr b. Mes'ûd, *Bedâ'iy' u's-Sanâiy' fi Terfîb' ş-şerâiy'*, Beyrut, 1986, V, 133; Feyzioğlu, a.g.e., s. 120; bkz. Karaman, *Mukayeseli*, II, 90

<sup>7</sup> İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin, Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdulhamid b. Mes'ûd es-Sivâsî, *şerhu Fethi'l-Kadîr*, Beyrut, tsz, V, 459; Senhûrî, Abdurrezzak, *Mesadru'l-Hak fi'l-Fıkhu'l-İslâmiyyi*, 1967, II, 44; Zerka, a.g.e., I, 344-345; Karaman, *Mukayeseli*, II, 91-92; bkz. *Mecelle*, mad. 177-178.

isteği ile meydana gelmişse bu takdirde Türk hukukunda latife (şaka) beyanı<sup>8</sup> veya zihni kayıt<sup>9</sup> (gizli kayıt) tan sözedilir. Uygunsuzluk iki tarafın anlaşmasıyla meydana gelmişse, bu muamele ya muvazaa<sup>10</sup> ya da inançlı<sup>11</sup> muameledir<sup>12</sup> Beyan ile irade arasındaki uygunsuzluğun kasdı olmaması onu muvazaadan, hukuken hoş görülmeleyen bir saik sonucu meydana gelmemesi de beyanda hatayı, iradeyi sakatlayan diğer sebeplerden olan gabin, hile ve tehditten ayırır<sup>13</sup>. Çalışmamızın başlığını bunlardan iradeyi sakatlayan ve istenmeden meydana gelen uygunsuzluk hallerinden biri olan "hata"<sup>14</sup> konusu teşkil etmekte olup, bu konuyu modern hukuk sistematikliğinden yararlanarak ele almaya çalışacağız.

## I- TANIMI

Sözlükte "yanılmak, yanlışlık yapmak" gibi anlamlara gelen ve çağdaş İslâm hukukçuları tarafından müstakil olarak "galat" başlığı altında incelenen "hata" teriminin biri genel

<sup>8</sup> "Beyan sahibi, beyanın karşı tarafca eiddiye alınmayacağı, onun bir latife ya da bir nezaket ve görgü kuralı gereği olarak öyle söylediğinin anlaşılacağı kanaatiyle iç iradesine uygun olmayan sözler sarfetmesi halinde "latife beyanı" söz konusudur." (Fezyoğlu, *a.g.e.*, s. 186; bkz. Reisoğlu, *a.g.e.*, s.50.)

<sup>9</sup> "Eğer bir kimse zihninden geçen gerçek arzusunu değil de, onun tamamen aksini beyan ederse ve bu beyanın karşı tarafca eiddiye alınacağını bilmekte ise orada bir "zihni kayıt" var demektir." (Fezyoğlu, *a.g.e.*, s. 187; Ayrıca bkz. Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 50.)

<sup>10</sup> "Muvazaa, akdın gerçeğin hilafında gösterilmesi gerçekteki duruma aykırı bir dış görünüşü tarafların bilerek ve isteyerek meydana getirmesidir." (Fezyoğlu, *a.g.e.*, s. 187. Ayrıca bkz. Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 50.)

<sup>11</sup> "İnançlı işlemlerde hak (mülkiyet hakkı veya alacak hakkı) karşı tarafa devredilir, fakat taraflar arasında yapılan bir "inanç anlaşması ile, hakkı devralan kimsenin bu hakkını nasıf kullanacağı ve hangi şartlarda iade edeceği tesbit edilir" (Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 56; Ayrıca bkz. Fezyoğlu, *a.g.e.*, s. 211-212.)

<sup>12</sup> Fezyoğlu, *a.g.e.*, s.120-122; Edis, Seyfullah, *Türk-İsviçre Borçlar Hukuku Sistemine Göre Akdın Lüzumlu Vasyflarında Hata*, Ankara, 1973, s. 11; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 48-50.

<sup>13</sup> Edis, *a.g.e.*, s. 11; Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku, (Genel Hükümler)*, Ankara, 1987, I, 397-398.

<sup>14</sup> Bilindiği gibi iktisadi, siyasi, ilmi ve özel hayat gibi insan hayatının tüm safhalarında "hata"ya rastlamak mümkündür. Konumuz itibarıyla bu ve benzeri hatalardan bizi ilgilendiren, hukuki muamelelerin oluşması için açığa vurulan irade beyanında vuku bulabilen "hata"dır.

diğeri özel olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Buna göre bir hukuki işlem yapma arzusunda olanların, gerçeğe uygun olmayan bilgi ve düşünceye sahip olmaları ve gerçeği ifade ediyoruz kanaat ve kasdıyla hakikate uymayan o bilgi ve düşünceyi açıklaması halinde genel anlamda bir hata var demektir.

Kasıt ve herhangi bir dış etki bulunmadan dikkatsizlik veya dalgınlık sonucu hakiki maksat ve niyete uymayan bir irade beyanında bulunulması, dolayısıyla beyanla iç irade arasında uygunsuzluk meydana gelmesi halinde özel anlamda hata var demektir. Kısaca, evini kiraya vermek isteyen kimsenin onu satacağını söylemesi misalinde olduğu gibi, hata edenin beyanının gerçek iradesine uymaması halinde, bu anlamda bir hata söz konusudur<sup>15</sup>.

İrade ile beyan arasındaki uygunsuzluk, yukarıda ifade edildiği gibi beyanda bulunan kimsenin, böyle bir beyanda bulunmak istemediği halde dalgın olduğundan veya aceleci davrandığından farklı bir ifade kullanması halinde söz konusu olabilir. Mesela, kumaşın metresini "beş milyon" liradan satmak isteyen satıcı, etikete dikkatsiz davranarak "beş yüz bin" lira yazdığı anda veya bir şahıs satın aldığı bir şeye verdiği fiyat için "yirmi milyon" lira diyeceği yerde aceleci davranarak "yirmi beş milyon" lira dediğinde hata söz konusudur<sup>16</sup>.

Ayrıca, beyanda bulunan kimse, dil eksikliği sebebiyle veya ticari deyim ve kısaltmalar hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olmaması neticesinde bir kısım deyim ve kısaltmalara, karşı tarafın vereceği anlamdan farklı bir anlam verdiği anda irade ile beyan arasında uygunsuzluktan bahsedilir. Bunu örneklendirecek olursak, bir kimse Alman markını ifade etmek istediği halde kısaltmalar hakkındaki yanlış bilgiler nedeniyle markı ifade ediyorum zannıyla dolar işareti kullandığında yine

<sup>15</sup> Esener, Turan, *Borçlar Hukuku ı (Akitlerin Kuruluşu ve Geçerliliği)*, Ankara, 1969, s. 116; Feyztoğlu, *a.g.e.*, s.122; Edis, *a.g.e.*, s. 8; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 57; Eren, *a.g.e.*, I, 397, 400; Oğuzman, M. Kemal-Öz, M. Turgut, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*, İstanbul, 1995, s. 77; bkz. Zerkâ, *a.g.e.*, II, 421.

<sup>16</sup> Gönensay, A. Samim, *Borçlar Hukuku*, İstanbul, 1948, I, 95; Esener, *a.g.e.*, s. 122; Eren, *a.g.e.*, I, 404.

hatadan bahsedilir<sup>17</sup>.

"Gerçekten bazan bir akit yapmak için iki taraf karşılıklı olarak iradelerini açıklarken, bunlardan birinin beyanı, iç iradesine uygun olmayabilir. Eğer bu uygunsuzluk istenilmeyerek ve bilinmeksizin meydana gelmişse özel ve teknik anlamda bir hata var demektir." Bu durumda Hanbelli mezhebi<sup>18</sup> ve modern hukukta irade beyanı prensibi değil, irade prensibi esas alınır ve hataya düşen kimsenin beyanına değil, iç iradesine değer verilir<sup>19</sup>. Hanefi ve şafîiler ise akıtlarda maksat ve niyetlere değil, açıklanan iradeye önem verirler. Bunun nedeni ise fukahanın "akdı yapan tarafların gerçek iradelerinin saygınlığını düşündükleri kadar, teamülün istikrarı ve düzenliliğini de düşünmüş olmalarıdır." Bunun bir neticesi olarak da "hata" konusu, klasik fıkıh kitaplarında müstakîl bir başlık altında incelenmemiştir<sup>20</sup>.

Aslında, beyanda bulunan bir şahsın kendisinin neden olduğu hata sebebiyle, akdın onu bağlamayacağını kabul edilmesiyle hata eden taraf korunmuş<sup>21</sup> olmaktadır. Ancak,

<sup>17</sup> Gönenç, *a.g.e.*, I, 96; Esener, *a.g.e.*, s. 123; Reisoğlu, *a.g.e.*, s.58; Eren, *a.g.e.*, I, 404-405.

<sup>18</sup> Bu konudaki dayanakları Hz. Peygamber'in "şüphesiz Allah ümmetimin hatasını, unutmalarını ve tehdit altında yaptığını affetti" hadisidir. (İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. lezid el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Talâk, 16, I, 659; Sa'd, b. Mansûr, *Sünen*, Beyrut, 1985, I, 278; Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el Hüseyin b. All, *es-Sünenü'l Kübrâ*, Hind, tsz, VII, 357, Bu hadis zorlama ile ilgili son cümlesi hariç Buhârî ve Müslim'de de rivayet edilmiştir. Ayrıca bkz. Mecelle, mad. 3.)

<sup>19</sup> Fezyoğlu, *a.g.e.*, s. 123

<sup>20</sup> Apaydın, H. Yunus, "Galat" T.D.V. *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996, XIII, 298.

<sup>21</sup> "Sözleşmelerde hatanın sonuçları incelenirken hiç gözden uzak tutulmaması gereken bir nokta vardır. O da en az hataya düşen taraf kadar korunmaya muhtaç ve layık olan bir karşı tarafın bulunmasıdır. Karşı taraf, kendisine karşı yapılan beyana güvenmiş, muteber bir sözleşmenin meydana geldiği kanaati ile hareket etmiştir. Hata sebebi ile hükümsüzlük geniş ölçüde tanınırsa, onun bu haklı güveni ihlal edilecek, yerine göre hiç kusuru olmadığı halde büyük zararlara girmesi imkanı yaratılacaktır. "Genel olarak irade nazariyesinin etkisi altında hatayı sırf yanılan kişi açısından ele alıp düzenleyen sistemlere karşı son zamanlarda özel olarak güven nazariyesinin etkisi altında büyük bir reaksiyon ortaya çıkmıştır. Bu eğilime sahip olanlar

tanınan bu himayeden yararlanabilmek, meydana gelen hatanın, irade beyanına tesir edecek önemde olmasını gerekli kılmaktadır<sup>22</sup>. Çünkü vukubulan her hatanın akdin feshi için yeterli neden olarak kabul edilmesi halinde, aktitlerden memnun kalmayan taraflar, hata sebebiyle akdi feshetme çarelerini aramaya kalkacak ve sonuçta hukuki işlemlerde emniyet prensibi ihlal edileceğinden, alışveriş yaşamında güven unsuru zedelenmiş olacaktır. Bu nedenle bütûn hukuk sistemleri gerek iradenin oluşum aşamasında, gerek beyan aşamasında yapılan her hataya önem vermemiştir. Bu itibarla mukavelelerin feshini gerektiren hatanın esaslı bir hata, yani akitle bağlı olmama imkanını veren hata olması gerekir. Aksı durumlarda irade ile beyan arasında istenmiyerek meydana gelen uygunsuzluk

---

yanulandan çok, karşı tarafın hukukça korunmağa muhtaç olduğunu kabul etmekte ve hata sebebi ile hükümsüzlük hallerini en asgari hadde indirmek gerektiğini, prensip olarak hatanın bir hükümsüzlük sebebi olmaktan çıkmasını, onun ancak istisna olarak nazara alınabileceğini ileri sürmektedirler. V. Schwind'e göre bir hukuk problemi olarak hata problemi, sanılanın aksine bir taraflı değil iki taraflı bir problemdir. Karşı tarafın ve iş hayatının ihtiyaç ve güvenlikleri nazara alınmadan doğru bir çözüme bağlanamaz. Bu sebeple hukukça nazara alınacak hatanın şartları yalnız hataya düşen kişi açısından düzenlenemez. Söz konusu şartlardan bazılarının, sözleşmenin karşı tarafında gerçekleşmesini aramak, hatta toplum menfaatleri ile çatıştığı zaman da sözleşmenin hata sebebi ile iptaline müsaade etmemek gerekir." (Kocayusuşpaşaoğlu, Necip, *Güven Nazariyesi Karşısında Borç Sözleşmelerinde Hata Kavramı*, İstanbul, 1968, s. 40-41.)

<sup>22</sup> Feyzioğlu, a.g.e., s. 124.



neticesinde beyanda bulunan, beyanıya bağlı kalacaktır<sup>23</sup>.

Hatanın vuku bulması halinde, hata edenin zarardan korunması için fukaha tarafından "Zarar izale olunur." <sup>24</sup>, " Bir işden maksat ne ise hüküm ona göredir." <sup>25</sup>, " Ukûd'da itibar makasit ve maaniyedir, elfaz ve mebaniye değildir. " <sup>26</sup> gibi kaideler tesis olunmuştur. Bilhassa "hatası zahir olan zanna itibar yoktur." <sup>27</sup> kaidesi mevcuttur. Bu itibarla bir kefil, borcu ödedikten sonra asıl borçlunun daha önce borcunu ödediği anlaşılırsa kefil ödediği bedeli alacaklıdan geri talep eder. Çünkü kefil, henüz zimmette sabittir zannıyla borcu ödemiştir. Burada zannın hatalı olduğu anlaşıldığından böyle bir zan üzerine yapılan muameleye itibar olunamaz.

Bununla birlikte mutedil bir yol takip eden fukaha, tarafların iç iradesini de tamamıyla ihmal etmemişlerdir. Nitekim, gerçek irade dikkate alındığında hukuki ilişkilerde güven ve istikrarın zarar görmeyeceğine kanaat getirildiğinde gerçek iradeye, dolayısıyla bu iradeyi sakatlayan hataya itibar edilir<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 58.

<sup>24</sup> Çünkü zarar zulüm olup zulmün giderilmesi gerekir. Nitekim, Hıyar-ı ayb, hıyar-ı rü'yet, hıyar-ı nakd, hıyar-ı gabn, tağrır, hıyar-ı şart gibi pek çok ahkam-ı şer'iyye bu kaideden çıkmıştır. (İbn Nüceym, *Eşbah*, s. 85; Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm şerhu Mecellet'l-Ahkâm*, Beyrut, tsz, I, 33)

<sup>25</sup> "Ameller niyete göredir. Herkesin niyet ettiği ne ise, eline geçecek ancak odur." hadisinden alınan bu kaideye göre söz ve fiillerin sonucu, o işten maksat ne ise ona göre olur. (Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahthü'l-Buhârî*, İstanbul, Çağrı Yayınları, tsz, Eyman, 41, I, 20; bkz. İbn Nüceym, *Eşbah*, s. 27.)

<sup>26</sup> Bu kaideye göre akıllerde, âkidin maksadı ne ise ona itibar edilir. Akıt esnasında zikrettiği lafızlara itibar edilmez. Çünkü maksud olan mana olup lafız değildir. Mesela, bir kımsa birisine bir karşılık isteyerek bir şey hibe etse, bu alışveriş akdi olur. Çünkü söz hcr ne kadar hibe ise de akıt alışveriş akdidir. (Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 18-19; Baktır, Mustafa, *İslâm Hukukunda Külli Kaideler*, Erzurum, 1988, s. 106-107.)

<sup>27</sup> Bu kaideye göre, zan üzerine vaki olan file itibar yoktur. (İbn Nüceym, *Eşbah*, s. 161; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 64 )

<sup>28</sup> Apaydın, " Galat ", XIII, 298.

## II- HATANIN ÇEŞİTLİ AÇILARDAN YAPILAN AYIRIMLARI

Hata, hukuki işlemin teşekkülüne engel olan hata, iradeyi sakatlayan hata, beyanda hata, saikte hata, hesap hatası gibi bir çok bakımlardan ayırımı tabi tutulmaktadır. Ancak bunlardan yalnız beyanda hata- saikte hata ayırımı üzerinde durmak, konumuz bakımından zorunlu görülmektedir. Çünkü hata konusunda yapılan en önemli ayırım beyan hatası - saik hatası ayırımıdır. Hatalı bir irade beyanından söz açıldığı zaman, bu iki ihtimalden biri karşımıza çıkacaktır.

### A- Beyanda Hata

Hukuki işlemlerin teşekkülünde irade ve beyan unsurunun varlığı müşahade edilmekte olup, hukuki işlemlerde bu iki unsurun bulunması zorunludur.

#### 1- İrade

İnsanların iç dünyasını ilgilendiren, hukuki sonuçların kaynağı olarak kabul edilen ve itici bir kuvvet<sup>29</sup> olan irade, hukuki bir sonuca erişme iradesi (eylem iradesi), açıklama yapma iradesi (beyan iradesi) ve iradenin açığa vurulması (sonuç iradesi) olmak üzere üç unsurdan meydana gelmektedir. Hukuki bir sonuca erişme iradesi, dış alemde iradeyi belirtmek için kullanılan eyleme yönelen iradedir. Bu unsur bulunmadığından, şuurunu kaybeden veya zorla yazı yazdırılan kimsenin söz söyleme ve yazı yazma iradesi bulunmamaktadır. Bu gibi durumlarda görünüşte bir irade beyanı bulunmakla birlikte gerçek bir irade beyanından bahsedilemez. Bu itibarla iradenin bulunmaması veya serbestçe kullanılmaması halinde insanlar mesul tutulmazlar, mesul tutuldukları takdirde ise bu davranış adalet esaslarına aykırı düşer<sup>30</sup>. Açıklama yapma iradesi, sonuç iradesini tanıtmak veya ortaya koymak için belli bir fiil veya davranışta bulunmayı, bir diğer ifadeyle iradenin dış aleme aksettirilmesini ifade eder. İradenin açığa vurulması ise,

<sup>29</sup> Edis, *a.g.e.*, s. 9.

<sup>30</sup> Kocayusufpaşaoğlu, *a.g.e.*, s. 22-23.

beyan sahibinin belli bir hukuki sonucu meydana getirmesine yönelik iradesidir<sup>31</sup>.

## 2- Beyan

Hukuki işlemin teşekkülünde ikinci unsur olan beyan, "iradeyi başkasına bildirmek amacıyla bir davranışta bulunmak" şeklinde tanımlanabilir. Çünkü ruhi bir olay olan iradenin anlaşılması doğrudan doğruya mümkün olmadığından, bunun teşekkül etmesi hukuki sonucun meydana gelmesi için yeterli değildir. Buna ilave olarak söz veya yazı ile açıklamada bulunmak, "evet" anlamında baş eğmek ya da oy vermek için el kaldırmak vb. davranışlar gibi rızanın dışı yansımalarını sağlayan beyan unsurlarının da bulunması gerekir<sup>32</sup>.

## 3- İrade ve Beyan İlişkisi

Mahiyetleri itibariyle birbirlerinden bağımsız düşünülmesi doğru olmayan irade ile beyan genelde uygunluk arzederler. Bununla birlikte zaman zaman beyan ile irade arasında uygunsuzluk kendini gösterebilir. Bir şahsın dikkatsizlik veya başka bir nedenle hakiki maksat ve arzusuna uymayan irade beyanında bulunması şeklinde meydana gelen bu uygunsuzluğa hukukta "beyanda hata" denilmekte olup, bu beyanın arkasında kendisini destekleyen bir irade bulunmamaktadır<sup>33</sup>.

## B- Salkte Hata

İrade ile beyan arasında bir uygunsuzluk bulunmadığı halde, geçmişteki, şimdiki veya gelecekteki bir durum hakkında yapılan bazı isabetsiz değerlendirmeler nedeniyle, yanlış bir tahminin yapılması neticesinde isteyerek beyanda bulunarak sözleşme yapılmışsa salkte hata söz konusudur<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Kocayusufpaşaoğlu, *a.g.e.*, s. 22-23; Edis, *a.g.e.*, s. 9.

<sup>32</sup> Edis, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>33</sup> Kocayusufpaşaoğlu, *a.g.e.*, s. 45; Edis, *a.g.e.*, s. 10-11.

<sup>34</sup> Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 59; Eren, *a.g.e.*, I, 402.

Tanımdan anlaşıldığı üzere beyan sahibi beyanını isteyerek yapmaktadır. Bu özellik saikte hatanın, beyanda hatadan önemli derecede farklılık arzettiğini göstermektedir. Çünkü beyanda hatada, irade tam olarak teşekkül etmiştir, ancak beyanla irade arasında bir uygunsuzluk vardır. Saikte hatada ise teşekkül eden irade ile beyan arasında bir uygunsuzluk bulunmamaktadır. Ancak iradenin teşekkülü sırasında dikkate alınan bazı yanlış tasavvurlar bu teşekkülü etkilemektedir. Burada aksaklık iradenin gerçekleşmesi sırasında değil, karar alınırken kendini göstermektedir. Mesela, evlendiği zannıyla arkadaşı B' ye bir hediye satın alan A, B'nin evlenmiş olmadığını öğrense, kendisini sözleşme yapmaya sevkeden bu saikteki hata, kural olarak dikkate alınmadığından sözleşmenin geçerliliğine hiç bir şekilde tesir etmez. A, sözleşme ile bağlı olup, irade ile beyan birbirine uygun olduğundan akit muteberdir<sup>35</sup>. Şu halde ilke şudur. Beyan ve saik hatalarından yalnız beyan hatası akitle bağlı olmama imkanını veren hata sayılır.

Saik hatası, akitle bağlı olmama imkanını veren hata olarak kabul edilmediğinden<sup>36</sup> mukavelenin muteberliği üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Hukuki işleme dolayısıyla etki eder. Bu nevi hatanın dikkate alınmaması<sup>37</sup> ticari güveni sağlama zorunluluğunun doğal bir sonucudur<sup>38</sup>.

Tarafları akit yapmaya sevkeden çoğunlukla içlerinde gizli kalan neden ve tahminler olduğundan saik, akitlede şahıslara göre değişir. Mesela, satıcı elindeki malı satarken belki onun kıymetinin yakında düşeceğini tahmin etmiş ve daha fazla zarar

<sup>35</sup> Saik hatası iptal sebebi değildir. Kişi saikinde yanılabilir. Sonuçlarına o kişi katlanır. Bununla birlikte bu kuralın istisnaları da mevcuttur. Bunlar, 1- Temel hatası 2- Hile 3- Ölümle bağlı tasarruflar.

<sup>36</sup> Seyfullah Edis, "Saiklere ilişkin olan hatalar esaslı değildir; buna karşılık saiklere ilişkin olmayanlar esaslıdır" şeklinde bir tanımlama yapılamayacağını söylemektedir. (a.g. e., s. 13-14)

<sup>37</sup> Saik hatalarının esaslı hata sayılmaması genel kuralının ilk ve önemli istisnası için bkz. Kocayusufpaşaoğlu, a.g.e., s. 161-162; Esener, a.g.e., s. 125-127; Feyzioğlu, a.g.e., s. 132-133; Reisoğlu, a.g.e., s. 60.

<sup>38</sup> Kocayusufpaşaoğlu, a.g.e., s. 46; Esener, a.g.e., s. 123; Feyzioğlu, a.g.e., s. 131; Edis, a.g.e., s. 11-12; Reisoğlu, a.g.e., s. 59-60; Eren, a.g.e., I, 400.

etmemek için kısa zamanda elinden çıkarmayı düşünmüştür. Bu tahmin satıcıyı akdi yapmaya sevkeden bir satıktır. Bu tahmin gerçekleşirse kazançlı olacaktır. Fakat tahminde isabet edememiş ise, kazanç beklerken kaybetmiş olacaktır. Bu durumda satıcı, ben bunun fiyatının düşeceğini tahmin ettiğimden sattım, şimdi yanılmış olduğumu görüyorum, fiyatın düşmeyeceğini bilseydim satmazdım, dolayısıyla hatam esastır, akitle bağlı sayılmamam gerekir derse acaba onun bu iddiaları müsbet bir cevap bulabilir mi? Elbette hayır. Çünkü bu gibi saik hatalarının akitle bağlı olmama imkanını veren hata olarak kabul edilmesi halinde, iş dünyasında güven kalmayacağı gibi, kötü niyetlilerin aradığı karanlık ve bulanık bir havanın toplum üzerinde esmesine fırsat verilmiş olunur<sup>39</sup>.

### III- AKİTLE BAĞLI OLMAMA İMKANINI VEREN HATA HALLERİ

Türk hukukuna göre, hata eden kimsenin, hakiki durumu bilse beyanı yapmayacağı veya hiç olmazsa farklı bir beyanda bulunacağı hususunun hal ve vaziyete göre kabulü gerekiyorsa hata ehemmiyetlidir. Borçlar kanununun 24. maddesi, sınırlayıcı olmayan ancak birer örnekten ibaret olan akitle bağlı olmama imkanını veren hataları göstermiştir<sup>40</sup>. Dört bend halinde sayılan hallerden ilk üçü hukuk tarafından nazara alınan, kendisine iptal sonucu bağlanan hatalardır. Dördüncü bendde zikredilen ise, nitelik itibarıyla bir " saik hatası "dır. Buna rağmen şartlarını taşıdığı takdirde akdin

<sup>39</sup> Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 136-137.

<sup>40</sup> "İhtimallerin dışında da esaslı hatalar olabilir. Bu sebeple herşeyden önce esaslı hatayı tesbite ve diğerlerinden ayırmaya yarayacak bir kritere (ölçüye) ihtiyaç vardır. "Ölçü olarak iki görüş mevcuttur. 1- Esaslılık, doğrudan doğruya (hataya özgü bir vasıf) olarak araştırılır. 2- Esaslılık, gerçekte hataya yabancı olan sadece (hukuk düzenince bahşedilen bir vasıf) olarak araştırılır. Bu ikinci görüşte esaslılık terimi, hatanın hüküm doğurup doğurmaması ile ilgilidir, yoksa onun iç psikolojik yapısı ile ilgili değildir. Bu nedenle hukuk düzeni bir hatanın esaslı olup olmadığını tayin ederken onun, beyan sahibinin ruhsal alanında nasıl meydana geldiğini araştırmaz, söz konusu hataya iş hayatında verilen anlama göre hareket eder. Gerçekte esaslı hatalar ile esaslı olmayan hatalar arasında bir (mahiyet farkı yok) dur." (Kocayusufoğlu, *a.g.e.*, s. 43, 134; Esener, *a.g.e.*, s. 122; Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 125; Oğuzman-Öz, *a.g.e.*, s. 77.)

iptaline neden olabilir.

Akit esnasında taraflardan birisinin maruz kaldığı hata, gizli olabileceği gibi açıkta olabilir. Gizli olan hata, akdi yapanların zihinlerinde söz konusu olduğundan, akitlere bir etkisi yoktur. Bu itibarla İslâm hukukçuları gizli hataya itibar etmezler. Bu hataya itibar edilmesi, dolayısıyla akdin bozulması halinde, suçsuz olan karşı taraf zarara maruz kalacağı gibi hukuki muamelelerin istikrarı da ortadan kalkacaktır. Buna mukabil akit yapanlardan biri diğerinin hatasından haberdar ise, bir diğer ifade ile "hata" bilinebilir bir durumda ise bu nevi hata dikkate alınır<sup>41</sup>.

Batı menşeli hukuklarda hata, "akdin mahiyetinde hata, akdin konusunu teşkil eden şeyde hata, şahısta hata, miktarda hata, unsurda hata, vasıtada hata, kanunda ve saikte hata" şeklinde ayrı ayrı ele alınarak incelenmiş ve hükme bağlanmıştır. İslâm hukukunda ise, müstakil bir nazariye olarak tek bölümde ele alınmayan, kusur muhayyerliği, vasıf muhayyerliği, görme muhayyerliği, akde konu olan şeyin cinsinde ihtilaf gibi bölümler arasında dağılan hata ile ilgili hükümler, özel bir bahis içerisinde bir bütünlük içinde ele alınmamıştır. Bu nedenle İslâm hukukunda akdi hata teorisinin modern hukuktaki hata teorisi modeline göre ifade edilmek istenildiğinde, meselelerin, kaidelerin ve hükümlerin onunla ilgisi olan bu fasıl ve bahislerden çıkartılıp alınması gerekir<sup>42</sup>. Bununla birlikte mecelleye nazaran akdin zatında, akdin konusunda, akdin in'ikad, sıhhat ve lüzum üzerinde müessir hataların mevcut olduğu söylenebilir. Bu konu içerisinde batı hukuk sistemlerinin benimsediği ve İslâm hukukunun da kısmen kabul ettiği sıralama takip edilecek ve İslâm hukuku ile onun hükümlerine muğayır olmayan modern hukuk kuralları birlikte ele alınacaktır.

<sup>41</sup> Hatanın bilinmesi üç şekilde mümkün olur. 1- İradeyi açıkça ortaya koyma hali 2- İradenin durum ve karinelerden anlaşılması 3- İradenin eşyanın tabiatından anlaşılması hali. Geniş bilgi için bkz. Senhûri, *a.g.e.*, II, 114-121; Karaman, *Mukayeseli*, II, 127-130; Apaydın, "Galat", XIII, 298.

<sup>42</sup> Zerka, *a.g.e.*, I, 423; Karaman, *Mukayeseli*, II, 124; Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, İstanbul, 1997, III, 63.

### A- Akdın Zatında Hata

Bu nevi hata, beyanı yapanın dalgınlık sebebiyle telaffuz ettiği kelimelerin hakiki manasına dikkat etmemiş olması veya bu beyan ile muhatabının anladığından daha başka bir mana kastedmiş bulunması neticesinde meydana gelir. Bu durumda hata ettiğini iddia eden taraf, sözleşme hakkında rızasını beyan ederken, başka bir sözleşmeyi kastedmiş veya belirli bir akdi düşünmüş, fakat başka bir akit hakkında iradesini açığa vurmuşsa bu tazda meydana gelen beyan hatası, Türk hukukunda akdın iptaline imkan tanır. Bu durumda hata eden taraf, süresi içinde akdın feshini talep edebilir<sup>43</sup>. İslâm hukukuna göre ise, bu tür akideler batıl olur. Çünkü, açıklanan irade sonunda meydana gelen akit ile, kastedilen asil akit arasında mahiyet ve muhteva farkı vardır. Yani hata, akdın mahiyetinde, kendisindedir. Böyle bir hataya düşen taraf o akit ile bağlı olmaz. Mesela, bir kimsenin meblin sementini tediye kefil olduğunu zannettiği halde, karz akdine kefil olduğunun anlaşılması veya satış akdi yapmak istediği halde, yanlışlıkla hibe akdi yapması veya bir gayrimenkulü kiraya vermek istemesine rağmen, satıldığını beyan etmesi ya da ihbarname zannıyla bir borç senedine imza atması hallerinde akdın mahiyetinde hata söz konusudur.

"Bu hususta dikkat edilmesi gereken bir özellik şudur. Taraflardan biri mesela bağışlama akdi yapıyor zannı ile, diğeri de satım akdi yapıyor kanaatiyle iradelerini beyan etmişlerse ortada hata ile sakatlanmış yani iptali gereken bir akit değil yoklukla malul bir durum vardır. Halbuki, akitle bağlı olmama imkanını veren hata halinde, taraflardan biri iç iradesine uymayan bir irade ile açıklamada bulunmuştur. Diğer taraf da açıklanan bu iradeye dayanarak o beyanı kabul etmiştir. Böylece beyan edilen iradelerde uygunluk bulunduğundan akit doğmuştur. Fakat iradelerden birinde (iç ve dış iradelerde) uygunsuzluk vardır. Bu sebeple akit onun yönünden de

<sup>43</sup> *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, Komisyon, Beyrut, tsz, I, 141; Gönensay, *a.g.e.*, I, 96; Esener, *a.g.e.*, s. 123; Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 126; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 58; Oğuzman-Öz, *a.g.e.*, s. 79.

bozulacak niteliktedir<sup>44</sup>.

Akit yapma iradesi bulunmayan bir kimsenin, yanlışlıkla beyanda bulunması hali de bu başlık altında değerlendirilmelidir<sup>45</sup>.

### **B- Akdın Konusunu Teşkil Eden Şeyde Hata**

Burada, hata ettiğini iddia eden tarafın sözleşmeye konu teşkil eden şeyden başka bir şey kasdetmiş olması, başka bir ifadeyle tayin edilen şeyin, kastolunandan başka bir şey olması hali söz konusudur. Görüldüğü gibi meydana gelen hata, kalite hakkında değil, bizzat o şey üzerinde olmaktadır. Akdi yapan kişi ma'kudun aleyhi yani kendisine değer biçilen şeyi bir cinsten zanneder ancak o şey başka bir cins olursa veya cinsi beyan edilerek satılan şeyin başka cinsden çıkması halinde akdın konusunda hata söz konusu olur. Mesela, alacaklı satın almak istediği bir şey yerine başka bir mala işaret etmişse veya akdi yapanlardan birisi yakut veya elmas zannıyla bir yüzük almış ancak ma'kudun aleyhin kristal veya cam olduğu ortaya çıkmışsa ya da kavun veya karpuz tohumu diye satın alınan şeyin kabak tohumu olduğu anlaşılırsa akdın konusunu meydana getiren şeyde hata edilmiş demektir<sup>46</sup>.

"Cinsi aynı olmakla beraber iki şey arasında önemli farkın bulunması halinde, mesela, bir kimsenin kiremitten yapılmıştır diye sattığı evin kerpiçten yapılmış olması, elde dokumadır diye sattığı halının makine halısı olması, şu marka ve şu model diye satılan otomobilin markası aynı olduğu halde modelinin çok eski olması halinde mevzuların ev, halı ve otomobil olması göz önüne alınırsa cinsinde bir değişiklik yoktur, ancak bir cinsde giren bu eşyalar arasında çok önemli

<sup>44</sup> Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 127.

<sup>45</sup> Eren, *a.g.e.*, s. 407.

<sup>46</sup> İbn Kudâme, Muvaffakuddin, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Mahmûd, Kudâme, *el-Muğni (şerhu'l-Kebir ile birlikte)*, Beyrut, 1972, IV, 269; şirâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb, fi Fıkhî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Mısır, tsz. I, 287; Merginâni, *a.g.e.*, III, 46; Mahmasânî, Sübhî, *en-Nazariyetü'l-Amme il' Mücibâti ve'l-Ukûdi fi'ş-Şeriatil-İslâmiyye*, Beyrut, 1972, I, 421; Bilmen, *a.g.e.*, VI, 30-31; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 158; Mecelle, mad. 208.



farklar vardır ve bu farklılıklar da akdın teşekkülüne mani olur.

Hanefi içtihadına, Hanbeli, Maliki ve şafii içtihadlarından birine göre, akdın mevzuu yok hükmünde olduğundan bu çeşit hatalar, akdın kurulmasına engel olur, dolayısıyla akit batıl olduğundan teşekkül etmez. Çünkü akdın unsurlarından biri olan cinsin farklılığı, akdın mevzuunu yok eder. Bu durumda müşteri mevcutsa mesela, yukarıda zikredilen tohumu aynen, mevcut değilse mislini iade ederek vermiş olduğu semeni geri alır. Hanefilerden Kerhî'ye, Maliki ve şafii içtihadlarından diğerine göre mezkur hata ile yapılan akit batıl değil, fasiddir. Bu alimlere göre başkasını gösterdiği halde bir şeyi satan kimse "başka bir şeyi teslim etmek şartı ile bir şeyi satan" kimse demektir. Bu durumda ise akit batıl değil fasiddir." Bununla birlikte müşterinin kabulü halinde akit teşekkül eder. Çünkü akit bir mal üzerine olmuştur. Akde konu olan mal da mevcuttur. Müşterinin kabul etmemesi halinde ise akit teşekkül etmez<sup>47</sup>.

Hata, zaman zaman ma'kudun aleyhin vasfında olabilir<sup>48</sup>. Muayyen bir niteliğin bulunması şartıyla satılan malın, cinsi aynı olmakla birlikte vasfında bir değişikliğin bulunduğu anlaşılmış ve bunun da ileri derecede olmadığı belirlenmişse akit sahih ve nafiz olur. Ancak, karşı taraf için vasıf muhayyerliği bulunduğundan bu akit bağlayıcı olmaz. Mesela, sağıldığı söylenerek satılan bir ineğin sütten kesildiği veya gece vaktinde kırmızı yakut denilerek satılan "taş"ın sarı yakut olduğu ya da satın alınan hayvanın koyun değil koç olduğu anlaşılırsa müşteri muhayyer olur. Çünkü müşteri mezkur eşyayı kendisine lüzumlu ve matlup vasıflarından dolayı almıştır. Bu vasıfların bulunmaması halinde ona muhayyerlik hakkı tanınır<sup>49</sup>. Bu durumda müşteri tayin edilen

<sup>47</sup> Kâsânî, *a.g.e.*, V, 139-140; şîrâzî, *a.g.e.*, I, 287; İbnü'l-Hümam, *a.g.e.*, VI, 67; Hindîyye, *a.g.e.*, III, 141; Zerka, *a.g.e.*, I, 425; Mahmasânî, *a.g.e.*, I, 422; Karaman, *Mukayeseli*, II, 125-126; Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dımeşk, 1989, IV, 217; Esener, *a.g.e.*, s. 124; Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 127-128; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 59; Oğuzman-Öz, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>48</sup> Geniş bilgi için bkz. (Mardînzade Ebül'ula, Akdi Bey'de Hiyari Vasıf, *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1916, S.5, Sene, I, s. 483-491.)

<sup>49</sup> Şayet muhayyerlik tanınmasa rıza bulunmayan bir akde cevaz verilmiş

semen karşılığında akdi kabul veya fesheder. Fesih, fevri olabileceği gibi bir müddet sonra da olabilir<sup>50</sup>.

Hanefî mezhebi, bahsi geçen vasıf muhayyerliğini görme muhayyerliğinden farklı mütalâa etmektedir. Bu itibarla, akıt meclisinde hazır olmayan bir malın satımı söz konusu olmuşsa, alıcı için görme muhayyerliği vardır. Müşteri gördükten sonra dilerse akdi fesheder, dilerse kabul eder<sup>51</sup>.

Eğer ma'kudun aleyh, akıt meclisinde akıt yapanın müşahedesi altında açık bir şekilde mevcut ve müşahade ile özelliği anlaşılabilir mahiyette ise, akıt alıcı için bağlayıcı hale gelir. Çünkü müşahadeden sonra meydana gelebilecek olan hata, yani zikredilen özelliğin gerçekten farklı olması, mazeret olarak kabul edilmez. Zira tarif metodlarının en beliği ve en kuvvetlisi mevcut bir şeye işarettir. Mesela, satıcı alışveriş meclisinde hazır olan bir kır atı satacak olduğu halde, şu yağız atı şu kadar milyon liraya sattım dese icabı mu'teber olup yağız tabiri lağv olur. İslâm hukukçuları bu makamda şu kaideyi kabul etmişlerdir. " Hazırdaki vasıf lağv, galibdeki vasıf mu'teberdir. " <sup>52</sup>

Akıt meclisinde bulunmayan ve gereği kadar tavsif

---

olur. Halbuki rıza alışverişin sıhhat şartlarındandır. şu halde muhayyerlik akdi fesaddan kurtarmaktadır. Zira müşteri dilerse alışverişini feshetme, dilerse mebit semenin tamamıyla alma imkanına sahiptir. (Mardinizade, *Akdi Bey'de Hıyarı Vasıf*, 484-485.)

<sup>50</sup> Kâsânî, *a.g.e.*, V, 140; Merginânî, *a.g.e.*, III, 47; Karaman, *Mukayeseli*, II, 126; Hindiyîye, *a.g.e.*, III, 140-141; İbnü'l-Hümam, *a.g.e.*, V, 476; Zerka, I, 426-427; Mahmasânî, *a.g.e.*, I, 421; Bilmen, *a.g.e.*, VI, 60-61; Mecelle, md. 310.

<sup>51</sup> Merginânî, *a.g.e.*, III, 32; İbnü'l-Hümam, *a.g.e.*, V, 530; Bilmen, *a.g.e.*, VI, 66; Mecelle, mad. 320; Görme muhayyerliği konusunda geniş bilgi için bkz. Mardinizade Ebül'ula, *Akdi Bey'de Hıyarı Rü'yet*, *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1916, S. 3, Scnc I, s. 303-314.

<sup>52</sup> İbnü'l-Hümam, *a.g.e.*, V, 466-467; Zerka, *a.g.e.*, I, 427; Bilmen, *a.g.e.*, VI, 30; Mecelle md. 65.

edilmeyen malların satımını sahih görmeyen Maliki ve Hanbeli<sup>53</sup> mezheplerine göre, vasıf muhayyerliğinin mevcudiyeti görme muhayyerliğine ihtiyaç bırakmamaktadır. Buna göre muayyen bir niteliğin bulunması şartıyla, akit meclisinde hazır olmayan bir mal satılmışsa, akit sahih ve nafız olur. Ancak karşı taraf için vasıf muhayyerliği bulunduğundan bağlayıcı olmaz. Şafiilerin sahih görüşüne göre vasfı zikredilse de akit esnasında görülmeyen malın satımı caiz değildir. Çünkü bu tür satışlarda garar söz konusudur. Görme muhayyerliğinin meşruiyetiyle alakalı zikredilen hadisi ise, zayıf olarak kabul etmektedirler<sup>54</sup>.

Hiç bir kayıtle bağlı olmayan mutlak bir alışveriş, mebitin ayıplı olmamasını gerektirir. Binaenaleyh bu zan ile mebi kabz eden müşteri bîlahare mebide bir aybın mevcut olduğuna muttali olsa muhayyer olur. Dilerse reddeder, dilerse tayin edilen değer mukabilinde kabul eder<sup>55</sup>.

### C- Şahısta Hata

Genellikle mali işlemlerde taraflar birinci derecede önemli değildir. Bu sebeple şahıs hakkında mevzubahis olan her hata, akdin feshi için sebep teşkil etmez. Nitekim peşin alışverişlerde, nakliye için yapılan kiralamalarda ve şahısların isimlerindeki hata önem arz etmez. Çünkü, bu tür hatalar her zaman karşılaşılabilecek hatalar olmakla birlikte, genel olarak alıcının hedefi arzu ettiği malı elde edebilmek, satıcının hedefi ise, müşteri kim olursa olsun malının semenini kabzetmektir. Bu nedenle, bu kabil hataların akde tesiri söz konusu değildir. Mesela A, her ikisinin de ismi B olan iki bakkaldan birinci B den bir şey alacağı yerde, ikinci B den almış olması halinde

<sup>53</sup> Maliki fukahasıdan Karafî ve Hanbeli fukahasıdan İbn Teymiyye'ye göre ma'dumun satışı gelecekte var olması muhtemel ise muteberdir. Çünkü ma'dumun satışının yasaklanması Kur'ân, sünnet ve ashabin sözlerinde sabit değildir. bkz. Apaydın, *Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, s. 35-36.

<sup>54</sup> İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 82; Şirâzî, *a.g.e.*, I, 263, 264; İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 129; Merğînânî, *a.g.e.*, III, 33, Mahmasânî, *a.g.e.*, I, 423; Kâmil Musa, *Ahkâmü'l-Muameleat*, Beyrut, 1991, s. 132-138.

<sup>55</sup> Merğînânî, *a.g.e.*, III, 35; Bilmen, *a.g.e.*, VI, 70-71; Mecelle, mad. 336-337; Hıyar-ı aybın sabit olması için bulunması gereken sekiz şart için bkz. Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 285-286.

akdin feshi gerekmez<sup>56</sup>.

Şahsın hüviyetinde hata, muayyen bir şahıs nazarı dikkate alınarak yapılan akitlerde akitle bağlı olmama imkânını veren bir hata teşkil ettiğinden, hata ettiğini iddia eden taraf, kendisi ile akit yaptığı şahısta yanlışlığında şahısta hata söz konusu olur. Mesela, bir şahıs, kendisine akraba olan biri veya kabiliyetli ya da başka bir özelliği olan biri zanneder, halbuki gerçek başka türlü çıkar. Kısaca onu beklediğinden farklı bir şahıs olarak bulur. Burada iki şahıs birbiri ile karıştırılmakta ve şahsın kimliği üzerinde hataya düşülmektedir. Ancak şahısta hata sebebiyle mukavelelerin feshini isteyebilmek için sadece iki şahsın birbiri ile karıştırılması yeterli olmayıp hataya düşen taraf o mukaveleyi asıl zannettiği şahıs odur diye yapmış olması gerekir.

Mesela, bir kimse, ismen tanıdığı maruf bir tüccar olduğunu zannederek birine veresiye mal satmışsa veya A, B'yi avukat olarak tutmak isterken, isim benzerliği dolayısıyla C ile sözleşme yapmışsa ya da A, B ile telefonda konuştuğunu zannederken yanlışlıkla C'nin telefonunu çevirmiş ve B zannıyla C ile konuşmuşsa önemli bir hata söz konusudur. Çünkü burada yanlış şahıstır, şahsın hüviyetindedir<sup>57</sup>. Bu gibi durumlarda hata eden taraf, hatasını anlayınca akdi feshedebilir.

Şahısta hata, ifade edildiği gibi özellikle karşı tarafın şahsına güvenerek yapılan akitlerde veya muayyen bir şahıs dikkate alınarak yapılan akitlerde bahis konusu olmaktadır. Mesela, vekalet, evlilik, hibe, arıyet, icare, şüfa, vasiyet ve ressama tablo siparişi gibi akitlerde önem arz etmektedir. Bu mukavelelerde şahsın hüviyetine karşı lakayd kalınmaz. Eğer hata eden taraf, matlub olan şahısta aldandığını anlarsa akdi feshetmekte haklı olur.

<sup>56</sup> Esener, *a.g.e.*, s. 124; Zerka, *a.g.e.*, I, 435-436.

<sup>57</sup> Zühayli, *a.g.e.*, IV, 217; Gönensay, *a.g.e.*, I, 96; Feyztoğlu, *a.g.e.*, s. 128; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 59; Oğuzman-Öz, *a.g.e.*, s. 79.

Kira akdinde, mesela bir kimsenin çocuğu için süt anne kiralaması, ancak bilahare çocuğun süt annenin sütünü almaması veya sütünü kustuğunun görülmesi ya da kadının hamile olması gibi bir nedenle onun sütü çocuğun beslenmesi için uygun olmaması, yahut davranışlarının toplumun ahlak ölçülerine uymadığı şeklinde bir tesbit yapılması halinde, çocuğun yakınlarının müddetin sona ermesinden önce akdi feshetme hakları vardır. Çünkü bu özelliklerin aksı, akdin gayeleri bakımından esaslı bir itibara sahiptir ve bu sebeple bu özellikler, onlar için akdi fesihle bir mazeret teşkil eder<sup>58</sup>.

Şufa meselesinde İslâm hukukçularının düzenlemesi ise şöyledir. Şefi', kendisine bildirilen alıcı sebebiyle komşunun gayr-i menkulünü alma isteğinde bulunmadığından şufa hakkı kaybolsa, ancak, komşuluğuna razı olmadığı bir başka şahsın alıcı olduğu anlaşılrsa, bu takdirde şufa ile gayr-i menkulü almayı talep hakkı avdet eder. Çünkü, insanlar komşuluk bakımından farklıdır. Şefi'in birinin komşuluğuna rızası, başkalarının komşuluğuna rızası demek değildir. Bu sebeple alıcının kendisine bildirilenden başkası olduğu tebeyyün ederse şefi', şufa hakkına haiz olur<sup>59</sup>.

Misallerde görüldüğü gibi şahısların önemli olduğu ve nazar-ı dikkate alındığı akıt ve tasarruflarda, tarafların şahısları veya lüzumlu ve esaslı vasıfları bakımından bir hata vukubulunca hataya düşen taraf, akdi feshetme hakkına sahiptir. Çünkü şahısta veya vasıflarda hataya düşülmesi halinde rıza bozulmuş olacaktır<sup>60</sup>.

#### D- Miktarda Hata

Miktarda hata, Türk hukukunda "hata ettiğini iddia eden tarafın diğerine taahhüt ettiği miktarın kasdettiği şeyden önemli ölçüde çok veya mukabil miktarın önemli ölçüde az" olması

<sup>58</sup> Senhûri, *a.g.e.*, II, 131; Zerka, *a.g.e.*, I, 436-437.

<sup>59</sup> Serahsî, Şemsuddin, *Kitâbu'l-Mesûd*, Beyrut, tsz. XIV, 105, Senhûri, *a.g.e.*, II, 128; Zerka, *a.g.e.*, I, 437; İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Bahrü'r-Râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut, tsz. VIII, 144.

<sup>60</sup> Karaman, *Mukayeseli*, II, 132

halinde bahis konusu olmaktadır. Diğer bir ifadeyle miktarda hatanın esaslı bir hata olarak kabul edilebilmesi bunun sonucu olarak da akdin iptaline imkan verebilmesi için aldatma şart olmaksızın, hata eden tarafın açıkladığı miktarla kasdettiği miktar arasında önemli bir farkın mevcut olması lazımdır. Bu hatanın, bizzat akdin taraflarından veya onun doğru beyanını yanlış tesbit ya da nakleden vasıttadan gelmiş olması sonucu değiştirmez. Her iki ihtimalde de bir tarafın taahhüt ettiği ivaz ile kasdettiği ivaz arasında önemli surette bir farklılık varsa, buna maruz kalan taraf o sözleşme ile bağlı olmaz<sup>61</sup>.

Bu nevi hatalara daha ziyade, cinsi belirtilmiş şeylerin konu olduğu akitlerde raslanmaktadır. Mesela, 10 ton pirinç teslim edilmesi düşünülmese rağmen 100 ton pirinç teslimi taahhüt edilmiş ise miktarda hata mevcuttur veya A, metresi 4 milyon liradan kumaş satmak istediği halde B'ye gönderdiği mektupta dikkatsizlikle metresi 2 milyon liradan diye yazmışsa veya Türk parası ile Alman markını aynı değerde zannederek 2000 marka yapılan satış teklifini kabul etmişse ya da vitrine konulan etikete 500.000 lira yazacakken, yanlışlıkla 50.000 lira yazmışsa bu örneklerdeki hatalar akitle bağlı olmama imkanını veren hatalardır. Bu durum, bir iptal nedeni olduğundan satıcı beyan hatasına dayanabilir<sup>62</sup>.

Bir âkidin diğerine taahhüt ettiği miktar zannettiğinden çok fazla veya karşı tarafın kendisine taahhüt ettiği miktarın tahmin ettiğiinden daha az bulunduğu takdirde de akitle bağlı olmama imkanını veren hata söz konusu olduğundan hata eden taraf akdi feshedebilir. Mesela, bir malın fiyatının beklenmedik bir şekilde yükseldiğinden haberdar olmayan birinin o malı çok ucuz bir fiyatla teslim edeceğini taahhüt etmesiyle meydana gelen hata esaslıdır.

Klasik fıkıh kitaplarında, miktarda hata konusu, irade ayıplarından biri olan *gabn*<sup>63</sup> bahsi içinde mütalâa

<sup>61</sup> Esener, *a.g.e.*, s. 125; Feyzloğlu, *a.g.e.*, s. 129; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 59; Zerka, *a.g.e.*, I, 438.

<sup>62</sup> Gönensay, *a.g.e.*, I, 98; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 59; Oğuzman-Öz, *a.g.e.*, s. 80.

<sup>63</sup> Türk Hukukunda Gabn Konusu, hata bahsinden farklı mütalâa

edilmektedir<sup>64</sup>. Her ikisini bir başlık altında değerlendiren fukaha, genelde, karşılıklı borç doğuran akitlerde karşılıklı taahhüt edilen karşılıklar arasındaki, "özelde ise, satım akdinde satılan şeyle fiyatı arasındaki değer yönünden farklılık ve denksizliği ifade eden"<sup>65</sup> gabnın, akdin sıhhatine tesiri mevzuunda iki guruba ayrılmışlardır.

1-Müşteriyi aldatma (Tağrır) bulunmadıkça gabn akde tesir etmez<sup>66</sup>. Alışverişle aldanana (Mağbun) kimse gerek satıcı gerek müşteri olsun bey'i feshedemez. Hanefi ekolünde farklı görüşler bulunmakla birlikte<sup>67</sup> muteber kabul edilen görüş, aldatma bulunmadıkça gabnın akdin feshine neden olmayacağı yönündedir<sup>68</sup>. Bu hükmün esas ve istisnaları Mecelle'nin 356. maddesinde yer almaktadır<sup>69</sup>. Bu da gösteriyor ki Mecelle'nin 165. maddesinde<sup>70</sup> zikri geçen nisbetlerin aşılmış olması, akdin feshi için kifayet etmemektedir<sup>71</sup>.

edilmektedir.

<sup>64</sup> Mahmasâni, *a.g.e.*, I, 422.

<sup>65</sup> Bardakoğlu, Ali, "Gabn", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996, XIII, 268-269.

<sup>66</sup> Klasik fıkıh müellifatında gabn, gabn-i fahiş ve gabn-i yesir olmak üzere iki kısımda mütalâa edilmektedir. Bunlardan gabn-i fahiş kaçınılması mümkün olan aşırı aldatmaları, gabn-i yesir ise kaçınılması genelde mümkün olmayan durumları ihtiva eder ve akde tesir etmez.

<sup>67</sup> Mesela, İmam Muhammed'e göre mekruhtur.

<sup>68</sup> Senhürî, *a.g.e.*, II, 133-134; Bilmî, *a.g.e.*, VI, 79; Karaman, *Mukayeseli*, II, 134

<sup>69</sup> "Bey'de bilâ tağrır gabn-ı fahiş bulunsa mağbun olan kimse bey'i fesh edemez. Fakat mal-i yetimi bilâ tağrır alsa dahi gabn-i fahiş ile bey' sahit olmaz, mal-i vakıf ve beytül-mal dahi mal-i yetim hükmündedir. Mütebayıandan biri diğerini tağrır edip de bey'de gabn-i fahiş olduğu tahakk ettiğinde mağbun olan kimse bey'i feshedebilir." (Mecelle 356 ve sonrası; Karaman, *Mukayeseli*, II, 134)

<sup>70</sup> Mecellenin 165. maddesi şu şekilde düzenlenmiştir. " Gabn-ı fahiş, uruzda nisf-i uşur ve hayvanatda uşur ve akarda hums veya daha ziyade aldanmaktadır."

<sup>71</sup> Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 314; Elbir, Halid Kemal, "İslâm Hukukunda Gabn", *İstanbul, İüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1963, III, 1; Sayı, I, s.7.

Bey' akdinin taraflarından biri diğerini aşırı bir şekilde aldatır<sup>72</sup>. Alan da bilahare malın bu değerinde olmadığını öğrenirse bu gabin akde tesir eder ve aldanan kimse akdi feshedilir<sup>73</sup>. Aldanan kimsenin bu hakkına hıyar-ı gabin ve tağrir denilir. Mesela, satıcı şu mal şu kadar lira eder bunu al der, alıcıda bu söz üzerine zıkrı geçen fiyatla alır, bilahare de aşırı aldatmanın söz konusu olduğu anlaşılır ve satıcının müşteriyi aldattığı beyyine veya satıcının ikrarı ile sabit olursa müşteri alışverişini feshedebilir<sup>74</sup>.

Ancak müşteri alışverişte aşırı aldatmanın bulunduğu muttali olunduktan sonra malda kiraya verme veya satma ya da vakfetme gibi mülk edinmeyi ifade eden bir tasarrufla bulunması halinde akdi feshedemez. Ayrıca malın zayi olması veya ziyade-i muttasıla hasil olmuşsa fesih hakkından bahsedilemez<sup>75</sup>. Gabinın mezkur hükümleri yalnız satım akdine münhasır olmayıp diğer ıvazlı akitler için de bahis mevzuudur<sup>76</sup>.

Müşteri, ayba muttali olmadan önce mebi'nin tamamı telef olsa veya muhayyerlik şartı olmaksızın başkasına satsa ve teslim etse ya da sahil bir vakıfla vakfetse veya mebi' müşterinin elinde iken bir ayıp meydana gelse, aldanma sebebiyle müşteri akdi feshedemez ya da semenin bir kısmını talep edemez. Bu durumda akit geçerli olur ve müşteri tesmiye edilen semenin tamamıyla mebi'i alır<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> Aşırı aldatma konusunda çeşitli ölçüler ileri sürülmüş, değerini üçte biri, altıda biri diyenler olmuştur. Hanefiler ve Mecelle akit konusu malı, uruz (para ve tartılabilen eşyadan gayri şeyler), hayvan ve akar (kiraya verilerek gelir sağlanan taşınmaz mallara verilen isim) olmak üzere üçe ayırıp sırayla yirmi de bir, onda bir ve beşte bir nisbetlerini fahiş gabin saymıştır. (Mecelle m. 165) Buna göre mesela bir hayvanın değerinden % 10 fazlasına alınması halinde alıcı aleyhine aşırı aldatma gerçekleşmiş olmaktadır. Müçtehidlerin bu ölçüleri ileri sürmeleri hukuki istikrar maksadıyla, olmuştur. Bu arada ölçüyü malikler ve tercih edilen görüşe göre hanbeliler gibi işten ve piyasadan anlayanların takdirine bırakanlarda olmuştur. Belh fukahasından Nusayr b. İshak, aşırı aldatmayı gayr-i menkullerde % 20, hayvanlarda % 10 diğer ticari mallarda % 5 olarak sınırlamıştır. Bu miktarlardan daha fazlasına satışı aşırı aldatma olarak kabul etmiştir. (Karaman, *Mukayeseli*, II, 137-138)

<sup>73</sup> Bilmen, *a.g.e.*, VI, 79; bkz. Mecelle mad. 357.

<sup>74</sup> Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 314.

<sup>75</sup> bkz. Mecelle, mad. 359- 360; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 315.

<sup>76</sup> Karaman, *Mukayeseli*, II, 134.

<sup>77</sup> Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 316.



Aldanan müşteri misli bulunan meblin bir kısmında tasarrufta bulunsa veya onu istihlak etse ve bundan sonra aşırı aldatıldığına muttali olsa, hıyar-ı gabn ve tağriri sakit olamaz. Meblin elinde kalanını aynen ve telef olanın mislini satıcıya iade ederek semenin tamamını istirdad eder. Kiyemi olan mebi'in bazısında tasarruf veya istihlak söz konusu olduktan sonra müşteri aldandığına muttali olmuşsa mebi', elbise gibi parçalanmasında zarar söz konusu olmadığı müddetçe müşteri baki olanı reddedebilir<sup>78</sup>.

2- Miktarda hatanın bulunması halinde gabnın akde tesir eder. Bu görüşe göre tağrir bulunmadığı halde aşırı aldatma mevzubahis ise bu durum akde tesir eder. Malikler ve zahirler bu görüşü benimser<sup>79</sup>.

Miktarda hata, bazan hakiki kast ve düşüncenin yanlış bir şekilde beyan edilmesi sonucu olmayıp, miktar üzerinde yanlış bir fikir ve zan sebebiyle kasıt ve iradenin yanlış beyanı sonucu doğabilir. Bunu da akitle bağlı olmama imkânını veren hata olarak kabul etmek gerekir. Mesela, bir kimse anbarında bulunan fasülyelerini 5 ton zannederek toptan satması, bilahare fasülyelerin 10 ton olduğunun anlaşılması halinde, bu şahıs düşündüğü miktardan önemli şekilde fazla bir miktarı taahhüt ettiği cihetle miktarda yanılmış olmaktadır.

Basit hesap yanlışlıkları yani, toplama, çıkarma ve çarpma gibi işlemlerde yapılan hatalar akdın sıhhatini ihlal etmez. Tarafların iradelerine uygun olmayan bu nevi hatalar, uyumsuzluk nedeni olmadığından yani akdın bağlayıcı olmasına engel teşkil etmediğinden fesih sebebi olmaz. Binaenaleyh hesap yanlışlıklarını taraflar kendi iradelerine uygun olarak düzeltebilirler<sup>80</sup>. Mesela satıcı metresi 1 milyon liradan 20 metre tül perdelik satmış, toplamında 20 milyon yazacağı yerde yanlış hesaplamadan dolayı 15 milyon lira yazmışsa veya satın alınan bir malın 375 milyon liralık satış bedeli aylık 75 milyon lira

<sup>78</sup> Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 316.

<sup>79</sup> Senhürî, *a.g.e.*, II, 133 Geniş bilgi için bkz. *a.g.e.*, II, 137-141; Karaman, *Mukayeseli*, II, 134- 136; Anahatlarıyla, III, 66-67; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali B. Ahmed B. Sa'id, el, Muhalla, Mısır, 1969, IX, 452-453.

<sup>80</sup> bkz. Borçlar Kanunu 24. maddesinin son fıkrası.

olarak ödenecekken, taksit hesaplaması yanlışlıkla 95 milyon lira olarak yapılmışsa burada açık bir hata mevcuttur. Ancak bu durum sözleşmenin iptaline neden olmaz sadece tashihi olunmakla iktifa olunur<sup>81</sup>.

Bu konuda önemle üzerinde durulması gereken husus, adı hesap yanlışlıklarının hesaplama hataları ile karıştırılmasıdır. Hesaplama hatasında taraflardan biri her hangi bir adı hesap, bir toplama veya çıkartma hatası yapmamıştır. Fakat bizzat hesaba katılması gereken kalemlerden birini veya bir kaçını hesaba almıştır<sup>82</sup>.

### E-Kanunda Hata

Kanunda hatanın manası, akit yapanların akit yaparken hükmü bilmemesidir. İslâm hukukunda prensip olarak kanunu ve şer'î hükmü bilmemek özür sayılamaz. Bununla birlikte İslâm hukukçularının dinin hükmünün bilinmemesini özür kabul ettikleri hallerde vardır. Bunun akitler dışında çok misalleri vardır<sup>83</sup>. Ceza hukukunda bilmemek ve hata, daha geniş tatbikat sahası bulmuştur. Bunun sebebi " cezaların şüpheler bulunduğu takdirde düşürülmesi " prensibidir. Mesela, İslâm dininin hükümlerini bilmesede dahi, suç işleyene o suçun cezası verilir<sup>84</sup>.

### IV-HATANIN HÜKÜMLERİ

Hukuki muamelelerin muteber sayılabilmesi, kanunun belirlediği şartlara veya şer'an belirlenmiş rükün ve şartlara uygun olmasına bağlıdır. Türk hukukuna göre belirlenen şartlardan bir veya bir kaçına uyulmadığında, meydana gelen sakatlığın derecesine göre, mutlak butlan (kesin hükümsüz olması) veya nisbi butlan (hükümsüzlüğün askıda olması) söz

<sup>81</sup> Gönenç, *a.g.e.*, I, 99; Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 130, 138; Oğuzman-Öz, *a.g.e.*, s. 80.

<sup>82</sup> Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 130

<sup>83</sup> Zerka, *a.g.e.*, I, 439; Mahmasâni, *a.g.e.*, I, 419-420; Bu mevzu için bkz. İbn Nüceym, *a.g.e.*, s. 161; Senhûri, *a.g.e.*, II, 143-146; Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, trc. Abdulkadir Şener, Ankara, 1979, s. 299; Mecelle, madde, 72.

<sup>84</sup> Karaman Mukayeseli İslâm Hukuku, II, 138-139

konusu olur<sup>85</sup>. Bununla birlikte klasik teoriye göre akdın hükümsüzlüğü, özellikle yokluk-mutlak butlan ayırımında ittifak olmamakla birlikte, yokluk, mutlak butlan ve nisbi butlan olmak üzere üç kısma ayrılır<sup>86</sup>. Ancak bu üç kısımdan biri olan "yokluktan", borçlar hukukunda bahsedilip bahsedilmeyeceği tartışma konusu olmuş ve yoklukla, mutlak butlanının hukuki varlığa sahip olmama bakımından birlikte mütalâa edilmesi gerektiği kanaati genel kabul görmüştür<sup>87</sup>.

İslâm hukukçuları, akdın hükümsüzlüğü için batıl ve fasid terimlerini kullanmaktadırlar. Akdin rükün ve in'ikad şartlarındaki eksiklik hukuki işlemin butlanını, sadece vasıflardaki eksiklik ise fesadını gerektirir. Bu iki terimin ibadetlerde aynı anlama geldikleri konusunda fukahâ arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Buna mukabil akdın şartlarını bir bütün olarak ele alan ve genelde eş değerde kabul eden cumhur fukahaya göre batıl ve fasid terimleri<sup>88</sup> muamelatta da aynı anlamda kullanılmaktadır<sup>89</sup>. Hanefi fukahası ise, muamelatta batıl ile fasid terimlerinin farklı anlamlarda kullanıldığı şeklindeki görüşleri ile<sup>90</sup> ikili hükümsüzlük taksimini kabul

<sup>85</sup> Tekinay, Selahattin Sulhi, *Borçlar Hukuku*, İstanbul, 1979, 344.

<sup>86</sup> Geçersizlik (hükümsüzlük) teorileri, klasik teori ve modern teori olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. (Eren, *a.g.e.*, I, 355, 124. dipnot.)

<sup>87</sup> Tekinay, *a.g.e.*, s. 345. Kenan Tunçomağ, mutlak butlan ve nisbi butlan terimlerini hiç kullanmamanın daha doğru olduğunu kanaatindedir. (*Borçlar Hukuku Dersleri, (Genel Hükümler)*, İstanbul, 1965, I, 117.)

<sup>88</sup> Geniş bilgi için bkz. Karaman, *Mukayeseli*, II, 267; şa'ban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlmünün Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, 1990, s. 234; 290-294.

<sup>89</sup> Hanefilere göre "butlan, hukuki muamelelerin rükünlerinden veya bu rükünleri ayakta tutan temel hususlardan birindeki eksiklik yüzünden şari'in emrine aykırı bulunmasıdır. Fesad ise, Rükünler ve bu rükünleri ayakta tutan temel hususlar bakımından şari'in emrine uygun olmakla birlikte bu unsurların dışında kalan şartlardan birinde şari'in emrine aykırı bulunmasıdır." (şa'ban, *a.g.e.*, s. 234)

<sup>90</sup> "Hukuki muamelenin şari'in emrine aykırılığı ister rükünlerde bir eksiklik tarzında olsun, ister şartlarda bir eksiklik olsun bu fiil geçersizdir. Kendisine hiç bir hukuki sonuç bağlanamaz" (şa'ban, *a.g.e.*, s. 234.) Cumhur alimler batıl ile fasid terimlerini birbirinin müradifi olarak kullanmalarına rağmen şafiiler, zaman zaman bir çok meselede bu prensibe aykırı olarak batıl-fasid ayırımı yapmamışlardır. (Apaydın, *Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, s. 100.)

etmişlerdir<sup>91</sup>.

Kısaca bu konuda şu tesbiti yapmak mümkündür. Batıl akit anlayışı her iki hukukta da mevcuttur. Fasid akit ise yalnız İslâm hukukunda mevcut olup, batı hukuku fasid akit mefhumunu tanımamaktadır. Her ne kadar hanefî doktrininde ortaya atılıp geliştirilen fesad teorisi Türk hukukundaki nisbi butlana benzemekteyse de gerek amaç ve gerekse muhteva bakımından aralarında önemli farklılıklar vardır<sup>92</sup>.

İslâm hukukuna göre iradeyi sakatlayan sebeplerden "hata"nın vuku bulması halinde akit ya batıl veya fasid olarak kabul edilmektedir. Buna mukabil Türk hukukunda, hata ve diğer irade kusurları aynı zeminde toplanmış ve akdın iptal edilebilir olması şeklinde tek müeyyideye bağlanmıştır. Türk hukukunun uyguladığı hata sebebiyle iptal edilebilme müeyyidesini, İslâm hukukunun "lazım olmayan akitler" bahsi içerisinde mütalâa etmek mümkündür. Ancak burada şuna işaret etmek gerekir ki, İslâm hukukundaki bağlayıcı olmayan (gayr-i lazim) akitler, yalnızca Türk hukukundaki rıza bozukluklarını değil, aynı zamanda bunların dışında kalan bir takım tasarruf ve fiileri de içine almaktadır<sup>93</sup>.

Akitlerin bağlayıcı olmaması, tabiatı ve yapısı icabı olabileceği gibi bazı akitlerde muhayyerlikler bulunduğu için de olabilir. Bu da gösteriyor ki, akitde tarafları bağlamayan sebeplerden biri de, daha önce bahsi geçen muhayyerliklerdir.

Özel hukuk doktrininde kabul edilen geçersizlik türlerinden batıl akit, hukuken yok hükmünde olduğundan, fesihle ortadan kaldırılmasına gerek yoktur. Çünkü mevcut olmayan akit bir netice doğurmaz. Taraflar, verdiklerini yani satıcı malı, alıcı da semeni geri isteyebilirler. Satıcı, batıl akit sonucunda müşteriye teslim ettiği mebli geri alamıyorsa dava

<sup>91</sup> Şaban, *a.g.e.*, s. 234; Bardakoğlu, Ali, "Butlân", *T.D.V.İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, VI, 477; Apaydın, *Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, s. 99-100.

<sup>92</sup> Apaydın, *Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, s. 142.

<sup>93</sup> Karaman, *Mukayeseli H*, 283-310.

açmak durumundadır. Nitekim bazan butlanın tesbiti için bir tesbit davasına ihtiyaç duyulabilir<sup>94</sup>.

Batıl akdin feshi, karşı tarafın rızasına ve mahkeme kararına bağlı değildir. Herkes tarafından butlan ileri sürülebilir. Her ne kadar butlanı ileri süren kimsenin iptal davası açmasına teorik olarak gerek yoksa da, mahkeme tarafından da re'sen göz önünde bulundurulabilir. Bazı hallerde bilhassa butlan sebebinin bir karışıklık nedeniyle tartışılabilir olması veya akdin icrasının tamamlanması gibi durumlarda ise, mahkemeden butlanın tesbiti istenebilir. Bu durumda hakimın kararı, akdin iptali değil, butlanın tesbit ve takriri mahiyetinde olacaktır<sup>95</sup>.

Batıl bir satış akdinde müşteri malı teslim alır ve mala kasıtlı olarak zarar verirse tazmin sorumluluğu müşteriye ait olacağından misli mallarda misli ile, kıyemi mallarda değeri ile tazmin etmesi gerekir. Kasıt, kusur ve ihmâl olmaksızın meydana gelecek zararlardan ise alıcı sorumlu değildir. Çünkü şeklen mevcut bulunan bir akid neticesinde sahibinin izni ile kabzedildiğinden satın alınan mal, alıcının elinde emanet hükümlerine tabidir<sup>96</sup>.

"Batıl bir akde dayanarak bir malı satın alanın bunu satış vb. geçerli bir hukuki işlemle elden çıkarması halinde de durum aynıdır. İlk satıcı malını geri alma hakkına sahiptir. Yalnız burada Malikiler, Hanefiler'in fasid akitlerde benimsedikleri hükme temayül gösterir ve ilk satıcının sattığını geri alma değil müşterisinden tazminat isteme hakkının bulunduğunu kabul ederler."<sup>97</sup>

Şer'i bir yasağı çiğnemek suretiyle vucuda gelen ve hukuki bir netice meydana gelirmeyen fasid bir akit, icazetle geçerlilik

<sup>94</sup> Zerka, a.g.e., II, 674-675; Apaydın, *Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, s. 113.

<sup>95</sup> Zerka, a.g.e., II, 674; Karaman, *Mukayeseli*, II, 262-263; Bardakoğlu, "Butlân", VI, 478; Apaydın, *Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, s. 113-114.

<sup>96</sup> Kâsânî, a.g.e., V, 300; Zerka, a.g.e., II, 671; Bardakoğlu, "Butlân", VI, 477; bkz. Mecelle, mad. 370.

<sup>97</sup> Bardakoğlu, "Butlân", VI, 477.

kazanmaz. Fesih hakkına sahip bulunan taraflar, bu akde dayanarak birbirlerini ifaya zorlayamazlar. Bunlardan her biri, fasid akdi feshetmekle yükümlü olduklarından tek başına akdi feshedebilir. Bu hususta karşı tarafın rızasına veya mahkeme kararına gerek yoktur. Hatta Ebu Yusuf'a göre feshin karşı tarafın bilgisi dahilinde olması şart değildir. Taraflar, akdi feshetmemekte ısrar ederlerse, karşı tarafın rızası olmaksızın hakim, vaki talep üzerine, hatta hiç bir talep olmaksızın re'sen bu akdi iptal edebilir<sup>98</sup>.

Fasid akdin akabinde kabz vukubulmuş ve fesad da bedelden kaynaklanmakta ise teslim ve tesellümden sonra da fesih hakkı bakidir. Akit, tek taraflı olarak feshedilebilir. Fesad, bedelden değil de fasid bir şartdan kaynaklanıyorsa Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre akdi fesih hakkı her iki tarafa, İmam Muhammed'e göre şartı ileri süren kişiye aittir. Ancak herhangi bir yolla fesadın giderilme imkanı varsa feshe gidilmeksizin sebep ortadan kaldırılır ve akit sahihe dönüştürülebilir. şayet fesad bizzat bedele raci ise bu durumda fesad akdin bünyesinde yer tutmuş olacağından taraflar anlaşsa bile akdin sahih hale çevrilmesi mümkün değildir<sup>99</sup>.

Fasid bir akitle bir malı satın alan kimse, bunu sahih bir akitle başkasına satmış olursa fesih hakkı ortadan kalkar. İlk satıcı bu malı geri alamaz, ancak kıymet veya mislini istirdad edebilir<sup>100</sup>.

Türk hukukuna göre iradeyi sakatlayan sebeplerden biri olan "hata"nın, özellikle konumuzu ilgilendirmesi itibariyle "esas hata"nın vuku bulması halinde akit, hataya düşen taraf bakımından bağlayıcı olmadığından, esaslı hataya düşen taraf sözleşme ile ilzam olunamaz, yani yapmış olduğu akde bağlı kalmak mecburiyetinde değildir<sup>101</sup>. Akdi fesheden şahıs, feshi

<sup>98</sup> Merginânî, *a.g.e.* III. 51; Kâsânî, *a.g.e.*, V, 300; Apaydın, H. Yunus, "Fesad", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, XI, 420.

<sup>99</sup> Kâsânî, *a.g.e.*, V, 300; İbnü'l-Hümmam, *a.g.e.*, VI, 97; Karaman, *Mukayeseli*, II, 268-270; Apaydın, *Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, s. 137-138.

<sup>100</sup> Karaman, *a.g.e.*, II, 271.

<sup>101</sup> Feyzioğlu, *a.g.e.*, s. 139; bkz. Borçlar Kanunu, mad. 23.

müteakip, karşı tarafa ödemede bulunmuşsa yaptığı ödemelerin iadesini talep edebilir.

Acaba hataya düşen taraf, dilediği zaman akdi iptal edebilme hakkını kullanabilecek midir? Bu soruya net bir cevap vermek gerekirse Medeni Kanun'un temel prensiplerinden biri olan dürüstlük kuralı, hataya düşen tarafın dilediğinde iptal hakkını kullanabilmesine imkan tanımamaktadır. Çünkü insanların, hakların kullanılmasında ve borçların ifasında dürüstlük kurallarına uyma yükümlülükleri vardır. Mesela, hataya düştüğünü iddia eden taraf zarara maruz kalmadığı halde hatasına istinat etmesi hüsnüniyetle kabili telif olamaz<sup>102</sup>. Nitekim BK. 25. maddesine göre "hataya düşen olan taraf hüsnüniyet kaidelerine muhalif bir şekilde ona istinat edemez. Bilhassa diğer taraf akdin icrasına hazır olduğunu beyan ettiği takdirde, bu akit onun hakkında lüzum ifade eder."

Bu maddeye göre " akdin hataya düşeni bağlamıyacağı kuralı iki yönden sınırlandırılmaktadır. Birinci sınır " hataya düşen tarafın, bu hatasına iyiniyete aykırı biçimde dayanamaması" dır. Örneğin, bir kimse akitle bağlı olmadığını, sırf karşı tarafa zarar verme gayesiyle beyan edemeyeceği gibi, hata kendi lehine bir sonuç doğurduğu halde de akitle bağlı olmadığını söyleyemez. Çünkü her iki halde de iyiniyet kuralı ve hakkaniyet düşünceleri bu şekildeki bir iddiayı benimsemez, desteklemez<sup>103</sup>.

İkinci sınır, "hata edenin yapmayı kastedtiği akdi diğer tarafın icraya hazır olduğunu beyan etmesi " halidir. Bu takdirde hataya düşen taraf artık akitle bağlı olur. Örneğin, A, 5 milyon liraya satın almak istediği bir şeyi hataen 15 milyon liraya satın aldığını beyan etmiş olsa, fakat sonradan bu esaslı hatasını ileri sürerek akitle bağlı olmadığını karşı tarafa bildirirse, eğer karşı taraf hatayı düzeltmeye hazır olduğunu ve malı 5 milyon liraya satmayı kabul ettiğini beyan ederse artık akit A'yı bağlar. "<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Gönenç, *ag.e.*, I, 103; Fezyoğlu, *ag.e.*, s. 141; Eren, *ag.e.*, I, 418.

<sup>103</sup> Fezyoğlu, *ag.e.*, s. 141-142.

<sup>104</sup> Fezyoğlu, *ag.e.*, s. 142.

İslâm hukukuna göre butlan zaman aşımına uğramaz, batıl akit ve işlemler zaman aşımı ile sıhhat kazanmazlar<sup>105</sup>. Türk hukukunda ise akdin esaslı hataya düşen tarafı bağlamaması süre ile sınırlı tutulmuştur. Hata eden kimse, hatasını öğrendiği andan itibaren bir yıl içerisinde akde sarıh bir şekilde veya hataya düşen kimse borcunu ifa etmek vb. şekillerde ya da bu zaman zarfında akdi hükümsüz kılma konusunda beyanda bulunmayarak zımnen muvafakat vermiş olursa, yani hataya düşen taraf irade fesadına rağmen mukaveleyi muhafaza etme hususunda iradesini sarıh olarak veya zımnen açıklarsa akit muteber hale gelir ve her iki taraf için bağlayıcı hale gelir. Bu itibarla bir kimse diğerine hata ile bir senet vermiş olup hatasını anladıktan sonra bir sene içerisinde bunun hükümsüzlüğünü beyan etmemiş ise bu senetle yapılan icra takibatında senedin hataya müsteniden verildiği iddiasında bulunamaz<sup>106</sup>.

Sözleşmenin feshi irade beyanı ile yapılır ve akit hükümsüz hale gelir. Bunun için mahkeme kararına gerek yoktur. İrade fesadı sebebiyle süresi içinde feshedilen sözleşme, yapıldığı tarihten itibaren ortadan kalkar. Bu beyandan geri dönüş mümkün olamaz. Taraflar, bilahare akdin devamı hususunda mutabakata varırlarsa esas akit muteber hale gelmeyip yeni bir akit yapılmış olur<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Bardakoğlu, "Butlan", VI, 478.

<sup>106</sup> Esener, *a.g.e.*, s. 138-139; Fızyioğlu, *a.g.e.*, s. 140; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 69-70; Oğuzman-Öz, *a.g.e.*, s. 87; bkz. Borçlar Kanunu mad. 31.

<sup>107</sup> Esener, *a.g.e.*, s. 139; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 68;



## SONUÇ

Bir hukuksal işlemin meydana gelebilmesi için sadece irade ve bu iradenin açıklanması yeterli değildir. İrade ile bunun açıklanması arasında uyum olmalıdır. Ancak irade ile beyan arasında zaman zaman uyumsuzluklar da olabilir. İstenmeden meydana gelen uyumsuzluklardan biri de "hata"dır.

Meydana gelen hatalardan esası olanları hukuksal işlemi geçersiz kılar. Bu durumda Türk hukukuna göre iradesi bozulan yani hata eden tarafın akdin iptalini isteme hakkı vardır. İslâm hukukuna göre ise hatanın vuku bulması halinde akid batıl veya fasid olur. Batıl olan akidler hiç bir hukuki sonuç doğurmazlar. Taraflar karşılıklı olarak verdiklerini geri alırlar. Şayet mal müşteri tarafından teslim alınmış ancak zayı olmuşsa tazmin sorumluluğu kendisine aittir. Müşteri, satıcının izniyle malı kabzettikten sonra, kasıt bulunmadan zayı ederse, mal müşterinin yanında emanet olduğundan zarardan sorumlu tutulmaz.

Fasid olan akidler, malın kabzedilmesi halinde hüküm ifade eder. Müşteri ona malik olur. Şayet mal müşterinin elinde zayı olursa tazmini gerekir. Bu durumda mal misliyattan ise misli, kıymiyattan ise kıymeti satıcıya verilir.

Fasid akidlerde, fesadın ortadan kaldırılması mümkünse, sebepler ortadan kaldırılarak akid sahih hale dönüştürülebilir. Bununla birlikte akdin fasid olması halinde taraflardan her birinin akdi feshetme selahiyeti vardır. Ancak, mal müşterinin elinde zayı olursa veya satım, hibe gibi bir suretle elden çıkarılırsa fesih hakkı ortadan kalkar.

## P. WILHELM SCHMIDT (1868-1954) ÜZERİNE BİYOGRAFİK BİR DENEME

Doç. Dr. Ali Rafet ÖZKAN\*

Dinler Tarihi sahasında olduğu kadar Sosyoloji, Entnoloji ve Filoloji sahaslarında da dünya çapında büyük bir öneme sahip olan Pater Wilhelm Schmidt hakkında Türkiye'de şimdiye kadar pek fazla bir şey yazılmadığı gibi, onun biyografisi üzerine de malumat verilmemiştir. Sadece merhum hacamız Prof. Dr. Hikmet Tanyu Bey'in "İslamlıktan Önceki Türklerde Tek Tanrı İnancı" isimli kitabının ikinci baskısına ilaveler kısmında kısaca P. Wilhelm Schmidt tanıtılmakta ve onun önemli çalışmalarından bir kaçına yer verilmektedir<sup>1</sup>. Ayrıca Prof. Dr. Mehmet Aydın Bey'in Mircea Eliade'dan tercüme ettiği "Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu" isimli kitapta da özellikle P. W. Schmidt'in bilimsel kişiliği ve çalışmalarının değeri üzerinde durulmaktadır<sup>2</sup>. Prof. Dr. Annemarie Schimmel'in "Dinler Tarihine Giriş" isimli kitabında ise P. W. Schmidt hakkında sadece bir cümlelik tanıtım bilgisi bulunmaktadır<sup>3</sup>. Bunların dışında Sadettin Buluç tarafından W. Schmidt'in baş yapıtı olan "Ursprung der Gottesidee" isimli kitabının 9. ciltininin 21-39. sayfaları arasındaki "Tukuelerin Dini" isimli kısım tercüme edilerek Türkçeye kazandırılmış<sup>4</sup>.

Buna mukabil Batı'da ise Etnoloji sahasında bir çağır açan P. Wilhelm Schmidt hakkında çok sayıda bilimsel çalışmanın yanısıra, anma yazıları, dergi ve gazetelerde bilimsel ve genel karakterli yazıların yazıldığına şahit olunmaktadır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Başkanı.

<sup>1</sup> Bkz. Tanyu, Hikmet; İslamlıktan Önceki Türklerde Tek Tanrı İnancı, Boğaziçi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1986, s. 210-212.

<sup>2</sup> Bkz. Eliade, Mircea; Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, çev. Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 15,21-22,25-26.

<sup>3</sup> Bkz. Schimmel, Annemarie; Dinler Tarihine Giriş, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1955, s. 186.

<sup>4</sup> Bkz. Schmidt, P. W.; Tukuelerin Dini, Çeviren Sadettin Buluç, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi cilt XIV'den ayrı basım, İ.Ü.F. Basımevi, İstanbul 1966.

Gusinde, M. : "Wilhelm Schmidt S.V.D. 1868-1954", *American Anthropologist (Manasha, Wisc.)* 56, 1954, pp. 868-870.

Korpers, W. : "Professor Pater Wilhelm Schmidt. Eine Würdigung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes", *Mitteil. Antrop. Ges. Wien*, 83, 1954, pp. 87-96.

\_\_\_\_\_ : "Wilhelm Schmidt. Österr. Akademie der Wiss., Almanach für Jahr 19543, (Wien 1955), pp. 346-370.

\_\_\_\_\_ : "Professor Pater Wilhelm Schmidt. Eine Würdigung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes", *Zeitschrift für Ethnologie*, 79, 1954, pp. 243-253.

Schebasta, P. : "Pater Wilhelm Schmidt, S.V.D. 1868-1954", *Man (London)* 54, 1954, no. 128, p. 89.

Beckmann, J. : "Mission und Ethnologie. Zum Tode von P. Wilhelm Schmidt S.V.D. (1868-1954)", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, (Bekenried)*, 10 1954, pp. 293-296.

Bornemann, F. : "Nekrolog-Nécrologie. Wilhelm Schmidt 1868-1954", *Bulletin der schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie (Zürich)* 30 1953/54, p. 13 f.

\_\_\_\_\_ : "P. Wilhelm Schmidtsbedeutung für die Theologie", *Schweizerische Kirchenzeitung, (Luzern)* 122, 1954, pp. 337-339.

Haekel, J. : "Der Grosse Pionier der Völkerkunde. Abschied von Wilhelm Schmidt", *Die Österreichische Furche (Wien)*, 8 Mai 1954.

Henninger, J. : "Das Erbe P. Wilhelm Schmidts", *Die Österreichische Furche (Wien)*, 20 Februar 1954.

Mohr, R. : "P. Wilhelm Schmidt S.V.D." *Theologisches Revue (Münster)*, 50, 1954, sp. 65-67.

Batı'da gazete ve dergilerde yazılan çok sayıdaki makaleler arasında en önemlilerinin W. Oehl ve W. Koppers tarafından kaleme alınanların olduğu görülmektedir<sup>5</sup>. Takibeden daha sonraki yıllarda ise yine P. W. Schmidt hakkında biyografik ve övgü tarzında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Bornemann, Fritz; "Verzeichnis der Schriften von P. W. Schmidt S.V.D. (1868-1954)", *Anthropos*, XXXIX (1954), pp. 385-432.

Baumann, Hermann; "P. Wilhelm Schmidt und das Mutterrecht", *Anthropos*, LIII (1958), 212-228.

Henninger, Joseph; "P. Wilhelm Schmidt (1868-1954). Eine Biografische Skizze", *Anthropos*, LI (1956), pp. 19-60<sup>6</sup>.

P. W. Schmidt hakkında yapılan çalışmaların bu kısa tanıtımından sonra, elimizdeki kaynakların ışığında onu tanımayacağız.

### **Memleketi ve Ailesi**

Wilhelm Schmidt 16.02.1868 tarihinde Almanya'nın Westfalya Eyaleti sınırları içinde bulunan Dortmund şehrinin Hörde kasabasında Katolik bir işçi ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir<sup>7</sup>. Köyden Hörde kasabasına göçmüş olan 47

---

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bkz. Oehl, W. : "P. Wilhelm Schmidt S.V.D., Ein Führer der modernen Sprachwissenschaft und Völkerkunde", *Frankfurter Zeitgenosse* Broschüren 40, 1921 pp. 97-122; Koppers, W.; "Das Lebenswerk Wilhelm Schmidt", *Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft (Wien)*, 1928, pp. 118-141.

<sup>6</sup> P. W. Schmidt hakkında yazılan bu ve diğer çalışmalar hakkında bkz. Waardenburg, Jacques; *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, Mouton 1974, s. 251-252.

<sup>7</sup> Bkz. Mühlmann, W. E.; "Schmidt, Wilhelm", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*.

yaşındaki fabrika işçisi Heinrich Schmidt, 24 yaşındaki Anna Maria Mörs ile 18.11.1866 yılında evlenmiştir. Bu çiftin ilk çocuğu olarak Wilhelm 16 Şubat 1868 yılında doğmuştur. Babası Henrich'in 1870 yılında ölmesi üzerine dul kalan annesi Anna Maria, makinist Heinrich Stöwer isimli şahısla evlenmiştir<sup>8</sup>.

Ömrü boyunca annesine sadık kaldığı bildirilen Wilhelm Schmidt'in zahiren annesine çok benzediği bildirilmektedir. O, 172.5 cm boyunda, koyu kahverengi saçlı, mavi gözlü, oval çeneli, uzun çehreli biri olarak tasvir edilmektedir. Akıllı, enerjik, dindar ve iyi bir anne olduğu vurgulanan annesi Anna Maria ise 1918 yılında Hagen'de ölmüştür<sup>9</sup>.

### Steyl'deki Tahsil Hayatı (1883-1892)

W. Schmidt 15 yaşına geldiğinde, kısa bir süre önce kurulmuş olan Hollanda'nın Steyl şehrindeki bir misyon okuluna başlamıştır. Rahiplik eğitimi aldığı bu okul, onun dokuz yıl boyunca ikinci evi olmuştur<sup>10</sup>. Daha sonra onun tahsil göndüğü Steyl'deki bu okuldan "Tanrı Kelamı'nın Uluslararası Misyon Topluluğu" (S.V.D.=Societas Verbi Divini) doğmuştur. Bu okul üç bölümü içermektedir. 4-5 yılda bitirilebilen altı sınıflı lise, tabiat bilimlerinin, eski ve yeni dillerin ve felsefelerin okutulduğu 4 sömestrillik yüksek okul ve 8 sömestrillik İlahiyat Okulu bu okulun üç bölümünü teşkil etmektedir. İlk yıllarda bu okulun üç bölümünün de bütün hocaları rahiplerdir. Daha sonraları ise Steyl'de dokuz sınıflı bir lise daha kurulmuştur<sup>11</sup>.

---

Dritte völlig neu bearbeitete Auflage, Hans Frhr. V. Campenhausen- Erich Dinkler..., J.C.B. Mohr Bd. VI, Tübingen 1961, V / s. 1459.

<sup>8</sup> Henninger, Joseph; P. Wilhelm Schmidt S.V.D. 1868-1954. Eine Biographische Skizze, Sonderabdruck aus Anthropos 51, Paulusdruckerei, Freiburg 1956, s. 6.

<sup>9</sup>Bkz. Henninger, s. 6.

<sup>10</sup> Bkz. Gustine, M.; "Schmidt- Wilhelm", Lexikon für Theologie und Kirche, zweite völlig neu bearbeitete Auflage, Herausgeben von Josef Höfer-Karl Rahner, Bd.X, Verlag Herder, Freiburg 1964, XI / s. 435.

<sup>11</sup> Bkz. Henninger, s. 7.

W. Schmidt 6 Nisan 1883 yılında Steyl'e gelmeden önce özel Latince dersleri aldığı için, okula üçüncü sınıftan başlatılmıştır. O, 1886 güzünde lise öğrenimini tamamlayarak, 1886-1888 yılları arasında da iki yıllık yüksek okulu tahsil etmiştir. Bu zaman zarfında sağlık problemi nedeniyle öğrenimine bir müddet ara verse de, kendi sınıfına tekrar intibak edebilmiştir. W. Schmidt 1888 yılında ilahiyat eğitimine başlamıştır. Bitirme sınavlarını bir piskopos komisyonu nezdinde 12 Ağustos 1892 tarihinde vermiş olmasına rağmen, bu tarihten çok daha evvel rahip taktisi olmuştur. İnsani, felsefi ve teolojik tahsilini dokuz yılda tamamlamış olan W. Schmidt, 1892 yılında rahiplik görevine resmen başlamıştır<sup>12</sup>.

### Berlin'deki Tahsili

24 yaşında rahipliğe başlayan W. Schmidt, evvela Neisse yakınlarındaki Helligkreuz'da yeni kurulmuş olan Misyon Evi'nde birinci ve ikinci sınıflara Latince, Fransızca, Coğrafya, Dünya Tarihi, İncil Tarihi gibi dersler vermiştir. Bir yıl sonra bağlı bulunduğu kurum tarafından, Berlin Üniversitesi'nde 2 sömestlilik eğitim görmesi direktifi alan W. Schmidt, 1893 güzünden 1895 Martına kadar Felsefe Fakültesi'nde özellikle Şarkiyat Enstitüsü'nde 3 sömestri eğitim görmüştür. Bu süre zarfında farklı sahalardaki diğer konferanslara(derslere) katılma imkanı bulmuş ve şahsî alakalarını da geliştirmiştir<sup>13</sup>.

W. Schmidt'in Berlin Üniversitesi'nde üç sömestrilik sürede aldığı dersler şunlardır: *Profesör Hartmann'dan Yeni Arapça (3 sömestri)*, *Suriye'nin Modern Tarihi ve Coğrafyası (1 sömestri)*; *okulman Amin Maarbes'den Yeni Arapça, Pratik Alıştırmalar (3 sömestri)*, *Profesör Schrader'den Kelt Dinleri (2 sömestri)*, *Asurca ve Etiyopyaca (1 sömestri)*; *Profesör Dietertci'den Kur'an ve Arapça Grameri, İhvan'un-Safa (1 sömestri)*; *Dr. Abel'den Suriye Grameri dersleri almıştır. Ayrıca bir sömestri de Günümüz Felsefe Akımları, XIX. yüzyılın Devlet*

<sup>12</sup> Henninger, s. 7-8.

<sup>13</sup> Bkz. Mühlmann, RGG, V/s.1459; Gusinde LTK, IX/ S. 435.

*Teorileri, Lehçe Literatür Tarihi, Deneysel Akustik ve Fizyolojinin Temelleri gibi dersler de almıştır*<sup>14</sup>.

### **St. Gabriel'deki Öğretim Faaliyetleri**

3 sömestrilik Berlin Üniversitesi eğitiminden sonra P. W. Schmidt Viyana yakınlarındaki Mödling'de bulunan "Misyoner Papaz Okulu"na Profesör olarak atanmıştır<sup>15</sup>.

St. Gabriel o zamanlar Mısyon Topluluğu'nun yüksek tahsil yapılan yegane okuludur. W. Schmidt ömrünün yarısı olan 43 yılını burada geçirmiştir. Kendisini Okyanusya halklarının ve Güneydoğu Asya'nın dil proplemleriyle meşguliyete adanmıştır. 1906 yılında ise "Anthropos" isimli dergiyi kurmuş ve onun editörü, yazarı, organizatörü ve tabiat halklarının din, dil ve kültürlerinin kaşifi olarak faaliyet yürütmüştür. Buraradan da Etnoloji ve Dinler Tarihi'ne ulaşmıştır<sup>16</sup>. P. W. Schmidt'in kendisi de Dinler Tarihi'nin XIX. yüzyıl boyunca gelişme kaydettiğini, özellikle de XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha fazla ilerleme gösterdiğini, ancak yine de istenilen seviyeye ulaşamadığını söylemektedir. Ona göre Dinler Tarihi gerçek yolunu XX. yüzyılda bulmuştur<sup>17</sup>.

W. Schmidt'in şahsî bilimsel alakaları, kısa sürede papaz okulunun ders planını değiştirmişti. 1900 yılında "Genel Filoloji" mecburî bir branş olarak ders programına girerken 1912'de ise "Etnoloji" ve "Dinler Tarihi" de programa ilave edilmişti. Böylece bir yıl filoloji, iki yıl Etnoloji ve Dinler Tarihi verilmek üzere nihai kural oluşmuştu. W. Schmidt'in kendisi 1912/13 ve 1913/14 öğretim yılında yaz sömestrisinde, 1925/26 kış sömestrisinde ve 1928/29 öğretim yılında bütün sömestri boyunca Etnoloji okutmaya devam etti. 1925/26, 1928/29, 1929/30, 1930/31 öğretim yılında ve 1934 yaz

<sup>14</sup> Henninger, s. 9.

<sup>15</sup> Bkz. Gusinde, LTK, IX / s. 435.

<sup>16</sup> Mühlmann, RGG, V / s. 1459.

<sup>17</sup> Schmidt, P. Wilhelm; Handbueh der Vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden den Religion, Münster 1930, s.3.

sömestrisinde dokuz sömestri boyunca "Din Bilimleri" dersini okuttu<sup>18</sup>.

P. W. Schmidt'in St. Gabriel'de geçirdiği ilk on yılın önemi yeterince takdir edilememiştir. Ancak o, bu kısa süre zarfında yan branşlar hocalığından ünlü ve saygın bir bilim adamı olmayı başarmıştır<sup>19</sup>.

### **Bilimsel Faaliyetlerinin Başlaması**

P. W. Schmidt'in ilk meşhur bilimsel çalışma denemesi; kendi el yazısıyla yazdığı 74 sayfadan oluşan yayınlanmamış "Die Ursprache der synoptischen Evangelien" (Sinopkit İncillerin Menşei) isimli eseridir<sup>20</sup>. Bu el yazması denemesinden sonra onun linguistik(filolojik) problemlere karşı dikkate değer bir ilgisi uyanmıştır. S.V.D. (Societas Verbi Divini) tarafından Yeni Guana'da bir misyonerlik görevi üstlenmesiyle onun bu alakası canlılık kazanmıştır. Misyonerlerle bağlantısı W. Schmidt'e geniş bir filolojik çalışma imkanı vermiştir. Yeni Guana'dan hareketle o, kısa sürede araştırmalarını bütün okyanusa varıncaya kadar ve 1901 yılından itibaren buna ilaveten Güneydoğu Asya kıtasına kadar genişletmiştir. Böylece o, genel tarz sorunlarla (koloni politikası, göçmen halkların problemleri ve genel fonetik bilgisi) bağlantı kurmuştur<sup>21</sup>.

W. Schmidt, karşılaştırmalı dil çalışmaları hakkında hiç bir eğitim almamıştır. Onun Berlin'deki tahsili tamamen farklı hedefe sahip olmakla birlikte o, Viyanalı meşhur Hatimolog Prof. Dr. Leo Reinisch'den özel dersler almış ve onunla sık sık bu konuda görüşmüştür<sup>22</sup>. O, bu heyecanla otodidaktik olarak

<sup>18</sup> Henninger, s. 11.

<sup>19</sup> Bkz. Henninger, s. 11.

<sup>20</sup> Bkz. Bornemann, Fritz; "P. W. Schmidts Aufsätze und Vorträge", Anthropos 49, 1954, pp. 663-668.

<sup>21</sup> W. Schmidt'in filolojik faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Burgmann, A.; "Wilhelm Schmidt als Linguistik", Anthropos 49, 1954, pp. 628-641.

<sup>22</sup> Bkz. Burgmann, a.g.m. s.629.



kendisine tamamen yabancı olan sahada çalışmaya başlamış<sup>23</sup> ve bu alanda pek çok önemli eser ortaya koymuştur. Bunların bir kısmı Bulletin'de yayınlanmıştır<sup>24</sup>. Onun bu sahada ortaya koyduğu en önemli eseri 1926 yılında neşredilen "Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde" (Yeryüzündeki Dil Çevreleri ve Dil Aileleri) dir<sup>25</sup>.

St. Gabriel'deki faaliyetinin başlamasından sonra P. Schmidt, Viyana'nın bilimsel çevreleriyle canlı bir bağlantı kurmuştur. O, "Antropoloji Cemiyeti"nin müdavimi olmuş ve onların kütüphanelerinde çalışmıştır. 1899 yılından itibaren bu cemiyetin konferanslarına iştirak etmiş ve onların kendi organlarından yayınlar yapmıştır. Ayrıca bilim adamlarının "Kraliyet Akademisi"ndeki fikir yazılarını ve oturum haberlerinin 1899 yılından itibaren büyük bir adedini ve kendi sahasındaki en önemli çalışmaları toplamıştır<sup>26</sup>. Bu muhtelif teşvikler altında filolojinin yanısıra onun ilgisi daha güçlü ve büyük ölçüde Etnoloji'ye kaymıştır. Bunun akabinde o, 1906 yılında "Anthropos" isimli derginin neşrini başlatmıştır<sup>27</sup>.

W. Schmidt'in Etnoloji sahasına ilgi duymasında en önemli rolü oynayan şahıslardan biri hiç şüphesiz Hindolog Prof. Dr. Leopold von Schröder'dir. W. Schmidt, ondan ilkelerde yüce varlık hakkında "Antropolojik Cemiyet"de 1902 yılında dersler almıştır. Bunun yanısıra Andrew Lang'ın onun bu sahaya ilgisinin uyanmasında etkili olmuştur. 1908 yılından itibaren F. Graebner ve B. Ankermann'dan "Etnoloji'nin Kültür Tarih Metodu"nu öğrenmiştir<sup>28</sup>.

W. Schmidt'in 1906 yılından önce Sistemik Etnoloji sahasında çalışmalarının mevcut olmadığı görülmektedir. O,

<sup>23</sup> Geniş bilgi için bkz. Schmidt, P. W.; "Historische Tatsachlichkeiten des Zustandenkommens meines 'Der Ursprung der Gottesidee' ", Anthropos 23, 1928, pp. 471.

<sup>24</sup> P. W. Schmidt'in bütün çalışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Waardenburg, s. 252-258.

<sup>25</sup> Bkz. Mühlmann, RGG, V / s. 1459.

<sup>26</sup> Henninger, s. 16.

<sup>27</sup> Bkz. Waardenburg, s. 252.

<sup>28</sup> Bkz. Henninger, s. 18.

1908 yılından itibaren Avustralya Kıtası'nın yanındaki Okyanusya'da halkların sosyolojik ve Dinler Tarihi problemlerine karşı güçlü bir ilgi duyarken, 1912 yılından itibaren o bu dikkatini Amerika halklarına çevirmiştir. O zamanlar onu en fazla Pigme'lerin problemleri meşgul etmiştir. Böylece o yeni bir bölüm olan Pigme araştırmalarına başlamıştır<sup>29</sup>. Onun bu sahadaki en önemli eseri ise 1910'da yayınladığı "Die Stellung der Pygmaeenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen"dir<sup>30</sup> (İnsanın Gelişim Tarihinde Pigme Halklarının Yeri). W. Schmidt'in Pigmeler ve Avustralyalılar hakkındaki aralıksız çalışmaları; hayatı boyunca en önemli eseri olan ve dünya çapında şöhrete kavuşan "Der Ursprung der Gottesidee" (Tanrı Fikrinin Menşei) isimli kitabının meydana gelmesine sebep olmuştur<sup>31</sup>. Toplam 12 ciltten oluşan bu muhteşem eserin ilk cildi 1912 yılında, sonuncusu olan 12 cildi ise ölümünden bir yıl sonra talebeleri tarafından 1955 yılında neşredilmiştir<sup>32</sup>. P. W. Schmidt'in bir diğer önemli eseri 1926 yılında neşrettiği "Zwei Mythen Kalifornischer Indianer" (Kalifornialı Kızılderililerin İki Miti) adlı kitabıdır. O, bu kitabına genel bir girişle başlamakta ve burada XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren "Dinlerin Menşei" hakkında ortaya atılan fikirler ve bunların savunucularının kritiğini yapmaktadır. Sonra da ilk olarak Kato-Kızılderililer'in yaratılış mitini, ikinci olarak da Kuzey-Wintun Kızılderilileri'nin ölümün menşei hakkındaki mitlelerini incelemektedir<sup>33</sup>.

P. W. Schmidt'in yukarıda bahsedilen 12 ciltlik "Tanrı Fikrinin Menşei" isimli hacimli eserinin hûlasasından 1930 yılında neşrettiği "Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte" (Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin El Kitabı)

<sup>29</sup> Bornemann, "P.W. Schmidt als Entnologe", *Anthropos* 52, 1957, heft 1-2.

<sup>30</sup> Bkz. Mühlmann, RGG, V / s. 1459.

<sup>31</sup> Bkz. Eliade, M.; *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 25-26.

<sup>32</sup> Bkz. Gusinde, LTK, XI / s. 1460.

<sup>33</sup> Bkz. Schmidt, P. W.; *Zwei Mythen Kalifornischer Indianer. Über die Entstehung der Welt und über den Ursprung des Todes*, Düsseldorf Druck und Verlag von L. Schwamm, Köln 1926.

isimli kitabı doğmuştur<sup>34</sup>. O, bu eserinde çok açık bir Apolojetik eğilim göstermektedir. Çünkü o bu kitabının ilk bölümünde Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin kavramı, sahası ve alanı üzerinde durmakta ve Dinler arasında karşılaştırma yapılırken tarafsız kalınmayacağını, karşılaştırmadan maksadın, kişinin ait olduğu dininin üstün ve güzel taraflarını ortaya koyması olduğunu, objektif olmanın ise bu durumu engelleyeceğini savunmaktadır. Yani o, kişinin eğer Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nde objektif olursa, kendi dinini istenildiği gibi ortaya koyamayacağından dinleyicilerin veya talebelerin zihinlerinin bulanacağını iddia etmektedir<sup>35</sup>. P. W. Schmidt'in bir din adamı olmasının yanısıra misyoner de oluşu, kanımızca onu bu fikre ulaştırmaktadır. Yukarıda onun Steyl'deki Misyoner Papaz Okulu'nda okuduğundan bahsetmiştik. Yine o, pek çok misyonerlik faaliyetinde de bulunmuştur. Bunlardan bir de, 1898 yılının ilkbaharında Filistin'in Hayfa kentindeki bir aile pansiyonunda müdürlük görevinin yanında misyonerlik görevi de icra etmiş olmasıdır<sup>36</sup>.

I. Dünya Savaşı'nın başlaması, o zamanki bütün bilimsel alakaları geri plana itmiştir. Savaş sırasında kendini Avusturya'nın fakir ve madur ailelerine yardım toplamaya adanmış kaydedilen W. Schmidt, bilimsel alakalarından da hiç bir zaman vazgeçmemiştir. O, savaşın tahrip ettiği enternasyonal bilimsel alakaları, gücünün yettiği nisbette yeniden canlandırmaya çalışmıştır. 1922 yılında Hollanda'nın Tilburg şehrinde haftalık din etnolojisi konferansları tertip etmiştir. Sonra bu toplantıları 1925 yılında Mailand ve 1929 yılında Luxenburg şehirlerindeki tertiplendiği konferanslar takip etmiştir. Bu arada o, "St. Gabriel-Mödling'in Misyoner okulunda dil bilim ve halk bilim Profesörü" olarak enternasyonal bir üne kavuşmuştur. Yine o, 1921 yılında Viyana Üniversitesi'nde özel profesör olmuştur. 1924 yılında

<sup>34</sup> Bkz. Mühlmann, RGG, V / s. 1460.

<sup>35</sup> Krş. Schmidt, P. W.,; Handbuch der Vergleichende Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religions. Theorien und Tatsachen, Münster 1930, s. 3-5.

<sup>36</sup> Bkz. Henninger, s. 11.

ordinaryüs olmuş ve üniversitedeki özel profesörlük görevine 1938 yılına kadar devam etmiştir<sup>37</sup>.

W. Schmidt, bilimsel faaliyetlerinin yanısıra din adamlığı görevinden de uzak kalmamıştır. O, 1924'de Roma'daki Vatikan misyon tanziminin bilimsel bölümünün yönetiminde görevlendirilmiştir. W. Schmidt 1926-27 yılında "Papalık Lateran-Müzesi"ni kurmuş ve onun ilk müdürü olmuştur<sup>38</sup>. Onun akademisyenlik, organizatörlük, rahiplik, hayır havariliği ve sosyal yardımcılık gibi çok çeşitli faaliyetlerine rağmen, şahsî bilimsel çalışmaları için nasıl vakit bulduğu sorgulanmış ve onun başarılarının arkasında gençlik enerjisi ve doyumsuz araştırma ruhunun olduğu sonucuna varılmıştır. Dünya savaşından on yıl sonra ilk büyük sistematik eseri olan "Völker und Kulturen"i (Halklar ve Kültürler) meydana getiren W. Schmidt, bu eseri genişleterek 1924 yılında neşretmiştir<sup>39</sup>. Yine o, bir etnolojik ve filolojik sentez denemesi olan "Yeryüzünün Dil Çevreleri ve Dil Aileleri" isimli eserini de savaş sonrası yıllarda (1926) meydana getirmiştir<sup>40</sup>. O, şartların olumsuzluğuna rağmen, bütün gayretleri sayesinde asrımızın en büyük dilcilerinden ve etnologlarından biri olma şansını elde etmiştir<sup>41</sup>.

### **Anthropos Enstitüsü'nü Kuruşu**

W. Schmidt'in bilimsel teşebbüsleri, hiç şüphesiz kendi özel gayret ve çabalarıyla alakalıdır. Ancak onun icraatlarının uzun müddet ve şumullü olmasının geri planında ise "Societas Verbi Divini"nin (İlahî Kelam Tohluluğu) destek ve yardımları yatmaktadır. "İlahî Kelam Topluluğu"nun desteği olmasaydı, genel kanaate göre W. Schmidt bu kadar başarılı olamayacaktı. Bu topluluğun kurucusu ve ölümüne kadar (1909) da başkanı

<sup>37</sup> Henninger, s. 19-20.

<sup>38</sup> Bkz. Mühlmann, RGG, V / 1459.

<sup>39</sup> Bkz. Bornemann, F.: "p. W. Schmidt als Ethnologe" Anthropos 52, 1957, heft 1-2.

<sup>40</sup> P. W. Schmidt'in savaş sonrası eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Burgmann, a.g.m, s. 652-657.

<sup>41</sup> Bkz. Eliade, s. 25.

olan P. Arnold Janssen'in onun çalışmalarına karşı özel ilgisi olmuştur. W. Schmidt de büyük hamisine şükranlık nişanesi olarak "Tanrı Fikrinin Menşei" isimli kitabının ilk cildini ona ithaf etmiştir. Aynı şekilde onun onlarca yıl boyunca devam eden çalışmaları S.V.D.'li W. Schmidt'in öğrencileri ve yardımcıları (özellikle M. Gusinde ve P. Schebesta) sadece keşif seyahatlerinde ona önemli yeni malzeme temin etmekle kalmamışlar, bilakis mütemadiyen ona St. Gabriel'deki derslerinde yardımcı olmuş ve teknik konularda onun yükünü hafifletmişlerdir<sup>42</sup>.

1913 yılından itibaren kendisini etnolojik saha araştırmalarına adayan P. W. Korpers, kısa sürede geniş teknik redaksiyon işini üstlenmiş ve sonra 1923'den itibaren mesul naşir olmuştur. O, 1931'de redaksiyon işini P. G. Höltker'e tevdi etmiştir. Lateran Müzesi'nin bu yardımcılarından pek çoğu W. Schmidt'e faydalı olmuş ve ve kıymetli etnologlarla birlikte çalışmışlardır. Aynı şekilde P. W. Schmidt'in kendini kendi vazifesine vakfetmesi esnasında "Anthropos" için bibliyografik çalışmalar, diğerleri tarafından üstlenmiştir. Böylece 20 yılı aşkın bir sürede önceden planlanmayan, aksine W. Schmidt'in iş arkadaşlarının kendiliğinden, onun etrafında toplanmalarından bir grub doğmuştur. Bu grub, 1932'de "Anthropos Enstitüsü"nü teşkilatlanmasını Möndling'de gerçekleştirmişlerdir<sup>43</sup>.

Bu enstitünün vazifesi; W. Schmidt'in faaliyetlerinin yanında, özellikle de araştırmaların ve yayınların geliştirilmesini gerçekleştirmektir. "Anthropos Enstitüsü"nü resmen kurulmuş olması; Viyana Üniversitesi'ndeki Etnoloji Enstitüsü'ne güç vermiştir. Yeni kurulan bu enstitünün ilk müdürü tabiatıyla kurucusu P. W. Schmidt olurken, ilk müdür yardımcısı P. W. Korpers olmuştur. Kuruluşu takibeden on yılda enstitünün üyeleri çoğalmıştır. Bu enstitünün üyeleri; Avrupa, Asya, Kuzey ve Güney Amerika Üniversitelerinde öğretim

<sup>42</sup> Von Heine-Geldern, R.; "Pionere der Völkerkunde", Die Österreichische Furche, 6. Jahrgang, Nr. 43, 21 Oktober 1950.

<sup>43</sup> Bkz. Schmidt, "Die Einrichtung des Anthropos-Institut", Anthropos 27, 1932, pp. 275-277; Ayrıca bkz. Mühlmann, RGG, V/s. 1459.

faaliyetini üstlenmiş ve araştırma keşif seyahatleri konumundan zamanla uzun süreli (4-5 yıllık) yerleşik araştırma faaliyetine girişmişlerdir<sup>44</sup>.

Anthropos Enstitüsü'nün kurucusu olan P. W. Schmidt'in Roma'da bulunduğu sıralarda 13 Mart 1938'de tutuklandığı, Papa XI. Pius'un devreye girmesiyle Mussolini tarafından tekrar serbest bırakıldığı ve bu sıralarda bilimsel çalışmalarında bir yavaşlama olduğu kaydedilmektedir. 23 Nisan 1938'de Eğitim faaliyetini başka yerlere götürme müzadesini alan W. Schmidt, bu enstitüyü Avusturya'dan İsviçre'nin Freiburg şehrine taşımıştır. O, 1939-1948 yılları arasında Freiburg Üniversitesi'nde halk ve dil bilim profesörü olarak çalışmıştır<sup>45</sup>.

P. W. Schmidt, Freiburg Üniversitesi'nde on yıl resmî, üç yılda ücretli profesör olmak üzere 1939-1951 yılları arasında 13 yıl profesör olarak çalışmıştır. Bu süre zarfında onun üniversitede verdiği derslerden bazıları şunlardır:

*İnsanlık Tarihi ve Etnoloji, İnsanlık Toplumunun Başlangıcı (Aile ve Devlet), Yeryüzünün Halkları ve Dinlerine Bakış, Etnolojinin Kültür Tarih Problemine Giriş, İlkelerin Psikolojisi, Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Giriş, İnsani Tarımın Başlangıcı, Afrika ve Amerika'nın Etnolojik-Filolojik Problemlerine Giriş, En Eski İnsan Sınıflarının Etiği, Kurbanın Başlangıcı ve Gelişimi, İlkelerin Ev ve Giysileri, En Eski Dinlerde Dua, İkel Kültürlerin İnsani Topluluk Başlangıcı, Orta ve Batı Avrupa'nın Ev Biçimleri, Dinin Menşeinin Realite ve Teorileri, İkel Halkların Müzik Sanatı ve Aletleri, Kültür Öncesi Dinler, Afrika'nın Etnolojik ve Filolojik Problemlerine Giriş, Eski Çin Din ve Felsefesinin Kültür Tarihi araştırmaları, Çin ve Japon Felsefe ve Dininin Kültür Tarih Araştırmaları, Afrika'nın Sudan Dinleri, Şarkın tarih ve Tarih Öncesindeki Halklar ve*

<sup>44</sup> Henninger, "Das Erbe P. Wilhelm Schmidt", Die Österreichische Furche, 10 Jahrgang, Nr. 19, 8 Mai 1954.

<sup>45</sup> Bkz. Mühlmann, RGG, V / S. 1459.

*Göçmenler, Halk Bilim İzahlarında Devletin Gelişimi, Çocuk Yetiştirme ve Ana Haklarının Başlangıcı*<sup>46</sup>.

P. W. Schmidt'in Freiburg Üniversitesi'nde çalıştığı bu süre zarfında, onun yönetimi altında otuz tane doktora çalışması yapılmış ve aralarında çok önemli olan pek çoğu da yayımlanmıştır<sup>47</sup>.

P. Wilhelm Schmidt, Freiburg Üniversitesi'nden ayrıldıktan sonra, tekrar Viyana Üniversitesine dönmüş ve bir ara da Avusturya'nın Salzburg Üniversitesi'nde profesör olarak ders vermiştir. O, geri kalan zamanlarında bilimsel çalışmalarını devam ettirmenin yanı sıra, İtalya, İspanya, Hollanda ve Almanya gibi ülkelerde düzenlenen bilimsel toplantılara da katılmıştır. Öldüğü ana kadar bilimsel çalışmalarla meşgul olduğu belirtilen<sup>48</sup> P. Schmidt, 86 yaşında 1954 yılında Freiburg'da ölmüştür. 13 Şubatla Freiburg'da onun için matem ayini düzenlenmiş ve 17 Şubat 1954'de, 43 yıl boyunca yaşadığı St. Gabriel Misyon Evi'nin mezarlığına gömülmüştür<sup>49</sup>.

Sonuç olarak özetlemek gerekirse, kendini bilime adanmış bir din adamı olan Pater Wilhelm Schmidt'in bütün hayatı boyunca yaptığı en önemli faaliyetleri arasında; Viyana Üniversitesi'nde etnoloji dersleri ve araştırmalarının yanı sıra Viyana'da 1910 yılında "Etnoloji Müzesi" açması, Roma'da 1927 yılında "Lateran Misyon-Etnoloji Müzesi" kurması, İsviçre'nin Freiburg Üniversitesi'nin Etnoloji Kürsüsü'nde profesörlük yapması ve Avusturya'nın Salzburg Üniversitesi'nde profesör olarak katkılarda bulunması ve hayat eserinin kalbi olan "Anthropos Dergisi" ve "Anthropos Enstitüsü"nü yer aldığını belirtmek gerekir. Özellikle onun neşrini başlattığı bu dergi ve kuruluşunu gerçekleştirdiği "Viyana Etnoloji Okulu" olarak da şöhret bulmuş olan bu enstitü, onun başlangıçtan beri

<sup>46</sup> J. Henninger, P. W. Schmidt'in 1939-51 yılları arasındaki Freiburg Üniversitesi'ndeki derslerinin (konferanslarının) sémestrelere göre geniş bir dökümünü vermektedir. Bkz. Henninger; P. W. Wilhelm Schmidt, s.29-31.

<sup>47</sup> Bkz. Henninger, s. 31.

<sup>48</sup> Bornemann, Anthropos 49, 1954, pp. 667.

<sup>49</sup> Bkz. Henninger, s. 34-38.

dünyadaki misyonerlerle sıkı bir iş birliği yapmasının karakteristik bir örneğini teşkil etmektedir. Çünkü P. W. Schmidt'in kendisi, bu faaliyetlerinin bütün gayesinin misyonerlere yardımcı olmak, onlara yol göstermek olduğunu itiraf etmektedir: "...Onlarca yıl boyunca *Anthropos* için ne yaptıysa, bizim misyonerleri muvaffak kılmak için, onların hazinelerini bilimsel pazara taşımak için yaptım ve bütün bunlar çok sayıda araştırmacıyla temas kurmam sayesinde olmuştur<sup>50</sup>", " Kendim tarafından kurulmuş eserlerimin hür genç güçlerin yönetimi altında ilerletildiğini görmek beni mutlu etmektedir<sup>51</sup>".

Bilimsel çalışmalarında dahi misyonerlik ruhundan kopmamış olan P. W. Schmidt'in, bu konuda misyonerlere büyük bir katkısının olduğu kesindir. Zira bunu kendisi açıkça ifade etmektedir. Günümüz Hıristiyan misyonerleri, "Inkultration" kavramı üzerinde durmaktadırlar. Bu kavram, günümüzdeki misyonerlerin ana konusudur. Bu, onların misyonerlikte ulaştıkları en son merhaleyi göstermektedir. Kanaatimizce Vatikan Bu "Inkultration" (Kültürleşme) kavramına P. W. Schmidt sayesinde ulaşmıştır. Bu kavram, misyonerlerin diyalog haricinde ulaştıkları son merhaledir. "Inkultration" kısaca; başka kültürlerin yapısına müdahale etmeksizin, Hıristiyanlığın o kültürlerin kendi özelliği içerisinde yeniden yorumlanması şeklinde açıklanabilir<sup>52</sup>. Bu, Hıristiyan misyonerlerince önemli bir gelişme olarak kabul edilmektedir. 1910 yılında "İlk Dünya Misyon Konferansı" düzenlenmiş ve bu konferansta öz kritikler yapılmıştır. Bu öz eleştirilerin ışığında 1948 yılında "Kilise'nin Ökümenik Konseyi" kurulmuştur. Bu konsey; o zamana kadar Hıristiyan misyonerlerin yaptıkları hatalar, kolonileşme eğilimleri, misyonerlik yaptıkları ülkelerdeki emperyalist tavırları, gittikleri ülkelerde Hıristiyanlığın yanında Batı Kültürü'nü de kabul ettirme

<sup>50</sup> Bibliographie, Nr. 625, p. XI.

<sup>51</sup> Schmidt; "An die Mitarbeiter und Leser des 'Anthropos' ", Beilage zu *Anthropos* 46, 1951, Heft 1-2.

<sup>52</sup> Bkz. Müller, K.; "Mission", *Lexikon der Religionen* (Phaenomene Geschichte und Ideen), herausgeben von Hans Waldenfels, 2. Auflage, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1987, s. 427.



baskıları, Hıristiyanlaştırdıkları insanları batılılar gibi yaşamaya zorlamaları ve Hıristiyanlığı kabul etmeyenleri XVI. yüzyılda Orta ve Güney Amerika'daki çok sayıda Kızılderiliyi öldürmeleri ve toplu halk katliamı yapmaları gibi pek çok olumsuz tutumlarına yeniden bir çeki düzen verme görevini de üstlenmiştir<sup>53</sup>. Hıristiyanlığın yayılmasını güçleştiren misyonerlerin veya kiliselerin bu gibi olumsuzluklarını bertaraf etmek için günümüzde diyalogun yanı sıra birde "Inkultration"<sup>54</sup> kavramı ihdas edilmiştir. Bu kavramın muhtevasına göre, her kültür; İsa'nın mesajını kendi tecrübe ve sembol dünyası nisbetince kabul etme ve formüle etme güç ve kapasitesine sahiptir. Bu tamamen yeni bir teoloji kurma değildir, fakat İsa'nın mesajını anlama ve oranın tecrübe dünyasına entegre olmanın yeni bir yoludur<sup>54</sup>.

P. W. Schmidt, hayatı boyunca inancı uğruna hem din adamı ve hemde bilim adamı sıfatıyla mücadele ve faaliyetlerini sürdürmüş ve ortaya koyduğu pek çok eserle de, hem bilim dünyasına, hem de bağlı bulunduğu Katolik Mezhebi'ne büyük katkılar sağlamıştır. Onun kilisesine olan faydaları sadece kendi ömrüyle sınırlı kalmamış, bilakis ölümünden sonra da fikir, düşünce ve çalışmaları da kendi kilisesine ışık tutmaya devam etmiştir. Zira yukarda bahsi geçen "Kültürleşme" kavramının keşfedilmesinde de yine onun fikirlerinin payı büyüktür.

---

<sup>53</sup> Weber, Hartwig; Lexikon der Grundbegriffe in Christentum und Anderen Religionen, Hamburg 1992, s. 347-348.

<sup>54</sup> Bkz. Müller, K.; LR, s. 427.

## DESCARTES'İN AHLÂK ANLAYIŞI

Yrd.Doç.Dr. H. Ömer ÖZDEN\*

Descartes, felsefenin klasik problemlerinden biri olan ahlâk üzerine bağımsız bir eser yazmamış olmakla beraber, bu konuyu dostlarına göndermiş olduğu *Mektuplar*'da ızah etmiştir. Bunlardan ve diğer yazılarından anlaşılıyor ki, o ahlâka, önemli bir felsefe problemi olarak yer vermekte ve onu hem bilgi elde etmenin ilk basamağı, hem de sonucu olarak nitelemektedir.

Descartes, "*Felsefenin İlkeleri*"ni Latince'den Fransızca'ya çevirene gönderdiği mektupta, bayağı ve eksik bilgilerden başka bilgisi olmayan ve daha ileri derecede bilgi elde etme çabasına giren bir insanın "her şeyden önce kendine, hayatının işlerini düzenleyen bir ahlâk edinmesi"<sup>1</sup> gerektiğini belirtmektedir. Bu tutum, daha yüksek bilgiler elde etmenin ilk basamağını teşkil etmektedir. O halde Descartes'a göre yapılması gereken ilk iş, ahlâk sahibi olmak ve iyi yaşamaktır. Böylece Descartes, bilgi ile ahlâk arasında sıkı bir ilgi kurmaktadır.

Bunu yaptıktan sonra öğrenilmesi gereken bilgi konularından bahseden Descartes, herkes tarafından bilinen şu meşhur benzetmesini yapmaktadır:

"Böylece bütün felsefe bir ağaç gibidir: Kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dallar da öteki bütün ilimlerdir; onlar da belli başlı üç dalda toplanabilirler: Hekimlik, teknik ve ahlâk. Burada kastettiğim ahlâk, diğer ilimlerin tam bir bilgisini gerektiren ve bilgeliğin en son basamağını teşkil eden en yüksek ve en tam ahlâktır."<sup>2</sup>

Buna göre ahlâk, hem felsefe ağacının tohumu yani bilgiye giriş, hem de bu ağaçtan toplanacak meyva yani bilginin sonucudur.

\*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Başkanı.

<sup>1</sup> Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, terc. Mehmet Karasan, İstanbul, 1988, s. 16.

<sup>2</sup> *A.g.e.*, s. 17.

Bu ifadelere bakıldığında Descartes'ın iki tür ahlaktan sözettığı görülüyor. Bunlardan biri başlangıçta edinilmesi gereken ahlâk, diğeri de bütün bilgi dalları incelendikten sonra elde edilecek nihai ahlâk.

Descartes ileri derecede bilgiler elde etmek, işlerinde kararsız kalmamak ve bu sûretle de elden geldiğince bahtiyar yaşamak için öncelikle şu kuralları tespit ediyor:

1- "Tanrı'nın çocukluğumdan beri içinde yetişme lütuf ve inayet buyurduğu dine sağlamca bağlı kalarak memleketimin kanun ve adetlerine itaat etmek, başka her şeyde de kendimi, birlikte yaşayacağım kimselerin en akıllıları tarafından umumiyetle amel olunan en ölçülü ve aşırılıktan en uzak kanaatlere göre idare etmek".<sup>3</sup>

2- "Elimden geldiği kadar işlerimde karar ve sebat sahibi olmak ve en şüpheli kanaatleri bile, bir defa kabule karar verdikten sonra, pek emin ve şaşmaz kanaatlermiş gibi, daima sebatla takip etmek."<sup>4</sup>

3- "Daima talihten ziyade kendimi yermeye ve dünyanın düzeninden çok kendi arzularımı değiştirmeye ve umumiyetle düşüncelerimizden başka hiç bir şeyin tamamıyla elimizde olmadığına, dolayısıyla dışımızda olan şeyler hakkında elimizden geleni yaptıktan sonra, gücümüzün yetmediği bütün şeylerin, bizim için mutlak olarak imkansız olduğuna inanmaya çalışmak."<sup>5</sup>

4- "En sonra, bu ahlâka sonuç olarak, insanların bu hayatta yaptıkları türlü işleri, içlerinden en iyisini seçebilmek için, gözden geçirdim... yaptığım işte, yani bütün hayatımı aklımı işletmeye ve kabul ettiğim metodu güdereak gücümün yettiği kadar hakikatın bilgisinde ilerlemeye hasretmekte devam etmekten daha iyi bir şey yapamayacağıma inandım."<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, terc. Mehmet Karasan, İstanbul, 1986, s. 25; Eaton, Ralph M. *Descartes Selections*, New York U.S.A. s. 21.

<sup>4</sup> *Metod*, s. 27; *Descartes Selections*, s. 22.

<sup>5</sup> *Metod*, s. 28; *Descartes Selections*, s. 23.

<sup>6</sup> *Metod*, s. 29; *Descartes Selections*, s. 24.

Bu kuralların, Descartes tarafından özellikle metodunun başarılı bir şekilde işlemesi için konulmuş olan ve denenmesi gereken bir ilkeler manzumesi olduğu anlaşılıyor.

Bu düsturlardan birincisinde, içinde yaşadığı toplumun dinine ve geleneksel ahlâkına uyacağını taahhüt ediyor. Aynı kural içerisinde Aristo ahlâkının itidal prensibini hatırlatan bir ifade dikkati çekiyor. Descartes, metodik şüphenin en iyi uygulayıcılarından biridir. Şüphesi, şüphe edilmez kanaatlere ulaşıldığı anda vazgeçilen bir metod ve bilgi şüphesidir<sup>7</sup>. İkinci ilkede Descartes, bu hususa dikkat çekmektedir. Üçüncü ilkede, düşüncemizden başka hiçbir şeyin kendi elimizde olmadığını, dolayısıyla da yapılan işlerde elden gelen gayret gösterildikten sonra, gücümüzün yetmediği konularda teslimiyetçi bir tavır almak gerektiğini belirtmektedir. Bunun için de ben'den kaynaklanan, ben'in elinde olan arzuların değiştirilmesinin daha uygun olacağına işaret ediyor. Bu durum, Descartes'in hazlara önem veren bir tavır almadığını göstermektedir. Ayrıca hem birinci hem de dördüncü ilkede akla uygun hareket etmeye dikkat çekiliyor.

İnsan bu kurallara uyduğu takdirde iyi yaşamayı, gerektiği gibi felsefeyle uğraşabilmeyi, bu sûretle de gerçek mutluluğa ulaşmanın anahtarları olan bilgelige kavuşmayı sağlar. Çünkü Descartes'a göre "felsefesiz yaşamak, açmaya çalışmadan gözünü kapalı yaşamaktır."<sup>8</sup> Descartes, "Bir milletin fertleri ne kadar iyi felsefe yaparsa, o milletin de o kadar medeni ve incelmış olacağı"<sup>9</sup> kanaatinde. İnsanlar, hakikatler hakkında sahip oldukları bilgi oranında az veya çok bilgedirler.<sup>10</sup> Böylece Descartes, hem insanın hayatını anlamlı kılmak için felsefi bilgiye yönelmek gerektiğini ifade etmekte, hem de ahlâkın düzenlenmesi için bilgiye ve felsefeye ihtiyaç olduğunu belirterek daha önce de belirttiğimiz gibi ahlâk ile bilgi arasında sıkı bir ilgi kurmaya çalışmaktadır. "Ahlâkımızı düzenleme ve bu

<sup>7</sup> Bkz. Özden, H. Ömer, *İbn-i Sina Descartes-Metafizik Bir Karşılaştırma*, İstanbul, 1996, s. 148-149.

<sup>8</sup> *Felsefenin İlkeleri*, s. 7.

<sup>9</sup> *A.g.e.* s. 6.

<sup>10</sup> *A.g.e.* s. 7.

dünyada hayatımızı idare için felsefe öğrenmek, adımlarımıza öncülük için gözlerimizi kullanmaktan çok daha gereklidir."<sup>11</sup> O halde "varlığının başlıca bölümü ruh olan insanların temelli düşüncesi, ruhun gerçek gıdası olan bilgeliği aramak olmalıdır."<sup>12</sup> Bütün bu ifadeler gösteriyor ki felsefe, yani bilgece yaşama tarzı, insanın gerçek mutluluğa ulaşmasının anahtarı olma niteliğindedir. Çünkü bilgelik, hem insanın kendisini tanıması, hem de çevresini tanıyıp iletişim kurabilmesi bakımından önemlidir<sup>13</sup>. Buna göre bilgelik, ahlâk için zorunlu olan bir durumdur. Bunun bir bilgelik ahlâkı olduğu anlaşılıyor.

Descartes'ın bilgi ile ahlâk arasında kurduğu ilgi, Sokrates'in bilginin bir fazilet olduğu sözlerini hatıra getiriyor. Descartes da Sokrates gibi bir mutluluk ahlâkı kurmak istiyor ve buna ulaşmak için önce iyi yaşamayı ve bahtiyar olmayı bir basamak gibi kullanıyor. Sokrates de mutluluğun elde edilmesi için bilgiyi ve ardı sıra kendisiyle uyum içinde yaşamayı benimsemiyor muydu? Descartes'ın da ulaşmak istediği nokta mutluluktur, mutluluğu sağlayan bilgeliktir, bilgelige de felsefe ile ulaşılır.

İşte bu noktada Descartes, bahtiyarlıkla mutluluğu birbirinden ayırıyor. "Bahtla saadet arasında bir fark bulunmasaydı, ben buna Fransızca olarak bahtlı (heureusement) yaşamak derdim; baht ancak bizden dışarıda bulunan şeylere bağlıdır, kendi emeğiyle edinemedikleri bir nimete kavuşan kimselere, bilgeden çok bahtiyar denmesi de bundandır. Halbuki saadet (beatitude) tam bir ruh memnunluğu ile iç hoşnutluğundan ibarettir, bu ise talihin lütfuna en fazla mazhar olanlarda bulunmaz da, talihten yardım göremeyen bilgelerde bolca bulunur. Böylece mesut yaşamak, bence, ruhu memnun ve hoşnut yaşamaktan başka birşey değildir."<sup>14</sup>

<sup>11</sup> A.g.e. s. 7.

<sup>12</sup> A.g.e. s. 7.

<sup>13</sup> Hocaoglu, Durmuş, "Descartes Felsefesinde Bir Problem Alanı Olarak Ahlâk", Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Yıl 1, Sayı 4, Ankara, 1998, s. 94.

<sup>14</sup> Descartes, Prens Elisabeth'e 4 Ağustos, 1645 tarihli mektubu, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, terc. Mehmet Karasan, İstanbul, 1989, s. 28-29.

Buna göre baht, bir anlamda insanın alın yazısı olarak yahut talih olarak nitelenebilir. Bu, insanın elinde değildir. İnsan kendisinin tayin edemediği hususlardan dolayı sevinebilir veya üzülebilir. Ama bunlarla insan, mutluluğa ulaşamaz. Gerçek mutluluk ancak bilgelikle elde edilebilir. Bilge kişiler, talihin yardımından çok akıllarının yardımıyla iç huzurunu ve mutluluğu yakalamak isterler.

Descartes, mutlulukla baht arasında fark gözettiği gibi ruhlar arasında da fark olduğundan söz ediyor. O, mutluluğu elde etme konusunda iki tür ruh bulunduğunu belirterek bayağı ruhların boş yere talihten yardım beklediklerini, kendisinin de aralarında bulunduğu yüce ruhların ise, üstün saadete ulaşabilmek için kendi gayretlerini ortaya koymaları, felsefenin gösterdiği yollardan istifade etmeleri ve eskilerin verdiği bilgilere ilavelerde bulunmaları gerektiğini ifade etmektedir<sup>15</sup>.

Ona göre bayağı ruhlar, ihtiraslarının esiridirler. Talihin getirdiğine veya götürdüğüne göre bahtiyar veya bedbahtırlar. Yüce ruhlarınsa, muhakemeleri o derece kuvvetlidir ki, bayağı ruhlara denk, hatta onlardan daha fazla ihtirasları olmasına rağmen, akılları her zaman hakimdir, böylece ızdıraplar bile onların mutluluğa ulaşmasına yardım ederler<sup>16</sup>.

O halde Descartes'a göre mutluluğu meydana getiren, fazilet ve bilgelik gibi elimizde olan hususlar, bahtiyarlığı meydana getiren de elimizde bulunmayan, itibar, servet, sağlık, talih gibi hususlardır. Bununla birlikte varlığı insana bağlı olmayan durumlar kendisinde bulunduğu halde mutluluğa ulaşan insanlar da yok değildir. Mesela fakir, hasta ve sakat olduğu halde bilgelik ve fazilet sahibi olan bir insan, hasta olmayan ve servet sahibi olan bir insandan daha fazla memnurluk duyabilir, mutluluğu elde edebilir<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Descartes, Prens Elisabeth'e 21 Temmuz 1645 tarihli mektubu, s. 26.

<sup>16</sup> Descartes, P. Elisabeth'e 18 Mayıs 1645 tarihli mektubu, s. 16.

<sup>17</sup> P. Elisabeth'e 4 Ağustos 1645 tarihli mektubu, s. 29.

Descartes, *Metod Üzerine Konuşma* 'da insanı mutluluğa götüreceğine inandığı ilkelerini tecrübe ettikten sonra bunları denenmiş tecrübeler olarak bu kez *Mektuplar*'ında yeniden gündeme getiriyor ve "Bana öyle geliyor ki herkes *Metod Üzerine Konuşma* 'da söylediğim üç ahlâk kuralına ait olan üç şeye riayet ettiği takdirde, başka yerden bir şey beklemeksizin, kendini kendinden memnun kılabilir"<sup>18</sup> diyerek kesinleştirdiği ahlâk ilkelerini sıralıyor. Buna göre:

1- Her konuda "yapmak veya yapmamak ilkelerini bilmek için, her zaman elden geldiği kadar, düşünceyi kullanmaya çalışmak"<sup>19</sup>. Höfding'in ifadesiyle de "iyiyi ve doğruyu açık bir şekilde bilmek"<sup>20</sup>.

2- "Aklın öğütlediği her şeyi ihtiras veya iştihalara kapılmaksızın yerine getirmek için, sağlam ve sabit bir karar sahibi olmak". Fazilet'e ulaştıran da bu karar sağlamlığıdır<sup>21</sup>.

3- "Böylece elden geldiği kadar, akla göre hareket ederken, elde olmayan bütün nimetlere tamamiyle gücümüzün dışında şeyler gözüyle bakmak ve bu yolla, onları hiçbir zaman arzu etmemeye alışmak; zira memnun olmamıza engel olan biricik şey, arzu, esef veya pişmanlıktır"<sup>22</sup>.

İyiyi apaçık olarak bilmek, akli hakim kılıp aşırı isteklere dur demek ve elimizde olanla olmayanı bilerek, elimizde olan husularda kararlılıkla hareket etmek. İşte düşünceyi kullanmak bu olsa gerek. O halde Descartes, bilgede olduğu gibi, ahlâkta da apaçıklık ilkesini öne çıkarmakta ve mutluluğa buradan hareketle ulaşmayı istemektedir.

---

<sup>18</sup> Aynı mektup, s. 29. *Metod Üzerine Konuşma*'da dört ahlâk ilkesinden bahsetmesine rağmen, burada üç ilkedен söz ediyor. Ancak *Metod*'daki dördüncü ilke adeta üç ilkenin tecrübe edilmesi gerektiğine işaret eden bir karar niteliğindedir. Kesinleştirmiş olduğu ilkelerde kısmen değişiklikler yaptığı dikkatten kaçmamaktadır.

<sup>19</sup> Aynı mektup, s.30.

<sup>20</sup> Höfding, Harald, *A History of Modern Philosophy*, U.S.A., 1955, c. 1, s. 240.

<sup>21</sup> Descartes, aynı mektup, s. 30.

<sup>22</sup> Aynı mektup, s. 31.

M. Karasan'ın tesbitine göre Descartes, ahlâk konusunda felsefesini eksik bırakmıştır. Çünkü gerçek mutluluğa götürecek kuralların neler olduğunu açıklayacağına söz vermesine rağmen bunu yapmamış ve *Metod*'daki eğreti ahlâk kurallarını yeniden gündeme getirmiştir<sup>23</sup>. Bu tesbit ilk bakışta haklı gibi görünüyorsa da kanaatimizce Descartes, *Metod*'daki kuralları adeta denemiş, doğruluklarından emin olunca da bunları eğreti olmaktan çıkarmıştır. Üstelik Descartes, düşünceyi ve aklı burada daha fazla öne çıkarmaktadır.

Akla uygun hareket ederek kararlı olmak, fazileti hazırlamaktadır. Çünkü akla uygun hareket, iradenin ihtiraslara ve aşırı isteklere boyun eğmesine engel teşkil etmektedir. Böylece iradeyi kontrol altına alan akıl, fazileti düzenlemiş oluyor. Ona göre "Bu hayatta memnun olabilmemiz için yalnız fazilet kafidir. Fakat fazilet, akılla aydınlanmadığı zaman yanlış olabilir, yani iyi yapmak irade ve kararı, bizi iyi sandığımız kötü şeylere de götürebilir, bunun için faziletten gelen memnurluk, sağlam bir memnurluk değildir; sonra umumiyetle bu fazilet zevk, iştah ve ihtiraslara karşı konduğu için, onu işlemek pek güçtür, halbuki aklı doğru kullanma, iyinin doğru bir bilgisini vererek faziletin yanlış olmasına engel olduğu gibi, hatta faziletle meşru zevklerin arasını bularak, onları tatmamızı kolaylaştırdıktan başka, bize tabiatımızın hal ve şartını da öğreterek arzularımızı sınırlandırır. Böylece itiraf etmek lazımdır ki insanın en büyük saadeti, aklını doğru kullanmasına bağlıdır ve dolayısıyla bunu elde etmeye yarayan öğrenim, meşguliyetlerin en faydalısı olduğu gibi, şüphesiz en güzeli ve tatlısıdır da."<sup>24</sup> Zaten bilgelik de akılla aydınlanan ve iyiliğin bilgisinden kaynaklanan faziletlerle sahip olmaktır. Gücü yettiğinde aklını kullanan ve iyi olduğuna hükmettiği şeyi yapmak için güçlü bir iradeye sahip olan bir kimsenin, kendi tabiatının müsaadesi ölçüsünde bilgedir ve bunun için de doğru, cesur, ölçülü olduğu nisbette bütün faziletlerle sahiptir<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Karasan, Mehmet, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*'ın ikinci baskısına önsöz, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, s. XIV.

<sup>24</sup> Descartes, P. Elisabeth'e 4 Ağustos 1645 tarihli mektubu, s. 32.

<sup>25</sup> *F. İlkeleri*, s. 2.



Bütün bunlarla ulaşılabilecek nihai nokta ise üstün iyi ve saadettir. "Üstün İyi, hakikatın ilk nedenlerle bilinmesinden, yani felsefenin incelediği bilgelikten başka bir şey değildir"<sup>26</sup>. Descartes üstün iyi dediği şeyi, mektuplarından birinde de şöyle tanımlıyor: "Üstün İyi bütün işlerimizde hedef edinmemiz gereken şey olduğu gibi, ondan doğan ruh memnurluğuna da, bize üstün iyiyi arattıran cazibe olduğundan, haklı olarak gayemiz adını veriyoruz"<sup>27</sup>. İşte saadet veya mutluluk bu üstün iyiye sahip olmaktan doğan ruh memnurluğu ve hoşnutluğudur.

Descartes daha sonra yazdığı bir mektupta üstün iyi kavramına biraz daha açıklık getiriyor. Eğer iyilik, başka bir şeyle ilgisi olmaksızın kendiliğinde ele alınırsa, yaratılmışlardan her bakımdan ölçülmez derecede ve noksatsız olan Tanrı için *Üstün İyi* demek lazımdır. Fakat insanla ilgisine göre ele alındığında, kendisine sahip olmanın bizim için bir olgunluk sayıldığı şeyin iyi kabul edilmesi gerekir. Bu anlamda üstün iyiyi belirtebilmek için, sahip olduğumuz veya olabileceğimiz iyileri, bize göre iyi saymak gerekir. Bu suretle üstün iyi, iyi olanı bilmek, zihnimizin bütün kuvvetlerini bu bilmeye sarfetmek ve böylece bu iyiyi istemekten ibarettir. Bütün faziletler yalnız bundan ibarettir ve hayatın en büyük, en sağlam memnurluğu ve mutluluğu bundan doğar<sup>28</sup>.

Böylelikle Descartes, insanı mutluluğa götürenin ne olduğu konusunda antik felsefede birbirine zıt olan iki görüşü uzlaştırdığı kanaatindedir. Bunlardan biri üstün iyiyi fazilet veya namusta gören Zenon'un, diğeri de zevk veya şehvet adı verilen memnurlukta gören Epikuros'un kanaatidir. Bütün kötülükler, bilgisizlikten ve pişmanlıklar doğuran karasızlıktan geldiğine göre fazilet, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi iyi sandığımız şeyleri yapmakta gösterdiğimiz kararlılıktan ibarettir. Ancak bu sebat ve kararlılığın, bir inat sonucu değil yapmayı düşündüğümüz işi iyice incelemek ve ahlâken de yapabileceğimiz gücün dışında olmaması gerekir. Böylece,

<sup>26</sup> F. İlkeleri, s. 8.

<sup>27</sup> P. Elisabeth'e 18 Ağustos 1645 tarihli mektubu, s. 36-37.

<sup>28</sup> Kraliçe Christine'e 20 Kasım 1647 tarihli mektubu, s. 119-120.

yaptığımız kötü bile olsa, hiç değilse vazifemizi yaptığımızdan emin oluruz. Kaldı ki kötülük yapmayı düşündüğümüzde yaptığımız işin iyi veya kötü olduğunu bilmek istemediğimizde, faziletli bir iş yapmış olsak bile, faziletli bir adam gibi hareket etmiş sayılmayız. O halde övmeye değer biricik şey fazilettir. Diğer bütün iyiler, övmeye değil beğenilmeye değerdir. Fazilet bizim iyi olduğunu sandığımız şeyi karalılıkla istememizedir. Çünkü ancak irademize bağlı şeylere ceza veya mükafat verilir<sup>29</sup>. Fazilet de hür irade ile elde edildiğine göre onun da bir mükafatı olmalıdır. Faziletin mükafatı olan memnunluk yani mutluluk ise kararlılıkla faziletin yolunda gidilmedikçe elde edilemez. Sağlam bir memnunluk sahibi olmak için faziletin yolunda gitmek, yani en iyi olduğuna hükmettiğimiz herşeyi yapmak için kararlı bir şekilde istemek ve aklın bütün gücünü kullanmak lazımdır<sup>30</sup>.

Mutluluk ancak ruh memnunluğundan elde edilir. Şehvet ve zevk gibi vücuttan gelen memnunluklar da dahil, her türlü memnunluk ruhta yer alır. Ruhta yer almayan hiçbir memnunluk yoktur. Ruha bir memnunluk verebilen şey de, bir nimete sahip olduğu kanaatidir. Descartes'a göre insanda kendiliğinden bulunan tek şey, hür iradedir. Çünkü hür irade bizi bir bakıma Tanrı'ya benzer kılmakta ve ona bağlı olmaktan kurtarmaktadır\*. Dolayısıyla iradeyi iyi kullanmak, bütün iyilerin en büyüğüdür. Bu suretle en büyük memnunluklarımız da bu iradeyi iyi yönde kullanmaktan gelir. İradeyi iyi yönde kullanıp iyi davranışlarda bulunarak ulaşılan iç huzuru, diğer bütün zevklerden kıyaslanamayacak derecede sağlam, sürekli ve tatlı bir zevktir<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> K. Christine'e 20 Kasım 1647 tarihli mektubu, s. 120-121.

<sup>30</sup> P. Elisabeth'e 18 Ağustos 1645 tarihli mekt., s. 38-39.

\* Kendi varlığımızı düşününce irademizin bağımsızlığını tanımamak, Tanrı'nın sonsuz gücünü düşününce de herşeyin Ona bağlı olduğuna inanmamak elimizden gelmez. Tanrı'nın varlığına dair bilgimiz, bizi hür bir irademiz olmaktan menetmediği gibi, hür irademizin varlığına ait bilgimiz ve tecrübemiz de bizi Tanrı'nın varlığından şüpheye düşürmemelidir. (Ahlak Üzerine Mektuplar, s. 65.)

<sup>31</sup> K. Christine'e 20 Kasım 1647 tarihli mektubu, s. 121-122.

İradeyi aklın salt düşüncesine bağlamak suretiyle hem kötüden, hem de yanılmadan kurtulunabildiği gibi doğruya ve mutluluğa giden yola da ancak böyle ulaşılabilir. O halde Descartes'ın felsefesinde doğruya ya da iyiye de akli düşünce ile ulaşılıyor. Bu aynı zamanda cogito'nun ahlâk için de bir temel oluşturduğunu göstermek açısından önemlidir<sup>32</sup>.

Descartes'ın mutlulukla ilgili görüşlerini belirttikten sonra kötü üzerindeki düşüncelerine de kısaca göz atmak gerekiyor. Descartes, filozofların kötüyü gerçek bir şey olarak değil sadece bir mahrumluk<sup>33</sup> olarak vasıfladığını belirtiyor. Buna göre iyi tamlığı, kötü ise bir eksikliği ifade etmektedir<sup>34</sup>. Bazı filozofların kabul ettiği gibi Descartes da dünyada iyiliğin kötülükten çok olduğunu kabul ediyor. İyi ve kötünün tanımında da benzer yaklaşımlar gösteriyor. Bize bir kolaylık veya rahatlık veren herşeye iyi, zorluk veya rahatsızlık veren herşeye de kötü demek gerekir. İnsan, iradesine bağlı hususlarda iradesini iyi yönde kullanarak işleri hep iyiye çevirebilir. Ancak insanın elinde olmayan, kendisini aşan ve iradesine bağlı olmayan durumlar, bunun dışındadır<sup>35</sup>. Bununla birlikte akıllı bir insan herkesin kötü kabul ettiği olaylara, kendisine elverişli bir yönden bakabilir. Çünkü sağduyu hariç, dünyada mutlak manada iyi denilebilecek hiçbir şey bulunmadığına göre, sağduyuya sahip olunca da kendisinden fayda elde edilmeyecek hiçbir kötülük de yoktur<sup>36</sup>.

Her zaman iyi hüküm verebilmek için iki şey gereklidir. Biri hakikatın bilgisi, öteki de bu bilgiyi hatırlamak alışkanlığıdır<sup>37</sup>. Bu yüzden Prenses Elisabeth'e gönderdiği bir mektupta hayata hep iyi yönden bakma alışkanlığı kazanmasını öğütledikten sonra, kendisine annesinden miras

<sup>32</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1980, s. 275.

<sup>33</sup> P. Elisabeth'e 6 Ekim 1645 tarihli mektubu, s. 56.

<sup>34</sup> P. Elisabeth'e Ocak 1646 tarihli mektubu, s. 70.

<sup>35</sup> Aynı mektup, s. 69-70.

<sup>36</sup> P. Elisabeth'e Haziran 1645 tarihli mektubu, s. 23.

<sup>37</sup> P. Elisabeth'e 15 Eylül 1645 tarihli mektubu, s. 48.

kalan marazi yapısının verdiği rahatsızlıktan, hayatı iyi gösteren açıdan bakarak kurtulduğunu ifade etmektedir<sup>38</sup>.

Fert bazında mutluluğun sağlanmış olması Descartes için yeterli değildir. O, bu mutluluğun tamamlanabilmesi için toplumun da menfaatlerinin korunması gereğine işaret etmektedir. Ancak toplumun çıkarlarının ferdi çıkarlara tencihinde akılcı yol seçilmelidir. Toplumun faydasına olabilecek küçük bir iyilik için, gelecekte daha büyük iyilikleri olabilecek ender bir şahsiyetin kendisini tehlikeye atması doğru değildir<sup>39</sup>. Toplumun çıkarına ne derece ilgi gösterileceğine dair aklın bize verdiği emrin ölçüsünü tayin etmek güç olmakla birlikte ölçüyü, vicdanını memnun etmek şeklinde belirlemek mümkündür. İnsanın kendinden çok başkalarına iyilik etmesi, daha şerefli bir şey olduğuna göre, buna en çok meyleden ve fakat bundan en az bahsedenler yüksek ruhlardır; aşağı ruhlar ise kendilerine aşırı değer verirler. Bunlar üç damla su ile ağzına kadar dolan vazolara benzerler<sup>40</sup>.

Görülüyor ki Descartes, ahlak anlayışında rasyonalist bir çizgi takip etmektedir. Doğru ve iyi apaçıktır. Dolayısıyla insan, gücü dahilinde olanla, olmayanı bilir. Elinde olmayana ulaşmaya çalışmak, mutluluk yerine mutsuzluk getirir. Bundan dolayı insan, tutkularına kapılmadan, akıl ve düşüncenin kılavuzluğunda, sağlam bir kararlılıkla hareket ederek erdemini, dolayısıyla *Üstün İyiyi* ve mutluluğu elde edebilir.

<sup>38</sup> P. Elisabeth'e Mayıs-Haziran 1645 tarihli mektubu, s. 20-21.

<sup>39</sup> P. Elisabeth'e 1 Eylül 1645 tarihli mektubu, s. 49-50; Elisabeth'e Ocak 1646 tarihli mekt., s. 71.

<sup>40</sup> P. Elisabeth'e 6 Ekim 1645 tarihli mektubu, s. 62.

## GENETİK KOPYALAMA EKSENİNDE BİLİMSEL GELİŞMELERE AHLAKİ BİR YAKLAŞIM\*

Yrd. Doç Dr. İbrahim Hakkı AYDIN\*\*

Teknik ve uygarlık insanlığın bilme merakının bir ürünüdür. Günümüzde insanlık için teknoloji ve ahlak en popüler bilim dalları arasında yerlerini almışlardır. Bu bağlamda, “bilim niçin yapılır, niçin vardır?” soruları genel olarak; bilimler bize hayatı kolaylaştırır, surların çözülmesinde bize yardımcı olur, şekilde cevaplanabilir ve olumluluğu belirlenebilir.

İnsanlığın var olduğu günden beri zamanın her diliminde, bugün teknoloji diye tanımlanan, insanlığın bazı ihtiyaçlarını gidermekte kolaylıklar sağlayan sanayi dalları da bilimin ilerlemesine paralel olarak gelişmektedir. Özellikle son bir kaç yüzyılda yapılan bilimsel gelişmeler öylesine hızlı gelişmiş ve öylesine tahmin edilemeyecek seviyelere ulaştı ki, insan; İsabella Stengers’in ifadesiyle “*bilime hakim olup, gelişimini kontrol altına alabilecek miyiz, yoksa onun hükümü altına mı gireceğiz?*”<sup>1</sup> sorusunu sormaktan kendini alamıyor. Yapılan bilimsel çalışmalar, sadece çevreyi fiziki alanda etkilemeyle kalmıyor, aynı zamanda manevi hayatımızı, ahlakımızı, kültürümüzü de derinden etkilemektedir. Hemen şunu da belirtelim ki, burada tartışmaya çalıştığımız, asıl şey, bilimin kendisi değil, bilime ruh katacak, bilime yön verecek manevî değerlerin göz ardı edilip edilmemesi ve bunların sonuçlarıdır.

---

\*Bu çalışma 9-11 Haziran 1999 tarihleri arasında Kocaeli Üniversitesi Tıp Fakültesi tarafından düzenlenen I. Ulusal Tıbbi Etik Kongresinde bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Başkanı.

<sup>1</sup> I. Prigogine and Isabella Stengers , *Kaostan Düzene*, Türkçesi: Senai Demirci, İstanbul 1996, s. 63.

Bu noktada, bilimin ve teknolojinin gelişimiyle insanoğlunun, elde ettiği kolaylıklar yanında bir takım olumsuzluklarla da karşılaştığı bir gerçektir. Çevre kirliliği, ozon tabakasının delinmesi gibi zararların varlığından şüphe etmiyoruz. Çünkü teknolojinin fiziksel çevre üzerinde yaptığı etkiyi görüp ve anında yaşadığımız için, onun olumsuzluklarını fark etmek çok kolaydır. Ancak sosyal değerler alanında ki olumsuzlukları fark etmek o kadar kolay değildir. Yaşamakta olduğumuz çağın ve 21. yy.lın en büyük problemi, teknolojiyi mümkün olan en iyi şekilde kullanmak, ancak bunun yanında teknolojinin yıkıcı yanlarından sakınabilmektir. Biz, bilim ve teknolojinin teknik olumsuzluklarını değil, değerler alanına yansıyan ve hemen fark edilemeyen olumsuzlukları üzerinde durmaya çalışacağız. Günümüzde mevcut bilimsel ve ekonomik istekler, uzun bir dönemden beri değerler alanını hep ikinci planda bırakıp gölgelemektedir. Nitekim materyalist bir anlayışa meyleden insanlığın çoğunluğu her şeyin değerini, ekonomik isteklere göre ölçer hale gelmiştir. Bu anlayışla gelişen bilim ve teknoloji beraberinde ciddi bir eşitsizlik getirmiş, buna bağlı olarak da temelinde adalet ve fırsat eşitliği bulunmayan teknolojinin insanlığı mutlu etmek noktasında çıkmazları olması kaçınılmazdır. Son yıllarda değerler alanından yoksun olarak gelişen bilimin, dünyamızı yozlaştırdığı daha sık telaffuz edilir oldu<sup>2</sup>. Nitekim çoğunlukla bilim; genelde rahatlık ve zevk, olgularını tatmin için kullanılır hale geldi. Bu anlayışla gelişen bilim felsefesi de, çağımızın insanını sadece midesi ve zevki için çalışan, uğraş veren varlıklar haline getirdi. Bir atasözünde ifade edilen **“Yaşamak için ye, yemek için yaşama.”** sanki sözü ters dönmüş, **“Yaşamak için değil, yemek için yaşa.”** şeklini almış. İşte bu noktada, bilim ve teknolojinin insanlığa getirdiği bütün yeniliklere, ilerlemelere rağmen yapmış ve yapabileceği olumsuzluklardan dolayı bilim ve teknolojiyi üreten insan felsefesini sorgulamak durumundayız.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> A.g.c, s. 63

<sup>3</sup> O. Bakar, *Modern Teknolojinin Kullanımı*, Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı I, 15- 16 Mart 1996, İstanbul 1996, s. 141.

En önemlisi, sanayileşmiş ülkelerde yaşayan kimi insanlar nezdinde modern teknolojinin kullanımının ne anlama geldiğidir. Teknolojinin çağdaş felsefesinin temelinde yatan düşünce; “*Teknoloji, insanlığın bütün problemlerinin yegane çözümüdür.*” anlayışı ile gelişen bilim ve teknolojinin oluşumunda ilâhi inanışlara, manevi, kültürel ve ahlâki değerlere yeterince yer vermeyerek, her şeyi soyut bilim ve teknolojiden bekleyen bir anlayış üzerine kurulan toplumlar, teknolojinin ilerlemesiyle halledemeyecekleri hiç bir problemin olamayacağına inanır bir duruma gelmişlerdir. Ancak teknolojiye bu tarzdaki inanış yeni değildir. Biraz tarihe ve bilim felsefesine bakacak olursak, bu anlayış eski önselci ve tümden gelimli mantığın yerine, deneysel ve tümevarımlı bir mantık anlayışını koyan ve ideal devletin temelini bilgi düşüncesine oturtan Francis Bacon’a (1561-1626) kadar uzanır. Francis Bacon, Yeni Atlantis türünden bilime, teknolojiye dayanan bir devlet tanımlar, böylelikle de bir yeryüzü cennetinin kurulabileceğini ileri sürmüştür. Onun ada devleti bilim sayesinde yüksek bir sağlık ve ahlâk kültürü, sağlam bir doğruluk içinde olabilmektedir. Ayrıca böyle bir ideal ortamda bilim ve teknoloji sayesinde yaşlanmanın olmadığı, ölümün ulaşmadığı ya da çok nadir ulaşabileceği, hiç bir stresin olmayacağı hep mutluluk içinde hayat sürülebilecek toplum modelinin yaratılabileceğine inanıyordu. Yine Bacon’un temel görüşlerinden biri de, “*bilmek egemen olmaktır.*” düşüncesidir.<sup>4</sup> İşte günümüz insanının pek çoğu, yüzyıllar önce Bacon tarafından ortaya koyulan bu görüşün etkisi altındaymış gibi görünüyor. Ancak günümüz insanının, teknolojinin böyle bir toplum oluşturamayacağını anlaması için dahi olmasına gerek yok. Bu anlayışla hareket eden insanoglu dünyayı, onun tüm çeşitliliğini birtakım genel kanunların monoton işleyişine indirgiyor. Böylece her şeyi evrensel teorik plana göre idare ediyormuş gibi görünen her bilim, bir hükmetme aracı haline dönüşüyor. Bunun sonucunda da

<sup>4</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1980, IV. Basım, s. 215; Ayrıca bkz. Alışar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1992, s. 321- 22.

başlangıçta dünyaya yabancı olan insan, bir anda kontrolsüz bilim ile kendisini dünyanın efendisi olarak görmeye başlıyor.<sup>5</sup>

Bazı dönemlerde teknolojinin her türünü reddeden kimi insanların olduğu gibi, her şeyi teknolojiye endeksleyen ve her şeyi teknolojiden bekleyen insanlar da olmuştur ve olacaktır da. Teknolojinin her türüsünü reddeden insanların hatalı olduğu gibi, her şeyi teknolojiden bekleyen insanlar da hatalıdır. Bu anlamda teknoloji ve bilgi çağında hatalı olan şey teknoloji değildir; çünkü teknoloji ve bilim, suçlu ya da suçsuz olamaz. Suçlu ya da suçsuz olanlar, teknolojiyi ve bilimi kullanan, yönlendiren insanlar olsa gerek. Hangi dine, hangi ideolojiye mensup olursa olsun, oranlar farklılık gösterse de, teknolojinin yaşandığı şekliyle sonuçta mutlak bir suç ve zarar ortaya çıkmaktadır. Bu olumsuzluğu ortadan kaldırmak ya da asgariye indirmek, ancak ortak-globalleşmiş değerlerle kontrol altına alınabilir ve denetlenebilir. Bu da, teknolojiyi yıkım ve eşitsizlik getirmek için değil, içinde adalet olan adil bir insanlık yaratmak, ilerlemeyi sağlamak için kullanılması şartıyla mümkün olabilir.<sup>6</sup>

Bilim ve teknolojinin olumsuz yönlerinin olduğunu dile getirmek, bilim ve teknolojiden uzak durmak anlamına gelmez. Nitekim, bilimsel politik projesi olmayan ülkeler yıkılmaya yada bağımlı kalmaya mahkumdurlar. Bilim üretmeden, sadece bilim ve teknoloji ithalatı ile hiç bir yere varılamaz. Bu tür ithalata bağlı kalmak, sömürge kalmanın en önemli sebebidir. Bugün her toplum hayatını idame ettirebilmek için belli oranlarda teknolojiye muhtaçtır. İhtiyaç duyduğu teknolojiyi üretemez ise onu başka ülkelerden ithal etmek zorunda kalacaktır. Bu durumda da teknolojiyi ihraç eden uluslar, ithal eden ulusları devamlı kendilerine bağımlı tutacaklardır. Buda ölçsüz, dengesiz teknolojinin diğer bir olumsuz yanıdır. Bu bağlamda da bilim ve teknoloji küresel anlamda tartışılmalı ve ortak global değerler belirlenmelidir.

<sup>5</sup> I. Prigogine ve Isabella Stengers, *Kaostan Düzene*, s. 64.

<sup>6</sup> O. Bakar, A.g.m., s. 144.



Sosyal değerlerden yeterince nasibini almayan bilimin, dünyamızı etik değerlerden uzaklaştırdığını ve sıradanlaştırdığını, sadece bilim eleştirmenleri değil, bilim savunucuları da zaman zaman dile getirmektedirler. Bilimin ilerlediği süreçte, etrafa pek çok sübjektif yaklaşımlar, yıkıntılar saçmaktadır. Evrende sosyal ve moralize yaşama şansı, ancak kıyıda, köşede bulunabilmektedir. Bu çok az olan yaşama şansları da bazı insanların, mutlaka kazanmak için başlattığı bir karakteristik ve başarılı kampanyanın sonuçlarından sakınmak için yapılan sürekli çabaların kalıntılarıdır. Böyle romantik natürel felsefe, kaçınılmaz olanla yüz yüze kalmış her çabada olduğu gibi, ümitsizlikten kahramanlığa kadar her türlü duygu durumuna yol açmıştır. En asil şekliyle de, Diderot'un natüralist ve moralize bilimine, Goethe'nin kişileştirilmiş tabiatına, Wordsworth'un şüreselliğine ve nihayet Alfred North Whitehead'in niteliksel ve estetik tabiat yaklaşımımıza bilimde yer bulabilmiş, başka herhangi birinin felsefesine ilham kaynağı olduğu gül goncalarının botaniğini ve gün batımlarının meteorolojisini çalışanların bilimi oldu.<sup>7</sup> Bu ifadelerden de anlaşılabilceği üzere, kontrolsüz bilim ve teknoloji insan varlığının, dünyamızın estetik ve değer alanını yozlaştırmakta, monotonlaştırmakta, hazı ve lezzeti tek düze hale getirmektedir.

Modern bilim realiteyi parçalara ayırıp birbirinden tecrit ederek çalışmaktadır. Bunun sonucunda da bütünselliği, bütünlük duygusunu kaybetmiştir. İlimler birbirlerinden bağımsız oldukları oranda bir nevi egoist olurlar, sosyal hayatın içinde de yalnız kalırlar ve buna bağlı olarak da istenen düzeyde faydalı olamazlar. İlimde derinlemesine, detaylandırılmış bir şekilde gidilmesi gerektiği kadar gidilmeli, ancak bununla birlikte çapı da genişletilmeli. Bu anlamda her ilim alanının diğer ilim alanlarıyla özellikle sosyal ilimlerle ilişkisi düşünülmelidir. Bu bağlamda bütün bilimler, ahlâk, felsefe sosyoloji, psikoloji ile ilişkilendirilmeli, her bilim dah

---

<sup>7</sup> C. C. Gillispie, *The Edge of Objectivity*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970), s.199-200.

değer alanı ile bağlantılı olmalıdır. Nitekim, dünyamızda medeniyetler, değerler, kültürler çatışıyor; çatışan bu değerlerin ve medeniyetlerin öncü gücü teknolojidir. Teorik ve ahlâki tabanı olmayan, iç dünyası, kültürel zihniyet zemini olmayan medeniyetlerin teknoloji ürünleri, Hiroşima'da Nagazaki'de atılan bomba, Saraybosna ve Grozni de yaşananlardır.\* Oysa manevi-sosyal ahlâki değerlerle dolu olan İslâmî kültürün ve medeniyetin anlayışı; “*bir kişi öldüren bütün insanlığı öldürmüş gibidir, bir hayat kurtaran bütün insanlığı kurtarmış gibidir.*”<sup>9</sup> şeklinde ortaya çıkmıştır. Ancak bugün, “*Bilimin Kötüye kullanımı*” şeklinde bir anlayış oluşmaya başladı. Öyleyse yapılacak bilim ve teknoloji ahlâki değerlerden insan ruhundan uzak kalmamalı, ruhsuz bilim olmamalıdır. Asıl engellenmesi gereken bilim ve teknoloji değil, bu tür kötüye kullanımları bir şekilde önlemektir. Aksi halde bu tür teknolojilerin faydasının yanında olumsuzlukları da ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu günün geçerli olan ilim anlayışı, düşünüş şekli indirgemeli bir şekilde işliyor. Realitenin belli, sınırlı bölümlerinde odaklanıyor ve geri kalan kısım göz ardı ediliyor. Belki de bilimin tartışılması gereken en önemli noktası budur. Diğer taraftan insan kâinatı tanımak ve anlamak için ilk günden beri uğraş vermektedir. Ancak bu günün modern bilim dünyası tabiatı anlamaktan çok belki de tabiatın faydalanma yoluna gitmiştir. Faydacı bir anlayışla olaya yaklaşmak ilk bakış da küçümsenecek bir şey olmayabilir, hatta istenen bir hedef de olabilir; nitekim “*...her şey insanlar için yaratılmıştır.*”<sup>10</sup> Ancak bunun da temel şartları belirlenmelidir. Bilimsel teknolojinin ne kadarı insan çoğunluğunun hizmetindedir? Tabiatla faydacı anlayış arasında bir denge kurulabiliyor mu?

Her tür teknoloji özellikle üç önemli noktadan tartışılabilir. Bunlar, teknolojinin tabiatı ve üretimi; teknolojinin kullanımı; teknolojinin hem insan hem de doğal

\* Nazif Gürdoğan, *Modern Teknolojinin Kullanımı, Tartışma*, Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı I 16-16 Mart 1996, İstanbul 1996, s. 157.

<sup>9</sup> K.K. 61 Maide / 32.

<sup>10</sup> K.K. 15 Casiya / 13.

çevre üzerindeki etkileridir. Bu üç yön birbirinden bağımsız olarak düşünülebileceği gibi birbirleriyle de ilişkilendirilebilir. Örneğin, teknolojinin kullanımı ile sosyal ve doğal çevre üzerindeki etkileri ile olan ilişkileri herkesçe anlaşılacak kadar açıktır. Bu üç noktaya ilave olarak tartışılacak dördüncü bir nokta da bilimin yönlendiricileridir. Çünkü, bilim, bilim adamlarının isteklerinin, değerlerinin, normlarının, standartlarının, ön kabullerinin etkisi altında olduğu bir gerçektir. Diğer taraftan, özellikle deneysel bilgi dalları öylesine çoğalıp çeşitlendi ki, uzmanlar ağaçla uğraşmaktan, ormanı görmez oldular örneğinde olduğu gibi, bilgi ağacını besleyen kaynaklar unutuldu.<sup>11</sup> Nitekim bilim, her şeyden soyutlanmış, sadece kendi alanına dalmış bilim adamlarına bırakıldığında pek çok baskılara maruz kalabileceği gibi istenmeyen sonuçlar da verebilecektir. Durum böyle olunca da bütün insanlık bilimin etkisi altına girmiş olur. Etki ile yönlendirilen bilim de insanı etkisi altına almakta ve kendini yönlendirenlerin etkisi doğrultusunda tüm insanlığı yönlendirmektedir. Bu anlamda da bilim, büyük ölçüde insan çoğunluğunu bir nevi köle olarak kullanmaktadır. Nitekim her şeyden soyutlanmış bilim adamının, doğru bilgi ve değerler dünyası ile yaşamayan, eski bir ifadeyle "ilmi ile amel etmeyen" ilim adamının bilimi de soyutlanmış bilim, insanlığı köle olarak kullanan efendi bilim haline gelmektedir. Oysa insanlık teknolojinin kölesi değil, efendisi olmalıdır. **Acaba günümüz insanı teknolojinin efendisi midir, yoksa kölesi midir?** Bu cevaplandırılması gereken önemli bir sorudur.

Bugün, insanın kullanabildiği aklıdan, daha fazlasını kullanabilen makineler karşısında insanlık onuru kırılmış pek çok insan olduğu bir gerçektir. Örneğin, dünya satranç şampiyonu ile satranç oynayan IBM bilgisayar arasındaki yarışmayı izlerken, insanlık olarak, oyunu Kasparov'un kazandığını duyunca sevinmiş olmalıyız. Çünkü bu bir nevi bir makinenin karşısında insanlık onurunun galip gelmesi olarak kabul edilebilir. İnsan onurunu korumak bütün dinlerin ve

<sup>11</sup> Ersin Gürdoğan, *Kültür ve Sanayileşme*, İstanbul 1991, II. Basım, s. 23.

kanunların-hukukların en asli görevidir. İnsanın kendisinin yaptığı makinenin karşısında da onuru, vakarı korunmalıdır. Allah'ın bütün insanlığa verdiği "*Bütün varlıkların en şerefli...*"<sup>12</sup> sıfatından asla vazgeçmemeli ve tüm insanlığa şamil kılınmadıkça bir anlam teşkil etmediği de unutulmamalıdır.

Teknolojinin felsefesi açısından baktığımızda teknolojinin üretimi ve kullanımı arasında bir ayırım yapmak gerekir. Üretim yönü daha çok epistemolojik ölçülere göre yönlendiriliyor. Bu noktada bir miktar ahlâki ölçüler de devreye giriyorsa da daha çok epistemolojik ölçütler durumu belirliyor.<sup>13</sup> Oysa insanın var olduğu her alanda ahlâki-estetik değerlerin ağırlığını hissetmeliyiz. Epistemoloji ile ahlâkın çatışabileceği durumlarda tercih edilen ne olmalıdır? Ya da bilimsel ve teknolojik açıdan mümkün olup, ahlâki açıdan mümkün olmayan bir şey olabilir mi? Olursa durum ne olur? İdeal olan, böyle bir tercihle karşı karşıya kalmamaktır.

Başka bir ifadeyle, teknolojinin belli bir formunu yapabileceğimizi biliriz. Ancak, ahlâki ve manevî değerlerimizden dolayı, bizi o teknolojiyi üretmekten alkoyabilecek ya da yönlendirilebilecek bir değerler toplamı, ahlâk prensipleri var mıdır? Yoksa olmalı mıdır? Eğer böyle bir teknoloji üretilirse, bütün insanlık açısından bakıldığında, onun kötülüğü iyiliğinden fazla olacak ise fayda prensibi ihlal edilmiş olacağından ahlâken o teknolojiyi terk edebilecek miyiz? Burada doğru olan; "*Mümkün olan her şey yapılmalıdır.*" anlayışının yerine, "*İnsanlığa faydalı, ahlâken iyi olan her şey yapılmalıdır.*" anlayışı hakim kılınmalıdır. Bu noktada ahlâki teorilerle bilimsel teoriler karşılaştırılmalıdır. Bu karşılaştırmada bir uyumsuzluk varsa, bunun iki sonucu olabilir. Biri, bilimsel teoride bir yanlışlık vardır ve terk edilmeli ya da değiştirilmelidir. Diğeri ise, bilimsel teorilerle uyumsuz olan ahlâki değerlerde bir yanlışlık yada değersizlik-zarar

<sup>12</sup> Krş. R.K. 95 Tın / 4; 46 İsra / 70.

<sup>13</sup> O. Bakar, a.g.m., s. 144.

vardır, ya ihmal edilmeli ya da değiştirilmelidir. Hangi yolun daha doğru olduğunu, insanlığın içinde olduğu durum belirler. J. Nuttall "Moral Questions An Introduction to Ethich" adlı eserinde belirttiği gibi, ahlak teorileri için bilimsel teorileri model almak, ahlâki yargılarda bulunma girişiminin doğasını baştan sona yanlış anlamaktır. Bilimsel teorilerin sınıandığı gözlemler teoriden bağımsızdır. Bilimsel bir teori, neyin gözleneceğini öngörür ama bu öngörüler doğrulanır ya da yanlışlanır, fakat gözleyeceğimiz şeyin ne olması gerektiğini söylemez. Oysa bir ahlâk teorisinin varsayılan temel rollerinden biri, ne tür yargıda bulunmamız gerektiğini söylemektir<sup>14</sup>. Ahlak bunu yaparken en önemli hedefi insanlığın menfaatidir. Kaynağı ise var olan bir varlığa insanlık kazandıran değerlerdir. Bu değerlerden yoksun olarak geliştirilecek olan bilim ve teknoloji değerler alanı ile hep çatışacaktır. Bu durumda elbette insanlığın faydasına olanı tercih etmek gerekir. Bunlardan da öte epistemoloji ile ahlâkın ters düşmemesi, ciddi bir çatışmanın çıkmamasıdır. Birini ötekine tercih etmek zorunda kalmamak en iyisidir. Bunun yolu da kanaatimizce bilim ile ahlâki değerle alanının barışık, birbirini destekleyen bir tavır içinde olmalarıdır. Bunun içinde yukarıda da değindiğimiz gibi, bilim ve teknoloji üreten beyinlerin başlangıçtan itibaren değerler alanı ile iç içe olması gerekmektedir. Nitekim insanın alt yapısı, birikimi hangi değerlerle yörgülürse ona göre üretim yapacaktır.

Son yıllarda dünyanın gündeminde yerini alan gen teknolojisi, genetik kopyalama, bilimin ve teknolojinin ulaştığı seviye (günümüze göre) zirve noktalardan biri olmuştur. Hatta 20. Yüzyılın en büyük devrimi ve bilimsel gelişimi kabul edilebilir. Bu konuda Chicago Üniversitesi Sosyal Düşünce Bilim Dalı profesörü Leon Kass şöyle diyor: "*Bilim, bir kısım korkunç hudutlardaki ayrı türleri çiftleştirerek melez çiftleri elde edebiliyor. Hızla giden teknolojiyi bizim kontrol altına alıp alamayacağımız, ondan her zaman istifade edip*

<sup>14</sup> Jon Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul 1997, s. 226.

edemeyeceğimiz hakkında karar vermek insanoğlu için bir fırsat olabilir.”<sup>15</sup> diyerek bilimsel olumsuzlukların çarpıcılığından sonuçlar çıkarmakta gecikmeden, fırsatları yakalamamızın gerekliliğine işaret ediyor.

Genetik kopyalamanın kökleri, genetik bilimin kurucusu olarak kabul edilen Johann George Mendel (1822-1884)'in 1856 da bir manastırın bahçesinde başlattığı kalıtım çalışmalarına kadar uzanır. Mendel, atalarımızdan beri taşıdığımız bir takım özellikleri ve yavrunun anneye ya da babaya benzeyebilirliğini yapmış olduğu çalışmalar neticesinde ilmi olarak izah etmiştir. Çocuğun anne, babadan birine daha çok benzemesi, ayrı birimler olarak yavruya geçtiğini ortaya koymuştur.<sup>16</sup> Bu noktadan günümüze gelindiğinde, bitki, hayvan hatta insan kopyalanabilirliğe ulaşılabilen bir bilimsel seviyeye ulaşıldı.

İnsanın genetik yapısına müdahale ya da genetik kopyalama çalışmaları alanında en belirgin ve ilk girişim 1934 yılında Almanya'da Hitler tarafından ari ırk elde etmek amacıyla bir bilim kurulu oluşturuldu. Bu bilim kurulu çalışmalarını karışık insan örneklerinden kurtarıp tek tip insan elde etmek amacıyla yaklaşık 50 bin kişi üzerinde deneysel incelemeler yapmışlardır.<sup>17</sup> İkinci önemli girişim ise Stalin'in Rusya devlet başkanı ve Layzingo'nun Rusya bilimler akademisinin başkanı olduğu dönemde gerçekleşti. Ancak bu dönemde ki çalışmalar, Stalin'in ölümünden (1953) sonra durduruldu. Yapılan bu çalışmalar da belirgin bir sonuç alınmamasına karşılık aynı yıllarda (1952-53 de) Robert B. ve Thomas Genj tarafından kurbağalardan hayvan geni kopyalanmıştır. Daha sonra bu alandaki deneysel çalışmalar, 1960 yıllarında Jon Jourdan tarafından geliştirildiği

<sup>15</sup> Jeffrey Kluger, *Will We Follow the Sheep*, Time, March 10, 1997, vol. 149, no: 10; <http://www.time.com>

<sup>16</sup> Cemal Yıldırım, *Bilimin Öncüleri*, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitaplar Dizisi:9, Ankara 1995, s. 153.

<sup>17</sup> Aysun Velioglu, *Reader at Work II*, Ankara 1997, s.185.

bildirilmektedir.<sup>18</sup> Özellikle 1953 de biyoloji alanında amino asitlerin oluşumu keşf edilmesi ve DNA'nın çift sarmal şeklinde ki molekül yapısı aydınlatıldı. 1960'ların sonunda, genetiğin can damarı olan rekombinant DNA teknolojisi geliştirildi. Bu noktadan sonra, genler yardımıyla bitkilerin melezleştirilmesiyle ziraat, veterinerlik ve tıp alanlarında uygulama sahaları buldu. Ancak zirai ürünler alanının dışında kalan, özellikle tıp alanında kullanılması çok sınırlı kalmıştır.<sup>19</sup> Bu tür çalışmalar nihayet günümüze dek sürdü ve Şubat 1997 de Doli, kuzusunun doğumuyla dünya gündeminde önemli bir yer aldı.

Bugün genetik kopyalama alanında, gelinen nokta çerçevesinde genetik kopyalama nedir? Bu soruyu ana hatlarıyla anlatmak, konumuz itibarıyla gerekli olduğunu düşünüyoruz. İskoçya'da doğan "Doli" isimli kuzunun, dünyaya getiriliş işlemine, genetik tekniğinde kullanılan "klon" kelimesi Yunanca kökenli olup sözlükte; "henüz doğmamış" anlamındadır. Türkçe'de "kopyalama" Arapça'da "istinsah" olarak karşılanmaktadır. Genetik ilminde ise, herhangi bir cinsel birleşme olmadan hücrenin bölünmesi yoluyla bazı canlı türlerinin çoğalması için tabiatta yaygın olarak bilinen olayı anlatmak için kullanılan bir terimdir. Ancak bilim dünyasında yeni olan bu terim ve ilim, bir yumurtanın bölünmesi, genetik benzer ikizlerin doğumu şeklinde insanların ve hayvanların çoğalmasından da bilinmektedir. Bu ilmi bakış açısından, meni hücresini yumurtaya aşılama sınırlarını aşan kopyalama operasyonundan ibarettir. Bu olayı kopyalama, klonlama ya da istinsah teriminden daha iyi "**hücre çoğalması**" ya da "**gen çoğalması**" terimi daha doğru ve iyi ifade edeceği kanaatindeyiz. Nitekim kopyalama ya da klonlama, bir şeyin her yönden oluşturulması anlamını taşır. Oysa bu gün yapılan işlemde elde edilen canlının sadece fiziki yön itibarıyla aynı

<sup>18</sup> el-Mücdemia, el- İstinsah Abesu bi'l-Halk em Sevretün İlmüyetun, 1.4.1997, s. 19.

<sup>19</sup> Aşşe Nur Köküöz, 20. Yüzyılda Gen-Etik Genetik, Bilim ve Teknik, Sayı: 339, Şubat 1996, s.16; Nebil Şubeyb, Me'lum ve Hakikatü'l-İstinsah, el-Mücdemia, 1.4.1997, s. 21.

olduğu bilinmektedir. Yoksa elde edilen canlı ruhi, zihinsel, yetenek ve diğer özellikler ile de aynı olduğunu ya da olmadığını söylemek mümkün değildir.

İnsan hücreleri iki türdür. Vücudu oluşturan (yapı) hücreleri ve sperm ile yumurtadan oluşan (üreme) hücreleri. 1970'li yıllarda uygulanmaya başlanan kopyalama eylemini, basit bir şekilde şöyle anlatabiliriz: Potansiyel olarak her varlığın hücreleri tek başına bir canlıyı oluşturabilecek genetik özelliğe sahiptir. Bu özellik her canlıya yaratılıştan verilmiştir. Bu bilgilerden hareketle; bir canlıdan, laboratuvar şartları altında döllenmeye hazır bir yumurta hücresi alınarak, içi her türlü kalıtım özelliklerini canlıya kazandıran DNA tamamen çıkartılır, yani herhangi bir kalıtsal bilgiye sahip olmayacak hale getirilir. Bu duruma getirilen yumurta hücresi bir nevi aldatılarak yine aynı canlının, günümüzde en elverişli olarak meme hücresi kabul edildiği için, memesinden alınan bir diğer hücresinin çekirdeği çıkarılıp daha önce içi boşaltılmış hücrenin içine elektriksel manipülasyonla yerleştiriliyor.<sup>20</sup> Bu şekilde yumurta, farklı bir erkek tarafından değil de dışının bizzat kendi hücresinde potansiyel olarak bulunan erkeklik özelliği ile aşılınmış oluyor. Aşılınmış olan bu yumurta özel şartlar altında bir hafta bekletilerek embriyo haline getiriliyor ve hücrelerin alındığı canlının rahmine yerleştiriliyor. Bunu sonucunda da bu eylemden meydana gelecek canlı, görünüm olarak aslın aynısı olmaktadır.<sup>21</sup> 70'li yıllarda bu yöntemle yapılan kopyalamada başarı oranı binde bir civarında olmuştur.<sup>22</sup> Bu yolla elde edilen **Doli** ise 277 tane denek kullanılarak gerçekleştirilebilmiş.<sup>23</sup> Başka bir ifadeyle, **Doli**,

<sup>20</sup> Cloning Technique, *Scientific American*, <http://www.sciam.com/explorations/1998/072798/clone/index.html>

<sup>21</sup> Bedr Muhammed Bedr, *İstinsâhu'l-Beşer Merfûdun Şer'an ve Aklen ve Gayru Ahlâkiyin Velâ Muberrarin Lehu*, *el-Müctemia*, 1-7/4/1997, No.1244, s. 22.

<sup>22</sup> Hasan Ali Deba, *el-İstinsâh Abesu bi Süneni'llah*, *el-Müctemia*, 1-7/4/1997, No:1244, s. 28.

<sup>23</sup> <sup>23</sup>Cloning Technique, *Scientific American*, <http://www.sciam.com/explorations/1998/072798/clone/index.html>



kopyalama çalışması 1/277 oranında başarılı olmuştur.<sup>24</sup> Kısaca genetik kopyalamanın nasıl gerçekleştirildiğini ifade ettikten sonra bu bilimsel çalışmada hedeflenen amacın ne olduğu sorusuna cevap aramak gerekir. Kökleri Mendel'e kadar uzanan genetik bilimi, yukarıda da değinildiği gibi bitkilerde bu işlem yapılarak insanlığın ihtiyaç duyduğu besinleri elde etmede daha kolaylıklar ve bol ürün, hayvanlarda, beslenmede daha elverişli hayvanlar elde etmek amaçlanmıştır. Bu gün gündemde olan boyutu ile, insanlarda bazı irsi hastalıklardan korunmak ve bunların tedavisinde genetik kopyalamanın kullanılması hedeflenmiştir. Kesin olmamakla birlikte, kan hastalıkları ve kanser gibi hastalıkların tedavisinde yardımcı bir yöntem olarak kabul edenler olmuştur.<sup>25</sup>

Bu anlamda konuya baktığımızda ekonomik değeri olan hayvan ve bitkilerin üretimiyle insanlık belli bir fayda elde edebilir. Yine kopyalama yöntemi ile soyu tükenmekte olan hayvan ve bitkiler çoğaltılabilir. Kasım 1997 de toplanan I. tarım şurasın (1. komisyon) da belirtildiği gibi, ülkemizdeki gen kaynakları korunmalıdır. Bu bağlamda gerek ülkemizde ve gerekse dünyamızda, nesilleri tükenmekte olan bitki ve hayvanlar klonlama yolu ile çoğaltılabilir. Bu çoğaltma, türlerin devamını sağlayabileceği gibi, dünyamızdaki bio çeşitliliğinin devamını ve ekolojik dengenin yeniden kurulmasını ve ilaç sanayinde ki gelişmelere katkı sağlayabilir. İnsan sağlığı çerçevesinde ifade edilen ve resmi olan genetik kopyalamanın gayesi, hasta olan genlerin tedavi edilmesidir. Buna bağlı olarak, son yıllarda genetik kopyalama gündeme geldiğinde pek çok organ ya da ilik nakli bekleyen hastalar son derece umutlandılar. Hatta altı yaşındaki ilik hastası olan çocukları için, çocuklarının aynısının kopyalanması ile elde edilecek çocuğun iliği, hasta çocuklarına nakletmek isteyen bir anne

<sup>24</sup> Jeffrey Kluger, *Will We Follow the Sheep?*, Time, March 10, 1997, Vol. 149 No:10; <http://www.time.com>

<sup>25</sup> Dr. A. Neşmi, *el-Istinsâhu'l-Beşeri-lehû Muhazır ve Edrâr Testadimu bi Nusûs ve Kavâidi's-Şer'i*, el-Müctemia, 1-7/ 4 /1997, No:1244, s. 27.

babanın girişimi dahi olmuştur.<sup>26</sup> Ancak bunun gerçekleştirilebilirliği konusunda tıp dünyasında çok farklı tartışmalar olmaktadır.

Bu saydığımız genetik kopyalamanın faydalı hedeflerine ulaşım ulaşamayacağı kesin olmamakla birlikte, bir an biz bu hedeflerin gerçekleşebileceğini var sayabiliriz. Ancak bu faydaların beraberinde getirebilecekleri olumsuzlukları da göz önüne almalıyız. Örneğin; organ ya da ilik nakli için üretilen kopya varlık, ihtiyaç duyulan organ ya da ilik alındık dan sonra ne olacak? Eksik ya da hilkat garibesi kopya insan çöpe mi atılacak? Eğer genetik kopyalama ile elde edilen varlık bir insan ise, bir insanı kurtarmak için diğer bir insanı heba etmek ne kadar doğru, ne kadar ahlâki olur? Günümüzün en ciddi problemlerinden biri olan, bazı olanak sahibi insanların, daha az olanağa sahip olan insanları kullanma alanı biraz daha genişleyecektir. Böylece de az olanağa sahip olan büyük dünya çoğunluğu bilim ve teknolojiye yapmakta olduğu kölelik biraz daha artmış, insan onuru biraz daha ayaklar altına alınmış ve ahlâken yozlaşmaya doğru kayan insanlar topluluğu ile karşılaşmamız kaçınılmaz olacaktır. Bu bağlamda da sağlıklı bir sonuca varmak için konunun tıbbi yönü göz önüne alındığı gibi, hukukî, ahlâki, sosyal yönü de değerlendirmeye alınmalıdır. Diğer bilim dallarıyla özellikle sosyal bilimlerle irtibatlandırılarak olumlu ya da olumsuzlukları belirlenmelidir. Nitekim sosyal bir varlık olan insanın var olduğu her alanda, sosyal bilimler gecikmiş olan yerini almalıdır.

Buraya kadar bilime karşı kısmi de olsa bir olumsuz tablo ortaya çıkmış ise de bizim hiçbir zaman bilimsel ilerlemelere ve teknolojik gelişmelere karşı çıkmak gibi bir amacımız yoktur. Diğer taraftan, biz genetik kopyalamanın tıbbi alandaki uzmanı olmadığımızdan genelde resmi olarak ifade edilen faydalarından bahsettik. Buna bağlı olarak ta eleştirel bir yaklaşım ile konuyu ele aldık. Ancak bizim

---

<sup>26</sup> Jeffrey Kluger, *Will We Follow the Sheep?*, Time, March 10, 1997, Vol. 149 No.10.

bilemediğimiz, bize yansımayan başka faydaları olması muhtemeldir. Zaten bizim de tartışmaya çalıştığımız şey, konunun ahlâkî yönüdür. Yoksa genetik kopyalamanın tıbbi faydaları ya da sakıncaları değildir.

Bu konu ekseninde ana hatları ile sakıncalara da değinmek gerekir.

Dünyamız çeşitlilik üzerine kurulmuştur. Bu çeşitliliği sağlayan en temel faktör, insanların ve diğer canlıların farklı genleri taşımasıdır. Gen kopyalamasının bu tabii seleksiyonu etkileyeceği kaçınılmaz bir sonudur. Bu son da, dünyamızda var olan ve bizlere sayısız faydalar sağlayan farklılık ve çeşitlilik dengesini bozacaktır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Naziler Almanya'sın da yapılmak istenen üstün ırk elde etme arzusu geri dönebilir ve çeşitli insanların oluşturduğu dünyamızda belli oranda tek tip insanların olması muhtemeldir. Bu da dengenin bozulmasında önemli bir etkidir. Bugün yapılan klonlama işlemi büyük çapta olmadığından türlerin değişimi, dengenin bozulması konusunda etken olmadığından bir problem teşkil etmemektedir. Ancak klonlamanın boyutları genişledikçe, sayılar arttıkça var olan bu dengeyi tehdit etmesi kaçınılmazdır.

Bilim ve teknolojik gelişmelerin çevre ve insan sağlığı açısından olumlu ya da olumsuz kullanıldığı gibi, politik amaçlarla da kullanıldığı bir gerçektir. Bunun en güzel örneğini, konumuzun temelini teşkil eden klonlama ile de çok yakınlık gösteren geçmişte ki "öjeni" biliminin kullanılmasına insanlık tarihi şahit olmuştur. 20. Yüzyılın ilk yarısında "öjeni" bilimi, özellikle İngiltere, Amerika ve Almanya'da yoğun bir şekilde uygulanmaya çalışılmış ve binlerce insan bu politik emeller uğruna feda edilmiştir. "Öjeni" terimi, Yunancada sağlıklı doğum anlamına gelen "eugenes" sözcüğünün karşılığı olarak ilk kez 1883'te, kalıtım ve mükemmel nesil yetiştirme üzerine teoriler geliştirilmiştir.<sup>27</sup> Daha geniş anlamda öjeni,

<sup>27</sup> Ayşe Nur Köküöz, A.g.m., s. 18.

"İnsan neslinin genetik yapısını ıslah etmeyi amaçlayan yöntemlerin bilimi."<sup>28</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bilim sayesinde insanlar sınıf ve ırk ayırımıyla karşı karşıya kalmışlardır. Buna bağlı olarak ta istenmeyen özellikleri dünyaya getirebilecek çiftlerin evlilikleri ya da çocuk yapmaları istenmiyordu. Oysa üstün kabiliyetli insanların evlilikleri ve çokça çocuk yapmaları isteniyordu. Siyasi olarak öjeni ilminin kullanılmasının en çarpıcı örneğini A.B.D.'de 1924'te çıkarılan "Göç kısıtlama Yasası"nda görmekteyiz. Bu yasa, üstün ari ırk kabul edilen Avrupa'nın kuzeyinden gelen göçmenlerin ülkeye girmelerine izin verirken biyolojik olarak alt düzeyde oldukları kabul edilen, istenmeyen kalıtım özellikle taşıdıklarına inanılan diğer insanların ülkeye girmesine kolay kolay izin vermiyordu. Hatta istenmeyen biyolojik özellikleri taşıyan insanların kısırlaştırılması dahi önerilmişti. Aynı amac 20. Yüzyılın ilk yarısında Almanya'da görülmüştür. Hatta 1933'de hasta nesilleri doğuştan önleme yasası çıkarıldı. Yasa; doğuştan akıl hastaları, saralı ve şizofren gibi hastaları kısırlaştırmayı öngörüyordu.<sup>29</sup> Yine Nazi Almanya'sında Yahudilerden, Çingenelerden, akıl hastalardan kurtulup ari ırk elde etmek amacı ile binlerce insanın katledilmesi de bu ilmin bir gereği olarak yapılmıştı. İnsan genlerine müdahale edilerek istenen tipte insan elde etmek en büyük amaçtı. Ancak insan genlerinin değiştirilmesinin yol açabileceği olumsuzlukları ya da bir mutlu azınlık elde etmek için pek çok insanı feda etmenin ahlâki boyutu hiç düşünülmedi.

İşte bugün genetik kopyalamanın bir yakın benzerini geçmiş dünyamız "öjeni bilimi" olarak yaşamış. O günkü olumsuzlukları belki de bugün genetik kopyalama bilimi ile yaşayacağız. Bu tür bir bilimsel gelişmenin çizdiği tablo sadece biyoloji, tıp ve hukuk ile ilişkilendirilmektedir, ancak her bilimin sosyal boyutu olduğu ve insan varlığını muhatap aldığından dolayı, ahlâk ilmi de bu tabloda yerini almalıdır. Böylelikle de genetik biliminin geleceğini yalnızca bilim ve

<sup>28</sup> *Bioetik Ansiklopedisi*, ilgili madde.

<sup>29</sup> Aşç Nur Köküöz, *A g. m.*, s.18.

teknoloji değil, toplumların değer sistemleri de gerekli müdahaleleri yapma fırsatı bulacaktır. Böyle bir birliktelikten çıkacak bilim ve teknoloji her bakımdan insanlarla barışık olacaktır.

İfade edilenlere baktığımızda genetik kopyalama eyleminin amacı insanlığa hizmet olsa da, bu tür çalışmaları ticarî şirketlerin desteklemesi düşündürücüdür. Zira her idealini ekonomik getirisine göre belirleyen zihniyet, böyle bir ilmi gelişmeyi kendi amaçları doğrultusunda kullandığında varılabilecek sonu düşünmek bile istemeyiz. Bu gün tıp bebek alanında yaşanan olumsuzlukların belki de binlercesi yaşanması, kiralık anne den satılık yumurta hücrelerine, genlere kadar olumsuzlukların kaçınılmaz olması, diğer taraftan aile müessesesini önemli ölçüde sarsması, toplumların kültürel ve ahlâki değerlerin de kaldırılamayacak oranda değişikliklerle karşı karşıya kalınması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca kopyalama esnasında doğması muhtemel olan özürülü bebeklerin sorumluluğunu kim üstlenecek?

Genetik kopyalama sonucunda en önemli darbeyi, yıkımı dünyamızda önemli sıkıntıları olan aile müessesesi görecekler. Süni olarak döllenmiş olan bir cenin bu yöntemle dünyaya gözlerini açacak olan çocuğun anne-babası kim olacaktır? Ailesiz olan, kimsesiz çocukların dramına hepimiz şahit olmaktadır. Ayrıca annelik ve babalık duygusunu önemli ölçüde zedeleyecektir. Bu yolla yapılabilecek insan çoğalması, nesillerin devamını engelleyecek, insanların neseplerinin karışmasına ve yok olmasına yol açacaktır. Buna bağlı olarak da bu yolla dünyaya gelen çocuk kime varis olacak, kimlerle evlenemeyecektir? Bunun gibi hukuken birçok problemlerle karşı karşıya kalmamız kaçınılmazdır.

Yine aile müessesesine ve insanlık değerlerine zarar vereceği bir diğer yön de eşeysiz üremedir. Bu yöntem; bir dişi, erkeğe gerek duymadan hamile kalmasına imkân

vermektedir.<sup>30</sup> Belki de kopyalama yoluyla üreme, artık kadınların erkeklerden tamamen bağımsız hale gelmelerine imkân verecektir. Belki bu ilk bakışta pek önemli görünmeyebilir. Ancak çaplı ve derinlemesine olaya yaklaşıldığında erkek ve kadının birbirinden ayrılması toplumun temel taşı olan ailenin tamamen dağılmasına yol açabilir. Oysa toplumlar ailelerle vardır ve ailelerle sosyalleşirler. Aile; insana iyinin-kötünün, her türlü değerlerin kazandırıldığı kurumdur. Hepsinden önemlisi insanın ana dilini öğrendiği odak ailedir. Ailenin yıkılması insanlığın yıkılması anlamına gelir. Diğer taraftan önde gelen önemli dinlerin kabulüne göre, ilmi sonuçlardan da anlaşıldığı gibi Allah kâinatta, atomu oluşturan elektron ve proton çiftinden, insan çiftine kadar her şeyi çift yaratmıştır. Bu çift yaratıkların başında da insan gelmektedir. Her çift birbirine bağlı olmakla var olan, yaşanan bu dengenin bozulması kaçınılmaz bir son olacaktır.

Aile yapısı üzerinde meydana gelebilecek diğer bir olumsuzluk da, duygusal değerler ve sevgi bağı ile birbirine bağlı olan eşler arasındaki bağı önemli ölçüde zarar görmesidir. Bugün genetik biliminin geldiği nokta da hangi anne ile baba adayının birleşmesi halinde nasıl bir çocuğun dünyaya gelebileceği tahmin ediliyor. Bu bilgilerle hareket edecek olan adayların, en önemli ölçütü bilimsel veriler olacaktır. Belki de evlilik kararı verilmeden önce bir gen kontrolünden geçmek gereğini duyacaklardır. Bu durumda ailenin temelini oluşturan sevgi ve muhabbet giderek azalacaktır. Bu anlamda da toplum bir kez daha teknolojinin esiri olacaktır. Teknoloji ile insanlık arasında istenen denge bozulacaktır. Bu konuda Boston Üniversitesi Bioethics bilim dalı profesörü John Paris şöyle der: *"Sanki bir arabayı almayı tercih eder gibi şahsi özellikleri arzularak eş seçmek felakete bir davetiyedir."*<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Bedir Muhammed Redir, *a.g m.*, s. 24.

<sup>31</sup> Jeffrey Kluger, *Will We Follow the Sheep?*, Time, March 10, 1997, Vol. 149 No.10.

Diğer bir önemli sakınca da bu tür üremenin kontrol altına alınıp alınmamasından doğacaktır. Nitekim kopyalama eylemi insanların bilgisi olmadan da gerçekleştirilebilir. Çünkü bir hekimin, bir genetik mühendisinin herhangi bir şekilde insandan hücre alması hiçte zor değildir. İnsanların bilgisi olmadan alınan hücre çok farklı amaçlarla kullanılması da muhtemeldir. Hücreleri dondurarak gelecekte kopyalama eyleminde kullanılma imkânı vardır. Kopyalamanın aile-eşler çerçevesinde masumca yapılabileceği düşünülebilir. Ancak, eşlerin biri ölümü yada ayrılmaları halinde bu çiftten daha önce alınmış olabilecek hücreler klonlama sayesinde o çiftte ait bir çocuk meydana getirilebilir. Bu da olumsuzluklardan bir diğeridir. Bu anlamda hepsinden önemlisi, ölümlerden alınacak bir hücreden o ölünün aynısını tekrar dünyaya getirmektir. Kopyalanacak hücre canlı olmalı, yani ölüden alınacak bir hücre bu işlemde kullanılamaz diye düşünülebilir. Ancak 1970 li yıllarda ilk kez Moskova'da yapılan araştırmalarda ölü bir insanın bütün bedeninin çürüdüğü ancak kuyruk sokumunun bir parçacığı asırlar geçse de hep canlı kaldığı tespit edilmiştir. Zira dini metinlerimizde de **"acbü'z-zeneb"** diye adlandırılan bu parçacığın hiç çürümediği ve tekrar dirilişin bu parçacık üzerinden olacağı islâmi metinlerde belirtilmiştir. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.) *"Bir kemik müstesna, insan vücudunda bulunan her şey muhakkak çürüyecektir. O çürümeyecek olan ise, kuyruk sokumundaki bir kemik parçasıdır. Kıyamet gününde tekrar yaratma o kemik parçasından terkip edilecektir."*<sup>32</sup> buyurdular. İslâm literatüründe **"acbü'z-zeneb"** hakkında pek çok şey söylenmiştir<sup>33</sup>. Ancak bugünkü ilmi gelişmeleri de göz önüne alırsak, en derli toplu ve en geçerli bilgiyi Şaranî vermektedir. Bu konuda Şaranî özetle şunu söylemiştir. *"Asıl olan ve kendisinden vaad'in alındığı zerrede insanın bütün uzuvları bütün şekilleriyle ve temel özellikleri ile*

<sup>32</sup> Bkz. Buharı, *Tefsîrû Sure-i Zümer*, 3, VI, 34; *Tefsîrû Sure-i Nebe*, 1, VI, 79; Müslim, *K. Fiten*, 141, 143; İbn Hambel, II, 315, 322, 428, 499, III, 28.

<sup>33</sup> Bkz. Alusi, XXII, 173.

*planlanan zerre acbu'z-zenebtir.*"<sup>34</sup> Şarani'nin bu ifadelerinden anlaşılın günümüzün genetik ilminin ulaştığı DNA'ların özelliklerinden başka bir şey değildir. Nitekim DNA larda bulunan gen insanın yapısında ki bütün özellikleri (ten, saç, göz rengi ve uzunluk, kısıklık gibi) anne-babadan gelen genler vasıtası ile belirlendiği bilinmektedir.

İslâmî kaynaklardan alınan bu bilgiler ışığında insanın bir hücresinden o insanın kopyası yapılabileceği sonucuna varmak mümkündür. Bu fazla anlaşılmaz bir olayda değildir. Çünkü, bugün bizler küçük bir çekirdekte büyük bir ağacın meydana geldiğine şahit olmaktayız. Diğer taraftan yukarıda da ifade edildiği gibi bir DNA'da o insanın temel özellikleri mevcut olduğu bilinen bir gerçektir. Bu bilgilerin ışığında konuya yaklaştığımızda genetik kopyalamanın önemli bir diğer sakıncası da ortaya çıkmaktadır. Hiç çürümeyen, hep canlı kalabilen bir insan hücresinden yıllarca önce ölmüş bir insanın kopyasını elde etmek imkân dahiline girmektedir. Yıllar önce ölmüş önemli şahsiyetlerin kopyalarının yapıldığını düşünmek bile insana ahlâki ve sosyal bir huzursuzluk verdiği kanaatindeyiz. Böyle bir şeyin gerçekleşmesi halinde toplumların sosyal, kültürel ahlâki yapılarında olacak bozukluklar, tahribatlar kapatılmayacak kadar büyük olabilir. Ayrıca bu tür yapılabilecek kopyalamalar, insanın insanlık derecesinden daha aşağı bir dereceye düşmesine neden olur. Nitekim Allah *"İnsanı en güzel surette yarattı."*<sup>35</sup> Tabii yolla yaratılan insanın neslini devam ettirmesinden daha güzel bir yol olabilir mi? Bu eylem tabii çoğalmaya müdahale olmuş olur. Bu da insanın fitratına aykırıdır.

Bir diğer sakınca da, kopyalama yolu ile elde edilecek olan insanın ya da hayvanın taşıyacağı özelliklerin ne olacağıdır. Bu gün her ne kadar fiziken kopyalandığı varlığın aynısıymış gibi görünse de o varlığın ruhu, karakteristik yapısı

<sup>34</sup> Bkz. Şarani, *Ebu's-Saadât el-Mubarek el-Cezerî İbnu'l-Esîr, en-Nihaye ft Garib'l-Hadîsi ve'l-Eser*, thk. Tabir Ahmed ez-Zavî, Tarihsiz, III, 184; Şarani, *el-Yevâkıf ve'l-Cevahîr*, II, 140.

<sup>35</sup> K. Kerim, 95 Tm /4.



da aynı olacak mı? Olacaksa nasıl olacak? İnsanlığa hizmet eden ve edecek insanların asıllarında bulunan her şeyin kopyalarında olacağını kimse temin edemez. Nitekim, doğuştan genler vasıtasıyla getirilen özellikler yanında sonradan çevre, eğitim ve öğretimle kazanılan yeteneklerden kopya varlığın mahrum kalacağı bir gerçektir. Uygun -aynı çevreyi- şartları bulması mümkün olmayan bir dahinin kopyası, bir dahi olması beklenemez. Dahinin kopyası bir ayyaş, bir berduş, bir kötü ahlaklı, bilgisiz, istenmeyen bir kişi olması muhtemeldir. Yeshiva Üniversitesinde Biyoloji ve Kitab-ı Mukaddes Hukuku profesörü olan Rabbi Moshe Tendler şöyle diyor: “Ben kendi kendime bir Albert Eistein’i dünyaya getirebilirim. Ancak o, bir esrarkeş, olarak da hayatını sürdürebilir de.”<sup>36</sup> Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi kopyalama ile elde edilecek varlık istenen varlığın olması mümkün değildir. Çünkü kopya varlık, asıl varlığın yaşadığı, olgunlaştığı ortamı aynen bulması imkânsızdır. Çünkü zamanı tersine döndürmek imkânsız olduğunu herkes bilmektedir. Olsa olsa en iyi şartlarda kopya varlık, asıl varlığın ancak genetik özelliklerini taşıyabilir. Bu konuda bir anekdota yer vermek istiyorum. Çok güzel ama pek zeki-bilgili olmayan bir bayan, çok çirkin fakat çok dahi-zeki bir erkeğe “gel evlenelim bizden doğan çocuk çok güzel ve çok zeki olur”. Dahi erkek de dahiyane bir karşılık verir, “Ya bunun tersi olursa ne yaparsın?” Bizde insanlık olarak kopyalama eyleminde bu konuyu belki de defalarca sorgulamalıyız.

İnsanlığa hizmet edecek olan her girişimi desteklemek her akli selimin görevidir. Genetik kopyalamada eğer insana zarardan çok fayda getirecekse mutlaka desteklenmelidir. Ancak yukarıda ifade edilen ve muhtemel diğer sakıncalara olumlu cevaplar bulmak gerekir.

Makalemizi başından beri genelde bilim ve teknolojinin, özelde ise genetik biliminin insanlığa daha iyi bir gelecek vermek gayesi ile var olduğunu ve bunu gerçekleştirirken pek

<sup>36</sup> Jeffrey Kluger, *Will We Follow the Sheep?*, Time, March 10, 1997, Vol. 149 No. 10.

çok olumsuzlukları da beraberinde getirdiğini ve olumsuzlukların en önemli sebebinin de bilim ve teknolojinin değerler alanından uzak olarak geliştirilmesi olduğunu ifade ettik. Genetik biliminin en önemli hizmet amacı hastalıksız, istenen en iyi ve en güzel bir yaşamı insanlığa sunmaktır. Genetik bilimi ve insan genomu projesi sayesinde istenen tipte ve hastalıksız insan dünyaya getirmek belki de mümkün olabilecektir.

Bu noktada neyin hastalık, neyin sağlık, neyin istenen, neyin istenmeyen özellikler olduğunu da sorgulamak gerekir. Hastalık kavramının anlamını tartışan, genel olarak literatürlerde iki temel uzlaşamayan nokta vardır. Uzlaşma sağlanamayan noktalardan biri hastalığın belirlenmesinde rol oynayan kavramlar diğeri ise hastalığın belirlenmesinde ki normal resmi ilkelerdir. Bu uzlaşamayan noktaların sonucu, örneğin pek çok hekim ve halk sağlığı uzmanı tansiyon rakamları hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Örneğin Amerikalı hekimler tansiyonun yükselme eğiliminin hastalık sayılabileceğini kabul ederken, Alman hekimleri hem yükselmesini hem de düşmesini hastalık kabul ederler. Aynı şekilde bazılarınca fazla mütevazılık ve hoşgörü, fazla kilolu olmak, kolesterol seviyesinin kabul edilen den yüksek olması gibi şeyler hastalık kabul edilebilir. Nitekim A. L. Caplan'ın da ifade ettiği gibi <sup>17</sup> sağlıkla ilgili olarak neyin genel kabulde istendiği konusunda bir birlik uzlaşması yoktur. Sağlık, hastalık, normallik ve anormallik kavramlarının alanı yada uygulanışı hakkında farklı farklı değerlendirme vardır. Örneğin bir çocuktaki kısa boyluluğun tedavisinin gerekli olup olmadığı hakkında belli bir ortak görüş oluşmamıştır.

İnsan kalıtım alanında hastalık ve sağlık kavramları için yeni yeni bilgilere ihtiyaç vardır. Diğer taraftan anormal kabul edilen geri zekâlılık, çok uzun bir burun, sivilceli bir yüz gibi

<sup>17</sup> Arthur L. Caplan, *If Gene Therapy is the Cure, What is the Disease?*, G. Anns and S. Elias, eds, Gene Mapping, Oxford University, press, 1992, pp. 129-141; [http://www.sciam.com/explorations/1998/072798\\_clone/index.html](http://www.sciam.com/explorations/1998/072798_clone/index.html).

özelliklerden uzak bir hayat istenebilir. Hatta bugün cerrahi müdahalelerle yapılan dış görünüşteki değişiklikler genelde güzel ve iyi olma amacıyla yapılıyor. Ancak konuya ahlâk felsefesi açısından bakıldığında üstün zekâlılık ta, aynen geri zekâlılık gibi anormal bir durumdur. Ancak üstün zekâlılığa olumlu değer yüklenirken geri zekâlılığa olumsuz değer yüklenmektedir. Oysa her sıra dışı olan özelliğe olumsuz değer yüklenmemeli, yükleniyorsa neye göre durum sonuçlandırılıyor? Daha somut bir örnekle, estetik cerrahi müdahaleyle birey istediği ve çok iyi ve güzel kabul ettiği fiziki görünümüne girebiliyor. Uzun burnunu istemiyorsa onu küçültebiliyor. Belki yarın insan genomu projesi ile dünyaya gelecek çocuğunu, anne-baba kendisinin istediği, güzel kabul ettiği görünümüne sokabilecek. Bu onun için olumlu olabilir. Ancak doğacak çocuk belki de anne-babasının seçtiği özelliklerini beğenmeyecek ve ahlâki bulmayacaktır. Hatta bunu hürriyetinin kısıtlanması olarak kabul edecektir. Yakalanılan ölümcül bir hastalıktan kurtulması bilimsel olarak imkânsız olan acılar içinde kıvranan bir insanın kendisinin ölümünü talep etmesi olan, ötenaziye izin vermeyen insanlık, doğacak olan bir çocuğun sahip olacağı olumlu olumsuz özelliklerin, anne-babası dahi olsa bile, başkası tarafından tespit edilmesi, ne kadar insani olur? Neye göre ve nasıl iyi - kötü belirlenecek? Bu ne kadar ahlâki olur? Başka bir örnek verecek olursak, şayet kopyalama, bir kaç yüzyıl önce gerçekleştirilebilseydi, o dönemlerde fiziki bakımdan en güzel ve tercih edilen tipler geniş omuzlu, iri yapılı erkekler, geniş kalçalı kadınlardan kopyalar üretilecek, dünün iyi, güzel kabul edilen tipi, bugün ise hiçte tercih edilmiyor. Bugünün değer yargıları değişmiş tam tersi olmuştur. Belki yüzyıllar önce klonlama insanlarda gerçekleştirilebilseydi bugün zayıf ya da bugünün değerlendirmesine göre normal insanlar olmayacaktı. Bu anlamda da kopyalama eylemi kültürel değerlerin oluşumunda etkili olacaktır. Geçmişte sağlıklı olmanın şartlarının başında dün iri yapılı zayıf olmamak gelirken, bugün ise tam aksi olan ince yapılı ve zayıf olmak gelmektedir. Bu değişen bir değer yargısıdır.

Bazı bilim adamları tarafından insan kopyalamanın bu günlerde başarılıp başarılmadığı tartışılrsa da yakın bir gelecekte mümkün olabileceğini ileri sürmektedirler. Bunun önündeki engellerden en önemlisi tıp, fen, biyolojik, bilimsel olmaktan çok ahlâkî, kültürel ve sosyal engel olduğu bir gerçektir. Bu eyleme muhatap olacak olan insan, en önemli ölçü olmalıdır. Bu anlamda Birleşmiş Milletlerin telefon aracılığı ile ırk, din, dil ayırımı yapmadan 1500 kişi üzerinde uyguladığı bir ankette “*Kendinin kopyalanmasını ister misin?*” sorusuna %7 evet %91 hayır ; “*Bu tür deneylerin-bilimsel çalışmaların- değerlere aykırı olduğunu düşünüyor musunuz?*” sorusuna %74 evet; %19 hayır; “*Kopyalama için bir takım kanuni kırallar-ahlâkî yasaklar-gerekli mi?*” sorusuna %55 evet; %29 hayır cevabını vermiştir.<sup>38</sup> Bu ankette dünya insanının kopyalamaya yaklaşımı olumsuz bir tutum içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır.

İslâm dini ışığı altında kısaca kopyalamaya yaklaştığımız zaman, kopyalamayı çağrıştıran bazı dini ifadeler bulmamız mümkündür.

Hz. Adem’in topraktan yaratılmış olması; Hz. Havva’nın Hz. Adem den yaratılmış olması;<sup>39</sup> Hz. İsa’nın Babasız yaratılmış olması;<sup>40</sup> Hz. Yahya ve Hz. İshak’ın doğurganlık dönemi çoktan geçmiş olan kadınlardan dünyaya gelmesi,<sup>41</sup> kopyalamayı çağrıştıracaktır. Örneğin; genel bir kabule göre Hz. Havva’nın Hz. Adem’in kaburga kemiğinden yaratılmış olması bir kopyalama sayılabilir mi? Bu anlamda kopyalama sayılabilirse de bunun yapıcısının Allah olması hasebiyle insan için geçerli olabileceğini söylemek hayli zordur. Nitekim insan neslinin tabii yolla çoğalmasını engellemek dinen sapıklık sayılmıştır. “*Onları mutlaka saptıracağım, muhakkak onları boş kuruntulara boğacağım, kesin olarak onlara emredeceğim de*

<sup>38</sup> Hasan Ali Deba, *el-İstînsâh abesi bi süneni’llah. el-Müctemia*. 1-7/4/1997, No. 1244, s.29.

<sup>39</sup> K.K. 30 Rum 20-21.

<sup>40</sup> K:K 3 Al-imran / 59.

<sup>41</sup> K:K 3 Al-imran / 39-40.

hayvanların kulaklarını yaracaklar, şüphesiz onlara emredeceğim de Allah'ın yaratıklarını değiştirecekler (dedi). Kim Allah'ı bırakır da şeytanı dost edinirse elbette apaçık bir ziyana düşmüştür."<sup>42</sup> buyrulmaktadır. Diğer taraftan, "Ey İnsanlar! Doğrusu biz sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık."<sup>43</sup>; "İbret alınız diye her şeyi çift çift yaratmışsınızdır."<sup>44</sup>; "Sizi çift çift yarattık."<sup>45</sup> ayetleri ile Allah Teala her şeyi çift yarattığını ifade etmiştir. Bu gün ilimler sadece insan ya da hayvanlar değil bütün varlıkların erkek ve dişi ya da farklı cinsten oluştuklarını ortaya koymuştur. Örneğin bir atom artı ve eksi elektronlardan oluşması gibi, bütün hayat bu düzen üzere kurulmuştur.

Bu anlamda kopyalama kâinattaki bu çeşitliliği bozduğu ya da bozacağı açıktır. Kâinatta bulunan bu çeşitlilik hayatımızı pek çok yönden kolaylaştırmaktadır. Bu çeşitliliğin yok olması ya da azalması durumunda hayatımızda bir takım zorlukların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.

İslâm dini başta olmak üzere pek çok din, ve Birleşmiş Milletler, insanlık için beş temel esasın korunmasının zorunlu olduğunu kabul eder. Bu temel esaslar; akıl, nefis, nesil, din ve maldır. Bu beş temel hakkın korunması kaçınılmazdır. Zira hiç bir zamanda ve mekânda hiçbir toplum bu beş temel esasa sahip olmadıkça yaşayamaz. Bunların herhangi birinin ihlali hayatın normal akışını bozacaktır. Kopyalama konusu insanın nefsi, nesli, aklı ve varlığı ile ilgili olduğundan bunların değiştirilmesi, bunlara müdahale anlamındadır. Bu da hayatın normal akışını değiştirecektir. Bu anlamda alemde var olan düzenin-dengenin kopyalama girişimiyle bozulacağı düşüncesiyle, insan kopyalamanın haram olduğu düşünülmüş, sadece çok zaruri durumlarda, çocuğu olmayan aileler için kullanılabileceğini belirtmiştir.<sup>46</sup> Diğer taraftan Notre Dame

<sup>42</sup> K.K. 4 Nisa / 119.

<sup>43</sup> K.K. 49 Hucurat / 13.

<sup>44</sup> K.K. 51 Zariyat / 49.

<sup>45</sup> K.K. 78 Nebe / 8.

<sup>46</sup> Bedir Muhammed Bedir, *a.g.m.*, el-Mücdemia, 7.4.1997, No:1244, s. 23.

Üniversitesi Hıristiyan ahlâk bilim dalı profesörü olan Richard MacCormick “Bir insanoğlunun klonlanmasının ahlâken makul bir mantığın olması düşünülemez.”<sup>47</sup> diyerek bu olaya gerek dini gerekse ahlâki açıdan olumsuzluğunu belirtmiştir. Dini ve ahlâki açıdan özellikle insanın klonlanmasına olumlu olarak bakılmamasından dinin, ahlâkın ilmi gelişmelere olumsuz yaklaşıyor sonucu çıkarılmamalı. Aksine özellikle İslâm, insanlığın hizmetine olan ilme destek vermiş ve teşvik etmiş hatta alimin kaleminden boşalan mürekkebi, şehitlerin kanından daha değerli kabul etmiştir.

İslâm; İlme, ilmi gelişmelere tamamen açıktır. Hatta ilmi gelişmeleri dini bir emir olarak kabul eder. Bu bağlamda İslâm dini ile bilimin hiçbir çatışması yoktur. Ancak ilmin; iman, ahlâk ve insanlık hizmetinde olması şarttır. İlmi yönlendirecek ilkeler olmalıdır. Hz. Süleyman (a.s.)’in ilminin insanlığın hizmetinde kalması<sup>48</sup> buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. İslâm, ilmi araştırmaların kâinat, hayvanla insanın sırlarını keşfetmesi için insana büyük bir kapı açmış olduğunu ifade etmiştir. “O, göklerde ve yerde ne varsa hepsine boyun eğdirmiştir. Elbette bunda düşünen topluluklar için birtakım ibretler vardır.”<sup>49</sup> Bu anlamda insanı düşünmeye ve araştırma yapmaya sevk eden pek çok dini emirler vardır. İnsan aklını, yeteneğini alabildiğince kullanma yetkisi vardır. Bunun tek şartı ve sınırı insanlığa zararlı olmamasıdır. Nitekim bir hadiste “İnsanların en hayırlısı insanlara en faydalı olanıdır.”<sup>50</sup> ifade edilmesi, bunu göstermektedir. Hatta bu bir dinî bir metin olmasına rağmen İslâm dini, sadece kendi taraftarlarına faydalı olmasını yeterli görmeyip ümmet anlayışının dışına çıkıp, bütün insanlığa faydalı olması şartını getirmiştir.

<sup>47</sup> Jeffrey Kluger, *Will We Follow the Sheep?*, Time, March 10, 1997, Vol. 149 No: 10; <http://.time.com>

<sup>48</sup> K.K. , 27 Neml / 38-40.

<sup>49</sup> K.K. , 45 Casive / 13. Bu anlamda ayrıca bkz. 51 Zariyat / 21; 29 Ankebut / 20.

<sup>50</sup> Suyuti, *Camii's-Sağır*, Mısır Tarihsiz, II,9; Muttaki el-Hindi, *Kenzu'l-Ummal*, Beyrut 1989, XV, 777, (h. No: 43065).

Genetik mühendisliğinin bir bilim dalı olan genetik kopyalamanın ulaştığı nokta hiç şüphesiz Allah'ın bilgisi dahilindedir. "...O kullarının önceden yaptıklarını ve yapmakta olduklarını (yapacaklarını da) bilir. (Ona hiç bir şey gizli kalmaz)"<sup>51</sup> ayeti bunu ortaya koymaktadır. Buradan hareketle de bu gün insanoğlunun ulaştığı ilmi keşifleri de Allah bilmektedir ve buna da izin vermiştir. Ancak bu izin insan hür iradesini kullanması anlamındadır. Yoksa rıza gösterdiği, doğru olduğu anlamında algılayamayız. Nitekim bazı ayetlerde<sup>52</sup> insanların eylemleri insanlara zarar verse de o eylemlerden insanlar ibret alsınlar diye izin verilmekte olduğu belirtilmiştir.

Diğer taraftan her ne kadar bazıları tarafından genetik klonlama bir yaratma olarak nitelendiriliyorsa da bu bir yaratma olmadığı gibi yaratmaya da bir müdahale de değildir. Nitekim bir ayet-i celilede "... Onların hepsi bir araya toplansalar da bir sinek dahi yapamazlar."<sup>53</sup> buyrularak yaratmanın insanlar için imkânsızlığı belirtiliyor. Varlıklar üç yolla varlık sahasına gelebilirler. Bunlar da ibda, yaratma ve icat yollarıdır. Özet olarak "**İbda**"; "...Biz yeri ve gökleri ibda ettik..."<sup>54</sup> ayetinde ifade edildiği gibi, hiç bir örneği, plan projesi, eşi benzeri ve hiç bir hammaddesi olmaksızın varlığın var olması gibi, İslam inancındaki alemin yok iken var edildiği gibi eylemlere denir. "**Yaratma**"; "...Biz Ademi balçıktan yarattık... Cinleri dumansız ateşten yarattık."<sup>55</sup> hammaddesi olup, örneği, eşi benzeri olmadan taklit olmadan varlığın var olması gibi eylemlere denir. "**İcât**"; Hammaddesi olan, eşi benzeri, planı projesi olarak bir varlığın var olması gibi eylemlere denir. Telefonun, bir ilacın, bir aracın icat edilmesi gibi. İşte genetik kopyalama da ancak bir icat bağlamında bir keşif sayılabilir. Çünkü var olan bir canlıdan alınan hammaddeden yine o varlığın fiziken aynısı elde ediliyor. Yoksa bugüne dek insan yokluktan hiç bir şey meydana getirememiştir. Bir enerji

<sup>51</sup> K.K. 2 Bakara / 255.

<sup>52</sup> K.K. 30 Rum / 41; 42 Şura / 30.

<sup>53</sup> K.K. 22 Hac / 73.

<sup>54</sup> K.K. 2 Bakara / 117; 6 Enam / 101.

<sup>55</sup> K.K. 35 Rahman / 14-15; 23 Mu'minin / 12; 38 Sad / 71.

dalgası ya da bir maddecik var edilmemiştir. Genetik klonlamaya bu anlamda yaklaşırsa daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Önemli olan ateşin bulunmasından beri bütün bilimsel gelişmeler, yönlendirilmeye çalışıldığı gibi bu tür yeniliklerin insanlığın istifadesine sunulur olmasıdır. Nitekim yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, İslâm, ilmi gelişmelere insanlığın hizmetine olduğu sürece, pek çok esneklikler bünyesinde barındırmıştır. İlme esnek bakan İslâm ile müspet ilimlerin sonuçları ve uygulanması arasında bazen uyumsuzluklar olabilmektedir. Örneğin, müspet ilim genelde; ölüm hakkı, çocuk aldırma gibi uygulamalarda değerler alanından soyutlanmış bir tarzda, insana araç olarak yaklaşmaktadır. İnsanın bir hastalığa yakalanması ölümü gerektirebilir. Her şey ilmin gerektirdiği şekliyle sürdürülmek istenir. Oysa din konuya farklı yaklaşır. Dine göre hayatın sahibi ve hayata son verecek Allah tır. Bilimsel olarak ölümü pek yakında kaçınılmaz olan bir hastanın ötenazi istemesine normal bakılabilirken, din bunu kabul etmez. Din ve değerler toplamı hatta sosyal bilim, ölümü tabii bir hadise olarak görmenin yanında sosyal, ahlâki ve dini bir olay olarak ta görür. Genetik kopyalamaya da bu anlamda yaklaşmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Aksi halde her şeyi bir araç olarak gören anlayış, şu anda dünyamızın en büyük sıkıntularından olan kimyasal kirlenme, biyolojik, nükleer silahlar ile insanlığı karşı karşıya bırakmıştır. Her yıl verilen Nobel ödüllerinin verilmesine neden olan Alfret Nobel'in dinamiti keşfetmesiyle neden olduğu zararın bir nevi kefareti durumunda olması bunun en güzel örneğidir.

Bu tür olumsuzluklardan kaçınabilmek için ilimler, sosyal ve ahlâki değerler göz önünde bulundurularak geliştirilmelidir. Bu tür çalışmaların kanuni yasaklarla engellenmesi de doğru, yeterli ve isabetli olmayacağı kanaatindeyiz. Nitekim tüm dünya devletleri kopyalamayı hukuken yasaklasalar da (nitekim pek çok ülke bunu



yasaklamıştır.<sup>56)</sup> bazı insanların bu işi kıyıda köşede sürdürmeleri kuvvetle muhtemeldir. Farklı adlar altında bu işin ilmi ya da ticareti yapılabilecektir. A.B.D. başkanı Bill Clinton insan kopyalama araştırmalarının kontrol altına alınmasının gerekli olduğunu belirterek bu tür çalışmaların federal kaynaklardan desteklenmesini yasaklamıştır<sup>57)</sup>. Ancak bununla birlikte, Pennsylvania Üniversitesi Bioethic Merkezi Başkanı Prof. Dr. Arthur Caplan'a göre, dünya yedi yıl sonra ilk küçük bebek kopyası ile sarsılacaktır.<sup>58)</sup> Eğer bu doğru ise bu gün bu alandaki çalışmalar gizlice devam etmektedir. Bunun engellenmesinin en önemli yolu ahlâken sakıncaları bütün insanlığa benimsetilmeli, bunun yolunun da her ilim dalı sosyal ilimlerle, ahlâk ilmiyle ilişkilendirilerek öğretimi yapılmalıdır. Örneğin genetik alanında çalışanlar sosyal bilimlerle, ahlâkla, değerler alanıyla ne kadar bilgi sahibidirler? Bu gün fen bilimleri ya da sağlık bilimleri öğretimi yapan fakülteilerde sosyal, ahlâki bilgi ne kadar verilmektedir? İnsanı hatta her canlıyı ilgilendiren; başka bir ifadeyle uzaktan yakından insanın ve insanlık duygusunun alakalı olduğu her alanda sosyal ilim, ahlâki değerler verilmelidir. Aksi halde bu tür olumsuzlukları çözmek mümkün olmayacaktır. Doli'yi kopyalayan İskoçyalı bilim adamları, klonlamayı başaranı dek gizli olarak çalışmışlardır. Acaba o ekip bu çalışmalarını ahlâki değerlerle hiç ilişkilendirdiler mi? Hatta ilişkilendirme gereğini duydular mı? Yine Arthur Caplan; yeni teknolojilerin insan ve değer alanına yaptıkları müdahaleleri şiddetli bir dille eleştirmektedir. Eleştirilerinin odak noktasını Caplan, gen mühendisliği gibi biyotıp uygulamalarının yarattığı ya da yaratabileceği etik ve politik sorunlara ışık tutulmasının gerekliliğini vurguluyor. Bunun da tek yolunun sağlık, hastalık ve normalik kavramlarının sorgulanmasının olduğunu

<sup>56)</sup> Callahan and Malowald, *Ethics of Cloning*, <http://www.time.com/cloning>.

<sup>57)</sup> Cloning Technique, *Scientific American*, <http://www.sciam.com/explorations/1998/072798/clone/index.html>

<sup>58)</sup> Jeffrey Kluger, *Will We Follow the Sheep?*, Time, March 10, 1997, Vol. 149 No. 10.

söylüyor.<sup>59</sup> Yani genetik mühendisliğinin sunacağı sonuçların değeri belirlenmeli. Bu belirleme de, insanlığın -toplumların değer kavramları ile olmalıdır.

### **Cevaplandırılması ve Tartışılması Gerekenlerden Bazıları:**

-Genetik kopyalama konusunda kamu oyu yeterince aydınlatılmış mıdır? Bilim adamları konu ile ilgili yeterli bilgi vermeli. Aksi halde herkes kendine göre bir takım yorumlar yapmak zorunda kalacaktır.

-İnsanın kopyalanması halinde ruhu olacak mı? Ruhun kopyalanabileceğini sanmıyorum. Ancak, muhakkak kopya varlığın bir ruhu olacaktır. Nebati, hayvani ya da insani ruhu olabilir. Çünkü ruhsuz insan ya da canlı olmaz. Fakat kopya varlık asıl varlığın ruhunun kopyasını ya da bizzat aynı ruhu taşıyabileceğini sanmıyorum.

İnsan klonlanması halinde ciddi anlamda kimlik problemi doğacaktır. Bu nasıl aşılacaktır?

-İnsan klonlamanın amaçları ve kullanım alanları net olarak ortaya konulabilir mi?

---

<sup>59</sup> Arthur L.Caplan, *If Gene Therapy Is the Cure, What Is the Disease?*, <http://www.med.upenn.edu/bioethic/genethic.html>

## İSMAİL HAKKI BALTACIOĞLU VE DİN EĞİTİMİMİZ

Yrd.Doç.Dr. Abbas ÇELİK\*

İsmail Hakkı Baltacıoğlu Kırşehir yöresinden göç ederek İstanbul'a yerleşmiş bir ailenin çocuğudur. İstanbul'da 1886'da doğdu. İlk, orta ve yüksek öğrenimini aynı yerde yaptı. Darulfünun'un Tabiiye bölümünden mezun oldu. Bazı küçük memuriyetlerde bulunduktan sonra, 1908'de İstanbul Muallim Mektebinde öğretmenliğe başladı. 1911'de eğitim ile ilgili araştırmalar yapması için Fransa'ya gönderildi. Ecole Normal'de pedagoji dersleri aldıktan sonra Avrupa'nın büyük ülkelerinde okullarda incelemeler yaptı.

İstanbul'a döndüğünde Darulfünun'da İlm-i Terbiye kürsüsüne müderris olarak atandı. Bir ara Gazi Eğitim Enstitüsü'nde müdürlük yaptı. 1933'te Darulfünun üniversiteye çevrilince Baltacıoğlu'na görev verilmedi. Eğitimin her kademesinde çalışan Baltacıoğlu, bu sefer eğitim hizmetlerine yayınlarla devam etti. Yayımına 1934'te başladığı "Yeni Adam" adlı dergiyi ölüm yılı olan 1978'e kadar çıkardı. Bu dergiye bir halk üniversitesi olarak bakanlar az değildir. Gerçekten de halkı aydınlatma amaçlı çok sayıda yazı içerdiği görülmektedir. Hatta mektupla öğretimin ilk örneklerine bu dergide rastlamak mümkündür.

İsmail Hakkı 1940'lı yıllarda Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-coğrafya Fakültesi Pedagoji Bölümü başkanlığına getirildi. Daha sonra 1950 yılına kadar iki dönem Afyon ve Kırşehir milletvekili olarak parlamentoya girdi.

Biz Baltacıoğlu'nun din eğitimi ile ilgili görüşlerini vermek istiyoruz.

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Başkanı

Baltacıoğlu'nun sosyal kurumlar arasında dine çok değer verdiğini öncelikle ifade edelim. Yazar bunun sebebini sadece inançlı bir insan olduğuna bağlamamaktadır. Özellikle sosyolojiyle uğraşan biri olarak, dinin topluluk yaşayışında çok büyük bir görevi olduğunu görmüş ve inanmış insan olduğu için böyle düşünmektedir. Ama düzgün ve düzenli bir toplum için dinin kendi alanında hür olmasına dikkat edilmelidir<sup>1</sup>. Çünkü inançların törenler, ahlâk, hukuk, dil oluşuyla açıklamaktadır<sup>2</sup>. Dine gereken önem verilmelidir. Bu hususta Hıristiyanları örnek almalıyız. Pazar günü olduğunda Londra büyük bir Protestan kilisesine dönüşüyor<sup>3</sup>. Dindarlıkla laik anlayış arasında zıtlık görmeyen İsmail Hakkı, din-siyaset ilişkisi konusunda laik düşünceyi tercih etmektedir. Bu konuda şöyle diyor: "İnanırlar din işiyle dünya işini birbiriyle karıştırmazlar. Onlar için din yaşayışı kul ile Allah arasında olan bir yaşayıştır. Onlar başkalarının inançlarını çekişme konusu yapmazlar, bu inançlara saldırmazlar"<sup>4</sup>. Fakat dinin faaliyet alanlarına müdahale edilmemeli ve türlü sanat değerleriyle sıkı ilişkisi yok sayılmamalıdır. Dinin insanın bütün benliğini birden sardığını, insanda en insan olanı çalıştıran bir şuur olduğu bilinmelidir. Dinsiz insanlığın olacağını düşünmek pek mümkün olmamaktadır<sup>5</sup>. İnsan davranışlarıyla ilgili olması sebebiyle "Ahlâki davranışın temeli din değil, ahlâk içgüdüdür." diyen Ferdinand Buisson'a karşı öne sürdüğü görüşlerini öneminde dolayı burada vermek istiyoruz. Ona göre ahlâki davranışlarımızı ilişkileri yönünde dinden soyutlayamayız. Çünkü ahlâki bir içgüdü olarak görmek yanlıştır. Zira sonradan kazanılan bir davranışın içgüdü olması imkansızdır. Ayrıca dini, içerdiği ahlâki kurallarıyla insanın ahlâklı olmasına yardımcı olduğu inkâr

<sup>1</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu . "Kur'an Felsefesi Üzerine Bir İnceleme". İlahiyat Fakültesi Dergisi ,Sayı:1,1953 s . 4.

<sup>2</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Dinsiz Milliyetçilik" . Yeni Adam, Sayı:870, 1974, s.4.

<sup>3</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu . "Türkiye'de Din Anlayışı". Din Yolu,Sayı:1, 15 Mart 1956,s. 4.

<sup>4</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu . "Yeni Adam'ın Din Milliyet Anlayışı". Yeni Adam, Sayı: 888,1975,s . 4.

<sup>5</sup> Baltacıoğlu. "Türkiye'de Din Anlayışı" . s . 4.

edilemez. Hatta toplumların en kuvvetli oldukları devirlerin, en dinli oldukları dönemler olduğunu görmekteyiz. O halde “din eğitimi” ihmal edilmemelidir. Bu şüphe bile götürmez bir durumdur. Üzerinde kafa yormamız gereken şey, bu eğitimin hangi kafalara göre verilmesidir. Softalara göre mi, yoksa dini gerçekten anlayan aydınlara göre mi<sup>6</sup>?

Baltacıoğlu din yaşayışımız, din eğitimimiz ve din politikamızda pek çok sakarlıklarımız olduğunu söylüyor. Yarım aydınlara her şeyden önce dinin ne olup olmadığını doğru ve “bilimli” olarak öğrenmelerini tavsiye ediyor. Yarım aydınlara topluluk yaşayış dışında bir dini yaşayış var olduğunu zannederek dini hiç bilmediklerini gösterdiklerini söylüyor. Topluluk yaşayışı dışında bir din yaşayışını kabul eden bu aydınlara, dinin benimsenip benimsenmeyeceğini insan iradesine bırakıyorlar. Bu anlayış yanlış ve gerçeğe uygun değildir. Gerçek, nerede topluluk varsa orada din yaşayışının da var olduğudur. Din yaşayışı bütün topluluk yaşayışını ahlâkı, dili ve sanatı sarmıştır. Din dil, ahlâk, sanat, felsefe gibi milli varlığın milli özüdür. Milli kişilik din kişiliği ile başlar. Onunla olgunlaşır, onunla en ideal ve en mutlak varlığına ulaşır. Fakat Avrupa taklitçisi sözde aydına bu yargıların doğru olduğuna inandırmak mümkün olamamaktır. Çünkü bunlar bir türlü değişme kabul edememektedirler. Biz bunları bir tarafa bırakarak, gerçek aydınlara düşen görevleri tespite çalışalım. Yapılacak ilk iş hiç bir bilimli incelemeye dayanmayan, kulaktan dolma, yalan yanlış düşüncelerin yerine din gerçeğine uygun, doğru düşünceleri koymak olacaktır<sup>7</sup>. Din kültürümüzdeki düşkünlüğümüzün sebebi, din konusundaki aydınlatma işini gerçek din bilginleri ve felsefecileri yerine bilgiden, görgüden, yaratıcılıktan yoksun softa kafalıların yapmasıdır. Bunların verecekleri din kültürü kalplıktan, gerilikten ve düşkünlükten başka bir şey olamaz. Baltacıoğlu konu ile ilgili olarak Ziya Gökalp ile kendisi arasında

<sup>6</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. “Dinsiz Ahlâk Olur Mu? Onlar Mı Yanlıyo Biz Mi?”. Din Yolu, Sayı: 7,3 Mayıs 1956, s. 2.

<sup>7</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. “Türkiye Dinle Kalkınacaktır”. Türk Düşüncesi, Sayı: 2/35, 1 Ocak 1957, s. 5,7,8; İ. Hakkı Baltacıoğlu. “Türkiye Dinle Kalkınacaktır”. Türk Düşüncesi, Sayı: 4/7, 1 Mart 1957, s. 1-7.

geçen bir konuşmayı aktarmaktadır. Gökalp bir gün ona: "Eğer biz münevverler din meselesine vazı yed edemeyecek olursak, softalar vazı yed ederler." demiştir. İsmail Hakkı sonraki zamanlarda yaşadıklarının hep bu sözü doğruladığını söylemektedir. Ona göre gerçek şudur: Okullarda isteğe bağlı ya da zorunlu din dersleri konulmasına, bir ilahiyat fakültesi açılmasına, hatta radyolarda Kur'an okutup vaaz verdirilmesine rağmen - din işleri denilemez ama- din problemine henüz el atılmamıştır. Aydınlarla burada düşen görev, gerçekleri bilim ışığı altında aydınlatma olacaktır<sup>8</sup>.

Bilindiği gibi Baltacıoğlu pedagoğ ve sosyolog yanları olan bir bilginidir. Ona göre önemli bir sosyal kurum olan dinin eğitimi gereklidir. Hatta zaruridir.

### **Eğitimimize ve Din Eğitime Tarihi Bir Yaklaşım**

Yazar, Osmanlı devrinden başlatarak eğitimimizi dört döneme ayırıyor:

Medrese ve Mahalle Mektebi Devri: Her iki eğitim kurumunun en belirgin özellikleri dinî oluşlardır. Bunlar din terbiyesi vermek için açılmışlardır. Eğitim ve öğretimin mayası din ile yoğrulmuştur. Ahlâkî terbiyede korku esastır. Öğretim metodu ezbercilik ve çıkarımcılık (istintac) tır. Bu okullarda tetkik ve teşhise, tümevarım (istikra) ve buluşçuluğa (istikşaf) dayana hiç bir terbiye ve öğretim metoduna rastlanmaz. Her şey ezbere, her şey dinî veya ananevî bir dayanaktan bir cümleden çıkarılmak için gayret edilir. Bu müesseselerde eğitim ve öğretimin her şeyini belirleyen etken, orta çağ zihniyetidir<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Softa ve Mürteci". Türk Düşüncesi, Sayı: 56/5, 1 Mayıs 1959, s. 12-16.

<sup>9</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. **İzmir Konferansları**. İzmir, Milli Kütüphane Neşriyatı, 1331 / 1911, s. 3,4.

Meşrutiyet döneminde Şeyhülislâm Hayri Efendi'nin yaptığı ise medreseleri mekteplere benzetmekten başka bir şey değildir<sup>10</sup>.

**Rüşdiye ve İdadiye Devri:** 19. yüzyılda başlayan bu dönemin en önemli özelliği dinilikten dünyeviliğe doğru gidiştir. Bu dönemin başlangıcının rüştiyelerin açılması ile olduğu kabul edilir. Maarifin gösterdiği manzara ne medreseler ve mahalle mekteplerinde olduğu gibi tamamıyla dini ve uhrevî ne de sonraki dönemlerin mektepleri gibi dünyevîdir. Bu devre değişme ve gelişme dönemi denebilir. Bu zamandaki bütün müesseselerde gayesizlik hakimdir. Çocukların fikri ve ahlâkî terbiyesi bir yandan dini geleneklerin tesirinde, bir yandan da maarifin ilhamları altında sarsılır! Eğitim ve öğretim metotlarında geçerli olan eskiliktir. Medrese sisteminin bütün gelenekleri ve alışkanlıkları bunlarda vardır. Diğer taraftan aynı kurumlar Avrupa eğitim sisteminin garip ve beceriksiz bir taklitçisidir! Bu devrin biraz daha gelişmiş eğitim kurumu idadilerdir. İdadiler, rüştiyelere göre şekil ve yapı bakımından çok değişmiş ve çok yenileşmiştir. Fakat ruh ve mayaları yine eski mahalle mektepleri ve medreselerdir! İdadilerin de eğitim ve öğretimi taklitten, gelenekten kurtulamamıştır. Rüştiyeler gibi idadileri de gayesizlik canlandıramamıştır<sup>11</sup>. İsmail Hakkı'nın üzerinde söz ettiği bu okullar Tanzimat öncesi dönemle, Tanzimat ve II . Abdülhamit dönemlerini içine alır. O, özellikle eğitimde yeni bazı adımların atılmaya çalışıldığı Tanzimat Ve II . Abdülhamit dönemlerinin genel bir değerlendirmesini yaparak şöyle diyor : Tanzimat'ın koyu muhafazakarlığı din işlerinde büsbütün göze çarpmaktadır. Bu devirde din eğitimine, din işlerinin yönetimine karşı en ufak bir kıvılcığa bile görülememiştir. II . Abdülhamit dönemini "İstibdat Devri" olarak kabul eden Baltacıoğlu,

<sup>10</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Dinsiz Kalkınma Olabiliyor Mu?". Din Yolu, Sayı: 5, 15 Nisan 1956, s.2; İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Dinsiz Kalkınma Olabiliyor Mu?". Yeni Adam, Sayı: 849, 1972, s. 4,20.

<sup>11</sup> Baltacıoğlu. İzmir Konferansları . s . 4.

dönemin Tanzimat anlayışından farklı bir şey getirmediğini söylüyor<sup>12</sup>.

**Yeni Mektepler Devri:** Eğitim tarihimizin en canlı ve hareketli dönemi, Meşrutiyetten sonra açılan mekteplerle başlamıştır. Bu okulların ruhunda inkılâp ve Osmanlılık fikri yatmaktadır. Zaten adı geçen okullar bu iki fikrin bir sonucu durumundadırlar. Yine de istenilene ulaşıldığına inanmayan Baltacıoğlu, bu okulların bir yandan eski iptidai ve rüşdiyelerin, diğer taraftan idadilerin gelişme ve ilerlemesinden başka bir şey olmadığını söylemektedir. Dönemin en önemli özelliğini hayat ve öğretimde yaptığı ilerlemede görmektedir. Mektepte öğrencinin özel ve insanî haklarının kabulü, sadece bu dönemin ortaya çıkardığı bir durumdur. Yeni okullar bir yandan idarî inkılâbın “hürriyet, adalet, musavat, ittihad-ı anasır, Osmanlılık” fikirleri tesirinde, bir yandan da Meşrutiyetle beraber memlekette yapılan “psikoloji” hareketlerinden, “ ilm-i terbiye, ilm-i tedris” neşriyatından mülhem olmuştur. Bu dönem eğitim sisteminin ulaşmak istediği esas gaye ne dini, ne de yarı dünyevîdir. Sadece dünyevî ve Osmanîdir. Devrin eğitim hareketini idare edenler bu alandaki ıslahatı bir “ ilm-i ruh” yahut “usûl-ü tedris ve terbiye” meselesi olarak kabul etmişlerdir. Bu devrin teşkilatı da gerçekte Osmanlılık ülküsüne aşılınmış garp eğitimi taslağından ibarettir. İstanbul'daki Darülmualimin ve Tatbikat Mektebi yeni okulların temsilcisi olarak yaşamıştır<sup>13</sup>. Baltacıoğlu'nun eğitimcilik hayatının başladığı yıllar da bu tarihlerdir. Bu yıllardaki gayelerini şöyle ifade etmektedir: “ Her ne pahasına olursa olsun gençlikte değer ve teknik inkılâbını kabul eden zihniyet yaratmak, Darülmualimat'ta ancak bir iki yıl süren kısa hocalık zamanımda da bunu yapmaktan geri durmadım. Dinde, ahlâkta, hukukta, sanatta, terbiyede ... eski, sürünen, fosil adına ne varsa hepsini yıktım”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. “Aydınlar Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz?”. Türk Düşüncesi, Sayı: 4/23, 1 Ekim 1955, s. 257.

<sup>13</sup> Baltacıoğlu. İzmir Konferansları . s. 4,5.

<sup>14</sup> Necmettin Tozlu. **İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi**. İstanbul, M.E.B. Yayınları: 873, Araştırma İnceleme Dizisi: 4, 1989, s. 4.



Fakat bütün bunlara rağmen bu devir istenildiği ölçüde verimli olamamıştır. Bunun sorumlusu Gökâlp'in sosyolojisidir. Çünkü bu sosyoloji sosyal kurumlar olan din, dil, ahlâk, hukuk, sanat ve diğerlerini birbirine denk görme gibi bir yanlışlığa saplanmıştır<sup>15</sup>.

**Hal-ı Hazır Devir:** Bu Dönemde eğitim hayatı seviyesiz ve sarsak bir durum almıştır. Bunun böyle olmasının başlıca sebepleri şunlardır: Geçici de olsa Osmanlılık idealinin iflas etmesi. Taklidi yahut psikoloji teşebbüsleri ve teşkilatlanmaları başarıya ulaşamaması. Toplumun kurum ve okulunu yönlendirecek kuvvetli bir ideal meydana getirilememiştir. Okullar açılmış, açılanlar kapatılmış ve kapatılanlar tekrar açılmıştır. Bilimsel ve istatistiksel görüşlere dayanmadan kurumların sayıları artırılmıştır. Okullarda din dersi ile terbiye arasında kopukluklar oluşturulmuştur. Kız okullarındaki eğitim, yirminci yüzyıl hürriyet fikirleri ile bizdeki kadın istibdadı arasında kalmıştır. İhtilâlcı medreseler islah etmeden müspet ilim ve felsefe eğitimini kabul etmişlerdir<sup>16</sup>.

Baltacıoğlu'nun Cumhuriyet dönemiyle ilgili görüşlerini, bilhassa din eğitimi açısından, bundan sonraki bölümlerde göreceğiz. Fakat dönemle ilgili genel görüşlerini göstermesi açısından birkaç mesele üzerinde de duracağız. Ona göre Cumhuriyetin ilk yıllarında özellikle din eğitimi açısından laiklik adına bazı yanlış uygulamalar vardır. Cumhuriyet din kişiliğini milliyet kişiliğinde apayrı bir kişilik gibi düşündüğünden din derslerine karşı sert tavır takınmıştır. fakat daha sonra ki yıllarda bu tutumdan vazgeçilerek ilkin ilkokullara isteğe bağlı olarak din dersleri konulmuştur<sup>17</sup>. Bu tutum daha sonraki yıllarda din dersleri, dolayısıyla din eğitimi lehine dönüşecektir.

<sup>15</sup> Baltacıoğlu. "Aydınlar Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz?". S.257.

<sup>16</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Aydınlar Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz?" . Türk Düşüncesi, Sayı: 1 / 23, 1 Ekim 1955, s . 257.

<sup>17</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu . "Türkiye'de Din Anlayışı". Din Yolu, C . I . Sayı: 1/1. 15 Mart 1956, s . 2.

### Dine Yaklaşım Tarzı ve Din Eğitiminde Gaye

Baltacıoğlu Türkiye’de din konusunu ele almak isteyenlere yapacakları ilk iş olarak hiçbir bilimsel incelemeye dayanmayan, kulaktan dolma yalan yanlış düşünceleri kafalarından söküp atmak, bunların yerine din gerçeğine uygun, doğru düşünceleri koymayı tavsiye etmektedir<sup>18</sup>. Din Eğitimi din kitabında birer inanç olarak yer almış olan konuları ne pahasına olursa olsun pozitif gerçeklere döndürmek gibi bir gayrete düşmemelidir. Ondan beklenen din kitabımızda inanç konusu olan bilgileri inanç konusu olarak olduğu gibi öğretmektir. Din işinin bir eğitim ve öğretim işi olmadan önce bir bilgi, bir bilim ve bir felsefe konusu olduğu gerçeğinden hareket edilmelidir. Çünkü bilginin, bilimin, felsefenin bulunmadığı yerde eğitim ve öğretim göreneklerden (routin) kurtulamaz<sup>19</sup>.

İsmail Hakkı din eğitim için bazı kurallara uyma mecburiyetinin olduğuna inanmaktadır ki onlar da şunlardır:

1. Din eğitimini sadece inananlar verebilir. Çünkü din canlı bir varlıktır, duygudur. Duyguların en köklüsüdür. Sınırsızla ilgilidir. O halde din eğitimi düşünceyle değil, ancak telkin yoluyla geçebilir.

2. Dini bir bilgi olarak görmeden önce onun duyguyla daha alakalı olduğunu görmek lazımdır. Din bir gönül işi olduğundan dinli insan kişiliğinin temelinde insan vardır. Halbuki bilgiyi kazanma inananlar için de geçerlidir<sup>20</sup>.

Din eğitimi ile ilgili olarak yukarıdaki meseleler üzerinde çalışması gerekirken, Tanzimat’tan beridir daha sathi konularla uğraşmıştır. Uğraşılan konular şunlardır: İlk ve ortaokullarda din dersleri denen kitapları okutmak, bu okullar için din dersleri

<sup>18</sup> Aynı yer . s . 2

<sup>19</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. “Din Pedagojisinin Ödevi” 1956. s .;

<sup>20</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. “Gerçek Din Kültürü Böyle Verilmez”. Emekli Öğretmenler Dergisi, Sayı: 4 / 48,5 ,1963, s . 6.

programları yapmak yerine bu okullar için kitap yazmak ya da yazdırmak.

Din eğitimi din kültürünün verilmesi ve din kişiliğinin oluşturulması olarak gören yazar, ilk iş olarak din kültürü üzerinde durulmasını istemektedir. Dinin sosyal ve kolektif varlığını doğru anlamak din eğitiminin en önde gelen işi olması gerektiğini söylemektedir<sup>21</sup>. Dinin görevi öğretmek değil, yaşatmak olacaktır. Dinin bir diğer görevi de irade gücünü artırmaktır<sup>22</sup>. Böyle bir anlayışla dini öğretecekler : Okullarda ilgili öğretmenler, camilerde vaiz ve imam hatipler olacaktır. Bunlar bu işi yaparken İslâm Dini'ni olduğu gibi doğru öğretmeyi bir görev olarak algılamalıdır<sup>23</sup>. Din eğitiminden beklenen ahlâklı, faziletli, diğer insanlarla beraber olmayı seven, cesaretli, karakteri sağlam insan yetiştirmede çaba sarf etmektedir<sup>24</sup>. Din eğitiminin sadece bilgi aktarılması gibi görülmesi doğru değildir. Çünkü din kişiliğine sahip insan dini yalnız aklıyla, bilgileriyle ve gönlüyle değil; davranışlarıyla da yaşayan insandır<sup>25</sup>.

### Din Eğitimi ve Çevre

Baltacıoğlu din probleminin bazılarının anladığı gibi sadece bir terbiye olarak görülmesini de doğru bulmaz. Okullarda din eğitimi ve öğretimini ıslah etmeyi, çocukları dinli yapmak ve gençleri dinsizlikten kurtarmak için yeterli bulanların hataları buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre din meselesi her şeyden önce bir cemaat ve hayat meselesidir. Dini medreseler yaratmamış, tam tersine din medreselerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı din cemiyette yaşamıyor, hayatı

<sup>21</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Gerçek Din Kültürü". Yeni Adam. Sayı: 793, 1967, s. 2; İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Gerçek Din Kültürü". Türk Yurdu, Sayı: 288, Eylül 1960, s. 19, 20.

<sup>22</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Yeni Adam'ın Din ve Milliyet Anlayışı". Yeni Adam, Sayı: 888, 1975, s. 4.

<sup>23</sup> Baltacıoğlu. "Gerçek Din Kültürü". Yeni Adam, s. 2,4.

<sup>24</sup> Aynı yer . s. 2.

<sup>25</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. **Pedagojide İhtilâl**. İstanbul, 1964, s. 84,90.

sarmıyorsa okulda derslerle, nasihatlerle, vaizlerle verilecek bir din eğitimi isteneni hiçbir zaman veremeyecektir. Çünkü hayatın kabul etmediği bir varlığı okul zorla yerleştiremez . Bunu yapmasını ondan beklemek de doğru değildir. Okulun sosyal hayatın bir parçası olduğu unutulmamalıdır. Dayanağını gerçek hayatta bulamayan bir kuvvet okul çevresinde barınamaz. Dini yasaklardan sakınmayan, hatta bunları tenkit eden, dini mukaddeslere kayıtsız kalan; hayatındaki mahrumiyetleri, teşebbüslerindeki noksanlıkların intikamını almak için küfür eden; hakkı, kaderi, ahireti ... Her şeyi birden inkâr eden, vicdanından, imanından, Allah'ından bile şüphe eden bir anlayışa sahip çevre ile sarılmış okulun önemli bir şeyler yapmasını beklemek pek mümkün değildir<sup>26</sup>.

Dini telkinin dini hayatın ürünü olduğu unutulmamalıdır. Dini telkin almak için dini hayatı yaşamak gerekir. Bu hayatın doğduğu yer toplumsal hayattır. Cemaat hayatı yaşanmadan din hayatı içte duyulmaz. Çünkü dini hislerin doğup büyüdüğü yer sosyal olma durumuyla yakın ilgilidir. Bunun içindir ki dini telkinin istikbâlini dini gruplaşmalarda aramak lazımdır. Topluluklarda ruhları ilahileştirme kabiliyeti vardır. Bedii, ahlâkî hatta sırf fikrî bir toplantıda bile - bilhassa bu toplantıların galeyana zamanlarında - ruhları sonsuzluğa ve mükemmelliğe doğru yükseldiği duyulur. Gruplardaki insanı kendi benliği üzerine yükselten vecd ve istiğrak dini telkinden başka bir şey değildir<sup>27</sup>. Din eğitime kitapla değil, yaşayışla başlanır. Okumadan yazmadan dinli olanlar vardır, hem de pek çoktur. Ama bunun aksini düşündüğümüzde okur- yazar, bilir ve düşünür olarak dinsiz olanların varlığı da bir gerçektir. Bunun sebebi dinin de bir sanat gibi ilk önce bir gönül işi, duyum işi olmasıdır. Bununla birlikte dinin sadece yaşatılması da yeterli görülmez. Dinin düşündürülmesi de gerekmektedir. Bunu

---

<sup>26</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. **Din ve Hayat**. İstanbul, Kader Matbaası, 1334/1915, s. 8-11; Satı (El-Hüsri). "**Din ve Hayat**". Terbiye, Sayı: 4,24 Teşrin-i Evvel 1334, s. 39-49.

<sup>27</sup> Baltacıoğlu. **Din ve Hayat**. s. 35,36.

başarmak ise din ile din olmayanların çatışmasını önlemek, dinin gerçekliğini aydınlatmak becerisine bağlıdır<sup>28</sup>.

Dinli olmayan bir toplumdaki istenilen seviyede bir din eğitimi vermesi beklenemez. Türkiye’de bu anlaşılmalıdır. Anlaşılamayınca da din deyince hatıra ilk gelen okul, kitap ve derstir. Halbuki din eğitimi vermenin ilk şartı, toplumda normal bir din yaşayışının olmasına bağlıdır. Eğer toplumda bu yaşayış yoksa, okulda verilecek din eğitimi ne olursa olsun, okulda yetişenlerle toplum arasında çatışmalara yol açacaktır<sup>29</sup>.

Eğitimde çevre denilince ilk akla gelecek kurum şüphesiz ailedir. Baltacıoğlu da din eğitimi açısından ailenin önemini takdir etmektedir. Din terbiyesi aile hayatının ve sosyal durumunun bir sonucudur. Ana-babanın hükmü, ilmi ve kastî tutumlarının bu terbiye üzerinde önemli etkisi vardır. O, çocukların dinli ya da dinsiz olmasında her çevreden önce ailenin etkili olacağı görüşündedir<sup>30</sup>. Aile dinli bir toplumda bulunuyor, fakat dini küçümsüyor ve ona karşı ilgisiz davranıyorsa bu durum çocuk üzerinde yıkıcı tesir yapar. Onların bocalamasına ve bilinç altlarının sarsılmasına yol açar. Normal aile dinini yaşayan ailedir. Dini bilgilerden haberdar olmayan, hatta Kur’an’ın tercümesini bir kere olsun okumamış ana-babaların çocuklarının kişilik kazanması oldukça zordur<sup>31</sup>.

Aile büyüklerinin dini bilmeleri de yetmez . Ana- babalar çocuğa yalnız inançları ezberletmemeli, onları uygulama fırsatı da vermelidir. İbadet yaptırmalı, açları doyurtmalı ... vs. Ancak o zaman İslâm kişiliği kazandırılabilir<sup>32</sup>.

### Örgün Din Eğitimi

<sup>28</sup> Baltacıoğlu. "Gerçek Din Kültürü". Yeni Adam, s . 6.

<sup>29</sup> Baltacıoğlu . "Gerçek Din Kültürü". Yeni Adam, s . 4.

<sup>30</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. **Terbiye İlmî**. İstanbul, Matbaa-ı Orhaniye, 1332, s.205.

<sup>31</sup> Baltacıoğlu . Pedagojide İhtilal. s . 105,106.

<sup>32</sup> Aynı eser . s . 114.

### Din Eğitimi ve Okul

Din eğitiminin örgün olarak yapıldığı yer okuldur. Bir eğitimci olarak yazarın okullarda din eğitimi konusu üzerinde durmasından daha normal bir şey olmayacağını da burada peşinen ifade etmek lazımdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Baltacıoğlu'nun sistemli bir şekilde okullarda din eğitimi konusunda fikir ileri sürdüğü söylenemez. Fakat bu onun ilgili hususlarda hiçbir şey söylemediği anlamına da gelmez. Baltacıoğlu konu ile alakalı fikirlerini gördüğü lüzumlu durumlarda açıklamayı tercih etmiştir denebilir. Okulda din eğitimi problemleri onun ilgi alanı dışında kalamazdı. Bu problemlerin belli başlıları şunlardır: Laik bir sistemde din eğitiminin durumu nasıl olacaktır? Din dersleri ile diğer dersler arasında nasıl bir ilişki kurulacaktır? Din öğretimi verecek öğretmenler nasıl yetiştirilecektir? Din dersi kitapları ne şekilde hazırlanacaklardır? Kur'an-ı Kerim'in din öğretimindeki yeri ne olacaktır?.

Olarak şikayetçi bir tutum takındığını görmekteyiz. Ona göre Türk toplumunda anlaşılamayan kavramlardan biri hatta en önemlisi "laik" kavramıdır. Bu konudaki görüşlerini kendi ifadesi ile aktarmanın daha iyi olacaktır. Şöyle diyor: "Günün birinde laiklik diye ne adını kolayca söyleyebildiğimiz, ne de imlâsını doğruca yazabildiğimiz bir prensibi ortaya atıyoruz". Laikliğin anlaşılmasında bu kadarıyla da kalmamaktadır. Din ile devlet birbirinden ayrılırken okullardan da din dersleri kaldırılacaktır. Ama bakıldı ki doğru olmadı. Bu sefer seçmeli olarak tekrar konuldu. Bu da yetmedi daha sonra zorunlu hale getirildi. Fakat din gibi insan aklının, insan vicdanının tanıyabileceği en derin, en köklü bir gerçeğin düşünülmesi, yönetilmesi işini sağduyu ya da yalnız bazı kulaktan dolma bilgilerle başarmak öyle sanıldığı gibi kolay olmadı<sup>33</sup>. Yazar laiklik tartışmasının başladığı 30'lu yıllarda cumhuriyet okullarının laik (ladini) olması görüşündedir.

---

<sup>33</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacaktır?". Türk Düşüncesi, C. VII, Sayı: 4/37, 1 Mart 1957, s. 1,2; İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Türkiye Dinle Kalkınacaktır". Türk Düşüncesi, C. VI, Sayı: 2/35, 1 Ocak 1957, s. 3-8.

Laik mekteplerde eski anlayış üzere din eğitimi yapılmayacaktır. Din öğretimi “ bütün ilim harsını ve zekâ kuvvetini birden kavrayacak bir felsefe tedrisatına” dönüştürülecektir. Zaten din okulda öğrenilmez. Çünkü o bir ders olarak anlaşılacaktır. Eski mekteplerde böyle anlaşıldığından bu dersler hep olumsuz etki yaptılar. Okullarda din konusu olarak ruhi, içtimai ve metafizik yönleri ile olursa buna bir söz söylenemez. Bu derslerin öğreticileri de din hocaları değil, ilim adamları olması gerekecektir<sup>34</sup>.

Baltacıoğlu bununla da yetinmeyerek cumhuriyet okullarından din derslerinin kaldırılmasının “din aleyhinde bir hareket” olarak algılanmamasını bile söylemektedir. Çünkü cumhuriyet dünyevi bir rejim olduğundan, onun okullarında din derslerinin olması doğru olmayacaktır. Dini bir hükümet ve genel öğretim problemi yapmak uygun değildir. Bu eğitimi bir “cemaat ve aile mesleği tedrisatı” şeklinde bırakmak en gerçekçi yol olacaktır. Çocuk inanç esaslarını serbestçe öğrenecek fırsata sahip olmalıdır. Ama bunun yeri okul değil : Aile, toplum veya mabetlerdir<sup>35</sup>. Yazar 1950’li yıllarda da aynı görüşlerini korumaktadır. “Dinli ve laik bir insan olarak okullarda din derslerinin bulunmasına karşıyım” diyor. Bu görüşünü de şu sözleriyle destekliyor: Okullarda din dersleri ile beraber, laiklikle ilgili derslerinin olmasının istenmesi, var olan ahlâk bozukluğunun sebebini din eğitiminin eksikliğine bağlanmasındandır. Halbuki ahlâksızlığın asıl sebebi toplum yaşayışının zayıflamasıdır. Din inanç, ahlâk ve eylem işi olduğundan inanan insanın ahlâksız olması mümkün olacağı gibi, inanmayan insanın ahlâklı olması da mümkündür. Ayrıca Türkiye tek dinli, tek mezhepli bir ülke de değildir. Özellikle sünni anlayışa ters mezheplerin ve bunlara inananların sayısı öyle sanıldığı kadar az da değildir. Üstelik okulun sadece öğretime dayanan din dersleriyle din eğitimi vermesi de

<sup>34</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. **Terbiye**. İstanbul, Sühulet Kütüphanesi, 1932, s. 225,226.

<sup>35</sup> Aynı yer . s . 155,226.

beklenmemelidir. Din eğitiminin zaman ve mekana göre değişmeyecek prensipleri vardır. Okuldan bu beklenemez.

Baltacıoğlu'na göre din eğitiminin prensipleri şunlardır:

“1. Din eğitiminin ereği, dinli insanın gerçek kişiliğinin yoğunlanmasıdır.

2. Dinli insan kişiliği, dinli insanların yaşadığı gerçek bir çevrede verilebilir.

3. Dinli insan kişiliği dinli çevrede dinli hayatı yaşayarak edinilebilir.

4. Din eğitimi dinli insanın gerçek kişiliğini sağlamalıdır.

5. Din eğitimi bir başlatma ve alıştırmadır.”

Din eğitiminin ailelerin isteğine bırakılmasına da karşı çıkan yazar, konu ile ilgili olarak şunları diyor: Din dersleri ailelerin istemesi esas alınarak okutulamaz. Böyle yapılırsa genel düşünüş ile kişi kanaati birbirine karıştırılmış olur. Halbuki umumun fikri şahsın zararına olabilir<sup>36</sup>.

1960'lı yıllarda bu görüşlerini terk etmişe benziyor. Artık din derslerinin okullarda okutulmasına karşı değildir. Fakat bu öğretim düzeyinde olacaktır. Zaten bugünkü şekliyle okul din eğitimi çevresi değil, din öğretimi çevresidir. o istese de din eğitimi gerçekleştirilecek durumda değildir<sup>37</sup>. 1949'larda önceki görüşünü biraz yumuşatmış görünmektedir. Yeni görüşüne göre devlet din öğretimi almak isteyenlere yer, öğretmen sağlayacak

---

<sup>36</sup> İ. Baltacıoğlu. “**Din ve Okul**”. Yeni Adam, Sayı: 674, 1950, s. 5; İ. Hakkı Baltacıoğlu. “**Din ve Okul**” . Ulus Gazetesi, 27 Ekim 1950, s. 2.

<sup>37</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. “**Gerçek Din Kültürü**”. Yeni Adam, Sayı: 793, 1967, s. 8.



ve bu öğretimi kontrol edecektir<sup>38</sup>. 1950'lerde din öğretiminin okullarda verilmesine karşı çıkan yazar,

Baltacıoğlu'nun okullarda din dersi ve bu derse giren öğretmenlerin karşılaştıkları problemlerle ilgili olarak şunları söylemektedir : Problemlerden biri din dersleri ile diğer bazı derslerin birbirleriyle çatışır olmasıdır. Yani dinî öğretim ile ilmi öğretim arasında bir çatışma söz konusudur. Aslında bu uyuşmazlık din ile ilim arasında değil, dersler arasındadır. O halde problem öğretimde ve öğretim yönteminde dir. Bu durumda çözüm öğretmenlere düşmektedir. Eğer onlar çatışmaya engel olacak bir anlayışla, bir filozof kafasıyla yetişirlerse mesele kalmaz<sup>39</sup>. Eğer dinî düşünceyle dinî telkini dinî öğretimde bağdaştıramazsak, gençleri ilmiyle hissi, akıyla dinî arasında çatışma çıkıyor. Sonuçta dine pek bir şey olmuyor ama gençlerin ruhu hasta oluyor, maneviyatları bozuluyor ve hayat asudeliğini yitiriyor<sup>40</sup>. Bunun çözümü dinî ilim ile desteklemektir. Bu konuda bizim yardımımıza koşacak ilim sosyoloji (cemiyetler ilmi) dir. Okullarda sosyolojiye dayandırılarak dinin hakikati, gelişmesi, milliyeti, dinî düşünce, dinî yaşayış ve dinî birlik (vahdet) hakkında fikirler verilmelidir<sup>41</sup>. Böyle yapılırsa problem çözülebilir. Okul, yaşayan dinî hayatla millî hayatın birleşmesi ve kaynaşmasını sağlamaya ve korumaya mecburdur. Dinî terbiye ile dinî tedrisatın birbirlerini yok saymasına izin verilmemelidir. Gençlerin okul hayatından ve öğretmenlerinden aldıkları gelişmeye açık (seyyal) terbiyeyi dinî öğretimle yalanlayacak yerde doğrulamalıdır. Mektebin dersleriyle din telkinleri birbirinin aksi olmamalıdır<sup>42</sup>. Bunlar olmayınca okullarda dinî duygular sarsılıyor. Bu sarsıntı dinî buhranın doğmasına sebep oluyor. Gerçekten de okullar yakından incelendiklerinde genel terbiye ile dinî terbiyenin çatıştığı görülür. Din'in eğitim beş vakit namazı emrettiği halde, okul hayatı bunu ihmal ediyor. Dinî öğretim de ilmi öğretime güvenmiyor. Aynı şekilde ilmi öğretim

<sup>38</sup> Baltacıoğlu . Terbiye İlmî . s . 205.

<sup>39</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Din Pedagojisi". Yeni Adam, Sayı: 622, 1949, s. 2.

<sup>40</sup> Baltacıoğlu . Din ve Hayat . s . 39 - 42.

<sup>41</sup> Aynı eser . s . 40.

<sup>42</sup> Aynı eser . s .43,44.

çok kere dinî kabul etmiyor. İlim öğretmeniyle din öğretmeni bir türlü uyuşmıyor. Neticede olan gençlere oluyor. İki farklılık arasında ne yapacağına bir türlü karar veremiyor<sup>43</sup>. Özellikle Millete "güzide fertler" yani "idareci sınıf" yetiştirme durumunda olan Sultaniler için bu daha önem kazanmaktadır. Çünkü buradan yetişecek gençler yarın halkın vicdanını, irfanını yükseltmeye memurdurlar. Bu vicdanın hayatını, hürriyetini bilmeleri gerekir. Yoksa milletin göğsünü deneme tahtasına çevirirler<sup>44</sup>.

1920'lerde tartışılan okullardaki ruhi buhran varlığını daha sonraki yıllarda da sürdürmüştür. 1956 Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesi görüşmelerinde aynı konudan Osman Turan da söz etmekte ve bunun çözümü için şu teklifleri getirmektedir:

1. Yıkılan medreselerin yerini dolduracak mektepler açılsın.
2. İlahiyat Fakültesi ve İmam - Hatip okullarının seviyesi yükseltsin.

Baltacıoğlu bunların gerçekleştirilmesi halinde bile problemin çözüleceğine inanmamaktadır. Türkiye'de din işleriyle uğraşan üç resmi kurum vardır: Maarif Vekaleti, Din İşleri Reisliği ve İlahiyat Fakültesi bütün bu kurumların şimdiki durumu kendilerinden bekleneni gerçekleştirecek gibi görünmemektedir<sup>45</sup>.

1956 yılında ortaokullara din dersi konulması çalışmalarını başlayınca, bir pedagoğ olarak bazı sorulara cevap aranması görüşündedir. Bu sorulara cevap verilmeden uygulamaya geçmenin yanlış olduğuna inanmaktadır. Konuyla alakalı sorular şunlardır :

<sup>43</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. **Terbiye** . İstanbul, Sühulet Kütüphanesi, 1932, s.225 ; Baltacıoğlu. Din ve Hayat. s . 9,10.

<sup>44</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. **Maarifte Bir Siyaset**. İstanbul, Necm-i İstikbal Matbaası, 1335/1920, s. 60,64 ; Baltacıoğlu. Din ve Hayat. s . 40.

<sup>45</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. **"Bir Din Kongresi Toplamak Gerekliyor"** . Din Yolu, C . 1, Sayı : 3, 5 Nisan 1956, s . 2.

“1. Bu okullarda din dersi diye ne okutacağız?”

2. Bu okullarda kitap diye hangi din dersi kitabını okutacağız?

3. Bu okullarda din derslerini nasıl, hangi pedagojiye göre okutacağız?

4. Bu okullarda din derslerini kimler, hangi dini bilen öğretmenler okutacak?

5. Bu okullarda bu dersler niçin okutulacak?

6. Bu dersleri kimler okuyacak?<sup>46</sup>”

Baltacıoğlu'na göre bu sorular cevaplandırılmadan böyle bir harekete başlanılmıştır. Sorulara bakıldığında bir öğretim işine girilirken mutlaka cevaplandırılması gereken bir durum gösterdikleri fark edilebilir.

Baltacıoğlu'nun Din dersi öğretmenleriyle ilgili görüşleri de şöyledir: “Öğretmenler hakiki dinî intibahı ve dinî salahı yaratacak hakiki mürşitler, hakiki din muallimleri olmalıdır”. Yani din dersi öğretmenleri hem iyi bir dinî bilgi hem de pedagojik formasyon kazanmalıdırlar. Bu durumda onlar bir yandan yüksek öğretim veren din okullarında bir yandan da öğretmen yetiştiren okullarda eğitim görmeleri gerekecektir. Fakat bu ölçüler içerisinde öğretmen yetiştirdiğimiz söylenemez. Görünürde söyleneceğe de benzemiyor. Çünkü din eğitimi veren okullar ilme, öğretmen yetiştiren okullar da dine gerektiği şekilde kaynaşamadılar. Din eğitimi veren okullarda bunlardan hiç iz yok demek istemiyor. Söylemek istediği bu kurumlarda hayat ile okulun, telkin ile öğretimin, öğretim ile eğitimin uyumsuzluğudur. Her iki kurum bu ilişkiyi kuramazlarsa sonuç hiç

<sup>46</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. “Dinsiz Kalkınma Olabiliyor Mu?”. Din yolu, C. I, Sayı: 5, 19 Nisan 1956, s. s 3; İ. Hakkı Baltacıoğlu. “Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacak”. Türk Düşüncesi, C. VII, Sayı : 4 / 37, 1 Mart 1957, s. 3.

de iç açıcı olmayacaktır. Birincide ilim, ikincide din bir yama gibi kalmamalıdır. Kalırsa yazık olacaktır<sup>47</sup>

Baltacıoğlu okullarda okutulan din dersleri üzerinde de durmuştur. Ona göre öğretimde kitabın öğretmen kadar önem arz ettiği gerçeğinden hareket edilmelidir. O zaman din dersi kitaplarının konu, üslup, şekil, ve basımları dinin mukadderatı ile yakından ilgili olduğu bilinmelidir. din dersi kitapları bu yönleriyle incelendiğinde pek olumlu sonuçlar alınamayacağı ortadadır. Bu kitapların ilmi bir kitap gibi doğru, edebî bir kitap gibi güzel, millî bir destan gibi canlı, bir sanat eseri kadar yüksek olması istenir. sonuçta buna ulaşıldığını söylemek ise imkansızdır. Halbuki bir din kitabını herkes severek okumalı, okudukça doymalı, doydukça Allah'a olan imanı artmalıdır<sup>48</sup>. Baltacıoğlu yazılan din dersi kitaplarının bu vasıflarda olması bir yan bir çok yanlışlarla dolu olduğunu söylemektedir. Bu yanlışları şu şekilde sıralamaktadır:

1. Din dersi kitaplarında rahmet yerine zahmet, sevap yerine azap ve sevgi yerine korku var.

2. Kullanılan dil çirkin, yırtıcı ve bozuk.

3. Verilen bilgilerde yanlışlıklar var. Baltacıoğlu bilhassa bu yanlışlıklar üzerinde durmaktadır. Meselâ : Bu kitaplarda meleklerle iman Kur'an-ı Kerimde anlatıldığı gibi değil de Ayasofya kubbesinin dört yanındaki melek resimlerine dayanmaktadır. Kur'an ayetlerine uymayan hüküm ve yazılara yer verilmektedir.

4. Kitaplar gereksiz bilgilerle şişirilmiştir. Bunu yapmak için yazılar arasında lüzumundan fazla boşluklar bırakılmış,

<sup>47</sup> Baltacıoğlu. Maarifte Bir Siyaset. s . 42,43 ; Baltacıoğlu. Din ve Hayat. s44,45.

<sup>48</sup> Baltacıoğlu . Din ve Hayat . s . 45,56.

tarihi bilgilere ve ahlâkî konulara gereğinden fazla yer verilmiştir<sup>49</sup>.

Din dersi kitaplarında bu yanlışlıkların olmasının sebebi din bilgisinin sağlam ve bütün olmanasındandır. Kaliteli bir din dersi kitabının olmaması doğru bir din eğitiminin yapılmasına da engeldir. Din işini bir eğitim ve öğretim işi olarak görmeden önce bir bilgi, bilim ve felsefe işi olarak görmek gerekir. Bunun böyle yapıldığı pek söylenemez. bu durumda eğitim ve öğretim gelenekçilikten kurtulamıyor<sup>50</sup>. Halbuki bundan kurtuluşun yolu dini tarih, psikoloji, sosyoloji, metafizik, sanat tarihi hatta estetik konusu olarak işlenmesidir<sup>51</sup>.

Baltacıoğlu'nun din dersi kitaplarıyla ilgili görüşlerini verirken, onun Kur'an-ı Kerim'le alakalı fikir ve tavsiyelerini bir tarafa atamayız. Ona göre din eğitimcilerinin başvuru kaynaklarından ilki Kur'an'dır. Eğitimciler O'nda kendi işlerine yarayacak pek çok ayetler bulacaklardır. Kur'an-ı Kerim başvuru kaynağı olmadan öte, din dersi kitabı olarak da kullanılabilir. Meselâ ilkokullarda kitap olarak Kur'an'ın tercümesi okutulabilir<sup>52</sup>. Çünkü Kur'an her şeyden önce bir din kitabıdır. Dinin din olarak anlaşılabilmesi Kur'an'a bu tarzda yaklaşmamızla da ilgilidir<sup>53</sup>. Bunu yaparken de önce istenilen şekilde bir Kur'an tercümesi yapmak gerekecektir. Henüz yapılan tercümelere baktığımızda istenilen evsafa tercümelere pek rastlanmamaktadır. Bu sahada memleketimizdeki durum şöyledir:

<sup>49</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Kur'an Nasıl Bir Gerçektir?" . Türk Düşüncesi, Sayı: 17, 1 Nisan 1955. s . 327,328; İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Gerçek Din Eğitimi Böyle Verilemez" .Emekli Öğretmenler Dergisi, Sayı: 48, 1965, s 5,6 ; İ. Hakkı Baltacıoğlu . "Gerçek Din Kültürü" . Türk Yurdu, Sayı: 288, Eylül 1960, s . 19 ; Baltacıoğlu . Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları . s .104, 105.

<sup>50</sup> Baltacıoğlu. "Gerçek Din Kültürü Böyle Verilmez" . s . 6 ; Baltacıoğlu . Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları . s . 106,107.

<sup>51</sup> Baltacıoğlu. Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları . s . 106, 107.

<sup>52</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Gerçek Din Kültürü". Yeni Adam, Sayı: 793, 1967, s. 6.

<sup>53</sup> Baltacıoğlu . "Kur'an Nasıl Bir Gerçektir?" . s . 324,325.

1. Kur'an Şimdiye kadar ana dil olan halk Türkçe'sine çevrilmiyor.

2. Yapılan çeviriler yanlışlarla doludur. Yanlış en az olanın da dili anlaşılıyor.

3. Yanlışlar o kadar tehlikeli boyutlar alıyor ki insanı dinden imanda edecek sınıra yaklaşıyor.

4. Dil bozuklukları da müstehcen denecek kadar olabiliyor<sup>54</sup>. Yazar bu hata ve eksiklikleri tekrarlamamak ve istediği ölçülerde bir Kur'an tercümesi yapmak için gösterdiği çabaları şöyle sıralamaktadır:

1. Kur'an'ın istediğim şekilde tercümesini yapabilmek için antika, eski, yeni, basma Türkçe çevirilerini ve tefsirlerini gözden geçirdim.

2. Fransızca'da ve İngilizce'de bulunan eski ve yeni çevirileri de gözden geçirdim.

3. Şimdiye kadar Türk mütercim ve müfessirlerinin yaptıkları yanlışlardan sakındım.

4. Kur'an Türkçe'sinin halkın doğrudan doğruya anlayabileceği dil olmasına çalıştım.

5. Bunları yaparken acelecilikten sakındım<sup>55</sup>.

Yazar bu gayretler sonunda beş yüz sayfalık bir Kur'an Tercümesi yazmıştır. Çeşitli başvurularına rağmen bir türlü bu çalışmasını bastıramaz<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu . "Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi" . Türk Düşüncesi, Sayı : 5 / 38, 1 Nisan 1957, s . 3,4.

<sup>55</sup> Aynı yer . s . 4.

Baltacıoğlu'na göre okullardaki din dersi kitaplarında şu konulara yer verilmelidir: Din nasıl bir varlıktır? Yer yüzünde dinsiz toplum var mıdır? Allah'ın varlığını gösteren belgeler nelerdir? Kur'an'la gelen dinin doğruluk, iyilik, güzellik dini olduğunu gösteren ayetler. Erkekle kadının eşit olduğunu gösteren ayetler. İslâm'ın milliyet ve hürriyet dini olduğunu gösteren ayetler. İslâm dininin yeryüzündeki yayılma durumu<sup>57</sup>.

Baltacıoğlu bütün diğer derslerde olduğu gibi, din derslerinde de öğretim metotlarından ezberin uygulanmasında şikayetçidir. O, ilgili olarak şöyle diyor: “ ... Vefa İdadisi'nde okuyorduk; Muallimlerimiz bizden yalnız bir şey isterlerdi: Söylediklerini ezberlemek! ... Coğrafya, tarih, hesap, hendese, edebiyat ... Her ders için böyleydi; Hatta Dinimizi, itikadımızı bile ezberlerdik! ... Ezberlemek; mektep hayatında bütün muvaffakiyetlerin, mükafatların, takdirlerin, derecelerin anahtarı gibiydi! Hep ezberleyenler beğenilir, hep ezberleyenler birinci çıkarlardı<sup>58</sup>”.

### **Yükseköğretim ve Din Eğitimi**

İsmail Hakkı, Osmanlı İmparatorluğunun son yıllarında, okumuş kesimde baş gösteren dini buhranı anlamaya ve çarelerini bulmaya çalışmaktadır. “Din yeniden nasıl canlanacaktır?” sorusuna daha önce de söylendiği gibi bu, orta öğretimde ilim ile dinin barıştırılmasıyla çözümlenecektir. Yüksek öğretimde ise dini, ilmi bir metotla ele alacak ve çeşitli yönleriyle (psikolojik, sosyolojik ...) inceleyecek bir kurumda görmektedir. Medreseden bunları yapmasını beklemenin doğru olacağına inanmamaktadır. Medresenin skolastik iflası Darulfünunu ortaya çıkarmıştır<sup>59</sup>. Çünkü Meşrutiyetteki medreseleri ıslah çalışmaları

<sup>56</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu . “Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi, Kur'an Nedir?” İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı : 2,3, 1952,s . 33,45 ; Baltacıoğlu . Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi” . s . 4 - 9.

<sup>57</sup> Baltacıoğlu . “Gerçek Din Kültürü” . Yeni Adam, s . 8.

<sup>58</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. **Talim ve Terbiyede İnkılâp**. Neşreden: Tüccarzade İbrahim Hilmi, İstanbul, Mathaa-ı Hayriye, 1329 / 1909, s . 5.

<sup>59</sup> Baltacıoğlu . Maarifte bir Siyaset . s . 75.

onların ortaokula dönüştürülmesinden başka bir sonuç vermemiştir<sup>60</sup>. O halde tek ümit bağlanacak kurum kalmıştır: *Darulfünun*. Bu kurum istenen tarihi inkılâbı yapacak yegane irfan yuvasıdır. Çünkü burası bir tefekkür ve içtihat yeridir. Ama içtihadı ancak onu yapmaya gücü yetenler gerçekleştirebilirler. Bunun şartı da mütefekkir, alim ve dindar olmaktır. Bu vasıflara sahip insan dini din, hayatı hayat bilir. Bunlar riyakar değildirler; böyle olmaları da mümkün değildir. Aşkı, iştiyakı, ilmi muhakemeyi riya, sanat, halas için değil; iman için, Allah için yaparlar. Bu seçkin ve düşünürler sınıfı dinden hareketle ilme ulaşırlar. Aynı şekilde ilimden başlayarak dine kavuşurlar. Hakiki bilginlerdir. Bunlar için ilimle din, alim ile dindar arasında bir tenakuz ve taaruz yoktur. Ayrılık ve eksiklik her ikisinin de dışındadır. *Darulfünunun* başlatacağı bu hareket genişleyerek konferanslar, münazaralar ve kongreler ile bütün millete ulaşacaktır. Hastalığın tek kurtuluş yolu budur<sup>61</sup>.

Cumhuriyet döneminde *Darulfünun* üniversiteye çevrilmiş bünyesinde İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Yazar bundan sonra dikkatini buraya çevirmiştir. Ona göre bu fakültelere mutlaka ihtiyaç vardır. Tek tanrılı dinlerin aralarında var olan çatışma ve çarpışma bunu gerektirmektedir. Artık sezgi dinler için yeterli olamamaktadır. Akıl da işe karışmak durumundadır. Akılın işe karışması sonucu işe kelâm, tasavvuf, felsefe bilgileri ile; din psikolojisi, din sosyolojisi ve din pedagojisi karışmıştır. Bu branşlar ilahiyat fakülteleri içinde bulunmaktadır. Bu öğretim kurumlarında “ dini kendi olmayan öbür kurumlara bendetmeyerek kendi üzerinde olduğu gibi ve orijinal gerçeğine uygun metotlarla anlamaya çalışmak” gaye edinilmelidir<sup>62</sup>. Baltacıoğlu İlahiyat Fakültesinin bir edebiyat

<sup>60</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. “Bir Din Kongresi Toplamak Gerekliyor”. *Din Yolu*, Sayı: 3, 5 Nisan 1956, s. 2 ; Baltacıoğlu . “Bir Din Kongresi Gerek” . *Yeni Adam*, Sayı: 912, 1977, s . 3

<sup>61</sup> Baltacıoğlu . “Kur’an’ın Ana Dilimize Çevrilmesi” . s . 4 ; Baltacıoğlu . *Din ve Hayat*. s. 42,47,48 ; Baltacıoğlu . “ **Türkiye’de Din Anlayışı**” . *Din Yolu*, C. I . Sayı: 1/1, 15 Mart 1956, s . 2.

<sup>62</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu . “**İslâm İlahiyat Fakültesi**”. *Yeni Adam*, Sayı: 692, 1951, s . 8 ; İ. Hakkı Baltacıoğlu . “**İslâm İlahiyat Fakültesi**” . *Ulus*, 19 Şubat



fakültesine çevrilmesine de karşıdır. 1956 yılı İlahiyat fakültesi ders programını bu açıdan tenkit etmektedir. Bu yıllardaki İlahiyat Fakültesinin ders programı şu şekildedir:

1. Sınıf: Arapça, Farsça, Yabancı dil (İngilizce), Klasik Türkçe metinler (hitabet), İslâm Tarihi, Kur'an ve İslâm Dini Esasları.

2. Sınıf: Arapça Farsça, Yabancı dil (Almanca, Fransızca, İngilizce), Klasik Türkçe Metinler (Hitabet), İslâm Tarihi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi ve ahlâk, Felsefe ve Mantık.

3. Sınıf: Arapça Farsça Hadis, İslâm Dini Mezhepleri, İslâm Felsefesi ve filozofları, İlim Tarihi, Mukayeseli Dinler Tarihi, Din Psikolojisi, İslâm Hukuku, İslâm Sanatları Tarihi.

Baltacıoğlu Ankara İlahiyat Fakültesi'nin on yedi dersinde sadece üç tanesinin din dersi olduğuna dikkat çekerek, bunun şaşılacak şey olduğunu söylüyor. Sonra Ekleyerek: "Bu fakültenin ders programlarını yapanlar din kültürünü müspet bilgilerin ve bilimlerin bir karması mı sanıyorlar" diye soruyor<sup>63</sup>. Ona göre bu fakültenin bilim çalışmalarının şunlar olması gerekmektedir:

1. Kur'an'ı Türkçe'ye doğru ve anadili gerçeklerine uygun olarak çevirmek.

2. Kur'an'da zamanla değişen ile değişmeyenleri ayırt etmek.

3. Kur'an'da aynı konuda olan ayetleri bir araya toplamak.

4. Kur'an'ın felsefesini yapmak.

1951, s . 1; İ. Hakkı Baltacıoğlu . "Türk Aydınının Din Karşısındaki Durumu" . Yeni Adam, Sayı: 719, 1952, s . 6.

<sup>63</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu . "Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacak?" . Türk Düşüncesi, Sayı: 4 / 37, 1 Mart 1957, s . 6.

- 5 . Din bilginleri yetiştirmek.
6. İslâm Dinini doğru olarak anlamak.
- 7 . İslâm Dinini doğru olarak tanıtmak.
8. İslâm Dinini öteki dinlerle karşılaştırmak .
9. İslâm Dini üzerine bilim ve felsefe eserleri yazmak<sup>64</sup>.

İsmail Hakkı üç farklı ilahiyat fakültesi anlayışı olduğunu söylüyor ve şöyle sıralıyor :

1. Bir din yüksek okulu gibi anlaşılan ilahiyat fakültesi. Böyle bir fakültenin görevi aydın din memurları, imamlar, vaizler yetiştirmek olabilir.

2. Bir edebiye, felsefe fakültesi gibi anlaşılan ilahiyat fakültesi. Böyle bir fakültenin görevi dinin nesnel ve objektif olarak incelenmesi olabilir.

3. Bir İslâm ilahiyat fakültesi olarak anlaşılan ilahiyat fakültesi<sup>65</sup>.

Baltacıoğlu bir Müslüman millet olduğumuzu hatırlatıyor. Bu durumda kuracağımız ilahiyat fakültesinde mutlak manada dini ilimlere yer vermektense İslâm Dininin özelliğini, canlılığını, doğrularını diğer dinler karşısında aydınlatacak, ortaya koyacak bir "İslâm İlahiyat Fakültesi" geliştirmek ihtiyacının olduğunu söylemektedir<sup>66</sup>. Ankara İlahiyat Fakültesinin bu adla anılmasını teklif etmiş fakat kendisinin de anlayamadığı sebepler yüzünden

<sup>64</sup> Aynı yer . s . 1 - 7.

<sup>65</sup> Aynı yer . s . 5,6.

<sup>66</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu . "İslâm İlahiyat Fakültesi" . Yeni Adam, s . 8.

kabul edilmediğini nakletmektedir<sup>67</sup>. Düşündüğü ilahiyat fakültesinde şu derslerin olmasını da istemektedir :

### 1. Yardımcı ve Hazırlayıcı İlimler:

Dinler Etnografyası, Dinler Coğrafyası, Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Din Felsefesi, Din Pedagojisi .

### 2. Ana İlimler:

Kur'an Tercümesi, Kur'an Felsefesi, Hadis, Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi, İslâm Etnografyası, İslâm Coğrafyası<sup>68</sup>.

Önceleri ilahiyat fakültesinin bir meslek okulu olarak görülmemesini isteyen<sup>69</sup> yazar, bu düşüncesinden vazgeçerek ilahiyat fakülteleri bünyesinde "tatbikat camisi" olmasını teklif etmektedir. Konuyla ilgili görüşleri şöyledir: "Yalnız okumakla asker, zanaatçı yetiştirilemeyeceği gibi, yalnız okumakla din vaizi, din uyarıcısı, din müçtehidini yetiştirilemez, yetişemez. Laiklik prensibini kendine prensip edinmiş bir insan yerinde hem de ilahiyat fakültesinin ne olduğunu bilen bir insan sıfatıyla diyorum ki bu fakültenin içinde bütün şartlarıyla, bütün estetiği ile bir tapınak, bir cami yapılmalıdır da orada fakülte öğrencileri yarınki din önderliği ödevlerini öğrenmelidirler"<sup>70</sup>.

### Yaygın Din Eğitimi

Baltacıoğlu halkı dini bakımdan eğitmede Diyanet İşleri Başkanlığı'na Önemli görevler düştüğünü kabul ve takdir etmektedir. Fakat bu bugünkü şekliyle sadece imam - hatiplik işlerini tanzim eden bir kuruluş olmadan öteye gidemeyeceğine de dikkat çekmektedir. Çünkü bu dairenin şu andaki durumu

<sup>67</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu. "Türkiye Dinle Kalkınacaktır". Türk Düşüncesi, C. VII. Sayı:2/35, 1 Ocak 1957, s. 5; Baltacıoğlu. "Softa ve Mürteci". Türk düşüncesi, Sayı: 1, 1 Mayıs 1959, s. 17,18.

<sup>68</sup> Baltacıoğlu . "İslam İlahiyat Fakültesi" . s . 8.

<sup>69</sup> Baltacıoğlu . Terbiye . s . 157.

<sup>70</sup> Baltacıoğlu . "İslam İlahiyat Fakültesi" . s . 8.

dışarıdaki yetkili kişilerle ilişki kurmaya uygun değildir. Bunu gerçekleştirebilmesi kendi bünyesinde bir bilim kurumunun olmasına bağlıdır. Diyanet İşleri hiçbir zaman bu yapıya kavuşamamıştır<sup>71</sup>. Bu kuruluşun bilim çevresiyle ilişki kurmaya durumu uygun olmadığı gibi, halkla ilişki kurabileceği yer olan camideki durumu da pek iyi değildir. Bir kere camiler eski kalabalık cemaatlerini kaybetmişlerdir. Buraların sadece ihtiyarlar tarafından doldurulduğu görülmektedir. Ama yine de din eğitiminde halkla temasa geçilecek en uygun ortam camidir. Hutbeler din eğitiminde ilk akla gelen vasıttır. Yazara göre de hutbeler halk eğitimi için çok önemi haizdir. O bu konuda : “Hitabetin ilahî ve cihanşümül numunesi olan hutbeler halk için çok müessir olabilir” diyor. Fakat sadece hutbelerin Türkçeleştirilmesi buna yetmeyecektir. Böyle düşünmek bile yanlıştır. Bazıları tarafından bu değişikliğin bir inkılâp olarak değerlendirilmesi, sadece Türkçeleşme aşamasını geçemeyecek hutbeler için doğru değildir. Bu konuda bir inkılâptan söz edilecekse onların hayatleştirilmesi, millileştirilmesi düşünülmelidir. Yeni hutbeler ilim, ahlâk, kanun, şiir, felsefe, teslimiyet, ve vicdan hutbesi olmalıdır. “Sivri külahlı, süslü kapılı, afif hücreleri, oymalı satıklı birer şiir ve sanat kürsüsü” ne benzettiği minberlerin bu gösterişe uygun hatiplerle doldurulmasını istemektedir. Hatiplerin: “Ey millet ! Ey Cemaat : Hak, Hayat, kanun, adalet, şiir, sanat, saadet ve selamet!...” diye bağırdukları günü heyecanla beklediğini söylemektedir. Hatta bu konuşmalar sadece minberlere has kalmayacak kürsülere de inecektir. O zaman bu semavî konular daha halka indirilmiş ( turabileştirilmiş) olacaktır. Baltacıoğlu aynı hutbelerle vaizler kanalıyla halkın hayatına, yaralarına, çıbanlarına dokunmasını istemektedir. Bu öyle olmalıdır ki Allah’ın huzurunda duran bu teslimkâr ve mütevekkil millet, hatip ve vaiz sayesinde dirilmeyi gerçekleştirebilsin<sup>72</sup>.

İsmail Hakkı hatiplerde bazı vasıfların olmasını da istemektedir:

<sup>71</sup> Baltacıoğlu . “Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacaktır?” . s . 4 , 5.

<sup>72</sup> Baltacıoğlu . Din ve Hayat . s . 10 ,46 ,47.

Konuşması düzgün, parlak ve süslü olmalıdır.

Sesi, jestleri, pozları, gövdesi, ruhu ve bütün kişiliği ile konuşarak dinleyenlerin bilinç altı alanına girebilmelidir.

Vaiz adaylarına kabiliyetlerinin ortaya çıkabilmesi için kürsüde konuşma fırsatı tanınmalıdır. bu aynı zamanda ondaki toplum karşısında konuşmanın doğurduğu korkuyu yenme fırsatını da verecektir.

Doğaçlama ( Şifai) tarzında konuşmaya özenmelidir.

Konuşurken dinleyenleri dikkate almalıdır<sup>73</sup>.

Halkı dinî yönden eğitmenin bir yolu da konferanslardır. Din ve bilim adamlarından oluşacak bir heyet meydana getirilmesini istemektedir. Bu heyet bütün yurdu dolaşarak Kur'an, milliyet ve çalışma konularında konferanslar vereceklerdir. Bu işi sanat ve hitabet gücü yüksek tek kişinin de yapması mümkündür. Her ne şekilde olursa olsun kesin faydasına inanmaktadır. Konferanslar imam, hatip ve vaiz gibi din adamlarına da verdirilebilir. Konferanslar yoluyla din ve milliyet, din ve ahlâk, din ve bilim, din ve demokrasi konuları halkın içine sindirilecektir. Bu sonucun dünyanın hiçbir yerinde yakalanması mümkün değildir. Bunların elde edilmesinin en önemli şartı konferansçıda bazı özelliklerin bulunmasına bağlıdır. Bu vasıflar şunlardır :

1. "Konferansçının halk hatibi halka söyleyebilir, dinletebilir bir hatip, bir sanatkâr olması.

2. Bilgin olması, din konularında tevile hiç kaçmaması, yalnız doğru tefsir yapması.

3. Kur'an konularından dışarı çıkmaması, şahsî içtihatlarla kalkışmaması.

---

<sup>73</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu . *Pedagojide İhtilâl* . İstanbul, 1964, s . 128,129.

4. Herkesin anlayabileceği bir dille Türkçe'nin dehasına uygun olan kısa cümlelerle konuşması<sup>74</sup>.

Baltacıoğlu, konferansçının kişiliğinin çok önemli olduğunu söyleyerek, bu konunun ihmal edilmemesini istemektedir.

Halkın din eğitimi için radyo programlarının da önemli olduğunu bile yazar, bu husus ile ilgili tavsiyeler de yapmaktadır. Ona göre radyo programlarının yapılışı ve sunulduğu özel şartlar içermektedir. Bir kere programın sunucusunun sesi radyojonik, hazırlanan dini metin dinlenir ve anlaşılır olmalıdır. Konuşmacı hareketlerinde yapmacık davranmamalıdır. Yapılan yayınlardaki belli başlı yanlışlıkları bu şekilde tespit etmiştir. Bu yanlışlıklar bu programların dinleyenlerinin az olmasının sebebidir. Başarısızlığın sebebi ise, radyo adamlarının bu işin psikanalizini bilmemesinden kaynaklanmaktadır<sup>75</sup>.

İsmail Hakkı dini yayınlara da dikkat çekmiştir. Yayınlar dindeki kalkınmanın topyekün olması için gereklidir. Din edebiyatı, din psikolojisi, din sosyolojisi, ve din pedagojisi ile alakalı yayınların korunması ve desteklenmesini istemektedir. Halbuki din eğitiminde yayın ihmal edilemez önem arz etmektedir<sup>76</sup>. Yayınların içinde dergilerin ayrı bir yeri olduğuna işaret ederek, şimdiye kadar çıkarılanların hep şekilci ve dogmatik olduklarını söyler. Bu dergiler öz din kültürü verecek yerde irticayı, en aşağı muhafazakârlığı ve durgunculuğu sindirmektedirler. Baltacıoğlu, dergilerin böyle olmaması için uğraşacağı konularla ilgili olarak şu tavsiyeleri yapmaktadır :

1. Kur'an'ın bir uyarıcı ve öğüt kitabı oluşu,
2. Kur'an'ın yanlışsız oluşu ve mucizelerinin açıklanması,
3. Öldükten sonra dirilme

<sup>74</sup> Baltacıoğlu . Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları . s . 107.

<sup>75</sup> Aynı eser . s . 113.

<sup>76</sup> Aynı eser . s 108.

4. Kur'an'ın akla ve kalbe hitap edişi,
5. Kur'an'ın inanç, kanun ve hüküm gibi temel konuları,
6. Kur'an'ın zamanla değişebilecek yönleri,
7. Namazın genişçe açıklaması,
8. Hz. Peygamberin soyunun Türklüğe dayandırılması,
9. Alevilik, Kızılbaşlık, Tahtacılık, Bektaşılık mezhep ve tarikatlarının gerçek açıklanması,
10. Dinin toplum için önemi<sup>77</sup> gibi konular üzerinde durulmalıdır.

Yazar eğitimde yaralanılmak üzere Kur'an'ın menkıbevi tarafına dikkat çekmektedir. Bu kitapta menkıbelere çok yer verilmesi, kendinin aliminden cahiline herkese hitap ettiğini gösteren açık işarettir. Gerçekten de menkıbelerin bilhassa çocuk ve okumamış halk kesimleri iyi bir telkin vasıtası olarak görülmelidir. Kur'an'da bulunan peygamber menkıbelerinin çocuk ve halk edebiyatına kazandırılması zarurî bir ihtiyaç olarak algılanmalıdır. Fakat bunlar yapılırken ürünlerin milli dile ve Kur'an ayetlerine uygunluk göstermesine özen gösterilmelidir<sup>78</sup>.

Türk plastik sanatlarından da yaralanılması gerektiğine inanan yazar, bunları din duygusunun, Müslümanlık değerlerinin yayılması ve kökleşmesi için gerekli görmektedir. Türk aydınları ve seçkinleri ta Oğuzlardan beri Müslümanlaştırma işini sürrealist özelliğe sahip mimarlık, çini, süsleme ve hattatlıkla yaptılar. Öyleyse camilerimizi, türbelerimizi, sebillerimizi, mihraplarımızı ve minberlerimizi bütün güzelliğiyle ortaya koymalıyız. Bunların katalog,

<sup>77</sup> Baltacıoğlu . Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları . s 108 , 109.

<sup>78</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu . "Din Pedagojisi" . Yeni Adam, Sayı : 622, 1949, s. 2; Baltacıoğlu . Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları. s. 110,112,113.

prospektüs ve monografilerini yayınlamalıyız. Böylece din duygusunun varlıklar dünyasından soyut ve münezzehe, her yerde hazır ve nazır bir Allah inancının büyük güzelliklerin yaratılması için tükenmez bir ilham kaynağı olduğunu göstermiş olacağımızı söylemektedir<sup>79</sup>.

Baltacıoğlu'nun din eğitimi ile ilgili görüşlerine din kültürü açısından önemli gördüğü iki kurum üzerinde durarak devam edeceğiz. Ona göre önemli haiz iki kurum vardır ki bunları hiç vakit geçirmeden kurumsallaştırmamız gerekmektedir. Bunlardan biri: "Danışma Bürosu", diğeri "Din Enstitüsü"dür.

Türkiye'nin ihtiyaç duyduğu danışma bürosu din, diyanet, din kültürü, ve din bilimi ile ilgili soruları cevaplayacak; gerekli tavsiye ve uyarılar yapacaktır. Din ve diyanet adamları da dahil olmak üzere, halkı her türlü inanç olumsuzluklarından (yamukluk) kurtaracaktır. Burada çalışacak insanlar bilim adamları olacaktır. Bu bilim adamlarının dinsiz ve softa olmalarına<sup>80</sup> dikkat edilecektir.

Din enstitüsü dinin bilimi ve felsefesi üzerinde metotlu ve sürekli çalışmalar yapacak, eserler verecektir. Bu kurum yalnız İslâm Dininin Türk-İslâm din anlayışının ne olduğunu araştırarak ve ortaya koyacaktır. Enstitünün çalışma sahası yalnız İslâm Dini gerçekleri değil, aynı zamanda Türk Milletinin İslâm Dini anlayışdır. Kurum ayrıca bir Kur'an tefsir ve tercümesi yaptıracak, bunların yurt sathına yayılmasının sağlayacaktır<sup>81</sup>. Bu iki kuruluş da kurulacak olan kültür bakanlığına bağlı olacaktır.

Daha önce de üzerinde kısaca durulduğu gibi, Baltacıoğlu din eğitimindeki tutarsızlığın temelinde dini bilimsel olarak bilmeyişimizin yattığını söylüyor. Bu eksikliğin giderilmesi için

<sup>79</sup> Aynı yer . s. 2 ; Aynı eser . s . 111,112.

<sup>80</sup>Baltacıoğlu . Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları . s .110,112.

<sup>81</sup>İ. Hakkı Baltacıoğlu . "Bir Din Enstitüsü Niçin Kurulmalıdır?" . Yeni Adam, Sayı : 842, Eylül 1971, s . 4.



bir "Din Kongresi" nin toplanmasını istiyor. Bu kongreye katılacaklar: Ömrünü manevi ilimlere vakfetmiş insanlar olacaktır. Katılanların yaş, siyaset, cinsiyet, kariyer farklılıkları önemli sayılmayacaktır. Katılımda esas olan bilim kapasitesine sahip olmaktır. Bu kişilere hiçbir baskı yapmadan bir araya gelip, konuyu görüşme ve tartışma fırsatı tanımak problemi çözmeye yetecektir. İşte o zaman dinin ne olduğu gerçek olarak anlaşılacaktır. Ama ilkin bir Kur'an tercümesine sahip olmak gerekecektir. Bu konuda iyimser bir tavır takınmayı gerektirecek bir çalışmanın olmadığına inanıyor. Eğer olsaydı din anlayışı konusunda aydın-halk uyumsuzluğu ortadan kalkardı. Kur'an tercümesi demek İslâm Dinini bütün gerçekleriyle, olduğu gibi ortaya koymak, bunları halka sindirmek ve kamu şuuruna mal ettirmektir. Yapılanlar sadece tercüme aşamasında kalmayacak, Kur'an felsefesine doğru giden çalışmalara kapı açması gerekecektir<sup>82</sup>.

Bu kongrelerin yapılma sebepleri ise şunlar olmalıdır:

1.Gerçek değerleri meydana çıkarmak ve seçkinleştirmek.

2.Yeni istek ve idealleri şuurlandırmak, şuur alanına sokmak.

3.Diriltme ve kalkındırma organı olmak<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> İ. Hakkı Baltacıoğlu . "Gerçek Din Kültürü" . Yeni Adam, Sayı : 793, 1967, s . 4,5 ; İ . Hakkı Baltacıoğlu . "Bir Din Kongresi Gerek" . Yeni Adam, Sayı: 912, 1977, s . 3 ; Baltacıoğlu . Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları . s . 103.

<sup>83</sup> Baltacıoğlu . Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları . s . 103.

## İBN HİŞÂM EL ENSÂRİ

Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme

Yrd. Doç.Dr. Yusuf SANCAK\*

### I-İbn Hişâm'ın Hayatı

Tam adı künye, lakab ve nisbetleriyle beraber, Cemâlüddîn Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh b. Hişâm el- Ensârî el-Mısırî (708-761/1309-1360)olan müellifin künyesi, Ebû Muhammed, lakabı Cemâluddîn, nisbetleri ise, el-Ensârî, el-Mısırî ve en- Nahvî 'dir.

İbn Hişâm veya İbn Hişâm en-Nahvî diye meşhurdur<sup>1</sup>.

Nisan/Mayıs, 708/1309 Mısır, Kahire doğumlu olan müellif, daha tercihe şayan olan görüşe göre<sup>2</sup>, 5 Zil-ka'de (761/17-18 Eylül 1360) Cuma gecesı yine Kahire'de vefat etmiş, oradaki Süfiye mezarlığına defnedilmiştir<sup>3</sup>.

Bu, onun daha çok kabul edilen doğum ve vefat tarihleridir. Keşfu'z-Zunûn sahibi Kâtib Çelebi, adı geçen kitabının muhtelif yerlerinde H. 761, 762 ve hatta 763 tarihlerini onun vefat tarihi olarak kaydeder<sup>4</sup>.

### II- İlmî Çevresi ve Şahsiyeti

Şihâbuddîn Abdullatîf b. el-Murahhal el-Fâkihânî'nin derslerine devam etmiş, İbnü's-Serrâc'dan, ders almış, Ebû Hayyân'dan yedi Mu'allaka'nın üç büyük şairinden Züheyr b.

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Bkz. Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn'an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn, nşr. Kılıcı Muallim Rifat ve Şerafeddin Yalçıkaya, İst. 1971, I, 124, 406, II, 563, 1352 vb.

<sup>2</sup> Kâtib Çelebi, a.g.e., II, 563; C.Brockelmann GAL, II, 27; Muh. b. Cheneb, "İbn Hişâm", İA, V/2, 754.

<sup>3</sup> İbn Hacer, Şihâbuddîn b. Ahmed el-Askalânî, ed-Dureru'l-Kâmine fi ayâni'l-Mict's Sâmine, II, 415; Muh. b. Cheneb, a.g.m., İA, V/2, 754.

<sup>4</sup> Kâtib Çelebi, a.g.e., I, 406, 563, II, 1332, 1352.

Ebî Sulmâ'nın Divân'ını okumuştur. et-Tâc et-Tebrizî'nin derslerinde hazır bulunmuş, et-Tâc el-Fakihânî'den onun Şerhu'l-İşâre adlı kitabını son yaprağı hariç okumuştur. Bir süre Mekke'de bulunmuş ve Muğnî'l-Lebib 'an Kutubî'l-E'arîb adlı Arapça edatlar , Hurufu'l-Me'ani'ye dair eserini burada kaleme almıştır. Şâfiî Mezhebinde fakih olmuş daha sonra Hanbelî Mezhebine intisap ederek, el-Hırakî'nin "Muhtasar'ını dört aydan kısa bir zamanda hıfzemiş ve vefatından 5 yıl önce Kahire'de Tefsir müderresî olmuştur<sup>5</sup>.

Brockelmann onun Hanefî Mezhebine mensubiyetini sonra da kendisine müderrislik temin edilmesi sebebiyle Şâfiî ve daha sonra Hanbelî Mezhebine intisap. ettiğini iddia etmektedir<sup>6</sup>.

Saniyoruz, onun, Hanefî fakihî Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin el-Câmî'us-Sağîr" kitabını Şerhu'l-Camî'is-Sağîr<sup>7</sup> adı ile şerh etmiş olması ilk önce Hanefî mezhebinden olduğu iddialarına destek olur mahiyettedir.

Esasen dilde, gramerde maruf bir alim olmakla beraber o, aynı zamanda Sarf, Meânî, Beyân, Tefsir, Fıkıh ve diğer ilimlerde de büyük pay sahibidir<sup>8</sup> ve Arap dil bilgisinin önderlerinden sayılmaktadır<sup>9</sup>.

Bağdat ekolü mensubu ve dili felsefeye uygulamış olan<sup>10</sup> İbn Cinnî'ye uymuş, onun tedaris ve usul sistemini kabul ve takibi dolayısıyla dilde yorumcu bir üslubla Mısır dilcilerinin yolunda olmuştur<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Muh. b. Cheneb a.g.md. İA., V/2, 754.

<sup>6</sup> Bk. Brockelmann, GAL, II, 27.

<sup>7</sup> Katib Çelebi, a.g.e., I, 563, 564.

<sup>8</sup> Ömer Ruzâ Kehhâle, Mu'cemül Mütellifin, Dimaşk, 1376-81/1957-61, V, 163.

<sup>9</sup> ez-Zirikli, e. A'lâm Kâmusu Terâcüm li Eşherî'r-Ricâli ve'n-Nisâ' minel 'Arabî ve'l-Müstaribin. 2. baskı, Beyrut, 1389/1969, IV, 291.

<sup>10</sup> Bk. Clement Huan, Arab ve İslâm Edebiyatı, çev. Cemal Sezgin, Ankara, 1971 s.154.

<sup>11</sup> Muhammed Semir Necîb e. 'bedî, Mu'cemu Mustalahât en-Nahviyye ve's-Sarfıyye, Beyrut. 1405/1985, s.89.

İbn Hişâm akranlarını hatta hocalarını aşmıştır. İbn Cemâ'a'dan (ö.819/1416) hadis rivayet etmiş, Mısırlı büyük cemaatler ve başkaları O'ndan ilim almış, ilim taliplerine faydalı olmada en önde bulunmuş ve bu vefatına kadar da devam etmiştir. Arap dili ile ilgili meseleleri, ince konuların çözümü, garip hususlar, derin tahkik ve geniş anlayışta, ayrıca sözü kullanma ve ifadede en önde ve nadir kimselerden olmuştur. Bununla beraber alçak gönüllü iyiliksever, şefkatli, yumuşak huylu ve ince kalpli birisiydi. İbn Haldun O'nun hakkında şöyle der: "Biz Mağrib'de iken İbn Hişâm denen ve Nahivde Sibeveyh'den daha güçlü birisinin ortaya çıkmış olduğunu duyardık" Ebu Hayyan'a muhalefeti gayet çoktu ve birçok noktada ondan ayrılırdı. Yazdığı "Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'ârib" kitabı hayatında meşhur oldu ve halk ona yöneldi<sup>12</sup>. Suyûti onun bu kitabına haşiye ve şîr şahidleri için şerh yazmıştır<sup>13</sup>.

Yukarıda hayatı, şahsiyeti ve eserleri konusunda verilen bilgilerden anlaşıldığı gibi, İbn Hişâm'ın Arap Dili ve Edebiyatında büyük yeri olduğu kabul edilir. Bu küçük çalışmada ayrıca onun gramerle ilgili bazı görüşlerini tesbitle dile katkısı ve dilde önderlerden<sup>14</sup> olduğunun ortaya konulması amaçlanmıştır.

### III- Eserleri

İbn Hişâm el-Ensari'nin çok sayıda; basılmış, kısmen de henüz basılmamış, -yazma- ayrıca mevcudu bilinmeyen birçok eseri vardır<sup>15</sup>. Yine hataen kendisine nisbet edilen eserler de mevcuttur<sup>16</sup>. Bizim, bunlar içinde tesbit edebildiğimiz kadarıyla basılmış olanlarla henüz yazma halinde bulunanlar aşağıdadır.

<sup>12</sup> İbn Hacer, a.g.e., II, 415. vd., İbnu'l-İmâd, şezerâtu'z-Zehb, VI, 191, Suyûti, Buğyetu'l Vuat, fi Tabakat'l-Lugaviyyin ven-Nuhât, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, ts., 1384/1964, II, 68-69.

<sup>13</sup> Suyûti, a.g.e., II, 69.

<sup>14</sup> ez-Zirikli, a.g.e. IV, 291.

<sup>15</sup> Bk. İbn Hişâm, el Mesâ'ilu's-Seferiyeti fi'n-Nahv, el Mevrid, c.9, sy. 3, Bağdad 1400/1980, nâşirin muk., s.115-118.

<sup>16</sup> a.e., s. 117

### Yayınlanmış Eserleri

1- el-Câmi'u's-Sağır fi'n-Nahv. Kılıç Ali Paşa Kütüphanesinde bir yazma nüshası mevcuttur. Buna İbrahim b. İsmâ'il el-'Alevî'nin, ve ez-Zebidî'nin iki ciltlik büyük bir şerhi vardır<sup>17</sup>. Ayrıca kitabın diğer bir yazma nüshası Paris Ktp, nr. 4195'de mevcuttur. M. Şerif Sa'îd ez- Zibah tarafından 1968 yılında Dimaşk'da neşredilmiştir<sup>18</sup>.

2- Elğazu İbni Hişâm Sultan Melik Kâmil 'in kütüphanesi için telif ettiği Nahiv bilmece ve yanılmaları mecmuasıdır. Bir çok kere, son olarak 1967'de Neceft'e Hallü'l-Elğaz ismiyle tab edilmiştir.

3- Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbni Mâlik. İbn Mâlik'in Nahve dair manzum eserinin nesre aktarılmış şerhidir. Birçok defa tab edilmiştir.

4- Fevhu's -Şezâ bi Mes'eleti Kezâ. Hocası Ebû Hayyân'ın eş-Şezâ fi Mes'eleti Kezâ adlı kitabının şerhidir. Diğer adıyla Kitabu's-Şezâ fi Ahkami Kezâ. Ahmed Matlûb'un tahkiki ile Bağdat'ta 1963'de tab edilmiştir<sup>19</sup>.

5- el-İrâb an Kavâ'idil-İrâb. Kavâ'idul-İrâb diye meşhurdur. Cümle ve ahkâmı, câr- mecrûr, yirmi kelime, yazılı ibareye işaret olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Bir çok şerhi vardır. En güzeli Muhyiddin el-Kâfiyeci şerhidir. Reşid el-Abidi 1970, ve Ali Fûde tarafından Mecelletü Külliyyeti'l Adâb. (Riyâd, 1971)'da tahkikleri yapılarak yayınlanmıştır.

6- İkâmetü'd-Delîl alâ Sıhhati't-Temsil ve Fesâdî'd-Te'vil. İbn Hacer el-Askalânî'nin ed-Dürerü'l-Kâmine'sinde bahsettiği bu eser Haşim Taha Şellaş Tarafından Mecelletü Külliyyeti'l Adâb. (Bağdat sayı 16, 1972)'da ayrıca Rabiha Çelebi tarafından

<sup>17</sup> Kâtib Çelebi, a.g.e., I, 564

<sup>18</sup> Bk. İbn Hişâm, el Mesa'ilu's-Sefertiyye fi'n-Nahv, naşırın muk. a.g.y., s.117

<sup>19</sup> Bk. a.e., naşırın muk. a.g.y., s.116

tahkikleri yapılarak Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (sayı 3, 1979)'nde yayınlanmıştır<sup>20</sup>.

7-Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ ve şerhi. Bir çok defa basılmıştır.

8-Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'arîb. Bu kitap dilbilgisi ve edatlarla alakalıdır. Tahran ve Kahire'de, bir çok defa basılmıştır. Gerek bizzat müellif, gerek başkalarınınca haşiyeler ve şahidlerine şerhler yazılmıştır. Biri Muhammed el-Emîr haşiyesidir<sup>21</sup>.

9-Mesâl fi l'râbi'l-Kur'an. Sâhib Ebû Cenâh tarafından tahkiki yapılmıştır. el-Mevrid mecmuası. Cilt, 3, sayı, 3, Bağdat 1973 te tab edilmıştır.

10-Şerhu Bânet Su'âd veya Şerh alâ Kaside Bânet Su'âd. Ka'b b. Zühayr'ın Hz. Peygamber (S.A.) hakkındaki manzumesinin şerhidir. A. Guidi tarafından 1871'de Leipzig'de; 1304 ve 1316'da Kahire'de tab edilmiştir<sup>22</sup>.

11-Şerhu'l-Lemhatî'l-Bedriyye. Ed-Dureru'l Kâmine'de el-Kevâkibu'd-Durriyye fi şerhi'l-Lemha el-Bedriyye diye isimlendirilmiştir. Ebû Hayyan'ın el-Lemhatu'l-Bedriyye adlı kitabının şerhidir. Hâdi en-Nehr'in tahkiki ile Bağdat'ta 1977'de tab edilmiştir<sup>23</sup>.

12-Şuzûru'z-Zeheb ve şerhi. Tam adı Şuzûru'z -Zeheb fi Ma'rifeti Kelâmî'l-'Arab'dır. Birçok defa basılmıştır.

13-Mûkîdu'l-Ezhân ve Mûkîzu'l-Vesnân. Atıf Ef. Ktp. nr. 2800/5'de ve Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye'de dört nüsha, Paris Ktp nr. 115<sup>2</sup> ve Berlin Ktp nr. 6748-6749'da nüshaları mevcuttur.

<sup>20</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Hişâm, İkametu'd-Delil 'alâ Sıhhati'l-Temsil ve Fesâdî't-Te'vil, tahkik, Rabîha Çelebi, İFD, sy., 3, Ankara, 1979, s.325-358.

<sup>21</sup> Suyûtî, a.g.e., II, s.69.

<sup>22</sup> İbn Hişâm, İkametu'd-Delil, naşirin muk., a.g.y, s.351.

<sup>23</sup> A.e., naşirin muk. a.g.y., s.349.

1322 de Haremeyn Matbaasında, ayrıca bir cüz'ü de Şerhu Şuzûri'z-Zehab'le beraber 1322'- de Bulak'da basılmıştır<sup>24</sup>.

14.-el-Mesâ'ilu's-Seferiyye fi'n-Nahv. Hâtim Sâlih ez-Zâmin neşriyle Bağdat'ta el-Mevrid mecmuası (c.9, sayı,3, sh.115-146)nda yayınlanmıştır.

### **B-Başka Kitaplar Dahilinde Basılmış Olan Eserleri**

İbn Hişâm'ın yukarıda adı geçenler dışında daha çok risale tarzında yaklaşık 10-30 varaktan ibaret bazı eserleri de 1318 Haydarâbâd'da basılan Celâlettin es-Suyûtî'ye ait "el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n Nahv" adlı kitabının muhtelif sahifeleri arasında bulunmaktadır

<sup>25</sup> Bunlar :

1. Mesâ'il fi'n-Nahv ve Ecvibetihâ. Bu kitap "Risâle fi İntisâb-Lugaten ve Fadlen ve İrâbı Hilâfen ve Eydan ve Ve'l-Kelam ala helumme Cerren-" ismiyle de zikredilmektedir<sup>26</sup>.

2-Muhtasaru'l-İntisâf minel Keşşâf. Zemahşeri'nin Keşşâf'ındaki Mu'tezili görüşleri çürütmek için İbnu'l-Munir tarafından yazılan el-İntisaf Mine'l-Keşşâf adlı kitabın özetidir. Berlin ve Ezher'de nüshaları vardır<sup>27</sup>.

3- Meseletu İ'tirazi's-Şart 'ale's-Şart. Leiden, 12 nr.217, 218'de mevcuttur.

<sup>24</sup> İbn Hişâm el-Mesâ'ilu's-Seferiyye, naşirin muk. a.g.y., s.116; a.mlf., İkâmetu'd-Delil, naşirin muk. a.g.y. s.350; Muh. b. Cheneb, a.g.md., İA, V/2, 754-755.

<sup>25</sup> İbni Hişâm, İkâmetu'd-Delil, naşirin muk. a.g.y., s.350

<sup>26</sup> Muh b. Cheneb, a.g.m., İA., V/2, 755; bk. İbn Hişâm, İkâmetu'd-Delil, naşirin muk. a.g.y., s.350; a.mlf. Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Dersâ'adet, ts. naşirin muk. s.7.

<sup>27</sup> İbn Hişâm, el-Mesâ'ilu's-Seferiyye, naşirin muk. a.g.y. s.116; a.mlf., Şerhu Katri'n Neda naşirin muk. s.7.

4-Şerhu'l-Kasîdeti'l-Lugaziyye fi'l-Mesâ'ili'n-Nahviyye. Nahiv bilmecelelerini ihtiva etmektedir. Leiden Cat. Cod. Arab., nr. 222' de mevcuttur<sup>28</sup>.

### C.Yazma Halinde Bulunan Eserleri

1-el-Mebâhîsu'l-Mardıyye el Muteallıka bi "men" eş-Şar-tiyye. 2 cilt olup Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye'de, üç nüsha vardır.

2-Havâşın ale'l-Elfiyye. Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye'de bir nüsha vardır.

3-Mes'ele fi şerh Hakikatı'l-İstifhâm ve'l-Farkı beyne Edevâtih. Hüsrev Paşa Kütüphanesinde (Türkiye) bulunmaktadır<sup>29</sup>.

4-Mesele fi Ta'addudı Ma Ba'de illâ 'alâ Selâseti Aksâm. , Hüsrev Paşa Kütüphanesinde (Türkiye) bulunmaktadır<sup>30</sup>.

5-Risâle Fı'sti'malî Munâda fi tıs' âyât mine'l Kur'ân. Berlin Ktp. nr. 6884' de mevcuttur.

6-er-Ravzatu'l-Edebiyye fi şevâhid 'Ulûmül Arabiyye. İbn Cinni'nin "el-Luma" adlı eserinin şahidlerinin şerhidir<sup>31</sup>. Berlin Ktp. nr. 7652 de mevcuttur.

7-Şerhu'l-Cumel. ez-Zeccâci'nin el-Cumel adlı kitabının şerhidir. Ahmedîye Kütüphanesinde (Halep) mevcuttur.

8-Şevâridü'l-Mulah ve Mevâridü'l-Minah. Ruhun tezkiyesine Akâid, Ferâiz ve dinî meselelere dair olup Berlin Kütüphanesi nr. 2097'de ve Sâhib Ebu Cenâh'da bir sureti mevcuttur ve müellifin Mesâ'il fi İ'râbi'l-Kur'ân adlı eserine yaptığı tahkikin mukaddimesine de bu eseri almıştır (el-Mevrid c.III sayı 3 Bağdad 1974).

<sup>28</sup> Muhb. b. Cheneb, a.g.md., 1A, V/2, 755.

<sup>29</sup> İbn Hişâm, el-Mesâ'ilu's-Seferiyye, nâşirin muk. a.g.y., s.116

<sup>30</sup> a.y.

<sup>31</sup> Muh. b. Cheneb, "İbn Hişâm" md. 1A, V/2, 755



9-Tahlisu'ş-Şevâhid ve Telhisu'l-Fevâ'id. Irak Müze Ktp. ve Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye'de mevcuttur.

10-Telhisu'd-Delâle fi Telhisi'r-Risâle. Mağrib el-Karaviyyûn Camii Kütüphanesinde bir nüshası mevcuttur.

#### D. Mevcudu Bilinmeyen Eserleri

1.el-Câmiu'l-Kebîr fi'n-Nahv. Suyûti Buğyetü'l-Vu'ât'ta bahset-mektedir<sup>32</sup>.

2. et-Tahsil ve 't-Tafsîl li- Kîtâbi't-Tezyîl ve 't-Tekmil. Bu kitabı, Cemâlüddin Abdullâh b. Mâlik et-Tâi el-Ceyyânî (672)'ye ait olan Teshilü'l-Fevâ'id ve Tekmilü'l-Makâsîd adlı kitaba şerhtir. Bir çok ciltten ibarettir. O'nun bu kitap üzerine daha başka haşiyeleri de vardır<sup>33</sup>.

3. et-Tezkire fi'n-Nahv. İbnu'l-İmad şezerâtu'z- Zeheb'inde 5, İbnu Hacer, ed-Dureru'l-Kamile'si'nde ve Suyûti Buğyetü'l-Vu'ât'ta 15 cilt olduğunu ifade etmektedirler.

4. İbn Mâlik'in et-Teshil'ine haşiyeler.

5. Kifâyetu't-Ta'rif fi 'İlmi't-Tasrif. İsmail Paşa Keşfu'z Zünûn zeylinde bahsetmektedir.

6. el-Kavâ'idu'l-Kubrâ fi'n-Nahv. Muhyiddin el-Kâfiyeci "el-İhkam", el-Basravî Muhammed b. Halîl de şerhu'l-İrşâd adlarıyla şerh etmişler; Ebu'l-Bekâ el-Misrî tarafından nazma çevrilmiştir.

7. el-Kavâ'idu's-Suğrâ fi'n-Nahv. Suyûti bu son ikisinden Buğyetü'l-Vu'ât'da<sup>34</sup> bahsetmektedir ki mevcutları bilinmemektedir.

<sup>32</sup> es-Suyûti, a.g.e., II, 67.

<sup>33</sup> a.y.;Kâtûb Çelebi, a.g.e., I, 406.

<sup>34</sup> es-Suyûti, a.g.e., II, 67.

8. Ref'u'l-Hasâse an Kurrâi'l-Hulâsa. Suyûti 4 cilt olduğunu ifade etmektedir<sup>35</sup>.

9. Rîsâle fi Ahkâmı "Lev" ve "Hattâ".

10. Şerhu'l-Burde. el-Bûsîri'nin (öl.694) Kasidetü'l Burde el-Mevsûme bi'l-Kevâkibi'd-Dürriyye fi Medh Hayri'l-Berîyye, adlı manzûm eserinin şerhidir.

11. Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr. fi'l-Furû'<sup>36</sup>. Haneî fakihî el-İmam Muhammed b. Hasan eş-şeybânî'nin el-Câmi'u 's-Sağîr fi'l-Furû kitabının şerhidir.

12. Şerhu Ebyât İbn Nâzım.

13. Şerhu 'ş-Şevâhidü'l-Kübrâ fi'n-Nahv.

14. Şerhu 'ş-Şevâhidü 's-Suğra fi'n-Nahv.

15. Şerhu't-Teshîl. Müsvedde olduğu ifade edilmektedir<sup>37</sup>. İbn Mâlik'in et-Teshîl'inin şerhidir.

16. 'Umdetu't-Tâlib fi Tahkiki Tasrifî İbni'l-Hâcib. İki cilttir. İbn Hâcib'in (öl.646) sarf'la alakalı eş-şâfiye adlı eserinin şerhidir<sup>38</sup>.

Bunlar haricinde İbn Hişâm el-Ensârî'nin olmadığı halde ona nisbet edilen bazı kitaplar da mevcuttur<sup>39</sup>.

#### IV. İbnu Hişâm El-Ensârî'nin Gramerle İlgili Bazı Görüşleri

İbn Hişâm Arap Dili ve Gramerine ait Eserlerinde ve bilhassa metin ve şerhi kendine ait olan Şerhu Katrı 'n-Nedâ ve Belli 's-Sadâ ve Şerhu Şüzûru 'z-Zeheb ve Kavâ'idü'l-İ'râb vb.

<sup>35</sup> a.y.

<sup>36</sup> Kâtib Çelebi, a.g.e. I, 563-564.

<sup>37</sup> es Suyuti, a.g.e. II, 67.

<sup>38</sup> a.y.

<sup>39</sup> İbn Hişâm, el Mesâ'ilü's-Seferîyye, nâşrin muk. a.g.y. s.117.

kitaplarında. Bağdat Ekolü mensubu ve Dil bilgisini Felsefe'ye uygulamış olan İbn Cinnî'ye<sup>40</sup> (ö.1392/1002) uyararak izah ve yorumlarında nahiv felsefesi yapmış, çeşitli görüşleri karşılaştırmış, tarafların iddia ve delillerini serdetmiş, sonra tercih belirtmiş ve kendi görüşünü delillendirmeye çalışmıştır.

Yukarıdaki başlıkta ifade ettiğimiz bu çalışmada daha çok onun Şerhu Katri'n-Nedâ ve Bellî's-Sadâ adlı kitabında kaydettiği gramer meselelerindeki tartışmalar ve buradaki tercihleri ve görüşlerinden bazı örnekler arz edilecektir.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, bu küçük çalışmanın sunduğu konuda daha tatminkar ve daha ciddi bir tetkiki yansıtıyor olabilmesi için, tartışmalı meselelerde ihtilaf sahibi grameriler ve ilim adamlarının görüşleri için İbn Hişâm'ın onlardan yaptığı kendi nakilleriyle kalmayıp, bizzat o kimselerin eserlerindenki tarz ve ifadeleryle alınması en uygun olanı olacak, müellefin şu alim şöyle dedi, falan alim şu görüşe kail oldu tarzındaki nakilleri de daha da delillendirilmiş olacaktı. Fakat burada bu nevi bir çalışmaya deneme amaçlandığı için arzu edilen tetkik ve tahkike gidilmemiştir. Bu bakımdan bu küçük çalışmaya müsahama ile bakılması hususundaki istirhamımızı belirtelim.

Müellif tercihini belirtmede kısaca , doğru ve güvenilir olmak anlamlarında olan sevâb; en sahih, en doğru söz anlamında; esahhu'l-akvâl; yine en doğru ve en çok benimsenen, tercih edilen görüş manasında da; el-ercah, gibi ifadeler kullanılır.

## I - Dün Manasına Gelen "Emsî" (امس) Kelimesinin Durumu<sup>41</sup>

İbn Hişâm "Emsî" kelimesinin kullanılış ve değerlendirilmesi konusunda "O" nun:

<sup>40</sup> Bk. Clement Huart, a.g.e, s.159, Muh b. Cheneb, a.g.md, İA. V/2, 754.

<sup>41</sup> İbn. Hişâm şerhu Katri'n-Nedâ ve Bellî's-Sadâ, s.15 v.d. a.mlf., Şerh Şüzûru'z- Zeheb, baskı yeri belirsiz, ts. s.98. v.d.

1-Hicazlılarca<sup>42</sup> kesr üzere mebnî,

2-Temim Oğullarınca iki görüş halinde:

a-Mutlak olarak mü'reb ve gâyrı munsarıf<sup>43</sup>,

b-Ref halinde mü'reb ve gâyrı munsarıf, diğer iki halinde kesr üzere mebnî sayıldığı

3-Ez-Zecâcî (338/949) nin ise "O" nu mutlak feth üzere mebnî saydığını ve delilininse mü'reb gâyrı munsarıf sayanların şahit getirdiği beyitteki ( **مذامسا** ) olduğunu ifade eder.

Sonra kendisi Ez-Zecâcî ye itirazla: "Bu zan ve hatadır."

Bu konudaki gerçek ise: Kelime mureb ve gâyrı munsarıfdır<sup>44</sup>, der.

4-Dilcilerden bazıları da: "Kelimeyi mutlak mureb ve gâyrı munsarıf sayanların şahid getirdiği beyitte geçen "Emsa" ( **امسا** ) kelimesinin mâzî fiil, fallin ise "el-Mesâu" takdirinde gizli oluşu zannına yönelmişlerdir. Tabidir ki bu da doğru değildir.

**II."Ni'me", "Bi'se", "Asâ", "Leyse"-  
( **نعيم - بنس - عيسى - ليس** ) nin Gerçekde Fiil Oldukları Konusu:**

İbn Hişâm: Filler bahsinde geçmiş zaman fiilli olan ni'me, bi'se, asâ, leyse 'nin tartışıldığını ifade ile:

a-Bazı Küfe mektebi dilcileri ve el-Ferrâ' (öl.207/822 )'ca Ni'me ve Bi'se nin, bazıınının sözlerinde bu ikisine, isimlerde

<sup>42</sup> Hicaz :Meke, Medine ve Çevresi. Tihâme ve Necd arası. İbrâhîm Mustafâ vdğr. el- Mu'cemu'l-Vasît, I, 158.

<sup>43</sup> Gâyrı Munsarıf: Tenvîn ve kesreyi kabul etmeyen mü'reb, sonu değişebilen isim.

<sup>44</sup> Zaten bu kullanılış ve beyt onu mutlak mureb ve gâyrı munsarıf sayanların delilidir.

olduğu gibi harfi cerrin katılmış olmasından dolayı, isim kabul edildiğini

b-el-Halebiyyât adlı kitabında Ebû Ali Hasan b. Ahmed el Farisi (öl.377/987) ve bu konuda ona uyan Ebu Bekr İbn Şukayr (öl. 317/929)ın "leyse nin olumsuzluk "mâ"sı gibi olumsuzluk harfi olduğunu kabul ettiklerini.

c-Yine Kufeliler ve bu hususta olanlara uyan İbn Serrâc (öl.214/ 829)'ın asâ (عسى) Le'alle (لعل) gibi ümit, beklenti ifade eden bir harf olduğuna kanaatlerini belirtir.

Sonra diğerlerinin iddia ve delillerini münakaşa ederek der ki: doğru ve güvenilir olan ise bunların, sonuna sakın "ta" yı kabul etmelerinden dolayı geçmiş zaman fiili olmalarıdır<sup>45</sup>.

### III. "Helumme" "Hâti" ve "Te'âle" ( هلم - هات - تعال ) Kellmelerinin Durumu:<sup>46</sup>

a-"Helumme" ( هلم ) Araplarca:

aa-İsnad edildiği fail, sebebiyle lafzın değişmeyerek tek bir tarzda çekimi ve kullanılışı ki bu Hicaz dilidir.

ab-Kendisine isnad edildiği bariz zamirlerle bitişerek gelmesi: ( هلمس - هلموا هلمين ) gibi ki bu Temim oğullarının kullanışıdır.

İbn Hişâm bu kelimenin Temim Oğulları'nın dil ve kullanımına göre emir fiili olduğu kaydını koyarak esasen Kur'an'ın kendisiyle indirildiği Hicaz diline dikkat çekiyor.

b- İbn Hişâm; "Hati" ve "Te'âle" kelimeleri, dilcilerinden bazılarınca isim fiil sayılmasına rağmen, gerçekte bu iki kelimenin talebe dalalet edişleri ve muhataba yasını kabul edişlerinden dolayı emir fiili oluşlarıdır der.

<sup>45</sup> İbn Hişâm, Şerhu Katri'n-Nedâ, s.26-31.

<sup>46</sup> a.c.s.36 vd.

**IV-"Mehma" ve İzmâ'nın ( مَهْمَا - إِذْمَا ) Harf Olmayıp Mâ Masdariyye ve "Lemma" Râbitanın ( لَمَّا - لَمَّا ) Harf Olduğu:**

**A- İzmâ: ( إِذْمَا )**

a- Sibeveyh (öl.179/796) izmâ için o, "in" gibi şart ifade eden bir harftir der.

b- el-Müberred (öl.285/899), İbnu's-Serrâc (öl.214/829) ve el-Fârisî İz ( إِذْمَا ) kelimesine mâ ( مَ ) katılmadan önce isim olup mâ ( مَ ) nun katılmasıyla da bir değişiklik olmayarak meta ( مَتَى ) gibi zaman zarfıdır, demişlerse de;

Onlara İz ( إِذْمَا ) mazi içindi 'İzmâ ( إِذْمَا ) ise müstakbel için olmak sebebiyle değişiklik vaki olmuştur, diye cevap verilmiş. İbn Hîşâm ise Sibeveyh ve taraftarlarının verdiği bu cevaba razı olmayarak kitap metninde ifade ettiği "O"nun harf olmadığı, el-Müberred, İbnu's-Serrac ve el-Fârisî görüşlerini tercihini ihsas ediyor<sup>47</sup>.

**B- Mehma: ( مَهْمَا )**

a- Nahivcilerin büyük çoğunluğu Kur'an'da ayet-i kerimde de<sup>48</sup> kendesine zamirin dönüyor olması sebebiyle "o"nun isim olduğu kanaatindedir.

b- Suheyli (öl.581/1185) İbn Yes'ün (öl.474/1078) Zuheyri b. Ebî Sûlmâ el-Müzeni'nin (öl.609) Muallakasından şahit getirdikleri bir beyitle<sup>49</sup> onun harf olduğunu iddia etmişlerdir.

İbn Hîşâm: Dilcilerin büyük çoğunluğunun-Cumhurun-bu beyti iki şekildeki i'râbından daha tercihe şayan şekliyle, burda geçen "Mehma" nın isim ve mübtedâ oluşuyla cevap verişlerini tercihle gerçeğin onun isim olması görüşü olduğu tercihini ifade etmektedir.

<sup>47</sup> a.e., s. 36 vd.

<sup>48</sup> A'râf Sûresi, 132.

<sup>49</sup> Bk. İbn Hîşâm, Şerhu Katri'n-Nedâ, s. 37 vd.

**c- "Mâ" ( م ) Masdariyye:**

a- Sibeveyh onun masdar manası kazandıran en (أنت) gibi harf.

b- Ahfeş (öl.222/836) ve İbnu's-Serrâc (öl.214/829) ise onun ellezi (الذي) gibi isim olduğunu ifade etmişlerdir.

İbn Hişâm'sa: Sibeveyh'in kanaati gibi en doğru görüşe göre ma'nun diğer kullanımları sebebiyle de harf olması görüşü olduğunu ifade etmektedir<sup>50</sup>.

**d- Lemmâ ( ل ) Rabıta-Bir şeyin Varlığını Diğerine Bağlayan Bağlaç "Lemmâ" sı**

a- Sibeveyh: "Bu bir şeyin varlığını diğerine bağlayan bir harftir" der.

b-el-Fârisî (öl.289/901) ve Dâlcilerden bir grup hıne (حين): dışında, dışında manasında zarf-isim olduğunu iddia etmişlerdir.

İbn Hişâm burada da Sibeveyh'in kanaati doğrultusunda karşı tarafın iddiasını, Ayette<sup>51</sup> geçen lemmâ üzerinde amil bulunmayışı, sebep ve deliliyle "harf" olduğu görüşünü ve tercihini ifade ediyor.

**V. "Şey", Kinaye Olarak; "Bahsedilmesi Çirkin Şey ve Adam"<sup>52</sup> Manalarına Kullanılan "Hen" ( هن ) Kelimesinin Kullanışı:**

Hen kelimesi izafetle kullanıldığında:

<sup>50</sup> a.e., s.41 vd.

<sup>51</sup> Sebe sûresi, 14;

<sup>52</sup> Cemâlüddin b. Manzûr, Lisânü'l-'Arab, nşr. Dâru Sadır, Beyrut, 1410/1990, XV, 367 vd.; İbrâhîm Mustafâ, a.g.e, II, 998.

a- Arapların çoğunluğuna göre; izafetsiz halinde olduğu gibi üç halinde de normal hareketlerle irab ediliyor. ğad (غَد) kelimesinde (غَدَك - غَدَكَ - غَدِك) dendiği gibi kullanılıyor.

b- Bazıları ise Eb, Eh (أب-أخ) isimlerindeki

(هَذَا أَبوك - رَأَيْتَ أَبَاكَ - مَرَرْتُ بِأَبِيكَ)

tarzındaki irab ve kullanışla kullanılmaktadırlar.

ba- Bu son kullanım Sibeveyh'in bahsettiği ve yaygın olmayan bir kullanımdır.

bb- el-Ferrâ' ve ez-Zeccâcî' (öl.337/949) bu kullanıma muttali olmamışlar dolayısıyla bu Eb, Eh isimlerini beş isim olarak saymışlardır.

İbn Hişâm bu ismi kitap metninde, Sibeveyh'e uyarak altı isim-esmâ-ı sitte- içinde saymakla beraber, kelimenin kullanımında en açık dil ve kullanışın, Arapların çoğunun kullanışı olan izafet halinde de onun izafetsiz hali gibi harekeyle irablı kullaşımın olduğunu belirtiyor<sup>53</sup>.

**VI- Cem'-i Müennes Sâlim (Tekilinin şekli bozulmamış müennes çoğulu) Tabirinin Yerine "Mâ Cumî'a bi Elifin ve Tâin Mezdeteyn"-Fazla Bir Elif ve Ta ile Çoğulu Yapılanlar- Tabirinin Kullanılması:**

İbn Hişâm" bu çoğul şeklinin hem yalnız lafızda, hem lafzı ve manası müennes olan isimlerle, hem kısa hem uzun elifle müennes olan kelimelerde yine müsemması müzekker olan isimleri, aynı zamanda çoğula geçişte: tekil şekli hem bozulabilen hem de bozulmayanları içine alıyor olması itibarıyla "ben çoğu kimsenin kullandığı "Cem'-i müennes salim"

<sup>53</sup> İbn Hişâm, Şerhu Katri'n-Nedâ, s.47 vd.



tabirinden vaz geçerek: fazla elif ve ta ile çoğulu yapılan "Ma Cumî'a bi elifin ve ta'in mezideteyn"- tabirini kullandım diyor"<sup>54</sup>

### **VII- Şimdiki ve Gelecek Zaman Fiili (muzari)'nin Merfu Oluş Sebebi:**

Araplarda şimdiki zaman fiilinin -Muzari- merfu oluşuna sebep olarak:

1-Ferrâ ve arkadaşları: nasb ve cezmedicilerden soyutlanmış olmasını

2-Kisâi (öl.190/805): kendisinde muzaraat harflerinin bulunmasını

3- Sa'leb (öl.292/904) isme benzeyişini

4- Basralılar ise ismin yerine geçmiş olmasını, göstermektedirler.

Yine Basralılar: İsmın evvelinde, nasb ve cezmedici edatların gelmesinin sözkonusu olmadığı gibi şimdiki zaman fiilinin öncesinde de bu edatlar geldiğinde merfu olması imkansızlaşır diye iddialarına delil getirirler.

İbn Hişâm, En doğrusunun önceki söz: yani nasb ve cezmedicilerden soyutlanmış olması görüşünü, dülciler arasında yaygın olanın da bu olduğunu belirterek, tercih etmektedir<sup>55</sup>.

### **VIII. Şimdiki Zaman Fiilinin Başında Gelerek İstikbal ve Olumsuzluk İfade Eden Len ( لـ ) Nasbedici Harfinin Durumu:**

İbnu Hişâm şöyle der: "len" harfi:

1.Zamehşeri'nin (öl.537/1143) El Enmuzec adlı kitabında iddia ettiği gibi ebediyyet ifade etmez.

<sup>54</sup> a.c., s.50.

<sup>55</sup> a.c., s. 57 vd.

2.Yine Zemahşeri'nin "Keşşâf" adlı tefsirinde iddia ettiği gibi te'kid; manayı kuvvetlendirme de ifade etmez.

3.İbnu's-Serrâc'ın iddiası gibi dua için gelmez.

4.el-Halil'in iddiası olan La ( لا ) ve En ( ان ), den önce hemze, sonra elif kaldırılarak oluşmuş da değildir.

5.el-Ferrâ'nın iddia ettiği gibi Elifi ( ة ) Nûna ( ن ) dönüşerek Len ( لن ) olmuş, aslı lâ ( لا ) olan bir harf de değildir, der<sup>56</sup>.

Böylece İbn Hişâm Len ( لن ) harflî konusundaki tercih ve görüşlerini belirtiyor.

#### **IX. Şimdiki Zaman Fiilinin, Kendisinden Önce Mahz Olumsuzluk veya Fiille Taleb Geçmiş Fâ-ı Sebebiye veya Vâv-ı Ma'iyeden Sonra Vucüben Gizli "En" ( ان ) ile Mensub Olması:**

İbn Hişâm der ki:

Talep ifade eden fiil geçmesini şart koştum. Bu:

1.Kisâi'nin yanı fiil lafzı olsun olmasın talep ifade eden isim fiillerden de sonra sebep Fâ'sı ve beraberlik Vavı'nın peşinde gizli en ile mensubiyetini caiz görmesine.

2.İbn Cinni ve İbn Usfûr(663/1264)'un isim fiil olsa da kendisinde yalnız fiil lafzı bulunan kelimelerinden sonra Fâ ve Vâv'dan sonra muzarî'in gizli En ( ان ) ile mensubiyetini uygun görmelerine karşılıktır.

İbn Hişâm burada Fiille talep olmaksızın yanı diğerleri gibi isim fiille talep peşinden muzarî fiilinin Fâ ve Vâv'dan sonra mensub kılınmayacağı görüş ve tercihini ifade etmektedir<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> a.e., s. 58.

<sup>57</sup> İbn. Hişâm, a.e. s. 76.

Yukarıda sadece birkaç örnek verdiğimiz Gramer meselelerinin, büyük çoğunluğunda İbn Hişam'ın tercih ve görüş beyan ettiğini ve Arap Dili ve Gramerinde en önemli şahsiyetlerin bile görüşlerini kritik ederek, onlardan seçimde, tercihte bulunduğunu müşahade ediyoruz.

İbn Hişam bu yorum, açıklama, seçim ve tercihleriyle denildiği gibi kendisinin de Arap Dili ve Gramerinin önderleri arasında bulunduğunu isbat etmiş oluyor<sup>58</sup>.

Bu durum şunu ortaya koymaktadır. Gerçekten İbn Hişam el Ensari Arap Dili ve Gramerinde söz sahibi ve ehliyeti itibarıyla bu sahanın önde gelen şahsiyetlerindendir<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> es-Suyuti, a.g.e, II, s.69

<sup>59</sup> ez-Zirikli, a.g.e, IV, 291.

## İBN BEVVÂB'IN KASİDE-İ RÂİYYE TERCÜMESİ

Yrd.Doç.Dr. Abdulkadir YILMAZ\*

İbn Bevvâb: Künyesi Ebû'l-Hasan olan İbn Bevvâb, Bağdat'lı olup asıl adı Ali b. Hilâl b. Abdulaziz'dir. Babası Büveyhiler zamanında (320-457/932-1062) sarayda kapıcılık görevi yaptığından "İbn Bevvâb" lakabıyla şöhret bulmuştur. Büyük bir hattat olup aynı zamanda kâtip ve şâir bir kişiliğe sahipti. Yazıyı İbn Mukle (ö.328/940)'nin talebeleri olan Muhammed b. Esed (ö.410/1019) ve Muhammed Essimsânî (ö.434/1042) den öğrenmiştir. Daha sonra İbn Mukle'nin yazılarını toplayarak incelemiş, kısa zamanda yazısını güzelleştirmiş ve nihayet haklı olarak şöhret bulmuştur. 64 nüsha Kur'ân-ı Kerim yazdığı rivayet edilmektedir.

Ayrıca iyi bir hâfız, fakih, vâiz ve rüya tabircisi olan İbn Bevvâb, el-Kâdir Billah zamanında (381-423/991-1032) 423/1032 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiş ve Ahmed b. Hambel'in yanına defn olunmuştur<sup>1</sup>.

### KASİDE-İ RÂİYYE TERCÜMESİ

Kaside-i Râiyye, ürcûze<sup>2</sup> ve kaside<sup>3</sup> uslubunda yazılan bir risale olup; hat'la alakalı olarak günümüze kadar gelen ilk

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Süsleme ve Hat Sanatı Bilim Dalı Başkanı.

<sup>1</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Üdebâ nşr. Ferid Rifâi, Kahire-1936, XV, 120-134; İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân, Kahire-1948, III, 342; ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, Hkmetü'l-İşrâk ilâ Küttâbi'l-Âfâk nşr. Muhammed Talha Billal, Kahire-1990, s. 86; el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, Suphu'l-A'sâ fi Sinâ'tü'l-İnşâ' nşr. M.Hüseyin Şemsüddin, Beyrut-1987, III, 19; ez-Zirikî, Hayrettin, el-A'lâm Kâmüsü Terâcim, Beyrut-1969, V, 183; Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemü'l-Müellifin, Dimaşk-1961, VII, 258; Mustakimzâde, Süleyman Sa'düddin, Tuhfe-i Hattâtin, İstanbul-1928, s. 331; Habîb Efendi, Hat ve Hattâtân, İstanbul-1305, s. 44; Afif el-Behnesî, Mu'cemü Mustalahâti'l-Hattî'l-Arabî ve'l-Hattâtin, Beyrut-1995 s. 3; Süheyl Unver, el-Hattü'l-Bağdâdî Ali b. Hilâl el-Meşhûr bi'bnî'l-Bevvâb, Bağdat-1377

<sup>2</sup> Bütün mısraları aynı kafiye ile biten veya her beyti kendi arasında kafiyeli olan şiir nevi.

<sup>3</sup> Yedi veya daha çok beyitten meydana gelen şiir.

kaside sayılmaktadır<sup>4</sup>. İbn Bevvâb'ın bu risalesinin; "Risâle fi İlmî'l-Kalem ve'l-Hibr ve'l-Kitâbe ve'l-Varak" ve "el-Kasidetü fi Âdâbî'l-Hat" gibi isimlerle de şerhleri yapılmıştır<sup>5</sup>. kasidedeki kâfiyelerin "ra" harfiyle bitmesinden ötürü "Kaside-i Ratiyye" denilmiş olsa gerektir. Bu kaside aruz vezinlerinden "el-Bahrü'l-Kâmil"<sup>6</sup> kalıbında yazılmıştır<sup>7</sup>.

Sonraları ürcüze ve kaside nevinde hatla ilgili birçok manzum eserler de yazılmıştır. Bunların en meşhurları; İbn Vahid'in "Kaside-i Nüniyye" sı, Zeynüddin Şa'bân b. Muhammed el-Âsârî (ö.828/1425)'nin "el-İnayetü'r-Rabbâniyye fi't-Tarikati's-Şa'bâniyye" sı ve Muhammed b. Hasan es-Sencarî'nin "Bidâ'atü'l-Mücevvid fi 'İlmî'l-Hat ve Usûlih" idir<sup>8</sup>.

Tercümesini yaptığımız bu kaside bazı kaynaklarda 22 beyit,<sup>9</sup> bazı kaynaklarda 23 beyit<sup>10</sup> bazı kaynaklarda da 27 beyit<sup>11</sup> olarak geçmektedir. Ancak Mustakimzâde Kaside'nin ilk beytini vererek 28 beyit<sup>12</sup>, olduğunu söylemektedir ki, ulaşabildiğimiz kaynaklarda buna rastlanamamıştır Biz de hem şerh edilmiş olması hem de diğerlerini de ihtiva etmiş olması bakımından 27 beyit olanını tercih ederek tercümesini yaptık.

### Tercüme

1- Ey yazısının güzel olmasını -hattat olmayı- isteyen!

<sup>4</sup> Bk. Abdulkadir es-Saydâvî, Ve'ddâhetü'l-Usûl fi'l-Hat nşr. Hîlâl Nâcî, el-Mevrîd, sayı, IV (1986), XV, 159

<sup>5</sup> Bk. İbn Busays, Burhânüddin b. Ömer ve İbn Vahid, Şerefüddin, Şerhu'l-Manzûmeti'l-Müstetâbe fi İlmî'l-Kitâbe nşr. Hîlâl Nâcî, el-Mevrîd, sayı, IV, (1986), XV, 259

<sup>6</sup> Mütefâilün/Mütefâilün/Mütefâilü

<sup>7</sup> Bk. İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, Mukaddime, Beyrut-1988, s. 529(1. Dipnot)

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bk. Abdulkadir es-Saydâvî, a.g.e., s. 159.

<sup>9</sup> Bk. İbn Haldûn, a.g.e., s. 530; Habîb a.g.e., s. 44.

<sup>10</sup> Bk. Afî el-Behnesî, a.g.e., s. 61.

<sup>11</sup> Bk. İbn Busays ve İbn Vahid, a.g.e., s. 259

<sup>12</sup> Mustakimzâde, a.g.e, s. 332.

2- Eyer yazı yazmada gerçekten kararlı isen, kolaylık vermesi için Mevlâna yönel ve O'ndan yardım iste,

3- Güzel yazabilmen için sert ve düzgün kalemleri hazırla,

4-Açmak için seçtiğin kalem ,ne uzun ne kısa ne kalın ne de ince olmasın. Orta bir boy ve normal bir kalınlıkta olsun,

5- Kalemın iki ucunada bak; hangi taraf ince ve dar ise o tarafı aç,

6- Kalemın cilfesini (açılan kısmını) ne uzun nede kısa, mutedil bir boyda yap,

7- Kalemın şahmesini (iç cidarını) de orta yap; ne çok etli ne de ince olmasın,

8- Mürekkebin her iki taraftan aynı ölçüde akabilmesi için, kalemın şakkını (yarılmasını) ortadan yap,

9- Ne yaptığının bilincinde olan bir tabibin işini sağlam tutması gibi sen de bütün bunları sapasağlam yaptığında;

10- Bütün gücünü katt-ı kaleme (kalemın ucunu kesmeye) ver. Çünkü -bu sanatta- katt-ı kalemi bilmek önemlidir,

11- Kalem açmanın inceliklerini açıklaman hususunda fazla arzulu olma. Çünkü bu mevzuda bende son derece cimriyimdir,

12- Fakat bu meselede söyleyeceğim söz; katt-ı kalem ne çok eğri ne de çok düz olmalıdır,

13- Bütün gayretini katt-ı kaleme ver. Geçmişteki tecrübelerden faydalanarak bunu başarabilirsin,

14-İs'ten yapılmış mürekkebine lıka (ham ipek) koy sonra sirke veya koruk (ham) üzümün suyu ile islah et.

15-Renkli mürekkep yapmak için siyah mürekkebe aşu boya (kırmızı), sarı zırnık ve kâfûr ilave et.

16- Mürekkep, kıvamını bulunca bütün gücünle temiz yumuşak ve yazıya elverişli bir kâğıt bulma gayretine gir.

17- Kalemın ucunu kestikten sonra tûy ve sıcımlden temizlenmesi için kalemi balçığa göm.

18- Sonra üstâdın yazısına bak; meşk'e devam et; kendini zorla, sıkıntılara katlan. Çünkü sabırla maksada ulaşılır.

19- Yazıya ilk önce levhada başla. Çünkü mâhir ve zeki insanlar böyle başlamıştır.

20- Sonra oturarak dizinin üzerinde kağıda yazmaya geç. Çok meşk yapmak için paçaları sıva; bu işin peşini bırakma!

21- Korku ve bıkkınlık göstermeden azimle ve kararlılıkla yaz. Çünkü her iş cesaretle başanılır.

22- Yazıya ilk başladığında yazım iyi ve güzel değil diye asla mahçup olma.

23- Bu iş zordur. Fakat zamanla kolaylaşır. Çünkü her zorluğu bir kolaylık izler.

24- Bu hususta istediğin noktaya geldiğinde -zahmetime değdi diyerek- neşelenerek sevinirsin.

25- O halde arzu ve isteğine ulaştığında Allâhu Teâla'ya şükret. Ve O'nun rızasına uy! Zira Cenâb-ı Allâh şükreden kullarını sever.

26- Kendini dünyada iyilikle anılmanı sağlayacak güzel ve hayırlı şeyler yazmaya teşvik et; dünya menfaati için Allahu Teâla'nun sevmediği şeyleri yazma.

27- Zira, yarın kıyamette kişinin amel defteri sunulduğunda herkes yaptığının karşılığını bulacaktır.

**KAYNAKLAR**

- Abdulkadir es-Saydâvî. Veddâhetü'l-Usûl fi'l-Hat nşr. Hilâl Nâcî, el-Mevrid, sayı, IV (1986).

- Afif el-Behnesî, Mu'cemü Mustelahâtü'l-Hattü'l-'Arabî ve'l-Hattâtîn, Beyrut-1995.

- el-Cevherî, İsmail b.Hammâd. es-Sihâh Tâcü'l-Luga ve Sihâhü'l-'Arabîyye, I-VI, Kahire-1956.

- Habîb Efendi. Hat ve Hattâtân, İstanbul-1305.

- İbn Busays Burhânüddin b. Ömer ve İbn Vahîd, Şerefüddin b. Şerîf Şerhü'l-Manzûmeti'l-Müstetâbe fi İlmi'l-Kitâbe nşr.Hilâl Nâcî, el-Mevrid, sayı, IV (1986).

- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b.el-Hasan. Cemheretü'l-Luga.I-IV, Beyrut-1345.

- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. Mukaddime, Beyrut, 1988.

- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnal'z-Zamân, I-VI, Kahire-1948.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b.Mükrim. Lisânü'l-'Arab, I-XV, Beyrut-1968.

- el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. Suphu'l-A'sâ fi Sinâ'ati'l-İnşâ' I-XIV. Beyrut-1987.

- Kehhâle, Ömer Rıza. Mu'cemül Müellifin, I-XV, Dımaşk-1961.

- Mustakîmzâde, Süleyman Sa'düddin. Tuhfe-i Hattâtîn, İstanbul-1928.



- Ünver, Süheyl. el-Hatü'l-Bağdâdî Ali b.Hilâl el-Meşhûr bi'bni'l-Bevvâb; Bağdat-1377.

- Yâkût el-Hamevî. Mu'cemu'l-Üdebâ' nşr. Ferid Rifâî, I-XX, Kahire-1936.

- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza. Hikmetü'l-İşrâk ilâ Küttâbî'l-Âfâk nşr. Muhammed Talha Bîlâl, Kahire-1990.

- ez-Ziriklî, Hayrettin. el-A'lâm Kâmûsü Terâcim, I-XII, Beyrut-1969.

## القميدة الرائية

- 1 يَا مَنْ يرومُ اجادةَ التحريـرِ
  - 2 لِمَنْ كَانَ حَزْمُكَ فِي الكُتَابَةِ مَادِقًا
  - 3 أُعَدِدْ مِنْ الاقلامِ كُلِّ مُتَقِفٍ
  - 4 وَاذا عَصَرْتَ لِبَرْيِهِ فَتَوَخَّهْ
  - 5 أَنْظِرْ إِلَى عُرْفِهِ وَاجْعَلْ بَرِيهَ
  - 6 وَاجْعَلْ لِحِافَتِهِ قَوَامًا عَادِلًا
  - 7 وَكَذَلِكَ شَحْمَتُهُ اغْتَمِدْ تَوَسِّطُهَا
  - 8 وَالشَّقَّ وَسِطُهُ لِيَبْقَى حَبْرُهُ
  - 9 حَتَّى إِذَا حَكَمْتَ ذَلِكَ كَلِّمَهُ
  - 10 فَاصْرِفْ لِسَانَ القَطْرِ عَزْمَكَ كَلِّمَهُ
  - 11 لَا تَطْمَعَنَّ فِي أَنْ يَبُوحَ بِسِذْنِكِرِهِ
  - 12 لَكِنَّ جَمَلًا مَا اقُولُ بِأَنَّهُ
  - 13 فَأَبْذُلْ لَهُ مِنْكَ اجْتِهَادًا كَافِيًا
  - 14 وَأَلِيقْ دَوَاتَكَ بِالذُّخَانِ مَدِيرًا
  - 15 وَأَغْصِفْ إِلَيْهِ مَفْرَةً قَدْ صُوِّتْ
  - 16 حَتَّى إِذَا حَمَرْتَهُمَا فَاسْعُدْ إِلَى الدِّ
  - 17 فَأَكْبِسْهُ بَعْدَ القَطْعِ فِي المِصْصَارِ كَيْ
  - 18 ثُمَّ اجْعَلْ التَّشْيِيلَ دَابُّكَ صَابِرًا
  - 19 إِبْدَأْ بِهِ فِي اللُّوْحِ أَوَّلَ مَرَّةٍ
  - 20 ثُمَّ انْتَقِلْ لِلدَّرَجِ مُتَمَبِّغًا لَهُ
- ويريدُ حَسَنَ الخِطِّ وَالتَّصْوِيسِ  
فَارْغَبْ إِلَى مَوْلَاكَ فِي التَّيْسِيرِ  
صَلْبٍ يَصْمُغُ بِمِغَاغَةِ التَّحْمِيرِ  
عِنْدَ القِيَامِ بِأَمْسِ التَّغْدِيرِ  
مِنْ حَانِبِ التَّدْقِيقِ وَالتَّخْصِيرِ  
يَخْلُصُونَ التَّطْوِيلَ وَالتَّقْصِيرِ  
لَتَكُونَ بَيْنَ النَّقْصِ وَالتَّوْفِيرِ  
مِنْ جَانِبَيْهِ مُشَاكِلَ التَّقْدِيرِ  
إِحْكَامَ طَبِّ بِالْمِرَادِ خَيْرِ  
فَالقَطْرُ فِيهِ جَمَلًا تَدْبِيرِ  
أَنْتِ أَوْسَنُ بَسْرِهِ السَّمْتُورِ  
مَابِسِينَ تَحْرِيفًا إِلَى تَدْوِيرِ  
فَعَمَّاكَ تَطْفَرُ مِنْكَ بِالمَاءِ نَهْرِ  
بِالْخَلِّ إِوْ بِالْحِمْرِ المَعْمُورِ  
مَعْرَافِ المَرْزُوقِ وَالكَافُورِ  
وَرَقِ النَّمْسِ النَّاعِمِ المَخْبُورِ  
يَنْأَى عَنِ التَّشْعِيسِ وَالتَّخْيِيرِ  
مَا ادْرَأَكَ المَأْمُولِ مِثْلَ مَبُورِ  
فَذَلِكَ فِعْلُ المَاجِدِ النَحْرِيِّ  
عَزَمًا تَجِدُّهُ مِنَ التَّشْمِيرِ

- 21 وَاِسْطَ يَمِينِكَ بِالْكَتَابَةِ مُقَدِّمًا  
 ما ادرك المطلوب مثل حُورٍ
- 22 لَا تَخْلُقَنَّ مِنَ الرَّدَى تَخْطُهُ  
 في اول التشييل والتصوير
- 23 وَالْأَمْرُ يَمْعَبُ شَيْمٌ يَرْجِعُ قَيْنًا  
 وَلَرَّبِّ سَهْلٍ جَاءَ بَعْدَ عَيْسِرٍ
- 24 فَذَا بَلَغْتَ مَأْكَ فَيَا رُمْتَهُ  
 وَغَدَوْتَ حِلْفًا مَسْرَةً وَحُورٍ
- 25 وَاشْكُرْ إِلَهُكَ وَاتَّبِعْ رِضْوَانَهُ  
 إِنَّ إِلَهَهُ يَحِبُّ كُلَّ شَاكِرٍ
- 26 وَارْتَبْ لِنَفْسِكَ أَنْ تَخْطُبَنَا بِهَا  
 خَيْرًا تَخْلِفُهُ بِسَدَارِ غُرُورٍ
- 27 فَجَمِيعَ فَعَلِ الْمَرْأُ يَلْقَاهُ غَدًا  
 عِنْدَ التَّقَاةِ كِتَابِيهِ الْمُنْشُورِ

## DİLİMİZDE DİNİ İNANÇ İFADE EDEN BAZI KAVRAMLAR

Yrd.Doç.Dr. Faruk KARACA\*

İnancın son derece mücerret bir mefhum olması, onun dil ile ifade edilmesini zorlaştırmakta, bunun sonucunda insanlar çoğu zaman inançlarını ifade edecek kelime bulmakta zorlanmaktadır. Aynı zamanda metafizik boyutlu olduklarından dini inançların ifade edilmesi ise daha da zor bir görünüm arz etmektedir. Diğer dillerde olduğu gibi dilimizde de dini inanç ifade eden birden çok kavram olduğu gibi, tam olarak inanç ifade etmeyen ancak dini inanç ifade eden kavramlarla yakından alakalı olan bazı kavramlar bulunmaktadır. Birbirlerini tam olarak karşılamayan bu kavramlar, çoğunlukla birbirlerinin yerine kullandıklarından bir tür kavram karmaşası ve yanlış anlaşılmalara meydana gelebilmektedir. Bu çalışmada dilimizde dini inanç ifade eden ve sıklıkla kullanılan bazı kavramların, lügat ve istilahi mânaları (teolojik literatüre göre) tespit edilerek, bu kavramların birbirleri ile olan ilişkileri içlem ve kaplamaları açısından din psikolojik bir bakış açısıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki dilimizde dini inanç ifade eden kavramların büyük çoğunluğu Arapça kökenlidir. İslâm dininin teşekkülünde Allah tarafından seçilen dilin Arapça olması ve kültürümüzün oluşmasında temel yapı taşlarından birisini İslâm dininin oluşturması, Arapça'da dini inanç ifade eden kavramların çoğunun dilimize olduğu gibi geçmesi neticesini doğurmuştur. Bu durum dilimizde bu konuda yaşanan kavram karmaşasının nedenini de bir dereceye kadar açıklar görünmektedir.

Dilimizde dini inanç ifade eden kavramların başında hiç şüphesiz teslimiyet kavramı gelmektedir. Zira bu kavram

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dın Psikolojisi Anabilim Dalı Başkanı

müstakil olarak bir dinin adı olabilecek kadar geniş bir mâna ifade etmektedir. Nitekim bu kavramın İslâm dinine isim olması, bu dini insanlığa gönderen Allah Teâla'nın bizzat kendi tercihidir<sup>1</sup>.

İslâm kavramı lügatte, itaat etmek, boyun eğmek ve Allah'ın varlığına inanmanın yanında, sulhe girmek, halis ve samimi olmak, selem alış verişini yapmak<sup>2</sup>, ödemek, vermek, düşmandan yardımı kesmek, tehlikeye atmak, içinde bulunulan durumu terketmek, tam olarak korumak gibi anlamlara gelmektedir<sup>3</sup>. İslâm kavramıyla ilgili olarak çeşitli istilâhî tariflerin bazıları şunlardır:

"İslâm; itaati izhar ve şeriatî yaşayarak göstermek, Nebi (a.s.)'in getirdiklerine taraftar olmaktır"<sup>4</sup>. "İslâm; Allah'ın birliğini kabul etmek, yalnız ona itaat ve teslimiyet göstermek, gönlü ondan başka her şeyden arıtmak ve Allah katından gelen dinî esaslara inanmaktır"<sup>5</sup>. "İslâm; Resul (a.s.)'in getirdiklerine itaat ve kabulü yaşayarak ortaya koymaktır"<sup>6</sup>. "İslâm iradeyi

<sup>1</sup> Bk. Âli İmran, 3/19; 85; . Mâide,5/3.

<sup>2</sup> Selem alış verişini, para peşin mal veya hizmetin veresiye olduğu alışverişidir.

<sup>3</sup> Bk. Cevherî, İsmail b. Hammad, **es-Sihah**, Tah. Ahmet Abdülğafur Attar, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Mısır, C.V, s. 1950-1953; Ragıb el-İsbahani, **el-Müfredât**, İstanbul 1986, s. 350; İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed, **Lisanu'l-Arab**, Daru Sadir, Beyrut 1968, C.XII, s. 289-301; Heyet, **Mu'cemu Elfâzi'l-Kur'anî'l-Kerim**, Matbaatu's-Sakafiyye, 2.Baskı,1970, C.I, s. 607-613; Bulut, Ahmet, **"İslâm"**, Din Öğretimi Dergisi, MEB Yayınları, Ankara 1992, sayı:32, s.48; Tabbara, A. Afif, **Ruhu'd-Dini'l-İslâmî**, Daru'l-İlm, 27. Baskı, Beyrut 1988, s. 13; Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşiyat, İstanbul 1979, C.I, s. 468.

<sup>4</sup> Bk. İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, C.XII, s.293.

<sup>5</sup> Bk. Tabbara, Ruhu'd-Dini'l-İslâmî s. 14.

<sup>6</sup> Krş. Cürcanı, S. Şerif, **Ta'rifât**, Matbaatü'l-Vehbiyyât, Kahire 1866, s. 14.

terk, inkiyat ve teslim olmak demektir. Kişinin Rabbine teslim olduğu ve emrine itaat ettiği her eylem İslâm'dır"<sup>6</sup>.

Kur'an-ı Kerimde geçen teslimiyet kavramına müfessirler tarafından verilen mânalar da kavramın lûgat ve ıstılahî mânaları paralelindedir. Zira bu kavrama müfessirler tarafından; "nefsini ve tüm benliğini Allah'a teslim etmek"<sup>7</sup>, "itaat etmek"<sup>8</sup>, "inkiyad etmek ve boyun eğmek"<sup>9</sup>, "tefviz-i umur etmek"<sup>10</sup>, "takdir olunan herşeyi hiçbir şüpheye girmeden kabullenip razi olmak"<sup>11</sup>, "ihlasla Allah'a yönelmek"<sup>12</sup>, "Allah'ın emirlerine inkiyat edip onları hemen benimsemek, içe sindirmek ve kendini Allah'a adamak"<sup>13</sup> gibi derüni mânalar verilmiştir.

Teslimiyet kavramına atfedilen mânaları toplu olarak değerlendirdiğimizde, bu kavramın hem iç güdümlü hem de dış

<sup>6</sup> Bk. Bakıllanı, Muhammed b. Tayyib, *Kitab et-Temhîd*, Matbaatü'l-Cenne, Kahire 1947, s. 347.

<sup>7</sup> Bk. Neseî, Ahmed İbn Mahmud, *Tefsiru'n-Neseî*, Daru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrut 1988, C.I, s. 234; Kutup, Seyyid, *Fi Zilalî'l-Kur'an*, Ter. M. Emin Savaş-İ.Hakkı Şengüler-Bekir Karlığa, Hikmet Yayınları, İstanbul, C.VIII, s. 52, C.IX, s. 226, C.X, s. 286.

<sup>8</sup> Bk. Yazır, Hak Dini, C.I, s. 495; Neseî, Tefsiru'n-Neseî, C.I, s. 75-76; İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, Çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul 1985-88, C. XI, s. 6144.

<sup>9</sup> Bk. Neseî, Tefsiru'n-Neseî, C.I, s. 234; Bursevi, İ. Hakkı, Tefsiru Ruhu'l-Beyan, Dersaadet, İstanbul 1911, C.I, s. 236; Alüsi, Seyyid Mahmud, Ruhu'l-Meâni fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azimve's-Sebu'l-Mesâni, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, 4. Baskı, Beyrut 1985, C.II, s. 385, 391, C.V, s. 71, C.VII, s. 58.

<sup>10</sup> Alüsi, Ruhu'l-Meâni, C.XXI, s. 95.

<sup>11</sup> Alüsi, Ruhu'l-Meâni, C.VIII, s.71; Neseî, Tefsiru'n-Neseî, C.I, s.234.

<sup>12</sup> Bk. Neseî, Tefsiru'n-Neseî, C.I, s.75-76; Bursevi, Ruhu'l-Beyan, C.II, s. 292,462, C.IV, s. 76; Alüsi, Ruhu'l-Meâni, C.II, s. 385, C.III, s.107, C.IV, s. 18, C.V, s. 154; Yazır, Hak Dini, C.III, s. 1890, C.V, s. 3404.

<sup>13</sup> Bk. Neseî, Tefsiru'n-Neseî, C.I, s.75-76; Bursevi, Ruhu'l-Beyan, C.II, s. 292, C.IV, s. 76.

güdümlü dini inancı<sup>14</sup>, yani dini inancın derûni boyutu ile dışa yansıyan boyutunu aynı anda ifade edebilecek bir genişlikte kullanıldığını görmekteyiz. Hanefî mezhebinin kurucusu İmam-ı Azam'ın bu kavrama yüklediği istihali manâ da aynı doğrultudadır. Şöyleki o, İslâm'ı, "Allah Teâlanın emirlerine (bütün iç alemiyle) teslim olmak, (zahiren de onlara) boyun eğmek, yani onların icaplarını yapmak<sup>15</sup>" şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre İslâm kavramı iki mânâyı kapsamaktadır. Bunlardan birincisi iç âlemde meydana gelen bağlılık ve teslimiyet, ikincisi de müslümanca muamele görmek için iç âlemdekilerin dışa yansımaları ya da sadece zahiren bağlılık ve teslimiyettir.

İslâm kavramından daha çok iç âlemde meydana gelen bağlılık ve teslimiyet anlaşılırsa da, bu kavramın zaman zaman dış güdümlü bir dini inancı yansıtabilecek şekilde kullanıldığı da olmuştur. Nitekim Hucûrat Süresinin 14. âyetinde kullanılan teslimiyet kavramı bu mânadadır. Şöyle ki; "Bedeviler imân ettik dediler. Deki siz imân etmediniz. Ancak biz müslüman gözüktük deyin. Çünkü imân henüz kalbinize girmemiştir"<sup>16</sup> âyetindeki teslimiyet kavramı, özellikle resmen inanış bildirisinde kullanılan "teslim oldum" mânasındadır. Yani burada İslâm camiasına katılan herkeste kelimenin tam anlamıyla imânın bulunup bulunmayacağını kesin olmadığı

<sup>14</sup> İç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık kavramları hakkında geniş bilgi için bk. Hoge, Dean, "A Validated Intrinsic Religious Motivation Scale", Journal for the Scientific Study of Religion, 1972, vol. 11, s. 369-376; Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1993, s. 76-78; Paloutzian, Raymond F., *Invitation to the Psychology of Religion*, Allyn and Bacon, Second Edition, 1996, s. 201-206, 211-212; Hood, R.W./Spilka, B./Hunsberger, B./Gorsuch, R., *The Psychology of Religion*, The Guilford Press, Second Edition, New York 1996, s.10; Biet-Hallahmi, B./Argyle, M., *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, Rouldege, London 1997; Wulf, David M., *Psychology of Religion*, John Wiley and Sons, Inc, Second Edition, New York, 1997, s. 591-592.

<sup>15</sup> Bk. İmamı Azam, *Fıkıh-ı Ekber*, Ter. Hasan Basri Cantay, D.İ.B Yayınları, Ankara 1986, s. 13.

<sup>16</sup> Bk. Hucurat, 49/14.

anlatılmak istenmektedir<sup>17</sup>. Nitekim meşhur Cibril hadisinde Hz Peygamber de İslâm için bu mânaya daha yakın bir tarif vermiştir. Şöyleki o İslâm hakkında soru soranlara; “İslâm, Allah'a kulluk etmeniz, Ona hiçbir şeyi ortak koşmamanız, emrolunan namazı kılmanız, zekatı vermeniz, Ramazan orucunu tutmanız ve imkan varsa hacctmenizdir”<sup>18</sup> cevabını vermiştir. Buna göre, Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine şahadet ve belirtilen diğer şart ve dini görevlerin, İslâm'ın resmi ve zahiri şartları olduğunu söylemek mümkündür. Zira mevzubahis şartları yerine getiren kimseler, bu suretle resmen müslüman camiasının bir üyesi olarak kabul edilmektedir. Nitekim burada Hz. Peygamber tarafından verilen tarif de İslâm'ın derinlemesine bir tarifi değil, daha ziyade dış güdümlü dindarlığı vurgulayan yani zahiri yönü daha ağır basan bir tariftir<sup>19</sup>. Teslimiyet kavramının derüni dindarlığı ifade eden boyutuna, belki aynı hadiste Hz Peygamberin “ihsân” için verdiği tarif daha yakındır. Şöyleki o, “ihsân”ı eksiksiz bir müslüman olmak, insanın Allah'ı görüyormuş gibi ona kulluk etmesi olarak tanımlamıştır. Kur'an-ı Kerimde de teslimiyet kavramı ile “ihsân” kavramları zaman zaman aynı mânada kullanılmıştır. Mesela “...kim yüzünü Allah'a teslim ederse, o muhsindir, onun ecri Rabbi katındadır”<sup>20</sup> ayetinde “ihsân” kavramı ile teslimiyet kavramı aynı mânada kullanılmıştır. Nisa suresi 125. ayette de “ihsân” kavramı teslimiyet kavramına sıfat yapılarak, teslimiyet kavramından sanki daha çok “derüni dini inanç”ın anlaşılması gerektiği anlatılmak istenmiştir. Yine Kur'an-ı Kerimde teslimiyet kavramının derüni dini inancı ifade ettiği yerlerin bazılarında ihsân kavramıyla beraber kullanılmasına da zaman zaman rastlamak mümkündür<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Krş. İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, Ter. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1991, s. 252.

<sup>18</sup> Bk. Buhari, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, Mektabetü'l-İslamiyye, İstanbul, İman, 27.

<sup>19</sup> Krş. İzutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984, s. 76.

<sup>20</sup> Bk. Bakara, 2/112.

<sup>21</sup> Bk. Lokman, 31/22; Nisa, 4/125



Lokman suresi 22 ayette geçen teslimiyet kavramı ile dinin psikolojik tanımı arasındaki paralellik de dikkat çekicidir. Zira psikolojik olarak ferдин inandığı varlıkla (Kutsalla) kurmuş olduğu ilişki şeklinde tanımlanan din<sup>22</sup>, burada teslimiyet kavramıyla ifade edilmekte ve Kutsalla bu şekilde bir ilişkinin her açıdan sahibine bir tür güç kaynağı gibi hizmet edeceği vurgulanmaktadır.

Teslimiyet kavramı Kur'an'da bütün mahlukatı içine alabilecek derecede geniş mânalarda da kullanılmıştır. Mesela "Göklerde ve yerdekiler ister istemez ona teslim oldukları halde, Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar"<sup>23</sup> ayetindeki teslimiyet kavramı, insan haricindeki mahlukatı da şümulü içine alması ve zorunlu bir boyun eğmeyi ifade etmesinden dolayı oldukça geniş bir mâna ifade etmektedir.

Bu bağlamda şunu da ilave etmek gerekir ki her ne kadar aynı mânada kullanılıyor olsalar da "İslâm" (din ismi olarak) ve "teslimiyet" kavramları arasında bir içlem-kaplam farkı olduğunu söylemek mümkündür. Şöyleki teslimiyet kavramı, daha önce ifade ettiğimiz gibi "gönülden bağlanma" yanında bunun tam zıddı "gerçekte inanmadığı halde inanıyor gibi gözükme"yi de ifade etmektedir. İslâm ve buna bağlı olarak "müslüman" kavramları ise gönülden bağlanma anlamındaki teslimiyeti içermesinin yanında, bu inancın gerekleri olan kulluk görevlerini yerine getirmeyi de ifade etmektedir. Buna göre İslâm kavramı, teslimiyet kavramından farklı olarak dini pratikleri de içine alan bir genişlikte kullanılmaktadır. Zira müslüman sıfatı daha çok inanç-amel bütünlüğü içinde olanlara lâayık görülmektedir. Ancak inanmadıkları halde inanıyor gibi görünenler için olduğu gibi, inandıkları halde kulluk görevlerini yerine getirmede ihmalkâr davrananlar için de aynı sıfatın kullanılması, İslâm kavramından dini pratikler

<sup>22</sup> Krş. Yavuz, Kerim, "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", Atatürk Üni. İ.F.D., Erzurum 1982, sayı:5, s. 87; Hökelekli, Din Psikolojisi, s. 70; Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Sönmez Matbaa ve Yayınevi, Samsun 1993, s. 87., Din Psikolojisi, s. 87; Yaparel. Recep, *Dua: Psikolojik Bir Yaklaşım*, İzmir 1995, s.6.

<sup>23</sup> Bk. Ali İmrân, 3/83.

olmaksızın sadece dini inancın anlaşılabilirliğini de ortaya koymaktadır. Ancak buradaki dini inancı, teslimiyet kavramının ifade ettiği dış güdümlü dini inançtan ziyade fazla derüni olmayan iç güdümlü bir dini inanç olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü inandıkları halde kulluk görevlerini yerine getirmeyen insanlar, çoğu zaman bu durumlarından dolayı bir eziklik hissetmektedirler.

Dilimizde dini inanç ifade edip teslimiyet kavramıyla yakın ilişkili olan diğer bazı kavramlar; imân, ihlas, tevekkül, tefviz, rıza ve dua kavramlarıdır. Şimdi bunları teslimiyet kavramıyla olan ilişkileri açısından inceleyelim.

### *İmân ve Teslimiyet*

İmân kelimesi Arapça'da "emn" veya "emân" kelimesinden türetilmiş olup lügatte emin olmak ve tasdik etmek mânalarına gelmektedir<sup>24</sup>. İstılahta ise imân, vicdanî bir aksiyon olarak insanın Allah'a ve koyduğu kanunlara kendi ihtiyariyle kalpten ve yürekten tam bir teslimiyetle boyun eğmesini ifade etmektedir<sup>25</sup>. Bu tarife göre imân, teslimiyet kavramıyla hemen hemen aynı mânaya gelmektedir. Fakat imân ile İslâm kavramlarının ayrı mânaya gelip gelmeyeceği, yani bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılmayacağı ve hangisinin daha geniş bir anlam içerdiği meselesi öteden beri tartışılmış konulardan biri olmuştur.

İmân ile İslâm kavramlarının ayrı mânaya gelemeyeceğini iddia edenlerin en önemli delillerinden birisi yukarıda temas ettiğimiz Hucûrat suresinin 14. ayetidir. Şöyleki orada İslâm zahiri mânada teslimiyetin arzı, imân ise gerçek teslimiyet olarak ortaya konmaktadır<sup>26</sup>. Bunun haricinde yine Hz.

<sup>24</sup> Bk. İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, C.XIII, s. 21; Mu'cemu elfâz, C.I, 55; Cevherî, Sıhah, C.V, s. 2071; Cürcanî, Ta'rifat, s. 27.

<sup>25</sup> Akseki, A. Hamdi, *İslâm Fıtrî, Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, Neşre Haz. Hasan Tahsin Feyizli, Nur Yayınları, Ankara 1981, s. 15.

<sup>26</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Akseki, İslam, s. 69; Gazalî, Ebu Hamid, *İhya-u Ulumi'd-Dîn*, Ter. Mehmed A. Müftüoğlu, Pırlanta Yayınları, İstanbul, C.I, s. 346-347.

Peygamberin Cibril hadisinde imân ile İslâm'ı birbirinden ayırarak farklı tarifler vermesi de bu görüşü savunanların delillerindedir<sup>27</sup>. Ancak bütün bu tartışmalara rağmen, imân ile İslâm kavramlarının Kur'an-ı Kerimde müteratif olarak kullanıldığı yerler bulunmaktadır ve bundan olsa gerek günlük dilde bu kavramların birbirlerinin yerine oldukça sık kullanılmaktadır. Mesela Hz. Musa'nın kavmine, "*By kavmin! Siz gerçekten Allah'a imân etmiş ve Onun birliğine ihlas ile teslim olmuş müslümanlardansanız, artık Allah'a tevekkül edin*"<sup>28</sup> diye buyurduğu ayet, bu bağlamda delil olarak kullanılan ayetlerden birisidir. Şöyleki, ayette geçen "imân ettinizse" mânasına gelen "âmentüm" tabiri ile "ihlas ile teslim olmuş müslümanlardansanız" mânasını ifade eden "müslimin" tabiri aynı mânaya gelmektedir<sup>29</sup>. Yine; "*Allah katında gerçek din İslâm'dır*"<sup>30</sup> ve "*Kim İslâm'dan başka din ararsa ondan bu din asla kabul olunmaz*"<sup>31</sup> ayetleri de bu konuda delil olarak kullanılmaktadır. Mesela Fahreddin Razi'ye göre bu ayetler, Allah katında makbul olan dinin sadece İslâm olduğunu göstermektedir. Zira eğer imân, İslâm'dan başka bir şey olsaydı, imânın Allah katında makbul bir din olmaması gerekirdi ki, durumun böyle olmadığına bir şüphe yoktur<sup>32</sup>.

Üzerinde tartışılan başka bir konu da bu iki kavramdan hangisinin mânaca daha geniş olduğu meselesidir<sup>33</sup>. Ehl-i Sünnetin bu konudaki görüşü, İslâm kavramının daha genel bir kavram olduğu doğrultusundadır. Şöyleki, her müslüman zorunlu olarak mûmindir. Çünkü imân olmadan hiç kimse müslüman olamaz. Fakat daha önce değindiğimiz gibi inanan

<sup>27</sup> Bk. Gazah, İhya, C. I, s. 347.

<sup>28</sup> Bk. Yunus, 10/84.

<sup>29</sup> Bk. Gazali, İhya, C.I, s. 345-346.

<sup>30</sup> Bk. Ali İmran, 3/19.

<sup>31</sup> Bk. Âli İmran, 3/85.

<sup>32</sup> Bk. Razi, Fahreddin, *Tefsir-i Kebîr*, Ter. Suat Yıldırım-Sadık Kılıç-Lütfullah Cebeci-C. Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara 1989-93, C.VI, s. 213.

<sup>33</sup> Geniş bilgi için bk. İzutsu, İslâm Düşüncesinde, s. 75-105; İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, Ter. Salih Uçan, Pınar Yayınları, İstanbul 1985, s. 31-51.

herkes ibadet görevlerini yerine getirmede müddetçe müslüman sıfatına layık görülmemektedir<sup>34</sup>. Burada İslâm kavramının ifade ettiği mânaya kazandırılan genişlik dini pratiklerdir. Zira tasdik ve kabulden ibaret olan imân sadece zihinsel bir süreçtir. Ancak teslimiyet, belli bir mahal ile sınırlı olmayıp vücut organlarının tamamının iştirakiyle yaşanan bir hali ifade etmektedir. Ayrıca inanmadıkları halde inanıyor gibi görünen münafıkların da dil bakımından müslüman olarak nitelendirilmeleri, İslâm kavramının imân kavramından daha geniş bir anlamda kullanıldığını gösteren diğer bir durum olarak mütalaa edilmektedir<sup>35</sup>.

Netice olarak bu iki kavram günlük dilde birbirlerine çok yakın hatta özdeş olarak kullanılmaktadır. Aralarında lügat ve kavramsal açıdan bir takım farklılıklar varsa da birisinin ötekisinden bağımsız olarak varolabileceğini düşünmek hayli zordur<sup>36</sup>. Zira dini pratikler mutlaka bir inanç temelinde bağlı oldukları gibi, inanan ile inanılan arasında zihinsel bir ilişki olan imân da mutlaka bir şekilde kendisini deşifre edecektir. Nitekim imân semantik yapısında önemli bir teslimiyet ögesi barındırmaktadır. Zira Kutsala imân etmiş olan, zımnen onun emir ve yasaklarına teslim olmuş demektir. Ancak bütün bunlarla birlikte İslâm kavramının, bünyesinde aynı anda hem iç güdümlü hem de dış güdümlü bir dini inancı barındırdığı, yani dinin derüni boyutunu ile dışa yansıyan boyutunu aynı anda ifade ettiği ve dini pratikleri de muhtevisi oluşu için imân kavramından daha genel bir kavram olduğunu söylemek mümkündür.

Ayrıca iman kavramı yerine kullanılan diğer bir kavram olan "itikat" kavramı da lügat mânası itibarıyla iman kavramıyla hemen hemen aynı mânaya gelmektedir<sup>37</sup>. Ancak günlük dilde

<sup>34</sup> Bk. İzutsu, İslâm Düşüncesinde, s. 81; Eş'ari, Ali b. İsmail, *el İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dar-u İbn Zeydun, Beyrut, s. 10.

<sup>35</sup> Krş. İzutsu, Toshihiko, İslâm Düşüncesinde, s. 87.

<sup>36</sup> Krş. Taftazani, *Şerhu'l-Akâid*, Ter. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1991, s. 450-553

<sup>37</sup> Bk. Mu'cemu elfâz, C. II, s. 232.

çoğu zaman iç güdümlü dinî inanç mânasında kullanılan "itikât" kavramının, bu mânaya ilave olarak "herhangi bir şeye inanmak" mânasını da ihtiva ettiği için, anlam itibarıyla iman kavramından daha geniş olduğunu söylenebilir. Zira iman kavramı, daha çok tahkiki mümkün olmayan inançlar için kullanılmaktadır.<sup>38</sup>

### ***İhlas ve Teslimiyet***

İhlas lügatte; saf, karışksız olmak, vasıl olmak, kurtulmak, pişirmek ve tahsis etmek mânalarına gelmektedir.<sup>39</sup> İstilahta ise; kalbin, saflığının bozulmaması için bütün bulanık ve karışık işlerden ve kendisini bozabileceği düşünülen şeylerden beri olmasını ifade eden ihlas kavramıyla ilgili olarak özellikle tasavvuf literatüründe pekçok tanım yapılmıştır. Bunların bazıları şöyledir:

"İhlas, amelleri âfetlerden, ahlâkı dağınıklıktan, halleri başka şeylere iltifat etmekten ve nefisleri Allah'ın dışındaki her şeyden tasfiye etmektir"<sup>40</sup>. "İhlas, Allah Teâlâ ile kulu arasında bulunan bir sırdır. Melek bilmez ki sevabını yaza, şeytan bilmez ki ifsad ede, hevâ ve heves bilmez ki onu sapıtı"<sup>41</sup>. "İhlas, itaat ve ibadetle sırf Allah Teâlâyı murat etmektir"<sup>42</sup>.

Bu özellikleriyle ihlas, bizzat Allah Teâlâ tarafından emredilmiştir. "*Onlar dini ancak ve ancak Allah'a halis kılarak ibadet etmekten başka birşeyle emrolunmadılar*"<sup>43</sup> ayeti ihlas hakkındaki ayetlerden sadece biridir. Hz. Muhammed de "...Ya Rabbi! Beni ve ehlimi her zaman dünyada ve ahirette sana

<sup>38</sup> Krş. Hökelekli, Din Psikolojisi, s. 156-157

<sup>39</sup> Bk. İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, C.V, s. 26-27; Cevherî, Sıhah, C.III, s. 1037; Mu'cemu'lfâz, C. I, s. 363.

<sup>40</sup> Bk. Bursevî, Ruh'u'l-Beyân, C.VI, s. 33-34.

<sup>41</sup> Bk. Cürcanî, Ta'rifât, s. 7; Kuşeyrî, Abdulkerim, ***Kuşeyri Risalesi***, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1978, s.308.

<sup>42</sup> Bk. Kuşeyrî, Risale, s. 306.

<sup>43</sup> Bk. Beyyine, 93/5.

karşı ihlaslı yap... "44 diye duada bulunarak ihlase verdiği öneme dikkat çekmiştir.

İhlas kavramı ile teslimiyet kavramı şu noktada birleşmektedirler. Teslimiyet de kayıtsız ve şartsız olarak Tanrıyadır. İhlas da bütün diğer şeylerin ortadan kaldırılmasıyla ancak ve ancak Tanrıya kulluk etmeyi ifade etmektedir. Şöyleki, insanın bilerek ve isteyerek kendisini Allah'ın iradesine içtenlikle teslim etmesi sonucu meydana gelen teslimiyetten<sup>45</sup> sonra, teslim olduğu varlığa karşı yapmış olduğu ibadetlerde başka şeylere tevessül etmesi mümkün değildir. Yani gerçek mânada teslimiyet, ihlasın oluşmasında başlıca âmildir. Zaten ihlasta da bir mânada teslimiyet vardır. Şöyleki dinini yalnızca Tanrıya has kılan insan, zaten Ona teslim olmuş, Onun iradesini bütün içtenliği ile kabullenmiş demektir. Buna göre ihlaslı insan, artık Onun emrettiği bütün şeyleri seve seve yapacak, başına hoşlanmadığı şeyler dahi gelse hoşnutlukla karşılamaya çalışacaktır.

### ***Tevekkül ve Teslimiyet***

Tevekkül lügatte, teslim olmak, itimat etmek, güvenmek gibi mânalara gelmektedir<sup>46</sup>. İstilahî olarak tevekkülün de bilhassa mutasavvıflar tarafından pekçok tarifi yapılmıştır. Konumuzla olan ilgileri açısından şu tarifler dikkat çekicidir:

"Tevekkül, kaza ve kaderin hükmüne kayıtsız ve şartsız teslim olmaktır"<sup>47</sup>. "Tevekkül, kulun kendisini Allah Teâlânın iradesine salıvermesi, yani mutlak surette ilâhi iradeye teslim olmasıdır"<sup>48</sup>. "Tevekkül, şek ve şüpheyi terketmek, Malikü'l-

<sup>44</sup> Bk. Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani, **Sünen**, Müessesetü'l Kütübi's -Sikafiyye, Beyrut 1988, Vitr, 25.

<sup>45</sup> Krş. İzutsu, Toshihiko, **Kurân'da Allah ve İnsan**, Çev. Süleyman Ateş, Kevser Yayınları, Ankara, s. 188

<sup>46</sup> Bk. İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, C.XI, s. 736; Cevheri, Sıhah, C.V, s. 1845; Mu'cemu elfaz, C. II, s. 879.

<sup>47</sup> Bk. Kuşeyri, Risale, s. 261.

<sup>48</sup> Bk. Kuşeyri, Risale, s. 260

Mülk olan Cenab-ı Hakka mutlak olarak teslimiyet göstermektir"<sup>49</sup>.

Kur'an'da tevekkülden bahsedilirken onun imân ile birlikte zikredilmesi dikkat çekicidir. Mesela: "*Eğer inanıyorsanız Allah'a tevekkül ediniz*"<sup>50</sup> ayetinde tevekkül, imânın hakikati olarak ortaya konmuştur<sup>51</sup>.

Tevekkül ve teslimiyet kavramları arasındaki yakın ilişki, tevekkül kavramının lügat mânasında bile ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi tevekkül etmek, teslim olmak demektir. İstilahî tariflerden de teslimiyet-tevekkül ilişkisi açık olarak görülmektedir. Şöyleki, kulun ilâhî iradeye kayıtsız şartsız teslim olması demek olan tevekkül, teslimiyet kavramının iç güdümlü dindarlığı ifade eden boyutuyla tamamen örtüşmektedir. Fakat özellikle tasavvuf literatüründe tevekkül daha çok kullanılmış, teslimiyet daha ziyade tevekkül içerisinde işlenmiştir. Öyleki teslimiyet, tevekkülün bir derecesi olarak da telakki edilerek mütevekkilîn; tevekkül, teslim ve tefvizden oluşan üç derecesi olduğu kabul edilmiştir<sup>52</sup>. Fakat şu da unutulmamalıdır ki, tevekkül halî teslimiyetten sonra oluşan bir durumdur<sup>53</sup>. Zira insan, ancak bir otoriteye bütün kalbiyle bağlanıp teslim olduktan sonra, bütün işlerini ona havale edebilir.

### ***Tefvîz ve Teslîmiyet***

Tefvîz kavramı günlük dilde fazla kullanılmamasına rağmen tasavvuf literatüründe sıklıkla kullanılmakta ve teslimiyet kavramıyla çoğu noktalarda paralellik arz etmektedir. Şöyleki lügatte, tasarruf ve iradeyi başkalarına vermek

<sup>49</sup> Bk. Kuşeyrı, Risale, s. 264.

<sup>50</sup> Bk. Mâide, 5/23.

<sup>51</sup> Krş. Süleml, Ebu Abdîrahman, ***Süleml'nin Risaleleri, Tasavvufun Ana İlkeleri***, Çev. Süleymân Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 87; Tabbara, Ruhu'd-Dinî'l-İslâmî, s. 212.

<sup>52</sup> Bk. Kuşeyrı, Risale, s. 261.

<sup>53</sup> Krş. Gazâlî, Ebu Hamîd, ***Kıtmıya-yı Saadet***, Ter. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınları, İstanbul 1981, s. 709

mânasına gelen<sup>54</sup> tefviz kavramı, ıstılahi olarak; insanın tüm işlerini inandığı varlığa havale etmesi ve Onun yaptığı ve yapacağı her işi gönül hoşluğuyla karşılaması, hiçbir hususta ne dil, ne de kalp ile Ona itiraz etmemesi, sızlanmaması ve içinde bir rahatsızlık dahi hissetmemesi gibi derin ve psikolojik mânalar ifade etmektedir<sup>55</sup>. Yani tefviz kavramı, bütün işleri âlemin idarecisi, terbiyecisi ve yaratıklarının yararını bilen ve gözeten Tanrıya teslim etmek mânasında kullanılmaktadır<sup>56</sup>. Öyleki tefviz sahibi kimse, iyi güzel şartı olmaksızın işleri kendi istek dairesinden çıkararak Allah'a havale etmektedir.

Tefviz kavramının ıstılahi mânası gözönüne alındığında, insani iradenin tamamen ortadan kalkması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Meseleye bu açıdan bakıldığında inanan ile inanılan arasındaki ilişkinin sanki tek taraflı bir ilişkiymiş gibi tezahür edeceği düşünülebilir. Ancak bu ilişkinin başlangıcında etkin olan insani iradenin, ilişkinin devamında yokolmaktan ziyade ilahi iradeyle bütünleşmeye doğru yol aldığı düşünülürse, insani iradenin bu ilişkide varlığını devam ettirdiği daha iyi anlaşılabilir. Şöyleki tefviz durumunda inanan ile inanılan arasındaki ilişki, hasta ile doktoru arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Zira bir hastanın, doktorunun tıp ilminin bütün inceliklerine vakıf olduğunu, dolayısıyla kendi hastalığını ve ne ile sıhhat bulacağını son derece iyi bilmekte olduğunu ve kendisine acıyıp şefkat göstereceğini bilmesi durumunda, bütün işleri o doktorun görüş ve tedbirine bırakıp ona itirazsız teslim olması son derece mantıklıdır. Bu tür bir ilişki sonucunda hasta, şifa bulacağını umarak doktorunun kendisine vermiş olduğu tatlı ve acı ilaçları aralarında bir ayırım gözetmeksizin kullanır. Tıpkı bunun gibi tefviz sahibi insan da hiç şüphe etmeden kainatta Tanrının

<sup>54</sup> Bk. İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, C.V, s. 210; Cevheri, Sıhah, C.III, s. 1099; Mu'cemu elfaz, C. II, s. 348.

<sup>55</sup> Bk. Uludağ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 477-478.

<sup>56</sup> Bk. Erzurumlu İbrahim Hakkı, **Marifetname**, Sad. M. Fuat Başar, Kit-San Yayınları, İstanbul 1985, s. 385; en-Nedvi, Abd el-Bari, **Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat**, Ter. Mustafa Ateş, İrfan Yayınları, İstanbul 1974, s. 190.



bilgisinden hiçbir şeyin hariç olamayacağına, Onun kullarına son derece merhametli ve şefkatli olduğuna inanmakta, bütün işlerini Onun takdirine bırakmakta ve bütün içtenliği ile Ona teslim olmaktadır. "Eğer Allah sana bir keder dokunduracak olursa onu Allah'tan başka giderecek yoktur ve eğer sana bir hayır dilerse o zaman da Onun ihsânını geri çevirecek yoktur"<sup>57</sup> ayeti de bu şekildeki bağlılık ve teslimiyeti destekler mahiyettedir.

Teslimiyet ve tefviz kavramlarının birbirlerine olan yakınlıkları ortadadır. Ancak aralarında şöyle bir fark görülmüştür: Tefviz hali, kazadan' önce, teslim hali ise, kazadan sonra meydana gelmektedir. Yani tefviz ne olacağı bilinmeyen bir işi gerçek fâiline havale etmek, olacak olan işi daha olmadan kabullenmektir. Bir nevi kazayı beklemektir. Teslimiyet ise kazadan sonra yani iş vâki olduktan sonra onu olduğu gibi kabullenmek, hiçbir itirazda bulunmamayı ifade etmektedir<sup>58</sup>. İnsanın takdire ve kazaya müdahale konusundaki acziyeti düşünülürse, onun gönülden bağlı olduğu varlığa kazadan önce veya sonra teslim olması arasında fazla bir fark olmayacağı daha iyi anlaşılabilir. Yani neticede teslimiyet ve tefviz kavramlarının birbirlerine çok yakın mânalar ifade ettiğini söylemek mümkündür. Ancak yine de tefviz kavramının teslimiyet kavramından daha kuvvetli bir bağlılığı ifade ettiği söylenebilir.

### ***Rıza ve Teslimiyet***

Rıza kavramı lügatte; seçmek, tercih etmek, kabul etmek, razı olmak vb. gibi mânalara gelmektedir<sup>59</sup>. Bütün diğer kavramlarda olduğu gibi rıza kavramının da istilahi olarak çeşitli tarifleri yapılmıştır. Mesela Cürcanî ve Sülemî'ye göre

<sup>57</sup> Bk. Yunus, 10/107.

<sup>58</sup> Maturîti mezhebine göre kaza, ilahi kaderin yeryüzünde tecellisi manasında kullanılmaktadır.

<sup>59</sup> Krş. İbrahim Hakkı, Marifetname, s. 378.

<sup>60</sup> Bk. İbn Manzûr, Lisanu'l-Arab, C.XIV, s. 323-324; Cevherî, Sıhah, C.VI, s. 2357; Mu'cemu elfâz, C.I, s. 513.

rıza; kaza karşısında kalbin hoşnut olması, yani Allah'tan gelen herşeyi hoşnut bir şekilde karşılamaktan ibarettir<sup>60</sup>. Kuşeyri ise rızayı; "kişinin Allah'ın cehehemi sağ tarafına koyması halinde biraz da sol tarafa koymasını istememesi" olarak tanımlamıştır<sup>61</sup>.

Tariflerden de anlaşılacağı üzere rızada tam bir teslimiyet hali bulunmaktadır. Şöyleki insan, kendisine bir nimet verilmesi durumunda bunu kabul etmekte, herhangi bir nimetten mahrum olması veya başına bir bela gelmesi durumunu da hoşnut bir şekilde karşılamaktadır<sup>62</sup>. Bu durumdaki insan, kendisini tamamen inandığı varlığa teslim etmekte ve nimet ile bela arasında bir fark görmemektedir. Ayrıca rıza ve teslimiyet kavramları, herikisinin de kazadan sonra meydana gelen bir hali ifade etmeleri noktasında birleşmektedirler.

Kur'an-ı Kerimde pek çok ayette rızanın önemi üzerinde durulmaktadır<sup>63</sup>. Mesela bunlardan birisinde "Allah onlardan razı oldu. Onlar da Allah'tan razı oldular, bu büyük kurtuluştur"<sup>64</sup>. buyrularak, rıza halinin insanların kurtuluşuna vesile olacağı belirtilirken, inanan ile inanılanın birbirlerinden razı olmaları durumu da büyük kurtuluş olarak vasıflandırılmıştır.

### ***Dua ve Teslimiyet***

Lügatte birşeyin gelmesini istemek, teşvik etmek, muhtaç olmak, sevk etmek, çağırarak, seslenmek, yardım istemek, davet etmek ve yakarmak gibi mânalara gelen dua kavramının<sup>65</sup> istilahi mânası da lügat manası paralelindedir.

<sup>60</sup> Bk. Cürcanı, Ta'rifat, s. 75; Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri, s.91, Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 396-397

<sup>61</sup> Bk. Kuşeyri, Risale, s. 291; Sülemî, Tasavvufun Ana ilkeleri, s.91.

<sup>62</sup> Krş. İbrahim Hakkı, Marifetname, s.403.

<sup>63</sup> Bk. Taha, 20/130; Hadid, 57/20; Tevbe, 9/72;

<sup>64</sup> Bk. Maide, 5/119.

<sup>65</sup> Bk. İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, C.XIV, s. 257-258; Cevheri, Sihah, C.VI, s. 2337; Mu'cemu elfaz, C. I, s. 407.

Şöyleki dua istilahi olarak; "Bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını, Allah'ı medih ve sena yollu ve kulun zillet ve ihtiyacını ifade eden bir dil ile istemek"<sup>66</sup>, "İnanan kişinin Tanrıya yalvarış ve yakarışı"<sup>67</sup>, "Allah'ın huzuruna haya dili ile çıkmak"<sup>68</sup>, gibi derüni mânalar ifade etmektedir.

Psikolojik mânasıyla ise dua, inanan insanın inandığı varlıkla fikren ve hissen münasebete geçme ve Ona yükselme uğraşı<sup>69</sup>, veya hürmet ve şükranlarını sunmak, dileklerini bildirmek suretiyle Ona teveccühü şeklinde yorumlanmaktadır<sup>70</sup>.

Kur'an-ı Kerim ve hadislerde de duaya oldukça fazla ehemmiyet verilmiştir. Şöyleki Allah Teâlâ, "Ya Muhalled! De ki; Duanız olmasaydı Rabbim size değer verir miydi"<sup>71</sup>. "Ya Muhammed! Kullarım beni senden sorduklarında, (onlara) şüphesiz, benim onlara yakın olduğumu, dua ettiği zaman dua edenin duasına icabet edeceğimi söyle"<sup>72</sup> şeklindeki ayetlerle duaya verdiği önemi açıkça ortaya koymuştur. Hz Peygamber de "Dua ibadetin iligidir, özüdür"<sup>73</sup> hadisiyle duanın dindeki yerine dikkat çekmek istemiştir.

Dua ve teslimiyet kavramlarının mânaca olan yakınlıklarını ortadadır. Şöyleki dua, ferdin Allah'ın üstün varlığını kabullenışı ve Onun karşısında aczini itiraf ederek, dikkatini Ona arzemesi, bir bakıma Allah'ın iradesine teslim olmasından başka birşey değildir. Dinin de insan ile Kutsal

<sup>66</sup> Bk. İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, C.III, s. 650 (Dua Maddesi).

<sup>67</sup> Bk. Peker, Din Psikolojisi, s. 69.

<sup>68</sup> Bk. Kuşeyrı, Risale, s. 380.

<sup>69</sup> Bk. Carrel, Alexis, **Dua**, Çev. M. Alper Yüçetürk, Yağmur Yayınları; 2. Baskı, İstanbul 1967, s.28.

<sup>70</sup> Krş. Pazarlı, Osman, **Din Psikolojisi**, Remzi Kitabevi, II. Baskı, İstanbul 1972, s. 193; Peker, Din Psikolojisi, s. 69.

<sup>71</sup> Bk. Furkan, 25/77.

<sup>72</sup> Bk. Bakara, 2/186.

<sup>73</sup> Bk. Tirmizi, Ebu İsa, **es-Sünen**, Tah. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Fikr, Deavat, I.

veya en yüce kudret arasında bir münasebet kurma çabası olduğu düşünülürse, dua ile teslimiyet kavramları arasındaki yakınlık daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmış olur. Zira dua, Kutsal ile insan arasındaki haberleşmenin insandan Allah'a doğru olan boyutunu oluşturmaktadır<sup>74</sup>, böylece insan ile Kutsal arasında din yolu ile kurulan ilişkinin tipik bir modeli duada vücut bulmaktadır<sup>75</sup>. Yani teslimiyet bütün mânasıyla duada bulunmaktadır. Çünkü dua olayında kulun sebeplerden kesilmesi sözkonusudur. Yani kulun fiilen yapabileceği başka birşey yoktur. Yine kaderin tecellilerini rıza vasfı ile karşılamanın duada şart olması<sup>76</sup> dua ile teslimiyet arasındaki yakın ilişkinin farklı bir boyutunu oluşturmaktadır. Ayrıca İslâm dininde kabulü kuvvetle umulan bir duada yerine getirilmesi gerekli görülen birinci şartın teslimiyet hali olması da dua ile teslimiyet arasındaki yakın ilişkiyi bir başka açıdan ortaya koymaktadır<sup>77</sup>.

Netice olarak teslimiyet kavramı, yukarıda bahsedilen dini inanç ifade eden diğer kavramların ifade ettikleri mânaları kapsayabilecek ve hatta onların ifade etmediği birtakım mânaları da ifade edebilecek bir genişliği sahiptir. Özellikle dilimizde kullanılan şekliyle İslâm kavramının "teslimiyet" formu daha çok iç güdümlü dini inancı ifade edecek şekilde kullanılmakta ve çoğu noktalarda dini inanç ifade eden diğer kavramlarla aynılık arz etmektedir. Bu bağlamda teslimiyet kavramı ile imân ve tefviz kavramlarının mânaca ve oluşum süreci itibarıyla birbirlerine daha yakın oldukları söylenebilir. Diğer kavramlar olan tevekkül, ihlas, rıza ve dua kavramlarının ise, teslimiyet kavramıyla mânaca birbirlerine olan yakınlıklarıyla birlikte, teslimiyetten sonra oluşan birtakım haller ve erişilen makamlar olarak değerlendirilmesi mümkündür.

<sup>74</sup> Krş. Yaparel, Dua, s. 6.

<sup>75</sup> Krş. Hökelekli, Din Psikolojisi, s. 214.

<sup>76</sup> Bk. Kuşeyri, Risale, s. 380.

<sup>77</sup> Bk. Peker, Din Psikolojisi, s. 70

## A'şâ ve Kasîde-i Dâliyye

Yrd.Doç.Dr.İbrahim YILMAZ\*

Eski Arap şâirlerindedir. Gözlerindeki görme zayıflığı nedeniyle A'şâ (bulank gören) lakabını almış olan Ebû Basir Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî (öl.7/629 (?), 565 yılında Yemâme'nin Menfûha vahasında küçük bir köy olan Dürnâ'da dünyaya gelmiştir<sup>1</sup>. Necd şâirlerindedir<sup>2</sup>.

Câhiliyye döneminde bir kısmı da İslâm'dan sonra yaşamış olan yirmi kadar şair, bu sıfatla birlikte kabilelerine nisbet edilerek anılmıştır. En meşhurları, yukarıda zikrettiğimiz Mu'allaka şairlerinden sayılan A'şâ Meymûn b. Kays ile el-A'şâ Hemdân'dır<sup>3</sup>. Ebû Ubeyde, A'şâ'yı Mu'allaka sahipleri içerisinde

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dill ve Belâgatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'aril-'Arab*, nşr. 'Alî Fâ'ûr, Beyrut 1406/1986, s.89-90; İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûlî's-su'arâ*, nşr. M. Muhammed Şâkir, Kahire 1953, I, 40, 52, 65-67; İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve's-su'arâ*, nşr. A. Muhammed Şâkir, Mısır 1966-67, I, 257; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *K. el-Egânî*, Beyrut 1962, IX, 108-129; el-Merzûbânî, *Mu'cemu's-su'arâ*, nşr. F. Krenkow, Kahire 1354, s.401-402; 'Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetül-'edeb*, nşr. 'Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire 1989, I, 175-178; Tural, Hüseyn, *İbnu's-Sîd al-Batayavsî ve Kitâbu'l-Hulal fi şarh abyât'il-Cumal*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1978, 16; Cheikho, Louis, *Şu'arâ'ün-Nasrâniyye*, Beyrut 1890, I, 357-399; Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, İstanbul 1332, s.886-923; Brockelmann, C., *GAL*, Leiden 1943, I, 31; a. mlf., *GAL Suppl.*, Leiden, 1938, I, 64-67; Tâhâ Hüseyn, *Fî'l-Edebî'l-Câhilî*, Kahire 1947, s.256-267; Sezgin, Fuad, *GAS*, Leiden 1969, II, 130-132; Şevki Dayf, *Târîhu'l-'edebî'l-'Arabî I*, Kahire 1960, 333-365; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut 1969, VII, 341; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-'edebî'l-'Arabî*, Beyrut 1965, I, 221-228; Blachere, Régis, *Târîhu'l-'edebî'l-'Arabî*, trc. İbrâhîm el-Kilânî, Dimaşk 1984, s.355-359; Fu'âd Efrâm el-Büstânî, "el-A'şâ ve'l-İslâm", *Meşrik*, XXXII, Beyrut 1932, s.763-771; K.A. Fariq, "Pre-Islamic Arabic Poetry and Poets", *Studies in Islam*, I/4, New Delhi 1967, s.213-216; 'Abdülaziz el-Mânî, "Kasidetâ el-A'şâ'l-İslâmiyyeteyn", *Buhûsü Külliyyet'l-lugati'l-'Arabîyye II*, Mekke 1404-1405, s.79-95; A. Hafner, "A'şâ", *IA*, I, 694-695; Tülücü, Süleyman, "A'şâ Meymûn b. Kays", *DİA*, III, 544-545.

<sup>2</sup> Mehmed Fehmi, s.886.

<sup>3</sup> Öteki A'şâ'lardan bazıları ise şunlardır: A'şâ Benî Esed veya A'şâ b. Bücre diye bilinen Câhiliyye devri recez şairi Kays b. Bücre b. Kays; yine Câhiliyye devri şairlerinden hicretten yirmi iki yıl kadar önce ölen A'şâ Benî Nehşel Esved b. Ya'fur; mersiye şairlerinden A'şâ Bâhile diye meşhur olan Ebû Kuhfân Âmir b. Hâris b. Riyâh (I/VII. yy.); Muhadramûn'dan olduğu söylenmekle beraber

zikreder<sup>4</sup>.

Kaynaklarda, çocukluk ve gençlik dönemlerine ait fazla bir bilgi mevcut değildir. İleride temas edileceği üzere, engin bir zekâya, müşahede ve ifade gücüne sahip olduğu, küçük yaşlardan itibaren bu unsurları iyi bir şekilde kullandığı, bize kadar gelen şiirlerinden anlaşılmaktadır. Sannâcetü'l-'Arab (Arabın güzel şiir söyleyeni) denilmiştir. Sesi çok güzel, şiirleri ahenkli, akıcı ve parlak olduğundan dolayı 'Arap çenkçisi' anlamında bu sıfat ile nitelendirildiğini iddia edenlerin yanı sıra<sup>5</sup>, İbn Kuteybe gibi, 'sanc' kelimesini ilk defa şiirinde zikretmesinden dolayı bu lakabı aldığını söyleyenler de vardır<sup>6</sup>.

Şairler fıtratları itibarıyla çok gezmeyi, çok yerler görmeyi, ufuklarını alabildiğince genişletmeyi severler ve bunları şiirlerinde malzeme olarak kullanırlar. Her Arap şâiri gibi o da, gezmiş, görmüş ve bunları şiirine yansıtmıştır. Mezopotamya'yı, Suriye ve Arap Yarımadası'nı birkaç defa dolaşmış, hatta Habeşistan'a kadar gitmiştir. Binaenaleyh A. Haffner'in de dediği gibi, İmru'u'l-Kays (öl. m.540) ile A'sâ, eski Arabistan'ın en çok seyahat etmiş ve bu yüzden fikirlerinin dairesini genişletmiş şâirlerdir<sup>7</sup>.

---

Hız.Peygamber'in huzurunda bir urecize okuduğu için ashaptan sayılan A'sâ Beni Hirmâz veya A'sâ Mâzin diye meşhur Abdullah b. A'ver (I/VII. yy.)'dir (bk. Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1305/1887, "a'sâ" md.; el-Âmidî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, nşr. F. Krenkow, Beyrut, 1402/1982, s.12-20; Sezgin, Fuat, *GAS*, II, 186-187; Abdülvehhâb es-Sâbüni, *Şu'arâ' ve devâvin*, Beyrut 1978, s.47-50; Kılıç, Hulusi, "A'sâ (Yirmi kadar Arap şairinin lakabı)", *DİA*, II, 544).

<sup>4</sup> *Cemheretü eş'ârü'l-'Arab*, s.8; İbn Reşik, *el-Umde*, nşr. M. Muhyiddin 'Abdülhamîd, Kahire 1972, I, 96; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî I*, s.176. Mu'allakalarda şâirlerin isimleri, sıralanışı ve haklarında geniş bilgi için bk. Tülücü, Süleyman, *Mu'allakât ve Şairleri Üzerinde İncelemeler*, (Seminer çalışması II), Erzurum 1979; a.mlf., *Mu'allakât, Şerh ve Baskıları Tercümelere, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (sayı: 6), Erzurum 1986, s.253-265; a. mlf., *Mu'allakatta "Nesib"*, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXIV-XXX (1986) ayrı basım, s.429-440.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1388/1968, II, 311; *Hizânetü'l-edeb*, I, 176; Mehmed Fehmi, s.886; Tülücü, Süleyman, "A'sâ Meymûn b. Kays", *DİA*, III, 544-545.

<sup>6</sup> *eş-Şîr ve's-su'arâ'*, I, 258.

<sup>7</sup> Haffner, A., "A'sâ", *IA*, I, 694-695.

Bu seyahatleri sırasında Hire Meliki İyâs b. Kabîsa et-Ta'î<sup>8</sup>, Hadramût'ta Kays b. Ma'dikerib<sup>9</sup>, Yemârne Meliki Hevze b. 'Alî el-Hanefî<sup>10</sup>, Hire Meliki en-Nu'mân b. el-Münzir'in kardeşi el-Esved b. el-Münzir el-Lahmî<sup>11</sup> ve daha pek çok ünlü kimseler için kasideler söylemiş ve ihsanlarına nail olmuştur. Aynı maksatla İran hükümdarını ziyaret etmiş, bu yüzden şitirlerinde az da olsa Farsça kelimeler yer almıştır<sup>12</sup>.

Mesela o, Yemen emirlerinden biri olan Selâme Zû Fâ'îş b. Yezîd b. Mürre el-Hımyerî<sup>13</sup>'i ziyaret etmek için kapısına gider, biraz bekletilir, içeri alındıktan sonra şu medihde bulunur (Münserih):

إِنَّ مَحَلًّا وَإِنَّ مُرْتَحَلًا وَإِنَّ فِي السَّفَرِ مَا مَضَى مَهَلًا  
 اسْتَأْذَرَ اللَّهُ بِالْوَفَاءِ وَيَأْتِ عَدْلٍ وَوَلَّى الْمَلَامَةَ الرَّجُلَا  
 وَالْأَرْضُ حَمَالَةٌ لِمَا حَمَلَ اللَّهُ وَمَا إِنْ تَرَدُّ مَا فَعَلَا  
 قَلْدُنْكَ الشَّعْرَ يَا سَلَامَةَ ذَا ۖ تَفْضَالِ وَالشَّيْءُ حَيْثُمَا جُعِلَا  
 وَالشَّعْرُ يَنْتَزِلُ الْكَرِيمَ كَمَا أَنَّهُ تَنْزِيلَ رَعْدِ السَّحَابَةِ السَّبَلَا

Konakla ve göç,

Gidilecek yer için az bir zaman.

Allah, sadakat ve adaleti kendine,

Kötülüğü insanlara bıraktı.

<sup>8</sup>Bk. A'sâ, *Divânu'l-A'sâ el-Kebîr*, nşr. M. Muhammed Hüseyin, Mısır 1950, s. 162-169.

<sup>9</sup>*Divânu'l-A'sâ el-Kebîr*, s. 15-26, 27-33; 34-44; 45-54.

<sup>10</sup>*Divânu'l-A'sâ el-Kebîr*, s. 65-67, 89-92, 93-100, 101-111.

<sup>11</sup>*Divânu'l-A'sâ el-Kebîr*, s. 2-14.

<sup>12</sup>*eş-Şîr ve's-Şu'arâ*, I, 258.

<sup>13</sup>Selâme Zû Fâ'îş hakkında geniş bilgi için bk. *Divânu'l-A'sâ el-Kebîr*, (neşredenin açıklaması) s. 68.

Yer hammaldır Allah'ın yüklediğine,  
Red etmeksizinsin.

Şiirim senin boynun için gerdanlık  
Ey faziletli Selâme! Kıymetlenir eşya nisbetine göre.

Şiir kerîmleri de alçaltır,  
Gök gürlemesinin yağmuru alçalttığı gibi<sup>14</sup>.

R. Geyer, A'şâ'nın Sa'leb (ö1.291/904) tarafından rivayet edilen Escorial nushasını *es-Subhu'l-münîr fi ş'ri Ebî Basîr* adıyla Londra'da 1928 yılında neşretmiştir<sup>15</sup>. Ayrıca M. Muhammed Hüseyin'in şerhiyle *Dîvânü'l-A'şâ el-Kebîr* (Kahire 1950) ve (Beyrut'ta 1960, 1968) neşredilmiştir. Daha sonra Kâmil Süleyman'ın başkanlığındaki bir heyet tarafından yeni bir neşri daha *Dîvânü'l-A'şâ*, (Beyrut 1985) yapılmıştır. *el-Mu'allakâtü't-tis'* veya *el-Mû'allakâtü'l-aşr* adıyla yayımlanan eserlerde onun mu'allakası da vardır<sup>16</sup>.

\* \* \* \*

A'şâ, Câhiliyye devri Arap kasidelerinin klasik formunu aynen muhafaza etmiştir. Ancak zaman zaman nesib kısmını uzatmıştır. Öte yandan daha çok şarkı formunda kullanılan kısa bahirleri benimsemiş olduğu görülmektedir.

Kendisinden, daha ziyade övdüğünü göklere çıkararak, hicvettiğini yerlere batıran diye bahsedilen şâirimiz, methiye, hicviye, fahriye ve gazel türündeki şiirlerde son derece başarılı olmuştur. Medih şiirleri, divanında ekseriyeti teşkil etmektedir. İkinci sırada hicivleri gelir. Daha sonra gazel, hamr, fahr, hikaye ve tarihi olaylar, hikmet ve tasvir konulu şiirler yer alır<sup>17</sup>.

<sup>14</sup>*Dîvânü'l-A'şâ el-Kebîr*, s.233-235; *Şu'arâü'n-Nasrâniyye*, I, 364.

<sup>15</sup>Tülücü, Süleyman, A'şâ, *DİA*, III, 545.

<sup>16</sup>Meselâ bk. et-Tibrîzî, *Şerhü'l-kasâ'idil-'aşr*, nşr. 'Abdüsselâm el-Hûfî, Beyrut 1405/1985, s.328-348.

<sup>17</sup>Bk. *Dîvânü'l-A'şâ el-Kebîr*, (neşredenin açıklaması), s.378-379.



Şiiri hakkında Ebû Ubeyde şu değerlendirmede bulunmaktadır: "A'şâ, eski Arap şâirleri arasında dördüncü sırada yer alır. Tarefe b. 'Abd el-Bekrî (ö.l.m.564)'den daha yüksek bir şâirdir, Zira akıcı ve ahenkli çok sayıda kasîdeleri vardır..."<sup>18</sup>. Ebû Zeyd el-Kureşî de, yüksek bir şâir olmasını, şâirler ierisinde hükümdarları en iyi meth etmesine, şarabı en güzel tasvir etmesine, çok sayıda şiir nazmetmesine bağlamaktadır<sup>19</sup>. Buna benzer bir görüş de Ebû 'Amr b. el-'Alâ' 'dan gelmektedir<sup>20</sup>. Halife Abdülmelik b. Mervân'ın çocuklarının müeddibine, A'şâ'nın şiirlerini ezberletmekle edeplendirmesini tavsiye etmekte, onların akıcı ve tatlı olduğundan bahsetmektedir<sup>21</sup>.

Hakkında methiyeler yazdığı kimseleri kısa zamanda şöhrete kavuşturduğuna dair hikâyeler anlatılmaktadır. Yukarıda da temas edildiği üzere, gezginci bir şâir olması hasebiyle, Mekke yakınlarında hac mevsimine doğru her yıl kurulmakta olan Ukâz panayırına iştirak etmiştir<sup>22</sup>. Aşağıdaki olay, Ukâz'a katıldığını ve şiirinin gücünü göstermesi bakımından câlibi dikkattir.

Bir defasında Ukâz panayırına katılmak için Mekke'ye gelmişti. Mekke'de, asıl ismi 'Abdul'uzzâ b. Hanterem b. Şeddâd<sup>23</sup> olan el-Muhallak el-Kilâbî adında fakir ve sadece kız evlatları olan birisi vardı<sup>24</sup>. Şairin geldiğini duyan hanımı: kocasına "Ey Ebû Kilâb! Bu şairin, methettiği kimseyi yücelttiğini, hicvettiği kimseyi ise alçalttığını gördüm... Şiirleri çok tesirli...Evimize davet et, biz de onun sayesinde itibar sağlayalım" der<sup>25</sup>... Devesini keser, A'şâ'ya ikram eder. İnce ruhlu şair, kızlarını

<sup>18</sup> *eş-Şîr ve's-şu'arâ*, I, 263.

<sup>19</sup> *Cemheretü eş'ârîl-'Arab*, s.89.

<sup>20</sup> Bk. *Cemheretü eş'ârîl-'Arab*, s.89.

<sup>21</sup> *Cemheretü eş'ârîl-'Arab*, s.90.

<sup>22</sup> *el-Eğânî*, VIII, 79-80; *Hizânetü'l-edeb*, VII, 145; Mehmed Fehmi, s.898-899. el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Beyrut, tsz., II, 161-162 (dipnot, 3).

<sup>23</sup> Bk. *Hizânetü'l-edeb*, VII, 145; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, nşr. et-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Kahire 1378/1959, I, 695.

<sup>24</sup> *el-Eğânî*, VIII, 80.

<sup>25</sup> *Hizânetü'l-edeb*, VII, 145.

evlendirememekten dolayı onun içinde bulunduğu sıkıntılı durumu farkeder. Ukâz panayırına gider, bir su kenarında durur; geldiğini gören insanlar her zaman olduğu gibi toplanırlar<sup>26</sup>. Etrafındakilere, Muhallak'ın cömertliğini övdüğü şu kasidesini inşâd eder (Tavîl):

أَرِقْتُ وَمَا هَذَا النَّهَادُ الْمُرْقُوقُ وَمَا بِي مِنْ سُقْمٍ وَمَا بِي مَعْتَقُ  
وَلَكِنْ أَرَانِي لَا أزالُ بِحَادِثٍ أَغَادِي بِمَا لَمْ يَمْسِ عِنْدِي وَأَطْرَقُ

Uykusuz kaldım, bu uykusuzluk da nedir?

Ben de, ne hastalık var, ne de birine aşığım.

Lakin, benimle devam eden bir hâdiseyi görüyorum;

Zıyafeti ve söylediği doğru söz sebebiyle erken davranıyor ve buraya geliyorum<sup>27</sup>.

Muhallak, Ukâz panayırına geldiğinde, Aşâ'nın 61 beyitten oluşan bu kasidesinin şu beyitlerini okumakta olduğunu görür<sup>28</sup>:

Kasem ederim ki, bir çok nazarlar çevrilmiştir,

Tepenin üzerinde yakılan ateşin alevlerine.

Üşümüş iki insanın ısınması için yakılan,

Gece boyu Muhallak'ın cömertliği ile birlikte yanan

Bir annenin iki göğsünden süt emen iki insan, yemin ettiler

Karanlık bir gecede ebediyen ayrılamayacaklarına dair<sup>29</sup>.

<sup>26</sup>el-Eğânî, VIII, 80; *Hizânetü'l-edebe*, VII, 145-146; Mehmed Fehmi, s.899.

<sup>27</sup>*Divânü'l-A'sâ el-Kebîr*, s.116.

<sup>28</sup>el-Eğânî, VIII, 80.

<sup>29</sup>*Divânü'l-A'sâ el-Kebîr*, s.120.

Kasidesini bitirdiğinde, Muhallak şâirin yanına gelerek selam verir. A'şâ da: "Ey benim ve kendi kavminin efendisi, merhaba" dedikten sonra, etrafındakilere şöyle seslenir: "Ey Arap topluluğu! İçinizde erkek evlat sahibi olup da onları, şerefli ve aynı zamanda cömert birinin kızlarıyla evlendirmek isteyen yok mu?". Nitekim şiiri beklenen tesiri gösterir, A'şâ daha yerinden kalkmadan Muhallak'ın kızları insanlar tarafından (evlenme teklifiyle) âdetâ kapışılır<sup>30</sup>.

A'şâ, sadece medih türünde şiirler nazmetmekle kalmamış, aynı zamanda hicivleriyle de şöhret sahibi olmuştur. Çok sayıda hicvettiği kimseler vardır. Hicvin kolay yapılmasından dolayı nazım şekli olarak, genelde recez bahrini tercih etmiştir. Meselâ, Kamî'e oğullarını hicvettiği recez bahrindeki şiirinin ilk dört beyti şu şekildedir (recez):

إِنَّ بَنِي قَيْثَةَ بْنِ سَعْدٍ  
كُلُّهُمْ لِلصَّقِ وَعَبْدٍ  
أَذَى لِشَرِّ مِنْ كِلَابٍ عَقْدٍ  
وَهُمْ أَذَى مِنْ كِلَابٍ عَقْدٍ

"Kamî'e b. Sa'd oğulları!

Babasızlar, köleler

Daha aşağılar, kuyrukları kıvrılmış köpeklerden,

Boğazları halkalı köpeklerden<sup>31</sup>.

\* \* \* \*

İslâmî döneme yetişmiştir. Ancak müslüman olmadığına dair geniş bir kanaat söz konusudur. Hz.Peygamber'i övmek için

<sup>30</sup>el-Eğâni, VIII, 80; Hizânetü'l-edeb., VII, 146.

<sup>31</sup>Divânü'l-A'şâ el-Kebîr, s.273.

nazmettiği kasıdeyi sunmak ve müslüman olmak düşünceyle, Hudeybiye Antlaşması'nın yapıldığı tarihlerde (6/628) Hicâz'a gelmiştir. Kureyşliler, müslüman olmasından, Arapları bu yönde etkilemesinden korkmuşlar; İslâmiyetin içki, zina, falz ve kumarı yasakladığını söyleyerek, bundan vazgeçirmeğe çalışmışlardır.

Bu hususla ilgili ilk bilgi veren müellif, Ebû Zeyd el-Kureşî (öl.IV/X. sonlarına doğru)'dir. Merhum Ahmet Ateş'in de belirttiği gibi, şiir mecmuaları içerisinde, hicri 3. asrın sonu ile 4. asrına başları arasında yazılmış olan *Cemheretü eş'âr'l-Arab'* da senetler müellif tarafından daha titiz bir şekilde toplanmıştır<sup>32</sup>.

Ebû Zeyd el-Kureşî, İbn De'b'den naklederek, bize hadiseyi açık ve sade bir şekilde sunmaktadır: Kasidesini nazmetmiş olan A'sâ, Hz.Peygamber'e gitmek için yola çıkar; ancak yolda devesi ürker, onu düşürür ve öldürür. Daha sonra bu kasidesi huzurda okunduğunda, Hz.Peygamber: "Neredeyse müslüman olacaktı, ama nasip olmadı" der<sup>33</sup>.

Bu konudan bahseden ikinci müellif ise, İbn Kuteybe (öl. 276/889)'dir. Rivayet senedinden bahsetmeksizin 'kâlû= dediler' şeklinde, bu olayı şu şekilde anlatır: Hudeybiye antlaşmasını müteakip müslüman olmak için Hz.Peygamber'e gitmekte olan A'sâ'ya, Kureyş tarafından yeni dinin içkiyi, zinayı, kumarı yasak ettiği bildirilmiş, o da: "Bir yıl daha bunlardan istifade edeyim, daha sonra gelir müslüman olurum" diyerek, bundan vazgeçmiştir.

Diğer yandan, aşağıdaki anekdota da yer verir: A'sâ'ya, Ebû Süfyân tarafından nereye gittiği sorulmuş, Hz.Muhammed'e diye cevap alması üzerine, O'nun içkiyi

<sup>32</sup>Ateş, Ahmed, "an-Nâbiğa ad-Dubyânî Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar", *Şarkiyat Mecmuası I*, Ankara 1956, s.13.

<sup>33</sup>*Cemheretü eş'âr'l-Arab*, s.89. Öte yandan Ebû Zeyd el-Kureşî, A'sâ'nın, kavmi içerisinde ileri gelen bir şahsiyet olan 'Alkame b. Ulâse'yi hieveden bir kasidesi olduğunu, Hz.Peygamber'in huzurunda okununca, 'Alkame'nin müslüman olmasından ötürü bu kasidenin okunmasını yasakladığına dair bir anekdota yer vermektedir. (bk. a.e., s.90.)

kumarı, zinayı yasakladığı haber verilmiş, bunun üzerine A'şâ da şu cevabı vermiştir: Zinayı mı diyorsun, ben onu terk etmeden o beni terk etti. İçkiye gelince, ben ondan çokça nasibimi aldım, Kumar mı, bu yeni dine girmek suretiyle ondan daha fazla -maddî manevî-kazanç elde edeceğimi zannedirim. Bunun üzerine Ebû Süfyân şöyle der: "Şu anda Hz.Muhammed'le andlaşma halindeyiz. Bu sene gitme, memleketine geri dön!, Bir yıl bekle! Sana bunun karşılığı olarak yüz deve verelim. Eğer bu süre zarfında o galip olacak olursa, gelecek yıl gider, müslüman olursun; biz galip olursak, sonu gelmeyecek bir şeyden vazgeçmiş olursun". A'şâ'yı bu şekilde ikna eden Ebû Süfyân derhal, Kureyş'in yanını döner ve onlara: Ey Kureyş! İşte şâir A'şâ! Şiirini pek yakından tanıyorsunuz. Muhammed'in yanına gidecek ve yeni dine girecek olursa, şiiriyle bütün Arapların nefretini sizin üzerinize çekecektir. Yüz deve toplayıp şaire verirler. Bir yıllığına da olsa, yeni dine girmekten vazgeçer, memleketine giderken yolda ölür<sup>34</sup>.

Genelde bütün edebiyat araştırmacıları için ilk başvuru ve nakil kaynağı olan meşhur muganniler tarafından okunmuş şiirleri toplamak suretiyle Câhiliyye, Sadru'l-İslâm, gerekse Eméviler-Abbasiler kültür hayatı ve Arap şairleri hakkında son derece kıymetli bilgiler veren Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (öl.356/967), *el-Eğânî* 'de bu olayı, "Habîb b. Nasr el-Mühellebî ve Ahmed b. el-'Azîz el-Cevherî, bana Ömer b. Şebbe'den, o da, Hişâm b. el-Kâsım el-Gazzî- ki bu A'şâ'nın hadisesine çok iyi biliyordu- 'den şunu nakletti" diyerek söze başlamaktadır:

A'şâ, kendisini meth ettiği kasîdesini Hz.Peygamber'e sunmak ve müslüman olmak düşüncesiyle yola çıkar. Bunu duyan Kureyş, yolda onu çevirirler; "İşte Arabın güzel şiir söyleyeni (Sannâcetü'l-Arab)! Kimi methederse onu mutlaka insanların gözlerinde yüceltir". derler. Daha sonra da aralarında şu konuşma geçer:

\_\_\_\_, Nereye gidiyorsun Ey Ebû Basîr!

<sup>34</sup> *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, I, 257.

A'şâ: Eski arkadaşınızın (Hz.Muhammed'in) yanına gidiyorum.

\_\_\_\_ , O, bazı güzel şeylerden insanları men ediyor.

A'şâ: Nedir onlar?

Ebû Süfyan b. Harb: Zina.

A'şâ: Ben onu terk etmeden o beni terk etti. Başka?

\_\_\_\_ , Kumar.

A'şâ: Ümid ediyorum ki, bu yeni dinden, kumardan daha fazla -maddi ve manevi- kazanç elde ederim. Başka?

\_\_\_\_ , Faiz

A'şâ: Faiz, ne ben ona bulaştım, ne de o bana bulaştı. Başka?

\_\_\_\_ , İçki

A'şâ: Eyvah! Keşke eve dönsen de, kapta kalan son içkilerimden yudumlasam!

\_\_\_\_ , Hz. Muhammed'e gitmek senin hayrına olan bir husus mudur?

A'şâ: Yanı...?

\_\_\_\_ , Şu anda biz, müslümanlarla andlaşma halindeyiz. Yüz deve verelim, bu senelik, kendi memleketine dön, bekle! Şayet biz onlara galebe çalarsak, sen geri kalmış olursun. Şayet onlar bizi yenerlerse, bir yıl sonra onlara katılmış olursun.

A'şâ'nın bu sözler hoşuna gitmez ve : "Ne kötü bir durum" der. Ancak, gitmekten de vazgeçer.

Ebû Süfyan ise, Kureys'e şöyle seslenir: Ey Kureysliler! Eğer A'şâ, kalkar da Hz.Muhammed'e gidecek ve ona tâbi olacak olursa, o zaman vay halinize, hiç durmaz Arabın ateşini sizin yüzünüze tutuşturur. Haydin, vakit kaybetmeden onun için yüz deve toplayın<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> eş-Şîr ve'ş-şu'arâ'. I, 257; Mehmed Fehmi, s.893-8794.

O sene Yemâme'ye geri dönerken yolda devesinden düşer ve ölür(7/629)<sup>36</sup>.

\* \* \* \*

Kaside terimi, III./IX. asırdan sonra recez de dahil olmak üzere şiir ve nazım karışılığı olarak kullanılmıştır<sup>37</sup>. İkişer, mısralık, son mısraları ise, birbiri ile kafiyeli beyitlerden meydana gelir. Kaside, Arap edebiyatında sadece şekle ait bir hususiyet değil, fakat aynı zamanda muayyen konuların dahili bir tertip ve nizam içerisinde işlenen uzun şiirlerden meydana gelir<sup>38</sup>.

Genelde şairler, meth ettikleri kimselerin itibarını artırır. Fakat Hz.Muhammed'e kasidelerini sunma arzusu duyan şairler, maddî-manevî yönden kendi itibarlarını artırmak istemişlerdir.

Bu tür şairlerden birisi, daha önce Hz.Peygamber'e tarizlerde bulunmuş olan Kaside-i Lâmiyye'nin sahibi Kâ'b b. Zuheyr (öl.26/646)'dir: Huzura gelip, meşhur kasidesini okuyunca, Hz.Muhammed, sanatkârlara gösterilecek itibarın en güzelini ve kendine yakışanını göstermiş, sırtındaki hırkayı (bürdeyi) çıkararak ona giydirmiştir. Bu nedenle de, devesinin ismi olan suad'a tegazzül (1-13), devesinin vasfedilmesi (14-35), rakiplerinin tutumu ve Hz.Peygamber'i methe hazırlık (36-39), Hz.Peygamber'i medih ve ondan özür dilemesi (i'tizâr) (40-53), muhacir müslümanların medhi (53-60) gibi bölümlerden oluşan şiiri, Kaside-i Bürde ismi altında şöhret kazanmış ve ebedilemiştir. Kâ'b, şiirine şu şekilde başlamıştır<sup>39</sup> (Basit):

بانتَ سعادُ فقلبي اليومَ متبولُ      متيمٌ إثرها لم يقدِ مكبولُ  
وما سعادُ غداةَ البينِ إنْ رحلوا      إلا أغنُ غضيبُ الطرفِ مكحولُ

<sup>36</sup>el-Eğârî IX, 121-122.

<sup>37</sup>el-Me'arrî, *Risâletü'l-gufrân*, nşr. 'A'îşe Bintu's-Şâti, Kahire 1950, s.297.

<sup>38</sup>Bk. Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s.70.

<sup>39</sup>Tülücü, Süleyman, "Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si üzerine Notlar I", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (sayı:5), Erzurum 1982, s.159-173. Ayrıca bk. Gündüzöz, Soner, *Kâ'b b. Zuheyr, Hayatı, Eseri ve Edebi Kişiliği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1997, s.6, 33, 45, 65.

Suad, beni terk ettiği için kalbim perişan bugün,  
Hicranı ile, kalbim azad kabul etmeyen bîr köle bugün.

Ayrılık zamanı suad,  
Gözleri sürmeli bîr ahu.

İkinci şâir ise, çalışmamızın konusu olan Kasîde-i Dâliyye'nin sahibi A'şâ'dır. "Dâl" harfî ile biten; bu yüzden de Kasîde-i Dâliyye adıyla meşhur olan Hz. Peygamber'i övdüğü kasidesine, klasik şiir formundan hareketle nesib<sup>40</sup> bölümü ile başlamış, devesini tasvir ettikten sonra, Hz. Muhammed'i ve yeni dinin öğretilerini meth etmiştir (Tavîl)<sup>41</sup>:

- |   |  |
|---|--|
| ۱ - أَمْ تَنْتَضِعُ عَيْنَاكَ لِبَلَّةِ أَرْمَدَا     | وَعَادَاكَ مَا عَادَ السَّيِّمَ السَّهْدَا     |
| ۲ - وَمَا ذَاكَ مِنْ عِشْقِ النِّسَاءِ وَإِنَّمَا     | تَنَاسَيْتَ قَبْلَ الْيَوْمِ حَلَّةَ مَهْدَا   |
| ۳ - وَلَكِنْ أَرَى الدَّهْرَ الَّذِي هُوَ خَائِرٌ     | إِذَا أَصْلَحَتْ كَفَّائِي عَادَ قَانَسْدَا    |
| ۴ - شَبَابٌ وَشَبُّهُ وَأَنْتِقَارٌ وَزُرُوءَةٌ       | فَلِلَّهِ مَسْنَا الدَّهْرُ كَيْفَ تَرَدَّدَا  |
| ۵ - وَمَا رَلْتُ أَبْعِي الْمَبَالُ مَذَا نَابِغٌ     | وَلِيدَا أَوْ كَهَلَا حِينَ شَبْتُ وَأَمْرَدَا |
| ۶ - وَأَبْتَذِلُ الْعَيْسَ الْمَرَاقِيلَ تَنْتَلِي    | مَسَاوَةَ مَا بَيْنَ النَّجِيرِ قَصْرُ خَدَا   |
| ۷ - فَأَنْ تَسْأَلِي عَنِّي قِيَارِبَ سَائِلِي        | خَبْرِي عَنِ الْأَعْشَى بِهِ حَيْثُ أَصْنَدَا  |
| ۸ - أَلَا أَيُّهَا هَذَا السَّائِلِي أَيْنَ يَتَمَتُّ | فَأَنْ لَمَّا فِي أَهْلِي يَثْرِبُ مَوْعِدَا   |
| ۹ - فَأَمَّا إِذَا مَا أَدْلَجْتُ فَتَرَى لَمَّا      | رَقِيبِينَ جَدْبًا لَا يَغِيبُ وَفَرَقْدَا     |
| ۱۰ - وَفِيهَا إِذَا مَا هَجَّرْتَ عَجْرَفِيَّةً       | إِذَا خَلْتَ حَرْبَاءَ الظُّهْرَةِ أَصْبَدَا   |

<sup>40</sup>Kasidelerin nesib bölümü ile ilgili bk. Tülücü, Süleyman, Mu'allakatta "Nesib", *Türk Dilî ve Edebiyatı Dergisi*, XXXIV-XXV'den ayrı basım s.429-440.

<sup>41</sup>*Divânü'l-A'şâ el-Kebîr*, s.135-137; Mehmed Fehmî, s.888-893; *Şu'arâü'n-Nasrâniyye*, I, 364-365.



- ۱۱- أَجَدَّتْ بِرِجَالِهَا نَجْمًا وَرَاجَعَتْ  
يَدَاهَا خِنَانًا لَيْسًا غَيْرَ أَحْرَدًا
- ۱۲- فَأَلَيْتُ لَا أُرْتِي لَهَا مِنْ كَلَالَةٍ  
وَلَا مِنْ جَنَى حَتَّى تَزُورَ مُحَمَّدًا
- ۱۳- مَتَى مَا تُتَاخَى عِنْدَ بَابِ ابْنِ دَاوُدَ  
تُرِيحِي وَتَلْقَى مِنْ فَوَاضِلِهِ يَدَا
- ۱۴- نَبِيِّ يَرَى مَا لَا تَرُونَ وَذِكْرُهُ  
أَغَارَ لِعَمْرِي فِي الْبِلَادِ وَأُنَجِّدَا
- ۱۵- لَهُ صَدَقَاتُ مَا تُغِيبُ وَنَائِلُ  
وَلَيْسَ عَطَاءُ الْبَرِّ مَانِعُهُ غَدَا
- ۱۶- أَجِدْكَ لَمْ تَسْمَعْ وَصَاةَ مُحَمَّدٍ  
نَبِيِّ الْأَلَمِ حِينَ أَوْصَى وَأَشْهَدَا
- ۱۷- إِذَا أَنْتَ لَمْ تَرْحَلْ بِرِزْدٍ مِنَ النَّقِيِّ  
وَلَأَقْبِتَ بَعْدَ الْمَوْتِ مَنْ قَدْ تَزَوَّدَا
- ۱۸- نَدِمْتَ عَلَى أَنْ لَا تُكُونَ كَمِثْلِهِ  
وَأَنْتَ لَمْ تُرْصِدْ لِمَا كَانَ أَرْصَدَا
- ۱۹- فَأَيَّاكَ وَالْمَيْتَاتِ لَا تَأْكُلْنَهَا  
وَلَا تَأْخُذْنَ سَهْمًا حَدِيدًا لِنَفْسَدَا
- ۲۰- وَذَا النَّصَبِ الْمَنْصُوبِ لَا تَسْكُنُهُ  
وَلَا تَعْبُدِ الْأَوْثَانَ وَآلِهَةَ فَاعْبُدَا
- ۲۱- وَصَلْ عَلَى حِينِ الْعَشِيَّاتِ وَالضُّحَى  
وَلَا تَحْمَدِ الشَّيْطَانَ وَآلِهَةَ فَخَمَدَا
- ۲۲- وَلَا السَّائِلِ الْمُحْرَمِ لَا تَتْرُكْنَهُ  
لِعَاقِبَةٍ وَلَا الْأَسِيرِ الْمُقْبِدَا
- ۲۳- وَلَا تَسْخَرَنَّ مِنْ بَائِسِ ذِي ضَرَارَةٍ  
وَلَا تَقْرَبَنَّ جَارَةً إِنْ سِرَّمَا
- ۲۴- وَلَا تَقْرَبَنَّ جَارَةً إِنْ سِرَّمَا  
عَلَيْكَ حَرَامٌ فَأَنْتَكِحَنَّ أَوْ تَابَّدَا

### Nesib bölümü:

1 Gözleri ağrıyan kişinin gecesi gibi, sen de uyuyamadın mı?

Yılan sokmuş kişinin başına gelenler başına gelmedi mi?

- 2 Uyuyamaman kadınlara olan aşkımdan değil,  
Zaten sen, Mehded'le aşkını uzun bir zamandır  
unutmuşsun.
- 3 Görüyorum, hain olan zamanı, işlerimi düzelttikçe  
Dönüp, onları bozduğunu.
- 4 Gençlik, ihtiyarlık, fakirlik ve zenginlik,  
Allah Allah, insanın başına neler getiriyor.
- 5 Kendimi bildim bileli mal arar dururum.  
Çocukluk, gençlik- yaşlılıktan beri

**Tasvir bölümü** (yolculuğunun ve devesinin tasviri ile ikinci bölüme geçer):

- 6 İyi cins hızlı giden develerimi çokça sürerim  
Necir ile Sarhad arasında.
- 7 Ey Kadın! sende mi soruyorsun?- nice sual soranlar  
arasında,  
A'sâ'nın ikâmet ettiği yerlerden.
- 8 Ey dışı devemin nereye gittiğini soran kadın!  
Onun Medine'de verilmiş bir sözü vardır.
- 9 Gece boyu yürüdüğünde, o görür  
Kendisini gözetlemeden geri durmayan kutup  
yıldızlarını.
- 10 Sıcak kızdığında, durmuz gider,  
Zannedersin ki bu devenin bir derdi var.
- 11 Arka ayaklarını süratlice öne atar,  
Ön ayakları uyumlu bir şekilde yolu alır, gider.

**Üçüncü bölüm** (Hz.Muhammed'i ve yeni dinin öğretilerini methe hasredilmiştir):

12 Söz veriyorum. Üzülmeceğim, devemin yorgunluğuna,

Çıplaka ayağına, Hz.Muhammed'i ziyaret edene kadar.

13 Ey Deve! İbn Hişâm'ın kapısına çöktüğünde,

Dinlenir, O'nun lütuf ve ihsanına nail olursun.

14 Görmediğimizi gören bir nebî,

İsmi, beldeleri dolaşan, çağrısı yayılan bir nebî.

15 Arzu ettiğin kadar ihsanı olan bir nebî,

Bugün verdiği yarına mâni olmayan bir nebî.

16 Çağrısını duymadığın doğru mudur Muhammed'in?

Çağrısını ve gerekçelerini:

17 O diyor ki:

Eğer bu dünyadan salih amel ile göçmeyecek olursan,

Öldükten sonra da salih amel ile göçenlerle karşılaşırsan,

18 Onlar gibi olmadığına üzülürsün,

Ama sen, seni bekleyen şeyleri beklemiyordun.

19 Ölmüş hayvanların etini yeme!

Okla vurduğun hayvanların kanını yeme.

20 Dikili taşlara güven duyma!

Putlara ibadet etme, Yalnız Allah'a ibadet et!

21 Akşam, sabah dua et!

Şeytana hamdetme, Allah'a hamdet!

22 Terk etme! Yoksulu,

Esiri...

23 Sıkıntıya düşenlerle alay etme!

Malı insanda ebedidir zannetme.

24 Sana haram olan komşuna yaklaşma!

Ya evlen ya da uzak dur, onlardan!

Diğer kasidelerde de olduğu gibi, bu kasidenin (Kasîde-i Dâliyye) iç yapısı, muhteva planı, şâirin meşgul olduğu ana mevzularla yakından alakalıdır ve yukarıda temas edildiği üzere üç merhalelidir: A'şâ, uykusuzluğunun tasviri ile başlamış, aşk, zaman, gençlik, ihtiyarlık, servet ve hatıra temleriyle sevgilisinden, kendinden ve aşkıdan bahsetmiştir. Buradaki olgular, müşahhas ve mücerred duygular arasında dönüp dolaşmaktadır. İkinci kısım, çölde geçen uzun, yorucu ve tehlikeli yolculuğun, bu esnada bindiği devenin tasvirini, kızgın güneşe rağmen güneşin altında hızlı yürüyüşünü, başını hiç eğmeyişi yapar. Üçüncü kısım ise, kasîdeye hüviyetini veren asıl mevzudur ve burada tamamen medih temî hâkimdir.

Arap edebiyat tarihi kitaplarının hemen hemen tamamında yer almakta olan bu kasidenin uydurma olabileceğine dair edebiyat araştırmacılarını şüpheye düşüren daha ziyade kasidenin üçüncü kısmı, yani 12 ile 24. beyitleri arasında kalan kısmıdır. Burada, şâir medhi için kaleme aldığı şahsın, yani Hz. Muhammed'in ismini, hemen vermektedir.

Bu şiir, Arap edebiyat tarihine dair güvenilir birçok eserde yer almaktadır. XX. asra kadar da, uydurma olabileceğine dair herhangi bir görüş ileri sürülmemiştir. Ancak son asırda, Tâhâ Hüseyin<sup>42</sup>, Şevki Dayf<sup>43</sup>, Blachere<sup>44</sup>, Fu'âd Efrâm el-Büstânî<sup>45</sup>, Muhammed Hüseyin<sup>46</sup>, A. Haffner<sup>47</sup> ve W. Caskel<sup>48</sup> gibi, bazı

<sup>42</sup>Bk. *Fîl-edebî'l-Câhilî*, s.256-267.

<sup>43</sup>*Târihu'l-edebî'l-'Arabî*, 221-228.

<sup>44</sup>*Târihu'l-edebî'l-'Arabî*, s.355-359.

<sup>45</sup>Fu'âd Efrâm el-Büstânî, "el-A'şâ ve'l-İslâm", *Meşruk*, XXXII, s.763-771.

<sup>46</sup>*Dîvânü'l-A'şâ el-Kebîr*, s.134.

<sup>47</sup>Haffner, A., "A'şâ", *IA*, I, 694-695.

<sup>48</sup>Caskel, W., "al-A'shâ", *El<sup>2</sup> (Ing.)*, I, 689-690.

edebiyat araştırmacıları, bu kasîdenin, özellikle de üçüncü bölümünün uydurma olduğunu iddia etmişler ve tezlerini genelde üç noktada toplamışlardır:

Birincisi, üçüncü bölümün ahenk ve akıcılık yönünden diğer iki bölümden daha zayıf kalmasıdır. İkincisi, lafız veya mânâ açısından bazı Kur'an ayetlerine işaret edilmiş olmasıdır. Yani, kasîdenin bu kısmı, sanki de A'sâ'nın İslâmî buyrukları öğrenmede çok istekli olduğu izlenimini vermektedir. Şâire nisbeti doğru olsaydı, bu duygu ve düşünceleri benimseyen bir kımsenin, içkinin haramlığından ya da 100 deve gibi bir bahşışden dolayı müslüman olmaktan bir yıllığına da olsa vaz geçmemesi gerekirdi<sup>49</sup>. Üçüncü iddia ise, şâir A'sâ'nın medih temasının, diğer hükümdarlar yaptığı kasidelerle aynı değerde olmasıdır<sup>50</sup>.

Biz, burada öncelikle her şairin, gazel, kasîde veya diğer şiir şekillerinde olsun, bir bütün içerisinde aynı ahenki çoğu zaman muhafaza edemediğini söylemekle konuya girmek istiyoruz. Bu durum İmru'u'l-Kays'dan beri böyledir. Edebî tenkit, bütün şairler için bu bağlamda söz konusudur. Hatta aynı kasîde içerisinde çirkin kafiye kullanan şairler dahi vardır<sup>51</sup>.

Diğer yandan bu kasîdenin tema ve nazım tekniği yönünden son derece başarılı kasîdeler içerisinde yer aldığını söyleyen ve bunu ima eden bazı dâciler ve edebiyat tarihçileri vardır. Abdülkâdir el-Bağdâdî (öl.1093/1682), İbn Habîb'den naklen bu kasîdenin güzel kasîde (kasîde-i ceyyide) olduğunu söylemektedir<sup>52</sup>.

Bazı büyük dil âlimleri de kasîdenin üçüncü kısmından istifade etmişler, nahiv ve sarf konularına istişhadlarda bulunmuşlardır. *el-Kitâb*'ın sahibi, büyük dil âlimi Sîbeveyh (öl. 180/796), nûn-ı muhaffefe bahsinde, "...derhal onun alnından yakalınız" (Alak sûresi, âyet: 15) âyetini şâhid olarak

<sup>49</sup>Bk. *Divânü'l-A'sâ el-Kebîr*, s.134 (neşreden'in açıklaması).

<sup>50</sup>Zeki Mübarek, *el-Müvâzene beyne's-şu'arâ*, Mısır 1393/1973, s.185.

<sup>51</sup>Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-ş'ir*, nşr. Muhammed 'Abdülmun'im el-Hafâcî, Beyrut tsz.

<sup>52</sup>*Hizânetü'l-edeb*, I, 177.

getirdikten sonra, Kasîde-ı Dâliyye'den aşağıdaki beyti vermektedir<sup>53</sup>:

قَاتِيَاكَ وَالْمَيْتَاتِ لَا تَأْكُلْنَهَا وَلَا تَأْخُذْنَ سَهْمًا حَرِيدًا لِنَفْسَا

Büyük dilci el-Kisâ'i (öl.179/805), şatrimızın Hz.Peygamber'in methine tahsis ettiği kasîdenin bir beytinin ikinci şatırını tefsir etmiştir:

أَعَارَ لِعَدِي فِي الْبِلَادِ وَأَنْجَدَا

Şöyle ki, bu şatırın ne anlam ifaade ettiği sorulmuş, o da, burada geçen 'egâre' fiilinin 'gavr' (batmak, su çekilmek, kör olmak) mânâsında değil de, 'süratlenmek, yayılmak', anlamına gelen if'âl babından olduğunu söylemiştir. el-Ezherî'nin izahına göre, el-Asma'î de aynı kanaattedir<sup>54</sup>.

el-Cevherî (öl.393/1003)'nin bize naklettiğien göre ise, burada yer alan egâre fiili hususunda dilciler ihtilafa düşmüş, el-Esma'î, bu fiilin 'süratlendi, yüceldi' manasında olduğunu söylemiştir<sup>55</sup>.

Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791)'nin arkadaşı, el-Leys b. Nasr, 'nekaha' fiilinden bahsederken, yine bu kasîdenin üçüncü kısmında yer alan aşağıdaki beyitten istişhadda bulunmuştur<sup>56</sup>:

وَلَا تَقْرَبِينَ جَارَةَ ابْنِ سِرِّمَا عَلَيْكَ حَرَامٌ فَانْكَبِي أَوْ تَأْتِيَا

el-Müberred (öl.285/898) de, bu kasîdenin tamamını dil yönünden başarılı bulmuş olacak ki, nûn-i muhaffefe bahsinde

<sup>53</sup>Sibeveyh, *el-Kitâb*, nşr. 'Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire 1970, III, 5110.

<sup>54</sup>el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, Kahire 1384-1387/1964-1967, VIII, 183.

<sup>55</sup>el-Cevherî, *es-Sühâh*, nşr. Ahmed 'Abdülgafûr 'Attâr, Beyrut 1979/1399, II, 775.

<sup>56</sup>el-Ezherî, IV, 102.

kasidenin üçüncü kısmında yer alan aşağıdaki beyitten istişhâdda bulunmuştur<sup>57</sup>:

فَأَيَّاكَ وَالْمَيِّتَاتِ لَا تَأْكُلْنَهَا وَلَا تَأْخُذُنْ سَهْمًا حَرِيدًا لِنَفْسِهَا

el-Ezherî (öl.370/980), 'nusus' kelimesinin müfred olarak da kullanılabileceğine kasidenin aşağıdaki beytiyle istişhâdda bulunmaktadır<sup>58</sup>:

وَذَا النُّسْبِ الْمَنْصُوبِ لَا تَنْسُكُنَّهُ وَلَا تَعْبُدِ الْأَوْثَانَ وَاللَّهِ فَاعْبُدَا

Abdülazîz el-Mânî' 'nin de belirttiği gibi, büyük dil ve edebiyatçıların kabul ettikleri, ihticac ettikleri bu kaside hakkında nasıl uydurma olduğu söylenebilir ve nasıl A'sâ'ya nisbeti inkar edilir? İşte bu anlaşılmaz bir durumdur<sup>59</sup>.

İkinci iddiaya gelince, âyetlerden iktibas veya onlara telmihler yapmış olmasıdır. Bu bağlamda, Câhiliyye devri insanların, daha sonra Kur'an'da da yer alan bazı dini kavramları bilip bilmedikleri konusu önümüze çıkmaktadır. Değerli bir araştırmacı olan Toshihiko Izutsu'nun da belirttiği gibi, bîsetten önce Câhiliyye devri insanların ba's ve neşri inkar etmeleri; onların bu mefhumların delâlet ettikleri manaları bildikleri, yani öldükten sonra dirilmeyi, haşır ve neşri bildiklerini, fakat inkar ettiklerini göstermektedir. Çünkü insan ancak manasını bildiği şeyi inkar eder<sup>60</sup>.

Burada iktibas veya telmihlerde bulunduğu iddia edilen âyetleri sırasıyla tesbit etmekte yarar vardır. Bunlardan birincisi,

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَرْحَلْ بِرَادٍ مِنَ النَّقِيِّ وَلَا قَيْتَ بَعْدَ الْمَوْتِ مَنْ قَدْ تَرَوَدَا

<sup>57</sup>el-Müberred, *el-Muktedab*, nşr. M. Abdülhâlik Uzeyme, Kahire 1386-1388, III, 12.

<sup>58</sup>el-Ezherî, XII, 211.

<sup>59</sup>Abdülazîz el-Mânî, "Kasidetâ el-A'sâ'l-İslâmiyyeteyn", s.88.

<sup>60</sup>Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1975, s.85.

beytinin birinci şatırının: "Ey müminler! (Dünya için) azık edin. Ama bilin ki, azığın en hayırlısı takvadır" (Bakara sûresi, âyet: 197) âyetinden iktibas edildiği şeklindeki iddiadır. Bu âyet-i kerime, haccın farziyeti ile ilgilidir ve hicretin dördüncü yılında nâzil olduğu rivayet edilmektedir<sup>61</sup>. Bu itibarla, A'sâ'nın âyetten haberdar olması muhtemeldir. Hac, İslâmiyetten önce de var olan bir ibadet şeklidir. Rivayet edildiğine göre, Yemen'den hacca gelenler, bu sûre içerisinde yanlarına yiyeceklerini almıyorlardı. Yukarıdaki ayet, onları bu yanlış tutumdan vazgeçirmek için nazil olmuştur<sup>62</sup>.

Öte yandan şiirde geçen zâd (azık) kelimesi şârimizden çok önce Arap şiirinde yine aynı anlamda kullanılmıştır. Meselâ Câhiliyye devri Arap şairlerinden 'Abîd b. el-Ebras (öl.555 m.?), bu kelimeyi aşağıdaki beytinde iki defa tekrar etmiştir:

تَزَوَّدُ مِنَ الدُّنْيَا مَتَاعًا فَإِنَّهُ عَلَى كُلِّ حَالٍ خَيْرٌ زَادِ الْمَرْوَدِ

"Dünyadan rızık temin et. O, azık temin edecek kişilerin en iyi azık edinecekleri yerdir"<sup>63</sup>.

İkincisi:

فَأَيَّاكَ وَالْمَيْتَاتِ لَا تَأْكُلْنَهَا وَلَا تَأْخُذْنَ سَهْمًا حَدِيدًا لِنَفْسَا

şîrinin: "Leş, kan, domuz eti, Allah'dan başkası adına boğazlananlar...size haram kılındı" (Maide sûresi, âyet:3) âyetinden alındığı şeklindeki görüştür. Âyetin tertibi üzere;bu şiirde de, leş hayvanlarının ve kanın yenmesinin terk edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Leş, kan, domuz eti ve Allah'dan başkası adına boğazlananların yenilme yasağı ilâhî dinlerin hemen hemen hepsinde söz konusudur. Zira Ebû Tufeyl'den rivayet edilen bir hadîse göre, bu dört şeyin haramlığı

<sup>61</sup>Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s.90-91. Ayrıca bk. el-Huderi, *İslâm Hukuku Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul 1974, s.61.

<sup>62</sup>Ibn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'ânû'l-'Azîm*, I-IV, Mısır, 1414/1993, I, 256.

<sup>63</sup>Abîd b.el-Ebras, *Dîvân*, Beyrut 1958, XV, 24.



Hz.Adem (a.s)'a inzal edilmişti. Aynı paralelde âyetlerin İsa (a.s.) a da inzal edildiği mervidir<sup>64</sup>.

Üçüncüsü,

وَصَلِّ عَلَى حِينِ الْعَشِيَّاتِ وَالضُّحَىٰ وَلَا تَحْمَدِ الشَّيْطَانَ وَاللَّهَ فَاحْمَدًا

beytinin, "Rabbini çok an, sabah akşam tesbih (Âl-i İmrân, âyet:41) âyetinden iktibas edildiğidir. Bu da hıristiyanlık dahil olmak üzere eski dinlerin öğretilerinde mevcuttur. Keza Kur'an, bu âyet-i kerimeyi, Hz. Zekeriyya'ya bildirdiği bir öğüt babında zikretmektedir<sup>65</sup>.

Dördüncüsü:

وَلَا السَّائِلِ الْمُحْرَمِ لَا تَتْرُكْهُ لِعَاقِبَةٍ وَلَا الْأَسِيرِ الْمَقِيدًا

beytinin, "Mallarında, muhtaç ve yoksullar için bir hak vardır" (Zâriyât sûresi, âyet: 119) âyetinden iktibas edildiği doğrultusundadır. Fakir ve yoksullara yardım, Câhiliyye Araplarının en belirgin davranışlarından birisidir<sup>66</sup>.

Beşincisi:

وَلَا تَسْخَرْنَ مِنْ بَانِسٍ ذِي ضَرَارَةٍ وَلَا تَحْسَبَنَّ الْمَرْءَ يَوْمًا مُخْلَدًا

beytinin birinci şatırının, "Ey Müminler! Bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almasın. Belki de onlar, kendilerinden daha hayırlıdır..." (Hucurât sûresi, âyet: 11) âyetinden mülhem olduğu; ikinci şatırının ise, "Malının kendisini ebedi kılacağını zanneder" (Hümeze sûresi, âyet: 3) âyetinden iktibas edildiği şeklindedir.

<sup>64</sup>Geniş bilgi için bk. *Tefsîrül-Kur'ânül-'Azîm*, II, 8-9.

<sup>65</sup>Bk. *Tefsîrül-Kur'ânül-'Azîm*, I, 9387-388.

<sup>66</sup>Meselâ, Ukâz panayırında, fakir ve yoksullara nasıl yardım edildiğine dair bk. Yılmaz, İbrahim, *Panayır ve Arap Dil ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1997, s. 121.

Altıncısı:

وَلَا تَقْرَبْنَ جَارَةً إِنَّ سِرَّهَا عَلَيْكَ حَرَامٌ فَانكِحْنَ أَوْ تَأْتِيَا

beytinin birinci şatırının, "Zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayâsızlık ve çok kötü bir yoldur" (İsrâ sûresi, âyet: 32); ikinci şatırının ise, "Evlenme imkanının bulamayanlar, Allah lütfu ile kendilerini varlıklı kılıncaya kadar iffetlerini korusunlar..." (Nûr sûresi, âyet: 33). âyetinden alındığı şeklindedir. Namus kavramı, eski çağlardan beri insanlığın ortak kavramıdır<sup>67</sup>. İlahî dinler de bu olguyu güçlendirme yoluna gitmişlerdir.

A'şâ'nın medih temasının, diğer hükümdarlara yaptığı kasidelerle aynı değerde olması<sup>68</sup> şeklindeki iddia ise, gerçekte uygun değildir. Kur'ân'ın birçok âyetinde dahi, Hz.Muhammed'in, bir insan olduğu önemle vurgulanırken, elbetteki ona yapılan medih te diğer insanlara yapılan medih tarzında olacaktır. Bu bağlamda, şürde Hz.Peygamber'e yapılan medihlerin diğer insanlara yapılanlardan daha alt seviyede olduğunu söylemekte yarar vardır. Kanaatimize göre bunun da birçok nedeni vardır. Bunlardan en önemlisi, yapılan medihlerin Kur'ân öğretisi doğrultusunda, aşırıya gitmeme ve ölçülü olma zorunluluğudur.

Eski müelliflerin yanı sıra, Louis Cheikho gibi bazı edebiyat araştırmacıları, Kaside-ı Dâliyye'nin A'şâ'ya nisbetli hususunda herhangi bir tereddüte kapılmamışlardır<sup>69</sup>.

K.A. Fariq'in de belirttiği gibi<sup>70</sup>, A'şâ yeni dinin öğretilerinden haberdar olmuş, kendisinde müslüman olma kanaati uyanmış, öte yandan Hz.Muhammed'in ve İslâmiyetin geleceğini görmüş, itibarını ve şöhretini daha da artırmak

<sup>67</sup>Bekiroğlu, Nazan, "Kadın ve Aşk", *Düşünen Siyaset (Kadın ve Çocuklar)*, Sayı: 5 (Haziran 1999), s.17-23.

<sup>68</sup>Zeki Mübarek, s.185.

<sup>69</sup>Şu'arâü'n-Nasrâniyye, I, 357-399; K.A.Fariq, "Pre-Islamic Arabic Poetry and Poets", *Studies in Islam*, IV/4, s.213-216; 'Abdülaziz el-Mâni', "Kasidetâ el-A'şâ'l-İslâmiyyeteyn", *Buhûsü Külliyyet'l-luğat'l-'Arabiyye*, II, s.79-95.

<sup>70</sup>K.A.Fariq, "Pre-Islamic Arabic Poetry and Poets", *Studies in Islam*, IV/4, s.213-214.

istemîş, bu nedenle bir kasîde kaleme almış, haklı olarak bu şiirde Hz.Muhammed'i ve öğretilerini övmüştür. Ancak müslüman olduğuna dair bir kanaat söz konusu değildir.

Hal böyle iken, Hıristiyan olduğuna dair yüksek kanaatin oluştuğu<sup>71</sup> A'şâ gibi yüksek bir şairin, Hz.Muhammed'e ve onun getirdiği yeni dine iltifatlar yağdırmış olması, 20. asır bazı araştırmacılarının kolay kabullenemeyeceği bir hadise olmaktadır. Muhtemelen bütün iddialar da, buradan kaynaklanmaktadır. Bu konuda son araştırmacılardan biri olma hüviyetini taşıyan Abdülazîz el-Mâni'nin de belirttiği üzere, bu kasîdenin uydurma olduğuna dair gösterilmeye kalkışılan gerekçeler sağlam temellere dayanmamaktadır<sup>72</sup>.

Öte yandan A'şâ'nın hiçbir ilâhî dîni benimsemeyen bir putperest olduğu, divanındaki ilâhî dinlerle ilgili fikirlerin sonradan ilave edildiği şeklindeki görüş<sup>73</sup>, tamamen gerçeklere muhalif olsa gerektir. Prof.Dr. Süleyman Tülücü'nün kanaatleri de bu doğrultudadır<sup>74</sup>. Aynı şekilde birçok araştırmacının da belirttiği gibi, Eski Arap şiirinde dini motifleri inkâr etmek mümkün değildir<sup>75</sup>.

Sonuç olarak, şiiri incelendiği takdirde, ne Mehmed Fehmi<sup>76</sup> gibi, onun tamamen dinî muhtevalı şiir söyleyen bir şair olduğunu iddia etmek, ne de diğerleri gibi, toplumun nabzını elinde tutan, çok seyahatler ile bilgi ve görgüsü çok geniş, duygulu bir şahsiyetin, İslâmiyete yetişip de ondan bihaber olduğunu söylemek ilmi emanete ve tarafsızlığa uygun düşmez. Önceden de belirttiğimiz gibi, A'şâ sıradan bir şair değildir. Edebiyat araştırmacıları bunda ittifak halindedirler. Bu açıdan,onun yüz deve gibi bir mal karşılığında müslüman olmaktan bir yıllığına vazgeçtiği şeklindeki bir hüküm de akla

<sup>71</sup>GAL I, 31; Suppl I, 64-67.

<sup>72</sup>Bk.'Abdülazîz el-Manî', "Kasîdetâ el-A'şâ'l-İslâmiyeteyn", *Buhûsü Külliyyet'l-İuğatt'l-Arabiyye*, II, s.79-88.

<sup>73</sup>Bk.*Târîhu'l-edebî'l-'Arabî I*, s. 339-365.

<sup>74</sup>Bk.Tülücü, Süleyman, "A'şâ Meymûn b. Kays", *DLA*, III, 544-545.

<sup>75</sup>Geniş bilgi için bk. Nicholson, Reynold A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s.135-140.

<sup>76</sup>Bk.Mehmed Fehmi, 886-923.

uygun gözükmemektedir. Yukarıda belirtildiği üzere, bu konuda ilk kaynak eserin sahibi Ebû Zeyd el-Kureşî, müslüman olmak ve kasidesini Hz. Muhammed'e arz etmek için yola çıktığını, bu arada öldüğünü beyan etmekte ve yüz deve gibi bir bilgiye yer vermemektedir.

Yeni dinin mesajına karşı çıkmayışı, bize ilâhî dinlere iman çerçevesinde bağlı olduğunu, İslâmiyetin Hıristiyan öğretilerle örtüştüğünü çok önceden farkettiğini, bundan dolayı da müslüman olmak için Hz. Muhammed'e yönelmiş olduğunu düşündürmektedir. Kasîde-i Dâliyye'yi ona nisbette tereddüt gösterenler, aslında bu kasîdenin iyi anlaşıldığında, A'şâ'nın İslâmiyeti takdir etmiş olduğunun ortaya çıkmasından korktukları için olsa gerektir.

## KİTAP TANITMA

Prof.Dr. Süleyman TÛLÛCÛ\*

*Nasreddin Hoca'nın Dûnyası, UNESCO 1996 Nasreddin Hoca Yûl (\*\*), Hazırlayan: Dr. İrfan Ünver Nasrattınoğlu, Türkiye İş Bankası Kùltür Yayınları, Genel Yayın No: 348, Ünlü Kişiler Dizisi: 14, Ankara 1996, VIII+247 s.*

Gùldürücù, dũşündürücù ve öğretilci fıkraları ile Türk insanının yakından tanıdığı Nasreddin Hoca, 605/1208 yılında Sivrihisar'ın Hortu köyünde doğmuş ve 683/1284 yılında Akşehir'de vefat etmiştir. Babası doğduğu köyün imamı idi. Vefat edince, Hoca onun yerine bir müddet imamlık yapmış fakat daha sonra bu görevi başkasına bırakarak devrin önemli kùltür merkezlerinden biri olan Akşehir'e yerleşmiştir. Burada, muhtelif hocalardan ders almış; kadılık ve müderrislik yapmıştır. Ziyaret edilen bir türbe halindeki mezarı Akşehir'dedir. Nasreddin Hoca'nın halkın hayallerinden doğmuş efsanevî bir kişi olduğu yolundaki tezlerin hepsi günümüzde bulunan mezar taşları, kitabeler ve vakıf kayıtları sayesinde çürütölmüş bulunmaktadır. Hoca, yalnız Anadolu Türklüğünün değil, bütün Türk dünyasının, ayrıca Balkanların ve Batıların da tebessüm kaynağı olmuş, kişiliğı Çin sınırını aşan bir boyut kazanmıştır. Fıkralarından anlaşıldığına göre Hoca, tipik bir XIII. yüzyıl Anadolu kasabalısıdır. Onun babacan, güleryüzlü, nükteci kişiliğinin çevresinde karısı, oğlu, komşuları, kasaba esnafı, çocukları ve köylüler yerini alır. Hele Hoca'nın ayrılmaz bir parçası haline gelen eşeğı en güzel fıkralarında görünmekten geri kalmaz (*Ansiklopedik İslâm Lûgati*, İstanbul 1982, II, 514; her yönüyle Nasreddin Hoca hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed Kudsi Tecer, Nasreddin

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı Başkanı

(\*\*) Ayrıca, bu kitap hakkında daha önce Alev (Kâhya) Birgül tarafından bir tanıtma yazısı kaleme alınmıştır. (*Bilge*, Kış 11 (1997), s.36-39).

Hoca, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1964, IX,109-114; Erdoğan Tokmakçıoğlu, *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, Ankara 1981; İsa Özkan, Nasreddin Hoca'nın Tarihi Şahsiyeti ve Fıkraları Üzerine Bir İnceleme, *Türk Folkloru Araştırmaları 1982*, Ankara 1983, s.134-163; Mustafa Kutlu, Nasreddin Hoca, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, VI, 523-527; Şükrü Kurgan, *Nasreddin Hoca*, 2. baskı, Ankara 1996; A. Esat Bozyiğit, *Nasreddin Hoca Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi*, Ankara 1987; *I. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri*, 15-17 Mayıs 1989-Ankara, Ankara 1990; Alpay Kabacalı, *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca, Hayatı, Kişiliği, Fıkraları*, İstanbul 1991; *Nasreddin Hoca'ya Armağan*, Hazırlayan: M.Sabri Koz, İstanbul 1996; *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Nasreddin Hoca Seksiyon Bildirileri*, Ankara 1996 (bu eserin tarafımızdan yapılan bir tanıtımı için bk. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 8 (1997), s.209-214); *Uluslararası Nasreddin Hoca Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri*, 24-26 Aralık, 1996, İzmir, Ankara 1997).

Tanıtacağımız bu eser, UNESCO'nun 1996 yılını Nasreddin Hoca'ya ayırması dolayısıyla, Türkiye İş Bankası'nın katkısı ile yayımlanmıştır. Sayın Mehmet Önder'in de bu esere yazdığı "Önsöz" de ifade ettiği gibi, "Sayın Dr. İrfan Ünver Nasrattınoğlu'nun titiz bir çalışmayla hazırladığı bu kitap, çeşitli ülkelerdeki Nasreddin Hoca ya da Nasreddin Hoca incelemelerini derli toplu bir araya getiren, bu konularda bilgiler veren tek kaynak olma niteliğini taşımaktadır." Bu derlemede yer alan yazıların bir kısmı, daha önceleri çeşitli dergilerde (*İlgaz, Devran, Türk Folklor Araştırmaları, Türk Kültürü v.b.*) yayımlanmıştı. Bir bölümü de *I. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri* (Ankara 1990) içerisinde basılmıştı. Diğer taraftan, ilk defa burada yayımlanan kimi yazılar da vardır. *Nasreddin Hoca'nın Dünyası* adı ile neşredilen bu önemli kitapta sırası ile, şu yazılar yer almıştır (başlıklar, yazıların konularını önemli ölçüde belirttiğinden, bu hususta uzun açıklamalara gerek görülmemiştir):

**ÖNSÖZ:** Dr.Mehmet Önder (s.VII-VIII); ALMANYA: Dr.Dieter Glade: *Almanların Nasreddin Hoca'sı* (s.3-8), Prof.Dr.Melahat Özgü: *Alman Kaynaklarına Göre Nasreddin Hoca* (s.9-14); ARNAVUTLUK: Prof.Dr. Şevket Plana: *Arnavutluk ve Kosova Arnavutlarında Nasreddin Hoca* (s.17-21); ASYA TÜRK CUMHURİYETLERİNDE NASREDDİN HOCA: Çağatay Koçar: *Türkistan Halk Edebiyatında Nasreddin Hoca* (s.25-31), İmran Babayev-Paşa Efendiyev: *Azerbaycan'da Nasreddin Hoca Fıkraları İle İlgili Çalışmalar* (s.33-36), Prof.Dr. Hamit Araslı: *Azerbaycan'da ve Türkistan'da Yaşayan Nasreddin Hoca* (s.37-38), Dr.İrfan Ünver Nasrattınoğlu: *Nasreddin Hoca'nın Özbekistan ve Azerbaycan Varyantları* (s.39-43), Toramirzo Cabbarov: *Dünyanın Oğlu Özbek-Türk Nasreddin Hoca* (s.45-49); AVUSTURYA: Ord.Prof.Dr.A.Süheyl Ünver: *Viyana'da Nasreddin Hoca* (s.53-54); BOSNA-HERSEK: Prof.Dr.Lamiya Haciosmanoviç: *Bosna-Hersek'te Nasreddin Hoca* (s.57-59); BULGARİSTAN: Ahmet Cebeç: *Bulgaristan'da Nasreddin Hoca ve Fıkraları* (s.63-68); ÇEK-SLOVAK CUMHURİYETLERİ: Dr.Xënia Celnarová: *Çek Yazar Josef Kainar'ın Anlayışıyla Nasreddin Hoca* (s.71-73); ÇİN HALK CUMHURİYETİ: Dr.İrfan Ünver Nasrattınoğlu: *Çin Halk Cumhuriyeti ve Uygurlarda Nasreddin Hoca İle İlgili Tespitler* (s.77-83), Şükrü Kurgan: *Çin'deki Nasreddin Hoca* (s.85-89); FİNLANDİYA: Rostislav Holthoer: *Nasreddin Hoca-Finlandiya'daki Zaman Ötesi Doğulu Kozmopolit* (s.93-98); FRANSA: Dr. Mehmet Önder: *Fransa'ya Uzanan Nasreddin Hoca* (s.101-102); GAGAUZİSTAN/MOLDOVYA-UKRAYNA: Tudorka Arnaut: *Gagauzlarda Nasreddin Hoca* (s.105-110); IRAK: İbrahim Dakukî: *Irak Türkmenlerinde ve Araplarda Nasreddin Hoca* (s.113-117); İRAN: Dr.Cevat Heyet: *Molla Nasreddin İran'da* (s.121-124); İTALYA: Ord.Prof.Dr.Anna Masala: *Nasreddin Hoca İtalya'da* (s.127-128); JAPONYA: Mitsuko Kojima: *Nasreddin Hoca Japonya'da* (s.131-138); KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ: Kutlu Adalı: *Nasreddin Hoca ve Kıbrıs* (s.141-148); MACARİSTAN: Edit Tasnadi: *Eski Macar Edebiyatında Nasreddin Hoca Fıkralarının İzleri* (s.151-155); MAKEDONYA: Prof.Dr.Olivera Yaşar-Nasleva: *Makedonlarda Nasreddin Hoca* (s.159-163); PAKİSTAN:

Dr.N.Ahmed Asrar: *Pakistan'da Nasreddin Hoca* (s.167-169); ROMANYA: Prof.Dr.Mihail Guboğlu: *Romen Edebiyatında Nasreddin Hoca* (s.173-177); TAYLAND: Warin Sinsoongsud: *Tayland'da Nasreddin Hoca* (s.181-182); YUGOSLAVYA: Prof.Dr.Nimetullah Hafız: *Yugoslavya'da Nasreddin Hoca* (s.185-187); Tacide Hafız: *Yugoslavya'da Nasreddin Hoca İle İlgili Yayınlar* (s.189-191), Necati Zekeriya: *Yugoslavya'daki Türkçe Çocuk Dergilerinde ve Okul Betiklerinde Nasreddin Hoca'nın Fıkraları* (s.193-194), Süreyya Yusuf: *Sırp-Hırvat Dilinde Nasreddin Hoca* (s.195-200); YUNANİSTAN/BATI TRAKYA: Feyyaz Sağlam: *Nasreddin Hoca Batı Trakya'da* (s.203-207); TÜRKİYE: Nail Tan: *Sahne Sanatlarımızda Nasreddin Hoca* (s.211-216), Prof.Dr.Gönül Ayan: *Nasreddin Hoca ve Paris Millî Kütüphanesi'ndeki Bir Yazma* (s.217-220), M.Türker Acaroğlu: *Nasreddin Hoca'nın İkiz Kardeşleri* (s.221-234), Atanur Meriç: *Minyatürlerde Nasreddin Hoca* (s.235-242), A. Esat Bozyiğit: *Türkiye'nin Dünya Elçisi Nasreddin Hoca* (s.243-244), Dr.Mehmet Önder: *Nasreddin Hoca'nın Kızlarına Ait İki Mezar Taşı* (s.245-246).

Nasreddin Hoca'yı çeşitli yönlerden ele alan birçok kıymetli yazıyı bir araya getiren bu kitap, muhtevasının yanı sıra, baskısının güzelliği ile de dikkat çekicidir. Basım hatası yok denecek kadar azdır. Ancak, faydalı olacağı mülâhazası ile, görebildiğimiz birkaç eksikliğe, bilgi ve basım hatasına işaret etmek istiyoruz. Irak Türklerinden İbrahim Dakuki'nin "*Irak Türkmenlerinde ve Araplarda Nasreddin Hoca*" (s.113-117) başlıklı yazısı, onun, daha önceki yıllarda neşredilen *Irak Türkmenleri* (Ankara 1970, s.127-135) adlı kitabından iktibas edilmiştir. Burada, bazı Arapça eser adları, orijinaleri ile değil, Türkçeye çevrilerek verilmiştir ki bu, alışlagelen yöntem ve usullere aykırıdır. Ayrıca, cömertlik (s.113), cömertlik; 673 (s.113), 683; Ebe'l-Ğusn Lüceyn Bin Sabit (s.115), Ebü'l-Gusn Düceyn b. Sâbit; Abdus-settar Fereç (s.115, dipnot), Abdüsettar Ferrâc olacaktır. Diğer taraftan, Araplarda Cuhâ ve Nasreddin Hoca ile bir mukayesesini için şu kaynak ve tetkiklere bakılmalıdır:



Hamza el-İsfahânî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, Kahire 1972, I, 138; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, nşr. M.İ. Zâyed, Haleb 1395, I, 294; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretü'l-Emsâl*, nşr. M.Ebû'l-Fadl İbrâhîm-Abdûlmecîd Katâmiş, Kahire 1384/1964, I, 387; el-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, nşr. M.Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1398/1978, I, 396-397; ez-Zemahşerî, *el-Müsteksâ fî Emsâli'l-Arab*, Beyrut 1408/1987, I, 76-77; İbnü'l-Cevzî, *Ahbârü'l-Hamkâ ve'l-Mugaffelîn*, Beyrut 1405/1985, s.36-40; *Nevâdirü Cuhâ'l-Kübrâ*, el-Mektebetü'l-Ehliyye, 3.baskı, Beyrut, ts.; ez-Zehabî, *Siyerü A'lâm'n-Nûbelâ'*, nşr. Nezîr Hamdân, Beyrut 1406/1986, VIII, 172-173; ed-Demirî, *Hayâtü'l-Hayevânî'l-Kübrâ*, Kahire 1389/1969, I, 462-463; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarâbâd 1329, II, 428; René Basset, *Recherches sur si Djeh'a et les Anecdotes qui lui sont Attribuées* (A.Moulléras, *Les Fourberies de si Djeh'a Contes Kabyles* (Paris 1892)'e "Giriş", s.1-79 ve 183-187); Albert Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin*, I-II, Weimar 1911; Yûsuf Elyân Serkis, *Mu'cemü'l-Matbû'âtî'l-Arabiyye ve'l-Mu'arrebbe*, Kahire 1928, II, 1858-59; Hasan Hüsnî Ahmed, *Cuhâ, Târihuh, Nevâdiruh, Hikâyetüh, İlmüh, Havâtruh, Felsefetüh*, Kahire 1950; Abbâs Mahmûd el-Akkâd, *Cuhâ ed-Dâhikû'l-Mudhik*, Kahire 1956; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullâh, Beyrut 1989, II, 112-113; Şükrü Kurgan, *Nasrettin Hoca*, 2. baskı, Ankara 1996, s.14-15; Fehim Bajraktarevic, *Naşr al-Dîn Khodja, Encyclopedie de l'Islam*, Leyden 1934, III, 936-938; aynı mlf., *Nasredin-Hodžin Problem, Prilozi za Knjizevnost, Jezik, Istoriju i Folklor*, XIV/1-2 (1934), s.81-152; Atallâh Terzî Paşa, *Cuhâ'l-Kâdî, er-Risâle*, sayı 993 (4 Temmuz 1952); Ahmed Kudsi Tecer, *Nasreddin Hoca, İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1964, IX, 109-114; Ch. Pellat, *Djuhâ, The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden 1965, II, 590-592; Hüseyin Tural, *Cuhâ, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VIII, 82; ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Ahmak ve Dalgınlar Kitabı*, Türkçesi: Enver Günenç, İstanbul 1998, s.56-62 (müellifin, yukarıda zikredilen eserinin Türkçeye çevirisi); Ulrich Marzolph, *Cuha, the Arab Nasreddin*, in *Mediaeval Arabic Literature*, III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, II. Cilt, *Halk Edebiyatı*, Ankara 1986, s.251-258; Matilda Koén-Sarano, *L'Horizon Juif de Nasradin Hodja: Djoha*, V. Milletlerarası Türk

*Halk Kültürü Kongresi Nasreddin Hoca Seksiyon Bildirileri*, Ankara 1996, s.111-120; Franz Rosenthal, *Erken İslâm'da Mizah*, Türkçesi: Prof.Dr. Ahmet Arslan, İstanbul 1997, s.5, 11, 15-16 (maalesef, bu eserde, çeviren tarafından, kimi özel adların ve kitap adlarının yazılışında hatalar yapılmıştır.); Fikret Türkmen, *Doğu ve Batı Dünyasında Mizah Anlayışı, Türk Kültürü Araştırmaları*, Dr.Orhan F. Köprülü'ye Armağan, XXXIV/1-2 (1996), s.173-185.

Yine, "118 yıl önce" ifadesi (s.VIII), "118 yıl sonra"; Nardeddin (s.72), Nasreddin; Nastreddin (s.176, dipnot: 27), Nasreddin; Prilog... (s.187), Prilozı...; Çevirin (s.194, dipnot: 8), Çevren; Yeni Adama (s.220), Yeni Adam; Kitabın (s.245), Kitabenin; İntikalet (s. 246), İntekalet olacaktır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Türkiye İş Bankası'nın katkıları ve Dr.İrfan Ünver Nasrattınoğlu'nun titiz çalışması ile yayımı gerçekleşen bu kitap, uzun yıllar, Nasreddin Hoca incelemeleri için bir el kitabı görevini ifa edecektir. Bu bakımdan emeği geçenleri kutlamamız gerekir.